Skryty wymiar etyczności w myśli Martina Heideggera

Paweł Korobczak

Skryty wymiar etyczności w myśli Martina Heideggera

Oficyna Wydawnicza Arboretum
Wrocław 2018

Paweł Korobczak

Skryty wymiar etyczności w myśli Martina Heideggera

Wrocław 2018

Recenzenci
dr hab. Paweł Pieniążek, prof. UŁ
dr hab. Mirosław Żarowski, prof. UWr

Projekt okładki
Krzysztof Lorczyk OP

ISBN 978-83-62563-61-6

Nakładem Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego

© Copyright by Paweł Korobczak
and Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018

Oficyna Wydawnicza Arboretum
51–507 Wrocław, ul. Witosa 16
tel./fax: 71 344 06 63
e-mail: biuro@wydawnictwo-arboretum.pl

Spis treści

Przedmowa 7

Wprowadzenie
Zaanonsowanie struktury Pomiędzy
na przykładzie myśli Sørena Kierkegaarda 23

Rozdział I: Pomiędzy 33

A. Struktura Pomiędzy w myśli Heideggera przed Zwrotem 35
1. Fenomenologia 35
2. Pytanie 61
3. Przestrzenność i wewnętrzność. Cielesność po raz pierwszy 72
4. Nastrój. Cielesność po raz wtóry 85
5. Rozumienie 97
6. Trwoga, wina i śmierć. Cielesność po raz trzeci 108
B. Struktura Pomiędzy w myśli Heideggera po Zwrocie 135
1. Bóg jako różnica. Interpretacja Schellinga 135
2. O miejscu jako różnicy 165
a. Intensywność szczeliny (*Co zwie się myśleniem?*) 165
b. Miejsce jako etyczność (*List o „humanizmie”*) 180
c. Granica, w którą jesteśmy (*W kwestii bycia*) 203
d. Zmiana akcentów – przesunięcie sensu (*Czas i bycie*) 210
e. Ślad różnicy (*W drodze do języka*) 225

Rozdział II: Wartości 235

A. Wartości jako kwestia 237
1. Pytanie o wartości 237
2. Krytyka neokantowskiej teorii wartości 240
3. Poza dobro i zło: krytyka nietzscheańskiego rozumienia wartości . . 255
B. W stronę niecudzysłownych wartości 281
1. Osobowość i jestestwo.
Porównanie struktur jestestwa (Heidegger)
i wartości osobowości (Max Scheler, Nicolai Hartmann) 281
2. Ślad wartości w dziele Heideggera 320

Rozdział III: Logos 349

1. Logos jako miejsce, czyli o pochodzeniu logiki z istoty etyczności . . . 351
2. Χώρα jako miejsce źródła i źródło miejsca.
   Gest kurtuazji wobec tego, co jest 378
3. Dia-logos: myślenie jako dawanie rzeczy miejsca 387

Rozdział IV: Skrytość 401

O niczym, które lubi się skrywać 403

Rozdział V: Skończoność 459

Pasywność jako aktywność bycia 461

Rozdział VI: Nie-skończoność 489

Nieskończenie stawać się śmiertelnym. Skończoność konsekwentnie . . . 491

Zakończenie 513

Apendyx. Spór o Heideggera 519

Bibliografia tekstów przywołanych w rozprawie 525

Przedmowa

W 2017 roku przypada rocznica urodzin i zarazem rocznica śmierci Jana Patočki (1907–1977), ucznia Husserla i Heideggera, jednego z największych i najbardziej znanych filozofów czeskich. 1 marca 1977 roku, około południa, jako sygnatariusz Karty '77 (dokumentu domagającego się przestrzegania podpisanej przez komunistyczne władze Czechosłowacji Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela) spotkał się on z Maxem van der Stoelem, ministrem spraw zagranicznych Holandii i działaczem na rzecz praw człowieka, przebywającym w tym czasie w Pradze. Spotkanie, do którego doszło w hotelu InterContinental przy ulicy Pařižskiej, pociągnęło za sobą wielogodzinne przesłuchanie przez StB (czechosłowacką służbę bezpieczeństwa). Po powrocie z interrogacji Patočka trafił do szpitala, gdzie niecałe dwa tygodnie po spotkaniu (13 marca) zmarł. W 10. rocznicę jego śmierci Krzysztof Michalski mówił:

> Patočka przypominał nam o przemijalności człowieka i bytu. Przypominał nam, że wszelki sens – między innymi sens historyczny – jest nieodłącznie związany z indywidualną ludzką egzystencją. A więc, że dużo znaczy to, co każdy z nas robi i na co się godzi; to, co mówimy i o czym milczymy – od tego bowiem zależy, jakiego sensu nabierze nasze życie, a przez to również jakaś cząstka świata. (…) Patočka dzielił z Heideggerem pogląd, że byt został człowiekowi dany nie po to, żeby mu się przyglądał, ale żeby wziął zań odpowiedzialność. Również i on był przekonany, że źródłem odpowiedzialności ludzkiej jest sama struktura bytu, sposób, w jaki jawi się nam wszystko co jest. Albo, mówiąc inaczej: że sam byt, nie tylko człowiek, jest doczesny[1].

Połączenie doczesności naznaczającej byt człowieka i byt w ogóle, z odpowiedzialnością, jaką nakłada ona na tego, który jest: na człowieka, wraz ze wskazaniem na Heideggera jako źródło tego rodzaju połączenia, stanowi dobrą zapowiedź poniższych rozważań.

Etyka jest w kryzysie. Nie chodzi przy tym jedynie o kryzys współczesności, przejawiający się w utracie jasności wglądu w jej obszar i poczucia pewności rudymentów. Jeśli bowiem nawet słusznie o takiej utracie można mówić, to dzisiejsza

---

[1] K. Michalski, *Jan Patočka* – in memoriam, „Res Publica" 4/1988, ss. 148–149.

kultura dzieli swą kondycję z wcześniejszymi epokami. Kryzys pozostaje momentem istotnym wszelkiej etyki, poczynając od jej starożytnych sformułowań, po dziś dzień, przez całe dzieje namysłu człowieka nad sposobem działania. Fakt, że, działając, chybić można na nieskończenie wiele sposobów, podczas gdy trafić działaniem we właściwy środek można tylko na jeden sposób, czyni z arystotelesowskiej cnoty sprawność nieledwie ekwilibrystyczną. Taką mianowicie, która z działającego czyni kogoś, kto zawsze ryzykuje najwyższą stawkę: winę lub zasługę i zawsze (o ile jest cnotliwy) ostatecznie utrzymuje się na cienkiej linie słuszności nad otchłanią błędu moralnego. Kartezjusz z kolei bezradność w obliczu konieczności każdorazowego podejmowania decyzji etycznie nieobojętnych porównując do sytuacji kogoś, kto zbłądził pośród lasu, a niezbędność owych decyzji potwierdzając wznoszeniem małego domku etyki tymczasowej, daje wyraz analogicznemu poczuciu kryzysu, w którym na szalę położone jest każdorazowo wszystko. Nieobojętność działania pozostaje bowiem faktem zawsze, choć nie zawsze zostaje rozpoznana przez działającego. I – co więcej – samo rozpoznanie nie tyle ujawnia rozwiązanie, w magicznym geście psychoanalitycznej terapii, ile raczej stawia przed oczy każdorazową niejasność i niełatwość decyzji. W świetle owej ciemności, na którą wystawia wyraźne rozpoznanie własnej sytuacji działającego, poleganie na prostych zasadach ogólnych pozostaje tyleż wygodnym, co jedynie nieczęsto skutecznym – a bodaj jeszcze rzadziej niebezmyślnym – sposobem bycia. Uważność wobec kryzysu, w którym każdy się znajduje (prędzej czy później, nieledwie zawsze), pozostawać może powszechnie obowiązującym zaleceniem właśnie dlatego, że kryzys wydaje się w świetle powyższych wskazówek stałą kondycją etyki. „Etyka jest w kryzysie" sygnuje nie tyle jakiegoś rodzaju wyjątkowość współczesności, ile istotę etyki oraz moralności.

Praktyczny charakter filozofii Heideggera anonsuje się szczególnie mocno we wczesnej jego myśli. Sprowadzenie rozumienia do nieustannej praktyki działania i zachowania jestestwa, a następnie utożsamienie rozumienia z byciem w sensie egzystencji, czyni z *Bycia i czasu* dzieło przeniknięte na wskroś aspektem praktyczności, przejawiającym się nie tylko w momentach najbardziej o związek z etyką podejrzewanych. Nie tylko tedy fenomeny sumienia, winy, zdecydowania, czy też właściwość i niewłaściwość bycia mają charakter etyczny, nawet jeśli sposób rozumienia owej etyczności pozostaje często w interpretacjach myśli Heideggera chybiony. Heidegger ma bowiem prawo odrzucać te interpretacje, które, na przykład, doszukują się waloryzacji właściwości i niewłaściwości bycia. Jest mimo to daleki od negowania praktycznego wymiaru egzystencjałów, wpisując go również w nastrojenie, mowę, czy też od-dalanie[2].

[2] Można znaleźć cały szereg opracowań tak ujętego zagadnienia etyczności, czy – szerzej – praktycznego charakteru filozofii Heideggera. Wspomnieć należy na przykład G. Figala

Jawny wymiar etyczności filozofii Heideggera nie będzie jednak przedmiotem poniższych badań. Wskazówka, że praktyczność pozostaje ściśle powiązana z byciem stanowi raczej punkt wyjścia do eksplorowania bardziej skrytego jej wymiaru. Takiego, w którym ujawni się nie tylko, że istnieje obszar rudymentarnej praktyczności, ale też, że ma ona charakter specyficznie etyczny w sensie, który nadaje temu obszarowi Heidegger, a który – nie będąc w żadnej mierze projektem etyki w tradycyjnym znaczeniu – leży u jej podstaw jako niezbywalne źródło. Obszar ten ujawnia się niechętnie i w trudny jedynie sposób, pozostając wszelako z tego powodu w stosunkowo najlepszy z możliwych sposób samą kryzysowością etyki. Pokrywa się on w jakimś sensie z praktyką filozofii, polegającą na tym, że myślenie „działa, gdy myśli"[3], wyznaczając zarazem jedyną możliwą jedność filozofii i tyleż nieustanność, co nieuchronność wymogu jej praktykowania. Na tym skądinąd polega groźba banalności takiego rodzaju rozważań, w których chodziłoby o ujawnianie wymogu myślenia jako majestatyczności Heideggerowskiego projektu etycznego (nawet jeśli wymóg taki w dziele Heideggera da się odnaleźć i zidentyfikować jako dla autora ważny).

Martin Heidegger. Fänomenologie der Freiheit (Frankfurt am Main 1988); P. Hoffmana, *Death, time, history: Division II of* Being and Time (w: *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Ch.B. Guignon, Cambridge 1993); zamieszczone w tym samym miejscu *Authenticity, moral values, and psychotherapy* Ch.B. Guignona; w jakimś sensie wpisuje się w tę tematykę A. Takeichiego *On the Origin of Nihilism – in View of the Problem of Technology and Karma* (w: *Heidegger and Asian Thought*, ed. by G. Parkes, Honolulu 1990); istotne z punktu widzenia poniższych rozważań pozostaje M. Buzzoniego *Zum Begriff der Person. Person, Apriori und Ontologie bei Heidegger und Ricoeur* (w: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April 1989 in Bonn–Bad Godesberg*, Bd. 2 *Im Gespräch der Zeit*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1990); T.-V. Hribar *Das ethische Wesen der Antigone. Die Zwiesprache zwischen Heidegger und Sophokles* (w: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April 1989 in Bonn–Bad Godesberg*, Bd. 3 *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1990); R. Brandnera, *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat* (Wien 1992); D. Aurenque *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestllung in der Philosophie Martin Heideggers* (Freiburg im Breisgau cop. 2011) syntetycznie zbierające większość tego rodzaju badań; czy wreszcie zbiorcze opracowanie *Heidegger and Practical Philosophy* (ed. by F. Raffoul and D. Pattigrew, New York cop. 2002), w którym znaleźć można np. *Heidegger's "Originary Ethics"* J.-L. Nancy'ego. Niewątpliwie na gruncie polskim ważnymi opracowaniami pozostają dwie monografie M. Kostyszak: *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia* (Wrocław 1997), oraz *Istota techniki – głos Martina Heideggera* (Wrocław 1998). Spis ten jest, rzecz jasna, daleki od kompletności.

[3] LH (1977), 76; GA 9, 313.

Zwrot poniższych analiz wymierzony jest, niewątpliwie, w naturę myślenia jako działania. W niej poszukiwany jest jednak wymiar etyczności niesprowadzalny do dezyderatu myślenia, choć w nim się przejawiający. Myślenie bowiem w swej praktyczności samo pozostaje śladem lub przejawem struktury drążącej wszystko, co jest, nieledwie na sposób „jak" owego „jest". Lub nawet na sposób „jest" jako takiego, zwanego przez Heideggera „byciem", *das Sein*, choć nie tylko i nie zawsze tak akurat zwanego. W tym sensie poszukiwanie skrytego wymiaru etyczności mogłoby bodaj dotyczyć któregokolwiek myśliciela, są jednak przesłanki, dla których tak określone zagadnienie skłania namysł ku Heideggerowi. Pierwsza, negatywna, polega na tym, że jedność myślenia pozostaje mimo wszystko hipotezą o charakterze być może idei regulatywnej, nie dającej się jednak podjąć jako ugruntowany punkt wyjścia. Dopełnia ją przesłanka pozytywna polegająca na tym, że w dziele Heideggera odnaleźć można tematyczne podjęcie namysłem owej leżącej u źródeł myślenia charakterystyki i to podjęcie pozostające kluczowym aspektem jego filozofii. Aspektem konstytuującym jedność może nie od razu filozofii jako takiej, z pewnością jednak filozofii profesora z Fryburga, która ujawnia własną koherencję i konsekwencję, niezależną od zwrotów, a nawet zwroty umożliwiającą.

Pierwszym zagadnieniem badawczym pozostaje zatem stwierdzenie już to faktyczności tego rodzaju struktury w dziele Heideggera, już to trwałości jej występowania na całym obszarze jego rozwoju filozoficznego. Nie może się to powieść bez odkrycia istotnej charakterystyki tego, co leży u podłoża projektu autora *Bycia i czasu*. Kluczowy wymiar wstępnej analizy wymaga tak szczegółowości, jak i nieśpieszności, by możliwie dokładnie opisać podstawową strukturę, określaną na potrzeby niniejszych badań mianem „struktury Pomiędzy". A także, by pokazać nieustanne niepokojenie przez nią każdego wymiaru i obszaru ścisłej filozofii, skupiającego na sobie uwagę Heideggera. Stąd pierwsza, relatywnie najbardziej obszerna część pracy podejmuje raz po raz wysiłek dobycia i ujawnienia owej zasadniczej struktury w wybranych tekstach Heideggera z możliwie każdego etapu jego myślenia. Monotonia takiego zabiegu, powtarzającego to samo na różne sposoby, nie tylko jednak stara się sprostać zadaniu systematyczności, ale też zarazem odkrywa w iteracyjności ciągłego powrotu struktury Pomiędzy drążącą ją różnicę, a nawet różnicę jako jej moment konstytutywny. Myśl Heideggera tym samym, ukazując moment strukturalny (by nie rzec: strukturalistyczny) jako własną twarz, samą strukturę ujmuje jako dynamiczną, jak gdyby zawczasu porzucającą monumentalną pozaczasowość własnego trwania, nim stało się to dla strukturalizmu koniecznością na miarę poststrukturalizmu. Jak gdyby heraklitejska, trwałość dynamicznej zmienności Pomiędzy okazuje się pozostawać każdorazowym nie-tym-samym tkwiącym gdzieś na marginesie doraźnych „wielkich

projektów" Heideggera, osuwających się w proch i bez żalu przez niego porzucanych, jak miało to miejsce w przypadku projektu transcendentalnego[4].

„Treść" struktury, odkrywana najpierw w obszarze wczesnego projektu, wyznacza warunek możliwości fenomenologicznej intencjonalności, w niej (jako jednym z *modi* własnego przejawiania się) wy-dając się spojrzeniu i myśli. Pozostając dla Heideggera zrazu sposobem, na jaki opisywać można i należy samą transcendentalność możliwości napotykania rzeczy, Pomiędzy okazuje się jak gdyby jednoczesnością dynamiki wykroczenia-ku nim i ich wkroczenia-w obszar konstytuowany owym wykroczeniem. Jednoczesnością, w której i za której sprawą wytwarza się możliwość zarówno samych owych rzeczy, jak i tego, kto ku nim wykracza. Takim miejscem spotkania, że jest ono (miejsce) pozostawaniem na sposób dwukierunkowego wykroczenia, czy też wychylenia-ku sobie wzajem tego, co poróżnione. Ten tymczasem bardzo wstępny opis Pomiędzy wyrażany jest przez Heideggera w *Byciu i czasie* w gruncie rzeczy immanentnie tautologicznym wyrażeniem *Dasein*, w którym zarówno samo „*Da*" („tu", ale też i „tam, w pobliżu"), jak i „*sein*" wyrażają to samo. Choć różnie. Podobnie mianowicie, jak „Pomiędzy" i „bycie-w-Pomiędzy".

Otóż różnica, w tzw. „wczesnym okresie" myśli Heideggera sprowadzająca się do dywizu w wyrażeniu „*Da-sein*" (lub do samego tego wyrażenia, kiedy zapisywanego bez dywizu), w późniejszych peregrynacjach i meandrach jego dzieł ma tendencję do „zapadania się w siebie", czy też „schodzenia w głąb", za sprawą którego dochodzi do porzucenia paradygmatu transcendentalnego jako może nie tyle niewłaściwego, ile raczej „późnego" w porządku istotowym lub ontologicznym. Oto jeśli najpierw – w fazie transcendentalnej – Pomiędzy ciąży mimo wszystko ku „podmiotowi" raz po raz narażając *Sein und Zeit* na co prawda chybione, ale mimo to uporczywe zarzuty o jakiegoś rodzaju „subiektywizm"[5],

---

[4] Ciekawą analizę powodów porzucenia projektu transcendentalnego przez Heideggera przedstawia W. Rymkiewicz w swoim dziele *Formy Istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Warszawa 2015.

[5] W skondensowanej formie znaleźć można tego rodzaju nieporozumienie w liście J. Patočki do K. Michalskiego (mniejsza o to, który z nich faktycznie żywi takie nieporozumienie). Wyróżniony charakter jestestwa, polegający na tym, że w swoim byciu rozumie ono bycie, miałby być odmianą samoświadomości bezcielesnego podmiotu poznającego („*Da Heideggersche Dasein hat Keinem Leib*"). Pisze Patočka: „*Es gibt keinen absoluten, in reiner Innenschau erfaßbaren Boden des absoluten Bewußtseins und deshalb keine Reduktion auf Immanenz, aber warum mußte das Ontologische, das Verstehen des Seins des Universums, auf ontologische Immanenz im Dasein (d.h. das Selbsverständnis des Seins des Daseins) zurückgeführt werden? Außer dem Faktum, daß der Mensch vom Universum weiß und sich ständig zu ihm verhält, d.h. die Enthüllungsstruktur der Dinge und eine Struktur der Reaktion aus sie beinhaltet, betrachtet ihn doch alle Wissenschaften in rein Objektiver Weise; ist das ontologisch ganz unbegründet?*" (J. Patočka, *Briefe an Krzysztof Michalski, Brief Nr. 2 vom 31.5./1.6.1973*

to później zwolna osuwa się w różnicę konstytuującą już nawet nie odniesienie podmiotu do przedmiotu, jestestwa do świata, lecz bytu do bycia, czy (jako wydarzanie) ustanawiająca wzajemność odniesienia bycia i czasu. Struktura Pomiędzy nie uchodzi przy tym uwadze badaczy, choć można odnieść wrażenie, że nie narzuca się im nazbyt ostentacyjnie i nie przykuwa ich wzroku na zbyt długo. Z pewnością należy w tym kontekście oddać sprawiedliwość wyśmienitej analizie Emila Ketteringa, którego *NÄHE* wydaje się w interesujący sposób dobywać strukturę rekonstruowaną w pierwszej części poniższych rozważań[6]. Bliskość – jako napięcie pozostające byciem samym – wskazuje na ten aspekt charakterystyki Pomiędzy, który także poniższe analizy starają się dookreślić. Nie umyka Ketteringowi nawet szczególny rys etyczności (co nie dziwi, zważywszy, że osią jego interpretacji pozostaje *List o humanizmie*: niewątpliwie najbardziej jawnie „etyczny" tekst Heideggera). Jednocześnie z uwagi na nieco inny akcent analizy, umyka Ketteringowi istotna charakterystyka i funkcja etyczności, ku której z kolei ciążą prowadzone w niniejszej rozprawie poszukiwania jej skrytego w myśli Heideggera wymiaru.

Nastawienie na badanie struktury pozwala na pomijanie tych zagadnień, których – skądinąd nienaganna – tradycja naucza oczekiwać za każdym razem, gdy badanie kieruje się ku kwestiom etycznym. Więcej nawet, pomijanie takie staje się konieczne, skoro jedynie w minięciu i przejściu ku ich rudymentom zagadnienia te mogą stać się możliwe (i poniekąd każdorazowo stają). Etyczność, to obszar i struktura, w której dylematy dobra i zła się zakorzeniają – dylematy zawsze palące i niebłahe. Nie wynika tedy i nie może wynikać z poszukiwania źródłowej etyczności sugestia czy wręcz dezyderat niepamięci i niewiedzy o tym, co na co dzień decydujące o moralnej jakości postaw, czynów i gestów. Czytelnik Heideggera nie znajduje się pod tym względem w sytuacji ani trochę mniej niekomfortowej niż na przykład Kartezjusz. Ale też nie kto inny niż Kartezjusz wskazał nieuchronnie tymczasowy wymiar wszelkich tego rodzaju rozstrzygnięć. Tymczasowość małego domku pozostaje stanem chronicznym, trwa zatem nieustannie na taki sposób, który nie neguje skończoności ludzkiej kondycji, lecz ją podkreśla. Skoro tedy etyka tymczasowa zawsze okaże się także w swej tymczasowości docelową – implikując ów znamienny i zbawienny brak ukojenia nakazujący trwać w zapytywaniu o własne życie w całości i o każdą jego chwilę z osobna – pytanie o etyczność może stać się pytaniem o naturę źródła tymczasowości. Filozofia Heideggera z wielu względów stanowi dogodny pre-tekst takiego pytania także dlatego, że z rozmysłem i w planie globalnym cechuje się nastawieniem

---

[w:] „Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology", Vol. VII/2007, s. 101).

[6] Por. E. Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen cop. 1987.

na obszar predestynowany do pozostawania źródłem i podstawą. Nade wszystko jednak dlatego, że od swego zarania pozostając nieledwie apoteozą skończonej kondycji bytu (zatem i człowieka) zdaje się zakładać i afirmować tymczasowość wszelkiej etyki, obiecując owocność zapytywania o to, co za ową kondycją stoi.

Badanie źródłowego obszaru pochodzenia (także) etyki nie sytuuje jednak Heideggera po stronie aksjologii jako ontologii moralności. Przynajmniej nie wprost. Gwałtowna krytyka aksjologii neokantowskiej, podobnie jak szczegółowe zmagania z projektem Nietzscheańskim interpretowanym jako metafizyka woli mocy ujmowanej w jej charakterze zasady wartościowania, inspirowane są przede wszystkim dostrzeganiem w tych projektach przejawu radykalnego zapomnienia bycia zredukowanego do wartości. Bycie jako wartość podporządkowane zostaje uznaniowości podmiotu, co nieuchronnie prowadzi do subiektywizmu. Jego największą wadą jest nie tyle jednak relatywizm (dla Heideggera pozostający raczej nieistotnym, jako że ontologicznie wtórnym zagadnieniem), ile konserwowanie paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego, w którym ostatecznie także podmiot zostaje uprzedmiotowiony, czy też raczej spetryfikowany w bycie bytem na sposób trwałej obecności. Anihilacja bycia i jego redukcja do bytu – efekt tego rodzaju myślenia – wyznacza dzieje bezistocia kulminujące w myśleniu według wartości. Chroniczność Heideggerowskiego sporu z aksjologią, przywodząc na myśl konieczność wytężonej uważności codziennych wyborów, sugeruje zarazem w obu wypadkach taki sam brak utartego schematu. Tak, jak nieistnienie ogólnej zasady każdorazowych wyborów moralnych zabezpiecza przed bezmyślnością rutyny i (zmuszając do namysłu) dojmująco daje do zrozumienia ciążącą na działającym odpowiedzialność za decyzję – tak przymus podejmowania co rusz rozprawy z wartościami świadczy o troskliwej dbałości o różnicę dzielącą aksjologię od projektu Heideggera. Różnicę najwyraźniej na tyle subtelną, że możliwą do przeoczenia i bodaj faktycznie przeoczaną. Najchętniej bodaj w odniesieniu do materialnej etyki wartości Maxa Schelera.

Nic dziwnego, skoro gigantomachia przeciwko wartościom dokonuje się w imię wartości: a przynajmniej w imię godności rzeczy – czego świadectwem *List o humanizmie*[7]. Zauważyć należy, że efekt ostatecznie jest podobny, może nawet bardziej majestatyczny, jeśli godność to taka wartość, której niepodobna niczym zastąpić z uwagi na jej niepowtarzalną jakość[8]. W tym świetle gwałtowne ataki Heideggera objawiają się nieoczekiwanie jako delikatne sugestie subtelnego zaakcentowania różnicy: tym radykalniej drążącej, im mniej nachalnie

---

[7] Por. LH (1977), 111; GA 9, 349.

[8] Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 51: „To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego *równoważnik*, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność".

konstytuującej przesunięcie pomiędzy uprzedmiotawiającym myśleniem rzeczy jako dysponowalnych dla podmiotu, a myśleniem troskliwie dającym rzeczom miejsce, by jawiły się tym, czym i jak są. W tej mierze, w jakiej wartościowanie pozostaje bezceremonialnością wobec tego, co jest, w tej też imię „wartość" okazuje się maską, ironią szyderczo skrytą nawet przed tymi, którzy wartościują – przed nimi może najbardziej. Przypisywanie rzeczom wartości jawi się nadawaniem im imion, które do nich nie należą, zapisywaniem na ich kartach słów im obcych, cudzych. Dlatego aksjologiczne wartości pozostają dla Heideggera zawsze jedynie „wartościami", czymś, co mówi w imię czegoś innego. Demaskatorski wysiłek Heideggera nie musi co prawda implikować jakiegoś rodzaju wartości niecudzysłownych, stwarza jednak pokusę podjęcia ryzyka idącej w tym kierunku interpretacji. Szczególnie jeśli nie lekceważyć tych wszystkich, którzy uznają, że myśl autora *Bycia i czasu* określona jest przez pewien ideał etyczny: a lekceważyć ich nie należy, skoro znajduje się pośród nich również Heidegger[9]. Otóż strukturę jestestwa z *Bycia i czasu* można zrozumieć jako egzystencjalno-ontologiczną modyfikację pojęcia osoby wypracowanego przez Maxa Schelera i Nicolaia Hartmanna na gruncie ich projektów materialnej etyki wartości. Jednak zachowanie ścisłego związku jestestwa (jako osoby) i wartości wymaga próby konstrukcji bądź właśnie re-konstrukcji takich wartości, których myślenie i pomyślenie oddawałoby w kontekście myśli Heideggera sprawiedliwość temu, co jest i pozwalało na mówienie o wartościach, których Heidegger nie czułby się zobowiązany opatrzyć cudzysłowem. Oznacza to myślenie niecudzysłownych wartości jako tego, co ustanawia sposób bycia jestestwa, tak jak „wartości" konstytuują bodaj istotę osoby w aksjologicznych koncepcjach Schelera i Hartmanna. Nie sposób zatem nie myśleć niecudzysłownych wartości jako każdorazowej swoistości owej dynamiki pozostającej strukturą Pomiędzy, skoro nie tylko jestestwo nią i na jej sposób jest, lecz także wszelkie „jest" do niej się sprowadza. Do niej: do różnicy lub fugi, która różnicą bycia pozostaje tak długo jedynie, jak długo od bycia się różni. I to różni na zawsze jego i zawsze własny sposób.

Sprowadzanie się do różnicy wyznacza nie tylko kierunek, ale też miejsce, w którym etyczność znajduje swoje źródło, a nawet w którym jako źródło się ustanawia. Miejsce, miejscowy charakter, na wielu poziomach pozostaje właściwie myślaną etycznością filozofii Heideggera. Wskazanie kluczowych akcentów takiej determinacji nie może pominąć „retorycznego" momentu odnajdywanego

---

[9] „Skoro zgodnie z podstawowym znaczeniem słowa ἦθος nazwa »etyka« mówi, że zastanawia się ona nad pobytem człowieka, to myślenie, które myśli prawdę bycia jako źródłowy żywioł człowieka jako kogoś ek-sistującego, jest już w sobie pierwotną etyką" (LH (1977), 119; GA 9, 356). Por. P. Dybel, *„Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?" (Egzystencjalna relatywizacja sumienia i winy w* Sein und Zeit *Martina Heideggera)* [w:] „Aletheia" 1(4)/1990, s. 327.

przez Heideggera w źródłosłowie etyczności. Tkwiące w słowie „ἦθος" znaczenie „miejsca pobytu" nie tylko wiąże bezpośrednio etyczność z pewnym ontologicznym epifenomenem, ale też wprost sprowadza ją do najbardziej rudymentarnej struktury Heideggerowego myślenia. Można i należy o niej bowiem mówić i myśleć, że pozostaje jak gdyby osobliwie dynamiczną fluktuacją intensywności, lub też – wyrażając to w sposób bardziej heideggerowski – czymś na kształt struktury od-dalania, ale charakteryzującej nie tylko jeden z egzystencjałów. Ostatecznie zamieszkiwanie, jako sprowadzanie się w jakieś miejsce, stanowi inne imię bycia, szczególnie jeśli nie zapominać o aktywnym i tranzytywnym sensie formy niedokonanej czasownika „zamieszkiwanie". Jeśli jednak nawet aspekt ten nie pozostaje dla czytelników dzieł filozofa z Fryburga niczym odkrywczym, nigdy dość akcentować dynamiczności owej struktury, której różnicujący charakter podkreśla i dookreśla zestawienie rozważań Heideggera z namysłem Derridy nad χώρα[10].

Bycie, lub to, w co się ono przeobraża w późnej myśli Heideggera, nie jest niczym statycznym, a „ruch" czy to bycia, czy – na przykład – wydarzania polega na dawaniu miejsca. Stąd nie tylko wszystko, co jest, ma miejsce, ale też owo miejsce wciąż otrzymuje. Skrywający się tu moment donacyjności pojawia się w różnych miejscach Heideggerowkiego dzieła, zawsze inkryminując jakiś rodzaj czy to troskliwości, czy miłości. Różnorakie akcentowanie związku donacyjności z etycznością wskazuje istotny aspekt ontologiczno-epistemologicznej natury, w której odnaleźć można ów wartościowy komponent, na mocy którego to, co jest, jest dobre (choć nie dlatego jest, że jest dobre). Myślenie ontologizujące moment aksjologiczny, z tego właśnie powodu nie jest myśleniem aksjologicznym, w którym chodzi raczej o zastąpienie bycia wartością. Zarazem donacyjność miejscowego wymiaru bycia odpowiada za podstawowy charakter wszelkiego bytu: jego skończoność. Nie tylko zresztą będąc charakterystyką bytu, ale sposobem, na jaki on każdorazowo jest, pozostaje skończoność właściwie pojętym miejscem pobytu – także człowieka, dla którego wdanie się w miejsce określone granicznym charakterem skończoności oznacza coś, co Nietzsche nazywa stawaniem się tym, kim się jest. W pewnym sensie jest to radykalizacja momentu etycznego, skoro bycie człowieka czy jego istoty (*Dasein*), posiadając charakter w gruncie rzeczy ontologiczny, jest przebywaniem pośród bytu czyli wdaniem się w etyczność. „Pozwolić być" nie stanowi u Heideggera dezyderatu moralnego, lecz ontologiczną strukturę etyczności „realizowaną" nie tylko przez człowieka i nawet nie przede wszystkim przez niego. Co nie tylko nie ujmuje jej wagi, lecz właśnie potęguje odpowiedzialność za odpowiednie wdanie się w donacyjność sposobu bycia, nazywaną przez Greków „φύσις".

---

[10] Por. niżej, ss. 378–387.

Trudność polega na tym, że donacyjność o tym imieniu „lubi się skrywać"[11]. Charakterystyczna ostentacyjność owej skrytości ujawnia się tematycznie w dziele Heideggera. Nieledwie jawne ukrycie przez niego etyczności jako zasadniczego rysu momentu ontologicznego nie tylko wypełnia ironiczny charakter filozofii, od czasów Sokratesa pozostający poniekąd jej znakiem rozpoznawczym. Pozostaje również praktycznym sposobem ukazania osobliwego wymiaru skrytości, od zarania dzieła Heideggera nawiedzającej jego myślenie. Problem nie polega na tym, że skrytość jako źródło nieskrytości nie jest po prostu obszarem czy stanem, z którego dobywana – powstaje prawda. Nie tylko bowiem jest tak, że skrytość pojawia się dopiero wraz z nieskrytością jako jej prywatywny aspekt, tworząc rodzaj napięcia. Napięcie to nieco przypomina projekty dialektyki negatywnej Kierkegaarda lub Adorno, w których stanem pozytywnym pozostaje kontestująca Hegla nierozwiązywalność sprzeczności pomiędzy przeciwieństwami. Mimo iż napięcie takie utrzymuje się w przypadku skrytości, to jednak nie tyle pomiędzy skrytością i nieskrytością, lecz jako skrytość/nieskrytość konstytuując samo Pomiędzy. W tym mianowicie sensie, w jakim skrytość – pozostając sposobem bycia otwartości – oznacza nie-jawność jawności bytu, raczej sam byt wysuwając na plan pierwszy. Skrytość nie tylko przynależy czemuś, lecz nade wszystko i przede wszystkim dotyka samej siebie, co (będąc możliwe jedynie na sposób konstytucji różnicy pomiędzy sobą, a sobą) czyni skrytość skrytością skrytości: skrytym ujawnianiem się na sposób ujawniania tego, co od skrytości inne. Ujawnianiem różnicy pomiędzy skrytością a nie-skrytością. Anonsowanie negatywności skrytości, owego „nie" skrytości jako nie-skrytości, okazuje się donacyjnością samą: miłosnym dawaniem miejsca bytowi, by był. Skryty wymiar etyczności nie na tym polega, lub w każdym razie nie jedynie na tym, że etyczność pozostaje niejawna (czyli nienachlanie jawna) w dziele Heideggera, lecz tkwi znacznie bardziej radykalnie w samej istocie rzeczy jego myślenia. Etyczność ukazuje się – choć z trudem i niechętnie – jako uchodzące spojrzeniu skryte źródło bycia. Źródło, którego imiona w filozofii Heideggera migotliwie fluktuują, pozostając już to byciem, już to czasem, istotą prawdy lub wydarzaniem.

A także skończonością, do której sprowadza się wszystko to, co jako etyczność można identyfikować w myśli Heideggera: zarówno bycie, jak i czasowość, nieskrytość, zmysłowość czy donacyjność. W sposób najbardziej widoczny ujawniana w dziele *Kant a problem metafizyki*, skończoność pozostaje żywiołem i najważniejszym zagadnieniem całej filozoficznej drogi Heideggera, naznaczając swoim charakterem jego projekt w całości, nawet jeśli tylko w tym sensie można uznać go za projekt skończony. Drążąc i napędzając jego zainteresowanie filozoficzne,

[11] Heraklit, 22 B 123 [w:] Heraklit z Efezu, *147 fragmentów,* przeł. E. Lif-Perkowska, Warszawa 1996, s. 67; por. H. Diels, *Die Fragmente…* B. I, Dublin/Zürich 1972, s. 178.

skończoność ujawnia się jako nieustanny punkt odniesienia i w gruncie rzeczy zasadnicza przyczyna intelektualnego niepokoju. W tym sensie można stwierdzić, że myśl Heideggera naznaczona jest etycznością nie tylko akcydentalnie i nie tylko w tym lub owym momencie jej rozwoju, lecz radykalnie i w całości. Skończoność tedy, wbrew sugestii Rudolfa Brandnera, pozostaje raczej żywiołem etyczności niż momentem etyczność wykluczającym[12].

Etyczność wyznacza najgłębszą strukturę i dynamikę specyficznej ontologiczności w dziele myśliciela, którego określenie mianem „mistrza z Niemiec"[13] nieprzypadkowo i niebezzasadnie niesie w sobie całą wieloznaczność swojego sensu. Spojrzenie w obszar tak rozumianej, niejawnej (lub jawnej dyskretnie) etyczności, pozwala zrozumieć, że teza o skrytej etyczności myślenia Heideggera nie ma ambicji bycia efektownym paradoksem lub banalną prowokacją. Jakkolwiek bowiem oceniać tego, kto myśli, jakkolwiek nawet oceniać użytek, jaki czyni on z tego, co przezeń pomyślane, nie da się, bez odpadnięcia od *meritum*, nie pamiętać, że to za sprawą etyczności wymiaru bycia i wydarzania (wyznaczającej miejsce pobytu i człowieka, i myślenia) stawać się może coś takiego jak dobro lub zło decyzji i czynów. Jeśliby „poza dobrem i złem" oznaczać miało (przynajmniej niekiedy): w złu, to skryty wymiar etyczności w myśli Heideggera w tej mierze pozostanie na zawsze już złem, w jakiej możliwością dobra i zła. Sama tylko możliwość zła jest już bowiem zła aktualnością, podczas gdy sama tylko możliwość dobra pozostaje dojmującym poczuciem jego braku. I – być może – dopóki ruch nie tylko myślenia, lecz także działania, a nawet myślenia jako działania, determinowany jest przez drążącą bycie skończoność różnicowania różnicy, dopóty konstytuowana powyższą zasadą przewaga zła nad dobrem pozostawać musi *fatum* myślenia i bycia. Chyba żeby moment donacji, nieuchronnie wszak obecny w pracy różnicy, rozpoznać jako nieustanny dar, którego treścią przede wszystkim pozostaje możliwość, tedy pokusa, zatem: wezwanie – do wdania się w jego ruch. Wdania, które możliwe tylko jako skończone, pozostaje nieustannym gestem w-dawania-się w inność jako dawania-się temu, co inne, ofiarowania się Innemu. Konstytuująca nieskończoność donacyjności i zarazem pozostająca istotą etyczności: skończoność wyznacza możliwość bycia jako ofiary. Zarazem, w akcie ofiary pozostaje takim sposobem podjęcia i zradykalizowania skończoności, który w niej – w skończoności (w etyczności) otwierając horyzont

---

[12] Por. R. Brandner, *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, Wien 1992. Wydaje się jednak, że deklarowana niemożliwość odnosi się w rozważaniach Brandnera do pozytywnych projektów etyki, które w jego ujęciu stają się projektem przekroczenia skończoności podmiotu moralnego.

[13] Por. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt am Main 2004; także P. Celan, *Todesfuge/Fuga śmierci* [w:] idem, *Wiersze*, przeł. F. Przybylak, Kraków 1988, ss. 8–13.

nieskończoności jako iteracji donacyjnej struktury bycia – ukazuje możliwość, tedy każdorazową faktyczność przekroczenia skończoności. Jako wcielenie, skończoność staje się nie tylko otwartością na to, co inne, ale też na to, co będąc od innego inne, okazuje się Innym. W akcie ofiary wcielonego Innego odnaleźć można (i bodaj należy) przekraczające skończoność wdanie się w nieskończoność w tej mierze znoszące przewagę zła nad dobrem, w jakiej w nieskończonym darze skończoności darowana zostaje nadzieja na możliwość tak spotęgowaną, brak tak dojmujący, że właśnie dlatego niemożliwy do niewypełnienia. Być może jedyną, ale decydującą słabością myślenia Heideggera pozostaje, że nie dostrzega on, że wręcz odrzuca nieskończony wymiar daru skończoności. Że wzywając do zdecydowania na myślenie jako najwyższy stopień działania, nie dostrzega we własnym wezwaniu kryjącego się sensu nieskończonej ofiary wcielenia. Że w hołubionej zmysłowości namysłu przeocza pokusę i niemą powinność mimetycznego wdania się w gest ofiary jako wdania się w nieskończoność możliwą na sposób skończoności i – jako ona[14].

Całość podzielona została tedy na sześć części. Pierwsza poświęcona jest wydobyciu i omówieniu podstawowej struktury myśli Heideggera. W drugiej części spojrzenie spoczywa na wartościach: ich krytyce i próbie wypracowania alternatywnego sposobu ich ujęcia na podstawie projektu Heideggerowskiego. Trzecia część poświęcona jest zagadnieniu miejsca. Czwarta skupia się na kwestii skrytości. Piąta omawia zagadnienie skończoności. Szósta tytułem próby podejmuje pytanie o możliwość nieskończoności.

Dominacja skończoności w dziele Heideggera wyznacza ten wymiar jego myślenia, który – przenikając każdy aspekt jego dzieła – pozostaje jednym ze źródeł dwudziestowiecznej filozofii różnicy[15]. Po wielekroć podkreślany w poniższym tekście, moment ten w sposobie jego wskazywania i przybliżania z kilku względów nie czerpie, a przynajmniej nie czerpie w pełnym zakresie z dorobku filozofów francuskich. Nie chodzi jedynie o to, że ich wystąpienie jest w stosunku do Heideggerowego późniejsze i można w związku z tym doszukiwać się śladów inspiracji raczej Heideggerem niż u Heideggera (co w największym stopniu uwidacznia się u Derridy), ale też o to, że myśl Heideggera dopiero wypracowuje wiele z tego, co później w myśli poststrukturalizmu doczekuje się przemyślenia

---

[14] Delikatność – nazbyt może trywializowanej w tym miejscu – kwestii nieskończoności drążącej skończoność, w wyśmienity sposób podejmuje M. Żarowski w dziele zatytułowanym *Tarcza Arystotelesa* (Wrocław 1999).

[15] Podejmowanie myśli Heideggera w kontekście filozofii różnicy odnaleźć można np. w publikacjach M. Kwietniewskiej oraz C. Woźniaka (M. Kwietniewska, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź 2009; M. Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013; C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2007).

i przepracowania, a w związku z tym również dopracowania i wysubtelnienia. Stąd konstatowana choćby przez Derridę nieporadność Heideggera w tym zakresie[16]. Jeśli bowiem nawet z krytyką Derridy można zgadzać się w bardziej lub mniej umiarkowany sposób, to jednak zastosowanie sposobu mówienia implikowanego pracą różni mogłoby imputować Heideggerowi zbyt wiele. Choć – z drugiej strony – wydaje się, że doszedł on mimo wszystko dalej w tym kierunku niż Derrida chciał przyznać. Na prawach świadectwa można przywołać różnicę zapisu „*Sein*"i „*Seyn*", a których powiada Heidegger, że są „tym samym, a mimo to są zasadniczo różne"[17]. Co Wawrzyniec Rymkiewicz komentuje: „Słowa *Seyn* i *Sein* czyta się tak samo. Różnica między nimi jest nieczytelna"[18]. A nawet – chciałoby się rzec – czytelna, choć niesłyszalna. Wydaje się zresztą, że Heidegger broni się przed krytyką Derridy w sposób znacznie bardziej efektywny, skoro krytyka owa chybia projektu Fryburczyka. Jak bowiem przekonująco pokazał Cezary Woźniak, myśl autora *Bycia i czasu* odkrywa taką strukturę źródłowości, której nie sposób przypisać znamienia obecności[19]. Czego unaocznienie pozostaje pożądanym efektem, a po części również celem zabiegów i wysiłków poniższych rozważań.

Do powyższych uwag wypada dodać (wynika to z nich wprost): tekst Heideggera traktowany jest w poniższych rozważaniach jako tekst koherentny. Taki mianowicie, w którym zmiany i przesunięcia niewątpliwie dokonujące się pomiędzy wczesnym i późnym etapem jego myślenia, nie są uznawane za istotne dla natury przedmiotu wywodu, choć – rzecz jasna – wskazuje się na nie tam, gdzie to konieczne lub pomocne. Powód jest naturalnie taki, że wysiłek prezentowanej rozprawy skupia się raczej na ujawnieniu niepokojącej namysł Heideggera jednolitej struktury, która trwale przenika i prowokuje wszystkie jego decyzje i wysiłki filozoficzne. Jednolitość owej struktury nie stoi przy tym w sprzeczności z jej dynamiczną naturą, zbliżającą ją raczej do projektów poststrukturalistycznych niż strukturalistycznych (porównania te należy jednak zawsze traktować jako wskazówki o charakterze heurystycznym).

Sposób, na jaki poniższe badania podejmują myśl Heideggera, zbliża się do wypracowanej na gruncie poststrukturalizmu dekonstrukcji, istnieją jednak powody, dla których nie jest on bez reszty dekonstrukcyjny. Trudno co prawda podać jednoznaczną definicję przypisywanego Derridzie sposobu lektury tekstów filozoficznych, mimo to wydaje się, że można bez większego ryzyka wskazać

---

[16] Por. J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, przekł. przejrzał S. Cichowicz [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wyb. M. Siemek, Warszawa 1978, ss. 404–410.

[17] GA 65, 171.

[18] W. Rymkiewicz, *Formy istnienia…*, s. 338.

[19] Por. C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2007.

pewne jej cechy charakterystyczne, pozwalające uznać dekonstrukcję za namysł istotnie filozoficzny. Z pewnością bowiem będzie to namysł uważny i życzliwy, podejmujący omawianą myśl na jej własny sposób i wchodzący w jej strukturę. Życzliwość nie jest przy tym pozbawiona momentu krytycznego w najlepszym tego słowa znaczeniu, czyli w znaczeniu starożytnym, znanym i bliskim jeszcze Kantowi, wyczerpującym się we wrażliwości na różnice. Krytyczność polegałaby tedy na doprowadzeniu podejmowanej myśli do jej najbardziej radykalnych konsekwencji i odkryciu u jej podstaw momentu nierozstrzygalnej różnicy, której praca – tyleż gwałtowna, co dyskretna – pozostaje dla badanego myśliciela niedostrzegalna; pozostaje ślepą plamką, decydującą o (pozornej) stabilności konstrukcji. W tej mierze dekonstrukcja stanowi aspekt iście sokratejskiej ironii, pozostawiającej nagim pośród zgliszczy tego, kogo poddaje swojej oczyszczającej praktyce i to pozostawiającego na taki sposób, który stanowi niewątpliwy zysk nade wszystko dla tego kogoś (choć, w niewątpliwie mniejszym stopniu, dla każdego innego również).

Otóż poniższe badania, starając się na własną miarę dochowywać wierności etycznie nieobojętnemu wymogowi hermeneutycznej życzliwości wobec myśli Heideggera, pozostają bezradne w kwestii dezyderatu ironiczności. O tyle mianowicie, o ile faktycznie ujawniając moment nierozstrzygalności dynamiki różnicy podtrzymującej fundamenty i rusztowanie jego filozofii, ujawniają zarazem, że moment ten pozostaje w dziele Heideggera nie tylko tematycznie podjęty, ale wręcz uczyniony zasadniczą siłą napędową ruchu myślenia. Wobec czego można stwierdzić, że wysiłek ironii bierze na siebie bohater, jak gdyby rozmówca – choć nie Sokratesa – poniższe rozważania natomiast sprowadzają się do roli możliwie najbardziej efektywnej iteracji, nawet jeśli z całą świadomością momentu różnicy nieuchronnie tkwiącej w geście powtórzenia.

Ów moment różnicy wychodzi na jaw dwojako, za każdym razem pozostając tyleż przyczyną, co świadkiem (bodaj świadkiem oskarżenia) odstępstwa od dekonstrukcyjnego sposobu lektury (skądinąd wszak nigdy w poniższym tekście nie praktykowanego w sposób właściwy). Po pierwsze wyraża się w naddatku – w dokonywanym na prawach eksperymentu uzupełnieniu całości: tam mianowicie, gdzie poszukiwanie niecudzysłownych wartości zapuszcza się w rejony czystej możliwości pomyślenia na gruncie dobytej struktury myśli Heideggera czegoś, czego w niej nie ma, a przynajmniej nie ma tego wprost, literalnie, gdyby jednak było, spełniałoby funkcję dopowiedzenia. Powtórzenia czegoś, co nie zostało powiedziane.

Drugie sprzeniewierzenie się dekonstrukcyjnej intencji – sprzeniewierzenie bardziej radykalne – pojawia się jako meandrujące przez cały tekst i na koniec dochodzące bardziej zasadniczo do głosu odwołania do chrześcijaństwa. Rzecz

jasna nie samo chrześcijaństwo pozostaje zdradą dekonstrukcji, lecz raczej fakt, że jego pojawienie się w namyśle nad dziełem Martina Heideggera stanowi rodzaj prowokacji. Co więcej, prowokacja, której przecież nie da się pogodzić ani z dezyderatem życzliwości, ani ironiczności, jest podwójna. Przejawia się zrazu w postaci interpretacyjnych sugestii imputujących Heideggerowi coś, czego by on sobie być może nie życzył (skłaniając się, jeśli już, raczej ku pogaństwu – jeśli w ogóle można tego rodzaju śladów doszukiwać się w jego myśli), co jednak zdaje się tkwić w jego filozofii. Prowokację stanowi także zakończenie, w którym chrześcijaństwo ujawnia się jako wielki nieobecny myśli Heideggera – nieobecny, którego sposób nie-bycia wyznacza możliwy moment zawahania i niekonsekwencji filozofa z Fryburga.

Całość przedsięwzięcia można tedy ująć jako zadanie pomyślenia etyczności jako skrytej dynamicznej struktury pracy różnicy; ukazania jej jako żywiołu skończoności; i otwarcia jej na perspektywę nieskończoności.

Wprowadzenie

Zaanonsowanie struktury Pomiędzy na przykładzie myśli Sørena Kierkegaarda

Początek wymaga rozbiegu pozwalającego wskoczyć *in medias res*. Skok zawiera ślad przepaści lub pęknięcia. Różnicy. Godzi się rozpocząć rozprawę o skrytym wymiarze etyczności w dziele Martina Heideggera od tego, co inne, co jednak ma na tyle taktu, że nie sytuuje się w brutalności przeciwieństwa, raczej sygnalizując delikatnie różnicę na sposób podobieństwa. Podobne bywa wszak to tylko, co nie identyczne. Wprowadzenie w zasadniczy tok rozważań weźmie na siebie zatem Kierkegaard, ironicznie przybierając tym razem maskę nie tylko samego siebie, ale też kogoś, kto zrazu wydaje się nie być Heideggerem, by potem już tylko potwierdzać owo pierwsze wrażenie. Pozór – oscylujący w niemczyźnie na granicy między jawnością, a złudą – polega, jak podobieństwo, na różnicy. O niej też przyjdzie Kierkegaardowi powiedzieć.

Otóż podczas gdy dla Hegla budująca wieść, iż „to, co etyczne, jest ogólne i jako takie boskie"[1], wyznacza w pewnym sensie zarówno punkt wyjścia, jak i punkt dojścia projektu filozoficznego, dla Kierkegaarda pozostaje ona punktem odniesienia i – być może – początkiem myślenia, z pewnością jednak nie ostatecznym jego słowem. Nie przypadkiem tedy Kierkegaard wprowadza w myślenie etyczności i myślenie jej skrytego wymiaru w dziele Heideggera, skoro wiele, a nawet wszystko zależy poniekąd od nieledwie heglowskiego zniesienia tego, co nie-do-zniesienia jako forma znoszenia jako takiego: od kontestacji dialektyki. Szczególnie, że najbardziej bodaj znamienne użycie w polszczyźnie filozoficznej określenia „etyczność" dokonało się za sprawą tłumacza *Zasad filozofii prawa*, który słowem tym oddaje niemiecką „*Sittlichkeit*"[2].

---

[1] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie* [w:] idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 72.

[2] Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969. Część trzecia, najobszerniejsza, opatrzona jest tytułem „Etyczność" (por. ss. 161nn.).

Podkreślić należy, że użytek czyniony z tego pojęcia przez Hegla sytuuje się w przestrzeni sensu zasadniczo odmiennego od tego, o jakim można by ewentualnie mówić w kontekście myśli Heideggera (możliwość ta stanie się przedmiotem wykazania w niniejszej interpretacji). Etyczność pojawia się bowiem u Hegla właśnie tam, gdzie kończy się jej potencjalne panowanie u Heideggera: w przejściu do nieskończoności i najwyższej ogólności. Jeśli nawet Hegel przejmuje od Kanta myślenie prawa jako określenia woli w jej wolności, to jednak rezygnuje z podkreślanej przez myśliciela z Królewca skończoności wymiaru myślenia (którego rodzajem jest wola); wskazuje na dialektyczny schemat dynamiki woli nakierowanej najpierw na rzeczy (prawo abstrakcyjne), następnie skierowującej się ku sobie (moralność), wreszcie jednającej się w etyczności jako obiektywności polegającej na zniesieniu różnicy pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Zniesienie tej różnicy jest nie do pomyślenia u Heideggera, nie tylko dlatego, że oznacza zanegowanie skończoności, ale też dlatego, że (jak się okaże) musiałoby wiązać się z unicestwieniem możliwej przestrzeni etyczności właśnie. I nie zmienia tego nawet okoliczność, że gest Hegla oznacza utożsamienie etyczności z wymiarem ontologicznym, co samo w sobie nominalnie pozostaje w zgodzie z projektem Heideggera. W tej jednak mierze, w jakiej heglowski moment ontologiczny pozostaje nieskończoną racjonalnością reflektującą samą siebie, rozbieżność między nim a Heideggerem wydaje się pogłębiać w skończoność lub nieskończoność.

Otóż podobnie w dziele Kierkegaarda myślenie paradoksalnie nigdy nie rości sobie pretensji do zajmowania pozycji najwyższej, a gdyby nawet udało się obronić tezę przeciwną wskazując na myślenia prymat: i tak nie obstawałoby ono przy modelu heglowskim, przywołanym u zarania drugiego problematu *Bojaźni i drżenia*. Stawiane tam pytanie o istnienie absolutnego obowiązku wobec Boga kwestionuje ostateczność, a przynajmniej bezwzględność lub absolutność utożsamienia ogólności (tedy i etyczności jako ogólności) z boskością. W obszarze ogólności bowiem, wszelka etyczność, wyrażając się w relacji do bliźniego, niweczy możliwość bezpośredniej relacji z Bogiem stającym się nawet jeśli istotnym, to jednak jedynie kontekstem postępowania moralnego. Tym samym relacja z innym nigdy nie staje się relacją z Innym, który honorowany jest jedynie jako niemy, choć nie ślepy, świadek naszych czynów. W ogólności przestrzeni etycznej relacja z innym pozostaje jednak odniesieniem horyzontalnym, porządek *sacrum* uwzględniając już tylko w domyśle, odlegle i bezosobowo. Pozostając gwarantem roszczenia do uniwersalności, ogólność etyczności nie wiąże się bezpośrednio z chrześcijaństwem, choćby nawet stanowiło ono najbardziej dogodny i wygodny, może nawet najbardziej wiarygodny kontekst uzasadnienia dla etyki. W tej jednak mierze, w jakiej w chrześcijaństwie do głosu dochodzi szczególna

więź łącząca człowieka z Bogiem, więź bezpośrednia, czuła, miłosna, w której każdorazowo ja staje twarzą w twarz z Absolutem, z Osobą, z Bogiem i wdaje się z nim w relację Ja-Ty: otóż w tej mierze etyczność nie stanowi specyfiki chrześcijaństwa. Może dzięki temu rościć sobie pretensje do uniwersalności i słusznie domagać się posłuchu od wszystkich – zarówno od chrześcijan, jak i od żydów czy pogan – nie może jednak zdać sprawy z tego, co wyznacza warunek możliwości wiary. Co jednak w takim razie może to uczynić?

Pytanie o warunki możliwości wiary, o żywioł czy przestrzeń wiary, staje się dla Kierkegaarda kwestią możliwości wykroczenia poza ogólność obowiązku etycznego: nie tyle w sensie zanegowania etyki, ile w sensie możliwości jej zawieszenia. Takiego doraźnego podjęcia etyki, które nie kwestionując zobowiązującego roszczenia, nie zaprzeczając konieczności „czynu wynikającej z poszanowania prawa"[3] – tedy i nie wyrzekając się wobec prawa szacunku – ujmowałoby konieczność jako (by się tak wyrazić) konieczną niebezwzględnie. Względność konieczności czynu moralnego, pozostając koniecznością tylko o tyle, o ile nie wchodzi w konflikt z inną, z perspektywy wiary ważniejszą koniecznością, objawia się jako realna, gdy chrześcijanin staje w obliczu obowiązku nie wobec bliźniego, lecz wobec Boga, i „jeżeli obowiązek ten jest absolutny, etyka zniża się wtedy do relatywizmu"[4].

Zagadnienie możliwości wykroczenia poza ogólność okazuje się transcendentalnym pytaniem kierującym się od ogólności ku jednostkowości, czy też od zewnętrzności ku wewnętrzności. „Często objaśniam to na przykładach. Dziecko jest *das Innere*, człowiek dorosły *das Äussere*, z tego wynika, że dziecko określane jest właśnie przez zewnętrzność, człowiek dorosły zaś przeciwnie, jako *das Äussere*, jest właśnie określany przez *das Innere*"[5]. Heglowski schemat odpowiada w interpretacji Kierkeggarda sytuacji, w której rozwój każdego człowieka przebiega (lub przynajmniej powinien przebiegać) od skupienia na sobie do skupienia na innych. Dziecko odnosi cały świat do siebie, tak, że poszerzający się z upływem czasu krąg bytu postrzega jako źródło zaspokajania własnych potrzeb, z którymi się utożsamia (określoność własnej tożsamości znajdując w zewnętrznych możliwościach). Dojrzały człowiek natomiast to taki, który uchwyciwszy zobowiązującą godność prawa moralnego, darzy je szacunkiem, konstytuując własną tożsamość w kontekście etycznej ogólności; a czyniąc ją tym samym treścią własnej woli i własnego nastawienia – o tyle określany jest przez swoją jednostkowość (przez wewnętrzność), o ile jego własna postawa określa intersubiektywność relacji z bliźnimi.

---

[3] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 18.

[4] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie…*, s. 75.

[5] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie…*, s. 73.

Ustanawiany tym stanem rzeczy etyczny obowiązek stawania się dojrzałym wyznacza zarazem hierarchię wartości obu postaw, tak że „w moralnym pojęciu życia zadaniem jednostki jest pozbyć się cech wewnętrznych i wyrazić je na zewnątrz"[6]. Jeśli mimo to egzystencjalny transcendentalizm Kierkegaarda nie pozostaje mogącym budzić pobłażliwy uśmiech filozofów nawoływaniem do powrotu w dziecięcą niewinność jako nieodpowiedzialność, to dzieje się tak dlatego, że „paradoksem wiary jest to, że posiada wewnętrzność niewspółmierną z zewnętrznością, ale ta wewnętrzność, co trzeba zauważyć, nie jest identyczna z pierwszą, lecz jest nową wewnętrznością"[7]. W tym się tedy wyrażając, że „jednostka jest wyższa od tego, co ogólne"[8], wiara zmienia orientację indywidualnej egzystencji z horyzontalnej na wertykalną, tak, że jednostka „określa swój stosunek do tego, co ogólne, poprzez swój stosunek do absolutu, a nie swój stosunek do absolutu przez stosunek do tego, co ogólne"[9]. Konsekwencje tego, że to nie relacja do bliźniego ujawnia, jaki jest stosunek do Boga, ale że to stosunek do Boga określa postawę wobec bliźnich, konsekwencje te zwykle bodaj umykają namysłowi naukowemu, skoro w zewnętrznym wymiarze, w tym, co można by określić jako przejawy zwrotu w obrębie istoty, nie wydarza się na ogół nic. Życzliwość i szacunek wobec innych mogą bowiem być i są udziałem zarówno tego, który pozostaje dojrzałym obywatelem Kantowskiej republiki wolności, jak i Kierkegaardowskiego rycerza wiary. Tym samym wiara wymyka się wszelkiej nauce, która chciałaby ewentualnie uczynić ją własnym przedmiotem. Bezsilność nauki wobec tego, co, posiadając kapitalne znaczenie dla ludzkiej egzystencji, winno bodaj stanowić przedmiot jej żywotnego zainteresowania, nie zmienia się jednak także wtedy, kiedy zmiana kierunku postawy egzystencjalnej ujawnia się w swoich paradoksalnych konsekwencjach; jak wtedy, gdy Abraham chce złożyć w ofierze swojego syna, albo wtedy, gdy Nędzarka z Nazaretu mówi „tak" Bogu, którego urodzi.

Rycerza wiary nie da się pomylić z sekciarzem czy fanatykiem. Jego porównanie z bohaterem tragicznym, będącym przykładem wyjątkowej szlachetności wartości osoby, ujawnia szczególne *plus ultra* niedostępne bohaterowi z racji jego zatopienia w ogólności etyki (cóż dopiero sekciarzowi czy fanatykowi, nie dorastającym nawet do poziomu ogólności). Ujawnia zarazem porównanie z bohaterem tragicznym także i ten moment, który dla Abrahama i Agamemnona pozostając jednakowy w warstwie zewnętrznego przejawu, poświadcza nieujawnialność różnicy istoty. Oto Agamemnon kocha Ifigenię miłością taką, jaką tylko ojciec córkę może obdarzyć i to jedno wystarczy, by móc uznać go za człowieka

---

6 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*…, s. 73.

7 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*…, ss. 73–74.

8 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*…, s. 74.

9 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*…, s. 74.

etycznie bez skazy, takiego zatem, który wobec majestatu boskości prawa wypełnia swój obowiązek. Abraham kocha swojego syna. Dość przypomnieć, że wraz z Sarą czekał na obiecanego Izaaka do późnej starości, że Izaak nie tylko był obiecany, ale sam był obietnicą, obietnicą rozmnożenia pokoleń Abrahama. Ponad miarę wyczekany, stał się na starość pociechą Abrahama. Abraham kochał Izaaka miłością o tyle większą od zwykłej ojcowskiej miłości, że ukochał go był jeszcze przed jego narodzinami, na długo przed tym, nim Sara poczęła. Izaak bowiem, jako dar obiecany przez Boga, był darem otrzymanym już samym faktem obietnicy. Obietnica czyni różnicę. Na jej to bowiem mocy Abraham kocha Izaaka, ponieważ ufa Bogu. Jego relacja do syna określona jest tedy relacją do Boga, nie na odwrót, jak w przypadku Agamemnona.

Również konieczność złożenia własnego dziecka w ofierze inaczej rozkłada akcenty w przypadku Agamemnona i Abrahama, tym samym zmieniając sens ich zobowiązania i czynu. Agamemnon zmuszony jest wyrzec się swojej córki, wyrzec się miłości, spoczywa bowiem na nim odpowiedzialność za ogół. Jego wyrzeczenie oznacza poświęcenie wielkiego dobra na rzecz większego, jakim jest dobro wspólne, dobro wspólnoty. Partykularność jego relacji z córką ustąpić musi przed większą ogólnością lub przynajmniej szerszym zakresem zobowiązania. I dlatego nieskończona rezygnacja z miłości sytuuje Agamemnona na jeszcze wyższym szczeblu hierarchii wartości, na jeszcze wyższym poziomie wypełniania zobowiązania wobec ogólności etyki, tym samym konstytuując mocniejszy związek z boskością prawa, z boskością etyki. Nieskończona rezygnacja z miłości nie oznacza przy tym porzucenia uczucia, jakiegoś wyzbycia się miłości, „odkochania się"; przeciwnie – właśnie dlatego rezygnacja jest nieskończona, właśnie dlatego musi być nieskończona, by dorównać mierze miłości do córki i otchłannej mierze czasu, w którym córki już nie będzie. Więcej: nieskończona rezygnacja zawierać w sobie musi nie tyle po prostu traumę po stracie, ale także i gwałt na sobie samym, by przymusić się do zadania gwałtu, do zabicia własnej córki, ukochanej Ifigenii. Całość zamyka się jednak w koherentnej strukturze boskiego prawa moralnego.

Abraham również dokonuje nieskończonej rezygnacji i nie oznacza to porzucenia własnej miłości do Izaaka. Jednak jego wyznanie, że kocha syna „bardziej niż cokolwiek na świecie"[10], inaczej niż w przypadku Agamemnona, jest wyrazem uczuć stojących w radykalnej sprzeczności z jego czynami[11]. Taka sprzeczność, brak koherencji, niedomknięcie czy też pęknięcie zwartej całości zdaje się najbardziej interesujące tak dla Kierkegaarda, jak i dla Heideggera. Na czym polega w tym konkretnym miejscu? Abraham składa w ofierze Izaaka z woli Boga,

[10] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*…, s. 75.

[11] Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*…, s. 75.

ale wola ta nie jest zapośredniczona w innych ani w jakimś ogóle. Nie została objawiona wieszczkom, nie służy dobru wspólnemu. Pozostaje wolą skierowaną tylko i wyłącznie do Abrahama i nawet sam Abraham nie potrafi dostrzec jej sensu – przeciwnie, sprzeciwia się ona wszystkiemu, co do tej pory Bóg objawił mu jako swoją wolę i obietnicę. Zabicie Izaaka oznacza bowiem, że nie spełni się obietnica rozmnożenia pokoleń Abrahama. Nakaz złożenia Izaaka w ofierze – i posłuszeństwo temu nakazowi, obowiązek zabicia Izaaka – nie jest obowiązkiem etycznym, nie jest koniecznością czynu wynikającą z poszanowania prawa, prawo bowiem, prawo moralne, jest prawem ogólnym i nakierowującym przede wszystkim na innych, na bliźnich. Abraham uznaje konieczność prawa partykularnego (i o ile partykularnego, o tyle paradoksalnego), prawa łamiącego porządek etyczności poprzez odniesienie bezpośrednio do Boga z pominięciem bliźnich, a do bliźnich dopiero wtórnie. Odwraca porządek etyczny, wchodząc w relację Ja-Ty z Bogiem, a bliźnich, wspólnotę, czyniąc niemym i prawie ślepym świadkiem swoich czynów.

Otóż brak koherencji polega w przypadku Abrahama najpierw na tym, że okazując miłość, kochając, sytuuje się w porządku etycznym, zarazem kontestując, łamiąc, unieważniając ten porządek poprzez odwrócenie kierunku postawy egzystencjalnej. Zresztą, albo unieważnienie, zrelatywizowanie porządku etycznego ma miejsce, albo Abraham jest potępiony: jeśli bowiem wyjście poza i ponad etyczność nie jest faktem, to czyn Abrahama jest morderstwem, zabójstwem, jest sprzeniewierzeniem się obowiązkowi, ponad który nie ma wyższego; „albo więc istnieje absolutny obowiązek w stosunku do Boga (…), albo jeżeli nie, to (…) Abraham jest zgubiony”[12]. A jednak unieważnienie etyki nie jest absolutne, lecz relatywne, w tej mierze, w jakiej okazywana przez Abrahama miłość nie jest obłudą. „Absolutna powinność może doprowadzić do czynu zakazanego przez etykę, ale w żadnym razie nie może rycerzowi wiary zabrać jego miłości”[13]. Jeśli bowiem nawet jego czyn jest nienawiścią, a jego uczucie miłością, to przecież „czysto ludzkie” rozróżnienie: „albo kochać, albo nienawidzić”[14] nie ma tu zastosowania. Ów brak zastosowania, sygnujący niekoherencję, oznacza, że Abraham i kocha, i nienawidzi zarazem. Że te dwie postawy łączą się w jednej osobie, w jednej egzystencji i to wobec tego samego przedmiotu, wobec tego samego syna, wobec Izaaka. Nie przestając jednak być przeciwieństwami, „łączą się” jedynie z trudem i przewlekle, którą to przewlekłości moc określa Kierkegaard mianem „mocy absurdu”[15]. Absurd jest odpowiedzią na paradoks – odpowiedzią

---

[12] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie…*, s. 88.

[13] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie…*, s. 79.

[14] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie…*, s. 79.

[15] Por. np. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie…*, s. 74.

inną niż syntetyczna jedność przeciwieństw, której najwyższym osiągnięciem pozostaje ogólność etyczności, zapoznająca nie tylko wiarę, do której nie ma dostępu, ale może nade wszystko zapoznająca jednostkowość, indywidualność: tę wyższą nad ogólność. Absurd podejmuje paradoks jako taki. Nie znosi różnicy, lecz ją afirmuje, dźwiga i tym samym wynosi do rangi zasady. Rycerz wiary nie godzi się z ogólnością, pozostaje od niej oddzielony, ab-solutny, mocą aktu wejścia w bezpośrednią relację z Bogiem, która rodzi w nim różnicę (na przykład pomiędzy miłością i nienawiścią), a także rodzi w nim moc przechodzenia pomiędzy członami przeciwieństwa w taki sposób, by podjąć oba jednocześnie – jako różne i do jedności, do siebie wzajem niesprowadzalne. Wdanie się w ową różnicę, czyni rycerza wiary jednostką wyższą nad ogólność, z czego nie sposób nie wyciągnąć wniosku, że różnica staje się i pozostaje tym, co w sposób zasadniczy określa istotę jednostkowości rycerza wiary**.** Abraham jest sobą, to znaczy pęknięciem pomiędzy wszystkimi a Bogiem, samą dualnością Boga i świata, by się tak wyrazić (ale też właśnie dlatego nie Bogiem).

Znajdujące się w dziele Kierkegaarda myślenie jednostkowości jako szczególnego Pomiędzy, jako pęknięcia, Heidegger podejmuje i rozwija, czyniąc zasadą własnego myślenia. I nawet jeśli to, co do tej pory ujawniło się jako zasadniczy rys owego Pomiędzy, mogłoby wystarczyć jako wprowadzenie do myślenia etyczności przez myśliciela z Fryburga, to przecież w dialogu północy z południem ta pierwsza nie powiedziała jeszcze ostatniego słowa. Jednostkowość jako pęknięcie, jako różnica, przeciwieństwo lub – jak mawia Heidegger – fuga, nie wyczerpuje się w szczególnej statyczności postawy, jest bowiem na wskroś dynamiczna, a nawet jest dynamiką. Dynamika różnicy (zawsze już będąca zarazem różnicą dynamik) ujawnia się już w takim akcie wykraczania Abrahama poza etyczność, że etyczność nie zostaje przy tym porzucona. Podobnie jak Agamemnon – i Abraham nie przestaje kochać Izaaka, wypełniając tym samym iście ogólny nakaz, wedle którego ojciec winien kochać syna. Podtrzymywanie etyczności nie dokonuje się też przypadkiem: któż bardziej niż rycerz wiary nie chciałby spocząć w ramionach ogólności, któż nie ukochał obowiązku prawa, któż nie czci i nie ceni tego, co moralnie dobre, bardziej niż rycerz wiary? Oczywistość tej konstatacji wynika poniekąd z samego faktu, że Abraham chce złożyć Izaaka w ofierze, skoro jest to wynikiem woli Boga, a Bóg nie zażądałby takiej ofiary, gdyby Abraham nie był pod względem moralnym bez zarzutu: gdyby nie kochał syna; gdyby całym sercem nie pragnął być w zgodzie z ogólnością. Relatywizacja etyki nie dokonuje się zatem jako jej zanegowanie – nie tylko nie przestaje ona istnieć, ale też nie staje się ona dla Abrahama mniej zobowiązująca. W tym sensie pozostaje on w jej obrębie (i poniekąd podlega jej osądom). Zarazem jednak wykracza poza i ponad nią, w bezpośrednią relację z Bogiem. Nie tyle zatem krąży,

czy też oscyluje pomiędzy Bogiem a etyką, ile raczej pomiędzy dwoma rodzajami relacji, z których *nota bene* każda zawiera taki sam wertykalno-horyzontalny układ odniesień, a różnica pomiędzy nimi polega jedynie na rozłożeniu akcentów (choć różnica akcentów radykalnie zmienia konstelację sensu). Chodzi rzecz jasna o relację etyczną jako relację do Boga zapośredniczoną o relację do innego oraz o relację wiary jako relację do innego zapośredniczoną o relację do Boga. Oscylacja pomiędzy etycznością a wiarą możliwa jest tedy jako relacja pomiędzy relacjami[16]. Co więcej, rycerz wiary własną tożsamość zasadzając na różnicy, nie tyle, by się tak wyrazić, uskutecznia ową relację, ile nią jest. Nie tyle tedy przechodząc od jednego do drugiego, ile raczej będąc owym przechodzeniem, Abraham pozostaje dynamiką, oscylacyjnym napięciem, wykraczaniem poza i ponad ogólność. Rycerz wiary o tyle jest rycerzem wiary, o ile wiara staje się jego najgłębszą istotą. „Jestem", znaczy dla Abrahama, „jestem Pomiędzy". A nawet: „Jestem" = „Pomiędzy".

Przekraczanie, nie naruszające struktury przekraczanych całości, pozostaje przekraczaniem niedialektycznym. Ostrość rozłączności logicznej alternatywy nie zostaje zanegowana, lecz raczej podkreślona i zradykalizowana. Abraham podejmuje obowiązek wobec Boga, decyduje się zabić Izaaka, w sensie etycznym tym samym czyn ów się dokonał, o tyle, o ile już sama intencja obciąża winą. Zabijając Izaaka, traci go – już stracił. Nadludzki wysiłek nieskończonej rezygnacji stał się już jego udziałem. Jednocześnie jednak Bóg, ten sam Bóg, który zabrał mu syna, dał mu obietnicę i obietnicę obietnicy: dał mu syna i zwrócił go zatem. Dla Abrahama Izaak nie żyje, ale Izaak żyje: skoro Bóg powiedział, że będzie żył i skoro Bóg powiedział, że zginie. Wysiłek wiary w tym sensie pozostaje wysiłkiem nieskończonym, że jest nieskończony podwójnie lub właśnie nieskończenie, gdyż podwójność jest tu iteracją samej siebie. Jeśli bohater tragiczny dokonuje wysiłku nieskończonej rezygnacji, to akt ten zmienia wszystko i nic już nie jest takie samo. Wiara nie tylko podejmuje nieskończoną rezygnację, ale nadto jeszcze, wykraczając ponad nią, wykracza poza samo wykraczanie, jednocześnie i tracąc, i zyskując to, co traci: i syna, i etyczność. Rycerz wiary dokonuje nieskończonej rezygnacji, a potem nieskończonego wysiłku odzyskania: akt ten zmienia wszystko i wszystko pozostaje takie samo. Jak gdyby wykraczanie poza i ponad ogólność strukturalnie nie stanowiło przechodzenia pomiędzy jakąś relacją a inną relacją, lecz transgresję poza relację ogólności w sam akt wykraczania. Indywiduum w tym sensie pozostaje szczególnym Pomiędzy, w jakim owa różnica, owo Pomiędzy czyniące indywidualność, jest nieskończonością różnicowania, nieskończonością aktu takiego wykraczania, które wkracza w granicę: wkracza w wykraczanie (o tyle też zachowując w sobie swoje własne Skąd wy-

[16] Por. J. Derrida, Χώρα/*Chora*…, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999, s. 13.

kraczania). Jednostka staje twarzą w twarz z Bogiem, skończoność staje w obliczu nieskończoności, co oznacza: skończoność staje się sobą: nieskończenie…

…jeśli mianowicie istnieje absolutny obowiązek wobec Boga… Ten jednak istnieje tylko o tyle, o ile Abraham go podejmuje tak, jakby absolutny obowiązek istniał. Abraham nauczył się tego od ogólności, której zobowiązanie przestaje być pustym echem deterministycznej machiny przyrody tylko w tej mierze, w jakiej istnieje wolność, a wolność istnieje tylko o tyle, o ile Abraham działa tak, jakby ona istniała[17]. Jeśli w jednym chodzi o egzystencję, a w drugim o czyn, to akurat ta różnica pozostaje tym, co nieustannie problematyzowane, by nie rzec: z premedytacją pomijane w myśleniu Heideggera.

[17] Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*…, ss. 71–78.

Rozdział I

Pomiędzy

A. Struktura Pomiędzy w myśli Heideggera przed Zwrotem

1. Fenomenologia

We wprowadzeniu do intencjonalnie fenomenologicznego *Bycia i czasu* nie brak enigmatycznego i „jedynie wstępnego pojęcia [*Vorbegriff*]" fenomenologii[1], jej jak gdyby „przedpojęcia". Wprowadzenie do jego wypracowania, polegającego na charakterystyce „tego, co mówią dwie części składowe tego terminu: »fenomen« i »logos«"[2], oraz ustaleniu sensu „złożonej z nich nazwy"[3], wskazuje na fenomenologię jako na „*pojęcie [dotyczące] metody* [*Methodenbegriff*]"[4]. Ściśle formalna konstatacja sensu tych wskazówek, odsyła do poprzedzającego pojęcie jego źródła i szkicuje plan uchwycenia pochodzenia pojęcia metody, tedy jej jak gdyby istoty. Formalizm nie jest przy tym nie na miejscu, jeśli wziąć pod uwagę, że fenomenologia jako pojęcie (istota) metody, „nie charakteryzuje […] treściowego »co« przedmiotów filozoficznego badania, lecz jego »jak«"[5]. Wymierzone w „skąd" istoty metody jako metody, nieledwie genealogiczne przedsięwzięcie, skierowując się na analizę „tego, co mówią" części składowe, oraz analizę sensu złożonej z nich nazwy, nie tylko mniej lub bardziej jawnie posługuje się tym, czego źródła mają zostać znalezione – metodą – ale wręcz nią samą: jest. O tyle przynajmniej, o ile badanie konstytucji sensu przynależy fenomenologii i historycznie, i źródłowo. Nic w tym może zresztą dziwnego, skoro – jak się za chwilę okaże – „ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia"[6], czyli zarówno jako istota metody, jak i jako to, co nie może nie być. Wyznaczająca tożsamość tożsamości i sposobu konstatacja sprowadzająca ontologię do fenomenologii, z ontologii czyni istotę metody, w równej mierze i powracając do Arystotelesowego wymogu determinacji wiedzy przez jej przedmiot, i „przedmiotem" ontologii czyniąc „jak" wszelkiego przedmiotu, a nawet bytu. Rzecz nie tylko w tym (a nawet w ogóle nie

---

1 BiC, 39; SuZ, 28.
2 BiC, 40; SuZ, 28.
3 BiC, 40; SuZ, 28.
4 BiC, 39; SuZ, 27.
5 BiC, 39; SuZ, 27.
6 BiC, 50; SuZ, 35.

rzecz w tym), że ontologia ukazuje tym samym swą czysto formalną charakterystykę, poprzedzając i historycznie zapładniając strukturalizm z jego różnorakimi i różnorodnymi „postami", ale i w tym rzecz, że ów formalizm daleki pozostaje od nihilistycznego zanegowania rzeczy, raczej ją właśnie konstytuując i potwierdzając. Z drugiej strony bowiem, czysto formalne „jak" (oraz „że", w którym się ono zawiera) konstytuuje „co" bytu, cokolwiek bowiem jest: zarówno jest, jak i na jakiś sposób jest.

Potwierdzeniem refleksyjnego charakteru fenomenologiczności jako metody, oraz jednocześnie paradoksalności tego rodzaju autotematyzacji, jest wskazanie sposobu (czyli poniekąd metody) badania treści nazwy „fenomenologia" polegającego na charakterystyce „tego, co mówią" terminy składające się na nazwę – oraz na uchwyceniu sensu ich złożenia. Mowa „części składowych" bywa znacząca szczególnie wtedy, gdy (ich) mowa jest o mowie. Słuchanie, co mówi słowo „mowa" nie różni się od słuchania tego, co mówi mowa, przynajmniej jeśli tym, co słuchane i – niekiedy – słyszane, pozostaje znaczenie słowa. Jego treść. I to nie tylko dlatego i nie tylko pod tym warunkiem, że znaczenie określone ponoć bywa nieuchronną repetytywnością określania, czyli określeń określeń, ale też dlatego (może nade wszystko i przede wszystkim), że zakres terminu „mowa" nie pokrywa się z zakresem tego, co wypowiedziane, obejmuje bowiem również i to, co wypowiadalne, a także formę wypowiedzi i wypowiadalności jako takiej. Wreszcie dlatego, że w porządku mowy znacząco milcząca cudzysłowność pozwala w tak premedytacyjny sposób przeoczyć różnicę pomiędzy supozycją materialną a normalną, by formalna rekurencja czyniła z mowy rodzaj monadycznego systemu języka: całości wyrażającej się w słowie.

Decydujące zdaje się jednak to, że słuchanie mowy słów realizuje się jako ich charakteryzowanie, tedy mówienie: ich i o nich. Wsłuchiwanie się w to, co mówią słowa – wsłuchiwanie się tak charakterystyczne dla filozofii Heideggera – w tej mierze nie pozostaje swoiście „naturalistycznym" nastawieniem, doszukującym się w słowach nieledwie zmitologizowanej treści (zawartej w nich jak gdyby „z natury"), w jakiej w pomruku filozoficznego szeptu słów poszukiwane wciąż jeszcze pozostają nie tylko ich genealogiczne cechy topologiczne, czy (an)tropologiczne, jakoby zakorzeniające szept słów w naturze – poniekąd – rzeczy. Słowa słów mówią bowiem coś i wtedy, kiedy wypowiadające je słowa mają szlachetny rodowód w otchłaniach czasu, którego nieprzejrzystość niedwuznacznie (gdyż wieloznacznie) wskazuje na ich nieledwie boskich rodzicieli – jak i wtedy, gdy rodzice w zupełnie inny sposób nie są znani i choćby dlatego szlachetnością niewątpliwie ustępują boskości; na przykład wtedy, gdy „dzieje samego słowa, które powstało zapewne w szkole Wolffa, nie mają […] znaczenia"[7]. Oznacza to, że

[7] BiC, 40; SuZ, 28.

eksperymenty genetyczne mogą skutkować powstaniem słów zgoła niewypaczonych, a nawet w sposób istotny i nowy mających coś do powiedzenia – i to bodaj coś więcej, niż leżało w intencji ich prokurentów, skoro ci nie mają znaczenia. Co ze swej strony stawia pod znakiem zapytania każdorazowe „kto" twórców słów, którzy wszak tworząc – tworzą w tym, w czym zawsze już się znajdują.

Wsłuchiwanie się w mowę słów staje się rozmową albo jako nasłuchiwanie i odpowiadanie na to, co mówią: do nas, zatem jako odpowiadanie na ich wezwanie; albo też jako nasłuchiwanie tego, co powstaje w punkcie zetknięcia dwu rozmów, których tedy czytelnik staje się każdorazowo zakładanym (i jako zakładany – ściśle rzecz biorąc bodaj strukturalnie nie-obecnym) momentem wspólnym. Jak gdyby dwie symultaniczne rozmowy same wchodziły w dialog ze sobą, tworząc siatkę dynamicznych odesłań, w których przynajmniej jedno odesłanie posiada dwa pozostałe odesłania jako swoje podmioty, czy też momenty skrajne, pomiędzy którymi zachodzi. Podaje tym samym w wątpliwość nie tylko konieczność ontologicznej trwałości członów własnej relacji, ale też – jako precedens – konieczność trwałości członów relacji w ogóle. Jeśli tedy, podobnie jak w przypadku przyjaciela i zmysłów, choćby raz zasadnie dało się zwątpić w szczerość (istotność, prawdziwość) ich sposobu bycia tym, czym lub kim są, to pleśń zwątpienia pokrywa swym korozyjnym nalotem ich istotę bez reszty[8]. – Kto wie, czy nie istotę w ogóle?

Słuchając słuchania Heideggera należy tedy czujnie utrzymywać w nieustannie aktualizowanym przypomnieniu, iż strzygący uszami filozof nakierowuje swoją intencję nie tyle na tego lub nie tyle na to, co lub kto powiada, ile na powiadanie samo, właśnie dlatego, że może ono nie mieć oparcia w kimkolwiek lub czymkolwiek mówiącym. O zasadności tego ostrzeżenia przychodzi zresztą rychło się przekonać, najpóźniej mianowicie wtedy, kiedy się skonstatuje, że treść tego, czego w piszącym zasłuchaniu, czy też w słuchającym zapisaniu dane jest doświadczać, sprowadza się w jakimś sensie do wskazania na własną aktową samotność, nie wspieraną obecnością podmiotu mowy: skoro słowa mówią w tej mierze, w jakiej same są – mówieniem. I to mówieniem nieuleczalnie dynamicznym, zmiennym, migotliwym (by się tak wyrazić), czyli po prostu mówieniem, czego ślad napotykamy zaraz na początku aktu zasłuchania w słowo „fenomen". Gdy tylko ono pada, słuch – którego w przypadku czytelnika autonomicznym ekwiwalentem staje się wzrok (nieznaczna choć znacząca wymiana) – słuch w sposób widoczny ześlizguje się tyleż w serię odesłań „skąd", co (na mocy owej serii odesłań) w ruchliwą świetlistość treści powiadającego słowa. Przy czym słuchające ześlizgiwanie tyleż porusza się za migotliwością słowa, ile poniekąd samo

[8] Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewicz (i in.), Kęty 2001, s. 43.

stanowi ześlizgiwania kres. Wszystko bowiem, co słowo – mówiąc – ujawnia, zostaje nam podarowane w niecierpiącym sprzeciwu akcie darowania znaczenia, które „musimy zatem *przyjąć*"[9], a przyjąwszy mocno trzymać – niewzruszenie utrzymując (*festhalten*)[10], że fenomen, to „to, *co-się-samo-w-sobie-ukazuje*, to, co widoczne"[11].

Najwyraźniej jednak sprawa nie jest oczywista, skoro to, co ujawnia się niemal natychmiast, w pierwszym poniekąd rzucie oka, zaraz też zapada w feerię swoich własnych odmian i możliwości, z których każda w tej mierze możliwa jest wyłącznie na gruncie tego, co jawi się najpierw w słowie „fenomen", w jakiej zarazem stanowi fenomenalności fenomenu zakrycie i pozór (*Schein*). Z czego wynika nie tylko, że nie każda oczywistość bywa oczywista, ale i to, że utrzymywanie wzroku na oczywistej oczywistości wymaga fenomenologicznej wprawy i subtelności, na której bodaj nie wszystkim zbywa. Miarą ich liczby – tych, którym na wprawie i subtelności zbywa – pozostaje sugestia Heideggera przywołującego wskazane przez swego nauczyciela i mistrza znaczenie terminu „fenomenologia", wedle którego wyraża ów termin „maksymę, którą da się sformułować jako: »z powrotem do rzeczy samych!«"[12]. Nawet bowiem jeśli „maksyma ta – chciałoby się zaprotestować – jest przecież wysoce oczywista, a ponadto wyraża zasadę wszelkiego naukowego poznania"[13], to jednak ową „oczywistość" zapisuje Heidegger w cudzysłowie, ironicznie wskazując na oczywistości nieoczywistość. Na to tedy, że co nieledwie naoczne, bywa najmniej widzialne, lub też raczej: najmniej widziane.

Zaskakujące, w jak przemożnej, oślepiającej wręcz jasności meandruje fenomenologiczny namysł od samego zarania dyskursu metodycznego. Nieuleczalne dialektyczne napięcie samej oczywistości, naoczności i pozorności znaczenia słowa „fenomenologia", a tym samym i znaczenia fenomenologii jako takiej, osadza się w świetlnym charakterze fenomenalności. Jej związek z greckim φαινόμενον, które jako imiesłów utworzony od medialnej formy czasownika φαίνω, przyjmuje z tego powodu znaczenie „jawiące się", „ukazujące się", „widoczne", ale widoczne poniekąd ku sobie, dla siebie, jawiące się – sobie (za tę zwrotność odpowiada strona medialna)[14]. Jawiąc się w swoim własnym kierunku i jak gdyby dla swego własnego pożytku, ukazując się w dynamicznym geście od siebie, ku sobie skierowanym, pozostaje fenomen tym, co jawi się w szczególnej immanencji swojej własnej aktywności, ku której nakierowuje jawienie się (czyli samą

---

9 BiC, 40; SuZ, 28.
10 SuZ, 28.
11 BiC, 40; SuZ, 28.
12 BiC, 39; SuZ, 27.
13 BiC, 39; SuZ, 28.
14 por. BiC, 40; SuZ, 28.

ową aktywność). Wymierzone poza siebie w siebie, jawienie staje się jawieniem się siebie sobie (tedy jawieniem się i „w sobie", w mocnym gdyż poniekąd literalnym sensie tego zwrotu, i „dla siebie"). Nade wszystko wtedy, gdy jawienie się fenomenu, pozostając za sprawą swego greckiego rdzenia w ścisłym związku (w tym wypadku jest to eufemizm wyrażający metaforyczną tożsamość) ze światłem, świetlistością i jasnością, staje się jawnością jako taką, czyli jawnością czegokolwiek – i każdorazowo także jawnością samej siebie: jawnością jawności. Oczywistością oczywistości.

Immanencja ukazywania się fenomenu, czyniąc z niego to, co, *oraz* to, w czym się ukazuje, tedy czyniąc z niego i treść, i warunek możliwości treści, od razu w samym powiadaniu słowa skrywa i, skrywając, jednocześnie ujawnia zatopienie fenomenu w dynamikę własnej konstytucji. Jako metafory samych siebie, „owe φαινόμενα, »fenomeny«, są zatem ogółem tego, co wyjawione lub co może zostać wydobyte na światło, a co dla Greków było często po prostu tożsame z τὰ ὄντα (byt)"[15]. Jednocześnie pozostając tym, z czego i w czym (albo też: w co) to, co wyjawione – jest wyjawione lub daje się wyjawić. Odczytanie w samym słowie tego, co stanowi charakterystykę bytu jako takiego, który *jest*, to znaczy jako takiego, który w swej bytowości, w swoim „co", określany jest przez owej bytowości „jak" bycia daną, stanowiłoby nie tylko radykalną realizację wymogu dostosowania metody do rzeczy samej, ale też w samym dyskursie metodycznym, gestem nieledwie kartezjańskim sankcjonowałoby i rozwiązywało wyjściową kwestię, mianowicie kwestię bycia. Budująca opowieść napotyka jednak na przeszkody: z jednej strony, jest nią chroniczna tendencja fenomenu do ujawniania się na sposób inny, niż ten, którym on sam jest. Z drugiej strony, uwagę winien zwracać fakt, że dyskurs metodyczny w analizie fenomenu znajduje się dopiero w fazie początkowej, skoro fenomenologia – jak się tymczasem wydaje – nie sprowadza się do fenomenu, jako moment istotny i konstytutywny zawierając w sobie również λόγος.

Możliwość ukazania się fenomenu na sposób inny niż swój własny, związana pozostaje z dokonanym odkryciem właściwej fenomenowi jawności (jeśli można powiedzieć o sposobie, w jaki coś jest, że jest on tego czegoś własnością)[16]. Pozostając jawieniem się w sobie, odróżnia się fenomen nie tylko od tego, co ukazuje siebie jako coś innego (od pozoru)[17], ale też od tego, co jawiąc w sobie siebie, przez to jawienie ukazuje nie siebie[18]. Różnica między fenomenem a przejawem,

---

15 BiC, 40l SuZ, 28.

16 Por. BiC, 41; SuZ, 29: „Tylko wtedy, gdy coś w ogóle pretenduje do tego, by się ukazywać, tzn. by być fenomenem, *może* pokazywać się *jako* coś, czym *nie* jest, *może* »tylko wyglądać tak jak…«".

17 Por. BiC, 41–42; SuZ, 29.

18 Por. BiC, 41n; SuZ, 29n.

nie sprowadza się jedynie do różnicy poziomów ontologicznych, na mocy której przejaw „może pełnić swoją ewentualną funkcję tylko wtedy, gdy ukazuje się w sobie samym, jest »fenomenem«"[19] (czyli, na mocy której przejaw jest fenomenu poniekąd epi-fenomenem). Różnica ta pozwala bowiem także odkryć, że nie będąc „pewnym kontekstem odniesień w samym bycie"[20], fenomen oznacza „wyróżniony sposób napotykania czegoś"[21]. Jako taki, pozostaje fenomen zarazem napotykaniem nie czego innego, skoro nieustannie wyznaczając najlepszą metodę samego siebie, ukazuje ją także jako samego siebie. Czyż bowiem można lepiej, czyli bardziej adekwatnie, bardziej zasadnie i „rzeczowo" napotkać czas lub przestrzeń, niż – odpowiednio – czasowo lub przestrzennie, czyli na ich własny sposób[22]?

Kantowskie czas i przestrzeń choć jawne same w sobie, w swej jawności pozostają skryte, nie skrywając się ani na sposób pozoru, ani przejawu (jakkolwiek rozumianego). W tej mierze zatem służyć mogą za przykłady fenomenalności, w jakiej „nietematycznie" towarzysząc wszelkiemu jawieniu czegokolwiek jako jego „jak", stanowią na gruncie filozofii myśliciela z Królewca sposób bycia przedmiotowości jako bycia danym w doświadczeniu zmysłowym. Jawią się w sobie i – przynajmniej zrazu – tylko sobie, a nie sobie jawią się jedynie skrycie. Pozostają tedy swoiście skrytą jawnością samych siebie ujętą jako samych siebie sposób, czyli metoda. Dopóki pozorna samowystarczalność jawności fenomenu skrywa się w sobie, konstytuując niewspółmierność fenomenu z pozorem, dopóty fenomen pozostaje czymś, czymkolwiek, jedynie dla niemego postrzeżenia, o którym jeśli w ogóle można powiedzieć cokolwiek, to co najwyżej tyle, że „jest zawsze prawdziwe, jako że celem tej αἴσθησις jest zawsze jej ἴδια, byt pierwotnie (*genuin*) dostępny tylko *przez* nią właśnie i *dla* niej, np. widzenie barw"[23]. Mogąc tylko odkrywać i nigdy zakrywać, postrzeganie staje się sobą w akcie jawienia się fenomenu w sobie, w tej bodaj właśnie mierze, w jakiej ten jako taki stanowi formę zmysłowości. „Znaczy to, że patrzenie odkrywa zawsze barwy, słyszenie – dźwięki"[24]. To, co się w sobie jawi ustanawia zasadę stawania się innym tego, czego jako sposób dotyczy, o tyle bowiem, o ile patrzenie i słyszenie konstytuują się we własnym „jak", o tyle słyszący i widzący podlega pewnej zmianie, nieledwie niezauważalnej być może, dającej się jednak wyartykułować w stwierdzeniu, że: widzi i słyszy[25]. Widzący i słyszący, fenomenalnie rozpoznaje to, co jawi się w sobie, właśnie jako takie, to znaczy jako nie-inne. Ujawnia tym samym tkwiący

[19] BiC, 44; SuZ, 31.
[20] BiC, 44; SuZ, 31.
[21] BiC, 44; SuZ, 31.
[22] Por. BiC, 44–45; SuZ, 31.
[23] BiC, 47–48; SuZ, 33.
[24] BiC, 48; SuZ, 33.
[25] Por. GA 17, 29.

w samym postrzeżeniu moment krytyczny[26], za sprawą którego zarówno czerwień nie jest bielą (i odwrotnie), jak też pozostają one zespolone własną różnicą, czyli sposobem, w jaki oddają się zmysłowemu zachwyceniu. Ustanawiając siebie jako swoją własną metodę, swój własny sposób zachodzenia, ujawnia tym samym fenomen jako to, co się jawi w sobie, swą wewnętrzną różnicę, nie tylko charakteryzującą moment postrzegania jako pozostawanie μεςότης – pośrodku, czyli w pomiędzy – ale też, poniekąd *tym samym*, ujawniając samego siebie jako pozostającego ze swej istoty poza sobą, czyli w swojej własnej *różnicy*[27].

Granica ciała otaczającego staje się wszystkim tym, co postrzegalne w tym, co się jawi – wraz z owym otaczającym je ciałem. Jawienie się w sobie niepostrzeżenie przeobraża się w mrok zwolna wyciekający ze szczeliny w narastającym i coraz bardziej otaczającym ciele; w samą ową szczelinę, coraz bardziej nieuchwytną jako ona sama, pozostająca wszak niczym w sensie roszczącym sobie pretensje do ścisłości: takim jawieniem się fenomenu w sobie, iż w coraz bardziej napierającym pęcznieniu jawi się on jak gdyby spoza siebie, w odróżnieniu mianowicie. Zyskuje on też więcej niż miał jawiąc się w sobie i jedynie sobie, ale zyskuje nieautonomicznym gestem λέγειν, choć o jego heterogeniczności przesądzić bez reszty niepodobna. O ile bowiem mowa wydaje się, zrazu przynajmniej, czymś do fenomenu zewnętrznie dodanym, jak w „fenomeno-logii", o tyle sam mowy charakter zdaje się do tego stopnia różnić od jawienia się w sobie, że rychło przychodzi na myśl, iż „zewnętrze" pochodzenia logosu jeśli nie znajduje się, to przynajmniej poszukuje w owym „pomiędzy" istotowej różnicy fenomenu jawiącego się sobie i w sobie, choć przecież z jakiegoś poza-siebie, w mocnym sensie tkwiącego w samym fenomenie.

Przekład λέγειν jako „mowa" ukazuje „tylko pozór"[28] wzajemnej niesprowadzalności swoich znaczeń u Platona i Arystotelesa, przy czym ujawnienie pozoru jako pozoru dokonuje się za sprawą mowy o tyle, o ile pozostaje ona „pierwotną treścią tego podstawowego znaczenia"[29], w czym nie podobna nie zauważyć jej – mowy – charakterystycznie autotematycznego odniesienia. Przekład λόγου na „mowę" „nabiera pełnego sensu dopiero po określeniu, czym jest sama mowa"[30], zapowiadając zarazem nieuchronnie (i nieustannie) mowę o mowie. I to taką, w której nie tyle dokonuje się cudzysłowny, tedy jak gdyby wątpliwy, „przekład", czyli interpretacja (*Auslegung*)[31] „jako rozum, sąd, pojęcie, definicja, racja,

---

[26] Por. GA 17, 29.
[27] Por. GA 17, 29.
[28] BiC, 45; SuZ, 32.
[29] BiC, 45; SuZ, 32.
[30] BiC, 45; SuZ, 32.
[31] SuZ, 32; por. BiC, 46.

stosunek”[32], lecz raczej taką mowę o mowie, w której mowa ujawnia się w tym, czym jest. Ujawnia się mianowicie w sobie samej, na miarę i sposób fenomenu, jako swoja własna metoda, czy też metoda samej siebie. W mowie mowa mówi mowę i o tyle „λόγος jako mowa oznacza raczej tyle, co δηλοῦν – ujawniać coś, o czym w mowie »mowa«”[33]. Arystotelesa wskazanie tej funkcji słowem „ἀποφαίνεσθαι” jest aż tak dobitne[34], że zdać się może oczywistością – o nią jednakże tu chodzi. Rzecz nie tylko w tym, iż mowa sama jest fenomenem, że wobec tego zawsze w mowie ujawnia się zarazem także, choć najczęściej nietematycznie, ona sama, niczym czas lub przestrzeń tego, co wypowiedziane. Mowa „pozwala coś widzieć (φαίνεσθαι)”[35], ale pozwala coś widzieć „ἀπὸ-… od strony tego, o czym jest mowa”[36]. Jak gdyby ten, kto mówi, mówił od strony tego, o czym mówi. Mowa ujawnia tedy nie tylko to, o czym mówi, ale też i to, że jest mową tego, o czym mówi. Tym, co jako fenomen w mowie nietematyczne, staje się zatem treść mowy, jej „o czym” jako jej źródło – i jako nietematycznie ujawniające się, czyni tematycznie jawną samą mowę, której sposobem pozostaje tedy: rzecz. Jak gdyby mowa tkwiła w rzeczy samej jako sposób jej zachodzenia, sposób jej bycia poniekąd, skądinąd nie różny od jawienia się. Mowa ujawniając to, co jawi się w sobie, ujawnia siebie samą jako tryb bycia jawnym fenomenu. Zanim bez reszty przyjdzie jej zamilknąć w jawnie (sic!) tautologicznym westchnieniu, kieruje jeszcze tylko spojrzenie na słowo, które czyni różnicę: na ἀπό.

Tkwi w nim, jak się wydaje, jedyna instancja odróżniająca mowę od rzeczy. Jawność jawiącego się w sobie, skoro wyrażona imiesłowem utworzonym od strony medialnej czasownika (φαινόμενον od φαίνεσθαι), zachodzi bowiem właśnie na sposób owego czasownika (φαίνεσθαι) jako to, co on wyraża. Dlatego też mowa byłaby wprost i po prostu fenomenem, a przynajmniej sposobem jego bycia, gdyby nie ἀπό, które jej „aktywność” (jej sposób; by nie rzec: sposób bycia) zdaje się różnić od „aktywności” (sposobu, sposobu bycia) fenomenu jako takiego. Skądinąd nie jest nie do pomyślenia, by mowa była sposobem bycia fenomenu jako ujawnianie tego, co w sobie widoczne. Zarazem φαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, wskazując na istotną różnicę, w którą w sobie się jawiące zapada, ujawnia charakterystyczną dla różnicy iterację, wedle której różnienie różni się od bycia różnym, czyli mowa od fenomenu. Graficzny wyraz tej różnicy: ἀπό, jak gdyby nadaje charakterystycznie wirujący ruch różnicowaniu, zwracając je od niego ku niemu samemu, w czym ostatecznie zrozumiałe staje się, że fenomen jawi się

[32] BiC, 46; SuZ, 32.
[33] BiC, 46; SuZ, 32.
[34] BiC, 46; SuZ, 32.
[35] BiC, 46; SuZ, 32.
[36] BiC, 46; SuZ, 32.

w sobie – tedy ku sobie. Nic, które tu wchodzi w grę i które bohaterem staje się jak gdyby przez nieuwagę rozmówców i na marginesie *Sofisty* Platona, ujawnia się w odniesieniu do spoczynku i ruchu, κίνησις i στάσις. „Chodzi tu o to, co dziś określa się jako *ogląd istoty* (*Wesensbetrachtung*), albo jako *poznanie Apriori*"[37], a co posiada podwójny aspekt, czy podwójne znaczenie: „ἀπό w sensie wybierania z… (*Wegnehmen von…*) oraz podążania ku (*Nachgehen*) owemu zabranemu (*Weggenommenen*) jako takiemu"[38]. Nie tylko umożliwia ono zbieżność, czy wręcz utożsamienie ἀπιδεῖν z συλλαβεῖν[39], ale też w ogóle decyduje o stawaniu się ἀπιδεῖν oglądem istoty. „Termin ἀπ-ιδεῖν ma taką samą strukturę, jak ἀποδιδόναι, ἀποφαίνεσθαι, ἀπομαντεύεσθαι (250 c 1), wypatrzeć coś z ujrzanego"[40], przy czym owo „wypatrzeć" (*heraussehen*) ma charakter jak gdyby aktywnego wydobycia samym widzeniem tego, co ujrzane w ujrzanym. „Ἀπιδεῖν nie znaczy zatem: abstrahować od czegoś i pozostawić je jako iluzoryczne, lecz: z ujrzanego coś wypatrzeć i ku temu ujrzanemu podążyć (*Nachgehen*)"[41], co konstytuuje charakterystycznie podwójną jednoczesność dynamiki ἀπό rozpościerającą wszytko, czemu ono przysługuje (ἀποδιδόναι, ἀποφαίνεσθαι, ἀπομαντεύεσθαι), w szczególne „pomiędzy" tyleż rozdzielające, co zbliżające ku sobie to, pomiędzy czym się ono znajduje. Dynamika „pomiędzy", naznaczona i naznaczająca delikatnym przesunięciem obu momentów skrajnych – i tego zabranego czy wyciągniętego, i tego, który podąża – koncentruje się w specyficzne wewnętrzne rozpieranie, skupiające rozsuwane ku sobie wzajem, w tej mierze konstytuując immanencję całości struktury, w jakiej „w takim wypatrzeniu i podążaniu ku, to *z czego* coś zostało wypatrzone, owo ἀφ᾽ οὗ, jest samo wciąż w pewien sposób obecne (*ist da*)"[42].

Ujawnianie się mowy w tym, czym jest, ustanawia sposób, czyli metodę tego, „co dziś określa się jako *ogląd istoty*, albo jako *poznanie Apriori*"[43], pozornie poprzedzając w porządku istotowym ἀπιδεῖν, skoro wypatrzeć daje się to jedynie, co widoczne, czyli jakoś jawne. Jeśli jednak bycie tym, co jawne, a co w akcie patrzenia wydobyte jako takie, jako widoczne – jeśli bycie „ἰδέα odnosi się do ἰδεῖν (νοεῖν)"[44] – to jednak owo odnoszenie ani nie staje się, ani pozostaje relacją zależności i następstwa. I dlatego też „nie oznacza czegoś przed-stawionego przez przedstawianie, lecz przeciwnie, *przeświecanie* samego wyglądania, oferującego

---

37 GA 19, 494: „Es handelt sich hier um das, was man heute als *Wesensbetrachtung* oder als *Erkenntnis des Apriori* bezeichnet".; przeł. P.K.

38 GA 19, 493; przeł. P.K.

39 Por. GA 19, 494.

40 GA 19, 493; przeł. P.K.

41 GA 19, 493; przeł. P.K.

42 GA 19, 493; przeł. P.K.

43 GA 19, 494; przeł. P.K.

44 P, 198; GA 65, 208.

wygląd dla przyglądania się"[45]. Jeśli tedy tak się rzeczy mają, to ἰδέα jest „tym, za co się coś podaje i bierze, tym, w co odstawione, coś jest bytem, którym jest"[46]. Ἀπιδεῖν strukturalnie schodziłoby się tym samym z ἀποφαίνεσθαι w tej mierze, w jakiej wyczerpuje się w ukazywaniu tego, co jest jawnością samej siebie (jawnością przeświecania), nawet jeśli owego czegoś „jest" konstytuuje się w samym geście ujawniania – przecież jednak jako od owego gestu różne. Otóż jeżeli „w mowie (ἀπόφανσις), jeśli jest ona rzetelna, to, *co* zostało powiedziane, ma się czerpać *z* tego, o czym się mówi, tak że przekaz mówiony poprzez to, co w nim wypowiedziane, ujawnia i udostępnia innemu to, o czym mówi"[47], to stawanie się jawnym fenomenu dokonuje się w mowie, w której odnaleźć można żywioł jawności jawiącego się – i to na długo przed „konkretną realizacją mówienia" jako „wypowiadaniem słów"[48]. Unieważniając zawczasu tyleż gwałtowny, co poniekąd nierozstrzygalny spór pomiędzy zmysłowością wzroku i słuchu, albo pomiędzy φῶς a φωνή, λόγος jako ἀπόφανσις staje się różnicą między nimi, o tyle zrównując je w ich prawach, o ile to on sam pozostaje ἐν ἀρχῇ. Stąd „λόγος to φωνή, a mianowicie φωνή μετὰ φαντασίας – wydawanie dźwięków, w którym zawsze coś zostaje ujrzane"[49].

Apofantyczna mowa, zasadzając się na różnicowaniu różnicy konstytuowanej momentem ἀπό w świetlistym żywiole fenomenalności, ujawnia fenomen w taki sposób, który bez reszty czyni go nim samym o tyle, o ile widoczność pozostaje sobą tak dalece, jak tylko jest lub staje się widoczna. Rozpoznanie czegoś na kształt momentu dialektycznego nie jest przy tym do pewnego stopnia nie na miejscu, skoro nie tylko λέγειν dokonuje się w swoistym διά (kierującym mowę w nią samą, gestem bez mała fenomenalnym), ale też to, co „w sobie", staje się „dla". I to „dla siebie", choć znaczenie tego stwierdzenia musi jeszcze dochodzić swej dialektycznej fenomenalności. To, że mowa jest dialektyczna, że tedy jest zawsze już roz-mową, ma również wieloraki sens, którego pierwszą odsłoną zdaje się pozostawać jej – mowy – syntetyczność, albowiem „tylko dlatego, że funkcja λόγος jako ἀπόφανσις polega na umożliwianiu widzenia czegoś, może ów λόγος mieć strukturalną formę σύνθεσις"[50]. Apofantyczne, a nawet „czysto apofantyczne" znaczenie συν[51], możliwe staje się bowiem za sprawą struktury mowy jako takiej, to znaczy jako ujawniającej fenomen *jako* fenomen. Czyli ujawniającej fe-

[45] P, 198; GA 65, 208.
[46] P, 197–198; GA 65, 208.
[47] BiC, 46; SuZ, 32.
[48] Por. BiC, 46; SuZ, 32.
[49] BiC, 46; SuZ, 32–33.
[50] BiC, 47; SuZ, 33.
[51] Por. BiC, 47; SuZ, 33: „(…) umożliwiać widzenie czegoś w *połączeniu* (*Beisammen*) z czymś, widzenie czegoś *jako* czegoś".

nomen jako nie tylko naznaczony pęknięciem, rysą różnicy, ale bez reszty w niej tkwiący i z nią się nie-utożsamiający: konstytuujący własną „tożsamość" jako bycie poróżnionym ze sobą. Mowa syntetyzuje fenomen w taki sposób, że ujawnia jego poróżnienie *jako* jego i *jako* poróżnienie, czyli ujawnia różnicę wraz z nią samą – jak gdyby łącząc różnicę z nią samą, czyli ją różnicując. Syntetyczność mowy konstytuowana „aktywnością" ἀπό, staje się mowy sposobem bycia – i fenomenu poniekąd: rozsuwająco-skupiającym byciem „w pomiędzy", albo byciem samego owego „pomiędzy"[52]. Ujawnia ono przesunięcie czegoś wobec niego samego jako niewczesną tożsamość czegoś, tożsamość zawsze już zarazem i zbyt późną, i zbyt wczesną, czy też, przywołując sformułowania charakterystyczne dla Heideggera: wybiegającą i będącą-byłą zarazem. Nie w tym rzecz, że odnoszą się one do jestestwa, chodzi tu bowiem raczej o charakterystyczne immanentne rozciągnięcie samego fenomenu. Husserl mówi, że „słowo »fenomen« jest dwuznaczne ze względu na istotną korelację pomiędzy przejawianiem się i tym, co się przejawia"[53].

Skłania to Güntera Figala do dostrzeżenia w fenomenie, w jego korelatywnym charakterze, sugestii dualizmu. Nie pozostając u Husserla, Heideggera czy Merleau-Ponty'ego czymś oczywistym, skrywając się nawet za podkreślaniem, iż „fenomen nie składa się z dwóch komponentów, lecz jest *jeden*, w ścisłym sensie *prosty*, »jednolity«, jak mówi Heidegger"[54] – dualizm ów miałby dawać o sobie znać właśnie w tym, że „owo proste czy jednolite w sposób jawny daje się uchwycić jedynie *korelatywnie*"[55]. Otóż to, co Figal myli z dualizmem, stanowi poszukiwaną strukturę Heideggerowego myślenia, a przynajmniej jej ślad. Dualizm bowiem nie ma miejsca, o dualizmie nie może być mowy, skoro zdaniem Husserla wszelka transcendencja możliwa jest jedynie jako immanentny sposób czy charakter bycia[56]. W nieco odmienny, choć analogiczny sposób unieważnienie dualistycznego roszczenia przeprowadza Merleau-Ponty, ujawniając cielesny wymiar korelatywności doświadczania i doświadczanego, tedy jawienia i jawiącego się[57]. Nie sposób wreszcie odmówić słuszności analizie sposobu, na jaki Heideggera projekt ontologii fundamentalnej unieważnia moment dualizmu, kiedy mianowicie w *Byciu i czasie* ujmując bycie jestestwa jako bycie-w-świecie, określeniem tym wskazuje, że „owo bycie obejmuje także wszystko, do czego ludzie się odnoszą"[58], wobec czego „bycie ludzkiego »jestestwa« gwarantuje jednolitość fenomenalnej

---

52 Por. BiC, 188; SuZ, 132.

53 E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 27.

54 G. Figal, *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015, s. 59; przeł. P.K.

55 G. Figal, *Unscheinbarkeit…*, s. 59; przeł. P.K.

56 Por. G. Figal, *Unscheinbarkeit…*, s. 62.

57 Por. G. Figal, *Unscheinbarkeit…*, s. 66.

58 G. Figal, *Unscheinbarkeit…*, s. 64; przeł. P.K.

korelacji"[59]. Otóż powód, dla którego Figal nie potrafi uchwycić momentu jedności nawet wtedy, kiedy właściwie uchwytuje istotę zniesienia dualizmu zarówno u Husserla, u Merleau-Ponty'ego, jak i u Heideggera, tkwić wydaje się w predylekcji do ujmowania momentu korelatywnego jako korelacji pomiędzy *obecnymi* momentami ontologicznymi. W grę wchodzi w sposób jawny nie tylko przedmiot, rzecz, czy też jawiące się, ale i podmiot jako podmiot postrzeżeń. Dla Figala tedy korelacja zdaje się zachodzić pomiędzy bytami, tak że kiedy rzecz u Heideggera się „usamodzielnia", przestaje być fenomenalną korelatywnością naturalnego nastawienia. Opisywalność rzeczy nieledwie utożsamiająca się z prywatywnym momentem wytrącenia bytu poręcznego z naturalnego wpisania w kontekstualność świata (kiedy na przykład nie-poręczność zepsutego narzędzia dosłownie rzuca się w oczy) czyni ją według Figala czymś paradoksalnie nie-fenomenalnym (tedy jak gdyby nie-jawnym, trzeba by chyba rzec), ponieważ „Heidegger, tak dałoby się podsumować rezultat tych rozważań, tak mocno podkreśla jednolitość fenomenalnego, że zatraca się przez to korelatywna różnica"[60]. Z czego wnosić należy, że zdaniem Figala korelatywna różnica możliwa jest tylko jako różnica poniekąd wtórna wobec własnych korelatów. Tymczasem dla Heideggera różnica zdaje się tkwić w rzeczy samej, a fenomen jako szczególne Pomiędzy pomiędzy sobą, a sobą, staje się tym, czym jest, na sposób dynamiki bycia znajdującego dla niego miejsce w sobie samym. Bycia znajdującego własne „tu" (*Da*) fenomenu w byciu, stającym się za sprawą owego „tu" jego własnym byciem, tedy fenomenem jako takim. Innymi słowy, z uwagi na strukturalną charakterystykę jako bycia-w-świecie, bycie *Dasein* pozostaje sposobem, na jaki rzeczy nie tylko są, ale – jawią się. Pozostaje tedy samo ową korelacją i dlatego również czymś pierwotniejszym od swoich korelatów. Fenomen byłby zatem raczej warunkiem możliwości tego, czym jest, nie zaś wtórnym i do pewnego stopnia przypadkowym efektem (a przynajmniej nie jedynie i nie przede wszystkim nim).

Zapoznanie tej okoliczności doprowadza Figala do zapoznania całej dynamiki *Dasein* jako dynamiki owej korelacji, o której Husserl mówi, że jest fenomenem (a – mówiąc ściślej – jako warunku możliwości owej dynamiki, a nawet warunku możliwości samego warunku możliwości: zapadanie się w siebie pozostaje jedną z nielicznych uchwytnych charakterystyk dynamiki różnicy). W konsekwencji proponuje Figal koncepcję fenomenologii przestrzeni, nie dostrzega bowiem, że przestrzenność jako taka nie tyle jest warunkiem możliwości, ile momentem samej korelacji – i to nie jedynym, lecz jedną z wielu jej charakterystyk. Tak przynajmniej wynika z analiz *Bycia i czasu*, w których przestrzenność *Dasein* opisująca dynamikę „Pomiędzy" jako od-dalanie, pozostaje jednym z momentów

[59] G. Figal, *Unscheinbarkeit…*, s. 64; przeł. P.K.
[60] G. Figal, *Unscheinbarkeit…*, s. 69; przeł. P.K.

struktury, pozostającej ostatecznie strukturą czasowości. W tej jednak mierze nie oddala się Figal od rdzenia myśli Heideggera, że sprowadzając przestrzenność do czasowości, nadaje zarazem Mistrz z Fryburga samej czasowości strukturę nieledwie przestrzenną, lub też – ściślej rzecz ujmując – ujawnia w czasowości taką strukturę, która staje się i warunkiem możliwości, i źródłem przestrzenności jestestwa.

Jeśli korelatywność pozostaje czymś pierwotnym w stosunku do korelatów, to widzenie czegoś jako czegoś określa fenomen w jego jawności konstytuując widzialność fenomenu. Ujawniając różnicę jako inną, różną od niej samej, λόγος łączy to, co nietożsame, nie tylko ukazując tożsamość jako immanentne przesunięcie, poróżnienie różnic, ale też właśnie jako taki i dopiero jako taki „λόγος może być prawdziwy lub fałszywy"[61]. Przy czym bycie prawdziwym oznacza bycie odkrywczym: „byt, *o którym* się mówi, wydobyć poprzez λέγειν pojęte jako ἀποφαίνεσθαι z jego skrytości i umożliwić widzenie go jako nieskrytego (ἀληθές), *odkryć*"[62]. Bycie odkrywczą mowy towarzyszące jej strukturalnie syntetycznemu gestowi rozpoznanemu jako ἀπό, ukazuje widoczność jako widoczną i o tyle byt jako nieskryty. W tej mierze wszelako, w jakiej fenomenalność fenomenu uwidacznia siebie jako immanentną różnicę wobec siebie, czy też, innymi słowy, siebie jako różnicę, w tej też mierze bycie odkrytym nieuchronnie pozostaje odkrytością siebie jako innego, ukazując i fenomen, i zakrywający charakter lub moment gestu ukazywania. Czyni to mowę gestem odkrywania i skrywania zarazem: czyni ją jednocześnie i ἀληθεύειν, i ψεύδεσθαι[63].

Skrywająco-odkrywający żywioł λέγειν sytuując się w szczególnym „pomiędzy" samego fenomenu – i o tyle od jego strony – raczej w nim właśnie, w samym fenomenie, umieszcza właściwe „miejsce" prawdy, która jako odkrytość czyli jawność zdaje się nie tyle może utożsamiać, ile raczej znacząco zbliżać ku widoczności i jako widoczność wy-różniać. Fenomen okazuje się sposobem samego siebie, sposobem bycia widzialnym, wobec czego „»prawdziwe« w greckim rozumieniu, i to bardziej pierwotnie niż wspomniany tu λόγος, jest αἴσθησις, proste, zmysłowe postrzeganie czegoś"[64]. Staje tu przed oczyma raj bezpośredniej i nieuchronnej prawdziwości, a „w najczystszym i najbardziej pierwotnym sensie »prawdziwe«, tzn. takie, które tylko odkrywa i nigdy nie może zakrywać, jest czyste νοεῖν, proste, oparte na przyglądaniu się postrzeganie najprostszych określeń bycia bytu (*Seinsbestimmungen des Seienden*) jako takiego"[65]. Oparte na

---

61 BiC, 47; SuZ, 33.

62 BiC, 47; SuZ, 33.

63 Por. BiC, 47; SuZ, 33.

64 BiC, 47; SuZ, 33.

65 BiC, 48; SuZ, 33.

przyglądaniu postrzeganie, o ile można – świadkiem Arystoteles – przyrównać νοῦς do φῶς[66], staje się coraz bardziej nie-różne od samego fenomenu, z nim się utożsamiając (choć utożsamiając przewlekle, czyli właśnie nigdy bez reszty nie--utożsamiając) w pozostawaniu sposobem postrzegania i tym, czego i dla czego sposobem się staje. Szczególnie jeśli jest postrzeganiem określeń bycia, skoro wyrażenie owo jawnie ma charakter pleonazmu lub tautologii posyłającej określenie (πέρας), do bycia i bycie odnoszącą do kresu. W osobliwym napięciu Pomiędzy owej aktywności pozostawia i chroni bycie w tym (w niczym), którym i które: jest. Jako to, czego działalność, według polskiego tłumacza *O duszy*, „ogranicza się do roli pośrednika (τὸ μεταξύ) w procesie widzenia" i to pośrednika, który „przeprowadza jego [sc. widzenia] przezroczystość (τὸ διαφανές) z możności do aktu, wypierając tym samym z niego ciemność (σκότος)"[67], zyskuje νοῦς swoje zasadnicze określenie w byciu wprost możliwością otwartości czegoś, jego „tu--oto". W takiej możliwości „porusza się i utrzymuje każde konkretne ujmowanie"[68] czegokolwiek. Każde bowiem „by-tu-jące" (*Da-seiende*) potrzebuje „jako będące zasadniczego rozświetlenia (*Erhellung*), aby (tu) być (*um da zu sein*)"[69].

Noῦς jest nie tylko warunkiem możliwości odniesienia wszelkiego istnienia do istoty żywej (tego, że może ona cokolwiek napotykać i wobec tego także poznawać)[70] jako otwarcie Pomiędzy, ale też pozostaje poniekąd samą ową możliwością. Stąd ukazuje νοῦς siebie w tej mierze, w jakiej ukazuje sposób bycia tego, co jawne. I o tyle też jest od tego, co jawne, bodaj nie-różny, skoro z jego immanentną różnicą nie-tożsamy, sprawiając tedy, że „wiedza aktualna jest identyczna z jej przedmiotem (τῷ πράγματι)"[71], a wiedza potencjalna ustanawia ową szczególną relację rzeczy i jestestwa, która staje się głównym bohaterem *Bycia i czasu*: bycie-w-świecie. Przy czym to, że wiedza potencjalna „absolutnie rzecz biorąc nie jest od niej [sc. od aktualnej] wcześniejsza nawet pod względem czasu"[72], a nie jedynie w porządku istotowym, tyleż podkreśla nieodróżnialność możliwości poznania od aktualności bytu, ile (tym samym poniekąd) raj bezpośredniości czyni rajem zawsze już utraconym, o którym wiedzieć można stąd jedynie, że się o nim marzy i ku niemu dąży. Pozostaje on bowiem tematem i wdzięcznym żywiołem opowieści o nim, gdzie dopiero staje się i sobą, i jako utraconym. Zawsze prawdziwa bezpośredniość tego, co się jawi w sobie, pozostaje bowiem sobą i jako

---

66 Por. GA 18, 200; por. Arystoteles, *O duszy*, 430 a 14nn. [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. P. Siwek, Warszawa 1992.

67 Arystoteles, *O duszy…*, przyp. 88, s. 127.

68 GA 18, 201; przeł. P.K.

69 GA 18; 201; przeł. P.K.

70 Por. GA 18, 201.

71 Arystoteles, *O duszy…*, 430 a 20.

72 Arystoteles, *O duszy…*, 430 a 21.

ona sama jawi się w sobie i z siebie w immanentnym poróżnieniu fenomenu. Poróżnieniu ujawniającym się jako moment ἀπό mowy.

Niedookreślony status νοῦς polega na tym, że nie przestając być czystym umożliwianiem widzenia, nie przestaje też być owym – rozpoznanym jako gest ἀπό – ujawnianiem jawiącego się w sobie, z niego samego, czyli z tego, co w jawnym jawnie od jawnego różne. Jako czyste umożliwianie widzenia, νοῦς zarazem – niczym to, co „nie ma już formy czystego umożliwiania widzenia, lecz przy wykazywaniu odwołuje się zawsze do czegoś innego i w ten sposób pozwala widzieć coś *jako* coś – wraz z tą strukturą syntezy przejmuje możliwość zakrywania"[73]. Jedność ujawniania i skrywania, charakteryzująca αἴσθησις i νοῦς jako „zawsze prawdziwe (…) postrzeganie najprostszych określeń bytu"[74], ujawniając swe skryte powinowactwo z apofantycznym charakterem mowy sprawia, że „λόγος może oznaczać *rozum*", ponieważ jego funkcja, niczym istota αἴσθησις oraz νοῦς, „polega na prostym umożliwianiu widzenia czegoś, *umożliwianiu postrzegania* bytu"[75]. Stając się sposobem bycia tego, czego dotyczą, mowa i rozum nie stają się jedynie aktem, ale także aktu przedmiotem – jak gdyby intencjonalnym. W podwójnym sensie λόγου: i jako λέγειν, i jako λεγόμενον łączą niewspółmierność podmiotu i przedmiotu „fugą bycia" – owym szczególnym łączeniem, jakie każdorazowo oferuje różnica. Pokusa stwarzana przez pęknięcie Pomiędzy kulminuje niekiedy w dialektycznych projektach absolutnego pojednania tego, co poróżnione – w sobie; innym razem skłaniając raczej ku afirmacji różnicy jako różnicy, w jej nieskończonym trudzie konstytuowania skończoności. Pozwana na świadka, różnica wskazuje na tkwiącą w samym mówieniu jego rację, która, „*qua* λεγόμενον"[76], sprowadza się do tego, że mowa mówi to, co jest jej treścią. Wszelako mówi właśnie to coś, a nie o tym czymś, tylko bowiem pod takim warunkiem λόγος staje się jakąś – tedy wszelką – *ratio*, na której wspiera się on sam. Mowa (racja samej siebie) o tyle odkrywa *ratio*, o ile zarazem skrywa swój istotny charakter jako różnicy między *ratio* a nią samą, różnicy, za sprawą której, powtórzmy, „wiedza aktualna jest identyczna z jej przedmiotem (τῷ πράγματι)"[77], ale przed-miotem, którego stawanie-przed w tej mierze tkwi w nim samym, w jakim jest i pozostaje jego racją jako różnicą jawności w niej samej i z niej samej. Jak gdyby *ratio* jako λόγος konstytuowała tyleż rzecz, co mówiącego, w sobie skrywając nierozerwalność wszelkiego odniesienia, w tym i podmiotowo-przedmiotowego („dlatego λόγος nabiera znaczenia *relacji* i *stosunku*"[78]).

---

[73] BiC, 48; SuZ, 34.

[74] BiC, 47–48; SuZ, 33.

[75] BiC, 48; SuZ, 34.

[76] BiC, 48; SuZ, 34.

[77] Arystoteles, *O duszy…*, 430 a 20.

[78] BiC, 49; SuZ, 34.

Racją wszelkiej wiedzy jest rzecz sama, a charakterystyczny dla ἀπό gest „rozpierania" wyjawia jawność jawnego, wyrywając ją z niej samej, czyli czyniąc fenomen jawnym już nie tylko w sobie, ale i z siebie: w mowie. Z czego wynika, że fenomen jako sposób postrzegania samego siebie nie sprowadza się do charakterystyki władzy podmiotu poznania, pozostając raczej różnicą pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Wynika także i to, że fenomen jest taką różnicą – dla podmiotu; co wyraża się mówiąc, że kiedy mówimy, mówimy o czymś. A także (zdarza się) mówimy od strony tego czegoś. Czyli – zważywszy, że owo coś pozostaje w sobie jawnością samego siebie jako każdorazową różnicą pomiędzy sobą samym a nie czym innym – mówimy od strony różnicy (właśnie dlatego, że mówimy). Pozostając różnicowaniem tego, co się krytycznie utożsamia z najbardziej własną różnicą, mowa jako rozpierający gest ἀπό rozsadza fenomen w jawność dla innego, nie stając się niczym do fenomenu dodanym z zewnątrz, skoro to, co się jawi, jawi się i w sobie, i z siebie: gdyż się jawi. Jedyna różnica polegać się zdaje na tym, że jawiąc się w sobie, fenomen pozostaje metodą postrzegania samego siebie, a jawiąc się z siebie, staje się sposobem bycia postrzeganym: można dodać „postrzeganym przez innego", ale bodaj nie trzeba. Różnica ta wyznacza raczej zwrot ruchu w obrębie samej różnicy, niż pomiędzy swoimi członami, konstytuując dynamikę punktów ciężkości w pozornie statycznej strukturze aktu postrzeżenia, aktu postrzeżenia samego w sobie nieledwie, to znaczy takiego, który „patrzy i widzi", bez względu na widziane i widzącego, nawet jeśli od nich nieodłącznie[79].

Fenomenologia jako mowa, słowo „fenomenologia", ujawnia, że różni się „co do swego sensu od określeń typu »teologia« itp."[80] nie nazywając zawartości przedmiotu odpowiedniej nauki, lecz wskazując na jego – przedmiotu – sposób, poprzez ujawnienie skrytej w samej rzeczy różnicy konstytuującej rzeczy tożsamość: cóż, że tożsamość, która w rzeczy i dla rzeczy pozostaje zawsze już zadaniem, wypełnialnym i wypełnianym w ruchu od siebie, ku sobie. „»Fenomenologia« ani nie nazywa przedmiotu swych badań, ani nie charakteryzuje jego zawartości"[81], a powiadamiając tylko o „*jak*"[82], słowo to o tyle wskazuje różnicę, o ile – z jednej strony – nie czyni jej (sc. różnicy) pomiędzy wskazaniem i sposobem rozważania „tego, *co* ma być w tej nauce rozpatrywane"[83], a samym tym czymś, oraz –

---

79 Szeroko zakrojone badanie specyfiki doświadczenia w myśli Heideggera podejmuje C. Woźniak w swej rozprawie *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii* (Kraków 2007). Wyniki jego badań pozostają w tej mierze bliskie niniejszym badaniom, dostrzega on i akcentuje dynamikę różnicy jako obszar źródłowości, zatem jako żywioł poniekąd sytuujący się w miejscu opustoszałym po źródle rozumianym na sposób obecności, ἀρχή.

80 BiC, 49; SuZ, 34.

81 BiC, 49; SuZ, 34.

82 Por. BiC, 49; SuZ 34.

83 BiC, 49; SuZ, 35.

z drugiej strony – w swej greckiej formule: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, ujawnia nieledwie naocznie wewnętrzny związek między pojęciami fenomenu i logosu. Czyniąc zadość wymogowi takiego ujęcia własnych przedmiotów, że „wszystko, co ma być o nich rozważane, musi być dokonane w toku bezpośredniego wskazywania i bezpośredniego wykazywania"[84], fenomenologia jako „fenomenologia" wskazuje na immanentnie tranzytywny czy też transgresyjny charakter rzeczy jako na metodę, stanowiąc przejście od jawności do jawności poprzez dynamikę różnicowania źródła. Fenomen jawi się (i to z siebie) jako w sobie się jawiący, naznaczając własne ujawnienie różnicą już to istotną, tedy jak gdyby „wewnętrzną", już to nie nieistotną (by się tak wyrazić), nadającą mu miejsce poprzez wyrzynanie z ciała w coraz większym stopniu *otaczającego*. Dynamika różnienia swą migotliwość odzwierciedla przy tym w naprzemienności γραφής jako „fenomenologia" umieszczającej skrytość ἀπό w immanencji, a jako ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα sytuującej ją w jawności formy wkraczającej w „zewnętrze" jawiącego się. Nawet jeśli szczególny ów gest wykraczania-poza skierowuje się w samo jawienie, czyniąc go jawienia własnym zewnętrzem. Jak gdyby to, co staje się przedmiotem fenomenologii, dochodziło w niej do siebie jako innego. Wszystko to, co więcej, dotycząc „fenomenologii", w tej mierze dotyczy też fenomenologii, w jakiej mowa staje się sposobem stawania się tego, o czym mówi, czy też tego, co w niej wypowiadane. Nade wszystko tedy sposobem sposobu jako nim samym.

Czysto formalne określenie fenomenologii jako „jak" badania, o ile na sposób fenomenu ujawnia każdorazowe cokolwiek opisu, sprawia, że „formalnie rzecz biorąc, znaczenie formalnego i potocznego pojęcia fenomenu pozwala nazwać fenomenologią każde wskazanie bytu, tak jak się on w sobie samym pokazuje"[85]. Dla Heideggera, ukazując cokolwiek, ukazuje formalne ujęcie fenomenologii również i własną refleksyjność, by nie rzec tautologiczność, poprzez ujawnianie każdorazowo wespół z czymś, tego czegoś własnego innego. Tego zatem, „przez wzgląd na co trzeba teraz formalne pojęcie fenomenologii odformalizować, by uzyskać fenomenologiczne"[86]. Fenomenologii bliskość doświadczeniu naturalnemu, znajduje swoją granicę w naturalnym nastawieniu poznawczym, o ile z góry zakłada ono o tym, czego doświadcza, iż to coś jest, to znaczy jest realne (założenie takie czyniąc również w stosunku do samego doświadczającego). Krytyczną ostrożnością fenomenologii jest *epoché* będąca „próbą radykalizacji pytania o rzeczywistość, odmową bezkrytycznego (a więc właśnie wyłączonego z zasięgu możliwych pytań) przyjęcia jakiegoś obrazu świata rzeczywistego,

---

[84] BiC, 49; SuZ, 35.

[85] BiC, 50; SuZ, 35.

[86] BiC, 50; SuZ, 35.

bezkrytycznego rozstrzygnięcia, co to właściwie znaczy »świat rzeczywisty«"[87]. Jeśli redukcja nie wyklucza pytania o istnienie, lecz je – przeciwnie – radykalizuje w pytanie o każdorazowy sens bycia, to *Bycie i czas* jawi się jako projekt bez reszty na *epoché* się zasadzający i zmierzający w kierunku wypełnienia jej tendencji. Jako takie, potwierdza ono fenomenologiczne znaczenie fenomenologii, skoro ta wraz z każdorazowym czymś ujawnia także i to, co w owym czymś pozostaje jego najbardziej własnym innym, czyli to, co w jawnym się „zrazu i zwykle właśnie *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"[88]. Ujawnienie tego, co skryte (i to jako skrytego) różni jednak fenomenologię Heideggera od fenomenologii Husserla w jakimś sensie radykalnie, o ile dla tego drugiego to, co się ukazuje, ukazuje się w sensie ścisłym o tyle jedynie, o ile ukazuje się w pełni jako to, co widoczne – to zaś, co niewidoczne, lub nieuwidacznialne, podlega wcześniejszej redukcji fenomenologicznej[89]. Lub też zakładane jest jako właśnie oczywiste. Chodzi mianowicie o to, że jawność fenomenu oznacza dla Husserla bezproblematyczność jego samoobecności w doświadczeniu fenomenologicznym, przy wyłączeniu pytania o realność. Co w sumie oznacza fundamentalny z punktu widzenia Heideggera brak: niedostrzeganie zagadkowości sensu tkwiącego w „że jest" fenomenu. W tym też sensie *epoché* pozostaje czymś obcym Heideggerowi.

Skrywającym się zawsze już nie-czymś okazuje się bowiem bycie. Okazuje się „oczywiście"[90], ale oczywistość jest oczywistością nieoczywistości: tego, że bycie jawi się w sposób tak radykalny „w sobie", że staje się fenomenem w „wyróżnionym sensie"[91] także i dlatego, że nic bardziej niż ono nie potrzebuje aktywności mowy, by – w niej się zagłębiając – ujawnić się również z siebie w sposób możliwie najbardziej zbliżony do tego, w jaki jawi się w sobie. Znaczy to, że „*ontologia możliwa jest tylko jako fenomenologia*"[92], ale znaczy też i to, że paradoksalnym

---

87 K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 106. Por. również: J. Patočka, *Co to jest fenomenologia?* [w:] idem, *Świat naturalny i fenomenologia*, Kraków 1987, ss. 158–183; a także J. Patočka, *Briefe an Krzysztof Michalski* [w:] „Studia Phaenomenologica. Romanian Journal fo Phenomenology", vol. VII/2007, s. 159: „Ich habe selbs nichts verfaßt außer einer Studie über die Auffassung der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger, wo ich zu zeigen versuche, entgegen vielfach behaupteter Abwesenheit von Epoché bei Heidegger, daß die Heideggersche Ontologie gerade die Generalisierung der von Husserl geflissentlich *eingeschränkten* Epoché voraussetzt".

88 BiC, 50; SuZ, 35.

89 Por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002, ss. 54n., szczególnie s. 55.

90 Por. BiC, 50; SuZ, 35.

91 BiC, 50; SuZ, 35.

92 BiC, 50; SuZ, 35.

zadaniem fenomenologicznej ontologii jest ukazać bycie jako skrywające się, czyli ukazać niejawność i nieoczywistość jego każdorazowej jawności. Bycie bowiem oczywiście skrywa się: jawnie – i właśnie jako takie winno być ukazane. Znakiem konstytucji bycia zdaje się pozostawać to, że „»za« fenomenami w sensie fenomenologii z istoty nie stoi już nic innego"[93] (czy też właśnie stoi już nic innego, jak sugeruje zbawienna niejednoznaczność niemczyzny), że tedy bycie niczego już nie przesłania (by odwołać się z kolei do zbawiennej niejednoznaczności polszczyzny), przesłaniając skądinąd w tej mierze samo siebie, w jakiej zarazem samo siebie jawi. Jeśli bowiem „»zakrytość« to pojęcie przeciwstawne do »fenomen«"[94], to zbawienna niejednoznaczność nie pozostaje już szczególną własnością tego czy innego języka, ale bodaj mowy jako takiej, to znaczy jako takiej, w której bycie znajduje najbardziej własny – wyraz. Wyrazem bycia (wyrazem „bycie") staje się oto zawsze już napięcie pomiędzy jawnością jawienia się – jawienia, którym bycie jest – a skrytością zakrycia, w które bycie popada i o tyle poniekąd i nim: jest. To, co najbardziej jawne w sobie i tylko w sobie, jawi się jedynie skrycie, ale jednak jawi się. Oznacza to, że bycie daje się utożsamić nie z takim fenomenem, który „w ogóle *nie* został jeszcze *odkryty*"[95] i o którym tedy nie mamy „ani wiedzy, ani niewiedzy"[96], lecz raczej z fenomenem przesłoniętym, czyli takim, który „kiedyś został odkryty, znów jednak popadł w zakrycie"[97], o którym tedy, *per analogiam*, posiadamy bodaj i wiedzę, i niewiedzę zarazem. Przy czym analogia staje się tu gestem myślenia bardziej radykalnym niż logika, która skłonna byłaby wskazywać raczej na alternatywę jako alternatywę dla „ani…, ani…". Jednak to analogia jest tu bardziej na miejscu. I to niezależnie od tego, czy owo wtórne zakrycie jest totalne, czy też coś wcześniej odkrytego będzie jeszcze widoczne, niechby jako pozór jedynie[98]. W każdym razie dochodzi tu do głosu jakiś rodzaj takiej przeszłości, która nigdy nie miała miejsca, która nigdy nie była teraźniejszością[99].

Skoro istnieją jednak powody, by myśleć, że bycie w nikłym stopniu daje się utożsamić nie tylko z nigdy nie odkrytym fenomenem, ale w ogóle z czymkolwiek, a nawet z niczym, którym samo poniekąd jest – to posiadanie wiedzy i niewiedzy, posiadanie wprawiające w zakłopotanie swoim paradoksalnym charakterem, odnosić się zdaje do każdego ze sposobów zakrywania, niezależnie

---

93 BiC, 51; SuZ, 36.
94 BiC, 51; SuZ, 36.
95 BiC, 51; SuZ, 36.
96 BiC, 51; SuZ, 36.
97 BiC, 51; SuZ, 36.
98 BiC, 51; SuZ, 36.
99 Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 145.

od tego, że pozornie najbardziej zdaje się odnosić do pozoru. Oto da się ukryć, że w charakterystycznie skrytym jawieniu bycia skrywa się jego radykalna zakrytość jako poniekąd efekt, czy może raczej rewers jego jawności, na sposób której bycie wszak nie-jest. Bycie jawiąc się w sobie i sobie, jawi się zawsze już i o tyle też może sprawiać pozór czegoś przesłoniętego (jak gdyby *jedynie* przesłoniętego). O tyle jednak, o ile jawienie się bycia jest sposobem jego pozostawania skrytym, można bycie rozumieć jako coś, co nigdy jeszcze – i bodaj na zawsze – nie odkryte. Zakrycie bycia, korzystając z podwójnej możliwości zakrycia jako takiego[100], zdaje się raczej konieczne, to znaczy takie, które ma „podstawę w sposobie istnienia tego, co odkryte"[101], nawet jeśli, a może właśnie przede wszystkim wtedy, gdy owym odkrytym wytrwale stają się one same: skrytość, bycie. Jak gdyby bycie było skrytością jako wycofywaniem się w skrytość, a „każde źródłowo utworzone fenomenologiczne pojęcie i twierdzenie" mogło „jako zakomunikowana wypowiedź ulec wykorzenieniu"[102], a nawet ulec mu musiało, kto wie, czy nie od zarania swojego zakomunikowania? To, co wypowiedziane, wdając się nieuchronnie w różnicę, wdaje się w jej zachłanną i pozornie nieco może przerażającą dynamikę, na mocy której każde cokolwiek zwija się i coraz bardziej zapada w przenikające je źródłowe pęknięcie. W zrazu delikatną rysę na powierzchni pokostu konserwującego trwałość wyrażonej prawdy, w którą (w prawdę, w rysę) uważne spojrzenie zapada niczym w rozstępującą się i w coraz mniejszym stopniu dającą oparcie dla myśli otchłań bez-gruntu. Jego tajemniczość nie tyle odsyła do zawsze niezdrowej, niezależnie od tego, czy traktowanej życzliwie, czy złośliwie, mistyki tajemnych głębi, ile raczej wskazuje nieustannie i wciąż na nowo na ową niemal trywialną okoliczność, że fenomen, to „to, *co-się-samo-w-sobie-ukazuje*, to, co widoczne"[103]. Ale właśnie: samo w sobie.

Trudność badania, czyniąca badanie wyzwaniem, polega zatem na strukturalnie w pojęciu fenomenologii ujętym źródłowym wydobyciu źródłowego różnienia siebie jawności, na wdaniu się w konstytutywną „różnicę ontologiczną", zwaną niekiedy byciem. Czyli trudność badania polega „właśnie na tym, by w pozytywnym sensie uczynić je krytycznym wobec siebie samego"[104]. Rzecz jasna. Odkrycie tego, co w bycie różne od niego samego i jako takie dla niego samego istotne, to znaczy konstytutywne, staje się przeciwieństwem „naiwności przypadkowego, »bezpośredniego« i bezrefleksyjnego »patrzenia«"[105], które widząc coś,

[100] por. BiC, 51; SuZ, 36.
[101] BiC, 51; SuZ, 36.
[102] BiC, 51; SuZ, 36.
[103] BiC, 40; SuZ, 28.
[104] BiC, 52; SuZ, 36.
[105] BiC, 52; SuZ, 37.

nie widzi tego, za sprawą czego widoczne staje się widoczne jako to oto właśnie. Krytyczne spojrzenie patrzy w to, co różne, coraz bardziej różne i coraz to inaczej różne, uparcie upatrując zasady krytyczności w samym akcie patrzenia, które zrazu i zwykle różni się od tego, co widziane. Wycelowane w swoje własne bycie różnym odkrywa je jako bycie różnym czego innego. Choćby z tego względu, że różnienie z trudem jedynie daje się zawłaszczyć (może dlatego, że skierowuje zawłaszczające ku niemu samemu, jak gdyby odwracając jego uwagę od różnienia poprzez skierowanie jej na różnienie tak, że zawłaszczające różni *się*). Z czego wynika bodaj tyle, iż patrząc, patrzenie ustanawia różnicę, ustanawia siebie jako różnicę i o tyle to, co różni – się – od patrzenia. Badanie krytyczne pozostaje takim patrzeniem, które odkrywając granicę pomiędzy sobą a swoim przedmiotem, odkrywając siebie jako różnicę pomiędzy sobą a swoim przedmiotem, odkrywa i stawia w otwartości żywioł owego Pomiędzy, zwolna stając się jeśli nie zasadą zmiany, to samą zmianą, samym zmienianiem się w nie-swój przedmiot: i podmiot. Jako porywająca μεταβολή, nigdy nie pozostaje (taka jej bowiem natura) metabolizmem przemieniającym głodne prawdy spojrzenie z przedmiotu w podmiot i odwrotnie, ustanawiając zarówno podmiot, jak i przedmiot, oraz ich niestałość i przechodniość, wobec której jedynie sam metabolizm zdaje się czymś stałym, ale też jedynie zdaje się, uważne spojrzenie odkrywa w nim bowiem owo szczególne Nic stałego.

Różnica nie trwa wiecznie. Nieustannie rozpada się w sobie, dosłownie, to znaczy tak, że i tworzy wciąż nowe różnice, i tworzy je jak gdyby jako rozróżnienia słów i pojęć. Wskutek czego „można teraz ustalić znaczenie terminów »*fenomenalny*« i »*fenomenologiczny*«"[106], ustalić niechby na chwilę, trwałość wymierzając doraźną potrzebą rzeczy samej (w tym przypadku *Bycia i czasu*) stanowiącej jedyną instancję metody – sposobu samej siebie. Z drugiej strony (a każdą z owych stron zawsze już określa różnica stająca się ich miejscem jako ich własne ciało otaczające) chwila różnienia się leży u źródeł czasu, pozostając zawsze jeszcze i zawsze już na jego obrzeżach. W tym, co jako prawie już w czasie, trwa o tyle i dopóty, dopóki i o ile czas jeszcze nie trwa. W tym sensie zatem, w jakim zmiana jest niezmiennie zmianą, pozostaje ona nietknięta istotą czasu od której – jako różnica i jak różnica – jest różna. Stąd właśnie dlatego, że nigdy nie pozostaje sobą, nigdy nie traci własnej istoty stającej się o tyle jej własną, o ile z nią nietożsamą, a nawet nietożsamą w sobie. Różnica różniąc się zawsze, nigdy nie staje się sobą i właśnie dlatego zawsze sobą pozostaje: czego świadectwem jej nieuchwytność. Różnica jest sobą jako niewidocznym znamieniem po sobie. Jest sobą jako zawsze już nieobecna i w tym właśnie sensie, choć może to znaczyć: tylko w tym sensie – różnica trwa wiecznie.

---

[106] BiC, 52; SuZ, 37.

Tymczasem wciąż przewrotnie sygnalizuje tożsamość za każdym razem, gdy się pojawia. Rzecz nie tylko w tym, że w *Byciu i czasie* przygotowawcza analiza struktury egzystencjalnej jestestwa (*Dasein*), jako w tym sensie wyróżnionego bytu, że daje on owym nam, którzy nim każdorazowo jesteśmy, niejako bezpośredni dostęp do bycia jako takiego (na, z pozoru, nieco schopenhauerowski sposób), że tedy owa analiza okazuje się ostatecznie analizą ontologiczną w sensie właściwym, a analiza *Dasein* i analiza bycia jak gdyby się utożsamiają, nieustannie zarazem podkreślając wzajemną różnicę. Ale rzecz także w tym, że wynikająca z tego konstatacja, iż „metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest *interpretacja*"[107] sama poniekąd podlegając interpretacji jako sens, sprowadza fenomenologię w kształcie dotychczas naszkicowanym po raz kolejny ku sobie samej. Fenomenologia, co do treści będąca „nauką o byciu bytu – ontologią"[108], nie przestaje stanowić sposobu, który sprowadza się do formy samej fenomenologii. Ukazując ontologię jako metodę, otwiera na rozumienie wymiar bycia z jego każdorazowym „jak" i „że", tyleż sprowadzając pytanie o sens bycia do pytania o sens sensu, co umieszczając sens w obszarze konstytuowanym przez nią samą i dla niej samej konstytutywnym: w przestrzeni dynamicznego pęknięcia w obrębie tego, co jest, do którego dociera się w nieskończonej *epoché* biorącej w nawias wszystko, *czym* (byt) jest. „λόγος fenomenologii jestestwa ma charakter ἑρμηνεύειν, dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia *poznaje* właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia"[109]. Ów λόγος, który jako ἀποφαίνεσθαι rozciąga się w szczelinie immanentnej różnicy bycia jawnego w sobie, nieledwie się z ową różnicą nie-utożsamiając, przesuwa jawność jawiącego się w jej własne poza, od niej różne lub nie-różne. Jako w ten sposób doprowadzona do jawienia się sama z siebie, jawność jawiącego się nie tyle może nawet staje w trybie, ile wręcz staje się trybem (sposobem) bycia wiedzianym. Co w paradoksalnej jawności niejawnego sprowadza się do rozumienia i bycia rozumianym. Przynajmniej w tej mierze, w jakiej szczególnie refleksyjnemu charakterowi fenomenologii odpowiada bez reszty równie szczególnie refleksyjny charakter bycia jestestwa, jako bycia-tu-oto.

Zrozumienie tożsamości fenomenologii i hermeneutyki, ich jedność zatem, jest czymś nieuchronnie przewlekłym, stąd „nasze badanie" dopiero to pokaże[110], zadowalając się tymczasem mnożeniem różnic i poziomów, wewnętrznych rozwarstwień, już nie pomiędzy fenomenologią a hermeneutyką, lecz w jądrze tej ostatniej. Dlatego „fenomenologia jestestwa jest *hermeneutyką* w pierwotnym

---

[107] BiC, 53; SuZ, 37.
[108] BiC, 53; SuZ, 37.
[109] BiC, 53; SuZ, 37.
[110] BiC, 53; SuZ, 37.

tego słowa znaczeniu, wedle którego jest to interpretowanie”[111], ale ponieważ „przez odsłonięcie sensu bycia i podstawowych struktur jestestwa w ogóle wyznaczony zostaje horyzont wszelkich badań ontologicznych nad bytem innym niż jestestwo”[112], to interpretowanie staje się warunkiem możliwości interpretowania. Formalnie pozostając strukturą badania transcendentalnego ustalającego warunki możliwości, analityka egzystencjalna przybiera postać o tyle praktyczną, o ile celem jej aktywności pozostaje ona sama. Stając się transcendentalnym warunkiem własnej możliwości, popada w zbawienne koło, skądinąd hermeneutyczne, i o tyle właśnie wciąż na nowo staje się fenomenologią, o ile, odkrywając πέραν i wskazując je jako własną ἀρχήν, własnym skutkiem czyni samą siebie, a swoim efektem – cokolwiek; nieledwie wszystko. A przynajmniej wszystko to, co wobec jestestwa jakkolwiek się ma i staje. I dlatego, po trzecie, „jeśli opracowuje ona ontologicznie dziejowy charakter jestestwa jako ontyczny warunek możliwości historii”[113] wyrasta z niej ona sama, hermeneutyka, jako „metodologia historycznych nauk o duchu”[114]. To, że jest to hermeneutyka „tylko w sensie pochodnym”[115] podkreśla jedynie swoiście „panteistyczny” wymiar interpretacji, emanującej od tego, co najbardziej nam bliskie, aż po najbardziej dla nas materialnie namacalny kres.

Nawet jeśli uznać, że ów „monadyczny” „*deus sive interpretatio*” obejmuje cały zakres wskazanych hipostaz, to i tak uchwytująca samą swoją aktywność jako własny przedmiot i żywioł, hermeneutyka wyczerpuje się w byciu czymś różnym od własnych efektów i o tyle „bycie i struktura bycia sytuują się ponad [*über*] każdym bytem i każdym możliwym bytowym określeniem jakiegoś bytu”[116]. Topografia owych przestrzeni jawi się w fenomenologicznie migotliwy sposób, utożsamiając z bytem jako takim i ów byt, i to, co ponad nim, ale zarazem czyniąc go jak gdyby półprzeźroczystym a w każdym razie takim, że prześwituje w nim samym, choć przez (*über*) niego na wskroś różne od niego nic, nie-byt, jego (nie)własne bycie. „*Bycie to wprost transcendens*”[117], wprost, czyli właśnie nie w górę, ani nie w dół, ani nie wokół, czy za. Otóż „transcendencja bycia jestestwa” dlatego „ma charakter wyróżniony”[118], że jestestwo nie-różni się od swego własnego bycia, czyli swoim własnym byciem jest na sposób, czy też raczej sposoby, o których całe *Bycie i czas* nieustannie poucza. Bycie własnym własnego bycia polega w przypadku *Dasein* na szczególnej jego „topograficzności”, czy

[111] BiC, 53; SuZ, 37.
[112] BiC, 53; SuZ, 37.
[113] BiC, 53; SuZ, 38.
[114] BiC, 53; SuZ, 38.
[115] BiC, 53; SuZ, 38.
[116] BiC, 53; SuZ, 38.
[117] BiC, 53; SuZ, 38.
[118] BiC, 54; SuZ, 38.

może „topiczności", jeśli za dobrą monetę przyjąć, iż jego *Sein* jest jego jako *Da*. Oznacza to w tej mierze „możliwość i konieczność najbardziej radykalnej *indywiduacji*"[119], w jakiej nie sposób w przypadku jestestwa oddzielić obu członów ontologicznej różnicy, skoro przynajmniej jeden z nich z samym oddzielaniem się „utożsamia" na sposób różnicy ontologicznej stając się różnicą pomiędzy bytem a sobą samym. Utożsamieniom tego, co różne, nie ma końca, czego świadectwem wciąż na nowo pojawiające się przykłady[120], a powodem – wytrwałość różnicy w stawaniu się sobą, czyli we wciąż na nowo ku sobie nawracającym odpadaniu od siebie w geście formalnie jednolitym, jednak jednolitym jednolitością multiplikacji[121], a nawet „jednolitością" zmiany.

„Transcendencja jestestwa ma charakter wyróżniony" także dlatego, że choć zaręcza Heidegger, iż „poniższe badania stały się możliwe na podstawach, jakie położył E. Husserl"[122] – a nic nie uprawnia do podawania tej deklaracji w wątpliwość, przeciwnie, wiele, może nawet wszystko za nią przemawia – to jednak nie umyka uważnemu spojrzeniu okoliczność, że z owej zależności wyłączone zostały wcześniejsze objaśnienia pojęcia fenomenologii, które „wskazują, że to, co w niej istotne, nie polega na dążeniu do *urzeczywistnienia się* w postaci jakiegoś »kierunku« filozoficznego"[123]. To, że Heidegger zawdzięcza „przede wszystkim Edmundowi Husserlowi" postęp „kwestii otwarcia »rzeczy samych«"[124] nie zmienia faktu, że fenomenologię należy ujmować jako możliwość[125], co w ustach i pod piórem Heideggera znaczy: „ontologicznie". Kontrowersja, której radykalność w *Byciu i czasie* przebija spomiędzy wersów w sposób tak delikatny, że nie wprowadzony w jej *meritum* czytelnik skłonny byłby jej nie rozumieć i nie zauważać, tkwi zdaniem Heideggera w istotnym zaniedbaniu Husserla, zaniedbaniu, o które troszczy się podstawowe nastawienie jego projektu. Z ukierunkowaniem na zabezpieczenie pewności poznania pozostaje bowiem związane podporządkowanie takiemu nastawieniu możliwości pojawiania się rzeczy. Te mogą stanąć w obszarze uprawnionego, to znaczy uzasadnialnego poznania, o tyle, o ile ich sposób bycia dostosowuje się do wymogów jego pewności jako powszechnej ważności. „»Z powrotem do rzeczy samych« nie może tu już dłużej znaczyć: pozwolić rze-

---

119 BiC, 54; SuZ, 38.

120 Por. BiC, 54; SuZ, 38: „Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa (…)".

121 Por. BiC, 54; SuZ, 38: „(…) hermeneutyki jestestwa, która jako analityka *egzystencji* koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono *wychodzi* i do którego *powraca*".

122 BiC, 54; SuZ, 38.

123 BiC, 54; SuZ, 38.

124 BiC, 54, przypis; SuZ, 38, przypis.

125 Por. BiC, 54; SuZ 38.

czom w sposób wolny unaoczniać się z nich samych przed jakimkolwiek sposobem zapytywania, lecz znaczy: pozwolić napotykać to, co badane [*Befragte*], w obrębie owej w sposób całkowicie ustalony określonej problematyki"[126]. W tym kierunku zmierzająca krytyka historyzmu powołując się na o tyle nienaukowy, o ile nie dostający do wymogu powszechnej ważności charakter przedmiotu nauki o dziejach, któremu przysługuje faktyczność, a nie powszechna ważność[127], redukuje ważność przedmiotu historii i samej historii jako nauki[128], nie biorąc pod uwagę, że ścisłość nauki bierze się z odpowiedniości jej charakteru wobec właściwego danej nauce przedmiotu. Unieważnienie ważności rzeczy jako dziejowej, ukazujące, że „troska o dokonane poznanie [*erkannte Erkenntnis*] nie jest niczym innym, niż *strachem przed bytem*"[129], wiąże się dodatkowo z pominięciem badania bytu ludzkiego. „Właśnie to, co jako takie powinno zostać zabezpieczone, w ogóle nie staje się tematem badania"[130], stanowiąc przy tym właściwy przedmiot troski fenomenologii Husserla, która stawia sobie za cel „absolutne uzasadnienie obowiązywalności norm w celu umożliwienia idealnego ukształtowania kultury jako właściwego wypełnienia idei ludzkości"[131].

Podkreślenie, że „*zaniedbane jest tym, co właściwie objęte troską: byt ludzki*"[132], wyodrębnia tedy w tym sensie, że troska troszczy się *właściwie* (*eigentlich*). Stając się nade wszystko troską o rozpoznanie bytowego charakteru wszelkiego bytu – to znaczy jego *bycia* bytem – fenomenologia o tyle staje się tym, czym jest, o ile jej „jest" przestaje sprowadzać się do gramatycznej funkcji łącznika, a ona sama przestaje być metodą jakiejś nauki, czy nawet nauką we właściwym tego słowa znaczeniu: nauką nauk. Nadal skrupulatnie i skutecznie stanowiąc warunek ich możliwości, stanowi go już jako ontologia[133], a i jako ontologia jedynie (czy może: aż) w tym sensie, w jakim staje się szczególnym sposobem bycia owego wyróżnionego – nieledwie przez nią samą, czy wręcz jako ona sama – bytu, jakim jest bycie jestestwa.

---

126 GA 17, 102, przeł. P.K.
127 Por. GA 17, 92nn.
128 Por. GA 17, 94.
129 GA 17, 97, przeł. P.K.
130 GA 17, 90, przeł. P.K.
131 GA 17, 90, przeł. P.K.
132 GA 17, 91, podkr. M.H., przeł. P.K.
133 Por. BiC, 13nn; SuZ, 8nn.

***

Już pierwsze spojrzenie na to, co stanowi rodzaj metodologicznej deklaracji autora *Bycia i czasu*, pozwala na dostrzeżenie kilku ważnych momentów. Podkreślić należy najpierw to, że dla Heideggera nie istnieje wymiar czysto metodologiczny w znaczeniu mniej lub bardziej arbitralnie dobranego sposobu postępowania. Raczej sposób ten określa się z rzeczy samej, która pozostaje zawsze okolicznością determinującą „jak" własnej poznawalności. W tym sensie Husserla formuła „z powrotem do rzeczy samych" wskazuje na fenomenologię jako na coś w rodzaju „meta-metody" mówiącej w pierwszym rzędzie tyle, że każde badanie jakiejkolwiek rzeczy ma z owej rzeczy czerpać to, jak winno samo wyglądać.

Ani jednak Husserl, ani Heidegger nie poprzestają na tej konstatacji. W *Byciu i czasie* sens nazwy „fenomenologia" determinuje obszar filozoficznego rozpatrywania rzeczy przy pomocy terminów takich jak: ujawnianie, rozjaśnianie, mówienie czy interpretacja. Nade wszystko jednak punkt ciężkości metody przesuwa w kierunku rzeczy o tyle, o ile rzecz określona zostaje jako fenomen, czyli to, co się z siebie jawi – aktywność badacza natomiast zostaje sprowadzona do wydobycia na jaw tego jawienia się. Skierowanie się ku rzeczy jest jednocześnie swoistym towarzyszeniem jej w dobywaniu się ku nam, takim, za sprawą którego usunięte zostaje z drogi to, co stanowi przeszkodę w dotarciu do nas. Badanie, jako skierowanie się ku rzeczy, pozostaje rodzajem ustąpienia miejsca, w którym rzecz swobodnie będzie mogła ujawnić to, czym jest. Czyli w sensie ścisłym, jako fenomen, będzie mogła ujawnić ujawnianie siebie.

Z punktu widzenia celu niniejszych rozważań najistotniejszym rezultatem wydaje się jednak ukazanie różnicy jako tego, co konstytuuje całą strukturę fenomenologii: zarówno fenomenu, jak i jego odniesienia do jestestwa. Oto fenomen jako jawienie się, *jest* swoim własnym sposobem, jego sposób bycia pozostaje tedy jego własną metodą, w której schodzi się zarówno to, „co", jak i to „że" się jawi. Tkwiące strukturalnie w jawieniu się jakieś nakierowanie-ku, czyni fenomen tym, co jawiąc się w sobie, pozostaje szczególnym Pomiędzy usytuowanym w różnicy „co" i „ku czemu". Jako jawienie się, pozostaje fenomen ze swej istoty poza własnym „co", poza sobą, choć nieustannie jako on sam. Jest zatem w swojej własnej różnicy wobec siebie. Jest różnicą. Stąd określenie „różnica" odnosi się do samego „jest".

Podobnie λόγος, który niosąc w sobie sens ἀποφαίνεσθαι okazuje się czymś zasadniczo strukturalnie zbieżnym z fenomenem, kryjąc w sobie niejako fenomen przez λέγειν ujawniany. Tak że λέγειν pozostaje nieledwie samym fenomenem, choć dodatkowo określonym przez „ἀπό". W Heideggera interpretacji fenomenologii za charakterystyczny dla niej moment intencjonalności odpowiada w „ἀπο-

φαίνεσθαι" właśnie przedrostek ἀπό-, w którym odnaleźć można sens szczególnej dynamiki rozsuwania: zarazem przysuwania-ku, jak i odsuwania-od. Ów właściwy ἀπό gest wyjawia jawność jawnego, dobywając ją z niej samej, czyli czyniąc fenomen jawnym już nie tylko w sobie, ale i z siebie: w mowie. Fenomenologia okazuje się w tej mierze ujawnianiem, w jakiej takim ujmowaniem różnicy (pomiędzy „przedmiotem", a „podmiotem"), które pozostaje różnicowaniem różnicy, to znaczy intencjonalnym odniesieniem jako rozpieraniem[134]. Konstytucją różnicy pomiędzy fenomenem jako różnicą, a nim samym. Fenomen natomiast, jako jawienie się, zatem również jako sposób na jaki można i należy go postrzegać, nie sprowadza się do charakterystyki władzy podmiotu poznania, lecz pozostaje różnicą pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Tym samym anonsuje się w nim problematyczność schematu podmiotowo-przedmiotowego.

2. Pytanie

Wyróżniony charakter bytu, którym jesteśmy, jego prymat, nie tyle może bezwzględnie się narzuca, ile raczej „daje o sobie znać"[135] niemal u zarania stawiania kwestii bycia jako zapytywania o bycia sens i ma ścisły związek z samym zapytywaniem. Ostrożność Heideggera może wynikać z poniekąd entymematycznego charakteru wykładu pytania o pytanie. Choć entymemat o tyle jest wątpliwy, albo – jeśli nie wątpliwy – o tyle nie daje się uczynić zarzutem, że zdaje się istotowo włączony w charakter „rzeczy samej", której rozpatrywanie w tej mierze adekwatnie się do niej odnosi, w jakiej ujmuje ją każdorazowo na jakiś sposób. Czy też może każdorazowo jako pewien sposób w odniesieniu do całości, w każdorazowym niedopowiedzeniu, niedokończoności szczególnego Pomiędzy całości i konkretu uchwytując ową „rzecz samą", o której każdorazowo pamiętać należy, że z rzeczą jako taką utożsamić się nie daje, choć i od niej oddzielić też nie – a przynajmniej tak zrazu mogłoby się wydawać.

Jakkolwiek by rzecz się miała, „pytanie o sens bycia powinno zostać *postawione*"[136]. Charakterystyczny nacisk na konieczność zapytania o sens bycia nie ustępuje w żadnym momencie rozważań Heideggera, nawet jeśli pytanie, od początku stawiane, umożliwia i determinuje wszelkie rozważania *Bycia i czasu*. Nacisk

---

[134] Jak gdyby teraźniejszością i przytomnością na raz, w sensie, które tym słowom nadaje (czy też raczej: który w nich odkrywa) W. Rymkiewicz w tekście *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa* (Warszawa 2015). Por. np. rozdział „Przytomność" ss. 153–163. A także dalej, gdzie powiada Rymkiewicz: „Teraźniejszość sprowadza się zatem do przytomności (…)" (ibidem, s. 168).

[135] Por. BiC, 13; SuZ 8.

[136] BiC, 7; SuZ, 5.

na jego przyszłą i wciąż jak gdyby wyczekiwaną niezbędną obecność ujawnia w pierwszym zdaniu paragrafu 2. w zasadzie całość tego, co można powiedzieć o istocie samego pytania (mianowicie jego nieustanność) i co stanowi przemilczaną, a nawet: jawnie przemilczaną przesłankę wnioskowania. Kto wie, czy nie przemilczaną właśnie dlatego, by podać w wątpliwość wnioskowanie jako takie, jego akuratność i stosowność w kontekście pytania o bycie? Jeśli pytanie to powinno zostać postawione i jeśli jest ono jakimś pytaniem fundamentalnym, albo fundamentalnym *pytaniem* jako takim[137], to „takie zapytywanie wymaga odpowiedniej przejrzystości"[138] jako pytanie, to znaczy również jako forma pytania w ogóle. Wskazanie na trzy podstawowe momenty strukturalne pytania umożliwione zostaje przez ogólne sprowadzenie pytania do poszukiwania, przy czym jeśli „każde poszukiwanie już z góry ukierunkowane jest przez to, co poszukiwane"[139], to stawianie pytania wymaga od pytającego już z góry rozpoznania tego, czego poznanie dopiero stoi przed nami jako zadanie. Nieledwie anamnetyczny wymiar sytuacji pytania jako poszukiwania, zasadzający się na „typowym, niejasnym rozumieniu bycia" stanowiącym „*pewne factum*"[140], przywołuje moment platoński tylko w jakimś sensie, nie sposób bowiem w sensie ścisłym pomylić Heideggerowskiego rozumienia uprzedniości jako rozumienia odróżnionego od wiedzy[141] – z Platońskim poznaniem jako rozpoznaniem. A przynajmniej pomyłka ta dopóty pozostanie faktycznie pomyłką, dopóki nie powiedzie się takie rozumienie anamnezy, które by podjęło jego czasowy i topograficzny wymiar w sposób zgoła odmienny od pojawiającego się tradycyjnie w dziejach filozofii. Ukierunkowane przez to, co poszukiwane, pytanie staje się tym, czym jest – pytaniem – i zarazem, jako ściśle odniesione do swojego przedmiotu, właśnie staje się. Konsekwencje bliskości nie sprowadzają się jedynie do tego, że pytanie nie jest nie na temat, jak się bowiem wydaje, pytanie wcale nie musi nie móc chybiać swego przedmiotu nawet wtedy, kiedy ten decyduje o pytania faktyczności i sposobie, o jego „że" i „jak": „w pytaniu tkwi ta sama możliwość łudzenia, którą napotkaliśmy już w mowie"[142]. Wyrazem bliskości pytania temu, ku czemu się ono zwraca, pozostaje raczej, nawet wtedy, gdy pytanie swojego przedmiotu chybia, to że pytanie „jest poznawczym poszukiwaniem że-jest i tak-a-tak-jest (*Das- und Sosein*) bytu"[143]. Czyli poniekąd to, że intencja poszukiwania kieruje się na to

[137] Por. BiC, 7: „Jeśli jest ono jakimś, lub wręcz *głównym* (*eine oder gar die*) pytaniem fundamentalnym (…)", SuZ, 5: „Wenn sie eine oder gar *die* Fundamentalfrage ist (…)".

[138] BiC, 7; SuZ, 5.

[139] BiC, 7; SuZ, 5.

[140] BiC, 7; SuZ, 5.

[141] Por. BiC, 8, SuZ, 5.

[142] GA 17, 75; przeł. P.K.

[143] BiC, 7; SuZ, 5.

w bycie, co w nim pozostaje z formalnego punktu widzenia tym jego aspektem, który w samym pytaniu przez ów byt jest determinowany. Innymi słowy, pytanie nakierowujące się na byt i przez byt określane w swojej faktyczności i sposobie bycia, zmierzając ku faktyczności i sposobowi bycia bytu, nakierowuje się na źródło swojej własnej określoności, poniekąd – przynajmniej pośrednio – pytając zarazem o samo siebie[144].

Możliwość wyodrębnienia w każdym pytaniu tego, o co ono pyta (*das Gefragte*), tego, czego dotyczy (*das Befragte*), oraz tego, o co dopytuje (*das Erfragte*)[145] daje się obserwować na przykładzie pytania o istnienie świata zewnętrznego[146]. „Czy istnieje świat zewnętrzny?" ustanawia świat zewnętrzny jako to, czego dotyczy, który to świat tedy może, ale nie musi („i jest to regułą"[147]) stać się przedmiotem uważnego spojrzenia. Spojrzenia próbującego dookreślać, na przykład, „co oznacza »świat zewnętrzny« w odróżnieniu od możliwego »świata wewnętrznego« itd."[148] Pozostając bowiem jako to, czego pytanie dotyczy, tematem zapytywania, tym, co przez pytanie artykułowane[149], świat zewnętrzny pojawia się w pytaniu z uwagi na szczególny wzgląd, mianowicie ze względu na realność[150], przy czym to, że Heidegger nie mówi w omawianym przykładzie wprost o tym, o co się pytanie dopytuje, pozwala uznać moment względu (*Hinsicht*) za odpowiednik owego aspektu zapytywania. Zarazem tym, o co pytanie „Czy istnieje świat zewnętrzny?" pyta, staje się faktyczność realności, „bycie realnym świata zewnętrznego"[151]. W kontekście przeprowadzonego w *Byciu i czasie* przełożenia trzech momentów strukturalnych pytania w ogóle na konkret pytania o sens bycia zasadne byłoby zmodyfikowanie analizy wcześniejszego o trzy lata wykładu w kierunku uznania, że tym, o co pytanie o świat zewnętrzny pyta, jest realność, a tym, o co dopytuje, jest jej bycie lub brak. Jednak kwestia ta poniekąd stawałaby się kwestią czysto akademicką i nie wpływała na istotę samej struktury pytania. Inaczej niż omawiane w tym samym czasie i miejscu rozróżnienie dwu możliwych sposobów odpowiadania, którego istotność w kontekście pytania o sens bycia nie daje się przecenić.

---

144 Ciekawe może byłoby skonfrontowanie tej tezy z tezą Wittgensteina z *Traktatu* o nieistnieniu pytań, do których nie da się wyrazić odpowiedzi (por. teza 6.5, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 82). Szczególnie, że niekoniecznie należałoby oczekiwać braku zgodności obu stanowisk.

145 Por. BiC, 7–8; SuZ, 5.

146 Por. GA 17, 74n.

147 GA 17, 74; przeł. P.K.

148 GA 17, 74; przeł. P.K.

149 Por. GA 17, 74.

150 Por. GA 17, 74.

151 Por. GA 17, 74; przeł. P.K.

Tym, o co w *Byciu i czasie* pyta pytanie o sens bycia, „jest bycie, to, co określa byt jako byt, to, ze względu na co byt – jakkolwiek rozważany – jest już każdorazowo rozumiany”[152], czyli bodaj nie tyle w pełni poznawczo uchwytywany, ile raczej uchwytywany w tym, że jest, czyli że jest bytem. Z czego jednak wniosek, że „bycie bytu samo nie »jest« bytem”[153] i że pytanie o bycie staje przed zadaniem wypracowania takiego trybu pytania i odpowiadania, który z bycia nie czyniłby bytu, sprowadzając jakiś byt do innego bytu jako jego źródła. „Bycie jako to, o co pytanie pyta, wymaga więc własnego sposobu okazywania, które w sposób istotny różni się od odkrywania bytu”[154]; podobnie także to, o co pytanie się dopytuje – sens bycia[155]. Pytanie o sens bycia posiada wymiar pozornie najbardziej ogólny, a przynajmniej najbardziej powszechny: dotycząc bytu, zdaje się bowiem dotyczyć wszystkiego. Kłopot, jaki przy tym powstaje, nie polega na tym, albo nie na tym jedynie, że pozór ogólności jest istotnie pozorem, to znaczy tym, co jawi się jako to, czym nie jest. Problematyczność bytu jako tego, czego pytanie dotyczy, czyli jako tego, ku czemu pytanie o sens bycia jest kierowane i od czego ufnie oczekuje odpowiedzi, polegając na tym, że byt ów winien móc być w stanie udzielić takiej odpowiedzi, zmusza do złamania owej – niezbyt przecież chwalebnej – reguły ujawnionej przy okazji przykładu pytania o istnienie świata zewnętrznego: stawia mianowicie przed koniecznością bliższego wskazania na taki byt, który jest w ten sposób, że czyni bycie dostępnym dla pytającego, czyli na taki byt, który w swoim byciu czyni bycie jawnym dla tego, kto pyta. Pytanie o bycie, innymi słowy, wymaga „osiągnięcia i wcześniejszego zapewnienia trafnego sposobu podejścia do bytu”[156]. Klęska urodzaju jest w tym przypadku faktycznie klęską, gdyż „bycie tkwi w »że-jest« i w »tak-a-tak-jest«, w realności, obecności (*Vorhandenheit*), ciągłości (*Bestand*), obowiązywaniu (*Geltung*), istnieniu (*Dasein*), w »jest dane« (»*es gibt*«)”[157], stawiając pytającemu do dyspozycji szereg bytów o zróżnicowanym sposobie bycia, a decyzja na któryś z nich winna bodaj zawczasu rozstrzygnąć pierwotność któregoś z tych sposobów już to w porządku istotowym, już to w porządku poznania. Zdając się zakładać jakieś rozstrzygnięcie tego, o co pytanie pyta, zanim jeszcze dobrze zostało ono zadane, pytanie jak gdyby samo siebie uśmierzało u swego zarania, czyniąc rozstrzygnięcie okolicznością dojmująco niesprzyjającą, nawet jeśli w samym pytaniu istotnie tkwiącą. Pytanie o sens bycia jawiłoby się pytaniem nie tylko dotychczas nie rozstrzygniętym, nawet nie tylko dotychczas nie postawionym, ale w ogóle niestawialnym: o sens bycia nie mógłby

[152] BiC, 9; SuZ, 6.
[153] BiC, 9; SuZ, 6.
[154] BiC, 9; SuZ, 6.
[155] Por. BiC, 10; SuZ, 6.
[156] BiC, 10; SuZ, 6.
[157] BiC, 10; SuZ, 7.

pytać nikt, kto nie znałby już zawczasu odpowiedzi, komu ta odpowiedź nie byłaby dana jako poniekąd warunek możliwości pytania.

Że sytuacja taka nie rozstrzyga już z góry o możliwości lub niemożliwości pytania widać nie tylko stąd, iż zaanonsowane zawczasu uprzednie rozumienie bycia czyni ów paradoks możliwym i –pozbawiając go paradoksalności, objawiając pozór paradoksu – sugeruje raczej nie nazbyt pasjonującą sytuację teoretyczną (nie wspominając już o niedojmującym charakterze sytuacji egzystencjalnej). Uprzedniość odpowiedzi wobec pytania rozstrzygać może najwcześniej wtedy, kiedy wyraźny staje się charakter bycia odpowiedzią, wyraźnie też uwidacznia dwa możliwe sposoby siebie, czyli sposoby bycia odpowiedzi sobą. Pokrywające się z dwojaką tendencją odpowiadania, sposoby te rozchodzą się albo w dążenie ku „idealnie możliwemu związkowi wszystkich obowiązujących sądów w ogóle"[158], albo w kierunku „doprowadzenia do *zasadniczego odniesienia do zapytywanego bytu*"[159]. Pokrywające się z tendencją nauki pierwsze dążenie, charakteryzując się konstytuowaniem sądów kryjących „*skarb obowiązujących prawd*"[160], odpowiedzi traktuje jako swoiste ostateczności, które jeśli prowadzą do kolejnych pytań, to tylko jako stopnie rozwoju, nie tracąc przy tym ostatecznie trwałego charakteru. Tracąc jednak, jak się wydaje, to, na czym z pewnością nie zbywa odpowiedzi o charakterze „odsłaniania *drogi ku bytowi*"[161]. Mianowicie: z owym bytem bliskości, bliskości, za sprawą której „*pytający* byt (jestestwo [*das Dasein*]) zasadniczo współokreśla bycie zapytywanego bytu i na odwrót"[162]. Wzajemne ustanawianie dotyczy takiej możliwości odpowiadania, która przywodząc przed to, co jest i ujawniając je w jego byciu, ukazuje je zarazem jako godne pytania, to znaczy takie, które „odpowiednio" jawi się wtedy i właśnie wtedy, kiedy staje się tym, co zapytywane. Pozostające godnym pytania będące, staje się być może szczególnym, ale zarazem w tej mierze każdorazowym odniesieniem zapytywania, w jakiej takim właśnie, który jako pytania godny, czyli wątpliwy, pytania rzeczywiście wymaga i je: rodzi. Rzetelne pytanie (o ile rzetelność oznaczać winna do-rzeczność), to takie pytanie, na które możliwa jest rzetelna odpowiedź, czyli odpowiedź ukazująca będące w jego właściwym, godnym pytania charakterze,

---

158 GA 17, s. 76; przeł. P.K.

159 GA 17, s. 76; przeł. P.K.

160 GA 17, s. 76; przeł. P.K.

161 GA 17, s. 76; przeł. P.K.

162 GA 17, s. 76; przeł. P.K.; problemu nastręcza jednoznaczny przekład „das Dasein" w powyższym zdaniu. O ile bowiem Heidegger we wczesnych wykładach używa tego terminu raczej w tradycyjnym znaczeniu „istnienie", „egzystencja", lub wprost „byt" – o tyle uwidacznia się w nich niekiedy (tak jak na przykład w powyższym zdaniu) ciążenie ku sprowadzaniu tego znaczenia do owego szczególnego (migotliwie wielorakiego) sensu, który potem zyskuje pełne prawo obywatelstwa w *Byciu i czasie*.

a zatem odpowiedź, która „*znika* w tym szczególnym sensie, że zupełnie nie dochodzi do siebie samej, w przeciwieństwie do pierwszego przypadku, gdzie odzwierciedla się ona w »obiektywnych wytworach«"[163]. Znikanie, czy też zanikanie odpowiedzi polega na tym, że ujawniając to, co jest, w jego godnym pytania charakterze bycia, w tej mierze otwiera ona drogę ku będącemu, w jakiej pozostaje przy zapytywaniu. „Odpowiedź odsyła z powrotem w pytanie"[164] ukazując je jako właściwą odpowiedź na napotykany byt i zarazem konstytuując popadanie zapytywania we wciąż nowe zapytywanie[165], czyli utrzymywanie się w pytaniu pojętym czasownikowo: aktywnie i tranzytywnie.

Odpowiedź na pytanie o to, który byt może stać się bytem zapytywanym o sens bycia, może tedy leżeć u podstaw samego pytania jako poniekąd ono samo, wobec czego odpowiedź na pytanie o byt, któremu przysługuje pierwszeństwo, pozostawałaby z samym pytaniem tożsama. Tożsamość stająca się trwałością jako wytrwałością w nieustanności zapytywania sprawia, że zadanie pytania, to znaczy i zapytywanie, i jego potrzeba, wskazują byt, który jest tak, że jest zapytywany, zatem taki byt, który jest zapytywaniem i który zarazem pozostaje zadaniem jako zapytywanie, zadaniem bycia zapytywaniem. Sprawia w taki mianowicie sposób, że wszystko, co stanowi punkt wyjścia zapytywania (i tym samym stanowi zapytywanie jako takie), czyli „wgląd w coś, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś, to zachowania konstytutywne dla zapytywania, a także *modi* bycia określonego bytu, *tego* bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy"[166]. Jako sposób bycia nas samych, którzy zapytujemy, pytanie jako zapytywanie o sens bycia dotycząc każdorazowo jakiegoś bytu, zawsze już zarazem dotyczy nas samych, czyli bytu, którym: jesteśmy. A dotykając, czyni nas egzemplarycznym[167] bytem, posiadającym w opracowywaniu pytania o sens bycia pierwszeństwo, bytem tedy, który opracowując pytanie o sens bycia należy „uczynić przejrzystym (…) w jego byciu"[168]. Pozostając przykładem wszelkiego bytu, stajemy tyleż zamiast niego, czyli za niego, co i tym samym gestem, za siebie, niczym Zaratustra, który również „*steht für sich*" – jest „jedyny w swoim rodzaju"[169]. Zastępowanie bytu jako zastępowanie siebie, staje się na ową wieczność okamgnienia, którego trwanie polega na iteracji, miejscem skupienia my-

[163] GA 17, s. 76; przeł. P.K.

[164] GA 17, s. 76; przeł. P.K.

[165] Por. GA 17, s. 76; przeł. P.K.

[166] BiC, 10–11; SuZ, 7.

[167] Por. BiC, 10; SuZ, 7.

[168] BiC, 11; SuZ, 7.

[169] Por. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 29; idem, *Kritische Studienausgabe*, B. 6., Hrsg. von G. Colli, M. Montinari, München 1999, s. 259.

ślenia Heideggera odkrywającego szczególny tryb zastępowania jako konstytuowania zarówno różnicy pomiędzy sobą a sobą, za sprawą której i w której bycie sobą bez reszty odnajduje własne miejsce pobytu, jak i różnicy pomiędzy bytem a samą różnicą, jako która wydarza się bycie[170]. Synekdochiczny wymiar ontologicznego aktu zapytywania przejawia się w tym, że „byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako »jestestwo«", czyli jako *Dasein*[171]. Tradycyjne miano „bytu" (*Dasein*) przemieszczone zostaje tym samym ku owemu jednemu, szczególnemu, który wobec nas zastępuje wszystkie, czy też – ostrożniej w tej mierze, w jakiej bardziej do-rzecznie mówiąc – w perspektywie którego jawią się (o ile się jawią) wszystkie inne byty. Zarazem, w geście translacji słowa na nie samo, „*Dasein*" rozpisane zostaje ze swej immanencji w cały kosmos sensu nie tyle nawet nowego, ile tkwiącego nieprzebraną materią w dotychczasowym użyciu, niczym w czarnej dziurze zagarniającej i ścieśniającej tkwiące w niej przestrzenie w ślepą plamkę metafizycznego spojrzenia.

Jawność i zarazem jawna niedostrzegalność sensu bytu jako *Dasein* wyczerpuje się w tej samej trudności patrzenia, z którą zmaga się i na której zarazem polega ἀποφαίνεθαι – w konieczności nakierowania samego siebie na samo nakierowanie na samego siebie, czyli na byciu (*sein*) ową najmniejszą z nie-możliwych przestrzeni rozciągającą się pomiędzy „tu" (*da*) i bliskością najbliższego „tam" (*da*)[172], którego rozpierające schodzenie się z samym „tu" wyznaczane jest przez Pomiędzy, byciem którym jest bycie tego bytu, którym każdorazowo jesteśmy. – Jako bycie „*da*": *Da-sein*. Struktura zapytywania, którego tendencja odpowiadania nakierowuje się na bycie przy zapytywanym bycie, pokrywa się z naszkicowaną strukturą bytu (bytu egzemplarycznego), dążąc do takiego swojego uśmierzenia w odpowiedzi, że staje się ono jako ona punktem wyjścia dążenia do uśmierzania. Uśmierzenie kontaminujące intensywność zmierzania ku sobie wysyła każdorazowy spoczynek w spoczywanie w nieukojeniu, jako zapytywanie pozostając wytrwaniem w strukturze najbardziej „pytalnego" i zapytującego

---

[170] Por. GA 2, 9: Ten tom *Gesamtausgabe* zawiera *Sein und Zeit*. Wskazane miejsce jest odpowiednikiem (BiC 10; SuZ, 7), ale zawiera późniejsze adnotacje Heideggera. I tak w notatce dotyczącej naszej ontologicznej egzemplaryczności czytamy: „Mißverständlich. Exemplarisch ist das Dasein, weil es das Bei-spiel, das überhaupt in seinem Wesen als Da-sein (Wahrheit des Seins wahrend) das Sein als solches zu- und bei-spielt – ins Spiel des Anklangs bringt". Literalna nieprzekładalność tej wypowiedzi domagałaby się dłuższej medytacji.

[171] BiC, 11; SuZ, 7.

[172] To bodaj najbardziej rudymentarne w *Byciu i czasie* zastosowanie tego, co E. Kettering określa mianem „*NÄHE*": „Der Grundgedanke lutet: *Das Sein selbst: die NÄHE*" (E. Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Pfulingen 1987, s. 66).

bytu, czyli pozostając tym, „co nazywamy *Fraglichkeit*"[173]: strukturą konkretności „tego-otości" jako takiego rodzaju bycia wątpliwym, że staje się ono zdatnością zapytywania w sensie tyleż aktywnym, co medialno-pasywnym, czyli byciem zapytywaniem siebie, a tym samym byciem zarazem i zapytywaniem, i zapytywanym. Pozostając „jako *modus bycia* pewnego bytu samo istotowo określone przez to, o co to pytanie pyta – przez bycie"[174] – zapytywanie jeśli nie utożsamia się z jestestwem, to przynajmniej odzwierciedla strukturę *Dasein*, czy też jako jej egzemplaryczny wyraz pozostaje każdorazową wytrzymałością zapadania w Nic bycia[175]. Wszelka próba jego tematyzacji, obarczona immanentną nieuchronnością zawodności, staje się równie nieuchronnie udziałem namysłu nad myślą Heideggera: stanie się tedy i naszym – owego każdorazowo mojego bytu jako bedącego tu-oto (na przykład w tekście).

Odzwierciedlając strukturę pewnego bytu w jego byciu i stawiając ją zarazem jako kwestię, pytanie o sens bycia sprawia, że „najpierw trzeba określić byt *w jego byciu*, by potem na tym dopiero gruncie stawiać pytanie o bycie"[176]. Pytanie o bycie pozostaje jednak nieporuszone zarzutem błędnego koła w rozumowaniu, ponieważ porusza je coś innego (ono samo), a także dlatego, że w zapytywaniu o bycie chodzi nie o rozumowanie, a o bycie i jego sposób. Z tego samego mianowicie względu, dla którego „w odpowiedzi na to pytanie nie chodzi o uzasadnienie czegoś przez wywód, lecz o odsłonięcie podstawy i ukazanie jej"[177]. Ujawniająca się tym samym bezużyteczność i nietrafność logiczno-formalnych roszczeń i zarzutów w kontekście „badań nad zasadami"[178], znajduje dodatkowo poparcie w faktyczności poznania ontologicznego, którego „istnienia nie można przecież kwestionować"[179], a które byłoby jawnie niemożliwe, gdyby nie to, że „byt może zostać określony w swoim byciu, mimo że nie będzie przy tym dostępne wyraźne pojęcie sensu bycia"[180]. Rysująca się tu różnica pomiędzy czysto formalnymi wymogami wnioskowania, a fenomenologicznym badaniem onto-

---

[173] GA 17, 76; przeł. P.K.: w niemczyźnie „*fragen*" oznacza pytać, „*fraglich*" znaczy „wątpliwy", ale w pewnych kontekstach zyskuje sens „ten oto", „teraz dany", „ten konkretny". To, oraz fakt, że słowo to mogłoby również oznaczać „wątpliwość", choć niemczyzna zdecydowała się oddawać ten sens słowem „*Fragwürdigkeit*", pozwala w utworzonym przez Heideggera rzeczowniku odprzymiotnikowym „*Fraglichkeit*" doszukiwać się wszystkich wyżej wymienionych treści.

[174] BiC, 11; SuZ, 7.

[175] Por. GA 2, 10, przypis (a) komentujący wyżej przytoczone zdanie: „Da-sein: als Hineingehaltenheit in das Nichts von Seyn, als Verhältnis gehalten".

[176] BiC, 11; SuZ, 7.

[177] BiC, 11; SuZ, 7.

[178] BiC, 11; SuZ, 7.

[179] BiC, 12; SuZ, 8.

[180] BiC, 12; SuZ, 7.

logicznym, mniej może ostentacyjnie, ale jednak wskazuje na różnicę pomiędzy nim, a każdym dotychczasowym badaniem ontologicznym, które nie stawiając przecież pytania o sens bycia upodabnia się raczej do naiwnego poznania potocznego[181], w tej mierze, w jakiej „»bycie« było co prawda we wszystkich dotychczasowych ontologiach »zakładane«, ale nie jako *pojęcie* do dyspozycji – nie w postaci, w jakiej jest poszukiwane"[182]. Raczej w taki sposób, który „wyrastając z przeciętnego rozumienia bycia"[183] i o tyle od niego się nie różniąc, wyznacza szczególny grunt, na którym buduje się wszelkie badanie ontologiczne, także zatem i to, które na tej podstawie wykroczyć ma poza osiągnięcia dotychczasowych ontologii. W tym jednak sensie nie wykraczając poza samo przeciętne rozumienie, w jakim ono „*ostatecznie należy do istotowego ukonstytuowania samego jestestwa*"[184]. Szczególność owego gruntu wyłaniająca się nieśpiesznie z mglistego pejzażu wstępnego określenia istoty zagadnienia w tym zdaje się spoczywać, że istotowe ukonstytuowanie jestestwa strukturalnie upodabnia się do zapytywania jako takiego, nie bez powodu stanowiącego jeden z możliwych sposobów owego ukonstytuowania. Samo zapytywanie o tyle pozostając sobą, o ile realizuje się jako wytrwałość w nieustannie krytycznym, gdyż kwestionującym spoglądaniu na siebie samo – odkrywa przed nikim innym niż przed tym, jako kto samo jest, bliskość strukturze dynamicznego Pomiędzy rozcinającego jawność jawiącego się pęknięciem jego istoty wychylonej spoza siebie w siebie – i z powrotem. Jako rozpieranie ciała zewsząd otaczającego, jestestwo oferuje oparcie, by się tak wyrazić, otchłanne, grunt migotliwie grząski, który wszelako jako pytanie i wciąż na nowo uporczywie niepowstrzymane pytanie o sens bycia „zawiera (…) godne uwagi »odniesienie wstecz i wprzód« tego, o co pytanie pyta (bycia), do zapytywania jako *modus* bycia pewnego bytu"[185].

Pozór, że chodzić tu może o dwa różne aspekty czy poziomy ontologiczne (bycia i bytu) zwiódł niejednego – może nawet samego Heideggera: w każdym razie byłaby to jedyna okoliczność ratująca tak obcesowe odróżnienie *Sein* od *Da*, jak gdyby każde z nich nie było szczególnym sposobem drugiego, a *Dasein* dało się pojąć nie tylko jako dynamikę rozpierającego napięcia różnicy, ale i jako jakiś osobliwy byt taką dynamikę „posiadający"[186]. Odniesienie wstecz i wprzód, wyznaczając Pomiędzy bycia i jego sposobu, opisuje raczej immanentną strukturę powracania różnicy sposobu (czy też różnicy do sposobu), do której bycie

---

[181] Por. wyżej, ss. 51–52.
[182] BiC, 12; SuZ, 8.
[183] BiC, 12; SuZ, 8.
[184] BiC, 12; SuZ, 8.
[185] BiC, 12; SuZ, 8.
[186] Por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion…*, ss. 62–63.

każdorazowo się sprowadza niczym nomada-wędrowiec zamieszkujący swoje własne obce i w tym, co nie-jego, co do niego nie należy, w nie-swoim niczym czujący się jak u siebie w domu. Jeśli czyni to odniesienie wstecz i wprzód „godnym uwagi", to bodaj nie dlatego, iżby nie pozostawało ono zasadniczym tematem całego *Bycia i czasu*, a nawet całego myślenia Heideggera. Czy nie z uwagi na to zarazem nie należałoby wciąż na nowo zapytywać o godność, o jej źródło, o to co godność nadaje, gdzie i jak cokolwiek może otrzymać taki dar? Szczególnie, że łatwo – bodaj czy nie nazbyt łatwo – dowiedzieć się z pism Heideggera, iż „naznaczenie czegoś piętnem »wartości« pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności"[187].

Pytanie to winno nieustannie oświetlać dociekania nad etycznością w myśli Heideggera i to w jego – w owego pytania – prześwicie utrzymuje się i utrzymywać winno zagadywanie o „odesłanie wstecz i wprzód" czy też zagadywanie *jako* takie odesłanie. Bycie całością jestestwa obejmując i jego śmierć, i narodziny, a także to, co zastaje ono jako kontekst samego siebie: poprzedzające je i określające w jego byciu dzieje, staje się zatem kwestią pytania, czyli tym, co kwestionowalne. Zapytywanie o tradycję w tej mierze i tylko w tej mierze staje się jej destrukcją, w jakiej tradycja jest i pozostaje najbardziej własnym horyzontem bycia *Dasein*. Jestestwo bowiem „zawsze jest tak, jak już było i jest tym »czym« już było" i jako takie „jawnie lub nie – *jest* swoją przeszłością"[188]. O tyle też zapytuje ono o tradycję, o ile nie poprzestaje i poprzestawać nie może i nie powinno na udzielonych odpowiedziach – odpowiedzi podejmując raczej zawsze już jako zadane, czyli takie, o które pytać należy i które są pytania godne. Jako bycie zapytywaniem jestestwo o tyle pozostaje tym, kim jest, o ile nie sprowadza swojego bycia do takiej odpowiedzi, w której nie ma miejsca na nie-pewność zapytywania. Jedynie bowiem podejmowanie tradycji na sposób zapytywania pozwala jestestwu wdać się w bliskość „rzeczy samej", z której i ku której pytanie wyrasta jako pytanie. Jako pytające – i o tyle: jako podające w wątpliwość – *Dasein* staje w bliskości tradycji, także ontologicznej, w której to, co niepokoiło, troskało i poruszało Dawnych, odkrywa nie tylko dla siebie, ale i w sobie. Im bardziej utrzymuje się w pytaniu, tym bardziej zakorzenia w tradycji jako żywej. I tym bardziej staje się tym, kim jest: z dziada, pradziada. Nieukojone zapytywanie o tradycję, kwestionowanie gotowych, tedy tyleż łatwych, co martwych i w tej mierze nie-prawdziwych odpowiedzi: to, jeśli cokolwiek, oznaczać może destrukcja dziejów ontologii. Destrukcja, która tradycji odrzuceniem pozostaje w stopniu najmniejszym i nie ma „*negatywnego* sensu strząśnięcia ontologicznej tradycji"[189], gdyż „w swym aspekcie negatywnym de-

[187] LH (1977), 111; GA 9, 349.
[188] BiC, 28; SuZ, 20.
[189] BiC, 28; SuZ, 22.

strukcja nie odnosi się do przeszłości, jej krytyka dotyczy »dnia dzisiejszego«"[190]. Zapytywanie jako jestestwo niszczy dzieje nie po to, by je odrzucić, ale by przebić się przez ich najbardziej aktualną, skostniałą warstwę, do ich samych pre-historii, czyli do nich samych, o tyle, o ile dzieje wyznaczają i są swoimi własnymi dziejami. Do zawsze już i wciąż jeszcze „pomijanego gruntu ontologii: do źródłowego czasu jako kryterium rozróżnienia bycia i bytu"[191].

***

W namyśle nad strukturą pytania staje się ono dla Heideggera przede wszystkim pewnego rodzaju sposobem, na jaki może być-w-świecie jestestwo. To, że *Dasein* może pytać, oznacza, że w swoim byciu może określać się jako pytające – stąd pytanie o zapytywanie nieuchronnie wskazuje pytającego, stając się każdorazowo jednocześnie rodzajem refleksji. Jeśli filozof jest tym, który pyta, to różni się od każdego innego pytającego (na przykład naukowca) tym, że jego intencja badawcza nakierowuje się zawsze zarazem, lub zgoła najpierw, na samo zapytywanie. Refleksja filozoficzna oznacza tedy każdorazowe problematyzowanie momentu krytycznego jako jego poniekąd radykalizację.

Widać to zwłaszcza wtedy, gdy Heidegger odróżniając filozofię od nauki podkreśla różnicę w sposobie odpowiadania, czyli w kierunku czy też celu zapytywania. Pytanie o charakterze fenomenologicznym, to znaczy takim, które nastawione jest na pozostawanie w bliskości rzeczy, podejmuje ją tak, by w pełni ujawniła się jako właściwy przedmiot zapytywania, to znaczy jako problematyczna, czyli godna pytania. Ma to swoją wagę w stosunku do każdego przedmiotu, nade wszystko jednak wtedy, gdy zapytywanie nakierowuje się na siebie, trafiając przy tym w tego, kto celuje, czyli tego, kto zapytuje. Zapytywanie odkrywa wtedy samoodnośną strukturę jestestwa, którego pewien sposób bycia (zapytywanie) pozostaje zawsze zarazem odniesieniem do samego siebie (do zapytywania). *Dasein* zaś ujawnia się w pytaniu jako taki sposób bycia, że w tym byciu chodzi mu o samo owo bycie (o sam ów sposób: o pytanie). Pytanie na swoim przykładzie odkrywa ukonstytuowanie każdego sposobu bycia jestestwa i zarazem także to, że jestestwo jest w związku z tym bytem wyróżnionym w kontekście celu *Bycia i czasu*, jakim jest postawienie pytania o sens bycia.

Ponownie też ukazuje się znamienna struktura, dająca o sobie znać już w analizie fenomenologii jako metody *Bycia i czasu*. Jako byt wyróżniony przez to, iż w tym, że i jak jest, odnosi się do czegokolwiek i zawsze zarazem także do swego bycia – że wręcz *jest* tego rodzaju odniesieniem i odnoszeniem – jestestwo

---

[190] BiC, 32; SuZ, 22.

[191] E. Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, s. 98, przeł. P.K.

pokazuje własny sposób bycia jako tę samą dynamikę Pomiędzy, która ujawniła się w rozdziale poświęconym fenomenologii. *Dasein* okazuje się różnicą pomiędzy sobą, a sobą, w której jego bycie odnajduje własne miejsce pobytu. Różnicą pomiędzy sobą, a własnym byciem: osobliwym przesunięciem bycia poza siebie w jego Inne, którym samo owo bycie jest. Jestestwo dało tedy o sobie znać jako o miejscu, miejscu różnicy, której powtarzającym się określeniem pozostaje „Pomiędzy".

3. Przestrzenność i wewnętrzność. Cielesność po raz pierwszy

Im bardziej sobą, tym bardziej nieukojonym zapytywaniem rozpierania o zmiennej intensywności – *Da-sein* – jest. Pytanie zapadając w siebie skupia i rozsuwa się zarazem w nienaprzemiennym geście w przestrzenność. Intensyfikując do-centryczny, centrujący ruch, skupia w takim centrum, które jako rozsunięte przesunięcie poza siebie staje się ekscentrycznie ego-centryczne, skoro swoje najbardziej własne uchwytuje w nie-swoim innym. W nim się bowiem każdorazowo poszukuje, znajduje i z niego każdorazowo ku sobie powraca. „Jestestwo jest »w« świecie w sensie zatroskanego, zażyłego obchodu z bytem napotykanym wewnątrz świata"[192]. Ów pulsaryczny obchód wytyczając rzeczy szczególną dookolność, staje się wielorakim gatunkowo „ruchem" w postaci jestestwa, „ruchem" posuwisto-okrężno-ukierunkowyjącym, ale w swej wielorakości dopiero konstruującym warunki możliwości ruchu przestrzennego. Zarazem granica obchodu zwolna, lecz nieprzerwanie utożsamiając się z obchodem granicy, wyznacza pole, w obrębie którego nic nie ma. W tym mianowicie sensie, w jakim wszelkie coś może się ujawnić dopiero w odniesieniu do tego, co owym sposobem wytwarza możliwą dla niego przestrzeń (i czas). Krąg niczego nie pustoszeje: kipiel nie-bytu o nieustalonych, wciąż zmiennych granicach, granicach do których się sprowadza i z którymi się nie-utożsamia; nieledwie nieistniejąca przestrzeń pomiędzy niczym, a niczym – „jednak jego przestrzenność wykazuje charakter *od-dalania i ukierunkowania*"[193].

Od-dalanie, pozostaje wprawdzie zawsze już każdorazowym oddaleniem, jak chce niekiedy tłumacz *Sein und Zeit*, owa każdorazowość jednak stabilizuje je właśnie w nieustanności zmiany, w szczególnej polimorficzności, z racji której „używamy terminu »oddalenie« w znaczeniu aktywnym i tranzytywnym"[194], czyli poniekąd w trybie niedokonanym jako oddalanie właśnie. Nominalne podkre-

[192] BiC, 149; SuZ, 104.
[193] BiC, 149; SuZ, 105; przekład nieco zmodyfikowany (P.K.).
[194] BiC, 149; SuZ, 105.

ślenie tego aspektu wymuszone jest przez niemieckie *Ent-fernung*, samo w sobie w swej gramatycznej formie nie różnicujące obu znaczeń jako typów użyć. Dając jednak, z drugiej strony, możliwość ich jednoczesności, której potrzeba i faktyczność (milcząco) dochodzi do głosu wtedy, kiedy z od-dalania powstaje przestrzeń: czyli zawsze już. Zanim jednak dojdzie do tego w porządku ontologicznym, czyli istotowym (a egzystencjalnie: czasowym), objawia się ów osobliwy nihilizm jego projektu. Mianowicie w tym się objawia, że „»Oddalanie« oznacza: unicestwianie dali, tzn. odległości, przybliżanie"[195] (o tym ostatnim powiedzieć można i należy to samo, co o oddalaniu i oddaleniu). Odsuwanie dali w dal, czynienie jej odległą, pozostawiające rozległą przestrzeń dla bliskości, w samym sobie zawiera, czy też może raczej – próbując rzecz ubrać w słowa bardziej dorzeczne i rzeczy bardziej bliskie, od rzeczy mniej dalekie – samo sobą jest (tym samym) odsuwaniem tego, co bliskie jako przybliżone, w jego własną jako bliskiego dal. Oddalanie bowiem, „jako odstawianie, stanowi tylko pewien określony, faktyczny *modus*"[196]. Hieratyczna formalność opisu od-dalania ucieleśnia się zawsze – nie tylko w fenomenie tęsknoty, w której przybliżenie jako od-dalenie jest tym bardziej intensywne, im bardziej dojmująco wraz z nim i jak gdyby jako ono stawia się dal. Choć w fenomenie tęsknoty ucieleśnia się w stosunkowo najbardziej dojmujący sposób. Dokonujące się w niczym szczególnym, w osobliwym niczym, oddalanie pozostaje samo sposobem bycia tu oto, w nie mniejszym stopniu niż zapytywanie ukazując „godne uwagi odesłanie wprzód i wstecz"[197], ku temu, kogo kochamy i ku nam, którzy go kochamy, jako ku takim, którzy swoją miłością ku niemu się wychylamy.

Wychylenie spoza siebie w to w nas, co w nas jest naszym poza-sobą, staje się byciem w tu-i-tam-w-pobliżu, zwanym przez Heideggera „*das Da*": byciem-*da*, *Da-sein*, i o tyle i jako takie również „bytem" jako *Dasein*. Otóż z nie innego powodu „*w jestestwie tkwi istotowa skłonność ku bliskości*"[198] niż z tego, że jest ono zakochane w świecie, w którym jest i – co więcej – w którym właśnie dlatego jest, choć „dlatego" w sensie „aktywnym i tranzytywnym" jako raczej „dla tego", niż „z tego powodu". Będąc dla świata, „od-dalanie jest zrazu i zwykle przeglądowym doprowadzaniem w pobliże w sensie zajmowania się czymś, przygotowywania, trzymania czegoś w ręku"[199] i o tyle sprowadzaniem we wzajemną bliskość świata i *Dasein*, czyli świata i sprowadzania we wzajemną bliskość świata i *Dasein*. Dal, nawet bezkresna dal, o ile kusi i pociąga w nieznane, jest dalą najbardziej bliską

---

[195] BiC, 149; SuZ, 105; przekład nieco zmodyfikowany (P.K.).
[196] BiC, 149; SuZ, 105.
[197] BiC, 12; SuZ, 8.
[198] BiC, 150; SuZ, 105.
[199] BiC, 150; SuZ, 105.

z bliskich, zaznaczając możliwość dystansu dopiero w tym jego *modi*, w którym jest on czymś najbliższym. Bliskość dystansu jest najbardziej problematycznym wymiarem ontologicznej gigantomachii. W dystansie, w bliskości wobec niezmierzonej dali, rozstrzyga się decyzja na skończoność i nie-skończoność, decyzja, w której różnica miejsca, przechodząc w miejsce różnicy, zyskuje możliwość stania się swoim własnym innym, to znaczy innym niż to, co inne: możliwość, którą decyzja na skończoność nie tyle bodaj zapoznaje, ile raczej lekceważy i odrzuca, stając się zagadką i czymś samym w sobie najbardziej godnym pytania.

Tymczasem „np. dzięki »radiu« jestestwo dokonuje dziś nieprzewidywalnego jeszcze w skutkach od-dalenia »świata« na drodze poszerzenia powszedniego otoczenia"[200], co ujawnia nade wszystko, iż choć „tego od-dalenia, dali tego, co poręczne, w stosunku do niego samego, jestestwo *nie* może *nigdy przekroczyć*"[201], to jednak, jak się wydaje, horyzont jestestwa sam sobie zdaje się dynamiczny i niestały. Co zasadniczo już nie może dziwić, co jednak zarazem oznacza, że jeśli jestestwo jest byciem *Da*, to *wymiar* tego bycia pozostaje zmienny i to nie tylko w odniesieniu do różnic pomiędzy poszczególnymi jestestwami (choćby dlatego, że takie ujęcie zagadnienia wydaje się źle postawione), ale w odniesieniu do każdorazowo tego oto jestestwa. Zmienność oddalającego przybliżania dynamizuje sposób, na jaki *Dasein* jest, wskazując zarazem, że w migotliwej przestrzeni jego własnego miejsca, do którego jestestwo *się sprowadza*, panuje nieustanna zmiana faktycznych odniesień i perspektyw, nieustanna oscylacja pomiędzy każdorazowo od tego samego początku określanym napięciem Pomiędzy, w przemierzaniu którego jestestwo się konstytuuje, i którym ostatecznie, to znaczy śmiertelnie – jest.

> Dotyczy to także np. ulicy jako narzędzia do chodzenia. Idąc dotykamy jej przy każdym kroku i na pozór stanowi ona coś najbliższego i najbardziej realnego spośród wszystkiego, co w ogóle poręczne, przesuwa się niejako wzdłuż pewnych części ciała, mianowicie pod podeszwami. A przecież jest ona bardziej odległa niż znajomy, którego tak idąc spotykamy „na ulicy" w „oddaleniu" dwudziestu kroków[202].

Pozostawanie bardziej przy znajomym niż przy ulicy oznacza niewspółmierność „obiektywnej" miary i miary ontologicznej, stanowiącej dla tej pierwszej grunt, grunt jak gdyby wszelkiej miary pozbawiony. Grunt bezmierny, w tej (poniekąd) *mierze*, w jakiej miara miałaby mieć z konieczności wymiar stałego odniesienia pomiędzy dwoma punktami w przestrzeni. Przestrzeń i punkty zakorzeniając swoje źródło w katakumbach ontologicznej dynamiki, pozbawione

---

200 BiC, 150; SuZ, 105.
201 BiC, 153; SuZ, 108.
202 BiC, 152; SuZ, 107.

są jednak prawa nawet do wyobraźni czytelnika, nie wspominając już o pretensjach do stanowienia racji dla przestrzenności jestestwa. Fluktuując w Pomiędzy bycia, wyznacza ono, jestestwo, „krąg" własnych oddaleń, po którym porusza się nie tylko bez przeszkód, ale też porusza nieustannie i nie poruszać ze swej istoty nie zaprzestaje, skoro „zgodnie ze swą przestrzennością jestestwo nigdy nie jest zrazu tu, lecz tam, a z tego »tam« powraca do swego »tu«"[203]. „Podwójność" owego ruchu zarazem powracającego od tam ku tu i oddalająco rozpychającego jego przestrzeń od tu ku tam, znajduje swoje epicentrum w jakimś nieustabilizowanym i o tyle nieustalonym „poza" samego jestestwa, wokół którego jestestwo konstytuując własne bycie: jest. Istotne przesunięcie poza siebie w siebie decentruje pulsacyjny ruch o nieokreślonej liczbie momentów odniesienia, z których tym samym żaden nie pozostaje momentem odniesienia absolutnego, raczej we wzajemnym napięciu ustalając coś, co można by w sposób nieortodoksyjny określić mianem „tożsamości". Nie sposób jednak odmówić *Dasein* tożsamości, nawet jeśli polegać by ona miała na owej dynamice zmiany, nie ryzykując najbardziej pustego gestu. Lub właśnie najbardziej dramatycznej konsekwencji związanej z tym, że naszemu byciu chodzi zawsze o nie samo.

Uchwytna w stwierdzeniu o nieprzekraczalności dali własnych oddaleń, tożsamość *Dasein* sprowadza się do nieukojonego różnicowania bliskości, czyli zajmowania przez jestestwo miejsca, zajmowania, które „musimy pojmować jako oddalanie czegoś w otoczeniu poręcznego w jakąś odkrytą uprzednio przez przegląd stronę"[204], określoną przez ukierunkowanie. Wprowadzając dodatkowy wymiar dynamiki, komplikuje ono „strumieniowy" model tożsamości Pomiędzy, splątując pulsacyjną oscylację „pola *Dasein*", w tej jedynie mierze stającego się odpowiednikiem „pola świadomości" w jakiej to ostatnie możliwe jest tylko jako szczególna i prywatywna modyfikacja tego pierwszego. Komplikacja unieważnia możliwość pozoru emanacyjnej[205] jednorodności od-dalania nie tyle zresztą przez dodanie zdecentrowanych momentów odniesienia, ile poprzez wprowadzenie ich samych w pulsację naprzemienności. Biorąc to pod uwagę i utrzymując w pamięci jako niezbędny aspekt korygujący, można pojąć, iż „jestestwo nie może wędrować po aktualnym kręgu swoich oddaleń, może je tylko ciągle zmieniać"[206] (niczym płomień świecy próbujący przemieścić się bliżej granicy oświetlanej przez siebie przestrzeni), „*gdyż z istoty jest od-dalaniem, tzn. jest przestrzenne*"[207].

---

[203] BiC, 153; SuZ, 107.

[204] BiC, 153; SuZ, 107.

[205] Do pewnego stopnia *Dasein* może bowiem przypominać struktury panteistyczne, w szczególności neoplatoński model bytu zawarty w *Enneadach* (por. Plotyn, *Enneady I-VI*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000–2004).

[206] BiC, 154; SuZ, 108.

[207] BiC, 154; SuZ, 108.

Poza tym wszystko jest inaczej: „świetlistość" *Dasein* nie bez powodu określana raczej mianem „otwartości", otwiera i odkrywa dal i jej bliskość, niemniej, za sprawą ukierunkowania, zawsze w jakimś stopniu również skrywając nie-zmiennie otwartą dal. Staje się ona tedy, jak w przypadku chodnika, po którym idziemy, daleką bliskością, przecież jednak zawsze już w tej mierze bliskością, w jakiej odkrytą, a w tej mierze odkrytą, w jakiej rytmicznie w takt pracy mięśni – rozumianą. Nadto dynamika bycia-przy rzeczach, posługując się „znakami" w świecie zawsze już oddalonym wystarczająco blisko, by stawał się momentem strukturalnym bycia-w-świecie, zawiera w sobie „uprzestrzennienie jestestwa przez jego »cielesność«, kryjące w sobie pewną własną problematykę, której nie będziemy tu rozpatrywać"[208], choć – jak się wydaje – rozpatrzenie takie byłoby bardzo obiecujące i mogłoby obfitować w niespodziewane zwroty i zaskakujące rozstrzygnięcia. Już samo to, że jest ono – uprzestrzennienie „cielesności" – „wyznaczone także wedle tych kierunków"[209] daje do myślenia, nie mniej niż fakt, że cielesność jestestwa jest jego cudzysłowną „cielesnością". Jak gdyby cielesność *Dasein* była czymś, co ujawnia się – nie inaczej niż samo jestestwo – od strony rzeczy, w swym charakterze poręczności zdających się nade wszystko spełniać dogodną funkcję w dochodzeniu jestestwa do siebie. Jak gdyby analityka egzystencjalna stanowiła rodzaj przytomnienia ku Przytomności (jak chciał tłumaczyć „*Dasein*" Krzysztof Michalski[210]), wybudzania z głębokiego snu, czy też przywracania pamięci po okresie amnezji, w którym nagle dochodzi do nas to, przy czym owi każdorazowi my od dawna już byliśmy, że mianowicie przy tym cały czas i zawsze już jesteśmy, byliśmy i nie-będziemy. W którym odkrywamy, że rękawiczki posiadamy dlatego, że mamy dłonie, i że są one – rękawiczki dlatego, że dłonie – określone według stron: lewej i prawej. Ale uprzedniość dłoni zawarta jest raczej w sensie samych rękawiczek, niż w przyodzianych w nie i zawsze tylko wtórnie widocznych dłoniach. Jak gdyby nasza cielesność stanowiła sens zagadkowego poematu codzienności: ubrań, narzędzi, posiłków, z których należy ją wyczytać, wyinterpretować, zrozumieć i tylko w ten sposób ująć i posiąść, zawsze już jako „cielesność" – marzenie o biologizmie czystej i niezapośredniczonej cielesności pozostawiając w sferze marzeń o nieobecnym i ponoć utraconym raju. Zarazem zbliżanie się do niej nie jest niczym niezwykłym, nawet bowiem nachodząc samo siebie spoza siebie, odkrywa jestestwo siebie jako tego rodzaju najście nie inaczej niż stając się dotkniętym przez świat, z którego wraca. Jak gdyby przestrzenność cielesności *Dasein* sprowadzała je z każdej strony rozpościeranej

---

208 BiC, 154; SuZ, 108.

209 BiC, 154; SuZ, 108.

210 Por. *Słownik terminologiczny*, oprac. K. Michalski [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski (i in.), Warszawa 1977, s. 344.

przez nie dali, w największą możliwą, lub niemożliwą bliskość, wciskając w najbardziej własne granice naskórka. Jak gdyby naskórek, a nawet jego najcieńsza warstwa, stawały się i coraz bardziej stawały właściwym miejscem pobytu (ἦθος) jestestwa, epicentrum tu-oto. „Konkretna egzystencja musi zawsze móc powiedzieć: tu jestem. Owo »tu« jest ciałem"[211]. Przemieszcza się ono nieuchronnie i nieustannie w amorficzny „krąg" swoich własnych od-daleń. Oddaleń, które jednak multiplikują i rozmieszczają epicentra wokół siebie wzajem i wprawiając je w nieustanną zmienność i nieustanny przepływ czynią naskórek bliskim, jedynie bliskim i coraz bardziej bliskim: i coraz bardziej jedynie…

Ciało i cielesność jako różnica i jako skończoność – subwersywnie drążące problematykę *Bycia i czasu* – pozostają zagadnieniem ontologiczno-metafizycznym od zarania dziejów filozofii[212]. Oto zastanawiając się nad istotą miejsca, przy okazji przeglądu możliwości i stanowisk w tym zakresie, wyraża Arystoteles w swojej *Fizyce* pogląd, iż „Platon w *Timaiosie* stwierdza identyczność materii i przestrzeni"[213]. Wniosek taki nasuwa się, jeśli potraktować „miejsce jako rozciągłość wielkości"[214], zatem jako coś obejmowanego przez formę, której odjęcie pozostawia samą materię[215]. Przy czym zakłada się wcześniejsze uznanie, iż miejsce może być albo formą, albo materią. Choć tedy istnieje przynajmniej sześć powodów, dla których założenie takie nie wydaje się słuszne[216], to jednak zrazu nasuwa się ono samo, gdy tylko skonstatować, że miejsce musi być jakąś granicą, skoro jest „tym, co bezpośrednio otacza każde ciało"[217].

Takiemu postawieniu sprawy przez Arystotelesa sprzeciwia się D. Ross, który „powołując się na opinię A.E. Taylora (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928) podkreśla ryzykowność twierdzenia Arystotelesa, jakoby Platon identyfikował χῶραν z ὕλη (przestrzeń z materią)"[218]. Wskazując, że łączący oba pojęcia charakter tego, co trwa w zmianie, wyczerpuje wszelkie podobieństwa, zaprzecza przy tym, jakoby pojęcie materii odgrywało u Platona jakąkolwiek rolę.

---

[211] J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, t. III/1 *Nitro a svět. Nepublikované texty ze 40. let*, Praha 2014, s. 95; przeł. P.K.

[212] Poniżej przedstawione rozważania nad kontrowersją między Arystotelesem i Platonem zawierają obszerne fragmenty artykułu opublikowanego w *Rzecz piękna, mądra, dobra…* (P. Korobczak, *Ciało, miejsce: różnica. Wokół kontrowersji między Platonem i Arystotelesem* [w:] t. II: *Oikoumene filozofów*, red. S. Barć, A. Lorczyk, J. Zieliński, Wrocław 2015, ss. 215–223).

[213] Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 2003, 209 b 11.

[214] Arystoteles, *Fizyka…*, 209 b 6.

[215] Por. Arystoteles, *Fizyka…*, 209 b 9–10.

[216] Por. Arystoteles, *Fizyka…*, 209 b 21–210 a 13.

[217] Arystoteles, *Fizyka…,* 209 b 1.

[218] Arystoteles, *Fizyka…*, przypis 6, s. 85.

W szczególności nie da się, powiada, pomyśleć Platońskiej χώρας jako „materiału" czy „substratu", jak czyni to Arystoteles „prawdopodobnie nieświadom, że zafałszowuje teorię *Timaiosa*, na siłę stosując do niego własną terminologię techniczną"[219].

Stopień owego ryzyka podejmowanego przez Arystotelesa – bodaj jednak nie nieświadomie podejmowanego – wyjść winien na jaw przy spojrzeniu na zagadnienie materii oraz miejsca u Arystotelesa, oraz na kwestię χώρας w *Timaiosie*.

Pierwszym świadectwem materii pozostaje według Arystotelesa stawanie się jako takie, można w nim bowiem każdorazowo dostrzec, iż to, co się zmienia, trwa pomimo zmiany formy – mianowicie na formę przeciwną – jak wtedy, gdy niewykształcony staje się wykształconym, nie przestając być człowiekiem[220]. Dla zmienności przeciwnych form pozostaje człowiek podłożem ich zmiany, swą trwałością umożliwiając stawanie się. Otóż spośród wielu znaczeń „stawania się" wyróżnia się sens absolutny[221], który dotycząc tylko i wyłącznie substancji dlatego jest absolutny, że nie polega na przejściu w przeciwieństwo, skoro substancja nie posiada przeciwieństwa. Powstając – substancja nie powstaje z niebytu, jeśli „»powstać z niebytu« to tyle, co »powstać z niebytu *jako* takiego«"[222], lecz raczej z tego, co – stanowiąc dla niej substrat – niebytem pozostaje jedynie przypadłościowo, niczym to, co obarczone brakiem[223]. Substancja nie powstaje z tego, co istnieje, ale też nie z niebytu, tedy raczej z tego, co jakoś jest, a nie-jest jedynie w sensie nieścisłym. Należy zatem odróżniać materię (jako sytuującą się jak gdyby pomiędzy bytem a niebytem) od braku, który „jest niebytem z istoty swej"[224], podczas gdy materia „jest w pewnym sensie niemal substancją"[225]. Otóż „brak nie jest nią [sc. substancją] w ogóle w żadnym sensie"[226] dlatego, że stanowi w materii owo „niemal" jej substancjalności, za sprawą którego stawanie się substancji odnajduje w materii własne miejsce, będące drugą stroną substratu. Dzięki brakowi substrat staje się „przyczyną sprawczą formy rzeczy powstającej, jak gdyby »matką«"[227], pożąda bowiem formy „jak osobnik żeński pożąda męskiego (…) aczkolwiek nie z natury swej, lecz akcydentalnie"[228]. Materia według Arystotelesa nie jest niczym, choć bowiem nie jest w sensie ścisłym czymś – czymkolwiek – to

---

219 Arystoteles, *Fizyka…*, przypis 6, ss. 85–86, przeł. P.K.
220 Por. Arystoteles, *Fizyka…*, 190 a.
221 Por. Arystoteles, *Fizyka…*, 190 a 36–37.
222 Arystoteles, *Fizyka…,* 191 b 11–12.
223 Por. Arystoteles, *Fizyka…*, 191 b 17–21.
224 Arystoteles, *Fizyka…*, 192 a 5–6.
225 Arystoteles, *Fizyka…*, 192 a 6.
226 Arystoteles, *Fizyka…*, 192 a 7.
227 Arystoteles, *Fizyka…*, 192 a 13–14.
228 Arystoteles, *Fizyka…*, 192 a 23–24.

jednak różni się od niczego, które w niej tkwi. Jego „tkwienie" w materii staje się brakiem, nieobecnością „tego, co zgodnie z naturą mogłoby lub powinno być"[229], mianowicie formy. Ujawnia to materię jako różnicę pomiędzy formą, a niebyciem formy; różnicę, za której sprawą forma i urzeczywistnia się, i urzeczywistnia jako jednostkowa.

Substrat, różniąc się od przeciwieństw, sam nie jest przeciwieństwem czegokolwiek[230] – także formy nie. I dlatego omija materię powstawanie i ginięcie, tym bowiem, co ginie, jest brak, nie pociągając jednak za sobą materii. Tak że różnica pomiędzy formą, a nicością trwa, kiedy forma się zrealizuje – wtedy może nade wszystko. Jak gdyby – dopóki substancja nie powstanie – forma nie była nicością tylko o tyle, o ile jest różnica między nimi (tzn. materia), a kiedy już powstanie: z nie innego powodu nie była wszystkim. I bodaj dlatego materia stanowi *principium individuationis* substancji.

Zdaniem Arystotelesa, Platon przeoczył brak[231]. Nietrudno przeoczenie takie usprawiedliwić, skoro nic nie łatwo zauważyć dopóki patrząc i widząc nie sposób nie widzieć czegoś, czyli widzieć niczego. A jednak dla Arystotelesa przeoczenie takie jest chybieniem istotnym i o tyle niezrozumiałym, o ile podwójność uchwytuje istotę materii. Djada bowiem, będąc „wielością nie-zdeterminowaną i nie-określoną"[232], zdaje się tym samym wypełniać określenie materii pierwszej jako i nieokreśloności, i różnicy. Co więcej, „spełniając funkcję substratu dla działania Jednego, wytwarza wielość rzeczy we wszystkich jej postaciach"[233], problematyzując tezę Rossa/Taylora o braku koncepcji substratu u Platona. A jednak przy tym wszystkim w Djadzie nie ma braku, jak gdyby różnica mogła być różnicą pełną, różnicą w pełni, tedy różnicą jedynie pomiędzy czymś, a czymś, z których żadne nie jest brakiem drugiego. Otóż materia różniąca w porządku powstawania formę od formy, nie zaś od braku formy, nie spełnia funkcji zasady powstawania i ginięcia, nie może być bowiem zasadą powstawania w sensie absolutnym. Forma może być przeciwieństwem formy tylko jako przypadłości, tedy substrat pozostaje raczej zasadą hierarchizacji, jak gdyby miejscem każdorazowego będącego, znajdowanym przez nie w Jednym. I dlatego Platon mógł nie znać zagadnienia materii, choć wydaje się znać zagadnienie substratu jako

---

229 *Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył K. Narecki [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII, Warszawa 1994, hasło: στέρησις, s. 107.

230 Por. Arystoteles, *Fizyka…*, 191 a 1–2.

231 Por. Arystoteles, *Fizyka…*, 192 a 12–13; Arystoteles mówi tam o przeoczeniu „drugiej strony substratu".

232 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II *Platon i Arystoteles*, przeł. I. Zieliński, Lublin 1997, s. 117.

233 G. Reale, *op. cit.*

zasady osobliwego jednostkowienia, za sprawą której Jedno staje się wielością. Co więcej: każdorazowe Jedno.

Czytelnikowi *Timaiosa* szczególnie trudno uzasadnić tezę o pomyłce Arystotelesa, ma on bowiem w pamięci, że „matką i podłożem wszystkiego, co powstaje i jest widzialne i w ogóle dostrzegalne"[234] – tedy substratem – nazwać trzeba „pewną postać niewidzialną i bezkształtną, która może przyjąć wszystko i ma jakiś niepojęty kontakt z przedmiotami myśli"[235]. Nie miejsce rozstrzygać teraz, jak i czy w ogóle wiąże się χώρα z Djadą, chodzi bowiem raczej o rozstrzygnięcie kompetencji Arystotelesa komentującego Platona i tym samym uzasadnienie jego wiarygodności w kwestii materii i ciała. Otóż miejsce, w które wdaje się to, co powstaje na skutek miłosnego związku χώρας z ideą (formą) daje dopiero miejsce temu, co tradycja filozoficzna od zarania swych dziejów identyfikowała z materialną ἀρχή. Dlatego podłożem nie należy nazywać „ani ziemi, ani powietrza, ani wody, ani tego, co powstaje z nich"[236]. Dlatego zarazem substrat jest miejscem, w którym powstaje to, co jest *takie jak* to, co jest[237]. Z charakterystyką materii dzieli χώρα także i to, że nie podlega powstawaniu i ginięciu, a przy tym ma „jakiś niepojęty kontakt z przedmiotami myśli"[238], nie należąc do rzeczy tego rodzaju, który jest „spostrzegalny, zrodzony, zmienny ustawicznie"[239]. Sytuuje się w jakimś „pomiędzy", pomiędzy rzeczą, a jej wzorem, stając się naczyniem przyjmującym w siebie udział idei w rzeczy zmysłowej. „I przyrównać wypada – powiada Platon – to, co przyjmuje, do matki, pierwowzór do ojca, a ten wytwór pomiędzy nimi do potomka"[240].

Jest bowiem owego trzeciego rodzaju paradoksalną cechą, że nie posiada żadnych cech, dzięki czemu może je w siebie przyjmować wszystkie, pozostające sobą jako to, co różni się od braku siebie. Przyjmuje χώρα w siebie wszystkie jakości dlatego, że sama żadnych nie posiada, a będąc wolną „od wszystkiej postaci"[241], nie traci tej wolności, skoro nie podlega powstawaniu i ginięciu, ani żadnej zmianie. Mając w sobie jakości, posiada je jako nie własne, różniąc się od tego, czym one są. A ponieważ ich bycie dokonuje się jako bycie posiadanym przez χῶραν, można powiedzieć, że są one na sposób różnicy wobec tego, co jest nie-nimi i w ogóle nie-czymś. Jako rodzaj ustąpienia miejsca jakościom, staje się

---

234 Platon, *Timaios* [w:] Platon, *Dialogi. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1993, 51 A.

235 Platon, *Timaios*…, 51 A.

236 Platon, *Timaios*…, 51 A.

237 Por. Platon, *Timaios*…, 49 D n.

238 Platon, *Timaios*…, 51 A.

239 Platon, *Timaios*…, 52 A.

240 Platon, *Timaios*…, 50 D.

241 Platon, *Timaios*…, 50 E.

χώρα jak gdyby brakiem ich braku, o tyle zatem materią (czy, lepiej, substratem), o ile miejscem. Brak jakości i nie tyle nawet zajmowanie, co konstytuowanie miejsca pomiędzy ideą/formą, a jej innym, łączy pojęcia χώρας i ὕλης wspólnotą różnicy, choć staje się też wraz z pozostałymi zbieżnościami przyczyną kontrowersji pomiędzy Mistrzem i jego Uczniem. U Arystotelesa różnica – jaką czyni materia – zostaje zwielokrotniona w przypadku miejsca. Tak że miejsce, stające się „granicą ciała otaczającego, będącego w styczności z ciałem otaczanym"[242], od substratu się różni. Materia ponadto nie może być miejscem także dlatego, że „materia i forma nie dadzą się oddzielić od rzeczy, podczas gdy miejsce może być oddzielone"[243]. Co więcej, w tej mierze, w jakiej powierzchnia i granica rozciągłości (czyli materii) pozostaje formą[244], w tej mierze miejscem jako granicą ciała otaczającego byłaby dla rzeczy forma innej rzeczy.

Z tych względów miejsce u Arystotelesa nie jest różnicą pomiędzy formą a jej brakiem, lecz pomiędzy różnicą pomiędzy formą a jej brakiem, a różnicą pomiędzy formą, a jej brakiem. U Platona natomiast tego rodzaju zwielokrotnienie zdaje się nie występować, skutkując utożsamieniem substratu z miejscem, co problematyzuje tezę Rossa/Taylora, jakoby Arystoteles zafałszował naukę Platona przypisując mu takie utożsamienie.

Fenomen ciała i cielesności podejmowany jest również przez fenomenologię niezależnie od tego, co można, lub czego nie da się na ten temat wyczytać z pism Heideggera. Przy czym ostrożność, z jaką podchodzi ona zrazu do tego zagadnienia wynika, jak się wydaje, nie z tego, że ciało miałoby być dla fenomenologii ciałem obcym. Jest bodaj bowiem wręcz przeciwnie, jeśli przyjąć, że Platon i Arystoteles choćby w części wiedzieli, co mówią poruszając kwestię substratu i miejsca. Ciało jest ciałem fenomenalnym, ciałem doskonałym z racji samej swej cielesności – przynajmniej w tej mierze, w jakiej wyznaczając granicę, kres, τέλος tego, co jest, pozostaje dla wszelkiej rzeczy tym, ku czemu doprowadzona – staje się ona tym, czym jest. Ciało – to, w co przybywa to, co się staje – przyjmuje w siebie wszystko czym jest forma lub idea, ujawniając w sobie już tylko ją i tym samym pozostając jawnością tego, co jest. Jako doskonałość i jawność rzeczy nic bardziej niż ciało nie jest zasadnym przedmiotem fenomenologii.

Ludwig Landgrebe w swoim syntetycznym opracowaniu kwestii cielesności w fenomenologii[245] wskazuje na cielesności istotny charakter. Staje się ona w jego

---

[242] Arystoteles, *Fizyka*…, 212 a 6.

[243] Arystoteles, *Fizyka*…, 209 b 21–22.

[244] Por. Arystoteles, *Fizyka*…, 209 b 8–9.

[245] L. Landgrebe, *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*, przeł. B. Markiewicz [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył. M.J. Siemek, Warszawa 1978.

ujęciu transcendentalnym warunkiem możliwości doświadczenia jako takiego. Jako miejsce dążenia pierwotnego, pozostaje ciało czymś w rodzaju miejsca pierwotnej intencjonalności, nieledwie samą pierwotną intencjonalnością. W każdym razie o dążeniu pierwotnym powiedzieć można, że „tym, co wprawia ono w ruch, jest ludzkie ciało wraz ze zmysłowymi organami"[246], a ściślej rzecz ujmując same „narządy zmysłowe, w które jest ono wyposażone"[247]. Zmysłowość ujawnia się zatem jako rodzaj dynamiki intencjonalności, która pod nazwą „kinestezy" oznacza „ruch, który w swym dokonywaniu się spostrzega sam siebie"[248]; ruch stanowiący zaczyn wszelkiej refleksyjności.

Aktywny charakter zmysłowości przeciwstawia się klasycznemu jej pojmowaniu jako bierności, określając zakres możności wraz z orientacją i jej „punktem zerowym": „tu"[249]. Jest ów punkt zerowy, owo „tu" „określeniem absolutnym"[250] stanowiąc zaczyn „ja", jako miejsce tego, kim każdorazowo jesteśmy. Cielesność w kinestetycznej powtarzalności wciąż na nowo ponawianej aktywności doznania jako, by się tak wyrazić, „aktywnego doznania" nazywanego „działalnością zmysłową"[251], wytwarza miejsce podmiotu i świadomości, stając się ciałem otaczającym myślenia. Choreiczną oscylacją pomiędzy sobą a światem, oraz pomiędzy sobą a tym, co myślenia najbardziej własne. Różnicą pomiędzy oscylacjami. Jeśli tedy Sokrates byłby miejscem, substratem, materią – *ciałem* – to pozostawałby zawsze już ciałem filozofii, sposobem, w jaki filozofia i filozof upodabniają się do swojego pierwowzoru: nawet jeśli nie-różnego od Sokratesa. Ruchem kinestetycznym filozofii; ponawianym wciąż na nowo i zawsze na inny sposób gestem uczenia się jako chwytania tego, co zrazu i wciąż jeszcze nieuchwytne, za pomocą tego, co nieuchwytne ze swej natury[252].

Ciało fenomenalne jako różnica pomiędzy nami, a światem i to różnica, do której sprowadzają się i w której niejako spotykają świat i ja, przyjmuje w myśleniu Heideggera strukturę różnicy jako Pomiędzy. A nawet przyjmuje poniekąd, by się tak wyrazić, formę tej struktury, w tym sensie, że jest obecne w myśleniu Mistrza z Fryburga nieustannie, choć zawsze jedynie subwersywnie jako owa struktura. I w tej postaci staje się totalnością myślenia Heideggera: w postaci skończoności, różnicy lub w postaci Pomiędzy. Otóż istotowe Pomiędzy struktur i wydarzeń ma swoją daleką reprezentację w metafizycznej petryfikacji wszelkiej ontologii, pojmującej bycie człowieka w kategoriach bycia podmiotem dla przedmiotu, gdzie

[246] L. Landgrebe, *Fenomenologia…*, s. 87.
[247] L. Landgrebe, *Fenomenologia…*, s. 87.
[248] L. Landgrebe, *Fenomenologia…*, s. 88.
[249] Por. L. Landgrebe, *Fenomenologia…*, s. 96.
[250] Por. L. Landgrebe, *Fenomenologia…*, s. 97.
[251] Por. L. Landgrebe, *Fenomenologia…*, s. 88.
[252] Por. L. Landgrebe, *Fenomenologia…*, ss. 92–93.

zagadnieniem, oprócz ontycznego statusu każdej ze stron, staje się ich wzajemna relacja. Natomiast „ta interpretacja zbliżałaby się już do stanu fenomenalnego, gdyby mówiła: to *jestestwo jest byciem* owego »pomiędzy«"[253]. Wobec takiej interpretacji wysuwa Heidegger zastrzeżenia, że „wprowadza ona bezwiednie nieokreślony ontologicznie byt, pomiędzy którym owo »pomiędzy« jako takie »jest«"[254], oraz że „»pomiędzy« zostało już pojęte jako rezultat *convenientia* jakichś dwóch obecnych [bytów]"[255], co rozbija fenomen na nie wiadomo jak i czy dające się złożyć kawałki. Zastrzeżenia te pozostają zawsze już albo zbędne, albo niewystarczające, w zależności od tego, czy myśl podejmująca myślenie Pomiędzy uchwyciła Pomiędzy w jego istotnej ontologiczno-egzystencjalnej pierwotności wobec wszelkiej możliwości bytów przez owo Pomiędzy konstytuowanych, lub wręcz konstruowanych w ramach naiwnego rozumienia samego Pomiędzy, czy też myśl pozostaje w metafizycznym schemacie zluzowującym z konieczności i wymogu zapytywania o sens ontologicznego statusu członów owej „relacji" jaką Pomiędzy miałoby być. W tym pierwszym wypadku myśl pojmując i podejmując istotną dynamikę Pomiędzy, uchwytuje je o tyle jedynie, o ile sama przez nie pochwycona, staje się tylko dlatego w nim, że jako ono. Nie umyka uważnemu czytelnikowi, że zastrzeżeniom dotyczącym myślenia jestestwa jako Pomiędzy towarzyszy uwaga, iż *Dasein* samo „jest zawsze swoim »tu oto«"[256], czyli swoim *Da*, a „wedle przyjętego znaczenia słów »*Da*« wskazuje zarówno na »tu« (»*hier*«), jak i »tam«"[257]. Jestestwo wytrwale przemierzając grunt pod własnymi stopami, o którym nie wie, że stanowi on jego „podstawę", odnajduje własne miejsce na sposób sprowadzania się we własne „tu" poprzez oddalająco-ukierunkowujące odniesienie do „tam" poręcznego bytu.

Najbardziej intymna bliskość dotyku dokonując się w niezmierzonej odległości nieuwagi, odkrywa strukturę bycia w Pomiędzy, o którym samemu owemu byciu-w-Pomiędzy wiadomo zrazu i zwykle co najwyżej tyle, że nic mu o nim nie wiadomo – a i tyle wiadomo tylko niekiedy, może nawet do *Bycia i czasu*: zgoła nigdy. Ukazując sens jednolitości fenomenu bycia-w-świecie jako o tyle bycia „tu" i „tam" zarazem, o ile „»tam« jest określnikiem tego, co spotykane wewnątrz *świata*"[258], jednocześnie otwiera się *Da* jako otwieranie przestrzeni immanencji, czyli bycia-w: mianowicie w świecie. Konstytuowanie przestrzenności jako szczególnego *modi* bycia oznacza, że jestestwo „w swym najbardziej własnym byciu niesie

[253] BiC, 188; SuZ, 132.
[254] BiC, 188; SuZ, 132.
[255] BiC, 188; SuZ, 132.
[256] BiC, 188; SuZ, 132.
[257] BiC, 188; SuZ, 132.
[258] BiC, 189; SuZ, 132.

charakter niezamkniętości"[259] otwierającej wszelką wewnątrzświatowość jako taką, to znaczy ujawniającą świat i ujawniającą go jako to, w czym zawsze już wszelkie „jest" znajduje własne miejsce. Nie zapominając, że miejscem tym pozostaje samo owo „jest", utrzymywać należy tym samym w pamięci, że za pomocą „bycia-w" nie można „wyobrażać sobie obecności rzeczy cielesnej (ciała ludzkiego) »w« jakimś obecnym bycie"[260]. Jak gdyby jestestwo było po prostu swoim ciałem jak (i jako) wodą lub suknią, które w świecie jest niczym w szklance lub szafie.

Nasuwanie się na siebie płaszczyzn otwartości i bycia-w, sugerujące ich daleko posuniętą i zawsze już fluktuująco dokonującą się tożsamość, spojrzeniu ujawnia się zrazu jako naturalna tendencja i zdolność uchwytywania przez jestestwo bytu wewnątrzświatowego i siebie jako takiego bytu. Byt *jest* wydany jestestwu wyciekając przez szczelinę *Da*, które okazuje się ustępowaniem miejsca bytowi na sposób jego bycia, ustępowaniem otwierającym wolną przestrzeń jawienia się fenomenu w sobie i z siebie i stającym się jego widzialnością. Jestestwo jako dynamika sposobu bycia widzianym wewnątrzświatowego bytu, *jest* „w taki sposób, by być swym »tu oto«"[261], co oznacza, że jest ono bytem, który – „oświetlony w sobie samym *jako* byciu-w-świecie, i to nie przez inny byt, lecz tak, iż on sam *jest* prześwitem"[262] – staje się oświetlony nie przez jakieś źródło światła, lecz przez taką jawność, która sprowadza się do bycia owym Platońskim Trzecim, dołączającym się do patrzenia i widzenia i tylko *o tyle* patrzenia i widzenia, o ile się dołączającym. „*Jestestwo jest swą otwartością*"[263], powiada Heidegger. Jedynie też będąc otwartością jako utrzymywaniem się w stawianiu siebie w swoim własnym „poza" (i w staniu w nim), czyli jedynie będąc ek-sistowaniem[264], wypełnia sobą własne miejsce w świecie, pozostając dynamiką własnej wobec świata różnicy. Pulsacja bycia (w) Pomiędzy jako bycia tu-oto stanowi w tym sensie wyróżniony fenomen, w jakim *Da* jawi się i w sobie, i sobie zarazem. Podkreśla tym samym tożsamość źródła z jego zapośredniczeniem w różnicy, ujawniając owo źródło jako różnicę źródeł, o których orzec można zarówno to, że „jeśli się takowe ukazują, to są egzystencjalnie jednakowo pierwotne"[265], jak i to, że, jednakowo pierwotne, współkonstytuując siebie wzajem, stanowią strukturalne momenty istotowej dynamiki różnicujących się różnic: zmiany, którą pozostaje jestestwo jako bycie

---

259 BiC, 189; SuZ, 132.

260 BiC, 46; SuZ, 54.

261 BiC, 189; SuZ, 133.

262 BiC, 189; SuZ, 133.

263 BiC, 189; SuZ, 133.

264 Por. GA 2, 177, notka (c) do ostatniego cytatu (BiC, 189; SuZ, 133): „*Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinaus- stehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz*".

265 BiC, 187; SuZ, 131.

jego własnego *Da*. Stąd staje się ono wyróżnionym fenomenem, jawi się bowiem z-siebie dlatego, że jawi się (w) sobie.

***

Przestrzenność jestestwa jest dobrym przykładem ukazującym specyfikę struktury, której władanie całością projektu zawartego w *Byciu i czasie* wychodzi powoli na jaw. Dynamika bliskości i dali, nazwana przez Heideggera od-dalaniem, nie tylko stanowi opis specyficznej egzystencjalnej przestrzenności jestestwa, ale też sprowadza samo jestestwo i jego tożsamość do bycia-poza-sobą. Wskazuje w ten sposób, że różnica jako szczególnego rodzaju dynamika napięcia, określa *Dasein* nie „od zewnątrz", lecz w jego istocie, nie tyle nawet się w niej zawierając, ile ją poniekąd stanowiąc.

Wyznacza to paradygmat skończoności, który w myśleniu Heideggera stanowi wymiar nieledwie totalny, bez reszty naznaczając każdy obszar jego myślenia – co w kontekście powyższych analiz potwierdza się przynajmniej w odniesieniu do *Bycia i czasu*. Jednocześnie dała o sobie znać subwersywna obecność cielesności, która co prawda skrywa się w dziele Heideggera, zarazem jednak określa je na sposób skończoności właśnie.

Cielesność, skończoność i różnica, choć ich obecność w myśli Mistrza z Fryburga staje się coraz bardziej jawna, nie goszczą wprost (lub nieczęsto goszczą) na kartach jego dzieł, sygnalizują jednak swoją bliskość w strukturze Pomiędzy, zyskującej pełnię praw i określającej projekt *Bycia i czasu* jako konstytutywna struktura jestestwa. Anonsując się niemieckim „*Da*", w newralgicznym dla ontologii egzystencjalnej słowie „*Dasein*", w sposób jawny, choć subtelny, ciążą ku charakterowi osobliwego miejsca. Jego rola w myśleniu Heideggera będzie z czasem narastać. Dla niniejszego projektu ważne jest zwrócenie uwagi na myślenie przez Heideggera miejsca w ścisłym związku z greckim słowem ἦθος. Jego nominalna i historyczna zbieżność z etycznością i etyką nie jest ani przypadkowa, ani nieistotna.

4. Nastrój. Cielesność po raz wtóry

Sens swego najbardziej własnego bycia konstytuując w (ogarniającym każdorazową całość jego bycia) poszukiwaniu bycia sensu, jestestwo znajduje, o ile pyta czyli poszukuje, a poszukując znajduje i znajduje się: zawsze tym samym w jakimś nastroju. Rozgrywana bliskość niemieckiego *finden* i *sich befinden* w znalezioną w nich samych *Befindlichkeit*, w położenie, nastraja jestestwo nastrojowo,

utożsamiając położenie z nastrojem, a z nastroju czyniąc pierwszą charakterystykę otwartości bycia-w. Należałoby może mówić o „strunieniu", lub po prostu o wibracji, mając na myśli owo szczególne „ubezistnienie" drgającej struny, które – nawet jeśli jawnie pozorne – pozostaje dokonującą się w samej strunie jej przemianą w przestrzenność dźwięku, skądinąd czasowego zresztą. Jak gdyby drgając – struna stawała się *miejscem* tego, co ze swej natury bez reszty *czasowe*, sama składając swą odwleczoną substancjalność w docelowym spoczynku, czyli w tymczasem czysto nieokreślonym lub niedookreślonym centrum rozbieganego w każdą stronę ruchu samej siebie. Ruch nadawany jej delikatną pieszczotą opuszka lub pociągającym gestem smyczka z jakiegoś nie mieszczącego się w jej najbardziej skrajnych domysłach „zewnątrz", wytrąca strunę z niej samej w jej najbardziej własny cel pojęty jako kres (πέρας)[266], z którego do siebie dochodzi nieśpiesznie i tylko dopóty do siebie, dopóki dochodzi. Gdy bowiem wreszcie odnajduje najbardziej własne miejsce, z którego nic jej już nie wytrąca, przestaje w swym byciu być tym, czym najbardziej z istoty jest: drganiem. Wychylenie poza siebie – tyleż w siebie, co wokół siebie zarazem – konstytuuje taki rodzaj skupienia w sobie, który skupieniem na sobie pozostając w stopniu najmniejszym, wyznacza otwartość jej uważnego napięcia jako zakres możliwości zatroskanego rozbiegania, które czyni ze struny krystaliczny dźwięk, a z *Dasein*: strunę światła.

Niezależnie od tego, jak „wielka jest przepaść / między nami / a światłem"[267], to my sami nie tylko ową przepaść stwarzamy, ale poniekąd nią będąc, dopiero i nami, i światłem możemy być lub bywać. W zależności od tego, przez co i jak poruszani, jesteśmy w takim czy innym nastroju, co z punktu widzenia *Dasein* (o którym wszak można powiedzieć i to, że jest perspektywą, jak i to, że nie jest relatywne) zawsze ukazuje nastrój jako poprzedzający i umożliwiający bycie poruszonym w ogóle, w szczególności również każdorazowe „jak" bycia poruszonym przez cokolwiek. „Jestestwo zawsze już jest nastrojone"[268], z prześwitem się nie utożsamiając, skoro do prześwitu o tyle się sprowadza, o ile pozostaje poniekąd prześwitu drganiem, czy wręcz zakresem jego nastrojonego (i nastrojowego) drgania. Zarówno bowiem „niewzruszony spokój, jak i powstrzymywana irytacja powszedniego zatroskania, przechodzenia z jednego w drugie, wpadanie w złe nastroje nie są ontologicznie niczym"[269]. Ale i czymś są jedynie w bardzo luźnym sensie, skoro sens ontologiczny odnosi się do bytu zawsze w kontekście jego bycia. Można zbliżyć się do niebycia niczym nastroju wskazując na stroje-

---

[266] Por. GA 18, 38–39: „Πέρας is aber nicht nur εἶδος, sondern auch τέλος. Τέλος heißt »Ende« im Sinne der Fertigkeit, nich »Ziel« oder gar »Zweck«".

[267] Z. Herbert, *Struna* [w:] idem, *Wiersze zebrane*, Kraków cop. 2008, s. 35.

[268] BiC, 191; SuZ, 134.

[269] BiC, 191; SuZ, 134.

nie, nastrajanie jako właściwy *modus* mówienia o nastroju. Pozostający zawsze już w jakimś nastroju, prześwit staje się modulacją zakresów i tonacji tego, co słyszalne, nawet jeśli jedynie wymilczane.

Napięcie zmienności ogarniającej i otwierającej całość tego, czym jest – *Dasein* – zyskuje na wielowymiarowości, niczym w wiolonczeli rozpinająca się wertykalnie struna w horyzontalnie zorientowanym drganiu określa przestrzeń tego, co w jej byciu sobą słyszalne, jednakowo pierwotnie ulegając wszystkim wymiarom własnego wielorakiego nakierowania jako źródłom jawnie czasowego charakteru tego, co jej dziełem. Nic jednak nie usprawiedliwi niedoceniania odwracającego charakteru tej metafory. Nie sposób zatem nie dosłyszeć w niej subtelnej sugestii zgoła odmiennego porządku egzystencjalno-ontologicznego, wedle którego modulacja krystalicznego dźwięku przewlekle lecz nie nieefektywnie konstytuuje określającą ją „materialność" bycia-swoim-własnym-prześwitem jestestwa – struny światła. Zarazem jako konstytuujące i tym samym pierwotnie konstytutywne – nastrojenie w tej mierze *jest* jestestwem, w jakiej jako sposób jego bycia otwiera przed nim wypełniony migotliwą dynamiką bez-byt chroniących ścian podmiotowego schronienia, za sprawą czego *Dasein* staje wobec nagiego „że jest i ma być"[270], podczas gdy „»skąd« i »dokąd« pozostają w mroku"[271]. Brutalna „*faktyczność wydania*"[272] (własnej faktyczności) ustala nieprzekraczalny horyzont bycia – nieprzekraczalny dla jakiejkolwiek transgresji, której nie wypełnia żadna możliwość nie tylko odpowiedzi, ale nawet sensownego zapytywania o „dlaczego?" Bycie jestestwa, jak róży, jest bez „dlaczego?"[273] Pustka uzasadnień odpowiada temu, co słyszalne w najcichszym centrum migotliwego drgania bycia – jak gdyby położonemu tam, gdzie ślepa plamka zakresu nieukojonego zatrudnienia dobrze nastrojonej struny odnajduje swój najbardziej własny kres – stając się ciałem otaczającym samej siebie. Dobrze nastrojonej o tyle, o ile na własny (i w tej mierze właściwy) ton.

Cisza bycia pozostaje słyszalna – przynajmniej zrazu i zwykle – niczym: ślepa plamka, za sprawą tego, co jej inne i co ją pozytywnością własnego bycia danym

---

[270] BiC, 192; SuZ, 135.

[271] BiC, 191; SuZ, 134.

[272] BiC, 192; SuZ, 135.

[273] W szóstym wykładzie *Zasady racji* Heidegger przywołuje dwuwiersz Angelusa Silesiusa: „Róża jest bez dlaczego; rozkwita, bo rozkwita, / Na siebie nie zważa i czy ją widzą, nie pyta" (M. Heidegger, ZR, 60; GA 10, 61). Według Mistrza Eckharta, także miłość powinna wyzbyć się „dlaczego": „Niech nam Bóg dopomoże, abyśmy chcieli sprawiedliwości dla niej samej i kochali Boga bez »dlaczego«. **Amen.**" (Mistrz Eckhart, *Kazanie 6* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. I, przeł. W. Szymona OP, Poznań 2013, s. 158). Również życie jako takie obywa się bez tego balastu: „Wynika stąd, że życie żyje mocą swojej własnej głębi i tryska z siebie samego; żyje ono bez »dlaczego«, ponieważ żyje dla siebie samego" (ibidem, s. 147).

otula nie-czymś, różnicą. Modulacja dźwięków zapowiada i opowiada ciszę, nie tylko dlatego, że ta – jak się wydaje – i ją poprzedza, i po niej następuje. O tej podobno okalającej ciszy jestestwo nie tylko zrazu i zwykle, ale i później nie wie nic. Raczej w samej opowieści tkwi i przemawia cisza jako niesłyszalne nic wydobywające różnorodność słyszalnego i je konstytuujące. O zamierającej ciszy rzucenia powiadamia wszak – nawet jeśli nikogo – to, że jestestwo nie zwraca się ku otwierającemu w nastrojeniu nastroju rzuceniu, lecz nastrojowo ucieka od położenia, o tyle tylko nakierowując się na nagość własnej egzystencji, o ile zarazem właśnie odwracając się od niej i zwracając ku różnemu od niej światu. Otóż „w tym, ku czemu się taki nastrój nie zwraca, odsłonięte jest jestestwo wydane swemu »tu oto«"[274], skoro cisza jego pobytu przy sobie samym harmonijnie przechodzi w wychylenie poza siebie w siebie jako bycie o tyle „tu", o ile „tam-w-pobliżu". Horyzontalno-wertykalne (a przecież w żaden sposób do dwu jedynie kierunków ruchu się nie sprowadzające) bycie swoim własnym prześwitem, przebrzmiewaniem bycia swoim własnym głosem wszystko wypowiadającym, lub wyśpiewującym, czy może: wywołującym – w (tanecznym) zwrocie spłoszonej ucieczki od siebie, „w samym tym wymykaniu się »tu oto«" i właśnie w nim: „*jest* otwarte"[275].

Położenie rozedrganej struny określa jej najbardziej własne miejsce w mroku i ciszy tego, co się wydarza w oku cyklonu zwanego *Dasein*. Jeśli zatem „*położenie otwiera jestestwo w jego rzuceniu, zrazu i zwykle w sposób umykającego odwrotu*"[276], to nie należy zapominać o tym, że „od czego" owego odwrotu zieje otchłannością dynamiki samej prześwietloności, do której *Dasein* się (umykając) sprowadza. Nie godzi się nie pamiętać także o tym, że nastrój otwiera jestestwo w ten sposób, iż uciekając, wyważa ono wszelkie możliwe i niemożliwe drzwi pomiędzy sobą a światem, stając się zawsze już nieuchronnie byciem-w-świecie. Będąca tym, co pomiędzy nią a światem rozpościera się nieukojonym napięciem, struna światła nie pozostaje czymś – a już na pewno nie czymś poza światem i poza sobą, pomiędzy którymi się znajduje, czyli nastraja. Karkołomna ekwilibrystyka języka pomaga w ułomny jedynie sposób odtworzyć i otworzyć to, co w wirtuozerskim geście czyni samo położenie każdorazowo: stawanie się jestestwa całością tego, czym jako bycie-w-świecie zawsze już ono jest. Otwarte na faktyczność swojego rzucenia, jestestwo staje twarzą w twarz z niepojętym lustrzanym Nikim, albo właśnie odwracając się od niego popada w świat, gubiąc pośród rzeczy tym bardziej, im bardziej pośród nich się poszukuje. O tyle też całość tego, czym, lub (mówiąc ściślej) na jaki sposób jest, zostaje wydana samej sobie: czyli każdorazowo nam samym.

---

274 BiC, 192; SuZ, 135.

275 BiC, 192; SuZ, 135.

276 BiC, 194; SuZ, 136.

Zwrot za zwrotem, wybieganie i powrót, ześlizgiwanie się raz w jedną, raz w inną stronę, znaczą otwartą przestrzeń immanencji jestestwa choreograficzną siatką sposobów bycia, układającą się nie tyle zgodnie z porządkiem chronologicznym, ile raczej właśnie *jako* χρόνος jakiegoś porządku wyznaczanego przerwami pomiędzy jego elementami, miast naturą samych elementów. „*Nastrój zawsze otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero nakierowanie się na…*”[277] stając się całością tego, co dane, choć błędem byłoby rozumienie owego „danego” jako zbioru bytów różnego rodzaju (rzeczy, aktów, postaw). Raczej „dane” zostaje samo bycie-w-świecie zarówno w swym charakterze „wewnętrzności”, jak i świata, czyli w swej wewnątrzświatowości. Nastrojone jestestwo, wydane i światu, i sobie, dochodzi do siebie z obu tych biegunów na raz – do siebie: w owo Pomiędzy, z którego wyrusza w drodze ku niemu samemu. W tym sensie ku *sobie*, w jakim nie jest do Pomiędzy niesprowadzalne, choć mówienie o ich tożsamości staje się stałością niedokończoności określeń. Ruch ten jednak, a raczej szczególna dynamika bez-ruchu, określa bez reszty nietożsamość stawania-się-tożsamym jako szczególną *differentiam specificam* jestestwa, nie tylko nie ustanawiając niemożliwości mówienia o *Dasein*, ale właśnie możliwość mówienia radykalizując jako milcząco zakładaną niemożliwość niemówienia.

Drganie struny światła zyskuje tym samym na określoności – również dlatego, że można o nim mówić, a nie mówić nie sposób, nieuchronnie zawsze już określając to, o czym mowa i tego, kto powiada. Ale także (może nade wszystko) dlatego, że napięcie nastraja uważność egzystencji i tak, że ją otwiera, i zarazem tak, że „konstytuuje egzystencjalnie otwartość jestestwa na świat”[278]. W tym tkwi możliwość bycia jestestwa, która zawsze winna być myślana jako możliwość bycia poruszonym. Rozpięta nie tyle w przestrzeni czasu, ile jako owa temporalna nie-przestrzeń, egzystencja trwa, nieledwie na wzór eckhartiańskiej boskości przed aktem trynitarnym[279], jako sama możliwość napotykania rzeczy. O tyle też rzeczy się mają jakkolwiek, o ile bycie nastrojonym nie występuje nigdy w nagiej, samotnej postaci, lecz zawsze już wraz z dwoma pozostałymi określeniami – rozumieniem i mową – współkonstytuuje *Dasein*, pozostawiając możliwość pomyślenia czystego nastroju w porządku możliwości, nie będącej przecież niczym, ale czymś również nie. Zawsze już przez coś poruszane – niechby przez owo wyślizgujące się Nic trwogi – jestestwo w sensie ścisłym jest: nastrojone, w absurdalnie bezprzyczynowym położeniu wobec tego, co go nachodzi[280].

---

277 BiC, 194; SuZ, 137.

278 BiC, 195; SuZ, 137.

279 Por. Mistrz Ekhart, *Kazanie 5b* [w:] idem, *Dzieła…*, s. 148.

280 Por. BiC, 195; SuZ, 137.

W porządku analityki egzystencjalnej fenomen jednakowej pierwotności fenomenów konstytutywnych[281] oznacza, że dynamika napięcia w każdorazowym poruszeniu przez napotykany byt pozostaje samą możliwością napotykania nie tylko jako czystą możliwością, ale jako możliwością zawsze już jakoś zrealizowaną, choć nigdy w pełni. Zagadka rozciągłości położenia staje jako pytanie o charakterze topograficznym, choć i wyprzedza je na wiele sposobów, czego śladem stać się może uwaga, że topo*grafia*, zakłada już ukonstytuowany topos. Zarazem jednak, podążając śladem Derridy, można próbować – przecież nie nieskutecznie – odkrywać, że właśnie moment γράφης jak gdyby staje się samym gestem owej konstytucji, w dziele pisma za sprawą wdzierającego się w gładką przestrzeń kartki bezwzględnego ostrza stalówki wycinając dojmującą różnicę pomiędzy zmysłowością aktu pisania, a wielowymiarowością zmysłowości aktu lektury.

Rzecz sprowadza się do pytania: także, jak w tym przypadku, do pytania o miejsce różnicy wyznaczającej granicę ciała otaczającego *Dasein*, czyli o to, co można by nazwać zagadnieniem zmysłowości jestestwa. Heidegger w *Byciu i czasie* jedynie *dotyka* tego zagadnienia, wykazując się poniekąd perfekcyjnym zrozumieniem jego istoty[282]. Pozór, jakoby zagadnienie to pozostawało nie omówione, lub omówione w stopniu dalece niewystarczającym, zasadza się na zapoznaniu głębokiego związku zmysłowości z dotykiem – zapoznaniu w żaden sposób nie dającym się usprawiedliwić, skoro delikatności poruszenia tej kwestii towarzyszy jawność ujawnienia samej jej esencji. Jawność kwestii zasadza się na tym, że pozostaje ona pytaniem poruszającym, a poruszenie sugeruje pieszczotę delikatnego dotyku: sytuację zawsze intymną, skrywającą się ową jawnością skrytości, jaka łączy kochanków nawet wtedy, gdy są sami, nie zaś wtedy jedynie, gdy sami są pośród tłumu.

Pytamy o miejsce, w którym dochodzi do dotknięcia – przekroczenia najmniejszej ze szczelin, niemożliwej do przekroczenia przez jakikolwiek byt o charakterze bycia odmiennym od bycia jestestwa[283], przez nie samo natomiast prze-

---

281 Por. BiC, 187; SuZ, 131.

282 Por. K.A. Aho, *Heidegger's neglect of the body*, New York 2010, s. 5: „(…) Heidegger – though rarely discussing the body itself – nonetheless makes a significant contribution to theories of embodiment. This is evident not only in his familiar discussions of our engagement with »handy« (*zuhanden*) tools but especially in his groundbreaking analysis of moods, most notably the pervasive cultural affects of anxiety and boredom that are symptomatic of modern life". Cytowane opracowanie stanowi bliższe wprowadzenie do zagadnienia cielesności u Heideggera, w tym m.in. analizę *Zollikoner Seminare* (por. ZS) oraz zestawienie z fenomenologiczną koncepcją cielesności M. Merleau-Ponty'ego. Zainteresowany czytelnik znajdzie tam ciekawe rozwinięcie tematu cielesności, które nie stanowi bezpośredniego celu niniejszej rozprawy.

283 Por. BiC, 77; SuZ, 55.

kraczanej zawsze, a nawet w owym przekroczeniu konstytuowanej jako szczelina. Rzecz bowiem w tym, by dobrze rozpoznać w nieukojonym rozedrganiu nastrojonej prześwietloności moment ogłuszającej ciszy prawie-zetknięcia opuszka z naskórkiem. Poszukiwanie jej w miejscu zakreślanym amplitudą najdalszych wychyleń drgań struny światła pozostaje najbardziej grubym błędem wszelkiej takiej metafizyki, która nie tylko pragnie uchodzić za naukę, ale bodaj nią od zawsze już jest (nie wspominając o nauce, która pragnie zająć miejsce metafizyki). Jeśliby bowiem tu właśnie identyfikować miejsce pobytu ciała *Dasein*, to byłaby to owa szczególna „rzecz poręczna" o charakterze bez reszty prywatywnym, osobliwa pozostałość po jestestwie już nie będącym-ku-śmierci, lecz w nią bezceremonialnie doprowadzonym; co też, z drugiej strony, przydarza się mu bodaj codziennie. Taka rzecz poręczna nie posiada możliwości napotkania czegokolwiek, nie różniąc się w tym zakresie od krzesła czy obrazu, nie tylko bezsilnie opierających się o nigdy nie napotkaną ścianę, ale w swym sposobie bycia kompletnie obojętnych na paradoksalność własnej sytuacji ontologicznej. Tak pojęte ciało jestestwa „z istoty nie może napotykać" – czegokolwiek – „nawet gdyby odległość między nimi była zerowa"[284], nic bowiem nie jest dla niego czymś możliwym do napotkania[285]. Najbardziej nawet brutalnie „napotykane" ciało dopóty nie poczuje najmniejszego wrażenia, dopóki nie będzie charakterystyką wewnątrzświatowości, czyli momentem dynamiki Pomiędzy. Co skądinąd ujawnia szczególnego rodzaju pierwotność ciała względem zmysłów, tylko dlatego bowiem, „że »zmysły« przysługują ontologicznie bytowi, którego sposobem bycia jest położone (*befindlichen*) bycie-w-świecie, mogą one zostać »poruszone« i »mieć zmysł do«, tak iż to, co porusza, pokazuje się w pobudzeniu"[286]. Jak gdyby poruszenie ciała wyprzedzało poruszenie zmysłów, z ontologicznym pierwszeństwem łącząc odmienny charakter samego poruszania: już to pasywnego, jak w przypadku zmysłów, już to poniekąd aktywnego, jak w przypadku osobliwie „intencjonalnej" natury ciała. Osobliwość cielesnej „intencjonalności" wyczerpując się w jej „hyletycznym" charakterze, w geście otwierania egzystencjalnej całości konstytuuje możliwość właściwej intencjonalności (intencjonalności we właściwym, szkolnie husserliańskim tego słowa znaczeniu). Oto cokolwiek będącego może wtedy i „tylko wtedy dotykać bytu obecnego wewnątrz świata, gdy z natury jego sposobem bycia jest bycie-w – gdy już wraz z jego byciem-tu-oto (*Da-sein*) zostaje mu odkryte coś takiego jak świat, z którego przez dotykanie może się wyłonić byt, aby w ten sposób stać się dostępny w swej obecności"[287].

---

[284] BiC, 77–78; SuZ, 55.

[285] BiC, 78; SuZ, 55.

[286] BiC, 195; SuZ, 137.

[287] BiC, 78; SuZ, 55.

Ciało, które według świętego Augustyna bez żadnych poznawczych konsekwencji może być przez rzeczy materialne poruszane, wleczone, ranione – dopóki nie stanie się to przedmiotem uwagi duszy, zawsze troskliwie przypominającej sobie o tym, co choć *jej* nie jest w stanie poruszyć, to przecież przez nią obdarzane czułością jako dobre[288] – owo ciało staje się jak gdyby momentem dynamiki *Dasein*. Przesuwa się w topografii domysłów co do jego usytuowania w kierunku domniemanego centrum rozedrganego ruchu owej struny, poruszanej tedy smyczkiem nie od trudnego do uchwycenia „zewnątrz", lecz raczej w jakiejś sferze „wewnątrz", tuż przy granicy amplitudy najdalszych jej wychyleń.

Dlatego bowiem położenie otwiera całość, że konstytuuje napotykalność świata, ale świata jako momentu konstytutywnego samej struktury tego, co nastrojem każdorazowo otwierane. Tym samym, niepostrzeżenie (czy tak?), ciało jestestwa wsuwa się w miejsce pomiędzy światem a tym, kto w nim jest, stając się sposobem bycia egzystencji sprowadzającej się tedy do cielesności[289]. Wcielanie jako sposób bycia, czyni *Dasein* wyczulonym na rzeczy, wrzucając jestestwo w świat bez żadnej przed nim ochrony. Wrażliwość na rzecz staje się nie tylko jakimś zdarzającym się jestestwu przeczuleniem, ale jedynym możliwym jego oparciem i dlatego „*w położeniu tkwi egzystencjalnie otwierające zdanie się na świat, na gruncie którego może być spotykane coś nadchodzącego*"[290]. Innymi słowy, Heideggerowska „doktryna wcielenia" ujawnia bycie-wrażliwością jako charakterystyczny rys cielesności jestestwa, cielesności, do której w równej mierze się ono sprowadza, jak i która – z drugiej strony – delikatnie ukazuje się w postaci migotliwej struktury egzystencji: Pomiędzy, dynamika intencjonalnego napięcia, albo wychylenie poza siebie w siebie. Wychylenie, którego przenikane najmniejszą możliwą różnicą labilne centrum ujawnia własną cielesną strukturę szczególnie wtedy, kiedy pieszczota dotyku niespodziewanie kiełkuje w niezdecydowanym Pomiędzy opuszka i naskórka, z których i jeden, i drugi są moim własnym ciałem. „Kiedy obie moje ręce się ściskają, nie chodzi zatem o dwa doznania, których doświadczałbym jednocześnie, tak jak postrzegam dwa położone obok siebie przedmioty, ale o strukturę dwuznaczną, w której każda ręka może stawać się na przemian ręką »dotykającą« i »dotykaną«"[291], co tyleż ustanawia, lub przynajmniej odkrywa ciało własne jako byt w świecie, ile dobitnie podkreśla

---

288 Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, ss. 75–89.

289 Jak gdyby cielesność stanowiła przestrzeń lub sposób tego, co ujawni się w dalszych rozważaniach jako niecudzysłowne wartości (por. niżej, ss. 320–348).

290 BiC, 196; SuZ, 137–138.

291 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasinski, Warszawa 2001, s. 112.

dwojaką konstytucję samego świata: otwieranego przez dotyk ciała i w ciele jak gdyby zawartego.

Dotyk opuszka lub dotyk smyczka w istocie docierają do struny ciała rozpiętego wokół świata (czyli „światowo-rozciągłego"), z samej otwieranej przezeń przestrzeni zakreślanej drganiem nastrojenia, w jednakowej mierze stając się tym, co cielesność konstytuujące i tym, co przez nią i w niej konstytuowane. *Dasein* odnajduje się w pewnym poruszeniu (zrazu nieokreślonym, dopóki nie poddanym rozumieniu), ale poruszeniu fundującym, za sprawą którego „w niestabilnym, nastrojowo migoczącym widzeniu »świata«, to, co poręczne, ukazuje się w swej specyficznej światowości, która każdego dnia jest inna"[292]. Dynamika migotliwości nastrojów odpowiada zatem dynamice migotliwości przepływu strumienia fenomenów, a korelacja ta pozostaje nie bez związku z fenomenalnym charakterem samego ciała, które jawi się tyleż z siebie, co nam. Nastrój dlatego otwiera świat w jego migotliwości, że sam ową migotliwością pozostaje, stając się sposobem jawienia, nieledwie fenomenem samym i ciałem, które według określenia Leibniza zdaje się być sposobem jawienia się: świata monadzie i monady – światu[293]. Na nastrojowym jawieniu zasadzają się „dwa ujęcia mnie i mojego ciała: moje ciało dla mnie i moje ciało dla innego"[294], przy czym „»dla mnie« i »dla innego« współistnieją w tym samym świecie"[295]. Konstytucja nastrojowości pokazuje zatem, że ciało otwiera zawsze ten sam świat, choć zawsze na inny sposób otwiera, stając się nie tylko możliwością odniesienia do rzeczy, ale sprawiając, że „z *ontologicznie* zasadniczych powodów musimy pozostawić pierwotne odkrycie świata »zwykłemu nastrojowi«"[296], który niczym ciało i jako ciało „jest naszym ogólnym sposobem posiadania świata"[297].

Nastrojowe otwieranie świata, nawet sprowadzone do delikatnej ciszy zapalonej świecy, ale także to energicznie wydające warsztat stolarski codziennemu obchodowi, ukazuje się zawsze w swym praktycznym wymiarze, to znaczy jako narzędziowa oznaczoność. Πρᾶξις obchodu z rzeczami tworzy to, co polszczyzna nazywa „obejściem", w wieloznaczności słowa odkrywając „zamieszkiwalny"

---

[292] BiC, 196; SuZ, 138.

[293] Por. G.W. Leibniz, *Monadologia*, par. 61, 62, przeł. S. Cichowicz, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, ss. 309–310. Powiada tam Leibniz (s. 310): „A zatem każde ciało wyczuwa wszystko, co się dzieje we wszechświecie, i to tak dalece, że ten, kto widzi wszystko, mógłby odczytać w czymkolwiek to, co się dzieje wszędzie, a nawet to, co się działo lub dziać będzie (…). Atoli dusza zdoła odczytać w sobie tylko to, co w sposób wyraźny jest w niej przedstawione (…)".

[294] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia…*, s. 125.

[295] Ibidem.

[296] BiC, 196; SuZ, 138.

[297] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia…*, s. 166.

(i o tyle „miejscowy") charakter świata narzędzi. Nastrojone położenie, otwierając kontekst poręczności, wyjawia jednocześnie związek cielesności jestestwa z przestrzenią warsztatu, kiedy mianowicie z ciała „wychodzi ku niemu mnóstwo nici intencjonalnych"[298], daleko wykraczając poza potocznie rozumiane obycie lub przyzwyczajenie, choć z owym zwyczajowym rozumieniem pozostając niesprzeczne. Ciało odpowiednio obeznane z jakimś narzędziem, lub narzędziowym kontekstem, czyni je częścią samego siebie, jak wtedy, gdy ktoś, kto posiadł umiejętność pisania na klawiaturze komputera – pisze[299]. Narzędzie pozostaje pewnym aspektem tego, co Merleau-Ponty nazywa „ciałem własnym", a co u Heideggera występuje bardziej skrytobiórczo, rozpraszając się ostatecznie (czy też może raczej: w skupieniu rozciągając się) na całość analityki egzystencjalnej w postaci totalnego dla *Dasein* wymiaru jego skończoności. Ta ostatnia, wyrażając się w bezceremonialnym stawianiu jestestwu przed oczy niejawności, skrytości jego „skąd" i „dokąd"[300], pozostaje nienaruszona przez jakiekolwiek żywione przez *Dasein* przekonania, co do jego pochodzenia i dalszych losów. Jest bowiem skończoność strukturalną koniecznością tkwiącą w otwieraniu świata, niczym wklęsłość w wypukłości. Horyzont każdorazowych możliwości jestestwa stanowi bogactwo zarówno jego aktywności percepcyjnej czy praktycznej, jak i samej egzystencji. Ale, jako horyzont, odkrywa skryty charakter swojej jawnie niewidocznej drugiej strony, „niewidoczność" sprowadzając do eufemizmu pokrywającego gładko absurdalność takiego wymiaru horyzontu, skoro horyzont w planie oglądu swoje obie strony (i niebo, i morze) ujawnia wprost, skądinąd bez takiego ujawnienia nie mogąc zaistnieć. Eufemistyczna „druga strona", czyli to, co „za" horyzontem, wymagałoby tedy zmiany już nawet nie kierunku ruchu, ale amplitudy drgań. I rzeczywiście: taki sens zdaje się mieć zmiana nastroju poszerzająca otchłanność świata zamieszkiwanego (w sensie aktywnym i tranzytywnym) przez egzystencję, jak wtedy, gdy uchwytujemy różnicę pomiędzy złym i radosnym nastrojem[301]. Otóż pytanie o nieskończoność mogłoby być pytaniem o nastrój nieskończenie otwierający, to znaczy taki, który (czy nie poprzez wkroczenie weń?) przekracza horyzont, miast go odsuwać. Możliwość takiego nastroju nie mieści się w horyzoncie myśli Heideggera. Choć, z drugiej strony, pozostaje najbardziej naturalną tęsknotą każdego wędrowca i każdego turysty (różnica pomiędzy nimi pokrywa się z różnicą pomiędzy autentycznym i nieautentycznym sposobem bycia). Należy uważnie stawiać kroki w drodze poza horyzont: zwykły zwrot nie wchodzi tu w grę. Horyzont, jako miara skończoności, tak mocno wykracza poza zwyczaj-

---

298 Ibidem, s. 149.

299 Por. ibidem, ss. 162n.

300 Por. BiC, s. 192; SuZ, 135.

301 Por. BiC, 194; SuZ, 136.

ne i zwyczajowe intuicje go dotyczące, że podkreślanie zmiany kierunku ruchu nigdy nie może być nazbyt mocne. Jako miara skończoności mianowicie, horyzont swoje miejsce znajduje w najbardziej skupionym w sobie punkcie odniesienia jestestwa.

Nastrojona cielesność, czy też cielesna nastrojowość staje się faktycznością rzucenia, za sprawą której możemy sami siebie poszukiwać i odnajdywać w ciele i jako cieleśni. A także – jako cieleśni – znajdować się w miejscu, które zawsze ostatecznie zajmujemy, niczym struna, która równie ostatecznie przestaje drgać. Jak gdyby znajdowanie się (właściwa charakterystyka faktyczności[302]) było nieukojonym i pełnym napięcia ruchem dochodzenia do siebie od świata. Dochodzenia, którego ostateczne powodzenie kończy nie tylko sam ruch, ale i nas samych. Ruchem nieciągłym, pełnym dramatycznych zwrotów kierunku od i do, oraz dynamicznych zmian tempa: jego choreografię odczytujemy w szmerze wciąż ponawianego skurczu mięśni i szeleście rytmicznego przepływu krwi. Ruchem, którego horyzont nie oddziela już czegoś od czegoś, lecz stanowi różnicę pomiędzy położonym znajdowaniem się – a ostatecznym znalezieniem; pomiędzy byciem-ku-śmierci a jego brakiem.

Fundamentalna zmiana orientacji ruchu w horyzoncie nastrojenia znajduje swój wyraz w – ponownie podjętym w sposób subtelny i delikatny – wskazaniu na Arystotelesowe badania πάθη w *Retoryce*, oraz w przywołaniu Pascala i Schelera[303]. Ilustracyjny wymiar historyczno-filozoficznych odwołań niesie ze sobą dwojaki aspekt nastrojowości odsłaniany w podejmowaniu tematyki emotywności w dziejach myśli Zachodu. Pasyjny wymiar nastroju, tkwiący w greckim źródłosłowie emocji, uzupełniany jest przez mniej lub bardziej jawnie uobecniający się w myśli Pascala i Schelera chrześcijański wymiar świadectwa (μαρτυρία) zmysłów. Wstrząsające doświadczenie pasji Chrystusa zdaje się, poprzez zradykalizowanie skończonego wymiaru cielesności, tak zwracać spojrzenie ku skończoności, że prześwituje przez nią (przez gwałtowność ran) to, w czym skończoność jako skończoność zdaje się tkwić i z czego zdaje się wyrastać. Woal śmierci, jeśli zyskuje wymiar przejrzystości, to jedynie w majestatycznym patosie miłości, której głębokość odpowiada za utratę wymiaru, jako że utratę wszelkiej miary. Utratę, której pierwotność nie tyle (czy raczej nie tylko) poprzedza to, co w świadectwie zmysłowości i cielesności można stracić i co nieuchronnie zostanie utracone (czyli cokolwiek), ile (zarazem) wszystko to (czyli wszystko) ustanawia w jego możliwości i faktyczności. Jak gdyby konsekwentnie eminentne potęgowanie położenia (w) miłości przekraczało horyzont skończoności, nie przekraczając zarazem horyzontu cielesności. Jak gdyby zatem

---

[302] Por. BiC, 192; SuZ, 135.

[303] Por. BiC, 197; SuZ, 138–139.

ciało stawało się ciałem absolutnym, ciałem oddzielonym – i to oddzielonym od samego siebie, czyli ciałem przekraczającym granicę śmierci i spoza tej granicy nieustannie, w akcie zmartwychwstania, powracającym ku samemu sobie. Jak gdyby wreszcie ciało w bezmiarze miłości stawało się i pozostawało ciałem świętym, ciałem mistycznym.

Myślenie skończoności z niej samej, o które upomina się Heidegger w *Czasie i byciu*[304], nie tyle byłoby przez miłość kontestowane, ile raczej potęgowane do granic możliwości, granic, które miłość o tyle przekracza, o ile ruch nastrojowości nie przebiega w wymiarze ekstensywnym, pozostającym bez reszty żywiołem skończoności, lecz w wymiarze intensywnym, również pozostającym jej żywiołem (a jako granica, πέρας, różnica, stając się wręcz skończoności istotą). Ale pozostając nim z ową ujawnianą i konstytuowaną resztą, na mocy której skończoność jestestwa staje się nieskończenie sobą w intensywności egzystencjalnego napięcia. Miłość przekraczającą horyzont śmierci należałoby myśleć jako miłość przekraczającą wszelkie nastrojenie, jako nastrój fundamentalny, przenikający każdą migotliwość nastrojowości, lub też naznaczającą ją swoim charakterem. Jako rodzaj dodatku lub katalizatora otwartości: jakieś otwartości *plus ultra* otwierające prześwit skończonej transcendencji bycia i skryte w owym prześwicie przekroczenie samej transcendencji ku bezmierności, w której bycie znajduje własną kołyskę. W *Byciu i czasie* jednak fundamentalnym nastrojem pozostaje trwoga[305]. Jej rozumienie wymaga zrazu ujawnienia struktury samego rozumienia.

***

Jest niewątpliwie zasługą Heideggera wydobycie i podkreślenie roli nastrojowości – jeśli nie w ogóle, to z pewnością w najnowszych dziejach filozoficznego namysłu. Nastrój okazuje się przy tym jednym z najbardziej fundamentalnych egzystencjałów – fenomenem z gruntu ontologicznym, opisywanym przez Heideggera jako sposób otwierania jestestwa na byt w całości, mianowicie sposób bycia-w-świecie. Ścisły związek nastroju ze skończonością i cielesnością ujawnia się jako nie tyle tożsamość lub identyczność, ile raczej jako rudymentarna różnica. Nastrojowość okazuje się bowiem charakterystyką otwartości wydobytego wcześniej momentu Pomiędzy, a nawet poniekąd nim samym. Różnica (jako paradoksalna tożsamość wszystkich tych momentów) powraca w egzystencjale położenia jako rodzaj miejsca jestestwa. Miejsca, którym – w sensie nieledwie literalnym – *Da-sein* jest (o ile jest byciem swoim *Da*). Cielesność pozostaje z nastrojowością w tym sensie w relacji bliskiej i nierozłącznej, w jakiej obie one oka-

[304] A dokładniej: w PCiB, 74; GA 14, 65.
[305] Por. BiC, 261n.; SuZ, 184n.

zują się szczególnego rodzaju czynieniem jestestwa wrażliwym na dotyk rzeczy, a nawet: samą ową wrażliwością.

Dała też o sobie znać możliwość takiego nastroju, który mógłby przekroczyć skończoność horyzontu, ale przekroczyć wkraczając weń i tym samym radykalizując. Cielesny charakter nastrojowości kulminuje w skończoności spotęgowanej w miłość. Miłość jednak ze swej strony nie określającej się w skończoności o tyle, o ile przez analogię, bycia nie określa bycie i stąd nie da się o nim powiedzieć, że jest.

5. Rozumienie

Myśl cielesności nie ma końca. Lub właśnie ma go w stopniu narastającym bez miary, jeśli kres jest różnicą i wskazuje właściwe miejsce pobytu jestestwa. Nastrojenie, otwierając miejsce bycia, bycia „tu oto", i owym otwieraniem sytuując bycie w jego miejscu na sposób zajmowania miejsca (zamieszkiwania), „jest *jedną* spośród struktur egzystencjalnych, na gruncie których utrzymuje się bycie »tu oto«"[306]. Nie dziwi przy tym, że nie jest strukturą jedyną, skoro bycie jawi się jako skrytość miejsca własnego pobytu, czyli jako różnicowanie różnicy, dzięki czemu jest zawsze na sposób Pomiędzy samego siebie, to znaczy jako bycie pomiędzy sobą a sobą (pomiędzy byciem pomiędzy, a byciem pomiędzy). „Równie pierwotnie jak położenie owo bycie konstytuuje *rozumienie*"[307], nie tylko nie pozostając, jak się za chwilę okaże, ostatnim z momentów strukturalnych, ale i z nastrojeniem pozostając nierozdzielną całością, co nie znaczy, że niezróżnicowaną. Oto zarówno „położenie ma zawsze swe rozumienie"[308], jak i „rozumienie jest zawsze nastrojowe"[309], wykazując wzajemne współprzynależenie do siebie na sposób bycia nawzajem szczególnym sposobem jedno drugiego. Sposobem znajdowania się jestestwa rozumienie pozostaje jako otwartość (podobnie jak nastrojenie). Przy czym „otwartość rozumienia jako równie pierwotna otwartość »ze względu na co« jak i oznaczoności dotyczy pełnego bycia-w-świecie"[310] dotykając je rysą różnicy, w której i jako która dokonuje się owa pełnia. W uproszczeniu można by wskazać, że rozumienie dotycząc pełni jako i świata (oznaczoności), i jestestwa (ze względu na co), różnicuje je na sposób odniesienia do siebie wzajem – jako innych – w jednolitej dynamice struktury bycia-w-świecie wyodrębniając (na

306 BiC, 202; SuZ, 142.
307 BiC, 202; SuZ, 142.
308 BiC, 202; SuZ, 142.
309 BiC, 203; SuZ, 143.
310 BiC, 203; SuZ, 143.

jej sposób) jej immanentne momenty skrajne: można by, gdyby nie to, że heurystyczna przydatność takiego uproszczenia (nawet jeśli faktyczna) – nie usuwa wątpliwego charakteru tak zarysowanej struktury. Rzecz bowiem nie w nieledwie metafizycznie hieratycznej różnicy między podmiotem, a przedmiotem, lecz w dynamice różnicowania ukazującej się jako bycie-możliwym[311].

Dalekie od czysto logicznej kategorii możliwości sprowadzającej się do prywatywnego *modi* rzeczywistości (do rzeczywistości zubożonej – jak gdyby zubożonej o nią samą), bycie-możliwym jestestwa w ten sposób określa możliwości, że o tyle nie mogą one jestestwu przysługiwać, o ile ani *Dasein* nie jest niczym poza możliwościami, ani o możliwościach nie da się powiedzieć, że są na jakikolwiek sposób, nie będący zarazem byciem jestestwa, czyli dynamiką bycia „tu oto". Heurystyczne powołanie się na Leibniza poprzez wskazanie, że również monada w tym sensie jest własnymi możliwościami, w jakim bycie możliwym (to, które Leibniz określa mianem „wirtualności") pozostaje jej sposobem bycia i projektem, o którym wiadomo z pewnością, że się zrealizuje[312] – takie powołanie się również nie byłoby zasadne, skoro jestestwo jest swoimi możliwościami przed i poza wszelką koniecznością ich realizacji. Koniecznością, która w monadologii wyznacza prymat aktualności (jako obecności) nad wirtualnością, rozumianą raczej w klasycznie logicznym paradygmacie jako uszczuplona rzeczywistość (czego nie podważa czysto i literalnie logiczna kategoria możliwości rozumianej jako logiczna niesprzeczność – przeciwnie: przez kontrast wskazuje ona na wirtualność jako prywatywny *modus* aktualności)[313]. Wspólne jestestwu i monadzie wykluczenie „»obojętnej dowolności« (*libertas indiferentiae*)"[314], nie skazując mimo to *Dasein* na bycie realizowalnością i realizacją możliwości, którymi jest, czyni je wolnym, jako że czyni je „możliwością bycia wolnym *ku* najbardziej własnej możności bycia"[315]. Zasadniczość różnicy pomiędzy nimi dająca się wyrazić w stwierdzeniu, że o ile jestestwo jest możliwością własnego bycia, o tyle monada jest realnością własnych możliwości – otóż głębokość owej różnicy nie przekreśla jedności istoty ich wolności, polegającej na byciu tym, kim się jest: już to realizowalnością własnego bycia możliwym, już to możliwością własnego bycia-możnością. I o tyle też, w obu wypadkach, na stawaniu się wolnym jako stawaniu się tym, kim się jest[316].

---

311 Por. BiC, 204; SuZ, 143.

312 Por. G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, par. 13, przeł. S. Cichowicz [w:] idem, *Wyznanie wiary…*, s. 291.

313 Ibidem.

314 BiC, 204; SuZ, 144.

315 BiC, 204; SuZ, 144.

316 Por. BiC, 207; SuZ, 145.

Jako możliwość bycia-możnością, jestestwo o tyle jest, o ile pozostaje wobec samego siebie, a zatem wobec samego siebie pozostaje przejrzyste (choć w różnym stopniu)[317]. Czyli rozumie i rozumie siebie, ponieważ jest rozumieniem. „Rozumienie jest byciem takiej możności bycia, która nigdy nie powstaje jako jeszcze-nie-obecna, lecz jako z istoty nie będąca nigdy czymś obecnym »*jest*« wraz z byciem jestestwa w sensie egzystencji"[318]. Co też otwiera je na jego bycie możnością czy też, ściślej rzecz ujmując, jest takim otwieraniem. Możliwość możności, czyli bycie wobec bycia jako możności, w tej mierze nie wikła się w tautologiczną niezrozumiałość, w jakiej możliwość wyznaczana jest możnością i odwrotnie. Bycie-możnością otwiera możliwości tak, jak otwartość możliwości sprawia, że jestestwo może się w nie wdać. Stąd w szczególności jestestwo nie tyle nawet „ma możliwość", ile jest możliwością stanięcia „oko w oko" z tym, co leży w jego mocy, czyli w pierwszej kolejności z sobą samą (z możliwością) jako możnością bycia w sytuacji, w której coś leży w jego (jestestwa) mocy. Prostota tej struktury właśnie dlatego z trudem daje się opisywać, że opis, nie wymykając się możności jestestwa, stawać się musi z tego powodu jakimś radykalnym gestem autorefleksji, w akcie opisu poniekąd *czyniąc* to, co opisywane. O tyle tedy, o ile sfera πράξεος nieuchronnie związana jest z tym, co leży w naszej mocy[319], staje się *Dasein* bez reszty obszarem etyczności, czyli byciem takiego „tu oto", które jako miejsce pozostaje miejscem etycznym (czyli po prostu miejscem: ἦθος). Namyślamy się nad tym, co leży w naszej mocy[320], a kres dzieła myślenia znajdujemy w tym, co dane jako naszej mocy podlegające, ale znajdujemy poniekąd na początku, skoro namyślać nie można się nad tym, co już zawczasu nie stało się jawne jako mocy podlegające. Rozumienie tego stanu rzeczy, tożsame nie tylko, a może nawet nie tyle z namysłem, ile raczej z możliwością samego namysłu (lub: także z jego możliwością) – rozumienie takie „*jest egzystencjalnym byciem własnej możności bycia samego jestestwa, mianowicie tak, iż bycie to w sobie samym otwiera »u czego« bycia z nim samym*"[321].

Wynikający z tego charakter rozumienia jako projektu (*Entwurf*) potwierdza zaznaczoną wcześniej wzajemność możności i możliwości, skoro rozumienie stawia jestestwo jako bycie-w-świecie wobec jego własnej otwartości w ten sposób, że otwartość tę formułuje (*verfasst*) (będąc „egzystencjalnym ukonstytuowaniem bycia [*Seinsverfassung*] przestrzeni faktycznej możności bycia"[322]). Tkwiący

317 Por. BiC, 204; SuZ, 144.

318 BiC, 205; SuZ, 144.

319 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1111 b 25n., przeł. D. Gromska [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996.

320 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*…, 1112 a 23n.

321 BiC, 205; SuZ, 144.

322 BiC, 206; SuZ, 145.

w niemieckim *verfassen* moment pisania nawiązywać się zdaje do egzystencjału mowy, której zakorzenienie w rozumieniu wyraża się i to wyraża różnicującym rozcinaniem całości. Rozumienie jako wstępna rysa rozcięcia, stawiając tu oto bycie-tu-oto jako rzucone w możliwości, otwiera jestestwo przed nim samym, tak że struktura bycia-w-świecie staje otworem przed w owym świecie przebywaniem i pobytem. Otwarcie takie, pozostając wyznaczeniem (tożsamej z samym jestestwem jako byciem) przestrzeni możliwości, w tym też sensie oznacza narzucenie na samą egzystencję pewnego jej projektu i zarazem nie oznacza tematycznego ujmowania owego projektu, gdyż „takie ujmowanie odbiera właśnie temu, co zaprojektowane, jego charakter możliwości, redukuje to do jakiejś danej, myślowej treści"[323]. Bycie możnością bycia o tyle w rozumieniu zyskuje samo siebie, czyli własną możliwość, o ile pozostaje niczym, a przynajmniej niczym konkretnym, to znaczy ukonstytuowanym w jakkolwiek pojętą rzeczowość czy przedmiotowość. Sugestia Heideggera zdaje się ciążyć ku wskazaniu, czy może raczej: raz jeszcze (i wciąż na nowo) podkreśleniu nie-rzeczowej struktury *Dasein*, które dopóty jest, dopóki w sensie ścisłym jest niczym, to znaczy niczym z tego, *co* jest, lecz właśnie samym owym „jest". Zwie się to egzystencją i zawsze już popada w swoje własne inne, tak że jestestwo „jest stale czymś »więcej«, niż faktualnie jest"[324], choć tylko, „jeśli chciałoby się i jeśli można by je zarejestrować jako coś obecnego w jego ciągłości bycia (*Seinsbestand*)"[325]. Czyli jako coś na kształt mniej lub bardziej przypadkowego i w gruncie rzeczy w ogóle niezbyt oczywistego skutku ubocznego egzystencji, zwanego w metafizyce „podmiotem", naddatkiem w stosunku do którego miałoby być *Dasein*.

Bycie czymś „więcej", niż się jest, nie sprowadza się do wskazania, że jako bycie-w-świecie jestestwo stanowi strukturę i obejmującą, i w porządku ontologicznym wyprzedzającą zarówno „podmiot", jak i „świat" pojęty jako „podmiotu" „przedmiot" lub wręcz „ogół przedmiotów". Nawet jeśli tak jest, a tak jest, to „nadmiar" jestestwa wobec schematu podmiotowo-przedmiotowego zasadza się na byciu konstytucją samej tej różnicy, a nawet samej możliwości różnicy pomiędzy podmiotem i przedmiotem, co w pewnym niedokładnym sensie na jedno wychodzi, o ile bycie zawsze już oznacza swoją własną możliwość, czyli jest możnością możliwości. Nic z tego, co jest, staje się i pozostaje takim *plus ultra*, w którym wszystko będące znajduje własne źródło i miejsce pobytu, zarazem tym czymś (właściwie: tym niczym) nie będąc, choćby dlatego, że nic nie jest żadnym czymś. Jako miejsce wszystkiego, bycie jako jestestwo nie prowadzi jednak do idealistycznego subiektywizmu, w równie niewielkim stopniu czyniąc

[323] BiC, 206; SuZ, 145.
[324] BiC, 207; SuZ, 145.
[325] BiC, 207; SuZ, 145.

z jestestwa nie tylko absolutny, ale w ogóle jakikolwiek podmiot, co czyniąc ze świata coś znajdującego się w owym podmiocie, skoro świat nie znajduje się nawet w jestestwie. Bardzo niedokładnie można by co najwyżej próbować wskazywać, że jeśli już, to ono znajduje się w świecie. Choć ściślej rzecz ujmując, jestestwo nie tyle w świecie się znajduje, ile jest owym znajdowaniem się, albo też właśnie znajduje się, jednak tylko wtedy, gdy „znajdowanie się" rozumieć aktywnie i tranzytywnie.

Zawsze skuteczne i zawsze poszukiwanie sprawia, że „rozumienie *może* się najpierw zająć otwieraniem świata, tzn. jestestwo może się zrazu i zwykle rozumieć wychodząc od tego świata"[326], pozostając transcendentnym momentem intensywności Pomiędzy dynamicznie rozpiętego do i od świata jako struktury oznaczoności. „Albo też rozumienie rzuca się najpierw w »ze względu na co«, to znaczy jestestwo egzystuje jako ono samo"[327], z nie innego niż w poprzednim przypadku powodu. Przez co bycie jako *Dasein* raz jeszcze okazuje się pełną otwartością bycia-w-świecie, rozumiejącą i dlatego rozumianą jako możliwość rozumienia siebie w taki lub inny sposób, w sposób własny lub cudzy (i o tyle właściwy lub nie-właściwy), za każdym razem pozostając rozumieniem rzetelnym: lub nie--rzetelnym[328]. W projektowaniu rozumienia samego siebie jestestwo nie dokonując prostego wyboru wolicjonalnego pomiędzy równymi (tedy równie obojętnymi) możliwościami, lecz raczej każdorazowo będąc rozumieniem jako stanięciem wobec samego siebie jako rozumienia, pozostaje w swym byciu zawsze jakąś decyzją, której zmiana oznacza przeniesienie samego siebie jako punktu ciężkości struktury rozumienia, a takie „*przekładanie się rozumienia stanowi egzystencjalną modyfikację projektu jako całości*"[329]. Modyfikację w pewnym sensie delikatną i subtelną, co nie ujmuje jej radykalności, wręcz przeciwnie. Rozumienie jako stawianie jestestwa wobec bycia, którym jest, dokonuje się bowiem albo z nieledwie lustrzanej perspektywy świata, w którym jestestwo się przegląda, przyglądając się sobie (najczęściej zresztą bezwiednie), albo z perspektywy jestestwa. Co jednak o tyle nie oznacza solipsystycznego zamknięcia w wyidealizowanej refleksji, o ile jako strukturalny moment „ze względu na", bycie jestestwa pozostaje zawsze już odniesieniem do kontekstualności świata (czy też właśnie odniesieniem kontekstualności do niego samego). Subtelność różnicy rozumienia polegająca na tym, że *Dasein* pozostaje wciąż tym samym dynamicznym napięciem oscylacji, w którym jedynie bardziej intensywnie daje się mu już to moment świata, już to samej intensywności, powoduje jednak zawsze, że ten drugi pozostaje możliwością jako

---

326 BiC, 207; SuZ, 146.

327 BiC, 207; SuZ, 146.

328 Por. BiC, 207; SuZ, 146.

329 BiC, 208; SuZ, 146.

możliwością, to znaczy nigdy nie obecny i zawsze niepodzielnie dopełniający całokształt bycia jestestwa. Zmiana rozumienia pozostaje tedy zmianą perspektywy, co znaczy, że widziane jest zawsze to samo, lecz inaczej – niemniej: każdorazowo w całości. Perspektywa jestestwa, to znaczy perspektywa, którą jestestwo jest, obejmuje zawsze dokładnie *wszystko* z tego, co jestestwu otwarte nastrojonym rozumieniem, a także nic z tego, co owemu wszystkiemu towarzyszy jako ślepa plamka perspektywy rozumienia. I to nawet wtedy, gdy rozumienie projektuje się z perspektywy „ze względu na co", czyli jestestwa, czyli nawet wtedy, gdy rozumiejąc siebie w *modi* właściwości, jestestwo rozumiejąco postawione jest właśnie wobec nicości, którą (w sensie: na której sposób) jest.

Nic z tego, co jest, jest Niczym różnym od będącego, a nawet samą różnicą bytu wobec jego innego. Różnicą wobec różnego pozostaje i rozumienie, przynajmniej w tym sensie, w jakim stawiając bycie wobec własnej możności bycia na sposób otwierania przez bycie tego, u czego ono jest (czyli u bycia)[330], stawia bycie wobec możliwości możności ukazującej się jako odniesienie do różnicy pomiędzy światem a byciem w świecie. Różnicy konstytuowanej na sposób projektu, czyli różnicy, którą samo rozumienie poniekąd jest, skoro się nią staje. Jako takie jednak, rozumienie pozostaje projektem jako różnicowaniem różnicy, nie tylko ustanawiając ją w akcie rozumienia, ale ustanawiając ją *jako* akt rozumienia, a nawet ustanawiając samą ową konstytucję różnicy: jako rozumiejące bycie stawiając otworem przed jestestwem ów zapadający się w siebie moment określalności i określoności Otwartości. Stawianie takie, będące odniesieniem do samego odniesienia i odnoszenia, pozostaje strukturalnie otwartością otwartości, czy też może: otwieraniem otwierania, stając się tym, co, jako „ogląd (*Sicht*), który się pierwotnie i w całości odnosi do egzystencji, nazywamy przejrzystością (*Durchsichtigkeit*)"[331]. Pozostaje ona w tej mierze samopoznaniem jestestwa, w jakiej zapadający się w siebie akt rozumienia nicuje na wskroś całość każdorazowej struktury systemu różnic, którym *jest*, to znaczy kontekstualnej całości odesłań ze względu na… jako oscylacyjnego odniesienia w obrębie intencjonalnej tensji transcendowania. Przejrzystość projektującej zrozumiałości „odpowiada »oświetleniu«, przez które charakteryzowaliśmy otwartość »tu oto«"[332], to znaczy taki sposób czy tryb widzialności, który „dostępny sobie byt pozwala spotykać w nim samym bez osłony"[333]. Przecież jednak jako dany w otwartości różnicy, w której (i poniekąd z której) się jawi, co raz jeszcze przywołuje egzystencję jako intensywne strukturalne różnicowanie „samo w sobie".

---

330 Por. BiC, 205; SuZ, 144.
331 BiC, 208; SuZ, 146.
332 BiC, 208; SuZ, 147.
333 BiC, 209; SuZ, 147.

Rozumienie stawia byt wewnątrzświatowy w modi *zrozumiałości*. Projektując bowiem jednostkowość konkretu na zawsze już otwartą w projekcie całość – zawsze już wy-odrębnia go dobywając tyleż z różnicy, co w różnicę pozostającą miejscem, kontekstem i źródłem rzeczy. Kontekstualność jako szczególna „uprzedniość" struktury „wstępności" („*Vor-Struktur*") decyduje o zrozumiałości czegokolwiek o tyle, o ile „wewnątrzświatowy byt zostaje odkryty wraz z byciem jestestwa"[334], czyli dobyty ze skrytości w Otwarte rozumienia jako samoodniesienia jestestwa w projektującym różnicowaniu. System różnic, w które wdaje się rzecz, określony przez wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie, wyznaczając ogólne pojęcie sensu[335], stanowi „formalnie-egzystencjalne rusztowanie otwartości przynależnej rozumieniu"[336], gdyż (nie) różni się od dynamiki intencjonalnego napięcia (będącego jestestwem). „*Dlatego tylko jestestwo może być sensowne lub bezsensowne*"[337] i dlatego tylko ono może się wypowiadać. W wypowiedzi nie z tego względu w sposób szczególny ujawnia się wykładnia rozumienia, że wypowiedź eksplikuje „jak" pewnego rozumienia, nawet jeśli każdorazowo jakoś o nim powiadamia. Przynależność wypowiedzi do struktury rozumienia zdaje się być nade wszystko poświadczana przez to, że jako orzekanie zawsze już pozostaje wypowiedź różnicującym zawężeniem całości, gdyż „określanie nie odkrywa dopiero, lecz jako *modus* wskazania najpierw właśnie *ogranicza* widzenie do tego, co się pokazuje – na przykład do młotka – aby poprzez wyraźne *ograniczenie* spojrzenia uczynić określoność tego, co ujawnione, *wyraźnie* jawną"[338]. Określenie będące, obok wskazania i komunikowania, konstytutywnym znaczeniem wypowiedzi, wypełnia tym samym istotę rozumiejąco-projektującej wykładni jako różnicowania otwartej nastrojonym rozumieniem całości. Sposobem bycia jestestwa pozostaje drążenie pęknięć w całości danej w Otwartym bycia-tu-oto (*Da-sein*), którego „początek" wyznacza sam gest otwierania nie tylko w charakterze określania obszaru nieskrytości, zatem owego obszaru obrębiania granicą, ale w o wiele bardziej źródłowym sensie jako wydobywanie otwartości z samej owej granicy, w której dynamice Otwarte zostaje schronione. Gest chronienia w różnicę, zwany w *Byciu i czasie* „*Dasein*", od swego zarania (które nie wiadomo jak i kiedy jest) nie ustaje, nawet: jest nieustawaniem, takim nieustawaniem, którego sposobem staje się rozumienie i, jako jego epifenomeny, wykładnia i wypowiedź.

---

334 BiC, 215; SuZ, 151.

335 Por. BiC, 215: „*Sens jest ustrukturowanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie »na co« projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś*"; SuZ, 151.

336 BiC, 215; SuZ, 151.

337 BiC, 215; SuZ, 151.

338 BiC, 220; SuZ, 155.

Różnica jak okiem sięgnąć dostarcza widzialności – czegokolwiek – również widzialności samej siebie jako niewidocznej i nieujawnianej, stąd nie budzi zdziwienia, że wypowiedź różni się od wykładni, skoro nawet ta ostatnia (podobnie jak ta pierwsza) różni się poniekąd w sobie. Umocowując się w szczególnej modyfikacji sposobu bycia jawnym czegoś, czyli w modyfikacji fenomenalności, a co z tym ściśle związane: w modyfikacji sposobu (*modi*) bycia, różnica wypowiedzi wobec wykładni pozostaje zmianą jak gdyby bliskości wobec tego, co jest, zmianą polegającą na tym, że „*poręczne »z czym«* przemienia się w *»o czym«* wskazującej wypowiedzi"[339]. Wraz ze zmianą bliskości w sensie nie tyle zmiany jej stopnia, ile raczej sposobu, zmienia się również fenomenalność fenomenu, który z czegoś poręcznego staje się obecnym czymś i „dopiero teraz otwiera się dostęp do czegoś takiego jak *własności*"[340]. Uprzedmiotawiające „o czym" wypowiedzi, samo będąc różnicą, lub przynajmniej na niej się zasadzając, różni się od „o czym" mowy, które „niekoniecznie ma charakter tematu wypowiedzi coś określającej, a nawet zwykle go nie ma"[341], choć tedy może go mieć, to jednak na ogół pozostaje inne. Inne niż u-obecniające.

Nie-obecny i nieuobecniający charakter mowy wyznaczany jest przez jej źródłowo egzystencjalny charakter, co w projekcie *Bycia i czasu* oznacza ontologiczną rudymentarność. Mowa leży „u podstaw wykładni i wypowiedzi"[342] i „*jest egzystencjalnie tak samo pierwotna jak położenie i rozumienie*"[343] stanowiąc charakter dynamiki intencjonalnego transcendowania *Dasein* jako artykulacja zrozumiałości[344] pozostająca szczególnym sposobem bycia różnicującego rozumienia. Trudność polegać się tu zdaje na uchwyceniu różnicy, której pozornie właściwie nie sposób dostrzec, szczególnie że, jak słusznie sugeruje tłumacz, „rozczłonkować", czyli „»*gliedern*« i »*artikulieren*« (»artykułować«) są tu używane w zasadzie zamiennie"[345], a rozumienie jest zawsze już rozczłonkowane (zróżnicowane)[346]. Różnica mimo to jest – choć, jak zawsze, subtelna. Artykulacja zrozumiałości (mowa), obejmuje w sobie i w siebie to, co artykułowalne – sens: formalne rusztowanie otwartości (czyli sposób, na jaki w otwartość ujawnienia mogą wdawać się fenomeny, tedy jak gdyby strukturę dynamiki różnicy)[347]. Sens sam w sobie

---

339 BiC, 224; SuZ, 158.
340 BiC, 224; SuZ, 158.
341 BiC, 229; SuZ, 161–162.
342 BiC, 228; SuZ, 161.
343 BiC, 228; SuZ, 161.
344 BiC, 258; SuZ, 161.
345 BiC, 228, przypis tłumacza.
346 Por. BiC, 228; SuZ, 161.
347 Por. BiC, 228; SuZ, 161; także BiC, 215; SuZ, 151; oraz BiC, 222; SuZ, 156.

pozostając strukturalnym zróżnicowaniem, nazywany jest „całością znaczeniową" wtedy, gdy jego zróżnicowanie, podjęte artykulacją, wydobywa poszczególne znaczenia[348], ujawniając je, czy raczej może akcentując. Okoliczność, że „jako artykułowane artykułowalnego, znaczenia zawsze są sensowne (*sinnhaft*)"[349], oscylując wokół nieledwie zmysłowej oczywistości, o tyle w nią się wdaje, o ile artykulacja mowy z oczywistością pozostaje w namiętnie faktycznym, choć najczęściej skrytym związku. Z oczywistością jawiącą się jako Otwarte wszelkiego ujawniania czy też jako nieskryty obszar dynamiki rozsuwająco-skupiającego wykraczania poza siebie w siebie, zwany przez Heideggera byciem-w-świecie. Skoro bowiem artykułowalne jest wprost to, co skądinąd znane jako różnicujący projekt rozumienia, to mowa jako artykułowanie staje się innym zwrotem oscylacyjnego napięcia egzystencji, zwrotem, w którym poszczególne znaczenie wydobywa skrycie (nietematycznie) całość znaczeniową (przez związek z nią konkretne znaczenie w ogóle jest tym, czym jest). Rozumienie natomiast zrazu i zwykle podejmuje otwartą w nastrojeniu całość i jako całość otwartości stawia ją przed nią samą, czyli w sensie ścisłym w niej samej jako od niej samej różnej. Czego efektem jest Nic Innego: naznaczające Otwartość różnicą rozumienie – i jako naznaczające różnicą: rozczłonkowujące jej całość. Subtelność różnicy pomiędzy rozumieniem a mową, tkwiąc w zwrocie oscylacyjnego ruchu już to od części do całości, już to od całości do części, nie tyle przy tym polega na przechodzeniu pomiędzy synekdochą, a metonimią, ile raczej na tym, że różnica pomiędzy synekdochą, a metonimią zostaje zachowana, pomimo ich nieledwie tożsamości wynikającej stąd, że całość intencjonalnej dynamiki Pomiędzy konstytuuje się w ich jednoczesności. Co w jakimś sensie kwestionowałoby w ogóle możliwość mówienia o synekdosze i metonimii (skoro część tylko o tyle stawia się tu za całość, o ile wraz z nią i nigdy bez niej, a z kolei całość jest zawsze już całością różnicującego różnicowania). Choć kwestionowanie takie miałoby miejsce tylko wtedy, gdyby analogiczna struktura nie występowała również w tych retorycznych tropach. Zakorzenienie ich istoty w mowie jako takiej, staje się warunkiem możliwości nie tyle zresztą opisywania za ich pomocą struktury różnicy łączącej mowę i rozumienie, ile raczej warunkiem możliwości samych tych tropów, w ich retorycznej określoności. A także tego, że są zrozumiałe.

Otóż „związek mowy z rozumieniem i zrozumiałością uwydatnia się przez słyszenie, pewną egzystencjalną możliwość samej mowy"[350], zgodnie z którą „słyszenie jest dla mowy konstytutywne"[351], poprzedzając percepcję akustyczną

---

348 BiC, 228; SuZ, 161.

349 SuZ, 161; przeł. P.K.; por. BiC, 228.

350 BiC, 231; SuZ, 163.

351 BiC, 231; SuZ, 163.

w tym samym porządku ontologicznym, w jakim mowa poprzedza język[352]. Uwyraźnienie związku mowy z rozumieniem *via* słyszenie uwydatnia także i ten moment całości struktury bycia-w-świecie, że jako szczególna nastrojona otwartość, otwarta na samą otwartość, pozostaje ono zawsze już w ścisłym odniesieniu do Innego, skoro „słyszenie czegoś to egzystencjalne bycie otwartym (*Offensein*) jestestwa jako współbycia na innego"[353]. I to niezależnie od tego, czy owym Innym jest inny Inny, czy samo jestestwo jako swój najbliższy przyjaciel (wtedy „słyszenie konstytuuje nawet pierwotną i właściwą otwartość (*Offenheit*) jestestwa na najbardziej własną możność bycia"[354]). Istotowe nastawienie *Dasein* na przyjaźń z sobą samym i z innymi Innymi, oznaczając każdorazowe odniesienie jestestwa do jakiegoś „z uwagi na co", właśnie dlatego jest rozumieniem, czyli postawieniem otwartości bycia-w-świecie przed nią samą i – o ile tym samym także w nią samą – o tyle w mocnym sensie we współbycie jako bycie-wespół. „Jestestwo słyszy, ponieważ rozumie"[355] pozostając swoim własnym sposobem bycia wdane we wspólnotę jako słyszące odniesienie do innych, czyli bycie-posłusznym (*hörig*) Innemu. Posłuszeństwo jest poddaniem (*Hörigkeit*), ale poddaniem dynamicznym, na mocy którego jestestwo jest-ku Innemu (i tylko o tyle, o ile jako ku Innemu, także jako ku współjestestwu). Poddanie konstytuuje tedy przynależność *Dasein* do wspólnoty, przynależność ontologicznie poprzedzającą wszelkie ontycznie umocowane i osobiste decyzje, oraz biologiczno-genealogiczne uwarunkowania[356].

Rozumienie i wspólnota, pozostając dwoma nazwami tego samego aktu egzystencjalnego, dokonują się w *modi* mowy i jako mowa, to znaczy jako artykulacja zrozumiałości. Synekdochiczny gest ujawnienia Otwartości każdorazowo tej oto, konkretnej i niepowtarzalnej, dokonuje się w sposób najbardziej dojmujący w milczeniu jako zamilknięciu. Niezależnie od czasu trwania zawsze gwałtowne – milczenie „daje do zrozumienia", czyli rozumienie wykształca[357] w ten sposób, iż „jako *modus* mówienia, zamilknięcie artykułuje zrozumiałość jestestwa tak źródłowo, że rodzi się z niego rzeczywista możność słyszenia i przejrzyste wspólne bycie"[358]. Wymowne milczenie daje do zrozumienia jakiś sposób otwartości *Dasein*, sposób jego rzucenia w najbardziej własną możność bycia. Niepokój wywoływany przez kogoś, kto milknie wobec…, zmilcza coś…, lub też, na przykład, patrzy w milczeniu, pozostaje niepokojem nie dla wszystkich, niejednokroć bo-

[352] Por. BiC, 231; SuZ, 163.
[353] BiC, 231; SuZ, 163.
[354] BiC, 231–232; SuZ, 163.
[355] BiC, 232; SuZ, 163.
[356] Por. BiC, 232; SuZ, 163.
[357] BiC, 233; SuZ, 164.
[358] BiC, 234; SuZ, 165.

wiem milczenie pozostaje niezauważone lub zlekceważone. Od tego bowiem, co w milczeniu milcząco dodane do tego, co dane do zrozumienia, jestestwo zrazu i zwykle właśnie ucieka.

Rozumienie jako stawianie otwartości przed nią samą (i tym samym w niej samej), czyli jako otwartości otwieranie, poruszając się w przestrzeni nastroju, pozostaje szczególnym sposobem otwierania lub jego prywatywnym *modi*, zawsze też jednak nim będąc o tyle, o ile samo bycie-w-świecie nim jest, czy też raczej jest na jego sposób. Sposoby: wpisujące się w całokształt tego, czym jest *Dasein*, szczególne akcenty dynamiki jego struktury wydobywające poszczególne istnienie jako rodzaj bezgłośnej symfonii jedno-czesnej wielorakości egzystencji. Sposoby nie modyfikują *Dasein* w jego byciu, skoro zawsze już pozostaje ono swoim byciem nawet jeśli nie własnym i zatraconym we własnym poza-sobą. Z drugiej strony modyfikują jednak o tyle, o ile pozostające sobą jestestwo własne pozostawanie konstytuuje w dynamice „tensji" intencjonalnego transcendowania. Nie inaczej jest z otwierającym nastrojeniem, dziejącym się strukturalnie jednolicie, niepowtarzalnie jednak modyfikującym się na różnorodne sposoby (*modi*), które samo w tej mierze ustanawia, w jakiej jest nimi i niczym poza nimi. Poszukiwanie wyróżnionej otwartości jestestwa prowadzi autor *Bycia i czasu* po nici prowadzącej od upadania, przez wcześniej scharakteryzowany nastrój lęku, aż po trwogę, w której Heidegger odnajduje podstawowy nastrój, a jestestwo – siebie. Poszukiwanie, na które natyka się ten, kto potrafi dostrzec w kwestii bycia zagadkę, odkrywa się przed kimś takim jako możliwość tkwiąca w egzystencji w tej mierze, w jakiej bycie-w-świecie niejako „z natury" w swym napięciu rozciągając się w Pomiędzy, nie tyle może posiada, ile – by się tak wyrazić – „symuluje" bieguny samego siebie jako bieguny własnego napięcia, czyli dynamiki Pomiędzy. Możliwość ta zyskuje na „faktyczności" gdy jestestwo jest jako akcent jednego z momentów własnej struktury, mianowicie świata. Przy czym akcent świata w dynamice rozsuwająco-przybliżającej fascynacji tym, ku czemu się ono zrazu i zwykle wychyla, „sposobi się" jako „świat", tedy jako ogół wewnątrzświatowego bytu. „Upadłość w »świat« oznacza zanurzenie się we wspólnym byciu"[359], wciąż tedy pozostając byciem-w-świecie jako ustrukturowanym przez jednakowo pierwotne egzystencjały nastrojenia, rozumienia i mowy. Będąc tym, kim jest i tak, jak jest, *Dasein* odpada jednak od siebie popadając w rzeczy objęte jego własnym zatroskaniem. Tym, co w takim sposobie bycia skryte, staje się dla jestestwa ono samo, ono też wciąż na nowo samo dla siebie jest tym, co do odnalezienia.

[359] BiC, 249; SuZ, 175.

***

Rozumienie jest nie mniej fundamentalne niż nastrojenie. Jeśli nastrój otwiera byt w całości (na sposób bycia-w-świecie), to rozumienie (na poniekąd ten sam sposób), czyni z otwartości coś na kształt szkicu owego bytu, znacząc ją systemem różnic. Otwartość – sama będąc na sposób Pomiędzy – spękana siecią różnic staje się totalnością możliwości jestestwa jako zrozumiałością. Zrozumiałość przybiera przy tym charakter praktyczny i na sposób możnościowego odniesienia ku możliwościom staje się w tym sensie szczególnym etosem jestestwa, że jego „etyczność" zasadza się na miejscowym charakterze samej otwartości. Anonsujący się tu moment etyczności nie pozostaje jednak w żadnym związku z jakkolwiek pojętą normatywnością, stąd nawet jeśli mówi Heidegger o właściwości i niewłaściwości sposobu bycia jestestwa, to jednak słusznie może obstawać przy tym, że określenia te nie mają zgoła żadnego wymiaru wartościującego. Przynajmniej o tyle, o ile wartości tymczasem nie ujawniły w obszarze Heideggerowskiego projektu żadnego takiego sensu, który dawałby się sprowadzić do momentu egzystencjalno-ontologicznego. Właściwość i niewłaściwość okazują się raczej swoistą modulacją rozumienia jako różnicowania, zmieniającą sposób, na jaki *Dasein* pozostaje zajmowaniem własnego miejsca. To znaczy sposób, na jaki odnosi się ono do różnicy konstytuującej jego istotę. Zarazem nie bez znaczenia wydają się te wątki myślenia Heideggera, które myśląc z perspektywy ontologii bycia jako ontologii Pomiędzy, ukazują zakorzenienie w niej momentu wspólnotowości, nadając różnicy moc w stosunku do wspólnoty raczej konstrukcyjną i konsolidacyjną niż destrukcyjno-atomizującą. Wątki te podkreślają zarazem ścisłość związku jestestwa z Innymi. I to związku przywołującego za sprawą wątku słuchania i posłuszeństwa kontekst nieledwie Levinasowski. W każdym razie w kontekście wspólnotowości i związku z Innym etyczność staje się przynajmniej możliwa. A zatem – zrozumiała.

6. Trwoga, wina i śmierć. Cielesność po raz trzeci

Sposobem odnalezienia siebie jest trwoga. Nie skutkiem, ani przyczyną, lecz sposobem odnalezienia, choć, z drugiej strony, w pewnym szczególnym sensie również wszystkimi trzema. Zestawiona z lękiem, bliskim trwodze w codzienności doświadczenia i świadectwa zwykłego powiadania i powiadamiania, wykazuje trwoga te same momenty strukturalne, inaczej jednak określone co do własnej treści, a nawet określone przeciwstawnie, choć o przeciwieństwie i przeciwstawności w sensie ścisłym mówić trudno w obszarze ontologii fundamentalnej. Upadając

w „świat" jestestwo nie lęka się, choć upadek ten pozostaje swoistą ucieczką przed sobą samym[360]. Nawet bowiem jeśli „charakter ucieczki ma ufundowane w lęku odsuwanie się od czegoś otwieranego przez lęk, od czegoś zagrażającego"[361], to jednak owo w lęku ujawniane jako zagrażające ma sposób bycia bytu z wnętrza świata i jest „czymś zbliżającym się z określonej strony w sferze bliskości"[362]. Kierujące się w stronę wewnątrzświatowego bytu, upadanie jako ucieczka, ufnie podejmuje „świat" jako ogół tego, co jest, odpadając przy tym od samego bycia-w-świecie nie tyle w tym sensie, w jakim byłoby ono przeciwległym biegunem świata, ile raczej w tym, w jakim jest ono niczym z tego, *co* jest, tedy „nie ma w nim żadnego powiązania"[363] (żadnej określoności). Nic z tego, co jest, nie znajdując się w żadnym z określonych miejsc, pozostaje w takim szczególnym „nigdzie", które „oznacza stronę w ogóle, otwartość świata w ogóle dla z istoty przestrzennego bycia-w"[364]. Czysta nieokreśloność „co" i „gdzie" w swej uporczywości wydobywają na jaw, że „owym »*przed czym« trwogi jest świat jako taki*"[365], który jako struktura oznaczoności, sam owej strukturze nie podlega, dobywając i przyjmując raczej w nią wszelki byt, podobnie jak kantowska przestrzeń nie jest w przestrzeni, a kantowski czas – w czasie.

Ucieczka przed nieokreślonością świata niechybnie honoruje całokształt struktury, w której, czy raczej: którą świat jako świat pozostaje. Odkrytość wewnątrzświatowego bytu w charakterystyce tego, co w niej odkrywane i odkryte, ujawnia bowiem świat jako szczególną „wewnętrzność" i to wewnętrzność „samą w sobie", by się tak wyrazić, tedy w każdym razie strukturę, której nieobce pozostaje bycie-w, a nawet która staje się i jest jako bycia-w odpowiednik i moment współstrukturujący całość bycia. Podejmując ucieczkę w „świat" jestestwo o tyle odpada od siebie, o ile odwraca się od samego gestu odwracania i zwracania-ku, którym zawsze już jest, stąd „*tym, przed czym trwoga się trwoży, jest samo bycie-w-świecie*"[366]. Zwrot i miejsce ucieczki – „świat" – upatrywany jest jako chroniące i kojące *Heim*, domostwo, czy (ściślej rzecz ujmując) „do domu", w kierunku mianowicie tego, co pozwala zachować siebie i uchować przed: owym zagrażającym niczym. Nie tylko wbrew temu, ani też niezależnie od tego, że owym niczym jest samo jestestwo, ale właśnie dlatego, że ono nim jest lub nie-jest – to ono samo jest zarazem tym, o co trwoga się trwoży i co pragnie zachować i uchować przed nim samym. Uchodzenie przed nieokreślonością własnego bycia wrzuca

[360] Por. BiC, 261; SuZ, 184.
[361] BiC, 263; SuZ, 185.
[362] BiC, 263; SuZ, 185.
[363] BiC, 264; SuZ, 186.
[364] BiC, 264; SuZ, 186.
[365] BiC, 264; SuZ, 187.
[366] BiC, 265; SuZ, 187.

jestestwo w ową nieokreśloność jako czystą możliwość. W trwodze jestestwo zostaje wrzucone we własne bycie-możliwym[367] otwierające mu się jako jego własne „*bycie ku* jego najbardziej własnej możności bycia, tzn. *bycie wolnym ku* wolności wybierania i uchwytywania-siebie-samego"[368]. Przy czym – podobnie jak wolność owego uchwytywania – również i ono samo poniekąd zawsze już się dokonuje jako wolność (pozostając tedy wolnym wdaniem się w otwartość na sposób prawdy[369]). Trwoży się nie tylko przed byciem-w-świecie i o nie, ale też trwoży się o samo trwożenie, „to ostatnie bowiem stanowi jako położenie podstawowy sposób bycia-w-świecie"[370], czyli szczególny aspekt, którym jestestwo jest przede wszystkim. Imieniem bycia jest oto „Trwoga": ontologiczna dynamika transcendowania w immanencję, czyli wychylenia poza siebie w siebie. Jestestwo będąc wykraczaniem-poza staje się ucieczką; jako wykraczanie-poza, chroni samo siebie, ale chroni przed tym, kim jest, przed wykraczaniem; dlatego i tym samym wkracza każdorazowo w siebie samo, skoro (jako wychylenie-poza) jego inne nie jest niczym innym; a wkraczając w siebie – wkracza w wykraczanie poza siebie.

Nieustanność momentu transcendowania, nazywana inaczej otwartością, skoro pozostająca otwieraniem, konstytuuje egzystencjalną „tożsamość otwierania i tego, co otwarte"[371], przy czym „tożsamość" tylko o tyle, o ile „egzystencjalną". Oznacza to paradoksalną tożsamość nietożsamości, tożsamość różnicującej się różnicy: tożsamość ek-sistentną. Trwoga dlatego „przytłacza i zapiera dech"[372], że stawia jestestwo wobec otchłanności najbardziej wąskiej ze szczelin, która przeraża nie tyle nawet z tego powodu, że jestestwo nią jest, ile raczej z tego, że jest nią jako rozpaczliwe w nią zapadanie. Bez żadnego oparcia. Pustka nicości, tchnąca i wsysająca, kiedy stajemy z nią twarzą w twarz, ujawnia twarz otchłani jako naszą własną twarz: coś najbardziej własnego i zarazem coś najbardziej nie-swojskiego, obcego. Własna twarz, pozostając w uspokojonej codzienności upadania w „świat" czymś przecież nigdy nie napotykanym inaczej niż w zapośredniczeniu: o lustro, lub o twarze Innych, w których oczach jawimy się sobie wiednie, bądź nie – własna twarz w trwodze staje przed nami w jakiś niesamowity, gdyż niesamowicie bezpośredni sposób. Moja trwoga ma moją twarz. Ja jestem twarzą trwogi. Mojej własnej trwogi. Jeśli coś się w tym widoku jeszcze uwidacznia, jeśli coś się otwiera, to samo uwidacznianie i otwieranie: owo najbardziej skryte powszedniej egzystencji jej własne „że jest" w całej jej nie-codziennej dynamicznej strukturze skończonej ek-sistencji.

---

[367] Por. BiC, 266; SuZ, 188.
[368] BiC, 266; SuZ, 188.
[369] Por. wyżej, s. 10.
[370] BiC, 266; SuZ, 188.
[371] BiC, 266; SuZ, 188.
[372] BiC, 264; SuZ, 186.

Uwidaczniające się w otwieraniu otwartości (w otwieraniu otwierania), dynamiczne Nic egzystencji nieustannie strukturyzując całokształt bycia jestestwa (skoro bycia jestestwem) konstytuuje egzystencję na sposób różnicy, pęknięcia w bycie, ale pęknięcia, za którego sprawą dopiero sam byt: jest. Różnorodność źródłowości momentów egzystencjalnych (położenia, rozumienia i mowy) nie tyle wynikając z różnicy, ile nią będąc, ukazuje całość bycia owego „tu-oto", którym jest *Dasein* i ukazuje jako pęknięcie, rysę, a nawet sieć rys, niczym w akwaforcie powoli wytrawiających w tym, czego nie ma: twarz. Twarz, na której rysuje się wyraz. Może zresztą nawet bardziej szkicowany jest sam wyraz, sama troska na twarzy, podczas gdy twarz, pozostając tym, w czym dzieło szkicowania ma miejsce (ἦθος), daje o sobie znać przez własny wyraz i w nim. Rysująca się na twarzy jestestwa troska w tym sensie nie łamie dobrze ugruntowanej konwencji, wedle której twarz miałaby poprzedzać własny wyraz, w jakim troska uwolniona w trwodze ku samej sobie, troszczy się o twarz spoglądającą jej w twarz, nawet jeśli troszczy się trwożliwie, niezawodnie wszakże anonsując frasobliwą twarz, której przynależy. Jak gdyby ku niej, ku jej ważności i przyszłości się wychylając. Wychylenie troski ku twarzy nazywa Heidegger samoantycypacją, czyli poprzedzaniem samej siebie[373] przez troskę rysującą się na twarzy. Że twarzą troski jest ona sama nie trzeba zgadywać stąd, iżby troska sama siebie poprzedzając, miała dla siebie być i podstawą, i tym, co na podstawie się osadzające. Twarz *Dasein* ujawniając się jestestwu w trwodze jako samo Otwierające dynamiki Niczego, którym ono – jestestwo – jest, staje się w tej jedynie mierze dobrym podkładem trawiącej ją różnicy, w jakiej od samej różnicy się nie-różni, pozostając różnicy Niczym Innym. Nic innego, niż intensywność twarzy, nie tylko różni się od świata, ale swą inność podkreślając gestem immanencji bycia-w – wrzuca *Dasein* w świat na sposób ucieczki przed owym wrzucaniem, ucieczki w to, co w świecie uzyskuje własny warunek możliwość: w „świat", w którym odnajduje siebie tylko w lustrze rzeczy, jako niepokojąco znajomy i dlatego gwałtownie i intensywnie niedostrzegany delikatny wzór naniesiony na politurę tego, co jest. Twarz jako własny twarzy wyraz, a zatem jako „bycie jestestwa[,] oznacza: antycypujące-się--bycie-w-(świecie) jako bycie-przy (bycie napotykanym wewnątrz świata)"[374]. Frasobliwa twarz bycia nie tylko tkwi za wszelkim bytem i wszelkim bytu oraz bycia sposobem, lecz usilnie prześwituje także w każdym chceniu i życzeniu. Jako prywatywne sposoby troski pozostają one jedynie bladymi odblaskami tego, czym jest troska, kiedy odwracając twarz od własnej nie-samowitej twarzy już to zwraca się ku temu, co jest, już to w nim beznadziejnie zatapia się i – tonie. Przecież nie przestaje być sobą, skoro nie przestaje być, tak że w chceniu

[373] Por. BiC, 271; SuZ, 191–192.

[374] BiC, 272; SuZ, 192.

i życzeniu dostrzec można wszystkie konstytutywne momenty troski[375], nie tyle może nawet ograniczone, ile raczej zwrócone-ku temu, co wewnątrzświatowe i jako takie – zmodyfikowane, czyli pozostające własnym sposobem.

Frasobliwa rysa trawiąca egzystencję jako troska „jest całokształtem całości struktury ukonstytuowania jestestwa"[376], czyli jestestwa pełną strukturą, przecież jednak nie całością jestestwa. Paradoksalność sytuacji przy bliższym spojrzeniu zdaje się wyłaniać z samego całokształtu struktury. Ześrodkowując się w szkicu zasadniczego momentu *Dasein*, zapoznaje ona tkwiącą w samym owym strukturalnym momencie dynamikę ciążenia poza siebie w siebie, czyli (immanentną) transcendencję sprawiającą, że „byt, którego esencję stanowi egzystencja, z istoty sprzeciwia się możliwości ujęcia go jako całego bytu"[377]. I choć sprzeciw ten płynie z powszedniości i ma zasadniczo powszedni charakter, to i tak przy próbie uchwycenia całości jestestwa staje się „wątpliwe, czy jest to w ogóle osiągalne i czy źródłowa interpretacja ontologiczna jestestwa nie musi się załamać"[378]. Nader szczęśliwa to okoliczność. Bycie wątpliwym (*fraglich*), w tej mierze, w jakiej czyni zapytywalnym, pozwala uchwycić to, co w ten sposób uhonorowane, w jego żywotnie doniosłym charakterze. To znaczy jako to, o co można i należy się nieustannie dopytywać, jak gdyby dopytując o tego czegoś ustawiczność, skończoność, tym samym o kres; tym samym: o całość. Nieskończone pytanie o skończoność nie tylko wskazuje niechybnie doczesny charakter troski jawiącej się już w przedontologicznym rozumieniu jako to, co za sprawą czasu pozostaje sposobem bycia jestestwa, „który na wskroś zdominował jego *doczesny żywot w świecie*"[379], ale też samej skończoności bycia tu i teraz nadaje wymiar jeśli nie nieskończony, to przynajmniej każdorazowo niedokończony. Przynajmniej dopóki *Dasein* rozumiane jest niewłaściwie (czyli dopóki niewłaściwie rozumie samo siebie) jako byt obecny w „świecie" i w „czasie", byt, któremu wciąż coś jeszcze z bycia (z życia) zalega pozostając „do odrobienia".

Dasein jako troska, nie będąc ani jak dług[380], ani jak księżyc[381], ani jak owoc[382], ani jak deszcz[383], ani jak droga[384], ani jak obraz[385], ani też jak chleb[386], posiada

375 Por. BiC, 275–276; SuZ, 194–195.
376 BiC, 328; SuZ, 233.
377 BiC, 328; SuZ, 233.
378 BiC, 328; SuZ, 233.
379 BiC, 281; SuZ, 199.
380 Por. BiC, 341; SuZ, 242–243.
381 Por. BiC, 342; SuZ, 243.
382 Por. BiC, 342–344; SuZ, 243–244.
383 Por. BiC, 344; SuZ, 245.
384 Por. BiC, 344; SuZ, 245.
385 Por. BiC, 344; SuZ, 245.
386 Por. BiC, 345; SuZ, 245.

własną śmierć jako niezbywalnie własną i niczyją inną. Tak, że „*nikt nie może odebrać innemu jego umierania*"[387], przez swą niemożność czyniąc ze śmierci najbardziej własną możliwość owego Innego. Inny, którym każdorazowo jestem ja sam – nieledwie nazbyt sam w obliczu śmierci – w niej odnajduje zupełność, a „bycie samej zupełności trzeba pojąć jako egzystencjalny fenomen zawsze własnego jestestwa"[388]. Płynie stąd nauka o śmierci, że mianowicie czyni ona jestestwo tym, kim ono każdorazowo jest, oraz że dzieło to nie jest czymś jednorazowym i ostatecznym, za sprawą czego jakiś skądinąd obecny w „świecie" byt stawałby wobec czegoś mu przysługującego jako kres. To raczej jestestwo, dopóki jest, jest ku kresowi, czyli jest ku śmierci. Śmierć jako kres *Dasein*, stanowiąc owo „ku czemu" strukturalnego wychylenia troski, pozostaje w tej mierze najbardziej własnym kresem jestestwa, w jakiej samo jestestwo jest na jego – kresu – sposób. Jestestwo jako egzystencja: jest umieraniem. „»*Umieranie*« będzie dla nas znaczyło *sposób bycia*, w jaki jestestwo *jest ku* swej śmierci"[389]. Empiryczna niepoznawalność śmierci jako śmierci na drodze indukcji, wiedzy biologicznej, czy nawet doświadczenia śmierci bliskich[390], w tej mierze nie daje się ominąć na drodze wychodzącej od doświadczenia zaległości, w jakiej nawet fenomenologiczne rozpoznanie zmienności intuicyjnego życiowego doświadczenia zaległości przez odniesienie do doświadczenia pamięci[391] nie uchwytuje właściwego porządku rzeczy, odwołując się do nierozjaśnionych ontologicznie pojęć zaległości i pamiętanej przeszłości (a także czasu obiektywnego[392]), by wyjaśnić za ich pomocą to, na gruncie czego mogą one dopiero zyskać własną określoność. Stąd „próba, by wychodząc od rozjaśnienia »jeszcze nie« dojść poprzez charakterystykę kończenia się do zrozumienia właściwego jestestwu całokształtu, nie doprowadziła do celu"[393] nie tylko Schelera, ale i Heideggera nie, tak że ostatecznie „w rozważaniach naszych winno się uwidocznić, że ich kierunek należy odwrócić"[394] wprawiając rozważania i bycie – nie po raz pierwszy przecież – w taneczny ruch po kole i w ruchu tym czyniąc zwrot, *die Kehre*: raz za razem.

Wirujący ruch bycia i myślenia w ten sposób odwraca się od wyczekującego wykraczania poza siebie, ku temu, który wykracza, że ani nie neguje, ani nie porzuca transcendującego gestu, raczej zawsze już go dopełniając i wypełniając

---

387 BiC, 338; SuZ, 240.

388 BiC, 338; SuZ, 240.

389 BiC, 347; SuZ, 247.

390 Por. BiC, 334n; SuZ, 237n.

391 Por. M. Scheller, *Śmierć i dalsze życie* [w:] idem, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 78n.

392 Por. M. Scheler, *Śmierć…*, s. 81.

393 BiC, 345–346; SuZ, 245–246.

394 BiC, 346; SuZ, 246.

poprzez wkroczenie w siebie jako w to, co poza sobą. Transcendowanie, którym *Dasein* jest, pozostając nieuchronnie byciem-poza-sobą jestestwa, równie nieuchronnie czyni z ontologicznego przesunięcia i wysunięcia-poza – własne jestestwa bycie u siebie: i „w-sobie" w sensie bodaj ścisłym. Wkroczenie w siebie ukazuje, że „w samym jestestwie, na gruncie jego struktury bycia, możliwe jest konstytuowane przez bycie ku kresowi bycie całością"[395]. Struktura bycia jestestwa jako samoantycypacja jest nakierowaniem na własne możliwości, czyli możnością bycia możliwościami, którymi *Dasein* jest, pozostając troską. O tyle też śmierć podejmowana jest przez jestestwo zawsze – i zawsze jedynie przez to oto jestestwo – skoro jako możliwość jego niebycia śmierć jest tym, co nie tylko zawsze możliwe, ale nade wszystko tym, co w możności, co tedy leży w zakresie moich możliwości, a nawet by się tak wyrazić, leży w nim bardziej niż jakakolwiek inna możliwość. Każdej innej możliwości zawsze coś może stanąć na drodze. Tej: nic i nigdy. Z każdej innej możliwości mogę zrezygnować przekazując ją innym: z tej zrezygnować niepodobna, skoro niepodobna przekazać mojego umierania komukolwiek. Śmierć, zawsze już pozostając tym, co najbardziej mogę i czego nie mogę nie móc, jest dla jestestwa taką „możliwością możności-niebycia-już-tu-oto"[396], która leży w jego możności zawsze, pozostając możliwością jak gdyby zawsze aktualną (czy też wirtualnością, by posłużyć się wyrażeniem Leibniza). O tyle tedy jestestwo dopóki jest, dopóty umiera, o ile samo owo „jest" oznacza umieranie, przez co śmierć staje się i pozostaje sposobem bycia *Dasein*, czyli Niczym Innym niż intensywną dynamiką różnicowania.

Szczególny nastrój troski jest troską w obliczu śmierci, frasobliwą twarzą Innego, w stopniu najmniejszym oznaczając melancholię i rozpacz, skoro konstytuując samą strukturę egzystencji, czyli sposób, którym jest jestestwo. Śmierć naznacza istotę *Dasein* nadając mu imię i czyniąc go śmiertelnym, czyli sobą, a nawet w jakimś sensie o-sobą. Mianowicie od-osobnieniem wraz z wrzuceniem we frasobliwe bycie wobec (w obliczu) własnej śmierci: możliwości nie tylko wszak najbardziej własnej i nieprześcignionej, ale też bez-względnej. Albowiem jestestwu „tak zbliżającemu się do siebie rozwiązują się wszelkie relacje z innym jestestwem"[397], unieważniając wzgląd na kogokolwiek. Osoba zwie się „śmiertelnym" i tylko o tyle i w tej mierze także „osobą", w umieraniu, którym jest, odnajdując własną określoność jako tej-oto. Jako swoiście dynamicznie przesuniętej przestrzenności (zwanej czasowością) zakreślającej przestrzeń jej bycia, czyli wy-różniającej oscylacyjne napięcie intencjonalności w nie samo. Jak gdyby śmierć stawała się miejscem i etosem jestestwa, które do tego stopnia jedynie w skończo-

[395] BiC, 351; SuZ, 249.
[396] BiC, 352; SuZ, 250.
[397] BiC, 352; SuZ, 250.

ności i w skończoność jest sobą, że poniekąd jest skończonością jako taką. Nigdy przy tym zbyt wiele wysiłku pamięci podsuwającej skwapliwie konieczność rozumienia wszelkich określeń jestestwa jako aktywnych i tranzytywnych.

Jestestwo jako skończone, jako skończoność i jako kończenie (czyli kończenie się: kończenie kończenia) pozostając bez reszty immanencją, skupia w sobie i jako siebie intensyfikację różnicy, pozostając szczególnym miejscem, szczególnym o tyle, że miejscem miejsc. Schronieniem, w którym schronić się jest niemożliwe, choć nieustannym i niewyczerpanym gestem chronić – nieuchronne. Trwożliwa i zafrasowana niemożność schronienia się w najbardziej swojską bliskość samego siebie związana z tym, że jestestwo jest śmiercią, umieraniem, byciem-ku-śmierci, sprawia, że sposób, na jaki jestestwo jest sobą, czy to upadając, czy właśnie powracając od świata ku sobie samemu, zawsze stawia je wobec lodowatej nieswojości samego siebie. *Dasein* albo się od niej panicznie odwraca w nieprzeliczoną aktywność, lub blady marazm codzienności Się, albo stawia jej czoła. Podjęcie wyzwania na sposób podjęcia bezgłośnego wezwania owego Niczego, którym jest, polega na podjęciu śmierci jako śmierci – najbardziej własnej o tyle, o ile jako możliwości. Bycie ku śmierci ma – owszem – również i ten, heroiczny, wymiar, wedle którego oznacza podjęcie całą swoją egzystencją każdorazowej możliwości własnej śmierci, czyli bycie tak, jakby się miało w każdej chwili umrzeć, jakby śmierć w sensie skończenia się jestestwa była każdorazowo braną pod uwagę i dogłębnie przeżytą niewykluczoną okolicznością. Ma jednak ono także wymiar o wiele bardziej ontologicznie rudymentarny, skoro *Dasein* (skądinąd swoim umieraniem będące niezależnie od tego, czy właściwie, czy niewłaściwie), podejmuje i wykształca ową możliwość możliwości własnego niebycia jako możliwość, to znaczy jako obszar wdania się własnej możności jestestwa, czyli jako przestrzeń jego własnej wolności. Nieledwie stoicki, by nie rzec: chrześcijański model wolności jako obszaru tego, co o tyle nasze własne, o ile leży w naszej mocy[398], konstytuuje egzystencjalną wolność jestestwa w tym, że jest ono śmiertelne. „Śmiertelni są ludźmi. Nazywają się Śmiertelnymi, bowiem *mogą* umierać. Umierać oznacza: podołać śmierci j a k o śmierci"[399].

Ostatecznie oba wymiary bycia ku śmierci: i heroiczny, i ontologicznie rudymentarny, w zdecydowanym wybieganiu jestestwa ku śmierci schodzą się ze sobą tak, że trudno je rozróżnić (co nie oznacza, że rozróżniać nie należy).

---

[398] Por. Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Kraków 1997, s. 47n.; także św. Augustyn, *O wolności woli*, przeł. A. Trombala [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 589, gdzie powiada: „A więc nasza wola nie byłaby wolą, gdyby nie była w naszej mocy. A dalej, ponieważ jest w naszej mocy, jest w nas wolna, bo nie posiadamy w niezależny sposób tego, co nie jest w naszej mocy. Niemożliwe zaś jest, żeby to, co mamy w swej mocy, nie było w nas wolne".

[399] BMM, 321; GA 7, 152; kursywa P.K.

Wybiegania nie afiszujący się, skryty heroizm wyznacza zarazem ontologiczne ukonstytuowanie *Dasein* jako otwartości i całości, całości otwartości, poprzez wdawanie się w otchłanność własnej różnicy, czyli kresu. Wdanie określa tu-oto oraz to-oto jestestwa, dynamikę jego egzystencji, tak że „zrozumiana w wybieganiu bezwzględność śmierci indywidualizuje jestestwo w samo siebie"[400]. Śmierć, która „*domaga się go jako indywidualnego*"[401], wrzuca jestestwo w pełną trwogi samotność, gdzie „zawodzi wszelkie bycie przy tym, o co się troskamy, oraz wszelkie współbycie z innymi"[402]. Ale też właśnie tam, pozostawione ostatecznie samemu sobie (i to przez siebie samo), *Dasein* podejmując siebie, ową możliwą niemożliwość możliwości bycia, „otwiera egzystencji jako ostateczną możliwość rezygnację z siebie"[403], tylko o tyle tedy nie stając się zbyt starym dla własnych zwycięstw[404], o ile odnosi je jako pokorne.

Jeśli nawet nie wiadomo, „czy jestestwo faktycznie rzuca się kiedykolwiek w takie bycie ku śmierci"[405], to i tak „ja odchodzę, zdaje się, dziś. Tak każą Ateny"[406]. Umieranie staje się sprawą filozofów, ich zatrudnieniem i przydziałem, do którego inni nie mają przystępu, „bo oni nie wiedzą, jak to właściwie pragnie śmierci i jak godzien jest śmierci, i jakiej śmierci filozof prawdziwy"[407]. Prawdziwy, to znaczy taki, który zwrócił się ku skrytej otwartości własnej egzystencji i dostrzega, że „umieranie to jest to, że ciało uwolnione od duszy staje się, z osobna, ciałem, ciałem samym w sobie [ἀυτὸ καθ′ αὑτό], a z osobna znowu dusza wyzwolona z ciała sama istnieje dla siebie [αὐτὴν καθ′ αὑτὴν εἶναι]"[408]. Śmierć w ujęciu Platona (lub Sokratesa) pozostaje oddzielaniem, oczyszczaniem[409] i wyzwalaniem, zbawienna wieloznaczność greckiego κατά pozwala bowiem zarówno ciału, jak i duszy pozostawać i odnoszeniem się do siebie samych, i wynikaniem z siebie samych – i o tyle pozostawać z osobna. Osobność jako dzieło śmierci, dając o sobie znać w słowach Sokratesa, zarówno zrywa, jak i samym aktem zerwania potwierdza relację pomiędzy duszą i ciałem, choćby przez to, że narastająca wraz z umieraniem eugeniczna sterylność ich egzystencji jest sobą w tej mierze, w jakiej różni się od poprzedniego stanu i coraz bardziej różni. Śmiertelne narastanie różnicy skrywa się w samotności ciała i duszy, których wzajemne więzy pozostawały, dopóki pozostawały, wię-

---

400 BiC, 370; SuZ, 263.
401 BiC, 370; SuZ, 263.
402 BiC, 370; SuZ, 263.
403 BiC, 370; SuZ, 264.
404 Por. BiC, 371; SuZ, 264.
405 BiC, 374; SuZ, 266.
406 Platon, *Fedon*, 61 B 9–10, przeł. W. Witwicki [w:] idem, *Dialogi*, t. I, Kęty 2005.
407 Platon, *Fedon…*, 64 B 9–10.
408 Platon, *Fedon…*, 64 C 4–7.
409 Por. Platon, *Fedon…*, 67 C-D.

zami niewoli bodaj w równej mierze, co więzami miłości. Miłości nie ma końca, zwłaszcza w śmierci, w której dzięki opuszczeniu ciała, dusza staje się bez reszty duszą, a dzięki opuszczeniu przez duszę, ciało staje się prochem i niczym, za sprawą miłości nareszcie zyskując możność bycia tym, czym jest. Oczyszczenie się z tego, co jest czymkolwiek dopóty, dopóki nie jest samo w sobie i z siebie, ukazuje umieranie jako odróżnienie się od tego, co od oczyszczającego się do tego stopnia różne, że swoją tożsamość i istotę ujmuje jako bycie różnicą. Dusza odróżniając się od różnicy staje się różna od różnego, sobą będąc w akcie miłosnego pozostawiania ciału bycie cielesnym. Zasada życia nie posiada w sobie nic ze śmierci, różniąc się od poróżniania, przez co o tyle bodaj nie ulega zniszczeniu, o ile różni się w nieskończoność: od śmierci. Albowiem „bóg i sama idea życia, i jeśli poza tym coś jeszcze jest nieśmiertelnego, nigdy nie ulega zniszczeniu"[410]. W geście różnienia od ciała staje się dusza ostatecznie sobą, zasadą życia, czyli tym, co owemu od niej różnemu władne nadawać to, czym samo jest: życie. Rozmiłowane w duszy ciało o tyle jest i pozostaje sobą, o ile pozwalając duszy być tym, czym ona jest, staje się ciałem mającym w potencji życie, i coraz bardziej w potencji. Wybiegając ku śmierci i filozof prawdziwy, i *Dasein*, podejmują kres jako kres kresu, w nieskończonym geście określania skończoności czyniąc się tymi, kim są (nieledwie sobą nawzajem): dynamiką różnicy rozumiejąco odsuwającej w samą siebie to, co od niej różne, by być już tylko tym odsuwaniem. Życie nie miesza się ze śmiercią, nieskazitelnością własnej czystości zyskując nieśmiertelność w geście umierania, skoro śmierć jako oddzielanie duszy i ciała jawi się nieuchronnym unieśmiertelnianiem tego, co umiera. Skąd wniosek nie tylko taki, że o nieśmiertelności i Bogu należy mówić i myśleć, że są, ale i taki, że towarzyszące sobie śmierć i zmartwychwstawanie dotyczy w równej bodaj mierze duszy, co ciała.

Akcydentalna zewnętrzność nakazu wystosowanego przez Ateny zyskiwać może wiążący charakter jedynie za sprawą decyzji samego Sokratesa, który tedy nie tylko ostatni raz w swym życiu przywodzi ojczyznę do tego, czym ona jest, ratując ją przed tym, czym się nieustannie (i chyba nieuchronnie) staje, ale też od zawsze i na zawsze rozumie czym ona jest i kim jest on: jeden z nielicznych, którzy zabójczą trywialność szkolnych ćwiczeń z logiki podnoszą do rangi już to metafizycznej, już to egzystencjalnej prawdy o śmiertelności. Sokrates jest śmiertelny. Sokrates jest, gdyż jest śmiertelny. Sokrates jest, czyli jest śmiertelny. Człowiek jest śmiertelny, gdy jest Sokratesem. Śmiertelny człowiek jest jak Sokrates. Sokrates jest, niczym człowiek, śmiertelny. Wezwanie do śmierci Sokrates władczym gestem przywłaszcza sobie, odbierając służbom państwowym wszelką w tym zakresie władzę, a właściwie potwierdzając jedynie zawsze już mający miejsce stan rzeczy, wedle którego jedynie Sokrates może wybierać własną śmierć, jedynie

[410] Platon, *Fedon*…, 106 D 4–6.

Sokrates może być zdecydowany umrzeć – a kat musi być posłuszny jego decyzji, nawet jeśli uświadamia to sobie słabo lub wcale. Zewnętrzne posłuszeństwo Sokratesa rozkazom i wydarzeniom staje się nieledwie łaską wyświadczaną urzędnikom śmierci. Jeśli mimo wszystko próby doszukiwania się w jego postawie władczej wyniosłości i pogardy skazane są, o czym wie każdy czytelnik *Fedona*, na ostentacyjną porażkę, to dlatego, że Sokrates sam – mocą własnej decyzji – pozostaje w służbie ojczyzny, o tyle właśnie nie różniąc się od strażników więzienia, choć poza tym różniąc się od nich bez reszty. Sokrates bowiem jest zdecydowany na śmierć, którą mu milcząco nakazuje sumienie.

Sumienie daje do zrozumienia – śmierć – tedy „otwiera i dlatego należy do kręgu fenomenów egzystencjalnych, które konstytuują *bycie tu oto* jako otwartość"[411]. Odwołuje się przy tym do istotowej możliwości słyszenia, za sprawą której jestestwo może upadać w Się za jego – Się – namową. Słyszenie, słuchanie i sama możność zmysłowego słyszenia, pozostająca rzuconym sposobem podejmowania (*des Hin-nehmens*)[412], bierze *w kierunku* tego, co brane (*hin*), restrukturyzując tradycyjne pojęcie bierności zmysłowej odbiorczości w dynamiczny gest bycia-ku temu, co namacalnie dające się w doświadczeniu. Słuchanie jako nasłuchiwanie tego, co słyszalne, chybia niekiedy swego przedmiotu, co w sposób najbardziej znamienny i zarazem najczęstszy dotyczy samego słuchającego. Zmysłowa oczywistość tej konstatacji uderzy każdego, kto zda sobie sprawę, jak nieczęsto słyszy szum niebezgłośnej wszak pracy jego własnego ciała – od dziecka doświadczenie takie czerpiąc jedynie okazjonalnie i w zapośredniczeniu, na przykład o wakacyjną muszlę. „Przeuszanie" nienachlanej bliskości samego siebie, przebijające się wskroś niej ku temu, co poza, stanowi analogię czy też pewien sposób przesłyszenia egzystencjalnego, za sprawą którego jestestwo „wsłuchane w Siebie-Się *nie dosłyszy* samo siebie"[413] właśnie dlatego, że nasłuchuje w nazbyt wytężony sposób tego, co słyszalne. Radykalność zmiany tego stanu rzeczy polega nie na tym, iżby w prostym (czy tak?) akcie reorientacji intencjonalnego nastawienia na to, co słyszalne, miało jestestwo skierować swoją uwagę na samo siebie, ono bowiem właśnie pozostaje słyszalne w stopniu najmniejszym, skoro jest mu tak łatwo się prze-słyszeć. Niewątpliwie jednak pozostaje sumienie w przestrzeni słuchu i słyszalności, w której i z której płynie w stronę jestestwa wezwanie i „*to właśnie sumienie jest tym, co przez takie wezwanie daje do zrozumienia*"[414]. Zew sumienia jako „*modus* mowy (…) artykułuje zrozumiałość"[415], czyli ją jak gdyby

---

411 BiC, 380; SuZ, 270.

412 GA 2, 360; jest to dopisek Heideggera do BiC, 381; SuZ, 271.

413 BiC, 381; SuZ, 271.

414 BiC, 381; SuZ, 271.

415 BiC, 381; SuZ, 271.

dzieli, choć lepiej chyba mówić o czymś na kształt zmiany stanu skupienia przy zachowaniu niezmienionej struktury całości, niczym w tych obrazkach, w których w zależności od tego, jak się patrzy, widać na przemian albo młodą, albo starą kobietę. Do pozostającej rozumienia sposobem „istoty mowy, a tym samym i zewu, nie należy wyrażanie głosem"[416] przysługujące istotnie bodaj jedynie wypowiedzi i nawet językowi niekoniecznie. Stąd zew milczy zawsze, choć mowa na różne inne sposoby może się przypadłościowo wygłaszać. W przypadku sumienia „»głos« jest natomiast ujęty jako dawanie-do-zrozumienia"[417].

Charakterystyka sumienia na stronach *Bycia i czasu* w zawrotny sposób oddaje wielowarstwową czy też iteracyjnie dynamiczną strukturę tego fenomenu, całościowo zbieżną z dotychczas ujawnioną strukturą bycia jestestwa. Co zresztą nie dziwi zważywszy, że głos sumienia i jego rozumienie stanowią poświadczenie możliwości bycia całokształtu bycia całością owej struktury jako bycia ku śmierci, to znaczy na sposób właściwości, czyli na własny sposób. Zew sumienia skierowany ku *Dasein* upadłemu w wywłaszczającą codzienność dyktatury opinii publicznej odwołuje jestestwo z Się w sensie nawoływania ciągnącego je na powrót. „Do czego zostaje ono wezwane? Do *własnego Siebie*"[418] różnego od jakiegokolwiek rodzaju przedmiotowości ujętej jako bycie obecnym bytem pośród obecnych bytów w „świecie". Czyli do Siebie jako oscylacyjnej dynamiki napięcia Pomiędzy, o której w tym sensie nie można powiedzieć nic, w jakim nic można i należy o nim powiedzieć, to znaczy w jakim jestestwo jako ono samo jest niczym z tego, co jest. Treść zewu dorasta do swego zadania, gdy przyzywa wezwanego „ściśle biorąc – do niczego"[419], wzywając go do bycia tym, kim jest, którym będąc, jako upadły jednak nie jest i musi się dopiero stać. Nakazując *Dasein* stawać się tym, kim ono jest, wezwanie „jako pozwanie ku najbardziej własnej *możności*-bycia-sobą jest przy-(w-»przód«-)-zwaniem (*Vor-(nach-»vorne«-)-Rufen*) jestestwa do jego najbardziej własnej możliwości"[420]. Wymóg antycypacyjnego gestu, w istocie odsyłając wprzód ku wdaniu się w antycypacyjne podjęcie stojącej przed jestestwem możliwości bycia sobą, podwaja rzeczywistość, choć metafora zwierciadła sprawdzić się tu może jedynie w obrazie dwu luster ustawionych naprzeciwko siebie tak, że w nieskończonym powtórzeniu odbijają wzajem swoje własne (czyli, właściwie, którego z nich?) odbijanie. Gwałtowne szaleństwo owego tropu, wysadzającego samego siebie z siodła klasycznej figury metafizycznej epistemologii poprzez obłędne spotęgowanie do niemożliwości dynamiki… nicości, daje

[416] BiC, 381; SuZ, 271.
[417] BiC, 382; SuZ, 271.
[418] BiC, 383; SuZ, 273.
[419] BiC, 384; SuZ, 273.
[420] BiC, 384; SuZ, 273.

szczególny obraz niczego, którym jestestwo jest lub winno się stać, niczego tedy, stającego się treścią wezwania sumienia, które „*przemawia wyłącznie i ciągle w* modus *milczenia*"[421].

Także i z tego powodu, że samo owym niczym będąc, czy może raczej będąc na owego niczego sposób, wezwanie sumienia płynie ze strony samego jestestwa, odwołującego tak samo siebie z gadaniny Się ku milczącemu Sobie. „*Jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie*"[422] jednocześnie i podwajając się w różnicującej strukturze mowy (oraz rozumienia), i uniemożliwiając wskazanie jakiegoś podmiotu wezwania, skoro tak wezwany, jak i nade wszystko wzywający, są niczym z tego, co jest. Jako różne od wszystkiego, tedy różne od tego, co od niego różne – i zarazem od samego siebie – jestestwo jest własnym ciałem i własną duszą: w tym sensie zarazem jednym i drugim, w jakim egzystencja pozostaje dynamicznym różnicowaniem jako takim, zatem i różnicowaniem samej siebie. Zbłąkane w świecie, w którym niespodziewanie odnajduje siebie niczym bohaterowie jakiejś powieści lub jakiegoś filmu, wciąż na nowo „nie napotyka samo siebie jako czegoś obecnego wewnątrz świata"[423], lecz egzystuje, czyli pozostaje zawsze już owym szczególnym bytem, którego „co" utożsamia się z jego „że", czyli który jest własnym byciem, i który zarazem „ma być takim, jakim jest i jakim może być"[424]. Nie napotyka, ale i nie szuka, raczej w zamykającym nastroju zwykle odwracając się od własnego rzucenia i popadając w „świat" rzeczy i wydarzeń. Zew sumienia jako własne bycie jestestwa, o tyle przywołuje ku sobie, odwołując z szumu codzienności, o ile jako trwoga otwiera samo otwieranie stawiając *Dasein* przed jego najbardziej własną nieswojością: przed jego własnym byciem nietożsamością; nietożsamością, która w milczeniu zewu i pokusy sumienia „ściga jestestwo i zagraża jego zapominającej o sobie zatracie"[425].

Jestestwo krąży wokół siebie, jest samym owym krążeniem wokół siebie (tedy wokół krążenia wokół siebie). Jeśli tedy zwrotu ku sobie dokonuje poprzez wejście we własne „centrum", to owo „centrum" – nie przestając być tym, wokół czego krążeniem *Dasein* jest – staje się samym krążeniem *Dasein* wokół siebie, wokół centrum. Oscylacja sama w sobie, możliwa jedynie jako dynamika różnicowania, ogarnia jestestwo od takiego „zewnątrz", o którym należy mówić i myśleć jako o nie różniącym się od „wewnątrz". Wyczerpuje tym samym intensywny ruch struktury całości bycia-tu-oto zarówno wykraczającego poza siebie (w siebie), jak i z własnego zewnątrz (własnego w sensie ścisłym i dosłownym) ku samemu

---

421 BiC, 385; SuZ, 273.
422 BiC, 386; SuZ, 275.
423 BiC, 388; SuZ, 276.
424 BiC, 388; SuZ, 276.
425 BiC, 390; SuZ, 277.

sobie powracającego. Oscylacja konstytuuje pełną, nieledwie absolutną, strukturę skończoności jako takiej, uniemożliwiającą sensowne mówienie i myślenie o transcendencji innej od tej, którą jestestwo immanentnie jest. Stąd przy próbie rozumienia istoty sumienia „nie trzeba uciekać się do mocy odmiennych niż jestestwo, nie wyjaśnia to bowiem nieswojości zewu, lecz ją raczej unicestwia"[426]. Pytyjski charakter tego stwierdzenia ujawnia się i potwierdza w analizie winy i negatywności struktury egzystencji. Polega mianowicie na tym, że jestestwo, o ile jest mocą (*Macht*), jest nią nieledwie na sposób woli mocy, czyli jako moc nieustannego wykraczania poza moc, którą każdorazowo jest. Brak potrzeby odwołania się do mocy odmiennych od jestestwa należy tedy w tym kontekście rozumieć jako wynikający z faktu, że takie odwołanie w już przywołanej analizie ma miejsce, a jego powtórzenie nie wnosi nic nowego do kwestii. Bardziej jednoznaczne sformułowanie oryginału, mówiące o „*nichtdaseinsmäßigen Mächten*"[427] (czyli o mocach jak gdyby nie będących „na miarę" bycia tu oto) tylko o tyle wnosi coś nowego do intendowanego przez Heideggera sensu, o ile wykluczając wszelkie byty o charakterze innym niż *Dasein*, nie wyklucza możliwości myślenia o takich mocach, które strukturalnie niesprzeczne z jestestwem, nie są jednak nim samym. Choć problematyczne pozostaje, czy daje się pomyśleć takie moce, które w swoim niebyciu samym jestestwem, z jestestwem jako różnicą-w-sobie przewlekle się nie-utożsamiają.

Wina leży po stronie *Dasein*. Po każdej jego stronie, skoro jak gdyby pozostaje stroną, czyli okolicą: samą jestestwa otwartością. Doszukiwanie się znaku winy odnajduje zrazu we wzywanym głosem sumienia jestestwie świadectwo jakiegoś jakby braku, jakiejś negatywności, braku jaki w pewien sposób zawsze za wskazaniem winy zdaje się tkwić. Zidentyfikowane przez Heideggera potocznie rozumiane charaktery winy jako długu[428], bycia winnym czegoś (w sensie bycia sprawcą lub przyczyną czegoś)[429], czy czynienia siebie winnym (w sensie obwiniania siebie o coś)[430] potwierdzają to ujawnienie i pozwalają zarazem stwierdzić, że „w idei »winien« tkwi charakter *Nie*"[431], umożliwiający wszelką winę i jako możność zawinienia wyznaczający właściwą przestrzeń wolności osadzającej się (jako ów charakter *Nie*) w istocie jestestwa. Jestestwa wzywanego głosem sumienia – ale i tego wzywającego: nie dlatego przecież, iżby oba nie były od siebie różne, skoro dopóki są, właśnie są różne, a nawet są różnicowaniem się. O tyle też jestestwo jest winne, to znaczy: o ile jest, jest jako winne, stając się gruntem

[426] BiC, 390; SuZ, 278.
[427] SuZ, 278.
[428] Por. BiC, 395–396; SuZ, 281.
[429] Por. BiC, 396; SuZ, 282.
[430] Por. BiC, 396; SuZ, 282–283.
[431] BiC, 398; SuZ, 283.

wszelkich przysługujących ontycznych (i – w innym sensie – również egzystencjalnych) określeń; jest ową szczególną negatywnością będącą doprowadzonym do swych najdalszych konsekwencji nowożytnym sposobem ujmowania człowieka w perspektywie dynamiki jego własnej aktowości, tkwiącym jednak korzeniami jeszcze w starożytności, a nawet w rzeczy samej. Jako inne niż to, co jest, pozostaje jestestwo „*podstawą nie-ważności* [*Nichtigkeit*]"[432], czyli ważności Nie. Charakter nie, nie-ważność („nieość" lub „nieństwo", by się tak wyrazić), której gruntem *Dasein* jest o tyle, o ile nią samą jako egzystencją, nie dodaje jestestwu żadnego braku, skoro sam brak dopiero na gruncie istoty negatywności może się wydarzać. Negatywność, istota egzystencji nie będąca żadnym *privativum*, nie-utożsamia się też z tym, co nazywane różnicą. Jako bycie podstawą, negatywność określa jestestwo w jego rzuceniu w każdorazowo wciąż na nowo konstytuowane intencjonalną negatywnością „że" jego egzystencji. Z czego wynika, iż „nigdy nie egzystuje ono *przed* swą podstawą, lecz zawsze *jako ta podstawa* i *z niej*"[433], tak że „owo *Nie* należy do egzystencjalnego sensu rzucenia"[434]. Konsekwencją takiej konstytucji bycia jestestwa pozostaje nie to, iżby było ono tak zupełnie niczym, w końcu nawet w sensie ontycznym, określonym przez rozumienie bycia jako stałej obecności, nie jest ono niczym (choć z tego powodu i w tej perspektywie, ontologicznie go w ten sposób można zasadnie określać). Rzucenie we własne nic na jego (niczego) sposób pozostawia jestestwu podstawę bycia-w-możności ku własnym możliwościom, ale pozostawia tak, że jestestwo nie ma w możności swej własnej podstawy. Co „oznacza zatem, że najbardziej własnym byciem *nigdy* nie włada się od podstawy"[435], że tedy najbardziej własny charakter bycia pozostaje jestestwu nie tylko zrazu i zwykle, ale i każdorazowo później nieprzejrzysty. Jak gdyby bycie prześwietlonością oscylacji nawet odniesione do samego siebie oślepiało jasnością i ogłuszało ciszą, stając się ślepą plamką już nie tylko refleksji, ale każdorazowego aktu egzystencji, aktu bycia, bycia po prostu. Otwierająca i otwierająca się troska, trwożliwie zafrasowanym aktem osadza *Dasein* w wychyleniu poza nie w nie jako z niczego w nic i jako nic czyli jako nie-ważna podstawa nieważności. „Pomimo to *ontologiczny sens negatywności* (*Nichtheit*) tej egzystencjalnej nie-ważności tkwi jeszcze w mroku"[436]. A nawet nie „pomimo to", lecz „właśnie dlatego", nie będąc jednak mrocznością moralnej *corruptio*. Nie tylko z tego względu, że „orientacja na ideę zła, *malum* jako *privatio boni*"[437]

[432] BiC, 398; SuZ, 283.
[433] BiC, 399–400; SuZ, 284.
[434] BiC, 400; SuZ, 284.
[435] BiC, 400; SuZ, 284.
[436] BiC, 401; SuZ, 285.
[437] BiC, 402; SuZ, 286.

o tyle chybia właściwej istoty bycia-winnym jestestwa, o ile „zarówno *bonum* jak *privatio* mają to samo ontologiczne pochodzenie z ontologii tego, *co obecne*, którą stosuje się także do »wyprowadzonej« stąd idei »wartości«"[438], ale nade wszystko z tego względu nie, że ontologiczny sens negatywności tkwi równie mocno we właściwie pojętej istocie prawdy jako ἀληθείας, jak i w istocie dobra jako ἀγαθοῦ w sensie ἀνθρωπίνου ἀγαθοῦ. Przy czym różnica pomiędzy *bonum* a ἀγαθόν wydaje się pokrywać z różnicą pomiędzy ontycznym, a ontologicznym poziomem namysłu.

Wezwanie sumienia wzywa upadłe w Się jestestwo w nie samo, odwołując z zatroskanego zagubienia w komforcie codzienności na powrót w najbardziej własną nieswojość jego bycia. Szczególny wymiar egzystencji daje o sobie znać każdorazowo wtedy, gdy przychodzi określać kierunki i zwroty ruchu w jego obrębie. Zarówno wezwanie, jak i sam powrót dokonujący się na sposób rozumienia dobiegają i z wysunięcia, i ku wysunięciu jestestwa przed nie samo. Zew, dochodząc z miejsca, w którym *Dasein* winno się dopiero znaleźć, poprzedza je także i w tym sensie, że ową powinność wskazuje mu jako przyszłą, ale nade wszystko dlatego, że jej osiągnięcie za sprawą rozumiejącej odpowiedzi na zew oznacza ukierunkowanie na możliwości. Szczególnie na możliwość najbardziej własną, tedy jako osadzenie się w możliwości możności bycia ku możliwościom, w stopniu najmniejszym pozostaje pozostawaniem w jakimś określonym „tu i teraz". Wkracza tym samym jestestwo – a wraz z nim Heidegger – na grunt pełniący w *Byciu i czasie* funkcję gruntu najbardziej pierwotnego wymiaru ontologicznego: na grunt czasowości. (Czasowość zawsze już we wcześniejszych rozważaniach skrycie się ujawniała, w końcowych partiach *opus magnum* Mistrza z Fryburga pojawi się jeszcze nie tylko powtarzając, ale w ścisłym sensie fundując strukturę dynamiki różnicy). Od-woływane z zatracenia w codzienności w najbardziej własne „naprzód", jestestwo rozumie wezwanie na sposób samego zewu, nie podejmując sumienia niczym obecnej w świecie rzeczy poręcznej – tego bowiem uczynić nie sposób, skoro sumienie, jeśli w ogóle jest jakimś czymś, to bodaj samym jestestwem, czyli byciem niczym w sensie właściwym – lecz otwierając wezwanie jako wezwanie, wdając się w nie, to znaczy wychylając ku jego samego możliwości. Takie wychylenie ku możliwości zewu oznaczając podjęcie wezwania jako wyzwania (i wyzwania do wzywania), dokonuje się poprzez ukonstytuowanie możliwości wzywania jako możliwości samego jestestwa. Co oznacza wolę posiadania sumienia, która „*jest najbardziej pierwotną egzystencjalną przesłanką możliwości faktycznego stania się winnym*"[439], stania się nie-czymś, którym *Dasein* – jest. Otwierając tym samym sobie Siebie, „rozumiejąc zew, jestestwo pozwala

[438] BiC, 402; SuZ, 286.
[439] BiC, 404; SuZ, 288.

najbardziej własnemu Sobie *działać w sobie* na gruncie jego wybranej możności bycia"[440], czyli na gruncie możności pozywania siebie do pozywania. Innymi słowy, odpowiedzią na ów szczególny δια-λόγον jest podjęcie możliwości jako możliwości. Ustawienie jestestwa wobec możliwości, ustawienie zatem jako tego, któremu możliwość jest dana (jako możliwa i jako możliwość). Podjęcie przez *Dasein* własnej egzystencji, w której możliwości stają się horyzontami ją określającymi, nadającymi jej kres, granicę i cel (τέλον). „Tylko w ten sposób może ono *być* odpowiedzialne"[441], czyli odpowiedzialność posiadać i rozciągać wprzód jako odpowiedzialność za coś lub kogoś, nie zaś być nią obarczonym „wstecz" jako odpowiedzialnością za popełniony czyn lub zaniechanie[442]. Faktyczność działania odpowiedzialnego jestestwa, wynikając stąd, że działania kres i horyzont tkwi niczym cel (gdyż jako cel) w samym działaniu, właśnie dlatego zawsze czyni winnym, skoro konstytutywnym jego gruntem pozostaje nie-ważność podstawy, jej charakter Nie. Stąd wszelkie działanie „jest z konieczności i faktycznie »pozbawione sumienia« – nie tylko dlatego, że nie unika ono faktycznej moralnej przewiny, lecz także dlatego, że na nie-ważnej podstawie swego nie-ważnego projektowania jest już zawsze we współbyciu z innymi wobec nich winne"[443]. Tak że można i należy mówić i myśleć, nade wszystko jednak czynić wedle zasady Levinasa, że „jestem odpowiedzialny za całą odpowiedzialność, która odpowiada za wszystkich innych i za wszystko u innych, nawet za ich odpowiedzialność"[444].

Sumienie pozostaje poszlaką, świadectwem[445] najbardziej własnej możności bycia jestestwa jako możliwej i – poniekąd – powinnej, skoro stającej się treścią zewu sumienia. Zarazem o tyle również świadectwem w sensie μαρτυρία, o ile właściwie uchwycona, najbardziej własna możność bycia łączy w sobie podjęcie własnej winy i zdecydowanie na śmierć. „*Umilkłe, gotowe do trwogi projektowanie się na najbardziej własne bycie winnym*"[446] jako na nicość żłobiącą istotę egzystencji pod nazwą śmierci, otwiera bycie-tu-oto w najbardziej radykalny i najbardziej

---

[440] BiC, 405; SuZ, 288.

[441] BiC, 405; SuZ, 288.

[442] W kwestii odpowiedzialności, jej czasowego zorientowania i ontologicznego charakteru por. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996; także: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996; warto również sięgnąć po wyśmienitą analizę odpowiedzialności Romana Ingardena: R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przeł. A. Węgrzecki [w:] idem, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2009, ss. 71–169, choć Ingarden nie zajmuje się odpowiedzialnością skierowaną wprzód.

[443] BiC, 405; SuZ, 288.

[444] E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 56.

[445] Por. BiC, 405; SuZ, 288.

[446] BiC, 416; SuZ, 297.

gruntowny sposób, sprowadzając „je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym »być« w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości”[447]. Podjęcie odpowiedzialności jako bycia odpowiedzialnym, wyznacza strukturę ontologicznej miłości jako zdecydowania na miłość (na możliwość pozwalania być)[448] i to nie jakąś ogólną i powszechną, zawsze pozostającą pozorem samej siebie, lecz w tej mierze, w jakiej zdecydowana: każdorazowo bez reszty zanurzonej w konkrecie sytuacji. Jej niepowtarzalność, określając to, co do zrobienia, zarazem owo coś czyni, skoro bowiem „sytuacja to zawsze otwarte w zdecydowaniu »tu oto«, w postaci którego egzystujący byt jest tu oto”[449], to bycie-w-sytuacji (stanowiąc skończoność jednej jedynej możliwości) w ten sposób określa τέλον możliwej πράξεος, że nim jest. Zdecydowane jestestwo jest jako czyn, skoro jako jego kres – o tyle, o ile jestestwa „jest” oznacza dynamikę horyzontu owego kresu, czyli jego realizację jako kresu. Frasobliwa egzystencja zdecydowana na miłość każdego i w każdej sytuacji, czyli każdorazowo tego oto Innego w tej oto sytuacji.

Wielowymiarowość sensu tego modelu daje się ująć w stwierdzeniu, że istota *Dasein* polega na byciu dobrym, którego prywatywnym sposobem jest upadanie, właściwa natomiast egzystencja oznacza świętego – skoro konstytuuje bycie, które jest zarazem takim byciem wespół, że w owym współbyciu jest-wobec Innych z miłością, czy też miłośnie. I choć z zasadniczego powodu nie można tu mówić o modelu chrześcijańskim (a zatem i w mocnym sensie nie o świętości), to jednak możliwie daleka współbieżność z mistyką zasadza się na radykalnie etycznym wymiarze modelu ontologicznego. Tendencja tego rodzaju dostrzegalna w całym dziele myślenia Heideggera, dobitnie ujawnia się również we wcześniejszym od *Bycia i czasu* o trzy lata, marburskim cyklu wykładów letniego semestru 1924 roku podejmującym zagadnienie głównych pojęć filozofii Arystotelesa[450]. Interpretacja filozofii Arystotelesa, poruszając się wyraźnie dla niej dogodnymi traktami namysłu Heideggera, pokazuje tkwiący w ζωή sens „być-w-jakimś-świecie”[451], a pokazując: tkwiący w λόγῳ (jako w λόγῳ οὐσίας) ὁρισμός, czyli „ograniczenie”[452], oddaje samemu λόγου, o ile „λόγος to »mówić« i zarazem dla Greków »wypowiedziane«, mówienie w zasadniczej funkcji ἀποφαίνεσθαι albo δελοῦν, »jakąś-rzecz-doprowadzić-do-ukazania-się« w *mówieniu o czymś*”[453]. Niosąc w sobie to, co wypowiedziane, λόγος οὐσιας staje się wprost λόγος jako takim, ujmując siebie

[447] BiC, 418; SuZ, 298.
[448] Por. LH (1977), 79; GA 9, 316.
[449] BiC, 420; SuZ, 299.
[450] GA 18.
[451] Por. np. GA 18, 21.
[452] Por. GA 18, 19.
[453] GA 18, 19; przeł. P.K.

samego jako ograniczanie, czyli wyznaczanie granicy, lub też naznaczanie granicą. Pozostając tedy czymś tożsamym z definiowaniem, a zarazem przynależąc bytowi człowieka ujętego jako ζῷον λόγον ἔχον, sprawia, że „pojęciowość jest sprawą konkretnej możliwości bycia człowieka"[454], człowieka, który jako ζῷον πολιτικόν określa swoje bycie we współbyciu z innymi poprzez zatroskanie sprawami codziennymi (sposobem owego zatroskania jest właśnie mowa jako ograniczanie, naznaczanie granicy, πέρας, za sprawą każdorazowego kresu: τέλου[455]). Otóż „w tej mierze, w jakiej bycie człowieka określone jest przez πρᾶξιν, a każda πρᾶξις ma τέλον, w tej mierze w jakiej τέλος każdej πράξεος jako πέρας jest ἀγαθόν, w tej też mierze jest *ἀγαθόν właściwym charakterem bycia człowieka*"[456].

Wskazanie dobra jako zasadniczego charakteru egzystencji nie ogranicza się kontekstualnie do interpretacji filozofii Arystotelesa, nie tylko dlatego, że widać wyraźne zbieżności tej interpretacji z katalogiem charakterystycznych pojęć i określeń *Bycia i czasu*, ale też dlatego, że już poniekąd najwcześniejsze próby Heideggera, które następnie przechodzą w projekt ontologii egzystencjalnej, nastawione są na całokształt życia (przykładu mogą dostarczać wykłady poświęcone fenomenologii życia religijnego[457]). Potwierdza to Peter Trawny w swym wprowadzeniu do filozofii Heideggera:

> Nie wolno zapoznać okoliczności, że Heidegger zrazu w swoich pierwszych fenomenologiczno-hermeneutycznych wykładach jako *privatdozent* we Fryburgu tematyzuje „faktyczność życia". Nie da się zrozumieć „pytania o bycie" bez spojrzenia na całe życie. Kiedy z tego względu przyswajano sobie początkowo myśl Heideggera jako „filozofię egzystencji", uchwytywano w tym skrócie coś właściwego. „Pytanie o bycie" jest, by się tak wyrazić, pytaniem o egzystencję, pytaniem o życie. Owo „faktyczne" pozostało zawsze w grze także wtedy, gdy myślenie Heideggera w latach trzydziestych oddało się „dziejom bycia (*des Seyns*)"[458].

Życie, o które chodzi i Heideggerowi, i Arystotelesowi, to nie owo ζωή, lecz „βίος: nowe pojęcie »życia«, nietożsame z ζωή (…) Βίος to »postawa życiowa«, »droga życia«, szczególna czasowość życia od narodzin, do śmierci"[459], ogarniająca tedy całość życia, jego przebieg. Tak, że βίος oznaczając również „opisanie życia" staje się szczególnym „jak" ζωής czyli bycia-w-świecie[460]. „Jak" bycia-

---

454 GA 18, 65; przeł. P.K.

455 „Każda troska jako zatroskanie ma określony kres, τέλος". GA 18, 65; przeł. P.K.

456 GA 18, 65; przeł. P.K.

457 Por. FŻR; GA 60.

458 P. Trawny, *Martin Heidegger,* Frankfurt 2003, s. 15; przeł. P.K.

459 GA 18, 74; przeł. P.K.

460 Por. GA 18, 74.

-w-świecie odpowiada dobru (lub mu nie odpowiada w prywatywnym *modi*) na drodze pewnego rodzaju πράξεος. Szczególny wymiar πράξεος ujawnia się w tym, że jest ona ἐνέργεια, to znaczy, że jej τέλος, kres, polega na działaniu[461], czyli na niej samej, na byciu-w-działaniu. Różni ją to od wytwarzania, którego z kolei kresem jest ἔργον[462], dzieło od samego wytwarzania różne; jak gdyby wytwarzanie było jeszcze-nie-bytem. W porządku wszelkich τέλων, będących każdorazowo ἀγαθόν jakiegoś działania[463], pojawia się pytanie o kres najwyższy, kres ostateczny, o τέλον δι' αὑτό, którego konieczność tłumaczy się tym, iż jego brak oznaczałby brak πέρατος określającego wszelki byt tego, co objęte zatroskaniem. O ile tedy bez bytu nie byłoby zatroskania, a co za tym idzie – również jakiegokolwiek działania[464], o tyle skutkiem najbardziej radykalnym byłby brak bytu człowieka. Człowieka, który w swej istocie do działania się poniekąd sprowadza. Nie wolno przeoczyć, że konsekwencją takiego utożsamienia będzie osobliwy status istoty człowieka, jako że działanie ze swej natury określa się sytuacyjnie. Konsekwencje wyciągane przez Heideggera z takiego stanu rzeczy wyraża on nadając człowiekowi taką istotę, która w postaci *Dasein* pozostaje istotą jednostkową, konkretną; czymś na kształt *heacceitas* Dunsa Szkota.

Ἀγαθόν tylko o tyle jest charakterem bycia człowieka (i w ogóle tylko o tyle jest), o ile jest nie dowolnym τέλος, kresem jakiejś πράξεος, lecz tylko takiej, której τέλος jest τέλος δι' αὑτό, czyli jest τέλειον[465]. Coś w rodzaju tożsamości ἀγαθοῦ i τελείου anonsuje się na początek w tym, że w obu dostrzegalna staje się pewna dwuznaczność, każąca raz być τελείου tym, co skończone, innym razem tym, za sprawą czego to, co skończone, jest skończone; ἀγαθόν natomiast okazuje się być już to tym, co dobre, już to znów tym, za sprawą czego to, co dobre, jest dobre[466]. Wahanie pomiędzy bytem, a jego byciem rozstrzyga się niebawem na korzyść bycia, kiedy mianowicie okazuje się, że w swym charakterze bycia skończonym w sensie „tego-ponad-co-nic"[467] (i to jako konkretna możliwość bycia jakiegoś bytu, który w ten sposób zostaje „*właściwie określony w swoim byciu*"[468]), τέλος jako τέλειον jest granicą, przecież nie dającą się ująć w charakterze jakiegoś bytu: „Ścieżka w pewien sposób kończy się przy ogrodzeniu. Ogrodzenie jednak nie jest τέλειον. Bycie-ścieżką nie jest określone przez ogrodzenie"[469].

---

461 Por. Ga 18, 70.
462 Por. GA 18, 70.
463 Por. GA 18, 68.
464 Por. GA 18; 72.
465 Por. GA 18; 79.
466 Por. GA 18, 80.
467 GA 18, 85; przeł. P.K.
468 GA 18, 85; przeł. P.K.
469 GA 18, 89; przeł. P.K.

Nieśpiesznie zmierzając (nieledwie po samej sobie) we własne bycie sobą, ścieżka jest skończenie ścieżką, ścieżką bez reszty, gdy wypełnia charakterystyczne „jak" własnego bycia. Dlatego też „τέλειον jest byciem, *samym sposobem bycia* (…) *określeniem bycia bytu*, a nie jakąś własnością jak na przykład biały czy czarny. To, ponad-co-nic, ma charakter granicy w sensie określenia bycia"[470]. Jako sposób bycia staje się τέλειον w tej mierze jakimkolwiek τέλος, w jakiej byciem-u-kresu, to znaczy takim kresem, który wtedy ma miejsce, kiedy się do niego zmierza. Słowem określającym ten stan pozostaje ἐνέργεια, pozostawanie w działaniu, bycie w działaniu, które jako właściwy kres działania oznacza zarazem działanie w pewien szczególny sposób, określony przez cnotę, ἀρετήν. O ile ta ostatnia daje imię szczególnemu aspektowi dysponowania czymś, o tyle też działanie jako τέλειον w odniesieniu do ἀρετής sygnalizuje, „że byt posiadający ἀρετή, posiada już w szczególny sposób swój kres w owej ἀρετή"[471].

Otóż określenie τέλου mianem „kresu", nie zaś „celu" bodaj w tym właśnie momencie najjawniej wskazuje własną zasadność, skoro cnota o tyle nie jest właściwym „celem" życia ludzkiego, o ile celem takim jest εὐδαιμονία, a osiągnięcie cnoty (jako trwałej dyspozycji) jeszcze szczęścia (εὐδαιμονίας) nie gwarantuje. Zarazem „to, że τέλος przekłada się jako »cel« (»Zweck« oder »Ziel«), ma naturalnie swoje podstawy i nie jest wzięte z powietrza"[472], niemniej ten sens i znaczenie zasadza się na bardziej pierwotnym (i przez to bardziej przydatnym w pytaniu o bycie) zasadniczym określeniu *bycia-kresem*[473]. Tak że również o εὐδαιμονία powiedzieć należy w pierwszym rzędzie, iż jest raczej kresem, skończonością, której sens jako pewnego ponad-co-nic dobrze oddaje szczególnie literalne odczytanie i usłyszenie polskiej „do-skonałości". Do skonu jako do kresu doprowadzone działanie, stając się doskonałe o tyle, o ile raz w sposób radykalny określone – zyskało swoje miejsce (w sobie jak gdyby), czyli zaistniało i: trwa. Moment „skonu", „śmierci", zawierający się w „doskonałości" swój związek z kresem dzieli również z jednym z greckich odcieni znaczeniowych τελείου, który Arystoteles określa mianem sensu przenośnego[474], a Heidegger, wskazując za Stagirytą moment dobiegnięcia kresu, bycia u kresu, zarazem sygnalizuje ujawniającą się w grece (tedy i w polszczyźnie poniekąd) szczególną bytu (w tym i bytu człowieka) możliwość już-więcej-nie-bycia, czy też „bycia odeszłym" (*Wegsein*). „*Bycie odeszłym jest wyróżnionym sposobem istnienia* (*des*

[470] GA 18, 89; przeł. P.K.

[471] GA 18, 86; przeł. P.K.

[472] GA 18, 82; przeł. P.K.

[473] Por. GA 18, 82.

[474] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1021 b 36n., przeł. K. Leśniak [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990; por. GA 18, 87–88.

Daseins)"[475]. Uzyskując w przenośnym wymiarze charakter bycia u kresu jako możliwości już-nie-bycia, τέλειον wskazuje jednocześnie na swój nieprzenośny sens jako takiego bycia u kresu, które bytu właśnie nie doprowadza do zniszczenia, lecz „utrzymuje go w jego tu-oto, w jego właściwym tu-oto go określa"[476]. Źródłowo tedy τέλος oznacza „*być u kresu tak, że ów kres stanowi właściwe tu-oto, właściwie określać będące w jego obecności*"[477]. Będąc u kresu w ten sposób, byt staje się entelechią w źródłowym tego słowa sensie, zasadniczo określającym „*takie będące, które utrzymuje się samo w swojej właściwej możności bycia, tak że owa możliwość jest doskonała*"[478]. W najwyższym stopniu fundamentalnym określeniem charakteru tu-oto staje się τέλος jako ἐντελέχεια w odniesieniu do bytu, który własne τέλον może w sensie ścisłym *posiadać*, to znaczy rozumiejąco nim dysponować jako omawianym: w odniesieniu do takiego bytu, w którym entelechia ujawnia się poniekąd z siebie. W tej tedy mierze pojęcie τέλου staje się pojęciem fundamentalnym, „w jakiej bycie będącego, dla samego tego będącego może stawać się wyraźne, a taka możliwość bycia wyraźnym właściwego bycia dla pewnego będącego istnieje dla będącego, które charakteryzujemy jako życie, bycie-w-jakimś-świecie (*Sein-in-einer-Welt*)"[479]. Takim bytem jest u Arystotelesa dusza, ψυχή jako „ἐντελέχεια ἡ πρώτη ciała mającego w potencji życie"[480], czyli jako takiego ciała w jego działaniu najwyższy możliwy kres, diapazon.

Wykluczenie całego szeregu τέλων, które nie mając charakteru ἐνεργείας, nie mogą też mieć charakteru τελείου, skoro odsyłają i służą do czego innego, niż one same[481], wykluczenie takie ukazuje nie tylko, że nie każdy τέλος jest τέλειον, choć każde τέλειον jest τέλος, mianowicie τέλος δι' αὐτό; ale ukazuje również, że o ἀγαθόν można i należy myśleć jedynie jako o τέλειον, że mianowicie jest ono ἁπλῶς τέλειον[482], wprost skończone, lub też wprost skończonością. A ponieważ skończoność oznacza pewien sposób bycia, to pytanie o τέλειον człowieka, o to, „co właściwie jest w byciu człowieka takiego, że odpowiada temu tak określonemu ἀνθρωπίνῳ ἀγαθῷ"[483], staje się pytaniem o taki sposób bycia ζῴου λόγον ἔχου, istoty żywej posiadającej mowę, który wypełnia własny charakter bycia tym, kim jest, skończenie i bez reszty. I wypełnia go tak, że jest tym kimś nie inaczej

---

475 GA 18, 88; przeł. P.K.

476 GA 18, 89; przeł. P.K.

477 GA 18; 89–90; przeł. P.K.

478 GA 18; 90; przeł. P.K.

479 GA 18, 90; przeł. P.K.

480 GA 18, 91; przeł. P.K.; por. Arystoteles, *O duszy*, 412 a 27, przeł. P. Siwek [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.

481 Por. GA 18, 91–92.

482 Por. GA 18, 92.

483 GA 18, 97–98; przeł. P.K.

niż w wypełnianiu własnego charakteru bycia. Poszukiwanie możliwości bycia człowieka pozwalającej na pozostawanie samą sobą, możliwością bycia; poszukiwanie takiej tedy możliwości bycia, której realizacja polega na *byciu* możliwością – takie poszukiwanie jest poszukiwaniem ludzkiego dobra, tedy dobra w sensie radykalnym. A jego radykalizm nie traci, lecz zyskuje na intensywności przez sprowadzenie bladej ogólności idei do każdorazowości konkretu egzystencji. Upatrując swojego kresu w takiej własnej aktywności, która w sobie samej stanie się aktywnością *par excellance*, ciało mające w możności życie zawsze nastawia się na swój własny byt, to znaczy na byt jako wciąż jeszcze mającego w możności to, czym zasadniczo jest dopóki działa, to znaczy żyje. Innymi słowy, żyjącemu w jego życiu chodzi zawsze o to życie, a „to określenie, że ostatecznie bycie bytu (*des Daseins*) jest takim byciem, które wprost stanowi byt w jego tu-oto (*das Dasein in seinem Da ausmacht*), pobrzmiewa w *kantowskim* określeniu człowieka: rozumna istota istnieje jako cel w sobie"[484].

Krótka, marginesowa uwaga, wtrącenie dotyczące Kanta, staje się ważnym aspektem wykładni Arystotelesa nie tylko dlatego, że wskazując na jednakową ich postawę w zakresie filozofii praktycznej, staje się mocnym akcentem położonym na jedność filozofii. Tym bardziej mocnym, im bardziej dojmująco w swojej własnej wykładni Kant ukazuje prawie doskonałe niezrozumienie filozofii praktycznej Arystotelesa[485]. Uwaga o Kancie jest ważna także dlatego, że pozostaje już nawet nie sugestią, ale nieomal wyraźną deklaracją własnej Heideggera pozycji: skoro nie tylko Arystoteles, ale i Kant stają się w jego interpretacji bohaterami praktycznej filozofii jako myślący etyczność na poziomie ontologicznym. Określenie człowieka jako celu w sobie „jest zarazem ontologicznym warunkiem możliwości *imperatywu kategorycznego*"[486]. W ten mianowicie sposób, że pozostając swoim własnym kresem, tedy nie odnajdując żadnego „dlaczego?" dla swego istnienia, a jedynie „że", istota rozumna, o ile jest czymś, „co jest otwarte dla prawa w zasadniczym określeniu *szacunku*"[487], sprawia, że i „prawo jest czymś ostatnim samym w sobie, powinność jest *kategoryczna*, nie hipotetyczna. Dla bycia człowieka nie ma żadnego Jeśli, lecz *ostateczne No to* (*letztes So*)"[488].

Nasze ciało wciąż poszukujące właściwego dla siebie działania, za sprawą którego stanie się tym, czym jest: ciałem żywym i dlatego wciąż jeszcze mającym w potencji życie, skupia się na tym, czego kategorycznie nie znaleźć nie ma prawa. Zarazem znalezienie zawsze już czyniąc raczej swoim własnym działaniem,

---

484 GA 18, 95; przeł. P.K.

485 Por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005, ss. 272–273.

486 GA 18, 95; przeł. P.K.

487 GA 18, 95; przeł. P.K.

488 GA 18, 95; przeł. P.K.

a wtórnie niejako także poznaniem działania. Chyba że: nie różnią się one od siebie. Specyfika poszukiwania, którego dramatyczny przebieg znany jest każdemu studentowi filozofii od dwu tysięcy lat, a przecież wciąż na nowo przyswajany, oby z wypiekami na twarzy, schemat poszukiwania polega na ἀφορίζεσθαι, odgraniczaniu, odrzucaniu tego, co na ową najbardziej własną πρᾶξιν cielesności człowieka się nie nadaje, by ostatecznie odnaleźć ją w samym działaniu, mianowicie μετὰ λόγου, czyli κατὰ λόγον[489]. Nie pozostając w spoczynku, by nie przespać swego życia, nie ustając i nie ustalając się ani na moment w to, co wypowiedziane (co w wypowiadaniu stające się lub pozostające światem, a przynajmniej jako świat się ujawniające i ujawniane), człowiek nie ustaje w czynieniu własnego ἔργου, tak że „człowiek *jest w ἔργον*, κατ' ἐνέργειαν"[490]. Działaniu nie ma końca, nie pozostaje zatem dzieło owego działania czymś nie dającym się określać w skończoność, którą nieskończenie czyni coraz bardziej własną. „Wiemy, że bycie człowieka jest określone przez ἀρετήν, sposób bycia, w którym τέλος jest posiadany, τέλος jako ponad-co-nic"[491], a wiedza ta pozwala odkryć ἔργον „w jego najbardziej własnej możliwości bycia, mianowicie jako *zachodzący w ἀρετῇ*, jako rzeczywiście tu-oto"[492]. Najwyższy stopień dzieła zachodzącego w ἀρετῇ, na jej własny sposób, podkreśla subtelne użycie słowa „*wirklich*", które przełożyć trzeba jako „rzeczywiście", mając wszelako na względzie czynione wcześniej uwagi Heideggera co do właściwości przekładu ἐνεργείας na niemieckie „*Wirklichkeit*" z racji słyszalnego w niemieckiej „rzeczywistości" momentu działania (*wirken*).

Pozostające najwyższym swoim działaniem, ciało mające możliwość działania nie różnego od swej własnej możliwości, ujmuje ostatecznie własne ἀγαθόν wtedy, gdy ujmuje je jako πρακτικήν ζωήν, życie jako działanie. Jego kres odnajdując wszak zawsze w sobie samym, odnajduje tym samym aktem własną duszę jako najwyższe napięcie działania na mocy samej możności działania (zwanej niekiedy cnotą) i trwałej niemożności nie działania. Dusza konstytuując życie ciała, które może żyć, czyni je na sposób działania samego owego ciała, które zarazem sobą, to znaczy takim, które może żyć, staje się nie później, ale i nie wcześniej niż dusza. Świat, który nie jest już jakimś (*eine*), ale tym oto (*die*) światem, staje się momentem samego życia, od życia się z trudem, choć jednak przecież – odróżniając. Struktura ujawniająca i teraz (w wykładach z 1924 roku), i później w (*Byciu i czasie*) swój różnicujący charakter, najbardziej intensywny moment różnicowania wskazuje w byciu tym, czym jest: w działaniu jako byciu u swego kresu, którym jest działanie. Działanie jako bycie w działaniu – działaniu po

---

489 Por. GA 18, 99; por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1098 a 14; 1098 a 7.

490 GA 18, 100; przeł. P.K.

491 GA 18, 100; przeł. P.K.

492 GA 18, 100; przeł. P.K.

to, by działać i z nie innego powodu niż ono samo – takie działanie pozostaje ową możliwością samego siebie. Byciem ku sobie samemu, jako ku temu, co go poprzedza jako jego własny kres, którym zawsze już jest. Struktura wychylenia poza siebie w siebie dotyczy zatem ἐνεργείας człowieka; pozostając niewzruszoną uważnością jego egzystencji (zdecydowaniem), nie różni się od dobra w tej jedynie wątpliwej mierze, w jakiej różnienie może nie różnić się od samego siebie. Heidegger wyraża to w następujących słowach:

> Okazuje się zatem, że ἔργον człowieka to πρακτική ζωή. W tej mierze zatem, w jakiej τέλος człowieka nie leży poza człowiekiem, lecz *w nim samym* jako *jego możliwość bycia*, w tej mierze ἀνθρώπινον ἀγαθόν jest samą ζωή, samym „życiem". Ἔργον jest samym życiem, pojętym w sensie bycia-w-świecie μετὰ λόγου, tak, że jest przy tym wypowiedziany. Ἀνθρώπινον ἀγαθόν to zatem *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*. Ψυχή jest określona jako ustanawiająca bycie żyjącego. To bycie-w-świecie jako ἐνέργεια jest określoną możliwością zatroskania, [możliwością] πράξεος jako osadzonej w dziele [*als ins Werk gesetzter*], a owo osadzanie-w-dziele jako εὖ, [jako] podjęte poważnie (σπουδαίου), tak, że owa ostania możliwość bycia ujęta jest w jej kresie[493].

***

Trwoga jako wyróżniony nastrój, przywodzi jestestwo ku niemu samemu. Twarzą *Dasein*, którą dostrzega ono w trwodze jest Nic. Jego struktura – daleka od pozostawania czystym nieistnieniem – okazuje się raczej właśnie byciem i to byciem w mocnym sensie, mianowicie w sensie różnicy. Różnica jako kres naznacza istotę jestestwa, jako śmierć stając się kolejnym imieniem skończoności. Przy czym tak, jak do tej pory, tak i teraz skończoność stanowi poniekąd źródło możliwości. Z tym, że teraz okazuje się możliwością własnej niemożliwości. A przynajmniej źródłem możliwego braku niemożliwości jestestwa, co jednak z trudem jedynie daje się od siebie odróżnić.

Możliwość niemożliwości, mająca swe źródło w śmierci jako skończoności, nie odsyła jednak do nieskończoności, lecz wprost przeciwnie, gruntuje skończoność. W jej obliczu jestestwo staje przed fundamentalną możliwością wyboru, mianowicie między ucieczką w Się, a podjęciem własnej skończoności jako i własnej, i skończoności. Specyfika tego wyboru polega z jednej strony na tym, że nie ma on związku z arbitralnością sfery wolicjonalnej, pozostając raczej momentem ontologicznej dynamiki. Z drugiej strony sygnalizuje on sferę wolności, której pierwotność na tym się zasadza, że jestestwo zawsze już odnajduje się w jakimś wyborze jako dokonanym. Przy czym wybór Się stanowi potwierdzenie owej wol-

[493] GA 18, 101–102; przeł. P.K.

ności w tej samej mierze, co zdecydowanie, które jest wyborem wolności. Tyle, że wybór Się potwierdza wolność w prywatywnym *modi*.

Na to, że jestestwo odnajduje się zawsze już w jakimś i jakoś podjętym wyborze, nie ma wpływu także to, że zdecydowanie może wydarzać się w trakcie życia człowieka, czyli w dającym się tak lub owak uchwytywać mierzalnym punkcie czasu. Nie ma to o tyle żadnego wpływu na rzuconość decyzji, o ile jej zapadanie dokonuje się na poziomie ontologicznie poprzedzającym czas potoczny. Co jednak bardziej istotne, zdecydowanie ma ścisły związek z sumieniem, które przyjmuje w dziele Heideggera postać osobliwie przesuniętej wobec siebie samej nicości jestestwa jako i źródła wezwania sumienia, i jego adresata. Ponownie tym samym dochodzi do głosu fundamentalna dla myśli Heideggera struktura różnicy, która jako Pomiędzy sytuuje się w nicości „skąd" i „dokąd" wezwania. Przybiera i ujawnia ona także kolejne swoje imię, skoro jako ontologiczna „wina" *Dasein* jawi się w postaci charakteru Nie (*Nichtigkeit*), czyli tego, za czego sprawą każdorazowe coś zawsze już pozostaje niebyciem wszystkiego innego.

Sumienie i wina, a także zdecydowana w sposób wolny odpowiedź, konstytuują wymiar odpowiedzialności jestestwa. Odpowiedzialność, w stopniu najmniejszym przybierając charakter prawno-administracyjny, sytuuje implikowany przez nią wymiar etyczności na poziomie ontologicznym. Oto i odpowiedzialność, i wolność, i sumienie, i wreszcie etyczność rozumiana jako całość konstytuowanej przez nie struktury – są sposobem bycia jestestwa. Sposobem tedy podejmowania pewnego rodzaju możliwości, których całokształtem jestestwo jest. Podejmowanie takiej możliwości bycia, której realizacja polega na *byciu* możliwością jest podejmowaniem ludzkiego dobra, nie różnego od działania, którym człowiek jest i od cielesności, którą jest on w nie mniejszym stopniu.

B. Struktura Pomiędzy w myśli Heideggera po Zwrocie

1. Bóg jako różnica. Interpretacja Schellinga

Szereg konsekwencji płynących z faktu, że „jeśli Bycia [*Seyn*] tak naprawdę nie można orzec o absolucie, to zawiera się w tym, że istotą wszelkiego Bycia [*Seyn*] jest skończoność"[1], może kierować się ku wskazaniu, że Bóg jest ponad byciem i że nieskończoność lepiej niż bycie odpowiada heideggerowskiemu z ducha projektowi ontologizacji etyki, poprzez sprowadzenie jej na poziom, z którego nawet bycie jawi się epifenomenalnym powidokiem. Zanim do tego doprowadzi Lévinas czy Marion, sam Heidegger zawiedzie swój namysł w rejony niebezpieczne, co do których niełatwo orzec, na ile z premedytacją się w nie wdawał i wdał, skoro dreszcz przebiega po plecach nie dopiero wtedy, gdy porównać interpretację Schellingiańskiej rozprawy o wolności ludzkiej woli z wykładem *Czas i bycie* oraz seminarium na jego temat[2], ale już przy lekturze samej tej interpretacji. I to nie tylko z powodu mrocznego jej przedmiotu, jakim jest i wciąż na nowo pozostaje: zło i jego złośliwość, dialektycznie towarzysząca dobru na sposób szczególnej tożsamości wyznaczanej namysłem Schellinga. – Oraz Heideggera, skoro dobywane hermeneutycznym kunsztem zło ujawnia w demonicznej twarzy rysy

---

[1] RSW, 255; GA 42, 280; Dostępny polski przekład wygłoszonych w semestrze letnim 1936 roku Heideggera wykładów poświęconych rozprawie Schellinga o istocie ludzkiej wolności dokonany został na podstawie samodzielnego wydania zredagowanego przez p. Hildegard Feick, opublikowanego po raz pierwszy w roku 1971 w wydawnictwie Maxa Niemeyera z Tybingi (przekład korzysta z wydania z roku 1995). Wybór tej edycji budzi zdziwienie, biorąc pod uwagę, że w roku 2004, kiedy ukazał się przekład, od dawna dostępne było wydanie w ramach *Gesamtausgabe* (1988), w którym można było, jak pisze wydawca, „skorygować błędne odczytania, uzupełnić niektóre opuszczenia i zrekonstruować faktyczny przebieg wykładów" (GA 42, 287; przeł. P.K.) różniący się od samodzielnego wydania. Efektem są m.in. różnice w układzie tekstu, spisu treści i tytułach poszczególnych części, co niekiedy utrudnia paralelną lekturę polskiego przekładu i krytycznego wydania w ramach *Gesamtausgabe*, choć nie czyni jej niemożliwą. Decyzja na korzystanie z wydania *Gesamtausgabe* wiąże się w niniejszej pracy z poleganiem na jej krytycznie skorygowanej postaci oraz chęcią utrzymania się w przez samego Heideggera zamierzonej homogeniczności jego myśli.

[2] Por. CiB; PCiB.

jako żywo przywodzące na myśl ἀγαθόν. Wyraża się to w dialektycznej formule „*dobro jest* złem”[3], w której tożsamość oznacza „jedność jedności i przeciwieństwa”[4], podobieństwo czy bliskość zła i dobra osadzając nie tyle w ich pozostawaniu we wzajemnej relacji, ile raczej w tym, że struktura relacji w jednakowym stopniu pozostaje strukturą istoty ἀγαθοῦ i istoty zła.

W „przynależności wzajemnej różnych elementów [*des Verschiedenen*]”[5] same owe „elementy”, stają się efektem relacji i ujawniają dopiero w przekładzie, schodząc w szczególnego rodzaju tożsamości będącej nasunięciem na siebie dynamiki różnicy różniącej różne (*das Verschiedene*). W uniwersum metafizyki Schellinga dokonuje się to w pytaniu czy też jako pytanie: o Boga, panteizm, system, ludzką wolność i o zło, z których to pojęć każde z osobna i – szczególnie – wszystkie razem, tworzą uniwersum i się nim stają. Ogrom wchodzących we wzajemną grę przestrzeni czyni rozziew między nimi tak wielkim, że jego napięcie, jego biegunowość konstytuuje należyty dystans związku między dobrem i złem, dystans zwany człowiekiem. Albowiem to „w nim jest najgłębsza otchłań i najwyższe niebo”[6].

Schellingiańska konstytucja struktury zła, związana z pytaniem o ludzką wolność i o tyle też o wolność jako taką, pokrywa się z możliwością systemu, co znaczy: systemu idealizmu transcendentalnego i Schellinga systemu wolności. „Nic się nie zrozumie z tego, co przypadkiem nazwano »barokiem«, jeśli się nie zrozumie istoty owej fali systemotwórczej”[7], do której idealizm niemiecki dodaje jedynie „*istotne* zrozumienie, że taki system tylko wtedy może zostać naukowo obmyślony i ukształtowany, kiedy wiedza jest wiedzą *absolutną*”[8]. Zrozumienie postulatu absolutności wiedzy nie tylko jednak wieńczy, ale i poniekąd zmienia charakter całości, charakter systemu, stającego się teraz „poznawczym układem struktury i spojenia Bycia samego”[9]. Wypracowana przez Kanta pozycja wyjściowa dla systemotwórczej pasji myślenia, ustanawiając różnicę pomiędzy ideami (zdolnością twórczą rozumu) jako zasadą systemu, a wiedzą jako systemu treścią, zarazem i stwarza warunek jego możliwości, i – konstytuując nieprzekraczalność ustanowionej różnicy – zdaje się uniemożliwiać jego realizację[10]. Przekroczenie granicy ustanawia system poprzez przezwyciężenie trudności na drodze ku nie-

---

3 RSW, 123; GA 42, 135; podkr. według GA.

4 RSW, 122; GA 42, 133.

5 RSW, 166; GA 42, 183.

6 F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003, s. 75; por. RSW, 223; GA 42, 243.

7 RSW, 54; GA 42, 57.

8 RSW, 58; GA 42, 61.

9 RSW, 48; GA 42, 50.

10 Por. RSW, 68; GA 42, 72.

mu, o wiele istotniej jednak staje się systemu zalążkiem jako wkomponowanie różnicy w jego strukturę, uczynienie z różnicy zasady konstytutywnej systemu. Schellinga wskazanie na zawartość treściową idei, o tyle jedynie mogącą determinować wiedzę, o ile będącą również owej wiedzy zawartością, nadaje naoczności (jako źródłu wiedzy) osobliwie „inter-terytorialny" charakter, skoro jako ogląd intelektualny staje się ona poniekąd zdolnością twórczą wiedzy jako takiej[11]. Wiedzy, której transcendentalny wymiar polega na interioryzacji różnicy pomiędzy wiedzą i warunkiem jej możliwości. Posiadając je w sobie, staje się wiedza wiedzą absolutną nie tylko dlatego, że treść idei dotyczy wszelkiego możliwego aspektu bytu w całości, „całości Bycia [*das Ganze des Seienden*], Boga, świata, istoty człowieka (wolności)"[12] (w końcu i u Kanta tego dotyczyła), lecz dlatego, że interioryzacja różnicy nie pozwala zrelatywizować wiedzy do czegokolwiek poza nią, tak że „istoty owej wiedzy nie mogą już określać *stosunki, relacje wiedzy do czegoś innego*"[13], jest tedy ona tożsama z własną treścią. Nie pozostające żadną relacją, nie mające niczego, do czego można by się odnieść, od-łączenie wiedzy (tedy i całości bycia), wiedzy ab-solutność, staje się jak gdyby istotą odłączenia, to znaczy samym istotnym momentem odłączenia: różnicą, dynamiką różnicy na wielorakie sposoby konstytuującą system wolności Schellinga.

Można docenić wagę i odwagę myślenia Heideggera, nie tylko rozpoznającego nieukończony charakter systemu wolności (co nie wydaje się wielką sztuką), ale niedokończoność tę poniekąd afirmującego, skoro „pytanie o system wolności, to nie tylko jakiś »przedmiot« filozofii, nie tylko przedmiot właściwy i uniwersalny, lecz pierwszy, zasadniczy i ostateczny *stan* filozofii, otwarte przeciwieństwo, *do* którego należy ona i które ciągle na nowo u*stan*awia"[14]. Jeśli wziąć pod uwagę, że „w Schellingiańskim wyrażeniu »naukowy obraz świata« »naukowy« oznacza (…) tyle co »filozoficzny«"[15], to filozofia (jako „absolutna wiedza o całości, ugruntowująca siebie w najwyższych zasadach i ostatecznych wglądach w istotę"[16]) tożsama staje się z systemem jako systemem różnicy, lub wręcz systemem różnic. Lekkość mówienia o tożsamości pozostaje zatem w tym przypadku raczej kwestią mówienia i języka niż tożsamości. Przynajmniej tożsamości pojętej potocznie jako identyczność istoty, tedy tej nie znajdującej dla siebie ani odpowiednika, ani tym bardziej uzasadnienia w obrębie systemu, czyli w mocnym sensie: absolutnie nie mającej miejsca. Schellinga pokorna dyskusja z Kantem tylko o tyle zdaje się

---

11 Por. RSW, 70; GA 42, 74–75.

12 RSW, 70; GA 42, 75.

13 RSW, 71; GA 42, 75.

14 RSW, 93; GA 42, 99–100. Korekta kursywy w słowie „ustanawia" P.K.; w oryginale: „(…) der *Zustand* (…) den sie immer wieder zu*stand* bringt".

15 RSW, 29; GA 42, 28.

16 RSW, 29; GA 42, 29.

Kanta odrzucać, o ile zrobiłby to on sam, gdyby był Schellingiem i zauważył, że ograniczenie naoczności do zmysłowości pozostaje w sprzeczności z przez niego samego odkrytym rodzajem niezmysłowej naoczności, jaką jest ogląd form samej zmysłowości[17]. Formy doświadczenia zmysłowego, same nie będąc doświadczalne zmysłami, przy tym jednak nie przestając być przedmiotami naoczności, naocznie wykazują istnienie naoczności nie tylko niezmysłowej, ale i tym samym: nieprzedmiotowej[18]. Choć w tej mierze nie bezprzedmiotowej, w jakiej przedmiot takiej naoczności ujawniając się w postaci idei rozumu pokazuje, że mówienie o wiedzy nieprzedmiotowej samo jest na temat, mianowicie na temat tego, jak wiedza staje się tym, czym jest. Pozostając swoim własnym tematem, odnosi się ona do struktury bycia, „które już nie przeciwstawia się wiedzy jako umiejscowiony przedmiot, lecz staje się w wiedzy samej, a to *stawanie się sobą* jest *Byciem absolutnym* [das absolute Seiende]"[19]. Wiedza jako wiedza absolutna pozostaje tedy wiedzą o sobie jako stawaniu się sobą. W sensie ścisłym zatem nie wiedzą-o, lecz raczej wiedzą-czegoś, wiedzą stawania się, którym jest, stawaniem się stawania, zwanym przez Schellinga „indyferencją oglądu intelektualnego", przez co rozumie on „owo uchwytywanie, w którym myślenie jest oglądające, a oglądanie – myślące"[20]. Sprowadzając się do szczególnej strukturalnej tautologii, wiedza w niej potwierdza i gruntuje własną absolutność: jako stawania się, pozostając z dogmatyzmem nie do pomylenia właśnie dlatego, że ten i zakłada absolut jako trwale obecną substancję, i przyjmuje owej substancji dostępność dla wiedzy, czyli dla podmiotu poznającego[21]. Tymczasem w absolutnej wiedzy jej absolutność nie tylko umożliwiona zostaje przez niesubstancjalność własnego przedmiotu, ale dodatkowo i przez to, że potencjalnie substancjalny podmiot z wszelkiej tego rodzaju potencji oczyszczony, sam staje się stawaniem, stając się tym, co w wiedzy i konstytuowane, i konstytuujące. Skoro tedy „wiedza absolutna jest wiedzą absolutu w podwójnym sensie bycia przez absolut wiedzącym i wiedzianym, nie jednym tylko ani tylko drugim, lecz zarówno jednym, jak i drugim w źródłowej jedności obu"[22], to filozof „jako wiedzący"[23] stać się może takim nie poprzez wejście w posiadanie informacji, choćby najbardziej wielorakich i „gorących", lecz przez wdanie się w dynamikę samoodniesienia absolutu. Dynamikę, która i antycypuje o pięć lat Heglowską *Fenomenologię ducha* („Kto zna to dzieło,

---

17 Por. RSW, 73; GA 42, 76; por. np. KPM, 34; GA 3, 27 (wskazanie nie-empirycznej zmysłowości). Por. niżej, ss. 461–488.

18 Por. RSW, 74; GA 42, 76.

19 Por. RSW, 74; GA 42, 77.

20 RSW, 75; GA 42, 77.

21 RSW, 76; GA 42, 80–81.

22 RSW, 76; GA 42, 81.

23 RSW, 76; GA 42, 81.

łatwo zrozumie, że fenomenologia Hegla to tylko wielki, zamknięty w sobie ciąg wariacji na ten temat")[24], i przekracza ją, nie zawężając do momentu egzystencji, czyli rozumu.

Wdając się w wiedzę absolutną, czyli w stawanie stawania się tego, w co się wdaje i samego wdawania się, filozof „wie to, co *otacza* i *porusza* rzeczy jako bytujące i człowieka *jako bytującego* i *co sprawuje* całościowe *rządy* nad tym wszystkim *jako bytującym*"[25], nie mogąc, ani chcąc już odnosić się do rzeczy jako jedynie rzeczy, ani rzeczy chcąc lub mogąc odnosić do siebie, szczególnie jako do „podmiotu". Co nie oznacza przecież, iżby rzeczy nie były mu się podawały w swoim byciu, jak i jakoby jego samego bycie nie było mu dane jako jego. Rozpędzony absolutnym roszczeniem wiedzy do siebie samej jako absolutnej, filozof już tylko ze zdumieniem odkrywa, że jednym niemożliwym gestem wdaje się w osobliwie paralelny projekt całościowego uchwycenia (się) już to Schellingiańskiego Boga, już to Heideggerowskiej skończoności bycia. Tym bardziej zapewne skwapliwie wdaje się filozof w to, co nie może być sobą wzajem, choć być tym się zdaje – i wdaje się po to, by odkrywając strukturę swojej własnej decyzji rozpoznać sposób, na jaki absolutna systematyczna nieskończoność z nie mniej absolutną i nie mniej systematyczną skończonością schodzą się, a bardziej jeszcze, by uchwycić moment, w którym i dla którego się – rozchodzą. I co to wszystko (i wszystko tamto) znaczy? A także: czy fakt, że tego nie wie, wnosi coś do samej kwestii?

Że wiedza absolutna – jako absolutne stawanie się i poznawanie – swą absolutność zasadza na dynamice niedokończoności, z nieskończonością schodzić się zdaje w sposób równie bezpośredni, co ze skończonością. O tyle mianowicie, o ile „nie-dokończony" znaczy ślad własnego bycia momentem pozostającej poza nim reszty, stając się bez reszty skończonością, zarazem jednak właśnie w nieuchronności owego pozostawania-poza konstytuując możliwość i konieczność ponawiania gestu bycia tym, czym się staje (stawaniem się stawania). Bez reszty osadzając go w sobie, czyni go to do-skonałym niedokończeniem, czyli jak gdyby skończenie nieskończonym. Nie tylko antycypująco ujawnia się w ten sposób rozstrzygnięcie kwestii nieuwarunkowanego uwarunkowania[26], ale też z miejsca gruntuje równie antycypowany formalno-treściowy wymiar możliwości samego poznania absolutnego, wyrażający się stwierdzeniem, że „przez Boga w nas poznany zostaje Bóg poza nami"[27]. Wcale się przy tym nie sugeruje, że jest tak jedynie „dla nas". A skoro zasada „podobnym-podobne"[28] na taki sposób odnosi się do poznania

---

[24] Por. RSW, 77; GA 42, 82.
[25] RSW, 77; GA 42, 81.
[26] RSW, 113–114; GA 42, 122–123.
[27] RSW, 90; GA 42, 97.
[28] Por. RSW, 89; GA 42, 95.

boskiego, to wdanie się filozofa w wiedzę absolutną pozostaje zarówno sposobem samowiedzy absolutu (samowiedności wiedzy), jak i gestem przez filozofa raczej konstatowanym jako własny (i jako wolny), niż w potocznym sensie planowany i przeprowadzany (na przykład jako decyzja o studiach filozoficznych), skoro gestem dla jego istoty konstytutywnym i strukturalnym zarazem.

Staje się filozof niezbitym dowodem na istnienie systemu, dowodem z własnego istnienia, o ile bowiem „jakoś istnieje pojedynczy byt, musi być system"[29]. I nawet nie ma konieczności dowodzenia istnienia samego filozofa, przynajmniej jako wolnego, ponieważ wolność jest faktem[30] (poniekąd *niezależnym* od filozoficzności filozofa – co w przypadku wolności dziwić nie może – z czego jednak płynie wniosek, że filozofia sprowadza się do czegoś innego niż bycie filozofem: jak gdyby nieledwie do bycia człowiekiem). Jako nieuwarunkowanie, wolność uniezależnia i oddziela, „jakoż jednostka, coś-co-istnieje-dla-siebie, odróżniając się od czegoś innego *współ*ustanawia przecież to coś"[31]. W szczególności: odróżniając się od wszystkiego, wszystko ustanawia. Jeśli istnieje wolność, a wolność istnieje, to istnieje i musi istnieć system, wolność domaga się systemu, gdyż „gdzie byt, tam struktura i układ"[32], a gdzie wolność, tam byt, skoro bycie bytu.

„Wyraźnie już prześwieca tu tożsamość Bycia i struktury"[33], a także bycia, struktury i wiedzy, w swej absolutności i jedności stawania się Bogiem. Pozwala to Schellingowi na poszukiwanie zasady wolności w panteizmie najpierw poprzez wskazanie i ustanowienie różnicy wobec wszelkiej takiej myśli, która podając się za panteizm, byłaby zarazem fatalizmem. Niemożliwość tego rodzaju tożsamości nade wszystko zasadza się na dialektycznej konstytucji nieskończoności, w której skończoność tkwi jako jej moment istotowy, czyli na tym, że człowiek się „nie sprzeciwia Bogu, lecz zwraca się ku Niemu, i że może to zrobić tylko wtedy, kiedy jakoś należy do praistoty, tzn. jest *w* niej"[34]. Fundamentalny charakter faktyczności ludzkiej wolności w panteistycznym systemie wolności polega na tym, że wszelka wolność, będąca nieuwarunkowaniem, zyskuje swoją konkretyzację w człowieku, tedy że konkretyzuje się jako skończona, jako uwarunkowana. Na tym zatem polega, że tylko wtedy, kiedy człowiek jest wolny, Bóg nie daje się pomyśleć jako zwykła abstrakcja, rodzaj zepsutych jajek filozofującej przekupki, która „myśli abstrakcyjnie, i za chustkę, za czapkę, koszulę itd., za palce i inne części, również za ojca i cały ród – podciąga klientkę pod jedną jedyną zbrodnię

[29] RSW, 80; GA 42, 86.
[30] Por. RSW, 80; GA 42, 86.
[31] RSW, 80; GA 42, 86.
[32] RSW, 80; GA 42, 86.
[33] RSW, 80; GA 42, 86.
[34] RSW, 113; GA 42, 122.

uznania jajek za zepsute"[35]. Takie abstrakcyjne pojęcie Boga charakteryzując potoczne rozumienie panteizmu, a także potoczność panteistycznego rozumienia rzeczywistości, powoduje postrzeganie całości bytu jako takiej, w której wszystko zabarwione jest pustym pojęciem Boga (podobnie jak w postponowanej klientce wszystko „jest zabarwione tymi zepsutymi jajkami"[36]), co w konsekwencji doprowadzić musi do ateizmu, dla którego alternatywą pozostaje jedynie fetyszyzm, albo bowiem wszystko jest Bogiem, który tym samym staje się sumą rzeczy (czyli niczym, skoro żadną z nich) – albo każda poszczególna rzecz Nim jest[37]. Zapewne do pewnego stopnia ciekawym dla Hegla i Schellinga eksperymentem mogłoby być zbadanie niektórych współczesnych zjawisk społeczno-ideologicznych zdających się łączyć w sobie obie tendencje.

Bóg – dlatego nie dając się pomyśleć w kategoriach zwykłej (substancjalnej) transcendencji wobec człowieka i stworzenia, że wbrew swojej najgłębszej do człowieka miłości nie mógłby się wtedy uzgodnić z faktycznością ludzkiej wolności – nie kto inny tedy niż Bóg stwarza konieczność innego myślenia i pomyślenia nieuchronnej jedności człowieka i Boga. Takiej, która jako panteizm we właściwym sensie, wolności tej nie tylko by się nie sprzeciwiała, ale ją właśnie konstytuowała i na niej się zasadzała (jak to wynika już ze wstępnego uchwycenia konsekwencji uznania faktyczności ludzkiej wolności). W każdym z określeń panteizmu – i właściwym, i niewłaściwych – najogólniejsza jego formuła przywołuje jakiś rodzaj relacji Boga i stworzenia za pomocą wyrażenia „jest" („Wszystko jest Bogiem; rzecz poszczególna jest Bogiem; Bóg jest wszystkim"[38]), które tedy nie daje się sprowadzić do gramatycznej funkcji łącznika w zdaniu, skoro każdorazowo „w owym »jest« wypowiedziane zostaje coś tak ważnego, jak *więź* miedzy Bogiem a Wszystkim i rzeczami poszczególnymi, między θεός a πᾶν, i o ile więź ta charakteryzuje podstawową strukturę całości bytu, określa ona ogólny typ strukturalnego układu Bycia, system"[39]. Nawet gdyby nie było tak w każdym innym zdaniu, to szczególny sens niesiony przez wypowiedź określającą relację Boga i stworzenia w słowie „jest" anonsuje sposób bycia, nadając i samemu słowu (oraz wypowiedzi) rangę w najwyższym stopniu wrażliwą ontologicznie, i z kwestii panteizmu czyniąc sprawę raczej filozofii niż teologii (jeśli obstawać przy tradycyjnym rozumieniu obu tych terminów, lub przynajmniej jednego z nich:

---

35 Cyt. za RSW, 126; GA 42, 138–139, por. G.W.F. Hegel, *Kto myśli abstrakcyjnie?*, przeł. J. Prokopiuk, http://filozofiauw.wdfiles.com/local--files/teksty-zrodlowe/Georg%20Wilhelm%20Friedrich%20Hegel%20-%20Kto%20myśli%20abstrakcyjni.pdf, s. 3 [dostęp 30.01.2017].

36 Cyt. za RSW, 126; GA 42, 139, por. G.W.F. Hegel, *Kto myśli abstrakcyjnie?…*, s. 3 [dostęp 30.01.2017].

37 Por. RSW, 115–116; GA 42, 125–126.

38 RSW, 118; GA 42, 129.

39 RSW, 118; GA 42, 130.

teologii). Omówienie metafizycznego znaczenia gramatycznej funkcji łącznika w zdaniu, o tyle ukazuje jego newralgiczne znaczenie dla absolutnego systemu, o ile rozstrzygający okazuje się sens, w jakim funkcja utożsamiania predykatu z podmiotem konstytuuje jedność[40]. „Jak tedy tożsamość jest pomyślana w wypowiedzi? Jako wzajemna przynależność elementów w czymś jednym; jeszcze ogólniej: jako jedność jedności i przeciwieństwa"[41], skoro to, co pod jakimś względem jest *inne*, tylko dlatego może też pod innym względem być *tym samym*, na przykład w wyrażeniu „tablica jest czarna". To, że czerń nie jest tablicą, ani tablica czernią (przeciwstawiając się sobie stanowczo i tylko jako tak przeciwstawione łączącą je różnicą mogąc utożsamić się w pewnym szczególnym sposobie bycia tablicy) – to okazuje się brzemienne radykalnymi konsekwencjami. Jeśli bowiem nawet tablica może w swoim byciu czarną tylko o tyle stanowić z czernią jedność, o ile jest od niej różna, to znaczenie słówka „jest" w sądzie wykracza daleko poza jedynie gramatyczną funkcję, ustanawiając każdorazowym sądem (o strukturze „S jest P") moment metafizycznego wydarzenia tej jedności, która łączy Boga ze stworzeniem. Nie tylko w tym bowiem rzecz, że zachodząca różnica umożliwia jedność, ale bardziej nawet w tym, że owa umożliwiana przez różnicę jedność pozostaje immanencją (czerni w tablicy); że tedy problematyczność tautologii nie sprowadza się do wskazania, że „A jest A" implikuje w A immanentną różnicę wobec samego siebie, ale wiedzie bezpośrednio do dalece bardziej uwarstwionej i – przede wszystkim – dynamicznej relacji różnicowania (się). Czysto formalna odwracalność relacji A do A znika i jeśli A jest A, to, skoro zachodzi między nimi różnica określona byciem, nie da się wprost przypisać drugiemu A tego pierwszego. Asymetrycznie różnicująca dynamika bycia wprowadza szczególne napięcie immanencji nie tylko pomiędzy tablicą a czernią, nie tylko pomiędzy A i A, nie tylko wreszcie pomiędzy Bogiem a stworzeniem, ale nade wszystko pomiędzy Bogiem a nim samym, tak że w Bogu znajdować się musi to, co nie może nie być nim, choć jest od niego różne. Uprzedzające wskazanie, że w jakimś sensie Bóg jest samym owym różnicującym, czyli byciem, nie będzie ani zaskakujące, ani tym bardziej błędne, rzecz jednak nie jest wcale tak prosta.

Dialektyka jako rozumienie jednego „w przejściu (διά) przez drugie, w jego istotowym odniesieniu do drugiego"[42], ukazuje podmiot jako pod-miot, pod-łoże dla orzeczenia, jako to, co umożliwia coś innego będąc szczególną przestrzenią, w której i dzięki której to coś innego może się ujawnić jako inne (choć sens przyczynowości sprawczej albo jest tu nie na miejscu, albo stanowi jedynie bardzo szczególny i poboczny przypadek). Czyni to naturalnie problematyczną pro-

---

40 Por. RSW, 120–121; GA 42, 132–133.

41 RSW, 122; GA 42, 133.

42 RSW, 125; GA 42, 137.

blematyczność stwierdzeń w rodzaju „to, co doskonałe jest niedoskonałe”[43] czy „dobro jest złem”, w o wiele większym stopniu problematyzując raczej możliwość równie prawdziwego stwierdzenia „zło jest dobrem”. Jeśli bowiem „dobro jest złem” oznacza: „zło nie ma mocy bycia samo przez się, lecz właśnie potrzebuje dobra, i ono to stanowi właściwy byt *w* złu”[44], to proste wskazanie heraklitejskiej konstatacji wzajemnej współzależności przeciwieństw wpisuje się w prawdziwość, pozostaje jednak wskazaniem czysto formalnym w sensie nie sięgającym owego szczególnego formalizmu strukturalnego charakteru bycia. Pytanie o odwracalność stwierdzenia „dobro jest złem” jest mianowicie w wymiarze logiki dialektycznej pytaniem o możliwość tautologii, która właśnie w dialektyce staje się najbardziej problematyczna. Nieodwracalność (czy może: niełatwa odwracalność) sądu „A jest A” zasadzając się na niejałowym (nie abstrakcyjnym) charakterze struktury bycia i na jego jak gdyby hierarchizującej dynamice, uniemożliwia jedność jako prostą syntezę w sensie zatarcia różnic. Różnica zawsze się utrzymuje, czy też, mówiąc ściślej, działa i tylko dzięki temu, że różnica działa: jest A. Co więcej, Bóg jest samym działaniem różnicy, a twierdzenie to, rozumiane we właściwie dialektyczny sposób, staje się Schellinga rozróżnieniem podstawy i egzystencji.

Dialektyka, nicująca na wskroś kwestię bycia, sprowadzając się do niej wymierza przestrzeń zgodności wolności i panteizmu. Zgodność, potwierdzając się zrazu nie wprost, ujawnia, że gdyby panteizm niszczył wolność, to uzgadniałoby się z nim każde niewłaściwe pojęcie wolności. Niedialektyczna zgodność, wirując wokół własnego centrum, uzależnia zwrotnie od siebie wzajem oba swoje momenty, wskutek czego w tej mierze panteizm implikowałby niewłaściwą wolność (tedy nie-wolność), w jakiej by nie-wolność implikowała panteizm i wszędzie tam, gdzie wyrasta pojęcie wolności chybiające jej samej, tam panteizm musiałby stawać z konieczności wszem i wobec przed oczyma. Tym sposobem rzeczywistość potwierdza i ratuje dialektykę, skoro przed Kantem nie istnieje ani właściwe pojęcie wolności, ani panteizm[45], albowiem nawet najbardziej o to miano posądzany system Spinozy w tej mierze nie może sobie do niego rościć prawa, w jakiej umieszcza co prawda rzeczy *w Bogu*, ale są to właśnie *rzeczy* i w ich gruncie, w gruncie rzeczy, jest też sam Bóg – rzeczą[46]. Popełniając istotny błąd natury ontologicznej, ukazuje jednak Spinoza zarazem, że istota systemu, istota panteizmu i istota wolności tkwi w ontologii, nie w teologii[47]. Rzecz jako trwała

---

43 RSW, 123; GA 42, 135.

44 RSW, 123; GA 42, 135.

45 Por. RSW, 131; GA 42, 144.

46 Por. RSW, 140; GA 42; 153–154.

47 Por. RSW, 140; GA 42; 153–154.

obecność o tyle wyklucza wolność, o ile ta w żadnym ze swych określeń nie daje się przymierzyć do sukni wiszącej w szafie (ani nawet do takiej, która z szafy byłaby wyjęta), domagając się raczej tego, by to suknia dawała się przymierzyć i przykroić do wolności, decydującej o sukni kształcie, czy też raczej jej układaniu się. O ile dla wolności „rzecz" tylko o tyle w ogóle jest, o ile jest owym nieprzystawaniem miejsca do samego siebie, nieprzystawaniem zwanym „człowiekiem". „Trzeba zatem pomyśleć taką zależność, która nie tylko zostawia w sobie miejsce na samodzielność momentu zależnego, lecz też sama – podkreślmy: *jako* zależność – zgodnie z istotą domaga się, by był on w swoim Byciu wolny, tzn. utrzymywał siebie mocą swojej istoty"[48]. Panteizm domaga się, by nie tylko możliwe było stwierdzenie „Bóg jest człowiekiem" (choćby dlatego, że Bóg jest wszystkim), ale też, by twierdzenie to nie dało się odwrócić na zawiasach jałowości ogólnego i potocznego pojęcia identyczności w twierdzenie „człowiek jest Bogiem" – i tylko pod warunkiem owej nieodwracalności gruntuje i gwarantuje wolność ludzką (i w ogóle wolność). W stwierdzeniu tym bowiem „człowiek ustanowiony zostaje już jako coś różnego od Boga"[49], pozostając od Boga w taki sposób zależny, w jaki pozostaje zależny od ojca syn, który by być, musi zarówno mieć w ojcu to, od czego jego bycie zależy, jak i pozostawać niezależnym od ojca byciem-sobą. Gdyby bowiem „element zależny w końcu nie został uwolniony i pozostawiony sobie, to mielibyśmy przecież zależność bez elementu zależnego, następstwo bez elementu następującego"[50]. Człowiek o tyle w swej niezależności zależy od Boga, o ile Bóg nie pozostaje mechaniczną przyczyną, lecz twórczym życiem objawiającym się w człowieku jako twórcze, czyli jako: wolne. „Jeśli Bóg jako podstawa objawia *siebie* w tym, co ugruntował, to może tam objawić jedynie *siebie samego*. Element zależny musi sam być istotą, która w sobie działa w sposób wolny, właśnie dlatego, że zależy od Boga"[51]. Człowiek, o ile jest synem. Czy raczej Syn, o ile jest człowiekiem: jest wolny za sprawą Ojca, który nie jako mechaniczna przyczyna, lecz duchem (Duchem) „lub tchnieniem miłości"[52] u-walania Syna w siebie, a człowieka w syna. „W miłości rozumianej metafizycznie widzi Schelling najgłębszą istotę tożsamości jako wzajemnej przynależności różnych momentów"[53], ujawniając właściwie rozumiany panteizm jako kreatywną dynamikę miłości.

Fundowana w miłości wolność, implikując dialektyczne stwierdzenie „miłość jest wolnością", paradoksalnie zawiera w sobie możliwość nienawiści, właśnie

---

48 RSW, 136; GA 42; 149; podkr. P.K., zgodnie z wersją niemiecką.

49 RSW, 137; GA 42, 150.

50 RSW, 137; GA 42, 150.

51 RSW, 138; GA 42, 150–151.

52 F.W.J. Schelling, *Filozoficzne…*, s. 133.

53 RSW, 141; GA 42, 154.

dlatego, że – nie dopuszczając łatwego odwrócenia w „wolność jest miłością", a ze swej istoty w łonie samej siebie i samej siebie aktem dopuszczając odłączenie wolności – daje możliwość takiego nieuwarunkowania, które od miłości się odwraca: daje możliwość zła. Takiego pojęcia wolności, wolności jako możności dobra i zła, nie ma jednak idealizm (który z tego powodu zła jak gdyby nie znał), jakkolwiek pozostaje idealizm takim panteizmem, który „nie tylko nie zaprzecza wolności, lecz się jej domaga"[54]. W Schellingiańskim systemie wyższego realizmu historyczny rozwój idealizmu uzyskuje moment kulminacyjny[55]. Wbudowując stopniowo w system pojęcie wolności, idealizm najpierw za sprawą Leibniza odkrywa przedstawiający (jaźniowy) aspekt całości bytu, potem Kantowskim gestem założycielskim funduje jaźń jako wolność, w Schellingu odnajdując wreszcie tego, który przed niszczycielskim uzurpatorstwem Fichtego ratuje przyrodę, gdyż w rozpoznaniu jedności momentu Leibnizjańskiego i Kantowskiego odkrywa że „ontologiczną istotą wszelkiego bytu [*des Ansichseins*] jest wolność"[56]. Tryumf wolności w idealizmie, polegając na tym, że wolność jako idea wolności staje się podstawą „określenia fundamentalnej struktury Bycia"[57], konstytuuje czystą osobowość, „która dzięki samej tylko absolutnej dialektyce, stanowiącej jej naturę, *wszystko sobą ogarnia* i w sobie utrzymuje"[58].

Tryumfalizm zwykle ma w sobie coś w sposób nieokreślony podejrzanego, jakiś nieuchwytny brak, ujawniający się niechby w postaci braku wszelkich wątpliwości, jak wtedy, gdy idea wolności, pozostając przedstawianiem przedstawieniowości[59], czyli samej siebie, zatem samoprzeświecaniem bytu w wiedzy absolutnej („pierwsza bezpośredniość i ogólność"[60]), staje się byciem w ogóle i „znaczy przeto: bycie *w* sobie i *dla* siebie, bycie u siebie, chcenie samego siebie, chcenie po prostu"[61] – zabarwiając sobą wszystko, co jest. Prawie tak, jak zepsute jaja w spekulatywności targowej abstrakcji stają się ogólną charakterystyką nieuprzejmej klientki jako wirujące wokół niej cechy i wydarzenia, ze swej natury chybiając jednak konkretu samej osoby. Nawet gdyby czysta osobowość klientki miała się tak właśnie, to jednak w swej ogólności wyważając nieporadnie zakreślane jej przez przekupkę (szerokie, ale jednak) ramy, dotyczyłaby także samej przekupki, mówiąc o niej równie (nie)wiele, co o klientce (choć może i w pewnym sensie

---

54 RSW, 142; GA 42, 156.

55 Por. RSW 145–147; GA 42, 158–161.

56 RSW, 147; GA 42, 161.

57 RSW, 149; GA 42, 163.

58 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, t. II, ss. 799–800; por. RSW, 150; GA 42, 164.

59 Por. RSW, 150; GA 42, 164.

60 Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*…, t. II, s. 800; por. RSW, 150; GA 42, 164.

61 RSW, 150; GA 42, 164.

więcej). A skoro może dotyczyć w podobnym stopniu obu: o żadnej nie mówi w gruncie rzeczy niczego. Tym, czego nie dostaje idealizmowi jako systemowi wolności jest, że „to szerokie i ogólne pojęcie wolności nie uchwytuje bez dodatkowych założeń właśnie wolności ludzkiej jako ludzkiej”[62], wyczerpując się w wolności jako pojęciu jedynie formalnym. Kres idealizmu określony został w tym podwójnym sensie przez człowieka, w jakim, po pierwsze, w sposób najbardziej oczywisty nie kto inny niż człowiek i to człowiek konkretny: Schelling, doprowadził do ujawnienia ograniczeń idealizmu, wyprowadzając je z łona samego idealizmu (i poprzez wy-prowadzenie czyniąc jak gdyby idealizm od nich wolnym, ale uwalniając go od tego, co jego kresem i co go poniekąd określało, uczynił też idealizm wolnym od samego idealizmu, czyli doprowadził go do kresu). Wyjście idealizmu poza siebie jako wejście we własny kres polegało wszelako również i na tym, że idealizm stał się tym, czym zawsze był, swój kres nie tyle odnajdując, ile go realizując jako mianowicie dojście do własnych granic. Co dla idealizmu stać musiało zabójcze o tyle, o ile granice miał on mieć w sobie jako momenty własnej bez-granicznej emancypacji. Emancypacji w myśl, z góry założonej, rozumności istoty ludzkiej, to znaczy jej – istoty – ogólności. Idealizm, innymi słowy, „aby umożliwić siebie – zakłada rozumne Ja jako pojęcie człowieka, a ono wyklucza bardziej źródłowe doświadczenie podstaw istoty człowieka”[63]. O ile tedy „zgodnie z najgłębszym postulatem idealizmu (…) istota człowieka jest miejscem konkretyzacji istotowego określenia Bycia w ogóle”[64], o tyle idealizm okazuje się niemożliwością uchwycenia tego, czego uchwyceniem sądził być.

Jasności tego wywodu nie zbywa na niczym, wszelako dochodzi ona do siebie, stając się jasnością bardziej radykalnie, gdy ukazują się pozostające poza horyzontem idealizmu podstawy istoty człowieka. Nie mogą one sprzeciwiać się istocie idealizmu, skoro, jak wszystko będące, również i człowiek jest o tyle i w tej mierze, w jakiej i o ile jest wolny. Pytanie o wolność ludzką, tedy o wolność w jej konkretyzacji, staje się przekroczeniem idealizmu i zarazem wkroczeniem weń, co bowiem na gruncie idealizmu niemożliwe (choć konieczne), stając się faktem, re-konstytuuje idealizm jako system wolności: *jeśli* staje się faktem. Faktualność faktyczności ludzkiej wolności przybiera postać realności i żywości (odróżniającą ją od ogólności i formalizmu pojęcia idealistycznego) jako możność dobra i zła[65]. Owa możność (*Vermögen*), jaką wolność: jest, staje się możnością dobra *i* zła, wobec czego pytać należy o zło (i dobro) w odniesieniu do istoty człowieka, która dopiero teraz wchodzi w przestrzeń zapytywania idealizmu jako przezwy-

---

62 RSW, 152; GA 42, 166.

63 RSW, 152; GA 42, 166.

64 RSW, 152; GA 42, 166.

65 Por. RSW 153; GA 42, 167; także F.W.J Schelling, *Filozoficzne*…, s. 60.

ciężenia idealizmu i wchodzi w tę przestrzeń nie jako zagadnienie przedmiotu etyki (w znaczeniu działu filozofii czy wręcz jej nauki pomocniczej), lecz jako przedmiot namysłu ontologicznego, sprowadzając kwestię etyczną na poziom i fundamentalny, i istotowy. Nie tylko przy tym dlatego jest to ważne, że zło musi przybrać wymiar ontologicznie pozytywny. (Jeśli tedy podtrzymywać klasyczne rozumienie zła jako pewnego braku, pewnego niczego, to owo nic ma charakter ontologicznie pozytywny, „a więc Nic nie jest niczym pozbawionym substancji, lecz czymś potwornym, czymś najpotworniejszym w istocie Bycia"[66], *das Ungeheuerste*, najbardziej niesamowitym). Ale też dlatego wagi tego momentu nie sposób przecenić, że Heidegger postępuje podobnie jak Schelling, zarówno myśląc etyczne jako ontologiczne, jak i w niesamowitości dosłuchując się najbardziej własnej istoty *Dasein*, wezwanego milczącym przynagleniem sumienia do najbardziej własnego bycia winnym. Niesamowitość tej zbieżności polega ostatecznie na tym, że niesamowitość jestestwa ustanawia ontologiczną strukturę ἀγαθοῦ, pozostając niczym niekoherentnym z namysłem Schellinga w tej mierze, w jakiej dobro dialektycznie *jest* złem; w jakiej tedy „co w złu właściwie bytuje, jest dobrem"[67]. Miara tej miary staje się przedmiotem i żywiołem namysłu wciąż starającego się ją określić, czy to w dziele Schellinga, czy Heideggera. Trudność podejmowanego przez myślicieli przedsięwzięcia tkwi w tym, że miarą wszystkiego jest Bóg: tedy i wolności jako możności dobra *i* zła, co wszelako wyklucza możliwość zależności wolności od Boga. Miłość nie jest złem – nawet dialektycznie – choć o tyle zawiera w sobie zło (może raczej: obejmuje, czyniąc gest takiej bliskości, które zło uśmierza i koi), o ile wolność mając korzenie niezależne od Boga, nie może ich mieć poza Bogiem, którego transcendencja (w znaczeniu metafizycznie substancjalnego bycia poza stworzeniem) unicestwiałaby wolność: musi tedy „być w Bogu coś takiego, czym Bóg sam nie »jest«"[68].

Rozmach projektu Schellinga (właściwy nie tylko idealizmowi niemieckiemu, ale też każdej myśli istotnej, czyli radykalnej myśli), zagadnienie wolności człowieka sprowadza do kwestii zła. Angażuje przy tym cały świat i Boga, nie tyle żądając ich dla wyjaśnienia zła i wolności, ile raczej odwrotnie: zło i tym samym wolność czyniąc pierwotnym momentem w porządku systematycznym, a przynajmniej w porządku wykładu czyli konstytucji systemu. Namysł nad złem jako momentem konstytutywnym wolności ludzkiej będąc jednocześnie namysłem nad ugruntowaniem istoty bycia, w myśli Schellinga staje się metafizyką tego, co umożliwia metafizykę, metafizyką metafizyki, w której Heidegger rozpoznaje nie tyle jałowość multiplikacji gestu podsuwania coraz to niżej usytuowanych

---

66 RSW, 160; GA 42, 177.

67 RSW, 161–162; GA 42, 177.

68 RSW, 162; GA 42, 179.

podstaw, ile raczej koło[69]: moment gruntowania dlatego w absolutnym ruchu systemotwórczym idealizmu radykalny, że osadzający system w samym sobie. Oznacza to jednak szczególny ruch momentu dialektycznego, od którego wszystko w tym momencie zależy, taki mianowicie, w którym nie tylko zło okazać się winno podstawą bycia, ale i samo w byciu znaleźć podstawę motywując zarówno stwierdzenie „zło jest byciem", jak i stwierdzenie, że „bycie jest złem". Niepokój tych sformułowań podtrzymywany jest uświadomieniem, że „zło jest dobrem". O ile nim jest, rzecz jasna. Rozstrzygająca będzie tu kwestia zwrotności twierdzeń dialektycznych w ogóle, ukazująca się wraz ze wskazaniem możliwości zła, którego nie tyle może natura, ile raczej struktura legnie u podstaw bez-podstawności bycia, czyli jego samougruntowania.

Podtrzymywanie napięcia poprzez nieustanne zapowiadanie jego konieczności, samo w sobie pełni już funkcję o tyle eksplikatywną, o ile na szczególnym napięciu dochodzenia do siebie polegając, natura zła i wolności konstytuuje system, oraz strukturę bycia właściwą zarówno samemu byciu, jak i jego uchwytywaniu przez Heideggera. Napięcie podtrzymuje Heidegger na wiele różnych sposobów, zarówno bowiem wciąż jeszcze zapowiadając rozstrzygnięcie, jak i znienacka ujawniając całą pointę drogi myślenia w stwierdzeniu: „*zło jest rebelią, która polega na wypaczeniu podstawy woli istotnej i traktowaniu tej podstawy jako inwersji Boga*"[70]. Ujawnia tym samym rozstrzygnięcie, które w swej niezrozumiałości niczego nie rozstrzygając, wzmaga napięcie ku sobie, ku rozstrzygnięciu, jako to, co jeszcze do podjęcia pozostawiając jedynie drogę myślenia (myślenie jako drogę) i zarazem wskazując na nią jako na moment w całości najbardziej istotny, a nawet taki, do którego sprowadza się istota Boga i bycia. W swej tożsamości pozostając wzajemną przynależnością różnych momentów, istota bycia nie tyle dzieli się na podstawę i egzystencję, ile właśnie w nie spaja, stając się należącym do siebie bytem szczególnym ujętym jako całość[71], który „należy pojmować jako coś egzystującego i dostarczającego podstaw"[72]. Dopóki nie dotyczy to Boga Żywego, pozostaje zwykłym skostniałym w nieprzemyślaną (jako że zgoła nie nazbyt przemyślną) substancjalność pojęciem *causae sui*, nabierającym życia dopiero jako życia określenie: jako życia życie. Dochodzenie do siebie Boga w ruchu stawania się, konstytuujące jego życie na sposób przyczynowania siebie przez siebie, sprawia, że „owo miejsce Bożego pochodzenia, tak samo jak punkt docelowy, może znowu *być – Być!* – tylko *w* Bogu i *jako* Bóg sam"[73]. Znajdujące się *w* Bogu miej-

---

[69] RSW, 165; GA 42, 181.
[70] RSW, 168; GA 42, 184.
[71] Por. RSW, 170; GA 42, 187.
[72] RSW, 170; GA 42, 187.
[73] RSW, 173; GA 42, 191.

sce pochodzenia Boga, jego podstawa, nie pozostając czymś w rodzaju „»*ratio*«, z »następstwem« jako pojęciem przeciwnym”[74], staje się (czy tak?) podłożem dla egzystencji niewyczerpanie objawiającej się gestem bez reszty heideggerowskim w wykraczaniu poza siebie i w owym „poza sobą” będącej u siebie[75]. Bóg jest jako swoje własne „poza sobą”. Bóg jest wykraczaniem, które wykraczając wkracza w samo siebie: w wykraczanie. Bóg jawi się jako różnica wobec tego, co nim jest, a co z Bogiem tylko w tej mierze może pozostawać tożsame, w jakiej można mówić o tożsamości nie tyle nawet z tym, co różne, ile wprost z samym byciem-różnym. Tożsamość z różnieniem się w tej jedynie mierze pozostaje dialektycznie określoną tożsamością, w jakiej same jej rozróżnione momenty nie-różnią się od ich rozróżniania, czyli różnią się różnicą spotęgowaną: są owym „nie” różnicy, wskazującym rozbieżność ich własnej istoty. Albowiem

> (…) u siebie może być tylko to, co wyszło poza siebie i zawsze jest w pewien sposób poza sobą. Dopiero wtedy, kiedy wyszło poza siebie, wzięło na siebie bycie zewnętrzne, by bytować u siebie – jest poniekąd „absolwentem” wewnętrznych dziejów własnego Bycia, a stosownie do tego jest „absolutnie”. Bóg jako *coś egzystującego par excellence* jest Bogiem *absolutnym* albo Bogiem jako takim; krótko Bogiem-*samym*[76].

Używane przez Heideggera imiesłowowe określenia „podmiotu” owych „czynności” („*das außer sich Gegangene und das Außersichsein damit Übernehmende*”[77]) podkreślają „podmiotu” dynamiczny charakter, nieuchronnie utrącający jakikolwiek cień podejrzenia o chęć osadzenia się w substancjalnej trwałości, jeśli ta miałaby oznaczać cokolwiek innego niż wy-trwałość wykraczania poza siebie w siebie – owego siebie będącego byciem poza sobą. Zbyt prędko myślenie chciałoby spocząć w poczuciu dobrze wykonanego zadania, gdyby po prostu i zgodnie wszak z prawdą stwierdziło, że ta – jedynie pozornie (czyli fenomenalnie) – skomplikowana struktura Boskiej tożsamości nie tylko bez reszty przypomina strukturę jestestwa z *Bycia i czasu*, ale i jest z nią dialektycznie nie-tożsama. Zbyt prędko nie dlatego (czy nie jedynie dlatego), że egzystencja Boga uzupełniana jest przez boską podstawę, ale dlatego, że dialektyczna nie-tożsamość jako taka domaga się wydobycia momentu ją utrzymującego, czyli momentu różnicy, narzucającego się zresztą przemożnie w postaci różnicy pomiędzy boską nieskończonością egzystencji Boga, a egzystencją jestestwa *jako skończonością*. Niemniej, dochodzi myślenie do granicy owego poróżnienia zauważając uzupełnianie w istocie Boga egzystencji przez podstawę. Polegająca bowiem na wzajemnej

---

[74] RSW, 170; GA 42, 187.

[75] Por. RSW 170; GA 42, 187.

[76] RSW, 174; GA 42, 191; w oryginale w tym wydaniu brak zwrotu „*par excellence*”.

[77] GA 42, 191.

poróżnionej przynależności ich tożsamość oznacza, w obliczu przesunięcia ciężaru określenia boskości Boga w kierunku jego egzystencji, że należąc do Jego istoty, podstawa jest *w* Bogu, ale jest od Boga różna, jak tylko różnym można być od samego różnienia (się): od egzystencji. Dlatego też „Bóg rozpatrywany jako podstawa swojej egzystencji nie »jest« jeszcze Bogiem właściwym jako on Sam. Ale mimo to Bóg »jest« swoją podstawą"[78]. Przypomnienie, że rozumienie „jest" winno być dialektyczne, tylko pozornie stanowi nadgorliwość nauczyciela troskliwie uprawiającego nabożne *repetitio*, w tym wypadku bowiem powtórka iść winna w parze ze skwapliwym aktem pamięci podpowiadającej, że takie rozumienie łącznika w zdaniu oznacza bycie podmiotu podstawą orzecznika. Otchłań wiru staje się niebezpieczna i wykład zastyga na chwilę w powtórce: roztropnie nie ważącej się na to, na co poważyć się niepodobna, nawet jeśli konieczność owej szczególnej odwagi balansującej na krawędzi brawury wykuwa niekiedy linijki szkolnych tekstów. Zarazem nie powinno może nazbyt radykalnie przekroczyć granic rozsądku napomknięcie, że egzekwująca swoje łagodne prawo dialektyka, ustanawiając różnicę podstawy wobec Boga, czyni jednocześnie z bycia-poza-sobą egzystencji rozwierającą się dynamikę takiego gruntowania podstawy, że pozostaje ono czyli też: że ona pozostaje… Otóż pozostaje ona „czymś w Bogu, czym Bóg właściwie nie »jest« sam, lecz właśnie stanowi podstawę do jego bycia samym sobą"[79], formułując tym samym bodaj wzorcowy przykład (przykład sam w sobie), tożsamości jako jak gdyby „wzajemnego-w-sobie" odniesienia owego Poróżnionego. Wir ruchu spajającego różnicowanie różnicy dochodzi do siebie w spotęgowanym geście rozdzielania różnego wtedy, kiedy to, co „nazywa Schelling »naturą« w Bogu"[80], nie oznaczając zrazu i zwykle tego, co nazywamy „przyrodą", pozostaje raczej znakiem i imieniem fundamentu każdorazowego bytu, od którego wszelako się zawsze odróżnia[81], nieledwie niczym – bycie od bycia bytu odróżnia się w różnicy ontologicznej. Jak gdyby podstawa i egzystencja współkonstytuowały istotę Boga tak, jak bycie współkonstytuuje byt wraz z owego bytu byciem, co oznacza zarówno: kiedy on jest, jak i: jako to, na jaki sposób jest.

---

78 RSW, 174; GA 42, 191.

79 RSW, 174; GA 42, 191.

80 RSW, 174; GA 42, 191.

81 Por. RSW, 177; GA 42, 195 (w niemieckiej wersji lepiej widać, że podstawa odróżnia się raczej od bytu, niż od bycia: co najwyżej bycia sobą bytu: „»Natur« (…) bedeutet eine metaphysische Bestimmung des Seienden überhaupt und meint jenes, was zum Seienden als Seine Grundlage gehört, aber jenes ist, was nicht eigentlich in das Selbstsein eingeht, sondern immer das dagegen Unterschiedene bleibt". Podczas gdy w polskim przekładzie brzmi to następująco: „(…) »natura« wskazuje na to, co należy do bytu jako jego fundament, ale właściwie nie wchodzi w skład wyodrębnionego bycia, lecz zawsze się od niego odróżnia".

Podobnie bowiem, jak bycie nie pozostaje po prostu w różnicy do bytu, lecz swoje pozostawanie w różnicy odnosi zawsze już raczej do siebie jako od różnicy nie-różnego i dopiero w takim „zapośredniczeniu" o powtórzoną, zwielokrotnioną i poróżnioną naturę samego siebie odnosi się do bytu (o ile ten ostatni wydarza się jako moment „samoodniesienia" bycia jako różnicy); otóż podobnie jak bycie wobec bytu, tak i podstawa wobec Boga pozostaje w relacji różnicującego się (siebie) odniesienia do egzystencji, w tej mierze stanowiącej właściwego Boga, w jakiej, niczym byt, odróżnionej od różnicującej dynamiki podstawy. Ponownie jednak Bóg, niczym *Dasein* do bycia, pozostaje do własnej podstawy w wyróżnionej relacji. Byt bowiem, którym jest, od podstawy różni się za sprawą współprzynależenia tej samej istocie. Nazwanie podstawy „naturą" w Bogu pozostaje tedy o tyle adekwatne, o ile jest ona pozostawaniem-poza tym, czego immanencja polega na byciu-poza, w którym jest ono właściwie u siebie. Trudno je wobec tego od siebie odróżnić, jak trudno odróżnić od siebie różnice jako różnice (a nie jako odniesione do tego, co odróżnione) i trudność owa zasadza się na tożsamości Boga i ją konstytuuje – jako stawanie się. Wszystko obraca się wokół istotowej różnicy, kolistością własnego gestu zakreślając określenie podstawy jako umożliwiającej egzystencję *i zarazem* jako przez egzystencję umożliwianą. Bycie-poza transcendowaniem nie może bowiem nie być kresem transcendującego gestu: takim τέλος, w który transcendowanie popada jako w najbardziej własne uśmierzenie swego dążenia. O tyle też Bóg, który staje się dzięki własnej podstawie, „dopiero ustanawia ją samą jako taką pod warunkiem, że się od niej oddzielił"[82], za sprawą swojego aktu pozwalając Schellingowi na ujęcie konstytuowanego przez siebie systemu różnicy jako metafizycznego systemu absolutnej πράξεος, w której stawaniu się jej każdorazowe jeszcze-nie „»jest« samo dla siebie miejscem, z którego właśnie wychodzi to, co wychodzi-z-siebie"[83]. Albowiem „w tym stawaniu się to, co się staje, jest w gruncie rzeczy podstawą [*schon im Grunde als der Grund ist*]"[84]. Jednolity akt zróżnicowanego ruchu konstytucji Boga jako krążenia wokół siebie (i w siebie nawzajem) podstawy i egzystencji, wyznaczając miarę wieczności, której „źródłowa jedno-czesność polega na tym, że bycie minione i bycie przyszłe utrzymują się i równie źródłowo jak bycie teraźniejsze i wraz z nim biją w siebie nawzajem jako istotowa pełnia czasu samego"[85] – pozostaje tym-samym taką jednością niespokojnego dynamizmu, której struktura od struktury *Dasein* zdaje się różnić *jedynie* wiecznością, a akcent kładziony na „jedynie" wynika, tymczasem, z trudności wskazania momentu różnicującego

[82] RSW, 178; GA 42, 195.
[83] RSW, 179; GA 42, 196.
[84] RSW, 179; GA 42, 196.
[85] RSW, 179; GA 42, 197.

wieczność i skończoność, skoro momentem tym nie może być sama czasowość jako taka.

Jedność podstawy i różnicowania, ujawniająca podstawę jako zasadę różnicowania, od której odróżniając się, egzystencja jako różnicowanie samym aktem swojego zachodzenia i w nim konstytuuje to, od czego się odróżnia – owa jedność skrycie przywodzi na (absolutną) myśl wydarzanie się prawdy jako miejsca samej siebie w dynamice napięcia zamykania otwartości w otwartość (i otwierania zamkniętości w zamkniętość). Pozostając w przyrodzie dialektycznym napięciem światła i ciążenia, ich wzajemnym przechwytywaniem i utrzymywaniem się w sobie samych i w sobie nawzajem[86], staje się prawda podstawy Boga „przejawem istotowej struktury Bycia samego, spojenia: podstawa – egzystencja"[87]. Prawda podstawy Boga daje w ten sposób wstępny metafizyczny zarys procesu stwarzania, skoro w panteistycznym horyzoncie rzeczy o tyle są i stają się, o ile są i stają się w Bogu. Immanencja panteizmu, dialektyczna w swojej formie i w swym wyrazie, konsekwentnie ratuje i Boga, i skończoność immanentnym wymiarem stworzenia, które mając za swoje miejsce, kontekst i horyzont absolutyzację absolutności czyli różnicowanie różnicy, o tyle jedynie może stawać się *w* Bogu, o ile staje się jako od Boga różne, od Boga różniące się i to różniące na Boską miarę: nieskończenie. Nieskończenie różne od nieskończoności, rzeczy stają się w Bogu jako skończone, ruch ów wytrwale – jako to, co inne Boga w Nim samym – czyniąc (nieskończenie) dynamiką podstawy Boga, takim Boga jeszcze-nie, które „nie znika, kiedy Bóg zaczyna egzystować, ani nie zostaje odrzucone jako puste już-nie, lecz – ponieważ stawanie się jest wieczne – jeszcze-nie pozostaje"[88].

Wiążąc pytanie o możliwość zła, a tym samym o możliwość wolności, z pytaniem o możliwość stworzenia, w tym stworzenia człowieka (który „rzeczą" pozostaje o tyle, o ile objawieniem istoty Boga), wyznacza zarazem Schelling możliwą drogę pytania o skończoność, o skończoności istotę i jej związek z nieskończonością, a dla Heideggera również o możliwość i konieczność tego związku, a nawet o możliwość i konieczność braku tego związku. Brak związku z nieskończonością, tak oczywisty dla potoczności myślenia nowoczesnego, dla myślenia istotnego staje się problemem, z którym nie tylko nie może, ale i często nie chce się ono mierzyć, szczególnie bodaj wtedy, kiedy brak braku okazuje się zagadką o wiele bardziej newralgiczną. Egzystując, Bóg pozostaje u siebie jako wola, to znaczy jako ów ruch-ku samemu sobie (ku ruchowi-ku), jako duch, „albowiem duchem w duchu jest wola, a wolą w woli rozsądek"[89]. Bóg jako egzystencja staje się nie-

[86] Por. RSW 182; GA 42, 199.
[87] RSW, 182; GA 42, 199.
[88] RSW, 185; GA 42, 203.
[89] RSW, 189; GA 42, 207.

ledwie nietzscheańskim Apollem czy też żywiołem apollińskim wyczerpującym swą istotę w akcie porządkującym i określającym, zestawiającym i jednoczącym różne momenty i elementy do siebie wzajem należące. „Ta porządkująca jedność rozświetla zamęt i mrok"[90], ujawniając na sposób wykraczania poza siebie. Wkraczające we własne inne, ujawnianie ujawnia apolliński wymiar boskości jako wkraczanie we własne przeciwieństwo, którego wymaga, by być tym, czym (kim) jest. „I tym bytem jest człowiek"[91] uzyskujący status podstawy egzystencji nieskończonej, tedy status poniekąd analogiczny do statusu *Dasein*, które „w tym sensie jest podstawą człowieka, a nie człowiekiem samym"[92], w jakim człowiek u Schellinga jest podstawą Boga, a nie Bogiem samym. I jako podstawa nie jest co prawda złem jako takim, niemniej zła możliwością – a także dobra – tedy wolnością, aktem której Bóg stwarza wszystko (wraz z człowiekiem), ale też aktem której (sc. wolności) Bóg się staje. Czymże zatem byłby Bóg bez człowieka, a człowiek bez Boga? Każdorazowy fakt udanego flirtu absolutnej formy nudy absolutnej i czystego obłędu w postaci niewiniątka[93] znosi oboje konstytuując system wiedzy absolutnej w postaci żyjącego życia i wolności jako nierozerwalny związek Boga i człowieka.

Tożsamość podstawy zła i podstawy człowieka nie oznacza tożsamości zła i podstawy, z których ta druga utożsamia się raczej ze skończonością. Jakkolwiek by było, „skończoność nie jest dla siebie jeszcze złem, w każdym razie nie wtedy, kiedy pojmujemy ją jako samą tylko ograniczoność, jako samo tylko nie-dalej i ustawanie w jakimś miejscu, przez analogię do ograniczoności odłamka, jakim dla siebie jest rzecz cielesna"[94]. Pozostając w związku z faktem, że radykalne zło ma naturę duchową, odległą od wszelkiej zmysłowości i zmysłowej przyjemności, ciążącą raczej ku czystości okrucieństwa jako takiego, brak bezpośredniego związku tak pojętej skończoności ze złem konstytuuje źródło poszukiwań możliwości zła, a wraz z nim także ludzkiej wolności, kierując je w stronę spojenia ontologicznego, owej fugi, jak mawia Heidegger, czy też różnicy pomiędzy skończonością, a nieskończonością. Pozornie najprostsza alternatywa bowiem, upatrująca zła w nieskończoności, skoro nie w skończoności, nie daje się utrzymać, albowiem nieskończoność pozostaje miłością jako taką: Bogiem w tym, kim On jest. Egzystencja pozostająca „źródłowym i istotowym samoobjawieniem Boga w sobie samym *przed* wiecznym czynem stwarzania rzeczy"[95], jest

---

90 RSW, 189; GA 42, 207.
91 RSW, 189; GA 42, 207.
92 P. Trawny, *Martin Heidegger…*, s. 52; przeł. P.K.
93 Por. RSW, 189; GA 42, 207.
94 RSW, 190; GA 42, 208.
95 RSW, 192; GA 42, 210.

w sobie zarazem odniesieniem do tego, czego jest przekraczaniem. Do podstawy, z którego to odniesienia pochodzi powstawanie rzeczy, w szczególności także człowieka. Rzeczy, człowiek i zło, biorąc swoją zasadę z istoty podstawy, o tyle też nie sprowadzają się do niej, o ile nie są tożsame z warunkiem własnej możliwości, z własnej możliwości niejako miejscem pobytu czy też ojczyzną i domostwem. Miejscem pobytu istoty wolności jako możności dobra i zła, jest „odczuwana przez wieczne Jedno tęsknota do zrodzenia siebie samego"[96] stająca się tedy „podstawą lub raczej *bezpodstawnością* [Urgrund oder vielmehr *Ungrund*]"[97], szczególnym napięciem jako wytężonym nastawieniem poza siebie w siebie, jak gdyby pustą choć przemożną intencją wypełniającą się następnie sobą samą jako osobliwym przedmiotem intencjonalnym. Jego treścią hyletyczną pozostaje sam niewypełniony taką treścią akt intencjonalny. W tym mianowicie sensie w tęsknocie „chodzi o wychodzenie-poza-siebie, które tak dalece jest jeszcze pozostawaniem-w-sobie, że stanowi pierwsze dojście-do-siebie"[98].

Bóg w swym absolutnym byciu zasadza się na tęsknocie: na ludzkiej tęsknocie. Jednakże „któż powiedział, że tęsknota jest czymś tylko ludzkim"[99], skoro nawet jeśli przez ludzi przeżywana i żywiona – i to jako nasza, ludzi, własna – pozostaje tęsknota czymś, „co raczej każe się rozumieć jako miejsce *opuszczenia* przez nas ludzi naszych własnych granic"[100]? Bóg staje się stawaniem się sobą, czyli staje się tym, kim jest, kiedy w tęsknocie dostrzega człowieka jako tego, który tęskniąc ponad siebie, stanie się, kiedy się stanie, kimś właśnie dlatego zdolnym do odwzajemnienia miłości, kimś, w kim i kim Bóg ukocha, tedy ukocha siebie jako miłość człowieka. Choć w metafizycznie ścisłym sensie i porządku należałoby raczej powiedzieć, że to nie tyle Bóg w tęsknocie dostrzega, ile raczej tęsknota jako nieme i wyrywające się z siebie ku sobie pragnienie samoobjawienia: jest byciem dostrzeganym człowieka przez Boga jako przedstawianiem sobie przez tęsknotę siebie jako Boga – i w następstwie owego bycia tęsknoty staje się Bóg i człowiek. A także miłość jako skierowane przez Boga w swoją podstawę tęskne spojrzenie na człowieka, którego Bóg ukochał i jako ukochanego mógł chcieć go stworzyć i stwarzać – i stwarzał i stwarza. Jako tego rodzaju szczególne parcie przed siebie ku sobie, które w samoobjawieniu nie zamykając się w sobie, wykracza poza siebie ku własnemu Innemu jako własnemu, staje się Bóg sobą z niemego pragnienia niewyrażonej tęsknoty siebie – za sprawą ducha, którym sam jako egzystencja jest, to znaczy za sprawą mocy słowa jako intelektu (logosu), będącego

---

96 F.W.J. Schelling, *Filozoficzne…*, s. 69n.; RSW, 193; GA 42, 211.
97 F.W.J. Schelling, *Filozoficzne…*, s. 134; RSW, 194; GA 42, 213.
98 RSW, 199; GA 42, 218.
99 RSW, 196; GA 42, 216.
100 RSW, 197; GA 42, 217.

podjęciem różnicowania w rozporządzeniu różnicą jako poróżnioną. Podjęciem różnic jako porządku odniesienia różnic do siebie wzajem. Duch – egzystencja, czyli bycie poza siebie i poza sobą: w sobie – duch jest Bogiem samym. Ale odniesiony do podstawy jako tęsknoty samoobjawienia, staje się miłością. „W podstawie Bóg sam – mianowicie w swej tęsknocie jako wzruszeniu wzbudzonym po raz pierwszy – widzi siebie jako patrzącego, jako przedstawiającego siebie"[101], to znaczy takiego, który samego siebie przed sobą ustawił czyniąc siebie w geście przed-siebie-sobie-stawiania widocznym jako takiego, tj. jako przed-siebie-sobie-stawiającego. W rozpraszającym samo-odniesieniu Boga do własnego samoodnoszenia dochodzi do skupiającego zebrania w sobie niczego innego, niż owego roz-stawiającego od siebie odniesienia ku sobie tego, co roz-różnione i po-różnione: Boga jako egzystencji i Jego podstawy. Skupianie jako słowo (λόγος) i λέγειν (mówienie słowa pozostające, gdyż stające się, rozumem) wy-sławia tęsknotę. Bóg jest wysłowioną tęsknotą Boga za nim samym: o tyle jednak wykraczającym poza siebie, o ile owym słowem Boga jest człowiek, a nawet Człowiek. Bóg jest duchem, miłością, pierwotną tożsamością utrzymującą rozdzielenie, aby jednoczyć[102]. Co sprawia zarówno, że rzeczy się stają, jak i, że stwarzanie rzeczy „polega na przezwyciężaniu boskiego egoizmu, a jako to przezwyciężanie nie jest sporządzaniem natury, lecz naginaniem jej wiecznej istoty do czasowości"[103].

Rzeczy mają się lepiej od słów. Słowa usprawniają bycie rzeczy, a nawet, kiedy są, kiedy padają spływając lekko ku podstawie niczym jesienny deszcz liści, czynią je, czynią bycie rzeczy. To za sprawą słów bowiem rzeczy stają się, tedy stają się tym, czym są: stawaniem się sobą, przynależeniem do stawania się jako procesu stwarzania. Niczym wytworzonym jako skutek uboczny, bądź szczególny dodatkowy efekt stwarzania. Moment pierwotnego poruszenia podstawy stając się wyjściem poza siebie parcia tęsknoty, konstytuuje samoobjawienie Boga pozostając Jego spostrzeganiem-samego-siebie. Rozbłyśnięciem rozsądku (*Vernunft*) czyli egzystencji Boga. Rozjaśnieniem podstawy, o ile egzystencja jest postrzeganiem Boga w niej, w podstawie. Postrzegające rozjaśnianie jako nakierowanie λόγου ku podstawie, staje się rozmową Boga z jego własnym Innym, w akcie której podstawa w swym zamykającym ciążeniu zostaje wypowiedziana i przywołana w otwartość jasności jako taka: jako zaciemniająco-zamykające ciążenie ku sobie samej. Rozpoznające utęsknione Własne we własnym poza-sobą, pobudzenie podstawy zamykając ją ku otwierającemu gestowi egzystencji, staje się jej byciem, jej rozdzieraniem się w sobie, które jako gest poniekąd jednolicie zamykająco-otwierający pozostaje zawsze już dzieleniem podstawy. Rozrysowywaniem jej

[101] RSW, 200; GA 42, 219.
[102] RSW, 203–204; GA 42, 222–223.
[103] RSW, 197; GA 42, 216.

w kresy i coraz bardziej w kresy – i jako iteracja immanentnego samoporóżnienia pozostającej stawaniem się jednostkowości. Tęskne parcie ku jawiącej jawności wypowiedzianego słowa, jako jawne zamykanie się w sobie tego, co się jawi, szczególne wewnętrzne skłócenie podstawy: jest stwarzaniem rzeczy[104]. „Niespokojny dynamizm tworzącej natury stworzonej jest więc krążącym w sobie naporem życia, które krążąc przelewa się, przelewając wyosabnia, a wyosabniając porządkuje według stopni"[105], z których najwyższym jest człowiek. Najwyższy element hierarchii tkwi w niej jako ją przekraczający, jak wtedy, gdy człowiek pojawia się jako przekroczenie narastającego momentu wiecznego stwarzania rzeczy z podstawy; jak wtedy, gdy stwarzanie wycofuje się z przyrody o tyle wiecznie nie zaspokajającej tęsknoty podstawy (tęsknoty, którą podstawa jest), o ile jako owa tęsknota w jej nieukojeniu się stającej.

Wykroczenie stawania się poza podstawę, związane z jej nieukojeniem, pozostając wszelako działaniem samej podstawy i w niej się dokonując, w przypadku człowieka przekracza spójność zgodności stającej się przyrody z rozumem na sposób emancypacyjnego gestu natury. Jej wola słowa jako wola prawa i podporządkowanie się prawu, w człowieku staje się samo-wolą podstawy w swym dążeniu wkraczającej w najwyższe rozświetlenie rozumu jako radykalne zamknięcie się w sobie. Przywilej skończoności polegając na możliwości bycia jako negacji, o tyle nie pozostaje niczym negatywnym, o ile „nie" wypowiadane jest Bogu na sposób „tak" skierowanego przez podstawę do niej samej: ale nie przez Boga, lecz przez człowieka. W tej mierze, w jakiej (w tym bez-miarze, w jakim) Boskie „tak" jest szczególnym gestem „egoizmu" Boga, który przez sam swój akt staje się własnym samoprzezwyciężeniem jako nieskończonością (jak gdyby egoizm Boga, Jego samopotwierdzenie, stawał się sobą w nieskończonym ruchu dochodzenia do siebie w przejściu przez stworzenie: jak gdyby Bóg był dla siebie o tyle tylko, o ile zarazem i dla Innego) – w tej mierze w człowieku skończoność mówiąc „tak" samej sobie, absolutyzuje siebie jako Inne Boga i jako innego Boga wynosząc się na miarę nieskończoności. „Nie skończoność jako taka stanowi zło, lecz skończoność, którą wyniesiono na tron egoizmu"[106].

Będąc bez reszty (i ostatnim tchem) wy-powiedzianym słowem tęsknoty za Bogiem[107], „człowiek mówi sam i ziszcza się w mowie"[108]. A będąc tęsknotą nie pozostaje już rozświetlaną światłem intelektu podstawą, lecz mówiąc wynosi się ponad to światło, stając się jednością inną niż jedność rzeczy utrzymywanych

---

104 Por. RSW, 210–211; GA 42, 229–231.
105 RSW, 217–218; GA 42, 237.
106 RSW, 229–230; GA 42, 250.
107 Por. RSW, 225; GA 42, 244–245.
108 RSW, 225; GA 42, 245.

w sobie własnym lgnięciem ku łagodnemu spojrzeniu Boga. Jedność podstawy i słowa, tęsknoty i spojrzenia w jej najskrytsze dążenie ku sobie, staje się skończoną jednością ducha, jednością strukturalnie boską, lecz konstytuującą się nie tylko w skończoności, ale na skończoności sposób – jak gdyby w skończoność się konstytuującą. O tyle mianowicie, o ile emancypacyjny gest wyrwania się tęsknoty ze skłonności ku rozjaśniającej idei logosu, ku gatunkowemu podporządkowaniu ogólności, doprowadza do możliwości sterowania tęsknotą, a tym samym oddzielenia obu zasad (podstawy i egzystencji). Doskonałość człowieka jako człowieka zasadza się na chybianiu niechybności przyrody, której perfekcyjność umożliwiana niemożliwością niepoddawania się ogólności, w człowieku zostaje zatracona na rzecz radykalnej wolności partykularnej, dzięki której raz po raz ujawnia się opaczność ducha, zło, o tyle nigdy w postaci czystej, o ile nic innego, jak właśnie wolność, stawia człowieka w możliwości już to zła, już to dobra. Do tego stopnia pozostając rzeczą, do jakiego pozostaje, jak wszystko, samoobjawieniem Boga, człowiek wchodzi w tę samą, co one, od Boga zależność. Jest jako stawanie się Boga, czyli jest pewnego rodzaju byciem pojmowanym jako chcenie. Pozostaje tedy o tyle wolny, o ile każda rzecz będąc przedstawianiem i chceniem – jest wolna. Jednak jako chcenie woli Boga i niemożliwość jej niechcenia, wolność ta, pozostając w rzeczach w jakimś sensie jednostronnie określoną koniecznością, nie wypełnia istoty wolności bez reszty, a przynajmniej należy powiedzieć, że w człowieku istota wolności wyniesiona zostaje na poziom wyższy. Wraz z emancypacją podstawy, wchodzącej w samo-odniesienie jako możność samo-wypowiedzenia się, wtedy zatem, kiedy podstawa zyskuje głos, zasada chcenia i jego, by się tak wyrazić, „cel", nakierowanie jego tęsknoty, zostają rozdzielone, tak że chcenie woli Boga w człowieku „może się mieć inaczej"[109]. Otóż wolność jako możliwość dobra i zła tkwiąc w owym „może się mieć inaczej", swój najwyższy wymiar zyskuje w dopełnieniu „ale mieć się inaczej nie będzie", to znaczy w decyzji na wolę Boga, w decyzji „bądź wola Twoja": decyzji, która jednak nie musi zapaść. Możliwość, że jednak „mieć się będzie inaczej", wyznaczając możliwość zła, ostatecznego „nie" wypowiedzianego Bogu (woli Bożej), staje się ludzką możliwością upadku niżej niż zwierzęta, z natury niezdolne do wypaczenia zasad. „Człowiek", imię, które przyjmuje natura uzyskując samoświadomość. Otóż „Człowiek" nie ma ustalonego znaczenia. O swoim znaczeniu decyduje sam.

Nie-znaczność człowieka tkwi w jego istocie, która jako względna autonomia obu konstytuujących ją elementów (natury i rozumu, podstawy i egzystencji) pozostaje niezdecydowaniem jako możnością dobra i zła: wahającym się Pomiędzy nie-różniącym się od „zarazem" obu możliwości. W akcie bycia człowiek

[109] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*…, 1139 b 22n.; 1140 a 25n.

podejmuje jedną z nich w decyzji, nie zaniechując wszakże drugiej: jako możliwości, we własnej istocie zakorzeniając i ów brak poniechania, i decyzję. Ta ostatnia staje się nie tylko możliwością, ale i możnością człowieka. „Możność natomiast to w sobie zdolność ustosunkowania się, mianowicie do własnej możliwości"[110], w której nie pozostaje drewno, a człowiek o tyle tak, o ile zawsze już ją uskutecznia, kiedy jest. Ponieważ natomiast człowiek nie może nie być, skoro pozostaje samoobjawieniem Boga, tedy zawsze już jakoś będąc, jakoś też zadecydował. Jako nie tylko możliwość dobra i zła, ale i ich możność, wolność czyli człowiek jest, o ile ma ku dobru i złu pociąg, o ile jest skłonnością do dobra i do zła. Problematyczność zła i względna nieproblematyczność dobra, polega na tym, że Bóg zawsze już jest stawaniem się stawania, a zło jest decyzją woli na anty-Boga, że tedy nie ma zła dopóki skłonność ku niemu się nie zrealizuje. Ściśle rzecz ujmując pozostające jak gdyby nadaniem egzystencji podstawie w sensie zapanowania woli partykularnej nad powszechną, zło staje się możliwym kierunkiem skłonności własnej możności jako zapowiedź podstawy, (jeszcze) nie-egzystującej, niemniej jakoś przecież nie będącej niczym w Bogu. „Zło jako tyrania egoizmu rozciągająca się na całość zasadza się w ogólności na żądzy podstawy, o ile mianowicie podstawa dąży do uczynienia siebie pryncypium panującym w obrębie świata stworzeń, zamiast pozostawać właśnie podstawą"[111]. Dążenie podstawy, którym ona jest, ciąży nad istnieniem niczym nadciągająca burza, na którą się „zbiera" i na której nadchodzenie nie można nic poradzić, której się tedy wyczekuje. Wyczekiwanie zła ciążącego nadciąganiem oznacza pociąg do niego: „możność zbiera się w sobie, napręża, staje się napięta, a statyczne jeszcze wyczekiwanie na… jest pociągiem do zła"[112].

Narastanie możliwości konstytuowane istotową miłością jako źródłowym zjednoczeniem „momentów, z których każdy mógłby być dla siebie, ale nie jest i być nie może bez drugiego"[113], swoje źródło znajdując w Bogu, nie jest wszelako jednoznaczne z Jego sprawstwem zła, skoro podstawa sama w sobie nie jest złem. O tyle jednak tkwi w niej możliwość zła, o ile światło spojrzenia Bożego staje się dla jednostkowej woli „trawiącym ogniem"[114] zagrażającym „wypaleniem wszelkiej woli własnej i każdego bycia sobą"[115]. Zaistniały na sposób bycia dostrzeżonym w podstawie przez Boga, człowiek, napotykając płomień miłości w spojrzeniu Boga, trwoży się o swoje istnienie. Odwracając się od niczego, którym mógłby być, zwraca się ku niczemu, którym: jest. Ku skończonej dynamice niespokojnego napięcia pomiędzy różnicą a jej różnicowaniem. Zachowując siebie, traci wszyst-

110 RSW, 235; GA 42, 257.
111 RSW, 239; GA 42, 261.
112 RSW, 239; GA 42, 262.
113 RSW, 239; GA 42, 262.
114 RSW, 240; GA 42, 263.
115 RSW, 240; GA 42, 263.

ko. Pociąg do zła jako pociąg ku własnemu byciu, nie będąc jedynie jedną z dwu możliwości, ale możliwością jako możnością, to znaczy możliwością, która jakoś już – jako możliwość – działa („gdzie zło jest możliwe, tam już działa (…)"[116]), ma swoją własną konieczność, nie przestając być możliwością. Jako konieczność jest ono wolnym czynem człowieka i – koniecznym. Pojedynczość, indywidualizacja, staje się człowieka każdorazowym grzechem pierworodnym, o ile każdy, w tej mierze, w jakiej jest sobą, jest owego grzechu winny. Otóż nawet będąc samą możliwością, zło jest w byciu człowiekiem zawsze już zrealizowane, jako „każdorazowa stanowczość wypaczonego chcenia"[117], mianowicie chcenia bycia sobą jako człowiekiem, to znaczy jako żadnym z gatunkowych określeń naturalnych, lecz jako każdorazowo tą oto możliwością bycia pojedynczym, bycia innym niż Wszystko Inne, bycia Innym Innego. A o tę możliwość w byciu człowiekiem zawsze każdorazowo chodzi. Skończoność bycia skończonością jako zawsze już odnoszenie się do swojego własnego bycia, o które jestestwu w jego byciu chodzi, stanowi grzech pierworodny, pierwotną decyzję, którą *Dasein* zawsze już podjęło i którą zawsze już jest jako wrzucone we własne możliwości i zdecydowane na nie. Nie oznacza to jednak, że bycie-dobrym spełniać by się miało w nie-właściwym byciu zanurzonym w Się. Głos sumienia przyzywający do bycia winnym, pozywa ku rozpoznaniu ontologicznej konstytucji człowieka jako uwikłanego w ontologicznie rozumiane zło (dla chrześcijanina pozostające grzechem, dla Heideggera natomiast wymykające się tego rodzaju określoności w nieokreśloność jakiegoś rodzaju dziejowej konieczności odejścia od myślenia chrześcijańskiego[118]). Dopiero wraz ze zontologizowanym złem dobro staje się tym, czym jest: możliwością w możności jako rozdzielność wobec zła, jako zła każdorazowy negatywny punkt odniesienia. W sensie ścisłym dobro zawsze jest możnością, zawsze Bóg patrzy z miłością na człowieka (gdyby nie patrzył, nie byłoby człowieka), a niewłaściwy sposób bycia nie będąc niczym innym niż prywatywnym sposobem najbardziej własnego bycia winnym, pozostaje ślepotą na możliwość dobra.

Pozostając decyzją na to, kim jest, człowiek pozostaje nią od zawsze, skoro jako *bycie*-decyzją partycypuje w odwiecznym czynie stawania się Boga, a jako czyn utwierdzając się w możliwości tego, na co jest decyzją, pozostaje wolnością. Wolność człowieka, wolność jako człowiek, wolność, którą jesteśmy, wydarza się jako konieczność naszej własnej istoty. A pozostając stanowczością „w sensie źródłowego samookreślenia jest tam tylko, gdzie wybór ani już nie jest możliwy, ani konieczny"[119]. O tyle też wolność jest koniecznością, o ile konieczność znajduje

---

[116] RSW, 241; GA 42, 264.

[117] RSW, 241; GA 42, 264–265.

[118] Por. RSW, 230–232; GA 42, 251–253.

[119] RSW, 244; GA 42, 268.

w wolności swoją właściwą podstawę, bez której byłaby niemożliwa, czyli nie-wolna. Zarazem wzajemne odniesienie strukturalnie skądinąd nieodwracalnego stosunku dialektycznego, dokonuje niemożliwego: oto zarówno zło jest dobrem, a dobro jest złem, jak i wolność jest koniecznością, a konieczność wolnością. Skoro bowiem tym, kim jest – decyzją na siebie – jestestwo jest z konieczności własnej istoty, to wolność, którą jest, stanowi jego własną, właściwą, konieczność. Podobnie jak wdanie się w skończoność jako decyzja na bycie sobą, podjęta samym owym byciem sobą, samym „aktem" sobą się stawania, potwierdzana bywa w woli posiadania sumienia jako decyzja na najbardziej własną możliwość jako możliwość własnego kresu. Bycie-ku-śmierci, pozostając pokusą zła, zawsze już jest i staje się decyzją na dobro, skoro na uchwycenie (się) własnego nie-bycia jako nie tylko tego, czym każdorazowo jestem (pod imieniem „niepokoju dynamiki stawania się", „nicościującej podstawy nicości" czy „bycia-ku-śmierci"), ale też jako tego, ku czemu jestem (pod nie innym imieniem).

Hybrydycznie dialektyczny wymiar istoty człowieka skupia się w rozdzielności momentów skończoności (podstawy) i egzystencji (wykraczania poza siebie w siebie), spajanych dynamiką napięcia pomiędzy nimi. Napięcia, którym jednakowoż same są jako wzajem się utrzymujące w tym, czym są. Tego rodzaju odniesienie podpada pod istotę Boga, strukturalnie różniąc się od niej jedynie aspektem miłości, decydującej o tożsamości systemu wiedzy absolutnej (jaką jest Boża egzystencja) i jej podstawy jako jej własnego Innego. O tożsamości, tedy o wzajemnym odniesieniu tego, co różne. Bóg jest miłosną relacją siebie (nieskończoności) i skończonego bycia sobą. Miłością: tym, co od Ojca (egzystencji) i Syna (egzystencji jako odniesionej do podstawy) pochodzi, zarazem przez Syna przechodząc ku sobie samej. Pozostaje miłość sobą bowiem nie inaczej niż jako tego rodzaju powrót do siebie, który w odniesieniu egzystencji do podstawy się utrzymuje, skoro w porządku wieczności Syn w tym sensie jest „późniejszy" od Ojca, w jakim nie jest samą skończonością podstawy, lecz tęsknotą Boga za sobą jako takim, który ukochał w skończoności samego siebie. W dialektycznym ruchu stawania się Boga, Bóg staje się miłością (czyli sobą) w świetle egzystencji jako całość odniesienia jej do podstawy. Miłość od Ojca i Syna, przez Syna wiodąc swój ród: staje się niepodzielnością Trójcy. Otóż wolna skończoność człowieka jako wyemancypowana samoświadomość, czyli samo-wolność podstawy, pozostaje utrzymywaniem się w jedności skończoności i egzystencji, jednak jako możliwość naprzemienności tej relacji, która gdyby mogła mieć miejsce w Bogu (ale nie może), byłaby możliwością wyniesienia się Syna nad Ojca. Pytanie o wcielenie Boga, o Bogoczłowieczeństwo Jezusa, zyskuje bodaj swoją odpowiedź w odwieczności Syna w Bogu, odwieczności wolnej od wszelkiego zła o tyle, o ile sam Bóg jest od niej wolny, skoro Jego samotność pozostaje momentem absolutnej

przeszłości. Przeszłości, która nigdy nie była teraźniejszością, w Bogu oznaczałoby to bowiem wieczność. Nie-była przeszłość samotności wyłania się jako możliwość człowieka czyniąca go wolnym nawet wtedy, kiedy z niej – z samotności – rezygnuje, a także wtedy, gdy rezygnuje z samej wolności na rzecz samotności w tłumie samotnych, tak jak się to zwykle dzieje.

Przenosząc punkt ciężkości pytania na inny moment całej struktury, różnicę między sobą a Schellingiem osadza Heidegger w człowieku. Dostrzegając w indyferencji absolutnej (jako nieprzypisywalności określeń ontologicznych) niemożność orzekania bycia o Bogu zauważa, że „istotą wszelkiego Bycia jest skończoność i że tylko skończona egzystencja ma przywilej, z jednej strony, bolesnej przynależności do Bycia jako takiego, a z drugiej – cierpliwego doświadczania prawdy jako bytu"[120]. Jak gdyby określoność, χώρα, dopuszczała więcej określeń, niż nieokreśloność. Jak gdyby wieloimienność różnicy nie czyniła równie (różnie) beznadziejnymi prób jej określenia, które właśnie dlatego, że wiedzie się zawsze: nie mówi nic. Nie zauważa Heidegger, iż być może „konieczność poczynienia istotnego kroku"[121], jeśli faktycznie zachodzi (a bodaj zachodzi), kierować go winna w inną stronę: w stronę próby pomyślenia miłości jako niezależnej od określeń ontologicznych, jako określenia ontologiczne przekraczającej i stającej się dla nich, dla bycia, kolebką, miejscem, χώρα, ἦθος, wieloimiennym domostwem, zwanym też niekiedy „wydarzaniem". Otóż: że tego nie zauważa, determinuje charakterystyczny wymiar myśli Heideggera, w której jej najbardziej własna tendencja zawraca wciąż na nowo ku samej sobie, stając się dla siebie w podwójnym sensie *fatum*, pogłębiającym siebie i wciąż na nowo wzbraniającym sobie tego, co w niej immanentnie zawarte: wkroczenia w najbardziej intymne Inne własnej różnicy. Gdzieś w nieskończenie zapadającej we własny kres skończoności pozostaje jednak Bóg – tym, który w miłości Innego odkrywa siebie jako rodzącego się w gramatycznej wieloznaczności dopełniacza posesywnie-obiektywnego, dzięki której, lub w obrębie której „człowiek jest owym Innym, a jako taki musi być kimś, dzięki komu – i tylko dzięki niemu – Bóg może się w ogóle objawić, jeśli się objawia"[122].

***

Analiza wykładów poświęconych interpretacji filozofii Schellinga przynosi kilka ważnych wątków, potwierdzając jednocześnie obecność w myśli Heideggera po okresie *Bycia i czasu* podstawowej struktury „ontologicznej" (określenie to nie

[120] RSW, 255; GA 42, 280.
[121] RSW, 255; GA 42, 280.
[122] RSW, 259; GA 42, 284.

będzie równie adekwatne w odniesieniu do późniejszych tekstów Heideggera). Nic w tym (nawiasem mówiąc) dziwnego, że Heideggerowska interpretacja tak podejmuje zagadnienie, by akcenty rozkładały się w sposób pozwalający wydobyć zbieżność obu projektów. Nie znaczy to jednak, iżby akcenty kładzione były niezgodnie z intencją Schellinga, choć zapewne on sam byłby skłonny położyć ich nieco więcej.

Kluczowa dla Heideggera i bodaj determinująca jego zainteresowanie Schellingiem jest kwestia łącznika w zdaniu. Z punktu widzenia Heideggera ontologizacja funkcji łącznika tkwi nie tyle w logice dialektyki, ile ujawnia się w niej i jako ona – pochodząc raczej z samego bycia. Oto w czysto gramatycznym aspekcie łącznika tkwi wykraczające poza formalizm gramatyki takie odniesienie orzecznika do podmiotu, którego sens sugeruje bytowe utożsamienie, tożsamość jednak naznaczając różnicą. Bycie łączy tedy różnicą, wskazując na coś jako na podstawę czegoś innego, jak gdyby miejsce tego innego: jako innego, jako różnego. Jak w stwierdzeniu „tablica jest czarna", tablica staje się miejscem, w którym sytuuje się czerń, ale sytuuje w różnicy, skoro tablica nie jest czernią (jest różna od czerni). Kontestując czysty formalizm gramatycznego zestawienia, łącznik „jest" wskazuje na asymetryczną relację o charakterze ontologicznym, w obszarze której orzecznik znajduje w podmiocie podstawę własnego istnienia, o tyle tylko bowiem w danym wypadku jest czerń, o ile jest tablica. Płynie stąd niemożliwość sensownego odwrócenia relacji, niemożliwość, na mocy której ten, kto mówi „tablica jest czarna", nie jest skłonny uznać, że „czerń jest tablicą".

W rezultacie ważna konsekwencja dla panteizmu, dla którego inaczej brzmieć muszą stwierdzania „Bóg jest wszystkim" i „wszystko jest Bogiem", ma wielką wagę również dla Heideggera, który towarzyszy Schellingowi w poszukiwaniu wolności i wiążącego się z nią zła. Odkrycie dynamiki miłości, na mocy której stwierdzenie, że „Bóg jest człowiekiem", wskazuje na człowieka jako na taki element zależny od Boga, w którym Bóg się przejawia, choć się z nim nie utożsamia. Ani człowiek z Nim. Wynikająca stąd konieczność nie tylko pomyślenia człowieka jako wolnego (niezależnego od Boga), ale też człowieka bycie wolnym, oznacza dla Schellinga, że między Bogiem a człowiekiem zachodzi nie mechaniczna relacja przyczynowo-skutkowa, lecz relacja stwórczej miłości, uwalniającej człowieka w to, kim on jest: relacja Ojca i syna. Miłość staje się istotą „tożsamości jako wzajemnej przynależności różnych momentów"[123], tedy istotą bycia, które jako łącznik w zdaniu ujawniło się w tej samej funkcji. Heidegger dostrzega w tym akcent położony na moment wolności, skoro bycie obdarza przynależnością do Boga, ale zarazem czyni wolnym. Warto jednak zwrócić też uwagę na

[123] RSW, 141; GA 42, 154.

podkreślany przez Schellinga miłosny charakter bycia, z niego bowiem wynika w ogóle możliwość wolności.

Pytanie o zło wiąże się z pytaniem o wolność. Dopóki nie myślana w perspektywie zła – wolność pozostaje ideą abstrakcyjną, skoro na mocy miłosnego aktu stwórczego przysługuje nie tylko człowiekowi, lecz poniekąd wszystkiemu, co jest. Ściśle związane z człowiekiem, zło nie tylko pozbawia wolność wymiaru abstrakcyjnego, ale też dopiero nadaje jej – jako nie-abstrakcyjnej – jej istotę. O ile mianowicie wolność ujawnia się jako możność dobra i zła. Zarówno przy tym wolność, jak i dobro oraz zło sytuują się w obszarze ontologii – tam umieszczając również wszelką możliwą etyczność. Stąd pytanie o zło ściśle wiąże się z pytaniem o wolność (zatem z pytaniem o bycie) i o tyle pozostaje jednym z akcentowanych przez Heideggera momentów myśli Schellinga.

Zło, możliwość zła, związana z podstawą Boga choć z nią nie tożsama, włącza w obszar zainteresowań i akcentów kładzionych przez Heideggera dialektyczną relację Boga i Jego podstawy. Otóż Bóg jest swoją podstawą, czyli podstawa tkwi w Bogu, w Boskiej egzystencji, różniąc się od Niego i od Jego egzystencji. Bóg jest tedy wykraczaniem poza własną podstawę, poza to, co czyni Go tym, Kim jest – jest tedy niejako byciem-poza-sobą. Sprowadzona do formuły, w której rozpoznać można strukturę egzystencji jestestwa, egzystencja Boga jako wykraczanie poza siebie, zawiera w sobie własną podstawę, pozostając jednocześnie różnicą wobec siebie. Jeśli Boga bycie podstawą oznacza, że jest ona w Bogu jako różna od Boga, to okazuje się, że podstawa Boga jest egzystencją, a niesymetryczność określeń dialektycznych może nie zostaje zniesiona, ale jednak wprawiona w naprzemienność wirowania. Odnaleziona jedność podstawy i egzystencji Boga okazuje się jednością odwleczoną w dynamice wykraczania poza siebie wzajem, a trwałość owej relacji osadza się w wytrwałości wzajemnego poza siebie wykraczania. Bóg jest dynamiką różnicy Pomiędzy, pomiędzy różnicowaniem egzystencji, a tym, co od niej różne – takim tedy Pomiędzy, od którego jestestwo jako skończoność różni się już tylko nieskończenie, choć nie strukturalnie.

Bóg – stawanie się sobą – jest tęsknotą za sobą jako za własnym Innym: tęsknotą za człowiekiem, w którym dostrzega tęsknotę za czymś, co człowieka przerasta – tęsknotę wysuniętą poza niego samego. Czyli tęsknota jako nieme i wyrywające się z siebie ku sobie pragnienie samoobjawienia: jest byciem dostrzeganym człowieka przez Boga jako przedstawianiem sobie przez tęsknotę siebie jako Boga. W następstwie owego bycia tęsknoty staje się Bóg i człowiek. Stawanie się człowieka, jak stawanie się wszystkiego, polega na stwórczym (miłosnym) dobywaniu w otwartość egzystencji – zamykającej ucieczki podstawy. Na dobywaniu, innymi słowy, określenia (różnicy) w jawność (nieskrytość). Otóż zamykanie się w skończoność bytu (natury) pozostaje jednak wpisane w określający gest Boga

jako odniesienie do ogólności pojęcia i prawa. W człowieku dokonuje się wyłom polegający na tym, że przywilej skończoności (możliwość bycia jako różnicowania), pozostaje afirmatywnym „nie" odniesionym do Boga na sposób „tak" skierowanego przez podstawę ku niej samej: ale nie przez Boga, lecz przez człowieka. Stwórcza wola Boga staje się samo-wolą człowieka, w której znajduje się dwojaka możliwość: zwrócenia ku miłości, lub zamknięcia na nią jako wyniesienia się poza i ponad nią. Innymi słowy człowiek zostaje stworzony jako wolny, to znaczy jako indywidualny (nie gatunkowy), jako pojedynczy, a zatem również jako taki, który może zwrócić się ku dobru lub ku złu. Człowiek, pojedynczość (można by rzec: nieledwie osoba) jest możliwością dobra *i* zła. Jest wolnością. Jest złem: skoro zło, jako indywidualność człowieka, jest samą możliwością zła.

Tym, co istotne dla Heideggera w dziele Schellinga, jest ontologiczny charakter łącznika, dialektyczny wymiar relacji egzystencji i podstawy w Bogu, wolność, a także zło dające się utożsamić z możliwością zła: tedy z możliwością otwieraną przez jednostkowość czy też *jako* jednostkowość. Nie tylko ukazuje to trwałość myślenia przez Heideggera struktury Pomiędzy, ale też umieszcza ową strukturę w kontekście zontologizowanej etyczności. Tym samym potwierdza się również w dalszym ciągu obecność szczególnego wymiaru etycznego u Heideggera i związek tego wymiaru z odkrywaną dynamiką różnicy. Nadto – co warto może podkreślić – Schellingiańskie odniesienia do chrześcijaństwa (w postaci wątków Ojca i Syna, miłości jako sposobu bycia Boga i żywiołu stwórczego) pozwalają na dostrzeżenie dalekiego powinowactwa pomiędzy zontologizowaną etycznością Hedeggerowskiego projektu, a etycznością postawy chrześcijańskiej. Powinowactwa kontestowanego i ograniczanego przez samego Heideggera naciskiem kładzionym na skończony charakterem struktury ontologicznej bycia, a nawet sprowadzaniem owej struktury do skończoności. Zarazem ujawniająca się w interpretacji tekstu Schellinga przez Heideggera feeria dynamicznych odniesień skończoności i nieskończoności sugerować mogłaby niesprzeczność pomyślenia skończoności nie jako dialektycznie zależnej od nieskończoności, lecz jako – wbrew Heideggerowi – z nieskończonością tożsamej: z nieskończonością gestu stawania się skończonymi rzeczy, a nawet z nieskończonością gestu stawania się skończonym bycia myślanego w sobie, bez odniesienia do bytu i zapisywanego przez Heideggera jako „*Seyn*"[124].

[124] Por. C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2007, s. 222: „(…) po »zwrocie« (…) będzie już chodziło Heideggerowi o to, by myśleć samo bycie, bycie »nad« czy »poza« różnicą ontologiczną, »bycie bez bytu«, inaczej jeszcze: sam proces istoczenia, uobecnienia czy jawienia się".

2. O miejscu jako różnicy

a. Intensywność szczeliny (*Co zwie się myśleniem?*)

Pogrążając się w sobie samej, struktura w tej jedynie mierze pozostaje niezmienna, że jest wciąż ta sama, co w przypadku struktury oznacza zarazem: taka sama. Miarą niezmienności pozostająca szczególna dynamika czyni jednak samą identyczność i tożsamość struktury czymś dalece problematycznym, nieledwie na miarę heraklitejskiej stałości zmiany, a nawet na miarę Heraklita ujawnienia tożsamości skrytej w przestrzeni pomiędzy tym, czym coś jest i jego przeciwieństwem. Identyczności nie tyle czyniącej śmiertelnych nieodróżnialnymi od nieśmiertelnych, ile raczej w tej mierze czyniącej jednych i drugich sobą (choć w pewnym jedynie sensie sobą wzajem), w jakiej odróżnialnymi – i tylko o tyle. Rozpoznanie dziejów zapomnienia bycia jako dziejów ciążenia myślenia tożsamości w kierunku (obu) biegunów owej różnicy, ujawnia zarazem różnicę pomiędzy dziejami a historią. Najpóźniej mianowicie wtedy, gdy słuch pochwytuje każdorazowe spełnienie radykalnej metafizyki w kontrowersji pomiędzy Heraklitem a jego współczesnymi, dla których ludowładztwo jednoznacznie wykluczało wszystko to, co różne, miast w różnicy pomiędzy wszystkimi a niektórymi sytuować rozumienie własnej tożsamości. Aktem nie tyle pysznego gniewu, ile łagodnego zdziwienia pozostaje w tym kontekście rada Myśliciela, jego współczesnym udzielona, by się, z przeproszeniem, powywieszali, doprowadzając poniekąd konsekwentnie do skutku własny nihilizm, rozpoznany (u którego to już z kolei kresu metafizyki?) przez Nietzschego w postaci petryfikowania – niechby wartości – w trwale obecne i dynamikę własnego bycia zasadzające na niczym: kulki bytu. Kulka bytu demokracji nie-jest Niczym, albo też niczym jest w sensie najbardziej banalnym z możliwych i niemożliwych. Władza ludu, po wygnaniu tego, który jako najlepszy z ludu – ludem właśnie nie jest – staje się niczym: nad kim bowiem władzą miałaby być? Lud, który nie różni się od niczego i od nikogo we własnych granicach, nie mając tym samym wewnętrznej zasady różnicującej – lud taki nie istnieje. Obywatele Efezu, wieszając się radośnie i gremialnie, nie uczyniliby nic więcej nad to, co i tak już byli uczynili, a przynajmniej porządek świata odzyskałby własną miarę (której, z drugiej strony, poniekąd nigdy nie utracił). Miarę na miarę dziejów zapomnienia bycia stającego się udziałem obywateli Efezu.

Dzieje zapomnienia bycia dokonując się i wypełniając w każdej chwili, o tyle jedynie z historią zdają się mieć cokolwiek wspólnego, o ile historia owych chwil bez wytchnienia wyczekując i wypatrując, w wyczekiwaniu i wypatrywaniu jest sobą, czyli staje się tym, czym jest. Pozwala to Heideggerowi na snucie raz po raz

szkiców z historii filozofii, nieuchronnie pozostającej dziejami zapomnienia bycia, dziejami, których rozstrzygnięcie sięga pierwszych myślicieli i wraz z początkiem filozofii dokonuje się wciąż na nowo. Nieledwie *jako* filozofia. Jeśli bowiem o filozofii wiadomo cokolwiek (a wieść o tym, jakoby tak być miało, wcale nie należy do niezawodnie pewnych), to bodaj to jedynie, że ponoć darzyć się w niej ma myślenie, nade wszystko jednak pytanie, co zwie „myślenie" (by w ten karkołomnie nie-znaczny sposób spróbować oddać wielorakość sensu zawierającego się w *Was heißt Denken?*[125])? Pytanie o tyle naglące, o ile „jeszcze nie myślimy"[126], choć i w równej mierze nieuchronne, skoro myślenie pozostaje sobą jako własnym jeszcze-nie. Niepomność bycia dotyka także pierwszych myślicieli, skoro „już u swego zarania myślenie Greków mieszka we władaniu ἐόν jako wyistaczania wysitaczającego się"[127], a jednak nie wiąże się to z wyjaśnieniem, wypowiedzeniem istoty bycia, a nawet z zapytaniem o tę istotę wiąże się jedynie w sposób słaby i nie wprost. Póki jednak niepokojone wezwaniem rozgląda się wokół w niejasnym przeczuciu zapomnienia czegoś, myślenie Greków przebywa we własnej istocie. Wdaje się w nią niechybnie, o ile może się utrzymywać w niepokoju, nie nazbyt prędko dając się skusić wygodnemu odpoczynkowi odpowiedzi.

Każda próba stanięcia w miejscu dlatego skazana jest na porażkę, iż samo miejsce jako struktura z istoty dynamiczna, do utrzymywania się w sobie dopuszcza jedynie na sposób niespokojnego ruchu. Staje się to jawne w wykładni szóstego fragmentu Parmenidesa: „χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι. Powiedzenia, które w zwykłym przekładzie brzmi: »Trzeba powiadać i myśleć, że byt jest«"[128]. Ale też zwykły przekład już w tym, że jest syntaktyczny, chybia nie tylko istoty rzeczy, ale i istotności samego powiedzenia, przy której utrzymuje się raczej Heideggerowska parataktyczność w równie prowokujący, co na ogół bodaj niezrozumiany sposób ewokująca mowę dzieci dającą wyraz pierwotnemu doświadczeniu grozy istnienia w wypowiedzi „Hau, hau, złe, gryźć"[129]. Pierwotność w filozofii, nawet w przypadku dzieci – może zresztą nade wszystko w ich przypadku – najmniej łączy się z niedojrzałością, odsyłając raczej do bliskości tego, czemu filozofia zawsze już przyświadcza jako najbardziej własnej nie-codzienności. Tak, że „przedstawienie Parmenidesa jako presokratyka jest znacznie mniej rozumne, niż określanie Kanta mianem przedheglisty"[130]. Sygnująca swoim παρά anonsowanie się różnicy jako istoty nie tylko powiedzenia, ale i tego, co do-powiedzenia

[125] Por. CZM, GA 8.
[126] Por. np. CZM, 13; GA 8, 6.
[127] CZM, 152; GA 8, 239.
[128] CZM, 114; GA 8, 171.
[129] CZM, 121; GA 8, 187.
[130] CZM, 121; GA 8, 188.

i w nim, i za jego sprawą – parataktyczność wydobyta zostaje zrazu w rozdzielającym zapisie:

„χρὴ·
τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽·
ἐόν·
ἔμμεναι”[131],

które niczym:

„Hau, hau:
złe:
gryźć”

rozrywa i rozdziela to, co od siebie (w powiedzeniu) różne, inaczej jednak niż w tym drugim przykładzie, nie rości sobie pretensji do wyczerpania drążącej je różnicy. Pozostawiając różnicę w niej samej, przekład zdaje się na nią i zarazem ujawnia jej drążący charakter. Choćby mianowicie wtedy, kiedy wyprzedzając fakty zdradza uważnemu słuchaniu istotę języka, który w powiedzeniu „*mówi* tam, gdzie nie ma żadnych słów, w przestrzeni między nimi, na którą wskazują dwukropki”[132]. Dwukropki urastają do rangi paradygmatycznego „a” ujawniającego „*différance*” w bezgłośnie naoczną różnicę wobec samej siebie, paradoksalną „różnicę samą w sobie”, o której (czy raczej: z której i którą) mówi Derrida – i nie tylko on, jak: widać. Choć nie słychać. Podobnie jak tam, tak i tu zabieg graficzny osadza w naoczności niejawność i bezgłośność rysy zdobiącej dynamikę bycia delikatną grawiurą opływającą wypukłość samej siebie jako opływającej. W tym, co jawne, uwidacznia się bezgłośna namowa, nieledwie zew sumienia płynący na fali języka, który powiadając już to wysoko, już to nisko[133], dobywa konceptualną barokowość zapadającej się w siebie intensywności. Bądź też skrywa ją w nią samą na tyle skutecznie, że skrytość ogarnia i pochłania samą siebie nawet. Co więcej, oba gesty – jakżeż by inaczej – o tyle od siebie pozostają nieodróżnialne, o ile w skrytości (ducha) stanowią nie tę samą różnicę, tedy różnicę różną.

Odnajdywanie w przekładzie χρή – zmierzającym (poprzez wskazania na związek z χείρ, „ręka”) w kierunku „używania”[134] – nawiązań do poręczności władającej w *Byciu i czasie* istotą rzeczy, z rzeczą nie pozostaje bez związku. W o tyle jednak mocniejszym sensie jest *na rzeczy*, o ile używanie delikatnie przesuwa swój

[131] CZM, 120; GA 8, 186.
[132] CZM, 123; GA 8, 190.
[133] Por. CZM, 179; GA 8, 196.
[134] Por. CZM, 123; GA 8, 190.

punkt ciężkości z przestrzeni cielesnej władczości *Dasein* w kierunku tego, czemu ono jest wydane każdorazowo, kiedy jest: w kierunku tego, co jest. Przymuszeni rzeczą samą „wychodząc od praktykowanego przez ludzi używania, próbujemy wskazać na *istotę* używania"[135], w próbie tej, chcąc, nie chcąc, ujawniając transcendujący charakter jej – istoty – miejsca pobytu. Wykraczając poza człowieka, nie pozostawia ono przecież człowieka samemu sobie, tak pozostawiony bowiem, nie miałby on dla siebie miejsca. Niemniej, tylko dlatego człowiek może używać czegokolwiek, że się zawsze już wdał w istotę używania i przechowuje ją, nawet jeśli jedynie w zdeformowanej i spospolitowanej formie[136]. I w takiej jednak formie, używanie – ujawniając dostosowanie do tego, czym w sobie jest każdorazowe narzędzie – jako „dostosowujące się odpowiadanie"[137] w swoim istotnym sensie staje się miejscem pobytu tego, co jest jako używane. Miejscem, w które dopuszczone: narzędzie wkracza jak we własną istotę, określając się w tym, czym jest, tak że „dopiero właściwe używanie przywodzi to, co używane, w jego istotę i utrzymuje w niej"[138]. Jak gdyby człowiek, o ile to on używa, w używającym sposobie bycia stawał się okazją dla młotka do bycia tym, czym młotek jest; jak gdyby zmierzch wdawał się w okazję do stania się zmierzchem, las – lasem, góra – miejscem świętym. Tak, że ostatecznie pewność co do tego, kto używa, a kto jest używany, musi omdleć w nie-pewność myślącego wyczekiwania, w którym sposób, na jaki jest człowiek, staje się tak miejscem pobytu rzeczy, że jak gdyby przez nie używanym – albo raczej przez coś innego: dla nich. Stąd „śmiertelni są w najlepszym razie oświetleni blaskiem używania"[139], jawiąc tym samym nie tylko się, ale i sam blask wydobywając ze skrytości jego jasności: jako mianowicie Otwarte zjawiania się tego, co jest. O tyle też mogą zwać się „śmiertelnymi", skoro uczestniczą w blasku dynamiki skończoności jako granicy „samej w sobie", określającej miejsce pobytu będącego. Przeakcentowanie strofy myślenia Heideggera daje tu znać o sobie, jeśli baczyć na relację, w jakiej człowiek pozostaje wobec Otwartego darzącego nieskrytością: że mianowicie wdaje się w nie, uczestniczy w nim jedynie, odstępując od niestosownie władczych gestów kierowanych jeszcze w *Byciu i czasie* w jego stronę. „Właściwe używanie rzadko jest jawne i w ogóle nie leży w gestii śmiertelnych"[140] pozostając w gestii Nikogo, podobnie jak smętne „wieje", melancholijne „pada", nieeleganckie „leje", paraliżujące „grzmi", przenikające dreszczem „błyska"[141]. „Używa" nie przypadkiem pozostaje

[135] CZM, 123; GA 8, 190.
[136] Por. CZM, 123; GA 8, 190.
[137] CZM, 123; GA 8, 190.
[138] CZM, 123; GA 8, 190.
[139] CZM, 123; GA 8, 190.
[140] CZM, 123; GA 8, 190.
[141] Por. CZM, 124; GA 8, 191.

domeną nie-tego-samego podmiotu, jako *Es brauchet*[142] nie tylko wyznaczając początek, ale i zwrotnie również koniec fragmentu 6. Parmenidesa. Ostatecznie wtedy mianowicie, kiedy ów nie-ktoś, kryjący się za zuchwałym nadmiarem graficznego „*Es*" i kryjący się o wiele stosowniej w milczącej pustce swego polskiego odpowiednika – kiedy ów skryty Nikt odkryje swoje imię, odkryje jak (się) zwie, w odpowiedzi na pytanie o „Kto?"[143]

Owo Używa konstytuuje dynamikę kresu okalającego to, *Co* jest, w byciu sobą będącego. Za sprawą wprowadzania go w jego własną istotę dając mu w niej miejsce, daje mu jego własne *Że* bycia. O tyle też majestatycznie wysoki sens „*Es brauchet*" zbliża się niepostrzeżenie ku sensowi darowania, darowania bycia, zbliża się ku „*Es gibt*"[144], zawczasu problematyzując ostateczność odpowiedzi na pytanie o własne „Kto?" Nawet bowiem gdyby przystać na to, że bycie jest darowaniem (a przystawać na to nie należy i Heidegger tego nie czyni), to i tak powiedziało by się zbyt mało – i zbyt wiele. Zbyt mało o tyle, że charakter bycia wciąż jeszcze pozostawałby przysłonięty w sposób uniemożliwiający ocenę zasadności wypowiedzi; zbyt wiele – gdyż w samym byciu jako drodze ku byciu tkwi stopniowe wykraczanie poza siebie ujawniające się nie tylko w jego najbardziej własnej strukturze, ale i w myśli Heideggera. Tymczasem… Tymczasem Używa pozostaje Dającym miejsce pobytu na sposób wdawania się weń: tyleż w miejsce, co w Używa. I tyleż jego samego wdawanie się, co tego, któremu ono daje miejsce. Jak wtedy, gdy „skała używa uderzeń"[145] w taki sposób, że w nią zapadają, osadzając swą szorstką pieszczotę w jej delikatnym naskórku. Nie inaczej ziemia, w słowie padającym pomiędzy nią a orzącym, udziela gościny bruzdom, udzielając jej i śmiertelnym[146], skoro daje podstawę wzrastaniu, wyczekująco do-stając do roli ogarniającego swym zapachem miejsca pobytu tego, co życiodajne. „»Używa« znaczy tu: *w obrębie* istotowego obszaru, który otwiera się wraz z zamieszkiwaniem ziemi, zachodzi istotowa przynależność między skałą a uderzeniem, między bruzdą a ziemią"[147]. Lecz jeśli powiedzenie Parmenidesa przechowuje w słowie χρή „jeszcze głębszy i szerszy sens niż to samo słowo w języku Hölderlina", to bodaj dlatego, iż „Używa" znaczy raczej: w obrębie Otwartego (w które – wprowadzony weń – wdaje się także człowiek) umożliwione zostaje bycie podstawą dla czegoś, tak że w nieukojonym, cierpliwym wysiłku dokonuje się dialektyczne „jest". Dialektyczne, czyli zapadające w różnicę i z nią się

[142] Por. CZM, 124; GA 8, 191.
[143] Por. CZM, 124; GA 8, 192.
[144] Por. CZM, 125; GA 8, 192.
[145] Por. CZM, 125, także 126; GA 8, 193.
[146] Por. CZM, 125; GA 8, 193; także CZM, 126; GA 8, 193: „Niegościnność jest tam, gdzie nie ma możliwości uzyskania pożywienia: jedzenia i picia".
[147] CZM, 126; GA 8, 194.

przewlekle nie-utożsamiające. „Używanie powierza to, co używane, jego własnej istocie”[148], jeśli tedy człowiek dopuszczony zostaje w istotę używania, to – nie inaczej niż Inne – jako używany w swoją własną istotę, tedy jako ku niej nakłaniany od strony Udzielającego istoty wszystkiemu, także i temu, czego sam człowiek niekiedy używa. „W takim używaniu skrywa się powierzanie, zwanie [*ein Anbefehlen, ein Heißen*]”[149], swą *skrywającą się* istotę bardziej jeszcze w polszczyźnie niż w niemczyźnie ujawniając, skoro w „*An-befehlen*” („powierzaniu”) skrytość oddala się, by dać miejsce w jawności swoistej bliskości (*an*) rozkazywaniu i nakazywaniu (*befehlen*). Używa, dając miejsce istocie, czy może lepiej: wkraczaniu w istotę (jako w miejsce pobytu), pozywa również człowieka w to, czym jest, i czym (dopiero) być i stawać się powinien. Tak że „χρή powiedzenia Parmenidesa nazywa pozwanie [*Geheiß*]”[150], nie tylko pozostając wskazaniem na możliwą drogę ku odpowiedzi na pytanie o to, co zwie (w) myślenie, ale i poniekąd zawczasu samą ową odpowiedzią, a nawet odpowiadaniem.

Albowiem „w zaraniu myślenia zachodniego, powiedzenie Parmenidesa po raz pierwszy przekazało nam, co zwie się myśleniem”[151], a nawet: co zwie myślenie („*was Denken heißt*”), w tej samej mierze tedy zarazem i to, co przez nie pozywane, jak i to, przez co ono pozywane. Wprowadzenie w istotę myślenia wskazuje je w τὸ λέγειν τε νοεῖν τε, przynależności jednego i drugiego, której dostrzeżenie objawia bezmyślność zwykłego przekładu („mówić i myśleć”) bezwiednie pociąganego współczesnym obyczajem każącym pierwsze czynić przed drugim[152]. Zachowanie tego porządku tak, by z niego, z jego „pomiędzy” i w nim wypłynęła istota myślenia, wymaga przekładu myślącego. Takiego, który – sam zakorzeniony w tym, ku czemu zmierza – wypływając z rzeczy samej, mówił będzie ze słuchania tego, co w powiedzeniu Parmenidesa milczy (nawet jeśliby milczało już tylko dla współczesnych).

Posłyszenie w „λέγειν” tego samego, co tkwi w łacińskim „*legere*” i niemieckim „*legen*”[153], a także bodaj w polskim „leżeć” (szczególnie dobrze w formie „legł” ujawniającym temat leg-), swą doniosłość objawia jednak nie tyle na gruncie gramatyki, ile w rozpatrzeniu sensu leżenia i kładzenia. Kładące się przed, staje się i pozostaje przed-miotem, ὑποκείμενον, dając swym sposobem bycia delikatnie do zrozumienia, że człowiek jedynie niewielką część z tego, co w ten sposób leży, sam był położył i w ogóle mógłby położyć w jego przedkładanie się.

---

148 CZM, 128; GA 8, 198.
149 CZM, 128; GA 8, 198–199.
150 CZM, 128; GA 8, 199.
151 CZM, 128; GA 8, 199.
152 Por. CZM, 129; GA 8, 200–201.
153 CZM, 130; GA 8, 201.

A i to, czym w jakimś sensie do pewnego stopnia włada, polega na tym, co kładzie się samo z siebie, tak że „kamienie pod budowę domu pochodzą z naturalnej skały”[154], również jeszcze w ten sposób łagodnie goszczącej w sobie natarczywość ludzkiego drobiazgu. Czuła bliskość leżącego nie stawia się jednak przed oczy, pozwalając bawić zaaferowanemu człowiekowi przy jego zamkach z piasku, dla których dostarcza mu i piasku, i – łopatki. A przecież troskliwa opieka roztaczana nad jego sprawami i nad nim samym nie ogranicza się do analogii z rodzicielską troskliwością spojrzenia na bawiące się dziecko, dając miejsce nie tylko człowiekowi, ale i wszystkiemu, czemu powierza się on w swoich zatrudnieniach. W tym mianowicie dwuznacznym sensie, w tym sensie podwójnym, w jakim leżenie jest i kładzeniem jako doprowadzeniem do leżenia, i samym leżącym, jak wypowiadanie jest wypowiedzianym, λέγειν – λεγόμενον. Dwuznaczność tkwi w tym, czego dotyka i dotyczy, a co jest zawsze już o tyle, o ile ma miejsce, a ma miejsce o tyle, o ile je zajmuje, do miejsca i jego zajmowania się sprowadzając i od nich nie różniąc. Odnajdujemy intencję i intuicję owej podwójności w powiedzeniu „być sobie”, w którym udzielane bycie pozostaje udzielaniem sobie: i o tyle zarazem udzielaniem siebie: bycia. „Był sobie człowiek” rozpoczyna opowieść o tym, co jest, gdy, jeśli, o ile się wypowiada. Przecież jednak to raczej on spoczywa w istocie języka niż odwrotnie, dyskretnie poświadczając, że skoro „owo przywodzenie-do-jawienia-się i dopuszczanie przedkładania jest myślaną po grecku istotą λέγειν i λόγος”[155], to tam właśnie, w ich pomiędzy, wydarza się to, co zwie się językiem: tym, co w sposób najbardziej radykalny zawsze już jest wypowiadającym i wypowiadanym. Przedkładające się wypowiadalne zaprasza istotę człowieka w siebie, nakłaniając go do pozwalania na to, czym ono samo jest. Czy tedy człowiek, „gdy znajduje się pośród przedkładającego się, nie powinien mu czysto odpowiadać w taki sposób, że pozwala przedkładać się temu, co się przedkłada tak, jak leży”[156]? W tej przy tym mierze i tylko w tej mierze stając się tym, kim jest – prawdo-mównym – w jakiej podejmuje swoje zadanie w akcie raczej pokornym niż władczym, jedynie w ten sposób stając się władcą i ministrem będącego, w jakiej służy (ich) byciu? Λέγειν ujawnia się jako dynamika różnicy, która będąc związkiem samym w sobie i samym ze sobą związkiem, „z gruntu włada pobytem człowieka na ziemi”[157], w ten sposób obejmując panowanie, że zarazem i człowieka umożliwia oraz chroni – i oddaje mu się w opiekę. Jak gdyby słowo przydzielające człowieka jemu samemu w różnicę między narodzinami a śmiercią, jako zrządzenie ludzkiego bycia jednocześnie – milcząc w pokornej

---

154 CZM, 131; GA 8, 203.
155 CZM, 133; GA 8, 204.
156 CZM, 181; GA 8, 209.
157 CZM, 181; GA 8, 209.

prośbie o jego uwagę – stało cierpliwe cierpliwością miłości. Miłości pozwalającej być człowiekowi i pełnej zarazem nadziei na wzajemność.

Wzajemność realizuje się w zauważeniu, we wzięciu pod uwagę i przyjęciu słowa Przemawiającego i Wypowiedzianego, dynamicznego związku pomiędzy mówieniem, a wypowiedzianym. Przyjmowanie Przedkładającego (się), zwane w myśleniu Parmenidesa νοεῖν, ze swoim odbiorczym charakterem w najmniejszym stopniu pozostaje czystą receptywnością, stając się raczej o tyle przedsięwzięciem, o ile zawiera w sobie moment wychodzenia-ku, czyniący z νοεῖν gospodarza wychodzącego na próg, a nawet za próg, na drogę i drogą wijącą się wśród pól i łąk, na rozstaje. Lub (bardziej prozaicznie i „miejsko") na przystanek. Wychodzącego, by niczym Sokrates witać nadchodzącego Gościa, Obcego (Ξένον), niosącego słowo o tym, co jest i jak jest, a nawet że „jest" jest o niczym z tego, co jest i że nie wiadomo, jak to z nim jest i jak je rozumieć. A jednak „to, co wzięte pod uwagę, pozostaje tak, jak jest"[158], mimo że od dawna „rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając słowa »bytujący«. My wszakże, którzy swego czasu sądziliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot"[159]. I aż dziw, że dopiero teraz.

Noεῖν i νοῦς oznacza *niemal* to samo, co „podstawowe znaczenie uważności, przytomności i pamięci"[160], jak one stając się bliskością jako taką, bliskością „samą w sobie", nieledwie byciem-przy – różnicy jako bliskości. Bliskość swą możliwość i istotę czerpiąc z tego, czym poniekąd jak gdyby jest, zawsze już tyleż zbliża, co boleśnie rozsuwa, rozcina napięte dążenie tożsamości jako nigdy niespełnialnego momentu bycia sobą stającego się własną niespełnialnością i w niej umiejscawiającego wszelką substancjalizację. Uważność (*Gedanc*), która oznacza „to, co najbardziej wewnętrzne człowieka, które sięga najdalej na zewnątrz i w to, co najskrajniejsze"[161], nie tylko bowiem ujawnia strukturę napięcia poruszającą myślenie Heideggera od jego początków do jego (każdorazowego) kresu, unieważniając i uniemożliwiając różnicę pomiędzy wnętrzem a zewnętrzem jako nazbyt prostacko unicestwiającą samą możliwość dynamiki różnicy – ale też jest uważność szczególnym skupieniem tego, na czym człowiekowi zależy, w pewnego rodzaju bliskość okolicy rozciągającej się i położonej opodal. Przy-legające okolicy istoczy (*west*) w owym „przy" (*an*), „przy-istacza", by się tak wyrazić. Wygrywany przez Heideggera w niemczyźnie sens obecności (*Anwesenheit*) będącego jako dynamiki konstytuowania istoty w szczególną bliskość i jako owa bliskość, nie tylko pozostaje objaśnieniem literalnie nieprzekładalnej gry języ-

158 CZM, 134; GA 8, 206.
159 BiC, 2; SuZ, 1.
160 CZM, 134; GA 8, 206.
161 CZM, 167; GA 8, 149.

kowej, ale też wskazaniem szczególnego splotu wzajemności pomiędzy rzeczą a człowiekiem. Uważnie będąc i pozostając-przy rzeczach odróżnia się człowiek od rzeczy już tylko (już tylko się odróżnia, już tylko różnicowaniem pozostaje) poprzez odmienne nakierowanie napięcia nie-tego-samego bez-ruchu bliskości. O tyle jedynie daje się ona wciąż jeszcze opisywać ujawnionym w *Byciu i czasie* terminem od-dalanie, o ile przeprowadzona tam analiza uzupełniona zostanie o szczególną wzajemność tego gestu ze strony rzeczy. Bliskość czy też „bliżenie" wciąż jeszcze konstytuuje przeciwzwrotność statycznej dynamiki „sił" Pomiędzy, tyle że oscylacyjny ich moment przepleciony zostaje analogicznym „bliżeniem" będącego, fraktalnie multiplikując różnicę, która skądinąd jest bodaj właśnie na taki sposób. Będące jak gdyby „z góry skupia się *na* nas", tak że „w pewien sposób, aczkolwiek nie wyłącznie, jesteśmy samym tym skupieniem"[162] – nie wyłącznie, albowiem jesteśmy na przykład także skupieniem się na będącym.

Nasze skupienie jako bycie-przy tym, co jest (a jeszcze bardziej bodaj przy samym „jest" będącego), jako przy-tomność, pozostaje zarazem pamięcią, o ile jest ona bliskością, ustawicznym, skupionym pozostawaniem przy…, „mianowicie nie tylko przy czymś przeszłym, lecz tak samo przy współczesnym i przy tym, co może nadejść"[163]. Bycie-przy jako wychylenie-ku pozostaje właśnie dlatego i jako takie domniemaniem (*Meinen*)[164], skłonnością do tego, co ze swej strony jest samym byciem istotą, istoczeniem (*Wesende*)[165] – zawsze jako istocznie przy (*an*) w sensie miejscownikowym i dopełniaczowym. Bycie pamiętaniem jako skłonność-ku wyznacza strukturę nazywaną niekiedy miłością, zanim to jednak nastąpi, zanim taka nazwa wykuje się w przestrzeni myślenia jako bliskość (*Nähe*), zawsze jeszcze jest i dochodzi do przytomności jej wdzięczny charakter, jej bycie na sposób wdzięczności nie będącej niczym innym niż przekazaniem siebie temu, co siebie przekazuje człowiekowi – temu tedy, czemu człowiek przynależy. Wdzięczność jest wsłuchaniem się w to, ku czemu nakierowująca skłonność odsyła pobyt człowieka. Uważne bycie przy tym, co skupione w uważności, nasłuchujące wieści, by odpowiedzieć: jest wdzięcznym byciem, gdyż byciem wdzięcznym. Posłuszeństwo brania pod uwagę jako odpowiedź na milczące słowo Przedkładającego, podejmuje je, po pierwsze, wprowadzając w to, czym samo jest i czym jest samo Przedkładające: w od-osobnienie określające sobość delikatną kreską różnicy pękającej w bezdenną szczelinę. Jej przebycie – zawsze już zarazem możliwe i faktyczne – nie tylko różnicy nie unicestwia, ale ją poniekąd podkreśla. I dlatego właśnie, „gdyby myślenie było zdolne wprowadzić to, co

---

[162] CZM, 167; GA 8, 150.
[163] CZM, 101; GA 8, 144.
[164] Por. CZM, 102; GA 8, 144.
[165] Por. CZM, 102; GA 8, 144.

zawsze daje do myślenia, w jego własną istotę, byłoby ono największą podzięką śmiertelnych"[166], od-osobniałoby bowiem je w jego własną o-sobę. Że tak się dzieje zawsze i dlatego zawsze się dopiero dzieje, to rzecz nie tylko wciąż na nowo napomykana w wykładzie Heideggera, ale też wynikająca z istoty tego, co ów wykład porusza: z istoty myślenia jako dynamiki różnicy. Po wtóre, podejmowanie uwagą jako posłuszeństwo, oznaczając odpowiedź, nieuchronnie i nie bez woli po temu wdaje się w samo to, czemu odpowiada i to na sposób odpowiadania. Skoro bowiem słowo jako λέγειν wyznaczyło możliwą przestrzeń bliskości (i to bliskości jako takiej, bliskości największej z możliwych, skoro bliskości tego, co jest, z sobą samym: z tym, co jest), to uwaga, której istota się do bliskości – zasadniczo – sprowadza, i która się od niej właśnie dlatego (nie)różni, „należy do skupienia, w które zostaje ukryte przedkładające się jako takie"[167].

Zwolna zarysowuje się kształt różnicowania miejsca, w którym umieszczone zostają wykłady Heideggera i bodaj to, co powiadające (i co powiadane) we fragmencie 6. Parmenidesa. Porządek, wedle którego λέγειν otwiera dopiero miejsce dla νοεῖν tkwiąc w przedkładaniu myśleniu tego, co ono wdzięcznie skupia w pomnącej przy-tomności, ów porządek mimo to nie niweczy zwrotności własnej struktury, skoro owo brane pod uwagę, na powrót w słowie znajduje schronienie. Λέγειν bowiem, to także *lesen* – czytać[168]. Nie pozostając jakkolwiek myślaną chronologią następstwa[169], wzajemność obu skupia się w sobie tak, że „λέγειν jest niewypowiedzianie nastawione na νοεῖν. I odwrotnie, νοεῖν stale pozostaje jakimś λέγειν"[170]. Osobliwość prostoty tego, co jawi się w powiedzeniu Parmenidesa, ujawnia własną otchłanność pomnącemu spojrzeniu, gdy raz jeszcze podkreśla w λέγειν oscylacyjne rozwarcie pomiędzy kładzeniem i położonym, w νοεῖν natomiast wychylenie-ku jako istotę dynamiki tego aktu, do którego się νοεῖν sprowadza: wychylenie pozostające niczym innym niż samym rozsunięciem pomiędzy tym, co do myślenia i myślącym je myśleniem. Λέιγειν τε νοεῖν τε jako wzajemne spojenie wyjawia swoim wezwaniem własną naturę jako spojenia „samego w sobie", obywającego się bez jakichkolwiek bytów, pomiędzy którymi miałoby się dokonywać. Spojenie: splot różnicowania z różnicowaniem, najbardziej własne inne, czyli nic, którym istotnie zawsze jest. Nie tylko pozwala to na przekład „dopuszczenie przedkładania, jak również branie-pod-uwagę"[171], ale i w tej mierze „zapowiada to, co zwie się myśleniem"[172], w jakiej dając mu

166 CZM, 169; GA 8, 151.
167 CZM, 137; GA 8, 214.
168 Por. CZM, 134; GA 8, 211.
169 Por. GA 8, 211, przypis.
170 CZM, 135; GA 8, 212.
171 CZM, 135; GA 8, 212.
172 CZM, 135; GA 8, 213.

w istocie miejsce (i o tyle nim będąc), „λέγειν i νοεῖν, oba na gruncie ich spojenia, dokonują tego, co później, właściwie i tylko na krótko, będzie nazwane ἀληθεύειν: odkrywać i utrzymywać odkrytym to, co nieskryte”[173].

Na gruncie, o którym trudno cokolwiek orzec, nie dlatego przecież, że jest on Niczym najtrudniejszym, lecz z powodu chronicznej niemożliwości myślenia o gruncie w kategoriach będącego (jeśli będące rozumieć istotnie: jako możliwość przypisywania mu czegokolwiek o charakterze trwałej obecności[174]). Grunt ten wypowiedziany zostaje (i wypowiadany pozostaje) słowem „ἐόν” i dlatego jest gruntem, że to na nim opiera się spojenie λέγειν i νοεῖν w powiedzeniu Parmenidesa, w tej jedynie mierze zapowiadające to, co zwie *się* myśleniem, w jakiej pozywając myślenie do tego, czym ono ma być, o ile jest, ἐόν dwuznacznie wskazuje na siebie jako miejsce tego, co myśleniem zwane. Choć tedy nieporęczność przekładu „co zwie myślenie” tłumaczy tłumacza decyzję odnośnie polskiej wersji tytułu wykładów Heideggera, to jednak nie tłumaczy rysującego się zrazu nakierowania związku pomiędzy ἐόν, a myśleniem, o tyle będącym, o ile pozwanym w siebie i jako takie dopiero stającym się wdawaniem się w bycie, tedy: byciem, ἐόν.

Słuszność gramatycznego wskazania w ἐόν tematu ε- (przenikającego wszelkie indoeuropejskie wyrażenia oddające sens „jest”), oraz imiesłowowej końcówki -ον (co nakazywało by rozumienie „ἐόν” jako „będące”, choć nie „to, co będące”, skoro brak rodzajnika[175]), zestawia Heidegger ze zwyczajnym dla Parmenidesa w innych fragmentach używaniem określenia „ἐόν” zamiast „ἔμμεναι” i „εἶναι”, sprowadzając końcówkę fragmentu 6. do formy iteracji, zająknięcia w miejscu bycia. Jąkanie się jako zasada myślenia (*i* bycia? *gdyż* bycia?) przybiera tedy na sile nie dopiero w postaci Sokratesa[176], którego milczenie zdaje się być przebywaniem myśliciela w dynamice Pomiędzy tego, co nie tylko wypowiedziane i zapisane, ale w ogóle wypowiadalne (i tym samym zapisywalne)[177]. Jak gdyby dzieje filozofii pozostawały nieskończoną cierpliwością Boga z uśmiechem pozwalającego człowiekowi wypowiedzieć to jedno słowo. Trwające wieczność Zająknięcie (zwane „człowiek”) zdaje się przy tym całą swą trudność umiejscawiać nie w pierwszym rzędzie w wyrażeniu tego, co ma na myśli, to znaczy, czym jest, ale bardziej pierwotnie w uchwyceniu, w decyzji na to, co w ogóle winno być wypowiedziane: co winno być na myśli. Sceptycyzm, to rezygnacja z wypowiedzenia, ale rezygnacja

---

173 CZM, 135; GA 8, 213.

174 Por. NII, 70–78; GA 6.2, 60–68.

175 CZM, 139; GA 8, 217.

176 Por. P. Korobczak, *Myśl anarchaiczna. Zagadnienie początku w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wrocław 2006, ss. 124–128.

177 Skoro możność wypowiedzenia uśmierzałaby przymus nieustannie ponawianych prób wypowiedzenia, ponawianych na sposób mówienia i wciąż od nowa mówienia.

wciąż jeszcze bez reszty w próbie tkwiąca swą istotą i do próby odniesiona; raczej forma rozpaczy, niż tryumfu.

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἐόν rozchyla otchłań tkwiącą w miejscu, z którego wywodzi się cała treść powiedzenia, a nawet owym miejscem będącą: otchłań różnicy pomiędzy identycznym, rozcinającą wskroś To Samo w nie-to-samo, w tożsamość „nie" jako „tożsamość" różnicy ze sobą, czyli z innym, czyli z Innym. „To samo słowo ἐόν musiałoby bowiem w obu miejscach mówić coś różnego. Tak właśnie jest"[178]. Nie tyle przykładem, ile raczej śladem mówienia czegoś różnego pozostaje różne mówienie imiesłowów, w których sens rozwijać się może albo w kierunku ujawnienia tego, co jest podstawą jakiejś czynności lub stanu, albo też ujawnienia samego bycia w stanie lub w czynności. Jak wtedy, gdy „kwitnące" może oznaczać albo jakiś kwiat, lub drzewo, które kwitną, albo też samo pozostawanie w kwitnięciu, w odróżnieniu od więdnięcia[179]. Rzeczownikowe lub czasownikowe znaczenie imiesłowów swą dwuznacznością wskazuje na to, co leży u ich i jej podstawy, w co odsyłają i do czego się odwołują. Znacząc sobą ślad już to tego, co jest, już to samego bycia[180], skrywają w sobie jako własną przeszłość, własne pochodzenie i zarazem to, co wciąż jeszcze utrzymuje je w ich byciu sobą (tedy w gruncie rzeczy coś, co należy zwać archaicznym mianem: ἀρχή[181]) – różnicę pomiędzy będącym a byciem, różnicę, w której osadzają się podtrzymując ją i ożywiając każdorazowym odesłaniem do obu możliwości sensu jednocześnie, obu możliwości, które jako możliwości są aktualnością dwoistości jako takiej, różnoznaczności. Jawnie skrywająca się w imiesłowach różnica ontologiczna wskazuje, że „*participium* ἐόν, bytujące, nie jest *także* imiesłowem, obok niezliczenie wielu innych, lecz raczej ἐόν, *ens*, bytujące, jest imiesłowem, który skupia w sobie wszystkie możliwe *participia*"[182] i nawet jeśli owo „skupianie" zdaje się Heideggerowi poniewczasie „niewystarczające"[183], to przecież nie dlatego, iżby jakoś nie uchwytywało przepastności tego, co wydarza w niepozornym zachwycie wyrażanym słowem „kwitnące". Wyróżniona dwoistość ἐόν, zgodnie z którą „bytujące istoczy w byciu, bycie zaś istoczy jako bycie bytującego"[184] ujawnia – raz za razem – otchłanność wyrażanej słowem „jest" (ἔμμεναι, εἶναι) różnicy ontologicznej jako różnicy pomiędzy bytem a jego byciem. Drążąca w najbardziej

---

178 CZM, 142; GA 8, 223.

179 CZM, 142; GA 8, 224.

180 Por. CZM, 143; GA 8, 224.

181 Należy mieć na uwadze C. Woźniaka refutację krytyki Derridy skierowanej wobec myśli Heideggera. Ἀρχή nie należy tu myśleć jako źródła o charakterze obecności. Por. C. Woźniak, *Okamgnienie*…, ss. 159–192; 209–321, szczególnie ss. 256–274.

182 CZM, 143; GA 8, 225.

183 GA 8, 225, uwaga w przypisie.

184 CZM, 143; GA 8, 225.

własnym innym będącego szczelina pomiędzy szczeliną a jej brzegiem, szczelina, którą będące – jest – wskazuje na rzecz jako nie tyle nawet scenę, ile spektakl scenę objawiający: scenę płynną, obrotową: scenę bycia.

Nurtująca w imiesłowach otchłań odcisnęła swoje niespokojne piętno na stateczności szkolnej gramatyki za sprawą Platona, w którego myśleniu to, co później nazwano „*participium*" pozostaje jedną z osi obrotowych jako μετέχειν, które „nazywa uczestniczenie każdego bytu w tym, za sprawą czego ów byt, na przykład stół, ukazuje swój widok i wygląd, po grecku: εἶδος, ἰδέα, jako ten oto byt"[185]. Greckie określenia wyglądu, w których wedle Platona byt uczestnicząc, *jest* sobą, pozostają w interpretacji Heideggera nieodmiennie związane z byciem, choć z nim nietożsame o tyle, o ile problematyczna pozostaje tożsamość z nietożsamością. I choć oscylują i ciążą w kierunku skamienienia w trwałą obecność, to jednak w tej mierze, w jakiej biorą udział w metafizycznej konstytucji struktury bycia na zasadzie uczestnictwa, wciąż jeszcze ożywiane są odpowiedzią na wezwanie bycia jako różnicującego żywiołu. Uczestnictwo rzeczy w idei jako znajdowanie w niej miejsca przez to, czego wyglądem ona jest, pozwala każdorazowemu czemuś wdać się w takie miejsce, z którego wy-gląda-ku…, mianowicie ku nam, którzy uchwytujemy go w jego idei (w jego wyglądzie). Pozostające w wyglądzie, wysunięte-ku…, rzeczy w tej mierze nie pozostają nigdzie poza sobą, w jakiej wygląd (ἰδέα) jest ich wyglądem: niemniej, ich wyglądem „z nich", czyli tym, jak same z siebie wyglądają. Wyglądanie pozostając byciem rzeczy, konstytuuje owo zbawienne rozsunięcie, jakie to, co jest, znajduje w sobie samym, o ile poszukuje (a skutecznie, choć nieustannie, poszukuje, o ile jest) – rozsunięcie pomiędzy własnym „co" i „że". Tak, że uchwytujące rzecz „myślenie każdorazowo przekracza byt, transcenduje w kierunku jego bycia, nie po to jednak, aby zostawić go za sobą i porzucić, lecz aby tym przekroczeniem, transcendencją, przedstawić go w tym, czym jest *jako* byt"[186]. Niezależnie od późniejszej ewolucji koncepcji idei, kto wie, w jakiej mierze będącej udziałem Platona, a w jakiej platonizmu, uczestnictwo sygnuje ów rozstęp dynamicznego napięcia różnicy zwanego tymczasem dwoistością bytu i bycia, lub po prostu „ἐόν" jako ἐόν ἐόν. Czyli to, co wydarza się w przestrzeni milczenia pomiędzy tymi słowami.

Zająknięcie bycia wyraża we fragmencie 6. tkwiącą w nim samym otchłań, rozstęp pomiędzy nim, a nim, gdzie w dynamicznie rozwijającej się intensyfikacji głębi spoczywa zarówno rozstęp λέγειν, jak i rozstęp νοεῖν, a także rozstęp pomiędzy nimi, dla którego miejsce sporządza i oddaje Używa, *Es brauchet*, od bycia różne już tylko dlatego, albo właśnie dlatego i aż dlatego, że poniekąd byciem będące. Skupiona w sobie dynamika różnicy, w której każdy jej moment, nie

[185] CZM, 144; GA 8, 226.
[186] CZM, 144; GA 8, 226.

będący niczym innym niż różnicą (choć w równie niewielkim, a może mniejszym jeszcze stopniu: innym *czymś*), z każdym pozostałym pozostaje w związku szczególnej „tożsamości" polegającej na bliskości podobieństwa: na podobieństwie samym w sobie; na wciąż na nowo ponawianej bliskości wobec istoty różnicy jako różnicowania. Bliskości, która z byciem-różnicą się nie-utożsamia. Tożsamości jako *An-wesenheit*, przy-tomości, wy-istaczaniu, lub, by się tak (ściśle) wyrazić nie-obecności. Wdziera się ona w ciszę tego, co jawnie nie ukazuje się we wszystkim, co jest, niczym tego czegoś bycie i tego czegoś początek, które na równi *są* nie-obecne, o ile rzecz jest, przez rzecz dźwigane jako własne dziedzictwo i przeznaczenie. Platon powiada, „że między bytem a byciem znajduje się χωρισμός; ἡ χώρα oznacza miejsce. Platon chce powiedzieć: byt i bycie są na różnych miejscach"[187]. Przejście od tego, co Platon powiada, do tego, co chce powiedzieć (co stanowi intencjonalny sens jego wypowiedzi), porusza się w kierunku – i w obrębie – różnicy konstytuującej własną wielość, tak że nie da się stwierdzić, iżby rozdzielane miejscem byt i bycie znajdowały się na konkretnie dwóch miejscach. Miejsce pozostaje bowiem dynamiką różnicowania, a jego jedność od wielości się (nie) różni na wiele różnych sposobów, z których ani jeden nie daje się sprowadzić do prostoty dwójki. Oto dwoistość dwoi się i troi by pozostać sobą, stąd bycie i byt znajdują się na różnych miejscach właśnie dlatego, że wdając się w to jedno jedyne, jakim jest to, co jest, znajdują się w nim o tyle, o ile znajdują nieustannie i bez wytchnienia: za każdym razem na nowo. – Bycie i byt: powtórzenie tego samego jako nie takiego samego. Wieczny powrót tego, co jest, w siebie samo jako to, co od powracania nie różne, tedy od powracania różne i jako ta-sama nietożsamość wciąż ku własnej różnicy, ku własnej granicy, ku własnemu kresowi powracające: aż do skutku. Aż do chwili, w której dynamika różnicowania w nieskończonym akcie konstytucji skończoności dopnie swego i skończoność tego, co jest, stanie się banałem faktu popadającego we własną nieaktualność od momentu zaistnienia. Tak kres realizowany jest w kompulsywnym natręctwie codziennych wiadomości, tym bardziej chybiających aktualności, w im większym dostarczanych tempie, którego postęp znaczą imiona prasy, telewizji, internetu. „A kiedy przybywa imię, natychmiast wypowiada ono więcej niż samo imię, wypowiada to, co Inne imiona i po prostu Inne"[188].

---

[187] CZM, 184–185; GA 8, 231; w cytacie pominięto uzupełnienie tłumacza: „[dwóch]".

[188] J. Derrida, *Χώρα/Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999, s. 9.

***

Analiza 6. fragmentu Parmenidesa czyni z *Was heißt Denken?* jeden z najbardziej dobitnych przykładów zarówno na to, że myślenie Heideggera porusza się w żywiole różnicy i z niej czyni moment newralgiczny własnej drogi, jak też i na to, że różnica pracuje w dziele Heideggera na sposób Pomiędzy pozostającego w swej strukturze porównywalnym do jego sposobu przejawiania się we wczesnym okresie filozofii Heideggera.

Oto każde ze słów, a także każda z oddzielających je spacji, ujawnia w interpretacji Heideggera swój sens jako dający się sprowadzić do pewnego rodzaju napięcia czy też odniesienia, do dynamicznej różnicy. Wszystkie te różnice odnoszą się do innej lub w innej sytuują, co prowadzi do przemiany przekazanej tradycją sentencji w semantyczną strukturę rozwarstwiającej i rozszczepiającej się otchłannej szczeliny. Do przemiany w leibnizjańską monadę, w której nie tylko znajduje się jakieś wszystko, ale w której każde znajdujące się coś rozpada się na różnicę pomiędzy dwoma innymi monadami, z których – konsekwentnie – każda okazuje się już tylko różnicą. I tak λέγειν jako zarówno przedkładanie, jak i przedkładane, staje się Pomiędzy jako odniesieniem pomiędzy sobą a sobą. Nie inaczej νοεῖν, jako aktywne przyjmowanie λεγομένου, pozostaje takim wychyleniem-ku, które jest zarazem ustąpieniem-przed. Staje się tedy uważnością skupienia zarówno nas na będącym, jak i będącego na nas: Pomiędzy odniesienia pomiędzy człowiekiem i rzeczą. Następnie λέγειν jako odniesienie do νοεῖν i νοεῖν jako odniesienie do λέγειν pozostają w nierozerwalnym oscylacyjnym związku różnicy, której dynamiczny charakter zasadza się na ἐόν. Ἐόν przy tym, jako czysta forma imiesłowu, okazuje się różnicą ontologiczną „w sobie", to znaczy różnicą pomiędzy byciem, a bytem jako będącym. Różnicą aktualizującą się w każdym imiesłowie, na przykład jako różnica pomiędzy kwitnącym a kwitnącym: raz pozostającym aktem, raz tym, co w akcie. Ἐόν jest tedy samo w sobie różnicą, ale też – niejako na mocy własnej istoty – pozostaje na sposób różnicy, to znaczy jako powtórzenie w różnicy samego siebie, to znaczy samej różnicy. Jako inne od ἔμμεναι, okazuje się być nim jako owym innym, tak że „ἐόν ἔμμεναι" sprowadza do „ἐόν ἐόν", w spacji i skrywając, i ujawniając samo siebie. Całość struktury otwierana jest przez χρή przekładane jako „używa" przez analogię do bezosobowych zwrotów takich jak „pada", „grzmi" czy „błyska". Bezosobowość zwrotu ma przy tym sens odesłania czegoś w nie samo poprzez naznaczenie różnicą, dopełniając otchłanności różnicowania struktury bycia we fragmencie szóstym. Zarazem przez to, że nieledwie stając się imieniem bycia – wskazuje i zapowiada owo charakterystyczne miejsce po podmiocie, które w postaci niemieckiego „*es*" sygnalizuje wykraczające poza porządek ontologiczny „wydarzanie". Wydarzanie prześwitujące już także w ontologicznym imieniu zła jako jednostkowości.

b. Miejsce jako etyczność (*List o „humanizmie”*)

„Już od dawna nie zastanawialiśmy się dość zdecydowanie nad istotą działania”[189], stanowiąc jeden z najdoskonalszych incipitów w dziejach filozofii, wielorako ujawnia i skrywa w sobie nieledwie całą treść tego, o czym (i czego) mowa nie tylko będzie, ale zawsze już zarazem była i – jest. Anonsowany w powołaniu (lub przywołaniu) wspólnoty jakiegoś „my” jego etyczny charakter, delikatnie sugeruje szczególność etyczności namiętnością braku zsubiektywizowanego charakteru działania, którego istota wprost, nie zaś w zapośredniczeniu przez władzę podmiotowości, staje się tym, nad czym pochyla się myślenie (czy też właśnie, jak się okazuje, nad czym się nie pochyla) pytając nie o ludzkie, lecz wprost o działanie. Moment decyzji na niepochylanie się, stopniowalny i stopniowany w owym zdaniu, dopełniany jest przez zdecydowanie czasowy (co jednak nie znaczy, że tymczasowy) kontekst całości.

Tkwiący wytrwale w nieobecności moment namyślania się (*bedenken*) przywołuje gest donacyjny (*bedenken*), a jego nieobecność znakomicie współgra z Sokratejskim sposobem dawania miejsca myśleniu jako myśleniu rozmówców, o których można powiedzieć, że namysłem zostali obdarowani niczym aktorzy brawami[190]. Rzecz ma miejsce: od dawna. Od dawna unieistniane myślenie jako namysł (którego stratyfikacyjne przypisanie do obszaru praktyki, w zastanawiający sposób oddzielanego od teorii, dokonuje się od niemal równie długiego czasu) daje miejsce działaniu, a nawet jego istocie. Ów dyskretny ruch usunięcia się, przysługuje „nam”, którzy nie są ani kurtuazją formy epistolarnej, ani bezrefleksyjnie mechanicznym zabiegiem suchej retoryki dyskursu naukowego, lecz tymi, których aktywne pozostawanie biernymi wobec nadejścia istoty działania, dopuszcza je w pobliże, w miejsce, które jest im najbliższe. „Każdy bowiem przestaje się namyślać, w jaki sposób ma postąpić, skoro sprowadził punkt wyjścia działania do siebie samego, i to do tego, co jest jego częścią kierowniczą, w tej części bowiem zapadają postanowienia”[191]. Dawność braku namysłu ujawnia swą zdecydowaną twarz, swą twarz zdecydowania, uśmierzającego myślenie jako namysł w tym samym momencie, w którym działanie przytomnieje, dochodzi do siebie, to znaczy do tego momentu, w którym jego istota okazuje się być tym, czym się staje. Tak że pozostaje już tylko ewentualnie zapytywać, kiedy dokonało

---

[189] LH (1977), 76; GA 9, 313. Pierwszą próbą podejścia do poniższych kwestii był tekst autora „W miejsce filozofii” opublikowany w „Internetowym Magazynie Filozoficzym HYBRIS” nr 16 (2012), ss. 120–126, http://magazynhybris.com/index.php/archiwum/11-archiwum/19--hybris-16 [dostęp 16.03.2015].

[190] Co po niemiecku brzmiałoby tak: „*Schauspieler wurden mit Beifall bedacht*”.

[191] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*…, 1113 a 5–8.

się owo radykalne wydarzenie, na mocy którego „my" w swym zdecydowaniu obejmują we władanie to, co ich nawiedza jako aktywność działania.

Pytanie trafia w istotę rzeczy, jeśli uważnie i poważnie potraktować różnicę dokonującą się pomiędzy wydaniem przekładu z roku 1977, a jego wydaniem z roku 1995[192]. W tak określonej przestrzeni czasu nieokreśloność czasowego dystansu w przekładzie, zachowując swą wagę, zmienia jednak własną pozycję, z zamierzchłości pokrytej patyną niepamięci stając się mglistą przyszłością, w której niknie bezsilnie zapuszczająca się w jej bezkres myśl. Nadciągając z obu stron, brak namysłu respektuje strukturę czasowości takiej, jak określona została ona nie tylko w byciu, ale i w *Byciu i czasie*, tedy i w czasie poniekąd, jako mianowicie szczególna eksplozywność rozerwania (pęknięcia) rozciągniętego pomiędzy jeszcze nie byciem, a już nie byciem transcendowania, czyli immanentnego przesunięcia immanencji wobec siebie samej. I tak „Już od dawna" przekładu z 1977 roku, spotyka się z „jeszcze długo" przekładu z roku 1995, czyniąc dzielące je 18 lat okamgnieniem, w którym niemieckie „*wir bedenken*" wciąż jeszcze pozostaje w formie czasu teraźniejszego[193]. Okoliczność zaś, że sens niemieckiego wyrażenia wychyla „nas" raczej ku przeszłości, podkreśla świadomość tłumacza i jego wolę, by – nie w niezgodzie z Heideggerem – w harmonijnym kontrapunkcie z niemieckim źródłem, tekst Heideggera odsyłał do całokształtu struktury pierwotnej czasowości, w której wychylenie wprzód pełni strukturalnie wiodącą rolę[194].

Brak namysłu sadowiący się w całokształcie istotowej struktury *Dasein*, określając zdecydowaną egzystencję, wyczerpywałby nie tylko bodaj właściwy jego sposób bycia. Tymczasem uchylenie się namysłu, „nam" się przydarzające, dochodzi do siebie nieśpiesznie i niewyczerpująco, skoro zdecydowanie nie jest sobą na własną miarę, tak że zastanowienie nie było, nie będzie i nie jest: dość zdecydowane. Jak gdyby postępując w imię i w myśl własnej czasowości, zastanawianie unieistniało siebie, jakoś jednak wciąż mimo wszystko będąc; jakby dawało miejsca tylko trochę, jakby w zdecydowaniu na zdecydowanie brakowało mu śmiałości, zdecydowania poniekąd. Jak gdyby Sokrates udawał jedynie, że nie jest jednym z tych, którymi udaje, że jest[195]. Można by w tym dopatrywać się wzajemnej niedokończoności i wymienności wzajem-się-sobą-stawania namysłu i zdecydowania, z których jedno staje się kosztem drugiego, istotę swą jednakowoż pokładając w stałości owego gestu, tedy i w jego jak gdyby niekonsekwencji. Stąd zdecydowanie staje się prawie bez reszty sobą, by jednak podać w geście przyjaźni

---

192 Por. LH (1995).

193 Por. GA 9, 313. Zdanie w oryginale brzmi: „*Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug*".

194 Por. BiC, 460; SuZ, 327.

195 Por. Platon, *Timaios*…, 19 B–20 C; także niżej, ss. 378–387.

i poświęcenia pomocną dłoń namysłowi, który – nie bez względu na jakość zdecydowania – przedłuża swój postęp wciąż i wciąż jeszcze, w nieukojonym jeszcze-nie pozostawiając drzwi na wpół jedynie otwarte, tak by zdecydowanie mogło postawić nogę na progu, ale nie: wejść w miejsce zamieszkiwane przez namysłu istotę.

Można by, i byłoby to przypuszczenie nie najmniej ciekawe i stawiające poprzeczkę myśleniu na relatywnie wysokim poziomie. Niemniej, uważność myślenia żąda dla siebie o wiele więcej i dlatego uważnie podejmując pierwsze zdanie *Listu o „humanizmie"* ujawnia, że zdecydowanie nie tyle dotyczy działania – a jeśli dotyczy, to nie wprost – ile raczej samego myślenia, które od zawsze i na zawsze cierpi na brak zdecydowania, lub zdecydowania wystarczającego. Zdecydowania odpowiednio intensywnego, odpowiednio stanowczego. Rzecz nie w tym, że „my" są zdecydowani i działają, lecz raczej w wahaniu odnośnie radykalnego namysły nad działaniem. Zdecydowanie na namysł wprowadzając osobliwie zapętloną strukturę, trafia zarazem w sedno tego, ku czemu się nakierowuje: w sedno istoty działania. Podjęcie namysłu, możliwe i faktyczne jedynie tam, zdaniem Arystotelesa, gdzie cel lub kres (τέλος) jest dany, zmierzając ku temu, co nam najbliższe, w nim też znajduje najbardziej własną możliwość własnego nieistnienia, w nim znajduje własny kres, by ustąpić miejsca zdecydowanemu na τέλον działaniu. Tam, gdzie sam namysł staje się celem, tedy dobrym celem, tam rozpocząć się on może dopiero, gdy cel ów stanie się dany. Celu bycie danym, w tej mierze, w jakiej od samego namysłu uzależnione, sprowadza możliwość namysłu do jego faktyczności, jest bowiem namysł możliwy nie wcześniej niż się już dokonał. Ujawnia też zatem ten sens możliwości, który za Heideggerem należy postawić o tyle wyżej od rzeczywistości, o ile rzeczywistość, o ile jest, od możliwości się nie różni, stając się możliwością jako najbardziej własną. Wymierzony w swoją możliwość, namysł pozostaje najbardziej własnym dziełem, tedy poniekąd praktyką samego siebie. Co, także dla Arystotelesa, umiejscawia go w sferze πράξεος raczej, niż θεωρίας. Zarazem strukturalnie schodząc się z działaniem jako takim, namysł w tej mierze może się zacząć, w jakiej osiągnął już swój τέλον, w jakiej się już skończył i – jako doskonały – zapadł w decyzję na samego siebie, własny kres inkorporując w wydarzanie niczego z tego, czym sam nie jest. Wyzbywając się struktury teleologicznej, namysł jest o tyle, o ile jest pewnym działaniem i to działaniem różnym od tego, co jako działanie znamy, a nawet, co jako działanie Się zna[196]. „Tymczasem istotą działania jest dokonywanie [*das Vollbringen*]"[197]. Jeśli przy tym „dokonać znaczy: rozwinąć coś do pełni jego istoty, doprowadzić do niej, producere"[198], to namysł staje się tym, co samo siebie

[196] LH (1977), 76; GA 9, 313.
[197] LH (1977), 76; GA 9, 313.
[198] LH (1977), 76; GA 9, 313.

w siebie wtrąca i tym bardziej jest sobą, w im większym stopniu warunek własnej możliwości umiejscawia we własnej przyszłości – i przeszłości zarazem, skoro umiejscawiać może tylko pod warunkiem, że owa przyszłość pozostaje czymś od zawsze dla namysłu przeszłym. „Myślenie działa, gdy myśli"[199], nie inaczej niż namysł, którego zgodność z incipitem *Listu o „humanizmie"* polega na istotowej strukturze, wedle której namysł, o ile jest, ze swej istoty jest namysłem nad istotą działania, czy też, ściślej rzecz biorąc, jest namysłem *jako* istotą działania. A pozostając radykalną refleksyjnością własnego momentu, konstytuuje swoją istotę jako przestrzeń, w której odnajduje miejsce wszelkiego rodzaju θεωρία, nie pozwalając się odróżniać od praktyki namysłu.

Z dawien dawna i na zawsze: zdecydowanie wydarza się jako nieuchronność dzieła myślenia, które jest, o ile jest właściwie, czyli zdecydowanie. Jeśliby logika wynikania, kontestując własne zasady, mogła decydować o tym, co jest warunkiem możliwości samej logiki, nakazując owemu warunkowi stosować się do własnych reguł (niczym dziecko rodzicowi) – brak zdecydowania należałoby wiązać z niemożliwością myślenia (i logiki). Co oznacza – logicznie rzecz biorąc – że brak zdecydowania (nie musząc respektować praw tego, od czego w żaden sposób nie zależąc, raczej to coś od siebie uzależnia) nie wyklucza namysłu. Problematyczność jednak dotyczy niedostatku zdecydowania, z łatwością obejmującego własny brak, jeśli ten z niedostatkiem wiąże się, lub przynajmniej może iść w parze. Brak namysłu, to również namysł nie dość zdecydowany, co zagadkowość stopnia intensywności ujawnia jako groźbę nieistnienia myślenia w ogóle, sprowadzając incipit *Listu o „humanizmie"* do formuły z *Was heißt Denken?*: „jeszcze nie myślimy". Rozbudowujący się mrok groźby, przeszyty światłem tego, co jawiąc się w sobie, ujawnia się też i z siebie, odsłania zarys dynamicznej struktury władającej nie tylko myśleniem Heideggera, ale też zarówno myśleniem, jak i byciem jako takim. Oto „nie dość zdecydowanie", nie tylko literalnie sygnując owo „jeszcze nie" myślenia, pozwala usłyszeć pogrążony w sobie ruch myśli znajdującej spełnienie w oddalaniu spełnienia. W tym mianowicie sensie, w jakim spełniony akt myślenia zyskuje kształt i formę dobrego celu, stającego się początkiem myślenia. Namysł nie dość zdecydowany, to namysł wciąż decydujący: i się, i wszystko. Pozorna wszak tautologiczność stwierdzenia, że im bardziej zdecydowany, tym bardziej ku zdecydowaniu prący i zmierzający, opisuje jedynie to, czego lub nad czym namysł jest namysłem – działanie lub istotę – w których kresem jest powodzenie działania, czyli jego wciąż jeszcze trwanie. „Już od dawna nie przemyśliwaliśmy dość zdecydowanie istoty działania"[200] nie tylko pozostaje adekwatnym opisem tej istoty, ale też jej poniekąd świadectwem, którego

[199] LH (1977), 76; GA 9, 313.
[200] GA 9, 313; przeł. P.K.

„efektem" staje się nawyk, wyznaczający właściwą etyczność w tej mierze, w jakiej nadający aretyczny wymiar teoretyczności. „Myślenie działa, gdy myśli"[201], podobnie jak męstwo staje się męstwem za prawą dokonywania aktów męstwa, sprawiedliwość sprawiedliwością za sprawą sprawiedliwości, a szczodrość szczodrością przez szczodrość. Wychylenie poza siebie w siebie myślenia (konstytuując każdorazową i zarazem każdorazowo coraz większą możliwość tego, czym jest, możliwość zwaną niekiedy „cnotą" lub „ἀρετή") nie tylko sytuuje „rzeczywistość" w możliwości, ale też „jest czymś najbardziej prostym, a zarazem najwyższym"[202], o ile możliwość staje się w myśleniu w stopniu najwyższym możliwością.

Jeśli działanie jest możliwością działania, nie inaczej myślenie, to można rzec, że nic innego niż działanie jako myślenie, albo myślenie jako działanie, nie jest swoim własnym żywiołem, skoro „żywiołem jest to, dzięki czemu myślenie może być myśleniem"[203]. W miejscu, w którym schodzą się różnorakie momenty strukturalne jednolitej struktury okazuje się jednak, że myślenie będąc w sobie samym sobą – jest; że tedy „mówiąc po prostu, myślenie jest myśleniem bycia"[204]. Zbawienna wieloznaczność dopełniacza określająca szczególne stosunki władzy pomiędzy myśleniem i byciem, nakazuje myśleniu należeć do bycia (być myśleniem) jako nakierowanie na bycie. Nakierowanie, które na sposób nakierowania na istotę działania przywodzi na myśl strukturalne zróżnicowanie jako napięcie pomiędzy myśleniem, działaniem i byciem. W jakim sensie można, a w jakim nie da się powiedzieć, że bycie jest działaniem i myśleniem, myślenie jest byciem i działaniem, a działanie jest myśleniem i byciem, dookreślać się będzie w skończoność iteracyjnego powracania najprostszego z żywiołów myślenia. Tymczasem Heidegger powiada albo o stosunkach przynależności i posłuchu, o władzy, albo o żywiole, czyli miejscu, w którym coś się dokonuje na mocy istoty samego owego miejsca. „Żywiołem jest to, co właściwie może [*das eigentlich Vermögende*]: moc (das Vermögen)"[205].

Wielorakość rozgrywanych odcieni znaczeniowych niemieckiego „*mögen*" i „*vermögen*" wzbogacana przez Heideggera ze zdania na zdanie, nie dokonuje się w jałowej przestrzeni czczej zabawy słowami o tyle, o ile trafia w istotę rzeczy. A przynajmniej taka jest intencja Heideggera, potwierdzana jego enuncjacjami związku istoty bycia z językiem, obecnymi w *Liście o „humanizmie"* w stopniu wystarczająco intensywnym. Trafność odnajdowana może być nie tylko w tym, że w „*vermögen*" kryjące się zarówno „zdołać", jak i „osiągnąć" wprost odnoszą

[201] LH (1977), 76; GA 9, 313.
[202] LH (1977), 76; GA 9, 313.
[203] LH (1977), 79; GA 9, 316.
[204] LH (1977), 79; GA 9, 316.
[205] LH (1977), 79; GA 9, 316.

się do istoty myślenia i działania, ale i w tym, że jeśli myślenie o tyle jest, o ile może być, to w ruchu myślenia konstytuującym jego własną możność tkwi szczególne odwrócenie relacji pomiędzy myśleniem a możnością. W tym mianowicie sensie, w jakim w myśleniu tkwi możność myślenia, ale nie możność jako taka: *das eigentlich Vermögende*. Subtelność i niepewność różnic, w obrębie których porusza się myślenie żywiołu myślenia o tyle jedynie rozstrzygana jest przez Heideggera stwierdzeniem, że „myślenie jest zgodne ze swym istotnym rodowodem, gdy przysługuje byciu, wsłuchując się w nie"[206], o ile możność myślenia, nie inaczej niż możność działania, pozostaje działaniem i myśleniem możliwości. To, że myślenie jest, o ile myśli, oddaje myślenie możności jako takiej i dlatego „powiedzenie: myślenie jest – oznacza, że bycie za każdym razem zatroszczyło się już o jego istotę udzielając mu jej"[207] i to udzielając jako siebie, skoro zgodnie z przeznaczeniem i losem myślenia (*geschicklich*).

Heidegger przekomarza się z czytelnikiem, jako test jego wrażliwości i uważności puszczając oko w miejscach newralgicznych. Jak wtedy, gdy stwierdzenie „myślenie bycia oznacza myślenie wydarzone (ereignet) przez bycie"[208] staje się nieledwie niezauważalnym „mrugnięciem w języku metafizyki. Gdyż »wydarzanie« [pozostaje] od 1936 roku słowem wiodącym mojego myślenia"[209]. Tylko myśl hermetyczna jest hermeneutyczna, niejako z konieczności. Wydarzanie myślenia i jego wydarzenie (przez bycie, choć to w coraz większym stopniu staje się przedmiotem słusznie żywionych wątpliwości) ujawnia się w postaci miłosnej troski bycia o myślenie, troski nieledwie jako skrycie ponawianego stwórczego aktu chrześcijańskiego Boga. Troszczyć się bowiem, „o »osobę« lub »rzecz« w ich istocie znaczy kochać ją, sprzyjać jej"[210], a owo „*sie lieben: sie mögen*"[211] podaje miłości jako jej już to synonim, już to następstwo, już to przestrzeń przez miłość umożliwianą – wieloznaczność jednolitej struktury możności i skłonności-ku (lubienia). Wydarzanie myślenia przez bycie jako akt bezmiernej miłości, konstytuuje kres myślenia jako decyzję myślenia i na myślenie, czyniąc z szeptanego przez kochanka „kocham cię" karkołomność gramatycznego wyrażenia „mogę cię" skrywającą w sobie sokratejski gest ustąpienia, kroku wstecz i pozostawienia, *Gelassenheit* – tyleż miejsca, co samego umiłowanego. Jak gdyby nie tylko „kocham cię" oznaczało „jesteś możliwy" i tym samym po prostu „jesteś", ale i – co za tym idzie – jak gdyby myślenie wtedy stawało się zdecydowanie myśleniem,

---

206 LH (1977), 79; GA 9, 316.
207 LH (1977), 79; GA 9, 316.
208 LH (1977), 79; GA 9, 316.
209 GA 9, 316, przyp.; przeł. P.K.
210 LH (1977), 79; GA 9, 316.
211 GA 9, 316.

czyli sobą, kiedy miłością. I dlatego umiłowaniem mądrości. „Już od dawna nie zastanawialiśmy się dość zdecydowanie nad istotą działania" znaczy teraz „Już od dawna nasza miłość ku miłości wzrasta i coraz bardziej wzrasta i nie chce zaprzestać wzrastania: aż po kres". Dlatego też „sprzyjać (…) to: darować istotę"[212], a to, że nie ma w tym ograniczenia do istoty myślenia, stanowi mrugnięcie Heidegggera sugerujące istotę wszelkiego bytu i wszystkiego, co jest.

Michael Theunissen w swojej fundamentalnej pracy poświęconej kwestii Innego, dezinterpretując sens Heideggerowskiego „pozwolić być", stwierdza, że oznacza ono w *Byciu i czasie* „(…) rozwiązanie wszystkich bezpośrednich związków pomiędzy innym a mną"[213]. Pozostające źródłem nieporozumienia przypisanie wyrażeniu „*Seinlassen*" *stricte* pasywnego sensu, nie daje się utrzymać nie tylko w odniesieniu do *Listu o „humanizmie"*, skoro już we wczesnym okresie bycia jawi się jednocześnie i aktywnie, i pasywnie. Struktura niewątpliwie odnajdywana przez Heideggera u Kanta[214], pozostaje jedną z charakterystyk Pomiędzy, a jej niezrozumienie, wraz ze wskazaniem na radykalnie jednostkujący charakter autentycznego bycia-ku-śmierci, prowadzi Theunissena do uznania sprzeczności pomiędzy byciem na sposób właściwości, a byciem wespół z innymi. Podczas gdy to pierwsze miałoby być byciem samotnym, to drugie utożsamiałoby się z popadaniem w Się. Nazbyt prosta typologia tego rodzaju jest jednak nie do utrzymania, jeśli konsekwentnie rozumieć *Dasein* jako bycie-w-świecie, to znaczy na sposób struktury Pomiędzy. Samotność ujednostkowienia, pozostaje – jako dotarcie do właściwego Siebie – osadzeniem bez reszty w źródłowym poróżnieniu podmiotu i przedmiotu, tedy właśnie nie w jednym z biegunów relacji podmiotowo-przedmiotowej, jakim byłoby solipsystycznie zamknięte w sobie Ja. Indywidualizujący gest doświadczenia własnej skończoności ma u Heideggera wymiar z konieczności konstytuujący odniesienie do wspólnoty i nie może być zerwaniem stosunków społecznych. Stanowi raczej pozytywną modyfikację tej relacji, nieusuwalnie zawierającej się w strukturze ontologicznej i co najwyżej modulującej własną jakość. Jestestwo zawsze już jest otwartością na innych. Potwierdzenie tej tezy znaleźć można nie tylko w zapewnieniach Heideggera (do których Theunissen podchodzi raczej nieufnie), lecz także w analizie dwu możliwych typów współbycia (zastępująco-uzależniającym i występująco-uwalniającym[215]). Pewien kłopot – widoczny u Theunissena w związku z uwagą Heideggera, że także nieautentyczne jestestwo zwykle znajduje się gdzieś

---

[212] LH (1977), 79; GA 9, 316.

[213] M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin–New York 1977, s. 179; przeł. P.K.

[214] Por. niżej, ss. 461–488.

[215] Por. BiC, 174; SuZ, 122.

pomiędzy oboma ekstremami – kłopot polega na tym, że z punktu widzenia Theunissena nieautentyczność bycia powinna skutkować zniewoleniem innego (i jestestwa przez innego). Faktycznie nie dałoby się rozumieć tego inaczej, jeśliby w istocie jestestwo jako wychylone i upadłe w świat musiało innego traktować zawsze jako innego-siebie. Paradoksalnie jednak właśnie z Theunissena analizy teorii intersubiektywności Husserla wynika, że konsekwencja taka narzuca się jedynie pod warunkiem uznania *Dasein* za izolowany podmiot stojący naprzeciw świata (jako przed-miotu)[216]. Z czego wniosek, że tak właśnie rozumie on jestestwo i świat w myśli Heideggera: jako – w gruncie rzeczy – odniesione do siebie wzajem jakiegoś rodzaju byty. Tak że albo jestestwo jest autentyczne czyli własne (i wtedy samotne, pozaświatowe), albo nieautentyczne, niewłasne (i wtedy we wspólnocie czyli w świecie). Do tego też sprowadza się wysiłek, jaki Theunissen wkłada w wykazanie zasadniczo pełnej zależności Heideggera koncepcji współbycia i teorii intersubiektywności Husserla. Jedyną istotną różnicą miałoby być bodaj to tylko, że Husserl punktem odniesienia czyni zawsze teoretyczny ogląd, Heidegger natomiast rozumiejący praktyczny obchód[217]. Jak gdyby różnica ta nie niosła w sobie tak radykalnego przesunięcia sensu, jak zmiana estetycznej kontemplacji obrazu innego w etyczność odniesienia do Innego[218].

Miłosne sprzyjanie w tej mierze pozostaje istotą możności[219], w jakiej ustąpieniem miejsca istocie umiłowanego, tak że „moc sprzyjania jest tym, »na mocy«

---

216 Por. M. Theunissen, *Der Andere…*, część I *Der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie*, w szczególności ss. 153nn.

217 Por. M. Theunissen, *Der Andere…*, s. 166. Porównaj omówienie i dyskusję pozycji Theunissena w: M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Warszawa 2003, ss. 193–221.

218 Nie daje się też, rzecz jasna, utrzymać interpretacji, zgodnie z którą inny uzależniony jest od jestestwa jako projekt jestestwa (por. M. Theunissen, *Der Andere…*, s. 168). W tej bowiem mierze, w jakiej inny zawiera się w samej strukturze bycia-w-świecie, pozostaje on warunkiem możliwości wszelkiego projektu, w tym również projektu dopuszczenia napotykania innego jako struktury ze-względu-na. Faktem jest natomiast, że choć otwartość na innego zawierająca się w tym, czym (czyli na jaki sposób) jest *Dasein*, pozostaje zarazem strukturą Pomiędzy, to próba bezpośredniego przejścia od tego Pomiędzy, do Pomiędzy jako spotkania w filozofii Bubera (por. Theunissen, s. 266nn.), byłaby próbą karkołomną. Niemniej, skierowana ku Heideggerowi krytyka Lévinasa, nawet jeśli w ogólnym planie uznać ją za zasadną, wymagałaby większego wyważenia argumentacji i bodaj jednak osłabienia końcowej konkluzji. Por. w tym kontekście Derridy polemikę z Levinasem (np. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Levinasa*, [w:] idem, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kosiński, Warszawa 2004; także pouczające opracowanie polemiki M. Kruszelnicki, *Etyka poza fenomenologią i ontologią? Derridiańska krytyka Emmanuela Levinasa jako lektura konieczna dla pedagogiki,* „Kwartalnik Pedagogiczny", 1(203), 2007, ss. 83–107).

219 Por. LH (1977), 79; GA 9, 316.

czego coś jest w stanie właściwie być"[220]: jako dar. Również człowiek, on może nade wszystko, pozostaje darem miłości i „istoczy jedynie w swojej istocie"[221], próbując sprostać narastającej inkluzyjności coraz to głębiej zapadających się momentów ontologicznych, a przynajmniej inkluzyjności pozorowi (czyli jawności), co okaże się za czas jakiś, to znaczy okaże w jakiejś byłości, której nadejście wyczekiwane pozostaje jako nie-bywałe wydarzenie. Przebywanie we własnej istocie zawdzięcza człowiek zaproszeniu i wezwaniu w nią i w niej przez bycie. Wezwaniu, którym ugodzony zostaje nie wbrew temu, lecz dlatego, że pozostaje ono najbardziej niepozornym zagadnięciem[222]. Ekstatyczny nastrój polskiego przekładu, trafiając w sens, choć niekoniecznie w gramatykę oryginału, dobrze oddaje wysoki ton tego, co powiedziane i tego, kto lub co mówi w *Liście o „humanizmie"*. Otóż mowa tworzy w *Liście* „domostwo chroniące ekstatyczność jego istoty"[223], które w jego istocie chroni samo Ekstatyczne[224]: jego, to znaczy i listu, i tego, kto lub co w nim powiada, i zarazem tego, co w nim powiadane, i człowieka wreszcie, w nie najmniejszym wszak stopniu z wszystkich tych momentów dotykanego chroniącą pieszczotą języka, skoro „tylko człowiekowi przysługuje ten rodzaj bycia"[225].

Otóż miłość jest byciem, którego sposobem pozostaje istota człowieka, jeśli istota owa przynależy ekstatyczności, jest nią i w niej się wyczerpuje. „Stanie w prześwicie bycia zwę ek-sistencją człowieka"[226], powiada Heidegger, stawiając pozornie przed oczy samą ek-sistencję, w istocie jednak raczej sam prześwit bycia, a nawet owo stanie w nim. Wdanie się w rozchwiane znaczeniowo odesłanie niemieckiego „*Lichtung*", znaczącego może i „prześwit", jak chce polski przekład, w pierwszej chwili jednak „polanę", tedy coś zatopionego w bezmiarze nieprzeniknionej puszczy, której mrok i samotność znajduje wytchnienie w owej szczególnej pełni, jaką staje się polana dobywająca się w braku puszczy. Puszcza, pozostając pustynią jako pustką, staje się za sprawą polany migotliwością ich pozostawania wzajem własnym negatywem. Pustka ciemności rozświetlana jest nieobecnością i brakiem, o tyle jedynie od puszczy różnym, o ile zapadający w pustkę światła. Prześwit bycia właśnie z tego powodu oznacza nie tylko albo jasność promienia przedzierającego się przez szczelinę we własnym innym, albo mrok sączący się

---

220 LH (1977), 79; GA 9, 316.

221 LH (1977), 86; GA 9, 323; przeł. P.K.

222 Por. LH (1977), 86: „(…) w której został ugodzony wezwaniem bycia".; GA 9, 323: „(…) indem er vom Sein angesprochen wird".

223 LH (1977), 86; GA 9, 323.

224 Por. GA 9, 323: „(…) die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahrt".

225 LH (1977), 86; GA 9, 324.

226 LH (1977), 86; GA 9, 323–324.

wokół owej szczeliny, ale oba te momenty zarazem, sprowadzając grę światłocienia bycia do poróżnienia różnicy z samą sobą. Stanie w Pomiędzy obu różnic, pozostając losem istoty człowieka, oznacza, „iż człowiek tak się istoczy, że jest »oto« (Da), to znaczy że jest prześwitem bycia"[227]. Utrzymywanie się w różnicy pomiędzy różnicami o tyle nie może nie oznaczać bycia różnicą, o ile bycie od różnicy się nie różni, tedy się różni i od niej, i od wszystkiego. Różny od samego siebie, pozostaje człowiek ek-sistencją jako wysunięciem poza siebie, skoro „ek-sistencja co do treści znaczy: stać-poza-sobą"[228], sprowadzając się niejako do własnej formy. „Stać" bowiem przyjmuje tu dynamiczny wymiar wystawania i sterczenia (*Hin-aus-stehen*[229]) w prawdę bycia, w bycia nieskrytość, prześwit, różnicę. Zapewne wyznacza to człowiekowi zadanie strzeżenie owej prawdy w tym sensie, że winien on zwrócić się ku niej (ku prawdzie) i ku niemu (ku byciu), by w możliwie delikatny i subtelny sposób wyrazić to, co z bycia udziela się nie tyle jemu, który się zwraca lub nie tylko jemu, ale wszystkiemu, co: jest. Zapewne. Niemniej zadanie owo, do którego wezwany, człowiek winien je wypełnić z racji tego, że jest człowiekiem, spełnia on – chcąc, nie chcąc – samym trudem pozostawania w byciu jako zdeterminowany świadek (μάρτυς) składający swe dobitne świadectwo samym byciem, którym jest na sposób stawania się sobą: i nim. „Człowiek jako ek-sistujący znosi bycie-tu [*Da-sein*], gdy owo tu [*das Da*] jako prześwit bycia otacza »troską«"[230], nie tylko zbliżając do siebie miłość, cierpienie i trud, ale ową bliskością znacząc w nich ślad istoty bycia (czy też, by się ściślej wyrazić, ślad bycia jako ich istoty, czyli sposobu). Dawane w słowie i jako Słowo, świadectwo w tej mierze ujawnia bycie, w jakim ujawnia je jako skryte, jako skrywanie i skrytość (także skrytość skrywania), pozostając jawnością jego niejawności. „Mowa to prześwitująco-skrywające nadejście samego bycia"[231] przeszywające to, co jest, ostrzem różnicy, przez którą sączy się prześwit nieskończonego stawania się skończoności. Stawania się, któremu kresu śmierć o tyle nie przynosi, o ile sama przezeń niesiona staje się ona, powstaje (jeśli można tak o śmierci powiedzieć) jako skończoność będącego i jako skończoność po prostu. Obejmując troską własne „tu", człowiek wdaje się weń na sposób swej istoty, to znaczy jako bycie-tu (*Da-sein*), tedy jako dynamika stawania się owego Pomiędzy, które pozostaje cierpieniem tym bardziej, im bardziej miłosnym; o tyle intensywniej, w o ile bardziej zdecydowany sposób utrzymuje się namysł nad istotą działania.

---

227 LH (1977), 88; GA 9, 325.
228 LH (1977), 89; GA 9, 326.
229 GA 9, 326.
230 LH (1977), 89; GA 9, 326; przeł. P.K.
231 LH (1977), 89; GA 9, 326.

Oscylacyjny charakter dynamiki napięcia różnicy, zawierając w sobie moment obrotu, zwrotu (i przejścia), nie unieważnia niczego z tego, co jako osiągnięcie *Bycia i czasu* daje się utrzymać, właśnie dlatego, że sam ruch i myślenia, i wykładu, i tego wreszcie, co w owym wykładzie podjęte i wyłożone – sam ten ruch *Sein und Zeit* jest ruchem oscylacyjnego różnicowania różnicy. Dlatego trzeci rozdział części pierwszej, który nie znalazł się w opublikowanym *opus magnum* jedynie podkreśliłby całość wcześniejszego namysłu, nie pomimo, lecz właśnie dlatego, że w nim (w 3. rozdz. I cz.) „wszystko się odwraca"[232]. Co wszelki zwrot w myśleniu Heideggera (a da się ich naliczyć znacznie więcej, niż jeden) nakazuje traktować jako 3. rozdział I części *Bycia i czasu*, a przynajmniej jako jedność myślenia tam ujawniającego się po raz pierwszy nie tylko w sobie, ale i z siebie[233]. Tak bowiem jak filozofia, tak i sam Heidegger „drepce w miejscu"[234], nie tylko skupiając się, tłocząc w sobie i ze sobą, ale też z innymi w tej mierze, w jakiej „wszyscy filozofowie drepczą w miejscu, a nawet wszyscy w tym samym miejscu"[235]. Czy nie dlatego miejsce, *to* miejsce (czyli miejsce jako takie), staje się i pozostaje tematem i poniekąd sposobem myślenia *Listu o „humanizmie"* Heideggera i wszelkiej filozofii godnej własnego miana?

Rzucenie, które nie tylko sprawia, że człowiek jest, ale też sprawia, że jest wobec tego, co mu za-dane jako każdorazowo najbardziej własny horyzont bycia – rzucenie pozostaje inną nazwą χώρας, jak każda jej nazwa i każde jej imię beznadziejnie wplecioną w szereg przesunięć i odesłań, z których żadne nie pozostaje imieniem własnym, czyli właściwym[236]. Stając się miejscem człowieka w świecie, nie tylko wyznacza wstępny zasób i szkic kierunku rozumienia tego, czym miejsce jest, ale też śladem gestu Sokratesa w tej mierze stającego się losem rozmówców *Timaiosa*, w jakiej miłosnym gestem ustąpienia rzucającego ich w miejsce opustoszałe po bycie, czyli w inne bytu. Ostatecznie, któż słyszałby dziś o Timaiosie, gdyby nie było *Timaiosa*? Wyruszając w drogę zapadającego się w zwielokrotnione opowieści przywoływania najdalszej przeszłości jako nieledwie własnego losu, „tak ek-sistując chroni on prawdę bycia, aby w świetle bycia byt mógł pojawić się jako byt, którym jest"[237]. Świadectwo zostaje dane, za-dane

---

[232] LH (1977), 90; GA 9, 328.

[233] „Zwrot wypada z orbit, albo – zgodnie z formułą samego Heideggera – »wszystko wpada w poślizg«, *kamm alles ins Rutschen*" (W. Rymkiewicz, *Formy istnienia…*, s. 325), wpadając, jak się wydaje, w zdecentrowaną oscylację. Otóż stanowi ona jego właściwą charakterystykę. Należy podkreślić, że powyższe nie wchodzi w spór ze szkicowaną przez Wawrzyńca Rymkiewicza perspektywą rozumienia przyczyn porzucenia projektu *Bycia i czasu* przez Heideggera.

[234] LH (1977), 97; GA 9, 335.

[235] RPD, 23; GA 77, 21.

[236] Por. niżej, ss. 378–387.

[237] LH (1977), 93; GA 9, 330.

i biada mi, gdybym nie głosił dobrej nowiny[238], jak wtedy, gdy Sokrates usuwając się, obciąża wolnością mówienia tych, których świadkiem się staje.

Nie w tym upatrując najwyższej trudności myślenia, że nie dane mu jest wy--myślać własnego obszaru (albowiem ten zostaje mu jako właściwa wolność za--dany), ale w tym trudność upatrując, by obszar ów właściwie uchwycić, wdaje się człowiek we własną istotę niejako roz-targniony i prze-sunięty, to bowiem, czego strażnikiem i pasterzem jest i ma być, „bycie – czymże ono jest? Ono – to ono samo"[239]. Roztargnienie namysłu nad byciem tak wyznacza osobliwy sposób właściwego odniesienia do bycia, że „bycie jest tym najbliższym. Lecz bliskość owa pozostaje dla człowieka czymś, co najdalsze"[240], rozciągając się w Pomiędzy, pomiędzy człowiekiem, a tym, ku czemu wychyla się on od-dalając intencję przybliżenia sobie jakiegokolwiek będącego. Objęcie chroniącym myśleniem (i przechowującą schronienie mową) przepaści pomiędzy byciem, a nim samym, nie tylko przyprawia istotę człowieka o szaleństwo (*Verrücktheit*), ale i – tym samym – o owo przesunięcie, którego kalejdoskopowym imionom nie ma końca. Mowa tylko dlatego może dawać jakieś możliwości oddania tego, co jest za-dane jako dar, którym sama jest, że w istocie bycia osadza ona własną możność, to znaczy możność własnych możliwości, pozostając systemem różnic, dynamiką pleniącej się poróżnialności, różnicowości, różnicości. W szeregu neologizmów nie wyczerpuje się świadectwo nieskończoności obszaru rozpościerania się istoty mowy jako skończoności samej w sobie poniekąd, wskazując co najwyżej kierunek myśleniu bycia, któremu człowiek o tyle pozostaje bliski, o ile w jego istocie przegląda się ono niczym w lustrze. „Myślenie musi w przyszłości nauczyć się tego doświadczać i to wypowiadać"[241], że mianowicie „»Bycie« – to nie jest ani Bóg, ani zasada świata"[242], nie tylko dlatego, że „bycie" pozostaje tu cudzym słowem, ale także i przede wszystkim dlatego, że jako dynamika różnicy nie utożsamia się z czymkolwiek: ani z bytem, ani z podstawą, ani z Bogiem, skoro i ze sobą – nie. Czy jednak przypadkiem nie jest niczym z tego wszystkiego także dlatego, że zwolna zapadając się w wąską szczelinę pomiędzy sobą a sobą, zmierza w objęcia, którym już nie może się oddać inaczej niż na sposób pozostawania Niczego darem, donacją różnicy pomiędzy byciem a czasem, która jako wydarzanie za sprawą myślenia Heideggera zwolna wkracza w horyzont niepokoju filozoficznego współczesności? Owo „ono – to ono samo"[243] przemawiając po

---

238 Por. 1 Kor 9,16; wszystkie cytaty z Biblii za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich, Poznań–Warszawa 1990.

239 LH (1977), 93; GA 9, 331.

240 LH (1977), 93; GA 9, 331.

241 LH (1977), 93; GA 9, 331.

242 LH (1977), 93; GA 9, 331.

243 LH (1977), 93.

niemiecku wskazuje wciąż jeszcze bycie, zarazem niepokojąc bliskością brzemiennego skutkami i znaczeniami „*es gibt*". Szczególnie gdy ów jawnie niejawny i nieobecny podmiot osobliwego wyrażenia bezosobowego „jest" cudzysłownie, tak że „*Es »ist« Es selbst*"[244] zaczyna zmierzać w stronę nie odpowiedzi co prawda, lecz przecież pytania o możliwą lub niemożliwą bliskość i nie-tożsamość z Tym, który oddzielił światłość od ciemności[245], niczym puszczę od pustyni: prześwitem Słowa.

Jeśli jednak nawet, ot tak po prostu, „bycie jest dalej i zarazem bliżej człowieka niż wszelki byt, czy będzie nim skała, zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł czy Bóg"[246], to i tak zastanawia konieczność rozdzielania światła od ciemności jak gdyby wskazująca na ich pierwotną (istotową) bliskość, czego świadectwem mogłaby pozostawać uwaga Heideggera, że dal, to „dal: ale nie dal obejmowania, lecz wydarzającej miejscowości; jako dal prześwitu"[247]. A jednak uwaga ta znalazła (własne) miejsce jedynie w pierwszym wydaniu *Listu*. Mimo to wciąż jeszcze „sam prześwit jest jednak byciem"[248] ustalając bliskość jako to, co najbardziej odległe. O tyle, o ile będąc ek-sistencją, wysunięty zostaje człowiek w szczególną transcendencję „poza siebie", z której dopiero zmuszony jest powracać i wciąż powraca ku temu, co bliskie. Dopiero gdy swojskość angażującego wdawania się w to, co obojętne, ujawni się w swej istocie jako pozostawanie na obczyźnie, czyni bliskość kraju ojczystego oczywistą, jako że wreszcie odczuwaną jako utraconą. Ratunkiem wtedy pozostaje przemieszczenie się ku temu, co bliskie, gdzie codziennie napotykany uśmiech obiecuje taką uległość bytu, która pozwala na zażyłość. Nawet jednak wtedy, a kto wie, czy wtedy nie w stopniu najwyższym, bliskość tego, co bliskie, skrywa bliskość jako taką, której pozostawanie najdalszym staje się losem człowieka w jego codziennym trudzie. „A wszak bliższą niż to, co najbliższe, i zarazem dla zwykłego myślenia dalszą niż to, co najdalsze, jest sama bliskość – prawda bycia"[249], która jako taka, jako prawda bycia, podlega samej sobie jako skrytości własnego stania jawnie wobec istoty człowieka. Miejscem istoty człowieka, miejscem ek-sistencji, w tym sensie pozostaje zatem ona sama, w jakim za-dane człowiekowi chronienie prawdy bycia wyczerpuje się w samym za-daniu i za-dawaniu, czyli w próbie sprostania temu, kim się jest i staje. Odniesienie bycia do ek-sistencji pozostaje nim (tj. byciem), by się tak wyrazić, o ile sytuuje bycie w samym usytuowaniu, sytuacyjności, czy też miejscu.

---

[244] GA 9, 331.
[245] Por. Rdz 1,4.
[246] LH (1977), 93; GA 9, 331.
[247] GA 9, 331; przyp. b.
[248] LH (1977), 94; GA 9, 332.
[249] LH (1977), 94; GA 9, 332.

W dynamice różnicy między byciem a ek-sistencją, czyli w wysunięciu „jest" ku ek-sistowaniu. „Samo bycie jest tym odniesieniem, w miarę jak zatrzymuje w sobie i skupia ku sobie ek-sistencję w jej egzystencjalnej, czyli ekstatycznej istocie"[250], przez co i ek-sistencja ukazuje się nie tylko jako różnica (granica) ciała otaczającego (czyli „jako siedziba prawdy bycia pomiędzy bytami"[251]), ale jako osadzona w miejscu bycia (w miejscu o imieniu „bycie") i na jego – bycia – sposób. Co można powiedzieć raz, można powiedzieć dwa razy, a dwukrotność i wielokrotność nie różnią się w tej mierze, w jakiej nieuchronnie w siebie zapadają, stąd różnica skrywa się w konstatacji, że „w określeniu człowieczeństwa człowieka jako ek-sistencji idzie o to, że nie człowiek jest tym, co istotne, lecz bycie jako wymiar ekstatyczności ek-sistencji"[252]. O czym pamiętać należy również wtedy, gdy zasiada się do lektury *Bycia i czasu*.

Wymierzanie ekstatyczności w nią samą ujawnia bycie na dwa sposoby, już to jako owo zawsze wystające poza wszelkie będące, już to jako samo wystawanie wystającego. O tyle też bycie-tu-oto, czyli bycie *Da* jestestwa człowieka lokuje się w byciu jako mierze, wymiarze szaleństwa bycia-poza-sobą, przesunięcia poza siebie w siebie. Człowiek dlatego pozostaje wyróżnionym bytem, że, po pierwsze, jest swoim sposobem bycia, a do tego, po drugie, jego sposobem bycia jest wysunięcie: człowiek jest byciem-wysuniętym (poza siebie w siebie), a nawet byciem-wysunięciem, które dodatkowo pozostaje byciem-wysunięciem ku samej przekraczalności przekraczania (co w *Byciu i czasie* zwie się rozumieniem bycia). W tym sensie „mówiliśmy także »es gibt«, by na razie uniknąć zwrotu »bycie jest«, ponieważ »jest« odnosi się zazwyczaj do tego, co jest"[253], nie zaś do siebie. Choć tylko z tego względu, że ponieważ pozostaje naznaczone myśleniem metafizycznym, „nie myśli *się* o ἔστι γὰρ εἶναι Parmenidesa"[254], w którym to właśnie bycie przede wszystkim jest, nie byt. Retorycznie niebłahe zaanonsowanie donacyjności bycia jako wprowadzenie zasadniczego tematu *Listu o „humanizmie"*: miejsca, pozwala wziąć w nawias wiarygodność deklaracji intencjonalnego wprowadzenia *es gibt* w *Byciu i czasie* – szczególnie w tym niecodziennym sensie, jaki przybiera ono wraz z narastaniem wagi momentu donacyjności w myśleniu filozofii XX wieku (w tym także w myśleniu Heideggera). Szczęśliwa dwuznaczność gestu darowania winy, podobnie jak darowania śmierci, pozwala na odniesienie kwestii daru do myśli Heideggera zawsze wtedy, kiedy zapis myślenia odnajduje się w nazbyt może ciemnych barwach okładek. Dar bowiem wciąż

---

250 LH (1977), 94; GA 9, 332.
251 LH (1977), 94; GA 9, 332.
252 LH (1977), 96; GA 9, 333–334.
253 LH (1977), 96; GA 9, 334.
254 LH (1977), 97; GA 9, 335; kursywa P.K.

jeszcze pozostaje własnym darem, darem od siebie zatem o tyle, o ile zarazem darem siebie i darem z siebie. Ofiarą. Świadectwem. Dar czegokolwiek pozostaje darem śmierci. Owego szczególnego miejsca, za sprawą którego i mocą którego człowiek może myśleć i być, z wdzięcznością pozostając bez reszty skończonym, skoro skończonością. Skończoność jest człowiekiem i dlatego to nie człowiek jest śmiertelny, lecz „śmiertelni są ludźmi. Nazywają się śmiertelnymi, bowiem mogą umierać"[255], i tylko oni mogą umierać. Śmierć jest darem, gdyż „»es«, które »gibt« jest samym byciem"[256] i stąd bycie, pozostając darem samego siebie i z samego siebie, udziela się na samego siebie sposób, jako wysunięcie granicy poza siebie. Poprzez usunięcie się w kurtuazyjnym geście zaproszenia w miejsce już tylko dlatego nie opustoszałe po byciu, że „opustoszałość" jako różnica bycia wobec siebie od zawsze narastała brakiem podmiotu momentu donacyjnego. Skryty gest bycia, mimetycznie świętowany grudniową nocą, daje ssącą pustkę pokusy, której ulega każdy, o kim nie tylko można powiedzieć, że myśli, ale też, że jest. Szczególną figurą grzechu pierworodnego pozostaje tedy trop zatłoczonego miejsca myślicieli, z których każdy, o ile jest i jest myślicielem, daje swoim byciem dobitne świadectwo słabości wobec pokusy nie tylko bycia, ale nawet wobec bycia tym, kim jest. Wycelowana w nieuchwytne To Samo intencja myślenia w tej mierze i trafia, i chybia własnego τέλου, w jakiej miejscem wspólnym, ową κοινή filozofii, pozostaje różnica – a „spór między myślicielami, to »miłosny spór« samej rzeczy"[257]. Rzeczy, która – kto wie? – jest może tedy różnicą między sposobami, na jakie *daje się*: pomyśleć.

Zbliżaniu się do kwestii miejsca nie ma końca, podobnie jak nie ma kresu sam kres, to znaczy stawanie się kresem. Skończoność. Miejsce, którego rozstrzygającego charakteru w *Liście o „humanizmie"* nie sposób przecenić, wciąż skutecznie wymyka się próbom jego uchwycenia, próbom, które w swej naiwności próbują gestu niemożliwego, gestu na miarę χώρας: ustanowienia miejsca dla jakiegokolwiek miejsca. Zarazem niemożliwość miejsca miejsc, nie idzie w parze z jego niebyciem, choć bowiem nie ma takiego bytu, to skądinąd owo szlachetne „nie-jest" nie pozostaje niczym innym. Co należy rozumieć jako sugestię, wciąż na nowo i na wciąż nowe sposoby ponawianą w myśleniu Heideggera, że miejsce miejsc pozostaje sposobem bycia czegokolwiek – samego miejsca tedy również. Słowem na oznaczenie tej struktury pozostaje tymczasem „bliskość"[258], wyznaczająca precyzyjną strukturę miejsca jako granicy ciała otaczającego, w której pobliżu znajduje się to, co umiejscowione, spektakularnie, mimo że niepostrze-

[255] BMM, 321; GA 7, 152.
[256] LH (1977), 96; GA 9, 334.
[257] LH (1977), 98; GA 9, 336.
[258] Por. E. Kettering, *NÄHE…*

żenie, przekraczając samo siebie. Świat przedstawiony filozofii rozmywa kontury rzeczy, które nie znajdując dość miejsca w sobie, drżąc przesuwają własną granicę ku granicy tego, w czego objęciach spoczywają. Ostatecznie pomiędzy granicą ciała otaczającego, a granicą ciała otaczanego, wciąż jeszcze zachodzi różnica: tedy jak gdyby rozstęp. Nie w tym rzecz, że słusznie takiemu sposobowi rozumienia można wskazać mnożenie bytów (czy raczej nie-bytów) ponad potrzebę, skoro granica ciała otaczającego wyczerpuje sama w sobie znamiona owego najmniejszego z możliwych odstępów; rzecz raczej w tym, że niebyty mnożą w skończoność różnicy same siebie, to znaczy w tym rzecz, że jako rozstęp, granica ciała otaczającego ustanawia z siebie (i w sobie) kolejne granice.

Miejsce, które – o ile jest – jest zawsze na sposób bycia-w-pobliżu-miejsca, jako struktura bliskości staje się zawsze już najbardziej własną ojczyzną tego, co jest. Ojczyzną, której problematyczność polega na tym, że niedookreśloność granic nie sprowadza się do problemu marginalnego, skoro ojczyzny istotą owa marginalność zdaje się bez reszty pozostawać. Ostateczna konsekwencja problematyczności ojczyzny rozkwita dobitnie wraz ze świadomością, że brak miejsca narastający w miejscu opustoszałym po ojczyźnie, oznacza niebycie tego, co przez ojczyznę opuszczone. Czego śladem sposób mówienia orzekający niebyt w stwierdzeniu, że coś „nie miało miejsca". W tym sensie zatem los banity dlatego gorszy jest niż los skazanego na śmierć, że ta ostatnia oznacza kres bycia, podczas gdy ten pierwszy oznacza pozbawienie nawet bycia początku, unicestwienie poprzez wykluczenie z miejsca, z „tu", z „tu oto" (*Da*). „W tej bliskości, w prześwicie owego »oto« (Da), mieszka człowiek jako ek-sistujący"[259], nie tylko tym samym ujawniając charakterystyczne dla bycia przesunięcie sprowadzające wewnętrzność „w" do eksterytorialności „tuż obok", ale i wskazując na fatum własnego losu, czyniącego z człowieka w najlepszym razie kogoś powracającego do ojczyzny i witającego rodzime strony zawsze prawie już[260]. W sobie pozostając nieuchronnie zawsze-już-prawie-byciem-u-siebie, czuje się człowiek nieswojo (*unheimlich*) – i tylko mając możliwość takiego doświadczenia siebie, może się w swojej nieswojości zadomowić. Być u siebie w owym Pomiędzy siebie i tego, co inne, wyznacza charakter pogranicza, marchii, w której stosunki władzy i dokładne linie demarkacyjne zostają postawione pod znakiem zapytania, nie tylko grożąc wybuchem wojny, lecz zawsze już pozostając samym stanem wojny jako nie-pokoju. Swojskość bycia człowieka pozostaje szczególnym niepokojem egzystencji, nieukojeniem i natężeniem uwagi, jednym słowem „ojczyzną tego dziejowego zamieszkiwania

---

[259] LH (1977), 100; GA 9, 337.

[260] Kettering, mówiąc o bliskości jako wzajemnym przynależeniu bycia i istoty człowieka (por. E. Kettering, *NÄHE…*, ss. 69–87), daje dobry opis owego związku polegającego na oddaleniu, nietożsamości i poróżnieniu.

jest bliskość wobec bycia"[261]. Balansujące na granicy retorycznej dopuszczalności dobitne podkreślenie tego, co nie może już pozostawać tak skryte, jak mogło i bodaj pozostawało w czasie pisania *Listu*, znajduje wyraz w przypisie zamieszczonym w *Gesamtausgabe*: „jako owa bliskość przechowuje się i skrywa samo bycie"[262]. Jak gdyby człowiek był tęsknotą za byciem, które ze swej strony nie pozostaje niczym innym, niż tęsknotą za tęsknotą (i o tyle tylko: za człowiekiem), tak że człowiek i bycie dosięgają się wzajem w nieukojonym zawsze-prawie-już na taki sposób, że w nieskończenie niewielkiej szczelinie pomiędzy opuszkami ich palców pulsuje, a w owej pulsującej intensywności prawie-spełnienia kulminuje bycie człowieka, bycie człowiekiem. Jak gdyby „człowiek" znaczyło: Pomiędzy człowieka i bycia i o tyle: bycie. Człowiek: nabrzmiała pustka różnicy pomiędzy człowiekiem i jego „jest".

Wyznaczająca ojczyznę człowieka tęsknota za ojczyzną, nieskończona intensywność niespełnienia, zrazu i zwykle nie staje się udziałem człowieka, popadając w brak, jakim jest i pozostaje spełnienie. Jego pozorność nie wymaga podkreślania, skoro każde spełnienie w strukturze ontologicznej nie może nie mieć tej charakterystyki, stając się charakterystycznie odmiennym, różnym brakiem, brakiem różnym od braku właściwego różnicy, brakiem braku. Bieda istoty człowieka w dwojaki sposób dotyka istoty rzeczy i rzeczy jako takiej, już to jako bieda braku ojczyzny, już to jako bieda braku owego braku. Nie dając się w żadnej mierze sprowadzić jeden do drugiego, brak ojczyzny wyznaczając istotową biedę człowieka, kryje się w braku biedy i jest przezeń dławiony: przez zaspokojenie stające się najbardziej palącym brakiem. Subtelność tej różnicy daje się w jakimś sensie sprowadzić do różnicy pomiędzy nastawieniem na zaspokajanie, a nastawieniem na zaspokojenie, w których należałoby jednak dostrzegać fundamentalnie odmienne sposoby egzystencji. Odpadając od ascetycznej istoty człowieka, bieda braku biedy oddala od bliskości bycia, w sposób najbardziej banalny z możliwych wykonując gest oddalania jako oddalania po prostu. Uspokojenie człowieka, rozpoznawanego przez Zaratustrę jako człowiek ostatni nie dlatego, że nie będzie już ludzi, lecz dlatego, że nie będą oni w stanie być pierwszymi[263], uspokojenie wytrąca z bliskości wobec bycia, w której możliwa pozostaje ojczyzna jako brak ojczyzny i bliskość Boga, o ile bliskość jego istocie. Nieukojone pozostawanie pulsującą różnicowaniem różnicą wobec bycia jako samego pulsowania różnicy, stawia istotę człowieka w bliskości Boga jeśli z żadnego innego powodu, to przynajmniej z tego, że oddala ją od animalności

---

[261] LH (1977), 101; GA 9, 338.

[262] GA 9, 338; przypis, przeł. P.K.

[263] Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań cop. 1995, ss. 13–15.

animal rationale, w którą, dla odmiany, ukojenie zdaje się tedy człowieka wtrącać. Niepokój bycia, nie tyle ek-statycznie kulminuje w myśleniu jako sposobie bycia człowiekiem, ile raczej wprost owym myśleniem jest: tedy i człowiekiem, animalność pozostawiając poza możliwym horyzontem jego istoty. „Znaczy to: człowiek jako ek-sistujący od-rzut bycia jest czymś więcej niż animal rationale w takiej mierze, w jakiej właśnie czymś mniej, niż człowiek ujmujący siebie od strony subiektywności"[264], czyli od strony samego sięgającego, a nie Pomiędzy sięgania. Owo mniej, którego brak biedzie braku biedy, a które stanowi „istotowe ubóstwo pasterza"[265], nie tylko dlatego stawia go w pobliżu bycia, że pasterz to ten, który się troszczy, ale i dlatego, że pozbawiony schronienia, jest on w stanie dojrzeć ruch gwiazd wyznaczających drogę. „Człowiek to sąsiad bycia"[266], a sąsiedzi, jak wiadomo, odwiedzają się.

Bliskość, sąsiedztwo, zaproszenie, odwiedziny, dar. Wszystko w *Liście o „humanizmie"* zdaje się oscylować wokół tego zestawu sensów, w których dominuje jeden, choć wielorako. Jak gdyby całość stanowiła przygotowanie do anegdoty o filozofie grzejącym się na piecu. Przygotowanie, którego pominąć się nie godzi, choćby dlatego, że miejsce bycia pozostaje jego (i miejsca, i bycia) przedsionkiem. Jak gdyby lektura listu oznaczała pożałowania godną turystykę filozoficzną, czyniącą z czytelnika raczej gapia niż filozofa i pozbawiającą wszelkich złudzeń tych, którzy w swej pysze chcieliby sądzić się bliższymi raczej Heraklita. Choć tedy bliskość jako nie tyle wymiar, ile paradoksalna struktura bycia, sprawia, że aby stanąć w przedsionku, trzeba w nim już stać, należy zestawić wszystkie zarzuty stawiane myśli Heideggera, a przytaczane przez niego w *Liście o „humanizmie"*[267]. Zarzutów tych jest sześć: antyhumanizm[268], irracjonalizm[269], pogarda dla wartości[270], pozytywizm[271], ateizm[272], nihilizm[273]. Ich łatwość i potoczystość dorównuje ich potoczności, choć i tak na korzyść krytycznego poziomu świadczyć może fakt, że na przykład zarzut pozytywizmu wciąż jeszcze uznawany jest tu za zarzut (niezależnie od tego, jak bardzo byłby sam w sobie chybiony).

---

264 LH (1977), 104; GA 9, 342.

265 LH (1977), 104; GA 9, 342.

266 LH (1977), 104; GA 9, 342.

267 Nie podejmuje się tu nawet próby choćby zreferowania zarzutów stawianych nie jego myśleniu, nie wspominając już nawet o tych celnych, to znaczy stawianych jego niemyśleniu – nie tyle tedy filozofii Heideggera, ile Heideggerowi *ad personam*.

268 Por. LH (1977), 108; GA 9, 346.

269 Por. LH (1977), 108; GA 9, 346.

270 Por. LH (1977), 108–109; GA 9, 346–347.

271 Por. LH (1977), 109; GA 9, 347.

272 Por. LH (1977), 109; GA 9, 347.

273 Por. LH (1977), 109; GA 9, 347.

Wstępowanie w przestrzenne dukty bycia i myślenia wiedzie zainteresowanego skrytym wymiarem etyczności nade wszystko ku dwóm lub trzem momentom odpowiedzi na zarzuty, udzielanym nie tym, którzy atakują, lecz temu, który chciałby może bronić i wspierać. Jak gdyby „miłosny spór" mógł być sporem tylko jako miłosnym, tedy w żywiole życzliwości znajdującym najbardziej własne miejsce, o które skądinąd zawsze już chodzi. W odrzuceniu wartości idzie bowiem poniekąd o same wartości. Oto myślenie wartościujące (czyli myślenie według wartości) miałoby prowadzić do zapoznania nie tylko wartości, ale też tego, co wartościowane (tego może przede wszystkim), tak że „to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny"[274]. Czyni to zeń „wartość" o tyle jedynie, o ile ubezwłasnowolnia i pozbawia „wszelkiej godności"[275]. Skoro tak się rzeczy i wartości mają, to „myślenie zwrócone przeciwko »wartościom«"[276], możliwe jest poniekąd tylko według wartości[277]. Według wartości myśląc przeciw „wartościom", należy wartości myśleć inaczej, czyli przede wszystkim należy je myśleć, miast – petryfikując w kulki bytu – odbierać im życie nie tyle nawet zadając śmierć, ile czyniąc banitami; pozbawiając miejsca. Myślenie przeciw wartościom nie skupia na sobie nawet możliwości zarzutu o resentymentalny charakter. Myślenia tego negatywność pozostaje pozorem, podobnie jako pozorem pozostaje negatywny ton myślenia Nietzschego – nawet jeśli nagminnym zjawiskiem bywa szczera (i naiwna) wiara w owego negatywnego tonu rzeczywistość. Myśleć przeciw wartościom „znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie, stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia"[278], czyniąc z niego raczej coś, co myślenie poprzedza i o tyle też prowadzi, niż coś, co miałoby mu *służyć* za przedmiot.

Wiodący wymiar wartościowego myślenia wydarza się w sposobie bycia człowieka. Będąc-w-świecie, przekracza on ze swej istoty, ale przekracza nic: w tym sensie, że transcendowanie nie posiada tu żadnego dopełnienia, jako transcendowanie samo w sobie konstytuując wszelkie możliwe „tu" i jego bliskość. „W ogóle nie oznacza ono żadnego bytu, żadnego obszaru bytu, lecz otwarcie bycia"[279], stając tedy jako prześwit o tyle „przed" myśleniem, o ile jako myślenia tęskne wychylenie-ku: wychyleniu-ku. Będąc w świecie, człowiek wychyla się i sterczy „w otwartość bycia, będącą samym byciem, tym, co jako rzut rzuciło człowieka

---

274 LH (1977), 111; GA 9, 349.

275 LH (1977), 111; GA 9, 349.

276 LH (1977), 111; GA 9, 349.

277 Por. w tym kontekście np. J. Tischner, *Myślenie według wartości* [w:] idem, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, ss. 527–545.

278 LH (1977), 111; GA 9, 349.

279 LH (1977), 112; GA 9, 350.

w »troskę«"[280], nie tyle przy tym doświadczając wartości niczym bytu (ani tedy jako bytu ich nie doświadczając, ani dotykając ich bytu nicością), ile na sposób wartości będąc. W tej mierze, w jakiej wartości stają się szczególnymi sposobami otwartości bycia jako takiego, „człowiek w swej istocie przede wszystkim ek-sistuje ku otwartości bycia"[281] zawodząc pokładaną w nim przez (jego własne) bycie nadzieję, jeśli w zaspokojeniu odnajduje już nawet nie osiągnięty, ale w ogóle dobry – cel. Miejscem wartości są one same jako granica ciała otaczającego, zanim samo ciało – ma miejsce[282]. Miejsca w ogóle posiadać niepodobna, chyba jeśli rozumieć „posiadanie" w sensie aktywnym i tranzytywnym, dającym się wyrazić dynamiką słowa „zamieszkiwanie". Stąd pytanie o etykę (o które nikt bardziej nie może i nie powinien się pokusić niż przyjaciel, szczególnie młody), słusznie nie kieruje się ku możliwości, lecz czasowi jej powstania[283]. Nie staje się przeoczeniem nawet pytanie o przyszły czas powstania tego, co poniekąd od zawsze ma miejsce. Każde wychylenie ku przyszłemu projektowi etyczności, jeśli dotykać by miało źródłowości jako takiej, zmuszone jest skonstatować różnicę pomiędzy etyką a ontologią, która, podobnie jak różnica pomiędzy teorią a praktyką, drąży samo myślenie dopóty nie pozostając niczym niestosownym, dopóki nie kostnieje w szkolność zakrzepłych granic, uniemożliwiającą żywość oscylacji bliskości miejsca.

Oscylacja co do swej czasowości naznaczona jest chwilowością wyrażającą się w formie anegdoty na mgnienie oka stającej wobec tego, komu przychodzi na myśl: cokolwiek. Lub właśnie Nic. Wygrzewający się na piecu filozof w miejscu opowiastki przyjmujący postać paradygmatu filozofa czy też filozofa ἀρχής – otóż wygrzewająca się na przypiecku ἀρχή filozofa staje wobec tłumu obcych przybyszów[284]. Nie dlatego przecież, iżby ich nachodziła czy się im narzucała, skoro sami oni poniekąd wtargnęli w obce sobie progi, w progi tego, co przebywa w zaciszu swojskości obcej dla obcości. Relacja paradygmatu filozoficzności do tego, co obce, daje się jednak w miejscu swojskości wielorako modulować i odwracać, na miarę miejsca, w którym – ma miejsce. Nie tylko bowiem jest tak, że „ujrzawszy miejsce pobytu myśliciela, tłum obcych przybyszów staje bezradny i rozczarowany w swej natrętnej ciekawości"[285], czyniącej podejrzanymi jego postawę i oczekiwanie, „że powinni spotkać myśliciela w okolicznościach, które w przeciwieństwie do zwykłej wegetacji ludzkiej byłyby pod każdym względem wyjątkowe i osobliwe i dlatego miałyby w sobie coś pobudzającego"[286]. Ich zdumienie, wynikając przede

[280] LH (1977), 112; GA 9, 350.
[281] LH (1977), 112; GA 9, 350.
[282] W kwestii wartości por. niżej ss. 235–348.
[283] LH (1977), 115; GA 9, 353.
[284] Por. LH (1977), 117; GA 9, 355.
[285] LH (1977), 117; GA 9, 355.
[286] LH (1977), 117; GA 9, 355.

wszystkim z tego, że Heraklit zachęcał ich do wejścia, pozostawać może równie dobrze zdumieniem obcych, ξένων, gości, którzy bywając Gośćmi z Elei swoje zatrzymanie się w progu czynią gestem filozoficznie brzemiennym i ważkim. Zachęta do wkroczenia w miejsce, w którym „także obecni są bogowie"[287], pozostaje momentem niesionego przez czas i na wskroś czasu zająknięcia Sokratesa, które jako różnica immanentna tożsamemu (a nawet tożsamości) rozsuwa w gęstości bytu przestrzeń wolną od i do bycia, w Pomiędzy owego od-do sygnalizując właściwe miejsce filozofa. Ostatecznie Heraklit nie zaprasza przybyszów w „miejsce filozofii", czyli na piec, lecz – jeśliby tak właśnie określić owo miejsce – zaprasza ich w pobliże miejsca archetypu filozofii. Pobliże miejsca nie pozostaje nie-miejscem, pozostając innym miejsca jako takiego. Bogowie, którzy w zażyłości z paradygmatem filozofowania wiodą swą obecność na sposób istoczenia przy (*wesen… an*) miejscu filozofii, nie tylko zdają się znajdować miejsce w pobliżu miejsca, ale też zajmować je w sposób równie uprawniony, co sami Goście, którzy „nadchodząc (…) zobaczyli (…) zatrzymali się [*herzukommend* (…) *sahen* (…) *blieben stehen*]"[288]. Gość w dom, Bóg w dom. Jak gdyby heraklitejskim gestem pozostając na trwałe w swoim nadchodzeniu, w pobliżu miejsca filozofii odnajdują Obcy (w nagłości okamgnienia) swojskość własnego miejsca jako miejsca obcości i miejsca obcego, oraz obcego miejsca. Niesamowitość ujawniana w anegdocie dotyczy nie samego Heraklita, ani nie obcych jako takich, lecz tego, co wydarza się miejscu opustoszałym po miejscu, w miejscu rosnącym w kierunku wskazywanym przez zapraszający gest usuwającego się i dającego miejsce gospodarza.

Pozostające w nadchodzeniu na progu swojskości obce, nieswojo nie-samowite (*Unheimliche*), pozostaje w tej mierze losem i nadzieją człowieka, w jakiej najbardziej własne miejsce odnajduje on w swoim własnym innym (a nawet w swoim własnym Innym), ku któremu wysunięciem: jest. Pozostają bogowie bezdomni, jak Syn Człowieczy, który „nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć"[289], w biedzie braku ojczyzny stając się losem i swojskością śmiertelnych jako ich miejsce pobytu. „Wypowiedź Heraklita brzmi: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (fr. 119)"[290], co w tej mierze oznacza „człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga"[291], w jakiej bliskość istocząca jako różnica miejsca wobec siebie samego, pozostaje sposobem, na jaki Bóg obejmuje istotę człowieka miłosną pieszczotą bycia jako możności bycia-wobec i jako możliwości. Wysunięty poza siebie w siebie, jest człowiek własnym Innym, w którego nie-obecności pozostaje tym, kim ma

---

[287] LH (1977), 117; GA 9, 355.
[288] LH (1977), 117; GA 9, 355.
[289] Mt, 8,20.
[290] LH (1977), 116–117; GA 9, 354.
[291] LH (1977), 117; GA 9, 354–355.

być, choć pozostaje nim o tyle, o ile pozostaje w nadchodzeniu: szczególnie jeśli nadchodzeniu Boga. Zamieszkiwanie w pobliżu Boga czyni człowieka świątynią ciała, w której (mistycznym) wymiarze ucieleśnia się mowa jako Λόγος, skoro ciało (nieuchronnie cielesny wymiar skończoności i tym samym śmiertelności) w tej mierze wciąż jeszcze bywa miejscem, w jakiej granicą ciała otaczającego. Posiada przy tym miejsce nie inaczej niż na sposób wciąż ponawianego momentu re-fleksji, powrotu ku sobie jako powracaniu-ku. Podwaja się i potęguje w swej graniczności, stając się z granicy ciała, granicą tej granicy, tak że „otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jego pobliżu”[292]. Stempel etyczności momentu już nawet nie tyle egzystencjalnego, co strukturalnie ontologicznego, odciska się boleśnie w biedzie nagiego, pooranego różnicami, pokłutego prześwitem ciała jako właściwej skończoności – w postaci słowa „ἦθος”[293]. Na Nietzscheańskim bezdechu wiecznie ku sobie nawracający „wielki rozum”[294] różni się od myślenia na miarę różnicy konstytuującej wszelką możliwą lub niemożliwą tożsamość, dokonując tylko i wyłącznie samego dokonywania, którego potencjalnym i poniekąd przypadkowym skutkiem pozostawałoby wszystko – nawet czyn. Nieskończona dynamika oscylacji różnicy zapadającej w siebie w powtarzalnym i powtarzanym akcie multiplikacji nie-tego-samego, którym nie jest, „przewyższa działanie i produkcję, nie dzięki skutkom działania, ale dzięki nieznaczności dokonań, które pozostają bez rezultatów”[295]. Nieznaczność brzemienna nie tyle w skutki, ile w ich sprawianie (by się tak wyrazić), tworzy cielesność myślenia, które w miłosnym poróżnieniu skupienia (λέγειν), wymawia owo szczególne „to samo” różnicy, i „dlatego prawdziwi myśliciele mówią to samo. To samo jednak nie znaczy: jednakowo”[296]. Nie znaczy choćby za sprawą milczenia kropki rozdzielającej powtórzenie tożsamości, lub głuchego przecinka rozdzielającego powtórzenie nieznaczności w stylistycznym zająknięciu myślenia. Myślenia, które zmierzając ku prostocie tego, co ma do powiedzenia, wypowiada wszystko, co ma, stając się biedą skromności i ascezy opowieści, niepozornej i w coraz większym stopniu niepozornej (*unscheinbar*)[297].

---

[292] LH (1977), 117; GA 9, 354.

[293] Por. LH (1977), 117; GA 9, 354–355.

[294] Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań cop. 1995, s. 28.

[295] Por. LH (1977), 124; GA 9, 361.

[296] Por. LH (1977), 126; GA 9, 363.

[297] Por. LH (1977), 127; GA 9, 364.

***

List o „humanizmie", pozostający tekstem najbardziej bodaj spektakularnie podejmującym i ujawniającym w jej istocie zagadnienie etyczności, rozpoczyna od wskazania istoty działania. Wykład ściśle klasyczny w treści, nawiązujący do myśli Arystotelesa, wskazuje podstawowe momenty związane z naturą działania: i tożsamość jego τέλου z nim samym, i związek sfery, jak powiedziałby Arystoteles, etycznej z dianoetyczną czy też – jak dziś by się pewnie chętniej (i mniej dokładnie) wyrażono – praktycznej z teoretyczną, to znaczy związek działania z namysłem i postanowieniem, oraz postanowienia trwałością, czyli zdecydowaniem. Nie bez związku z perypatetyckim modelem (choć wykraczając poza jego przyjmowany w obszarze akademickiej dyscypliny kanon) pozostaje tedy również konstatacja ścisłego związku działania i myślenia. Związku, który dla Heideggera pozostaje jednak tożsamością. Charakterystyczne i znamienne dla jego myśli, w szczególności również dla koncepcji etyczności, pozostaje osadzenie sfery tradycyjnie uznawanej za praktyczną czy wręcz etyczną – sfery tego, co może się też mieć inaczej – w obszarze myślenia, a myślenia sprowadzenie w obszar bycia. Bycie, jeśli nie wprost staje się działaniem, to przynajmniej myślenia i działania żywiołem. Żywioł ten, jako żywioł możliwości (które już w *Byciu i czasie* stanowiły istotę bycia-tu-oto), nie tylko wyznacza istotę człowieka, ale i miłości. Wskazana zostaje ona jako źródło dostępu do możliwości, a zarazem źródło samych możliwości. Stanowiąc dopuszczanie bycia, pozostaje ona charakterystyką ontologicznego źródła o tyle, o ile człowiek nie tylko jest kimś, kto może miłość okazywać, ale też poniekąd jest kimś takim przez miłość i za jej sprawą. Również on i jego istota bowiem zostają dopuszczeni w bycie i odnajdują w byciu miejsce. Staje się zarazem miłość swoistym ontologiczno-etycznym zaleceniem dla człowieka i to zaleceniem nie bierności dopuszczania, lecz aktywnej troski o miejsce dla bycia; zaleceniem pielęgnowania bycia.

Dotyka tu Heidegger kolejnej kwestii newralgicznej dla jego koncepcji etyczności. Otóż pielęgnowanie bycia o tyle pozostaje dbałością człowieka o swoje własne bycie, o ile bycie określa istotę człowieka. I to określą ją jako Pomiędzy, zwane w *Liście* ek-sistencją i powtarzające strukturę obecną w innych dziełach Heideggera. Jako ek-sistencja, pozostaje istota człowieka przesunięciem poza siebie, stąd o tyle jest człowiek, o ile trafia we własną istotę, to znaczy w bycie-poza-sobą. W rozsunięcie własnej istoty: w różnicę, stanowiącą i sposobiącą miejsce człowiekowi. W różnicę ustępującą mu miejsca i dopuszczającą człowieka w bycie (czyli w różnicę; w Pomiędzy). Jako w swej istocie miejsce, w które się wdaje, człowiek jest, o ile jest miłowany i o ile miłość wyznacza jego istotę. W tym sensie człowiek zawsze już wypełnia etyczne zalecenie bycia, skoro jest. Zarazem wska-

zuje to na sposób, w jaki Heidegger rozumie bycie-etycznym: sposób, w którym w ścisłym związku ze sobą pozostają określenia etyczne i ontologiczne. Tak, że to, co etyczne, rozumieć należy ontologiczne, to natomiast, co ontologiczne, przyjmuje wymiar etyczny: nade wszystko przy tym samo miejsce, które jako ἦθος, okazuje się właściwym miejscem człowieka: miejscem poza wszelkim miejscem, miejscem w różnicy wobec miejsca. Miejscem miejsc.

Tak też należy czytać Heideggera projekt „myślenia przeciw wartościom". Warto już tu zasygnalizować i podkreślić, że jego refutacja zarzutu nihilizmu, kierowanego wobec tego projektu, odwołuje się do różnicy pomiędzy wartością a „wartością". Cudzysłowną umieszczając przy tym po stronie, przeciw której występuje, niecudzysłowną wartość natomiast sprowadzając każdorazowo do sposobu bycia, pozbawiając ją wszelkiej „substancjalności" w znaczeniu jakkolwiek pojętej trwałej obecności, a przynajmniej trwałej obecności innej, niż wy-trwałość obstawania przy pewnym sposobie bycia i pozostawania w pobliżu (*Nähe*): już to sposobu bycia, już to wartości, już to różnicy ujmowanej jako Pomiędzy.

c. Granica, w którą jesteśmy (*W kwestii bycia*)

Niepozorność jako nie-jawność i nienachalność myślenia nie-wyraża się nazbyt gwałtownie w nieustanności wkraczania we własną istotę, o której wiadomo nic. Nie tyle tedy nic nie wiadomo, ile raczej nic okazuje się (choć nie ukazuje) szczególnym miejscem pobytu myślenia – i bycia – (myślenia bycia). Myślenie, które „działa, gdy myśli"[298], odnajduje bowiem swój początek we własnym kresie, tedy w niczym z tego, co jest. Nawet w sobie samym: nie. Pozostając sobą w tej mierze, w jakiej wyzbywa się wszystkiego, co do niego należy, na rzecz granicy konstytuującej zarówno πρᾶξιν, jak i skończoność jako taką – myślenie *jest* myśleniem jako bieda myślenia i bycia, jako asceza i niepozorność, cichość i skromność. Myślenie działa, gdy myśli, zawsze już dopiero nadchodząc jako myślenie, wobec czego nie tylko „jeszcze nie myślimy"[299], ale też dopiero w ciszy niemyślenia „gołębim krokiem"[300] nadchodzą myśli, które zmieniają świat. Niezmienność świata, zagwarantowana prawdą tego stwierdzenia, nie zmienia ze swej strony faktyczności wyczerpywania się myślenia w gwałtownym, skoro momentalnym jego narastaniu. Momentalnym: w oka-mgnieniu stającym się i wyczerpującym bez reszty. Wyzbywanie się tego, co jest, na rzecz (sic!) samego „jest", sprowadza myślenie, nie inaczej niż działanie, do kresu (τέλου), który

---

[298] Por. LH (1977), 76; GA 9, 311.

[299] CZM, 12; GA 8, 6.

[300] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra…*, s. 132.

jako wypełnienie, urzeczywistnienie, skupienie[301] staje się doskonałością konstytuującą się w dookreśloności granicy i przez nią jako miejsce konstytuowaną. Ustanawiające siebie jako warunek własnej możliwości, myślenie zaczyna się, kiedy się kończy i kończy się, kiedy zaczyna, stając się w swojej faktyczności różnicą wobec samego siebie. Sprowadzając się wraz z własnym bogactwem do drobnej szczeliny różniącej jego początek od końca, różnicy, która niepostrzeżenie zarysowując gładką jego płaszczyznę, staje się czarną dziurą zasysającą grawitacyjnie wszystko to, czemu przynależy. Linią.

O linii można myśleć jedynie pozornie na dwa sposoby[302], których *nie*pozorność jednak nie na tym polega, że w gruncie rzeczy możliwy pozostaje tylko jeden, lecz na tym, że nawet jeśli oba sprowadzają się do jednego, to sprowadzają poniekąd nieustannie i wciąż na nowo, czyniąc jedność – skupieniem nieprzebranej wielości. Tylko przekraczając linię myślenie może być, tylko się nad nią i w niej zatrzymując, w nieustanności przekraczania chronicznie go nie ziszczając: może być sobą. Miejsce wyznaczane linearnością – rozdzielającą dwa obszary – skupia, a „skupienie chroni to, co skupiane, we wnętrzu jego istoty"[303]. Nie inaczej nie-jest z istotą nihilizmu, który oddzielony linią różnicy od tego, co nim nie jest, w tej jedynie mierze pozostaje po jednej ze stron linii demarkacyjnej, w jakiej w samej owej linii nie tylko się znajduje, ale poniekąd i mieści. W całości. Nihilizm, o ile jest, jest skończony. Być może nawet jest skończonością. A bieda z nim na tym polega, że aby pomyśleć nihilizm, należy najpierw pomyśleć, albo po prostu: po-myśleć.

Pomyśleć (ów zawsze już i zawsze jeszcze wyczekiwany stan istoty człowieka, wypełniający bez reszty skupiającą przestrzeń linii jako granicy) byłoby ugruntowaniem istoty myślenia. Nie tyle jako odniesienia tego, co dynamicznie konstytuowane jako moment własnego kończenia się, do tego, co zastygłe w bezwzględnej obojętności czegoś po prostu dokonanego, ile raczej jako zapadającej w siebie re-fleksyjności jako takiej, czyli jako myślenia o myśleniu (jako dokonywania dokonywania). Pozostające myśleniem bycia, myślenie w takim sensie do bycia należy, że jako refleksja nie tyle ma bycie na myśli, ile raczej jest na sposób owego posiadania, co wyrazić się daje w wieloraki, lub żaden sposób (w zależności od tego, na ile uzna się przybliżenie za wystarczające wskazanie).

Skupienie w różnicy dokonuje się, po pierwsze, na sposób powiadania. Jego istotowy moment zbierania w syntetyczność wiązki tego, co skądinąd tożsame, zwany przez Greków λέγειν, o tyle też wskazywał na związane z nim cierpienie, o ile skupiając, rozcinał ostrzem języka, lub stalówki („jakiegoś spiczastego przed-

[301] WKB, 190; GA 9, 393.
[302] Por. WKB, 183–184; GA 9, 385–386.
[303] WKB, 184; GA 9, 386.

miotu”[304]), zwartą powierzchnię ciała rzeczy. Naznaczona łączącą wszystko różnicą, niczym otwartą raną, rzecz pozornie stawała się i pozostawała tożsama ze sobą, stając się jawiącym się z siebie fenomenem, skoro w sobie krwawiącym istotną skończonością. Mowa działa, gdy mówi, podobnie jak myślenie działa, gdy myśli, naznaczając cierpieniem w szczególnym akcie koncyliacji, w którym łączenie na dobre i na złe tworzy wypełniające się łagodnością i bólem jedno ciało. Nic nie rozstrzygająca w tym miejscu filologiczna akuratność (bądź nieakuratność) zestawienia bólu (ἄλγος), z ἀλέγω i λέγω, skrywa rozdzierający dramat wewnętrznego skupiania[305], które wydarza się nie tylko i nie tyle jako myślenie i mówienie, ile nade wszystko jako bycie: różnicujące zarysowywanie miejsca jako granicy, w którą zapraszającym gestem wprowadza i pociąga i Sokrates, i Heraklit.

Odpowiedź na zaproszenie bycia czyni odpowiedzialnym – za mianowicie owo nic (skoro nic z tego, co jest), w którym sytuować się winna istota człowieka. Jej wewnętrzna nierozdzielność spajana jest w roztargnieniu różnicy, dzielącej się i różnicującej na sposób nieledwie skończonego powrotu ku momentowi własnego różnicowania. A nawet na sposób nawracania ku samemu nawracaniu, którego wirująca dynamika nie różni się od różnicowania, jako powtórzenie tego samego dochowując wierności tkwiącej w powtórzeniu zasadzie tożsamości, tożsamości powtórzonej – tożsamości powtórzenia – możliwej i stającej się tylko w różnicy wobec siebie. Wycofanie i zwrot, ustępowanie i zwracanie się pozostają samą dynamiką kipiącą w obrębie linii, przez co rozumieć należy nie tyle to, co ona określa, ile samo określanie: ową niewyczerpaną przestrzenność, nad którą unosi się wszelka próba transgresji, w beznadziejności własnej intencji wymierzona w takie „poza”, którego dosięgnąć może i dosięga jedynie w „tu oto”. Linia okazuje się wirem, wirowaniem, odgraniczającym obszary sobą rozdzielane w sposób zgoła niezwykły i niesamowity (*unheimllich*), skoro „tu” od „tam” różni się bodaj już tym jedynie, że „tu” znajduje się w centrum wiru, a „tam” znane jest tylko z domysłów i legend. Zwracające zwrócenie się ku samemu zwracaniu, stanowiąc inny sposób powiadania o skupieniu w różnicy i inny sposób skupienia w różnicy, ujawnia (nawet jeśli „na razie w sposób niejawny”[306]), że nie jest ono niczym innym niż „tym, co z pewnym zakłopotaniem i w sposób nieokreślony nazywamy »byciem«”[307]. Człowiek pozostaje sobą jako tym, ku którego istocie zwraca się bycie, albowiem „zasadza się na tym, że każdorazowo tak lub inaczej trwa i zamieszkuje w zwróceniu się i odwróceniu”[308]. Staje się nieledwie oscylacją

---

304 J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk cop. 1997, s. 9.

305 Por. WKB, 200; GA 9, 404.

306 WKB, 202; GA 9, 407.

307 WKB, 202; GA 9, 407.

308 WKB, 202; GA 9, 407.

pomiędzy sobą a byciem – nie-ludzkim, skoro stosunki habitualne rysują się zgoła odmiennie: tak mianowicie, że to raczej bycie ma istotę człowieka, niż istota człowieka bycie.

Cokolwiek jest, tkwi w wirującym ruchu linii, rozcinane jednak i naznaczane bólem tylko dlatego, że sama linearność linii podlega najpierw własnej pracy. Podlega, gdyż się oddaje. Tak, że bycie samo w sobie (jeśli można się jeszcze tak wyrażać) zostaje naznaczone cierpieniem, pozostaje byciem-cierpieniem. Bodaj w tej samej mierze, w jakiej miłością, czyli rozdzieraniem miejsca bytu w miejscu samego siebie. Bycie przyjmowaniem ran jako charakterystyka niczego z tego, co jest, owej bez reszty aktywnej bierności myślenia bycia, znaczy „bycie" niezabliźnionym przekreśleniem na krzyż, nie tylko wtedy, gdy, nazbyt może protekcjonalnie nie ufając czytelnikowi, jawnie krzyżuje Heidegger bycie, jak gdyby nie czynił tego każdorazowo pisząc je, oraz po wielekroć także wtedy, kiedy go nie-pisze. Każda linia kreślona ostrzem stalówki staje się linią demarkacyjną pomiędzy byciem a nim samym, w której – jako kreślonej – przekreślenie dokonuje się jak gdyby z istoty rzeczy. Tak że linia, by się tak (celowo wieloznacznie) wyrazić, jest *byciem-przekreślonym*. Jej zwróceniem się w pozornie (jawnie) agresywnym geście przeciw samej sobie, jak wtedy, gdy różnica poróżnia różnice, a granica rozgranicza marchie. Fatum człowieka pozostaje, że nie znajdując się po którejś ze stron linii, *jest* on, „choć nie wyłącznie on, a i nie za swą li tylko sprawą, ową strefą, a więc i linią"[309], strefą mianowicie przekreślonego na krzyż bycia, którą współkonstytuuje, „jako istota obrócona na użytek ~~bycia~~"[310]. Nie można nie podkreślić wirującego wymiaru owego użytku, który z człowieka czyni sobie bycie jako poróżnienie. Wymiaru ujawniającego się w polskim przekładzie w sposób o wiele bardziej bezpretensjonalny niż krzyżowanie się linii bycia na sposób odmienny od krzyżowania się w litery materii słowa „bycie".

Dynamika wiru wydarza byt jako szczególne, zakrzepłe w cierpieniu, bycie-spojrzeniem. Niczym oko cyklonu pozostaje człowiek lub rzecz osią obrotu linii, najbardziej nieruchomym punktem ruchomości własnego stawania się, w którym dynamika tylko w tym sensie znajduje własny kres, że sięga poniekąd zenitu. Napięcie spoczynku jako skrajnego *modi* ruchu, znajduje tu swój najbardziej radykalny wymiar, w którym właśnie dlatego ruch wyraża się najsubtelniej, dla umiejętnego spojrzenia jednak i najdobitniej. Niezmienność trwania bytu, skupiając w sobie totalność metafory przyczajonego drapieżnika, potęguje kipiącą w niej zastygłą w absolutnym bezruchu dynamikę wybuchu jej własnego kresu. To, co jest, pozostaje narastającą gwałtownością nicości, której „realizacja" stanie się już tylko oczywistym apendyksem, co najwyżej potwierdzającym wir pęknię-

[309] WKB, 206; GA 9, 412.
[310] WKB, 206; GA 9, 412.

cia istoty bytu. W ten sposób swą śmierć człowiek *tak* ze sobą niesie, że nią jest. I tylko w pewnym sensie jako zbliżaniem się ku niej.

Rzecz teraz nie w tym, by raz jeszcze scharakteryzować wraz z Heideggerem metafizykę, jako pewnego rodzaju sztukę malarską lub rzeźbiarską, której kunszt wyraża się w tym, by nie sposób było odróżnić przyczajonej do skoku pumy od jej rzeźby. Kunszt ten, nawet jeśli intencjonalnie wycelowany w próbę oddania dynamiki owego bezruchu (to znaczy nawet jeśli, przynajmniej zrazu, wycelowany w to, co i jak jest, jako we własny wzór i punkt odniesienia), popaść miał był z czasem w osobliwe zapoznanie źródła i niedostrzegalne na pierwszy rzut oka odwrócenie relacji, za sprawą którego puma staje się godna własnego imienia tym bardziej, im bardziej zastyga we własną pozę, za miarę własnej istoty przyjmując nieruchomy posąg. Ów petryfikacyjny aspekt metafizyki, możliwy tylko o tyle, o ile metafizyka właśnie nie jest czymś poronionym i nieudałym, należy przeboleć, w czym odnajduje Heidegger jedyny sposób na przezwyciężenie nihilizmu[311].

Otóż rzecz w owym przeboleniu, którego ból jako nieuchronnie związany z mową (zbierającym wymiarem konstytuowania się różnicy) ujawnił się wcześniej. Przepowiadanie metafizyki i jej przemyśliwanie, pozyskując dla siebie konieczność, najpierw, ukazania istoty nicości w samej metafizyce, a następnie podjęcia jej i odzyskania dla niej wirującego charakteru, w którym nicość jako taka raz jeszcze przestanie być czymkolwiek nihilistycznym – owo przepowiadanie anonsuje skruszenie skorupy nie tyle tego posągu, który sporządził wyśmienity metafizyk, ile tego, w który przyobleczona została sama puma, za sprawą nawarstwiających się na niej pokładów wielowiekowego nie(prze)myślenia (nieprzebolenia), zwanego zapomnieniem bycia. Dzieło metafizyki ujawnia bowiem każdorazowo własną różnicę wobec tego, co jest (i – nade wszystko – wobec samego jest), które *tym samym* „rozbłyska jedyną w swoim rodzaju niesamowitością"[312], zarazem jednak skrywając je na różne sposoby: już to jako intencjonalne zbliżenie się ku będącemu, już to jako zastąpienie będącego, już to wreszcie jako wycofanie samego bycia w różnicę wobec siebie. Skrytość bycia jako wykreślenie spośród tego, co jest, pozostaje najpierw dziełem samego bycia, niosąc ze sobą jako to, co do bycia przynależne, zapomnienie bycia. „Należy ono do sprawy samego bycia, rządzi jako zrządzenie jego istoty"[313], dźwigając na sobie tragiczny los sprawiający, że pozostając kuszeniem do myślenia, pociąga ono za sobą zapomnienie zapomnienia. „Należycie pomyślane zapomnienie, ukrycie nieodkrytego jeszcze ziszczania się ~~bycia~~, kryje nie tknięte skarby i jest

311 Por. WKB, 207; GA 9, 414.
312 WKB, 208; GA 9, 414.
313 WKB, 208; GA 9, 415.

obietnicą znaleziska, które tylko czeka na stosowne poszukiwanie"[314], w czekaniu tym zapadając się w bezmiar tęsknoty i samotności. Zapomnienie jak gdyby ~~jest~~ istotą ~~bycia~~ jako usunięcie się Sokratesa przed tymi, którzy składają na piśmie świadectwo jego myślenia. Dopóty jednak jedynie, dopóki trwa pamięć o tym, co czyni możliwym *Timaiosa*, dopóty gest Sokratesa pozostaje czymś najdalszym z tego, co najbardziej aktualne. Zapomnienie Sokratesa, pozostające warunkiem możliwości dialogu pomiędzy tymi, którym oddał on głos (przecież głos raczej ich, niż jego, właśnie dlatego, że oddany), zapomnienie musi być żywe, by myślenie mogło mieć miejsce. Tylko, gdy myślenie myśli odsuwanie się Sokratesa, myślenie ma miejsce i może stawać się tym, czym jest, to znaczy działać. Nie inaczej ma się rzecz z metafizyką, w której zapomnienie bycia dokonuje się na sposób zbliżenia ku temu, co jest. W tej mierze jednak, w jakiej owo zapomnienie zostaje zapomniane; w jakiej niesamowitość, czyli nieswojość myślenia w obliczu będącego zapada się w banał oczywistości – w tej mierze nihilizm jako czynienie niczym wirowania dynamiki niczego staje się, miast bycia, najbliższym sąsiadem bytu, sąsiadem, którego swojskie towarzystwo nie wszystkiemu bez różnicy: odpowiada[315]. Przeboleć metafizykę, to wdać się w myślące zapomnienie bycia tak, by zapomnienie ocalić od zapomnienia i uczynić takim jakim skądinąd zawsze już jest: pamiętnym. „Dlatego też myślenie musi powrócić tam, gdzie w pewnym sensie zawsze już było"[316], w tę okolicę mianowicie, w której iści się jako takie: w miejsce bycia: oko cyklonu wirującej linii. Powrót ów dokonuje się na sposób budowania drogi, czyli bycia tym, czym się staje. Człowiek, w tej mierze, w jakiej jego istota pozostaje sposobem zwracania się zwrotu ku samemu zwracaniu się, nie tylko może, ale wręcz nie może nie móc wkroczyć (a to znaczy, że wkroczenie jest jego losem i poniekąd faktycznością). Mianowicie wkroczyć w taki sposób myślenia, który przez wykreślanie różnicy, staje się bliskością samego miejsca, ἦθου, to znaczy byciem na jego – miejsca – sposób. Dynamika tego sposobu mówienia czyni miejsce nieuchronnie iteracją powrotów, których droga sama staje się tym, kogo nazywa się „człowiekiem" i dlatego może on niekiedy o sobie powiedzieć, że jest drogą (choć rzadkość owego wydarzenia czyni je każdorazowo nie tylko jedynym, ale wręcz tym jednym jedynym). Czy nie na to należy uczyć się budowania drogi, by człowiek mógł, nadchodząc, przeboleć (przepełnić bólem) nie tylko wszelką możliwą naukę, która chciałaby uchodzić za metafizykę, ale i Heideggera zapomnienie etosu myślenia? Właśnie po to, by nie zapominając o zapomnieniu, wprawić w wir miejsce różnicy, by raz jeszcze i wciąż na nowo mogło ono jako miejsce odwrócić się o tyle ku myśleniu, o ile

[314] WKB, 208; GA 9, 415.
[315] WKB, 214; GA 9, 422.
[316] WKB, 214; GA 9, 423.

oddalając się (zawsze tylko na niewielką odległość) ustąpić mu miejsca i darować mu własną jego istotę jako właściwemu miejscu. By dostrzegając w istocie różnicy to, od czego różnić się nie tylko wolno, ale należy, odnalazło najbardziej własną siedzibę w bez-mocy cierpienia dostrzegającego wagę tego, co przesłaniane miałkością, miast gromko i w poczuciu własnej racji i mocy słusznie grzmieć oburzeniem, zagłuszając przy tym własne – myśli. By w bezsilnej złości na tego, któremu zawdzięcza widok drogi ku myśleniu, nie zaniechać jej dlatego, że nie pozostał (czy może: nie pozostawał) jej wierny. Przeboleć Heideggera oznacza dla myślenia stać się bardziej pokornym i milczącym, dostrzegać własny dystans, różnicę, może nawet niechęć. Tak nie zaprzestawać określania różnicy. I nigdy nie ustawać w żywieniu wątpliwości. Albowiem „to nie wojna, lecz sam Πόλεμος pozwala dopiero bogom i ludziom, wolnym i sługom, świtać w ich każdorazowym ziszczaniu się i przynosi roz-prawę [*Aus-einander-setzung*] ~~bycia~~"[317]. Rozprawę, czyli takie stanięcie sobie naprzeciw, by patrząc prosto w oczy, odkryć ostateczny wymiar dystansu, wymiar konstytuujący możliwość myślenia i bycia; wymiar osądzający miarą poza wszelką miarą; wymiar stający się wymiarem kary wtedy, kiedy w lustrze oczu Innego dostrzega się z kryształową jasnością i własną winę, i brak jakiegokolwiek potępienia i skazania, a w zamian tego – przyzwolenie na własne bycie.

***

Polemiczny dialog z Ernstem Jüngerem staje się sceną powtórzenia podstawowej struktury Pomiędzy. Wnosi przy tym dwa nowe aspekty. Z jednej strony, podejmując Jüngerowską metaforę linii, zmienia sposób i kontekst mówienia i myślenia tej metafory, oraz mówienia i myślenia w obszarze tej metafory. Kierunek owej zmiany o tyle pozostaje interesujący, że wskazuje na sposób myślenia różnicy przez Heideggera. Sugestia nie tyle przekroczenia linii, postulowanego przez Jüngera, ile wdania się w nią, zatrzymania się w niej i w nią wkroczenia, pozostaje jawnym i literalnym dowodem na to, że Heidegger myśli bycie jako różnicę i w obszarze różnicy. Że różnica, tedy i bycie, nie pozostają czymś zewnętrznym, co okala byty lub w jakikolwiek sposób je transcenduje. Nie jest też czymś im immanentnym w sensie znajdowania się gdzieś w obszarze bytu. Raczej sama staje się immanencją, w którą wdają się byty oraz człowiek i myślenie, a przynajmniej wdawać się winny.

Drugim aspektem, który należy podkreślić, staje się przekreślenie bycia. Wyznacza ono tendencję zawierającą się w strukturze Pomiędzy od samego początku drogi myślowej Heideggera, teraz jednak dopiero ujawniającą się w sposób

[317] WKB, 216; GA 9, 424.

naoczny. Tendencję do tego, co można nazwać różnicowaniem się różnicy, czyli jej zapadaniem w siebie czy też intensyfikacją. Ruch ten wykazuje pewne analogie do Leibnizjańskiej intensywności monadologicznego różniczkowania, nawet jeśli porównanie to traktować należy w kategoriach raczej heurystyki niż wskazania ścisłego związku. Różnicowanie się różnicy, uwidaczniające się już na przykład w analizie 6. fragmentu Parmenidesa w *Was heißt Denken?* jako uwarstwiona struktura różnic w różnicach, doprowadza do odchodzenia Heideggera od ontologicznego sposobu myślenia, jeśli rozumieć pod tym określeniem myślenie w kategoriach bycia lub różnicy ontologicznej pojętej jako różnica pomiędzy byciem a byciem bytu. Bycie przekreślone na krzyż, bycie naznaczone różnicą, nie przestaje być tematem czy raczej żywiołem myślenia Heideggera, zaczyna jednak zapadać w siebie, coraz bardziej ujawniając się jako skryte w różnicy wobec samego siebie. Bycie: różnica pomiędzy sobą a sobą. Rozcięcie w niczym, którym nie-jest, nie jest bowiem bycie niczym z tego, co jest, ani też nie *jest* byciem, skoro *jest* tylko to, co jest bytem. I dlatego bycie, które różni się od różnicy, którą nie jest, staje się ~~byciem~~. Wciąż jeszcze miejscem, ale miejscem jako różnicą ciała otaczającego: otaczającego miejsce. Miejscem jako różnicą wobec miejsca, wobec miejsca bliskością, miejsca umiejscawianiem, istotą: miejscowością.

d. Zmiana akcentów – przesunięcie sensu (*Czas i bycie*)

Przemawianie obcą mową daje się rozpoznać po akcencie. Wielowymiarowość wyznaczanego tą okolicznością obszaru może zarówno zachwycać, jak i przytłaczać. Wymowna jest już konstatacja, że obcy akcent dostrzega zwykle ten, dla kogo mowa, w której ktoś przemawia, nie jest obca, jest własna, jest mową matki i językiem ojczystym. Mówić z obcym akcentem, to pochodzić skądinąd, być nie na własnym miejscu w mowie i – najczęściej – w czasie i przestrzeni. A z pewnością jawić się takim temu, który jest na własnym miejscu i przemawia z akcentem innym niż obcy: z akcentem właściwym, czyli poniekąd „bez akcentu".

Kwestia akcentu bywa jednak zauważana nie tylko od strony tego, kto słucha obcego mu akcentu, ale także od strony tego, który – jako obcy – słucha akcentu właściwego mowie, w której przemawia. Słucha tedy akcentu mówiących mową, w którą się wdaje, ale i własnego akcentu słucha – rozpoznając go w jego niewłaściwości. Nieczęsta to bodaj okoliczność, że to, co własne, nie jest już na mocy własności – właściwe. Ani też, że rozpoznana niewłaściwość nie ulatnia się natychmiast, w alchemicznym akcie psychoanalitycznego kamienia filozoficznego, z wiedzy o inności czyniącego złoto tego, co unormowane, właściwe i własne. Okoliczność to nieczęsta w uniwersum myśli Heideggera, w której *Dasein* (nawet

jako wirujące *wokół* siebie), w tej mierze, w jakiej niekiedy tylko i z trudem udaje mu się dobyć właściwości, jest w sobie właściwym, tedy we własnym miejscu. Prostota konceptu możliwej odpowiedzi, polegającej na odkryciu, iż jestestwo w byciu właściwym odzyskuje własną mowę, obcego akcentu wyzbywając się wraz z obcym językiem – prostota tego konceptu rychło popada w kłopot, komplikując coraz bardziej meandrujące i coraz bardziej rozwlekłe i przewlekłe odpowiedzi stające się raczej odpowiadaniem niż jego efektem. Prostota konceptu przeradza się w konceptualne itinerarium pełne przygód i zwrotów akcji, oraz – nade wszystko – przesunięć akcentu, za których sprawą nie tylko problematyczne staje się określenie, czy nieustannie przejęty szept jestestwa już lub jeszcze mówi mową własną (czyli „bez akcentu"), ale nawet, czy taka mowa i taki stan skupienia mowy jakkolwiek daje się pomyśleć. Jak gdyby rozmiar i czas trwania dzieła myślenia Heideggera stawał się z upływem czasu coraz dalej posuniętą wątpliwością co do istnienia takiej mowy własnej, która by dla *Dasein*, dla człowieka, lub po prostu dla Heideggera była (albo stawała się) mową nie-obcą.

Nie ma wyjścia poza rudymenta. Warunek niemożliwości mowy własnej, mowy pozbawionej w zupełności akcentu, tkwiąc w naturze mowy, która w zamkniętej sferze prywatności nigdy nie przebywa i nie bywa tam sobą – w przypadku jestestwa wychodzi na jaw tym bardziej, im bardziej wiąże się z byciem, a nawet pozostaje bycia sposobem i momentem strukturalnym. Akcent o tyle bywa właściwy czyli własny, o ile należy nie tylko do mnie, o ile nie jest jedyny. Nie ma mowy o braku akcentu. Wciąż na nowo nawracające ku temu, bez czego nie może mieć miejsca, Heideggerowe myślenie bycia pozostaje zająknięciem, repetycją, w której słowo bycia (nieledwie w formule: słowo „bycie") wypowiadane zostaje z raz po raz innym akcentem. Prowadząca niekiedy do niezrozumiałości, innym razem do zmiany sensu, sprawa odpowiedniego nacisku, lub odpowiedniej śpiewności wymówienia (w przypadku akcentu melodycznego) staje się kwestią newralgiczną. Dobrze zapytać o odpowiednią wymowę bycia czy też pytania o sens bycia: zrazu samo to pozostaje najtrudniejszym zadaniem – i to pozostaje już na zawsze. I zawsze przy tym zadaniem jest wyjście poza siebie w takie własne Inne, w którym Siebie odnajduje także współbędących. Nie tylko wskazuje to na nieodzowność i zarazem nieuchronność wspólnoty (okoliczność poniekąd sprzyjająca), ale także na to, iż bycie znajduje najbardziej własny akcent w miejscu każdorazowo różnym od miejsca właściwego. Melodia (dla Greków raczej melodia, skoro – w sposób dla nas już tylko widoczny – mawiać zwykli „εἶναι") przesuwa niepostrzeżenie tanecznym ruchem akcent we wciąż niezbadane i niedocieczone miejsce. Trudność, która zrazu polegać się wydaje na tym, że zaprzepaszczona została miara słuchu i mowę Starożytnych możemy już tylko widzieć (poniekąd metafizycznie polegając na zmyśle wzroku), po czasie jawić się

poczyna Heideggerowi jako nie tylko, a nawet nie tyle kwestia słuchu, ile raczej: czasu. Czas, iloczas, okazuje się (i „osłuchuje") jak gdyby miejscem po akcencie bycia, sposobem skrywania się akcentu, rodzajem podwojenia i powtórzenia akcentu, czyniącym z bycia, niczym z czasu, nawet nie to, co akcentowane, lecz o wiele bardziej sposób, w jaki akcent się jawi: epifenomen akcentu. Jak gdyby bycie i czas udawały akcent czegoś Innego (Innego Niczego), które zaakcentować się nie daje, lub nie daje się zaakcentować inaczej, niż pozornie i – heurystycznie. Albo utrzymuje się w nieokreśloności nadmiaru akcentu, jak wtedy, gdy Heraklit już to wyśpiewując, już to wypowiadając „τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος ἔργον δὲ θάνατος"[318] pozwala akcentom rozprowadzać się i plenić na różne sposoby, które – powierzone pismu – zasiedlają słowa wielorakimi sensami, w tym słowo „βιος" sensem dwojakim: i „łuku", i „życia", w zależności od tego, czy mówione, czy śpiewane. Sposób, na jaki bycie i czas pozostają pismem dystrybucji akcentu, i dzięki temu dobywaniem niedostrzegalności tego, czego sens w migotliwości circumfeksów, akutów i gravów ustala się nader niechętnie, oddając własny grunt na pastwę otchłanności tego, co nie jest: ów sposób staje się przedmiotem uwagi wykładu *Czas i bycie*.

Niewymuszona uważność wykładu wprowadza w ów szczególny nadmiar migotliwego akcentu przywołując mowę pozornie znaną i obeznaną, w której wszelako nie rozpoznajemy tego, co własne. Choć obcość, inność, kłuje w oczy o tyle dotkliwiej, że nic z tego, co nam dane i dawane, nie wydaje się obce. Symfoniczność znaczącej struktury już to obrazu, już to wiersza, to znów teorii fizycznej rozkłada akcenty, słowa i zastosowania w sposób niecodzienny, tak że w tym, co banalne, ujawnia się Inne, które zadziwia, niepokoi, pociąga lub odstrasza. Nieśpieszność sądu ujawnia miarę głębokości oddechu myślenia, jeśli ten, „porzucając roszczenia do bezpośredniego zrozumienia"[319], pozostaje w znamionującym pokorę niepokoju powstrzymującego się przed natarczywością życzliwego zainteresowania. Miara ta bywa, rzecz jasna, różna, a jej skończoność (czyli wymierność) ukazuje się najdobitniej, gdy w obliczu filozofii myślenie potoczne nie dostrzega konieczności powstrzymania roszczenia do natychmiastowego rozumienia nawet i zwłaszcza wtedy, kiedy: nie rozumie – uznając ten stan za brak, niedoskonałość. I to niedoskonałość tkwiącą po stronie myśliciela, nie zaś nierozumiejącego. Wartość myśliciela daje się tedy ocenić po tym, w jak wielkim stopniu filozoficzna mowa zbliża się do powszedniej samozrozumiałości banału,

---

[318] Heraklit, fr. 22 B 48 [w:] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B. I, Dublin/Zürich 1972, s. 161; por. Heraklit z Efezu, *147 fragmentów*, Warszawa 1996, s. 6; por. P. Korobczak, *Myśl anarchaiczna. Zagadnienie początku w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wrocław 2006, ss. 84n.

[319] CiB, 5; GA 14, 5.

tak że stan, w którym najbardziej nawet potoczny umysł nie dostrzega sensu wypowiedzi filozoficznej miałby tę wypowiedź dyskredytować jako „nienaukową".

„Nie powinno zatem zaskakiwać ani dziwić, gdy wykład ten zbulwersuje wielu słuchaczy"[320]. Myślenie filozoficzne, podejmując to, co w bycie niezauważalne, w sposób najmniej bodaj natarczywy ujawnia oscylacyjne drgania akcentów mowy tego, co jest, pozostawiając niezauważalność Inności mowy bycia niezauważalną: nie inną zatem niż sama ona. Poruszając się w Niczym Innym, niż banał codzienności, z trudem jedynie akcentuje konieczność wdania się w dyskomfort nierozumienia. Jak gdyby zawsze nie na miejscu, filozof przychodzi z innego świata i tkwi w potoczności jako ciało obce, drzazga pod paznokciem lub drobinka kurzu w oku. Irytujący charakter myślenia filozoficznego dobitnie podkreślany jest także i przez to, że owo „skądinąd" filozofa jest nie wiadomo gdzie: nie jest to żadna „swojska", łatwo identyfikowalna obczyzna, jakaś „zagranica" z której przybywając, dawałby się podjąć filozof w tego rodzaju gościnności, w której zawsze jeszcze pobrzmiewa moment pobłażliwej wyrozumiałości (nawet jeśli nierzadko skojarzony z zawsze przecież niewinną zazdrością). Przybywając „znikąd inąd", myślenie filozoficzne ujawnia Inne pośród własnego, w którego bezpiecznym schronieniu pozostaje potoczność codzienności. Niczym ze świata w zaświaty, powracający do jaskini filozof niesie ze sobą pogłoskę o Niczym Innym niż byt – o niczym innym niż bycie. Co więcej, owo Nic, drżące w jawnie obcej, choć przecież zupełnie swojskiej mowie odmiennością rozłożenia akcentów, akcentów plenieniem się i powtarzalnością, uporczywie skrywa się, tak że irytując i drażniąc, irytuje i drażni nie wiadomo czym. Jeśli lekkość bytu staje się nieznośna, to czy nie dlatego, że jego bycie ciąży – niczym? „Próba myślenia bycia bez bytu stała się konieczna – powiada filozof – ponieważ, jak sądzę, nie ma już żadnej możliwości właściwego unaocznienia bycia tego, co dzisiaj wszędzie na całej Ziemi *jest* (*ist*), nie mówiąc już o wyczerpującym określeniu stosunku człowieka do tego, co dotychczas zwało się »byciem«"[321].

Nawrót staje się ruchem myśli od zawsze; drogą prowadzącą w jakieś To Samo miejsce, ale zwolna ujawniającą przy tym, że To Samo od samego prowadzenia ku niemu zdaje się nie różnić. Zewsząd nadchodzącym ruchem wysiłek pomyślenia skupia się we własny akt, ale tylko w tej mierze, w jakiej skupia się nieustannie (zawsze już i wciąż jeszcze), a mimo to efektywnie. Niczym działanie. Stając się metaforą drogi myślenia, Zaratustriańska brama chwili[322] prowadzi do pytania (gdyż na pytania sposób): do pytania, „co takiego pozwala na wymienianie razem czasu i bycia?"[323] Pytaniu o sens bycia nie ma końca; nie dlatego jednak, że nie ma

---

320 CiB, 6; GA 14, 5.

321 CiB, 5; GA 14, 5–6.

322 Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra…*, ss. 142n.

323 CiB, 5; GA 14, 6.

na nie odpowiedzi (choć może i nie ma na nie odpowiedzi), lecz raczej dlatego, że osuwając się w inne pytanie – milknie ono w niedopowiedzeniu samego siebie (dopowiedzenie mogłoby polegać bowiem jedynie na nieustawaniu zapytywania). Świadectwem owego osuwania się pozostaje *Czas i bycie*, w którym to ostatnie przedkłada się najpierw – i to przedkłada w formie obecności (*Anwesenheit*), ale obecności, której sens opada, odsłaniając jej samej zgoła odmienny wymiar i charakter. Z czasem bowiem słowa okazują się pojemne i znaczące na sposób, który uważnemu obserwatorowi o subtelnym uchu pozwala wysłyszeć ich własne Inne tkwiące w nich samych pod politurą zwyczajowego użytku i wieloznacznie przez nią prześwitujące. Tak przynajmniej zdaje się sądzić Heidegger, który wraz z upływem tego, co *jest* na wielce znaczący i nieoczywisty sposób (stający się jednym z ośrodków ciążenia wykładu *Czas i bycie*) – wraz z upływem czasu – w coraz większym stopniu żywił „nadzieję, że wraz ze zmienionym przesłaniem bycia wydarzy się również zmiana odniesienia do języka”[324]. Zmiana, wraz z którą rzecz myślenia ujawniać się będzie w zdumiewającej nowości nie neologicznego wysiłku myślenia, lecz neosemantycznego przemieszczenia punktów ciężkości (akcentów) w obrębie samych słów.

Zmiana akcentu niewidoczna w niemczyźnie dla oka, ni ucha – polskiemu czytelnikowi daje o sobie znać osobliwością przekładu, wiernie towarzyszącego otchłanności różnicy wyznaczanej punktem nacisku, za sprawą którego „obecność” staje się „wyistaczaniem”, nie roniąc nic ze słowa, którym zawsze się posługiwała: *Anwesenheit*[325]. Otóż „z wyistaczania, z wyistoczenia (*Anwesenheit*) przemawia współczesność (*Gegenwart*)”[326], czasem określając bycie (określając bycie czasem) – nie na tyle jednak, by sprowadzić je do siebie, czyli do czasu. „Każda rzecz ma swój czas”[327] zatem, przemieszkując w nim, niczym we własnym miejscu, nie na tyle jednak własnym, by się do niego na dobre sprowadzić, lecz przemieszkując poniekąd: czasowo. Rzecz myślenia ma się jeszcze radykalniej, skoro jako bycie[328] nie sprowadza się do czasu na sposób, na jaki sprowadza się doń każda inna rzecz. Sposób, na jaki bycie, będąc czasowe, nie sprowadza się do czasu, staje się zagadnieniem wykładu *Czas i bycie*. Tym bardziej, że i czas nie sprowadza się do samego siebie, pozostając jak gdyby czymś poza sobą, przynajmniej w tej mierze, w jakiej – będąc przemijaniem – nie przemija: swoją tożsamość zasadzając na byciu, za sprawą którego *jest* przemijaniem, czyli tym, co go (*sc.* czasu) nie dotyczy i nie dotyka. Albo też – jeśli jednak dotyka, to (by się tak

---

[324] E. Kettering, *NÄHE…*, s. 24; przeł. P.K.
[325] Por. CiB, 6; GA 14, 6.
[326] CIB, 6; GA 14, 6.
[327] CIB, 7; GA 14, 6.
[328] Por. CiB, 9; GA 14, 8.

wyrazić) nieskutecznie. Nie będąc sobą wzajem, czas i bycie pozyskują coś każde z drugiego tak, że za sprawą owego pozyskiwania stają się i pozostają tym, czym są: w sensie ścisłym niczym, skoro niczym z tego, co jest. „Bycie – jakaś rzecz, lecz nic będącego. Czas – jakaś rzecz, lecz nic czasowego"[329].

Jeśli nawet byłoby tak, jak sugeruje Jean-Luc Marion, że Heidegger nie docenił odkrytego przez siebie w *Czasie i byciu* momentu donacyjnego, sprowadzając go do bycia, to przecież zgodziłby się, że „(…) właśnie Bycie/byt wywodzi się z dystansu"[330]. Tym samym przesuwając punkt ciężkości z bycia na to, co w postaci dystansu lub różnicy, przyjmuje w *Czasie i byciu* charakterystykę i imię wydarzania.

Już pierwsze przywołanie przez Heideggera dynamiki darowania z góry zdaje się zabezpieczać niemożliwością daru[331]. Co prawda *es gibt Sein* i *es gibt Zeit*[332] – w obu przypadkach jednak darowane zostaje pewne szczególne Nic, chroniące całą donacyjną strukturę przed szaleństwem ekonomii (a przynajmniej ekonomii daru) i dzięki temu nie uśmierzając, lecz właśnie podtrzymując, a nawet potęgując nierozstrzygalność donacyjności. Wielowymiarowość immunizowania daru, wyrażająca się także w tym, że czas i bycie dane są nikomu – i przez nikogo są dane – zawiesza wszystkie momenty potlachu w próżni, którą pozostaje samo darowanie jako darowanie darowania. Nie porzuca Heidegger jednak struktury daru, starając się najpierw określić to, co własne bycia i czasu, jak gdyby darowanie wciąż jeszcze było darem tego, co własne i darem na własność: nie tylko dlatego, że darem własności niczego obdarowywanego (bycia i czasu). Dlatego „najpierw podejmiemy namysł nad byciem, aby myśleć je samo w jego swoistości, w tym, co jego własne"[333], a następnie „podejmiemy namysł nad czasem, aby myśleć go samego w jego swoistości, w tym, co jego własne"[334], by ostatecznie postawić otwierające pytanie o myślenie skończoności samej w sobie, w tym mianowicie, co jej własne[335]. Własne czasu i bycia ukazując samo siebie, zatem i czas, i bycie, w tej mierze zarazem ujawnia „sposób, w jaki jest/daje bycie, oraz sposób, w jaki jest/daje czas"[336], w jakiej sposobem tym okazuje się wydarzanie: struktura skończoności.

Własne bycia jako wyistaczania, o tyle jest zarazem dopuszczaniem wyistaczania, o ile byciem pozostaje naznaczony każdy byt, od którego strony wyistaczanie

---

329 CiB, 9; GA 14, 8.

330 Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 154.

331 Por. J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, übers. v. A Knop, M. Wetzel, München 1993, ss. 49–95.

332 Por. CiB, 9n.; GA 14, 9.

333 CiB, 10; GA 14, 9.

334 CiB, 10; GA 14, 9.

335 PCiB, 74; GA 14, 64.

336 CiB, 10; GA 14, 9.

pozostaje dopuszczaniem tego, by on sam – byt – był. Myślane od strony bytu – bycie staje się darem jego własnego bycia, czyli darem bytu dla bytu. Otrzymywanie samego siebie przez byt, dokonuje się na sposób znajdowania własnego miejsca w byciu, czyli w dawaniu miejsca: odkryciem szczególnej nagłości każdorazowego „że jest" samego siebie. Nie pozostając tedy niczym takim, jak „grunt", na którym wznosi się dumna budowla bytu, bycie (także jako bycie bytu) staje się momentem darowania. Jeśli bowiem „dopuszczanie wyistaczania ukazuje to, co swoje własne, w tym, że przywodzi w nieskryte"[337], to owo przywodzenie nie może nie być darem: „bycie jest/daje jako odkrywanie wyistaczania"[338]. Skrytość wciąż jeszcze wyznacza najbardziej własną możliwość nieskrytości. Także wtedy, gdy w przewodzeniu z niemczyzny w przestrzeń polskości mowy, skrywa owo nieuchwytne *Es*, które, w dalece nieoczywisty sposób drążąc w byciu szyb daru, pozostaje każdorazowo na taki sposób „podmiotem" donacji, że w odniesieniu do bycia raz po raz przechodzi na pozycje już to „podmiotu", już to „przedmiotu" (skutecznie przy tym podając w wątpliwość ontyczny i ontologiczny status obu kategorii w ich różnicy). Szczęśliwa wieloznaczność zdania: „*Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen*"[339], pozwala odpowiednio długo nie wiedzieć, co przez co jest dawane (czy *Sein* przez *Es*, czy *Es* przez *Sein*), nie tylko czyniąc z owego wytrzymania w nierozstrzyganiu rodzaj zdecydowania myślenia, ale też dopuszczając niezdecydowaną oscylacyjną tożsamość bycia, *Es* i odkrywania wyistaczania. Myśl powyższa w tej mierze ma tendencje do ścisłości, w jakiej oscylacyjność w łonie tożsamości sytuuje ją w jakimś Pomiędzy momentów skrajnych, jako różnicy pomiędzy nimi – zatem poniekąd w *Es*, jeśli dokonane wyliczenie uznać za więcej niż tylko encyklopedyczno-stochastyczny porządek, czyli *de facto* za brak strukturalnego powiązania.

Imieniem bycia wyistaczanie, dziełem zaś wszystko. Wszystko, tedy i imiona również, stąd „ukazuje się ono jako *Ἕν* jednoczące jedyne Jedno, jako *Λόγος*: przechowujące wszystko skupienie, jako *ἰδέα*, *οὐσια*, *ἐνέργεια*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, monada, jako przedmiotowość, jako ustanawianie stanowienia siebie w sensie woli rozumu, miłości, ducha, mocy, jako wola woli w wiecznym powrocie tego samego"[340]. Owe znaki dziejów bycia ujawniają historyczne ślady tego, co do historii sprowadzić się nie daje określając się nie przez wewnątrzczasowość, lecz ze sposobu, w jaki bycie się dzieje, to znaczy na jaki pozostaje darem *Es*, czyli „w jaki bycie jest/daje"[341]. Wielość imion bycia sugeruje, że żadne z nich

---

337 CiB, 10; GA 14, 9.

338 CiB, 11; GA 14, 10.

339 GA 14, 10.

340 CiB, 13; GA 14, 11.

341 CiB, 13; GA 14, 12: „(…) *aus der Weise, wie Es Sein gibt*".

nie jest imieniem własnym, tedy na owo własne bycia naprowadza w sposób jedynie pośredni, poprzez samą mnogość i zmienność swojego bogactwa odsyłając subtelnie poza siebie ku temu, co skryte w nadmiernej jawności. Odsyła wszak tego tylko, który potrafi oderwać się od zaangażowania w aktualną przemożność danego imienia i za sprawą kroku wstecz zajmuje miejsce, z którego rozciąga się panorama ujawniająca horyzont Najbliższego. Ogarnięcie wieloimienności tłoczącej się w dziejach bycia wydaje myśleniu tkwiący w myśleniu bycia skryty wymiar *Es gibt* – i to wydaje wraz z jego skrytością, z wymykaniem się, za którego sprawą dawanie nie ujawnia samo siebie, stawiając myśleniu do dyspozycji jedynie to, co dawane: dar bycia jako bycia bytu. Podjęty w myśleniu – dar ów zyskuje imię na miarę samego ujęcia: pojęcie[342].

Ogarniając wieloraką migotliwość pojęć bycia można odkryć jeśli nie samo to, co się za nią skrywa, to przynajmniej tyle, że coś pozostaje skryte, odkryć można skrytość. Odkrywanie skrytości ujawnia ją jako skrytość, to znaczy jako zapomnienie, o którym zapomniano. Niepamiętne zapomnienie ujawnia się tedy i staje pamiętne: jako zapomnienie, zyskując jednak imię, przynajmniej w tej mierze, w jakiej „dawanie, które daje tylko własny dar, a samo się przy tym powstrzymuje i wymyka, nazywamy posyłaniem [*Schicken*]"[343]. Bycie jako to, co posłane (*das Geschickte*), daje się jak gdyby w oderwaniu od aktu samego siebie – od posyłania. Nic to, że – jako dar – nie staje się czymkolwiek danym, coś danego bowiem jest o tyle danym czymś, o ile jest. Bycie natomiast nie jest, lecz *Es gibt Sein* – i *Sein gibt Es* (*als das Entbergen von Anwesen*)[344]. Wzajemność bycia i *Es* w darowaniu siebie wzajem, pozwala uchwycić posyłanie jako krok wstecz, pozostawiający miejsce dla rzeczy myślenia, miejsce, które od samego owej rzeczy „że" różni się w skończoność. Jak gdyby bycie nie inaczej niż posyłające *Es*, samo było posyłaniem, w które wdając się, pozostawia jako dar miejsce po sobie, czyli to, co nazywane byciem bytu. Bycie to ustąpienie miejsca byciu; różnica między byciem, a nim samym; różnica zasiedlana przez rzecz myślenia. Z czego płynie nieustający wniosek, iż darem darowanym w posłaniu bycia jest samo darowanie: nic z tego, co jest. Skromność bycia ujawnia się jako skrywanie: zarówno skrywanie siebie jako darującego, jak i skrywanie samego skrywania (tedy i skrywania skrywania).

Myślenie tego, co własne bycia, wyprowadzone zostaje poza bycie i to tam – w transcendencji bycia (w bycia „poza") odnajduje bycia swoistość. „Swoistość bycia nie jest czymś, co miałoby charakter bycia"[345]. Swoje najbardziej własne odnajduje ono w posłaniu, którego jest darem. Z czego nie tylko wnioskować

---

[342] Por. CiB, 14; GA 14, 12.
[343] CiB, 14; GA 14, 12.
[344] Por. GA 14, 10.
[345] CiB, 16; GA 14, 14.

można, że bycie jest swoim własnym darem jako darowaniem (czyli że owo „co" otrzymywane przez nie jest samym dawaniem siebie – dynamiką napięcia pomiędzy sobą a sobą), ale też – że *Es gibt Sein*, „jest/daje bycie", jak chce polski tłumacz[346]. Meandry bezsilnych prób wypowiedzenia zagmatwanej struktury swoistości bycia za cel mają prostotę bezosobowego „pada", „wieje", którego najbardziej zbliżonym odpowiednikiem w tym kontekście pozostawać musi „daje". Rzecz w tym, że nawet jeśli w nim odnajduje swoje najbardziej własne również czas, to przecież odnajduje na inny sposób, tak że najbardziej własne i czasu, i bycia pozostaje naznaczone ową szczególną „tożsamością" spoczywającą w łonie rozdzierającej ją samą różnicy. Jak gdyby własne bycia i czasu tkwiło w szczególnym miejscu pomiędzy nimi. Miejscu zarówno zbliżającym je ku sobie wzajem, jak i radykalnie różnicującym. One zaś znajdowały siebie w nim, ale od różnych stron. Jak gdyby donacja stanowiła ową wspólnotę granicy, a czas i bycie pozostawały dla siebie wzajem ciałami otaczającymi.

Inność określenia swoistości czasu, pozostając innością nie tylko w odniesieniu do czasu, ale i sama w sobie poniekąd, nie zasadza się na względnej trwałości „Teraz" dopełnianej przez własny brak („jeszcze nie" i „już nie"). Mimo to, w wyobrażeniu przepływającej fluktuacji braku – od ogromu „jeszcze nie" malejącego wraz ze zbliżaniem się do chwili, by wreszcie wybuchnąć pełnią własnej nieobecności, po narastanie jego otchłannego „już nie" – w wyobrażeniu tym można dostrzec ślad szczególnej charakterystyki czasowości, skoro dynamika migotliwości czasu dana jest w nim w całości. Tak że cały ruch wszystkich strukturalnych momentów czasu (jeszcze nie, teraz, już nie) dokonuje się jak gdyby na raz, ujawniając znaną przynajmniej od Platona, a potwierdzaną przez doświadczenie fenomenologiczne prawdę, że zrazu dana jest całość i tylko o tyle, o ile jest dana, można pomyśleć tak ją, jak i części ją konstytuujące. Pozostając jakoś obecne, zarówno brak jeszcze-nie, jak i brak już-nie, jakoś są, choć ich obecność pozostaje obecnością nieobecności i coraz bardziej nieobecności. Oba momenty strukturalne czasu trwają tedy, choć na sposób (nie)obecności, a skoro „istoczenie [*Wesen*] oznacza trwanie [*Währen*]"[347], to ich nieobecność dokonuje się na sposób bycia-przy (*an*) dynamice istoczenia (*wesen*). Tak że zarówno „to, co już-nie-współczesne, wyistacza się bezpośrednio w swoim odistaczaniu"[348], mianowicie na sposób dotyczącej nas byłości, jak i „odistaczanie dotyczy nas również jako to, co jeszcze nie współczesne na sposób wyistaczania w sensie nachodzenia-na-nas [*Auf-uns-Zukommens*]"[349].

---

346 Por. CiB, przypis 1, s. 9.
347 CiB, 19; GA 14, 16.
348 CiB, 20; GA 14, 17.
349 CiB, 20; GA 14, 17.

Pozostawanie przy (*an*), jako szczególna trwałość dynamiki istoczenia (*wesen*), w tej mierze konstytuuje wyistaczanie obecności i nieobecności jako i wyistaczania, i odistaczania (*Anwesenheit* i *Abwesenheit*), w jakiej sposobem bycia trzech momentów strukturalnych czasu nie pozostaje nic innego niż bliskość. Jej określenie „wczesnym, już przez Kanta używanym słowem »zbliżnia« [»*Nahheit*«]"[350] wskazuje na „zbliżającą bliskość [*die nähernde Nähe*]"[351]. Skupiające wyczerpywanie się „już-nie" i „jeszcze-nie" staje się rozciągnięciem dynamicznej struktury czasowości – rozciągnięciem, którego ekstensywnie narastający moment nie tylko idzie w parze, ale nieledwie utożsamia się z intensywnością dosięgania się nawzajem trzech wymiarów czasu. Jak gdyby najmniejsza z niemożliwych szczelin, rysa pomiędzy opuszkami palców pointowała nieskończony wysiłek dotknięcia jej właśnie: rysy, szczeliny. Jak gdyby Kaplica Sykstyńska nosiła na sobie piętno nieuchronnie czasowego momentu stworzenia, za sprawą którego „Stworzenie Adama" uobecnia się nie w *postaciach* Boga i człowieka sięgających ku sobie wzajem, lecz w nieskończenie nieprzebytej różnicy pomiędzy nimi (w różnicy: tedy w skończoności), a istota człowieka skupia się w podobieństwie, czyli tożsamości naznaczonej różnicą.

Jedność trzech wymiarów czasu, dosięgających się w rozpostarciu tworzącym różnicę, a nawet różnicowanie – jako owo, zdaniem Derridy, „Pierwsze" w porządku ontologicznym – konstytuuje czas-przestrzeń w tej mierze, w jakiej różnica jako prześwit (*Lichtung*) nie pozostaje niczym innym: rodzajem miejsca możliwości miejsc[352]. Dosięganie (*Reichen*), jak odstęp pomiędzy opuszkami, „oznacza teraz Otwarte [*das Offene*], które rozświetla się w dosięganiu-się-nawzajem naszłości [*Ankunft*], byłości [*Gewesenheit*] i współczesności [*Gegenwart*]"[353], a zarazem, niczym owo pierwsze, które dopiero jako trzecie stać się może sobą[354], stanowi taki czwarty wymiar czasu, który „jest w gruncie rzeczy pierwszym"[355]. Pulsująca różnicą szrama po obecności, osobliwe ontologiczne pole magnetyczne, przyciąga, ale i odpycha zarazem (w jednym i tym samym akcie, choć poróżnionym), tak że sięganie jako zbliżanie zbliża w ten sposób, że zarazem oddala. Zbliżnia utrzymuje bowiem „otwartą byłość, kiedy odmawia jej naszłości jako współczesności"[356], zarazem powstrzymując przyszłość przed nadejściem, pozostawiając ją w jej nadchodzeniu; w owym dosięgającym rozpieraniu konstytuując

---

350 CiB, 24; GA 14, 20.

351 CiB, 24; GA 14, 20. W kwestii bliskości por. E. Kettering, *NÄHE…*

352 Por. CiB, 22; GA 14, 18.

353 CiB, 22; GA 14, 19.

354 Por. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 172.

355 CiB, 23; GA 14, 20.

356 CiB, 24; GA 14, 20.

współczesność: „dosięgające nas nadchodzenie [*Angehen*]"[357]. „Zbliżająca bliskość ma charakter odmowy i zatrzymania"[358], o tyle też jedynie utrzymując strukturę czasowości w zażyłym wespół-byciu jej trzech wymiarów, o ile strzeże różnicy pomiędzy nimi. Rzecz jest kwestią akcentu kołyszącego się pomiędzy identycznością a różnicą: akcentu słowa „podobieństwo", w którym już to tożsamość, już to nietożsamość fluktuacyjnym tańcem wybijają się na plan pierwszy, najpełniej wtedy ujawniając podobieństwa sens, kiedy wypełniają ją jednocześnie[359].

Czas, który nie jest, swoje najbardziej własne odnajdując w dawaniu, za sprawą którego, czy też raczej w obrębie którego i jako które „*es gibt die Zeit*"[360]. Za jego też – dawania – sprawą pozostaje i trwa: jako dosięganie. „A skoro dosięganie samo jest dawaniem, to we właściwym czasie skrywa się dawanie dawania"[361]. Totalność donacji narasta jedynie w porządku dyskursu, skoro ten zwolna (i nigdy dostatecznie) zbliża się ku temu, co jego – niczym myślenia – rzeczą. Co tedy włada nim bez reszty, dopóki racją λέγειν pozostaje λεγόμενον. To, co wypowiadane, poprzedzając mówienie i myślenie w porządku nie tyle ontologicznym, ile raczej logicznym właśnie, czyni mowę darem, mianowicie własnym. Jeśli tedy jakkolwiek *es gibt die Sprache*, to jej swoistość zasadza się na rzeczy, tedy na dorzeczności. Skrywając się w rzeczy, właściwa mowa skrywa zarazem rzecz w sobie pozostając (nie inaczej niż czas i bycie) dawaniem dawania: rzeczy przez nią samą. O mowie także można mówić – co zarówno ukazuje mowę jako różnicę wobec samej siebie, jak i rzecz jako Nic Innego (różnicę wobec samej siebie). (Nie)tożsamość mowy, rzeczy myślenia, bycia i czasu określa miejsce człowieka w nim samym, skoro może on „być człowiekiem tylko wówczas, gdy stoi wewnątrz potrójnego dosięgania i wytrzymuje określającą owo dosięganie odmawiająco-zatrzymującą bliskość"[362]. Pozostaje człowiek sposobem, w jaki rzecz spogląda na niego – na człowieka; rzecz myślenia: czas i bycie. Człowiek staje się rodzajem dziwnej wypadkowej donacyjnego posyłania i dosięgania, jak gdyby intencjonalność nie była już kogoś lub czegoś, lecz raczej coś i ktoś intencjonalności, choć ograniczoność tego porównania na tym polega, że relacje posiadania w żywiole radykalnej donacji pozostają nie tylko wtórne, ale też zawsze już problematyczne. Dlatego należy mówić i myśleć, że „czas nie jest wytworem człowieka, człowiek nie jest

---

357 CiB, 21; GA 14, 18.

358 CiB, 24; GA 14, 20.

359 W kwestii dynamiki czasowości w jej wielorakim odniesieniu do gruntu (*Grund, Urgrund, Ungrund, Ab-grund, Gründung, Ab-gründung, Ergründung, Gegründung*) por. M. Kostyszak, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010, ss. 215–229.

360 GA 14, 20.

361 CiB, 24; GA 14, 20.

362 CiB, 25; GA 14, 21.

wytworem czasu. Żadne wytwarzanie tu nie zachodzi. Jest [*es gibt*] tylko dawanie w sensie wspomnianego prześwitującego dosięgania czas-przestrzeni"[363].

Odnalezienie tego, co najbardziej własne bycia i czasu w transcendującej je donacyjności, za sprawą której bycie darowuje się jako swoje własne inne (o tyle jako rzecz, o ile jako szczególne opóźnienie wobec samego siebie), czas natomiast jako sięganie ku wyistaczaniu – odnalezienie swoistości ich poróżnionej tożsamości, ku „podmiotowi" donacji *przybliża* w sensie właściwym (własnym); tak tedy, że skupia czas i bycie w ich najbardziej własne oddalenie. Zarówno każde z osobna wobec niego samego, jak i oba wzajem wobec siebie. Strukturalne odniesienie czasu i bycia dane zostaje w różnicy i to różnicy różnicującej się „wewnętrznie" (jeśli wolno jeszcze użyć tego słowa-oksymoronu). Donacja bycia ujawnia (jako posyłanie) bycie jako różnicę pomiędzy nim, a nim. A nawet jako różnicowanie obu członów owej różnicy, tak że „jest" oznacza Nic Innego, niż dynamikę rozsunięcia i tylko rozsunięcia. Szczególne wychylenie, którego imię brzmi „jest". Intensywność owego wychylenia, posyłaniem pozostającego w tym sensie, że najbardziej własne bycia skrywa się przesłonięte nim samym, wycofuje w miejsce opustoszałe po samym sobie, pozostawiając swoje własne Inne w drodze-ku, w tęsknocie-za – otóż intensywność owego wychylenia znajduje wzajemność w tęsknym sięganiu czasu, który tylko w tej mierze można myśleć jako miejsce docelowe posłania bycia, w jakiej „obszar właściwego czasu samego, określony przez zbliżającą bliskość potrójnego dosięgania, jest (…) przed-przestrzennym siedliskiem, umożliwiającym dopiero »gdzie«"[364]. Siedlisko czasu skrywa prześwit (polanę) w mroku samego siebie. Określa też „dokąd" posyłania bycia nie inaczej, niż sięgając ku „miejscu", w które bycie się posyła. Tak że w wytężonym sięganiu przesunięty wobec samego siebie, czas pozostaje prześwitem jako różnicą wobec samego siebie. Posyłanie i dosięganie opisują taką wzajemność, „powzajemnianie" czasu i bycia, która pozostaje wychyleniem różnic ku sobie łączącym obie różnice nieprzekraczalnością szczeliny pomiędzy nimi. I czas, i bycie bowiem pozostają „darem dawanym przez owo To, którego dawanie zachowuje obszar zasięgu wyistoczenia"[365] i dosięgania czterowymiarowego obszaru. Różnicą spajającą dynamikę donacji jako różnicowania także i w tym sensie, w jakim poniekąd interioryzującą ranę rozcinającą czas i ranę rozcinającą bycie.

Trudność wypowiadania różnicy jako takiej (jako różnej) zmusza do zająknięcia, dlatego nie ma filozofa, który nie jąkałby się, w owej jawnej, choć dysfunkcjonalnej różnicy pomiędzy głoskami umieszczając zasadniczą treść tego, co do powiedzenia. Filozof nie ma nic do powiedzenia. Nic bowiem, którego

---

[363] CiB, 25, GA 14, 21.

[364] CiB, 24; GA 14, 20–21.

[365] CiB, 26; GA 14, 22.

wyrażenie pozostaje nie tyle zadaniem, ile marzeniem filozofii, nigdy nie stanowi własności nie tylko filozofa, ale niczyjej zgoła, zawsze już pozostając darem bycia i czasu jako darowaniem darowania. Swoistość jednego i drugiego (czasu i bycia), spoczywając w bezpiecznym schronieniu ich własnego poza (ich własnej transcendencji, ich własnego transcendowania), od dawna jawnie wskazuje „podmiot" donacji, którego wysłowienie wszelako przychodzi niełatwo. Jawność różnicy, która skrywa, ukazuje się nie tylko w różnicy pomiędzy polskim, a niemieckim słowem, ale też – na wzór czasu i bycia – w samych owych słowach. Jak wtedy, gdy „wydarzanie" różni się od „*Ereignis*", albo wtedy, gdy w „wydarzaniu" podkreśli się różnicę „wy-darzania", a w „*Ereignis*" – „*Er-eignis*". Co z kolei wiedzie ku różnicy między „darem" a „*eigen*", stanowiącej jak gdyby różnicę imion. Różnica imion skrywa właściwe imię różnicy, różnicy imię własne, o tyle też w różnicy pomiędzy językiem polskim, a niemieckim dana zostaje treść tego, co zawsze już pozostaje rzeczą myślenia i zająknięciem filozofii. Swojskość (*das Eigen*) tak bycia, jak czasu, znajdując (i konstytuując) miejsce w Innym samego siebie, w różnicy, znajduje je jako darowanie i to darowanie darowania. Donacja w tej mierze wyznacza różnicę (pomiędzy darującym/darowanym/obdarowanym), w jakiej samym owym „pomiędzy" pozostaje, nie różniąc się od różnicy, tedy od różnicy różniąc się. Sposób, na jaki do znajdowania dochodzi, tedy jak gdyby „źródło" różnicy, „to, co określa czas i bycie w tym, co ich własne, tzn. w ich współprzynależeniu, nazywamy *wydarzaniem* [*das Ereignis*]"[366].

Zarówno niemieckie „*er-*„, jak i polskie „wy-„ miewają sens sprowadzenia czegoś w to coś właśnie, nadania ostatniego szlifu, uskutecznienia, jak wtedy, gdy polszczyzna powiada „wypracować", „wymyślić", „wyżebrać", a niemczyzna: „*erbitten*", „*erbauen*", „*erhellen*". Także w słowach „wydarzanie" i „*Ereignis*" zachowują władzę wprowadzania w immanencję czegoś, skupiając czas i bycie w donację donacji jako to, co ich najbardziej własne, choćby zawsze już stające się najbardziej własną różnicą. Jeśli nawet w żadnym innym momencie myślenie Heideggera nie ciążyłoby ku greckości (a przecież ciąży, jak wiadomo), to w tym aspekcie, w którym pozostawanie sobą jakiegokolwiek czegoś jako czegoś „gotowość", nieuchronnie odkrywa ono w wykończoności – w tym aspekcie pozostaje bez reszty wierne sposobowi myślenia Starożytnych. Określoność, wierna towarzyszka doskonałości, znajduje właściwe miejsce w miejscu właściwym, jakie każda rzecz posiada, nawet jeśli jedynie za nim tęskni (jak kamień, który dopóty jest spadaniem, dopóki nie osiągnie miejsca w dole)[367]; znajduje miejsce w miejscu, które jako „granica ciała otaczającego"[368] czyni każde „coś", czymś o tyle, o ile czymś określonym, tedy od-

[366] CiB, 28; GA 14, 24.

[367] Por. Arystoteles, *Fizyka…*, 212 b–213 a.

[368] Arystoteles, *Fizyka…*, 212 a 20.

różnionym od nieskończoności (nieskończoności nie-tego-czegoś mianowicie). W tej zatem mierze, w jakiej wszechobecna i wszechobejmująca skończoność greckiego świata i myślenia, wyrażająca się raz za razem już to po grecku, już to nie po grecku, w imionach „πέρας", „τέλος", „*Ende*", „kres" itp., bezgranicznie wypełnia różnicą bycie i czas – w tej mierze wydarzanie jawi się sygnaturą skończoności jako tego w różnicy, co ją z niej samej i w nią dobywa. Osobliwym akcentem oscylującym w Pomiędzy bycia, czasu, oraz bycia i czasu; a także pomiędzy byciem i czasem, a czasem i byciem. Aspektem nieukojoności działania, ową εὐπραξία, czyniącą z działania to, co i winno poprzedzać działanie, i co po nim winno nastąpić, aby dopiero działanie stało się zarówno możliwością, jak i aktem.

Różnica pleni się w skończoność rozdzielając nie tylko czas i bycie, ale też w samym byciu posyłające od posłanego, a w czasie dosięgające od dosięganego. A dalej: w posyłającym i posłanym odróżniając od siebie dynamikę darowania, do której sprowadza się zarówno posyłające, jak i posyłane; podobnie w dosięgającym i dosięganym – dynamikę darowania, do której sprowadza się zarówno dosięganie, jak i dosięgane. Wreszcie naznaczając samo owo „sprowadzanie się" posyłającego, posyłanego, dosięgającego i dosięganego otwartą raną różnicy, czyniącą je przewlekłością rozsunięcia. W skończoność. Czas tedy określa bycie, a bycie określa czas: dzięki wydarzaniu. Co oznacza, że określanie samo pozostaje darem wydarzania jako źródłowego różnicowania. Nie można bowiem, co prawda, nazbyt pochopnie powiedzieć, że wydarzanie to skończoność, nie pytać o to jednak się nie godzi. Nie ustaje tedy myślenie w pytaniu o dynamikę transcendująco-intencjonalnej struktury wydarzania, czyli o „skończoność wydarzania, bycia i czwórni"[369]. Zadaniu myślenia skończoności nie ma końca, nie tylko bowiem w dziele *Kant a problem metafizyki* „problem skończoności został omówiony"[370], ale też omówienie to nie broniąc różnego wobec siebie, skończone pozostaje tylko w obszarze nieskończonej możliwości powtórzenia i różnicy. Dlatego „w odmienny sposób został on [*sc.* problem skończoności] postawiony podczas seminarium"[371], a nawet różnica nie dotyka i nie otacza „problemu", lecz samą skończoność, o której „była mowa [*wurde (…) gesprochen*]" i która sama „różni się [*unterscheidet sich*]"[372]. Różnienie (się) skończoności myślane zostało bowiem nie z jej odniesienia do nieskończoności (jako mianowicie nieskończoności derywat i zaprzeczenie), lecz z samego siebie, tedy poniekąd z samej skończoności[373]. Rzecz chyba jednak nie w tym, że nieskończoność nie uchwytuje w sobie skończoności

---

369 PCiB, 74; GA 14, 64.

370 PCiB, 74; GA 14, 64.

371 PCiB, 74; GA 14, 64.

372 Oba cytaty PCiB, 74; GA 14, 64; przeł. P.K.

373 Por. PCiB, 74; GA 14, 64.

na właściwy sposób, lecz w tym, że myślenie tej drugiej w relacji z pierwszą ukrywa właściwy wymiar skończoności jako takiej: „skończoność, koniec, granica i to, co własne, jako zabezpieczone i ukryte w tym, co własne”[374]. Czy jednak pamięć nie powinna przywodzić na myśl, że skrytość, stanowiąc właściwy sposób bycia różnicy jako różnicy czasu i bycia, w tej mierze oddaje się jawności w nieskończoności, w jakiej „nieskończoność” zdaje się opisywać samą istotę skończoności jako różnicy? Dynamika skończoności intensyfikującej każdorazowe odróżnienie, pozostaje skończonością „nie”, nie-skończonością – w czym doszukiwać się można czegoś więcej, niźli jedynie zabawy słowami, albo – jeśli jednak zabawy – to jako znamiennej *gry* pomiędzy „skończonością”, a „nieskończonością”, oraz pomiędzy skończonością, a nieskończonością.

***

Tendencja zaznaczona w dyskusji z Ernstem Jüngerem zyskuje swoje rozwinięcie i pogłębienie w wykładzie *Czas i bycie*, w którym na scenę myślenia wkracza wydarzanie. Okoliczność, że pojawia się ono w dwadzieścia lat wcześniejszych, lecz nieopublikowanych za życia Heideggera *Przyczynkach do filozofii*, pozwala na rozumienie takich „zabiegów na byciu”, jak przekreślanie go (na krzyż, jak podkreśla Jean-Luc Marion), czy zapisywanie w archaicznej formie jako *Seyn*, zamiast i w odróżnieniu od *Sein*, jako zabiegów sygnalizujących wydarzanie, zmierzających ku niemu lub stanowiących etapy na drodze ku niemu. Albo wszystko to na raz, zważywszy na czas dzielący pojawienie się wydarzania w skrytości prywatnych zapisków i jego ujawnienie szerokiej publiczności.

Wykład *Czas i bycie* nominalnie odwracając porządek tytułu *Bycia i czasu*, czyni znacznie więcej niż owo odwrócenie mogłoby sugerować. Jego doniosłość, nie polegając na jakiegoś rodzaju zaakcentowaniu większej ważności czasu niż bycia (a tym bardziej nie stanowiąc sugestii, jakoby w *Byciu i czasie* miała miejsce odmienna hierarchia tych dwu momentów), zasadza się raczej na trzech lub czterech akcentach, czy może raczej przesunięciach akcentów. Są to, po pierwsze, wydobycie donacyjnego momentu bycia w postaci *es gibt* jako takiego ekwiwalentu sensu „jest”, w którym zawiera się ładunek w jakimś sensie pierwotnie „fenomenologiczny”; po wtóre, nie tyle określenie czasu jako sensu bycia (i jego struktury), ile raczej wskazanie na czasu i bycia wzajemne dookreślanie się: jak gdyby czas był „drugą stroną” bycia w równej mierze, co bycie „drugą stroną” czasu. Jeśli przy tym wziąć pod uwagę, że zarówno bycie, jak i czas stanowią donacyjną dynamikę różnicy jako dawanie i bycie danym już to posyłania, już to dosięga-

[374] PCiB, 74; GA 14, 64: trafność polskiego przekładu widać przy porównaniu z niemieckim źródłem: „*Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene – ins Eigene Geborgensein*”.

nia (tedy każdorazowo niejako choreograficznie symetrycznego wychylenia-ku i ustępującego miejsca sięgnięcia-ku), to odnaleźć można w *Czasie i byciu* takie ujęcie wzajemności bycia i czasu, które strukturalnie odpowiada wzajemności λέγειν i νοεῖν z interpretacji 6. fragmentu Parmenidesa w *Was heißt Denken?*

Trzeci aspekt, wyznaczający bodaj najbardziej doniosły wymiar wykładu *Czas i bycie*, wiąże się z tym, co jako wskazana wyżej analogia wprowadza jednak różnicę. Otóż jeśli λέγειν i νοεῖν jako zróżnicowanie różnic, znajdowało swoje źródłowe umocowanie w byciu, to źródłowym momentem różnicowania czasu i bycia staje się teraz Inne niż bycie: wydarzanie. Dochodzi w nim i jako ono do głosu jeszcze jeden akcent, wyznaczający swoistą pointę wykładu i jego otwarcie jako zadanie dla myślenia: skończoność, którą należy myśleć z niej samej, a nie z nieskończoności. Otóż wydarzanie, które w różnicy między niemczyzną i polszczyzną łączy w sobie sensy dobywania w darowanie, oraz dobywania w jednostkowienie, ukazane zostaje w wykładzie jako dynamiczne źródło różnicowania jako wy-rożniania (spośród wszystkiego Innego), w które wdaje się każde coś. A nawet każde takie Nic się weń wdaje, które z czystym (metafizycznym) niczym nie ma nic wspólnego, pozostając tym, co od wszelkiego czegoś różne. Chodzi nade wszystko o bycie i o czas, a także o człowieka, bądź jego istotę. Istotne dla niniejszego przedsięwzięcia jest podkreślenie, że w wydarzaniu schodzą się sensy i momenty źródłowej skończoności, donacyjności i jednostkowienia. Nawiasem mówiąc sens tego ostatniego w dziele Heideggera ma od samego zarania rysy charakterystyczne takiego konkretu, czy też takiej konkretności, której nie da się pomylić z abstrakcyjną jednostkowością przysługującą na przykład każdej substancji według Arystotelesa. Pozostaje raczej ściśle skorelowany z niepowtarzalnością i sytuacyjnością bycia czy też egzystencji (jako) jestestwa.

e. Ślad różnicy (*W drodze do języka*)

Gra słowami może istotnie zaznaczyć się w myśleniu, kiedy pozostaje epifenomenem tego, co dzieje się w samych słowach. Kiedy mianowicie słowa dotykają gry, albo kiedy gra dotyka słów, bawiąc się nimi. Lekkość zabawy, właśnie jako lekkość z trudem daje się uchwycić, oddając niefrasobliwość gry hieratyczności wykładu reguł i struktur. Miarą ich adekwatności nie pozostaje w nich samych zawarta lekkość, choć pozostaje ona ideą regulatywną, ku której wykład aproksymatywnie zbliża swą formułę. Mowa o lekkości gry, także jako mowa o prostocie istotnego wymiaru bycia, daje dowód poszanowania tej zasady, kiedy tytuł wykładu z 1959 roku, *Droga do języka*, wprost wskazuje i podejmuje drogę.

Początek znaczy ślad kresu: już to będąc „więcej niż połową całości”[375], już to z kresem się utożsamiając, w przeciągłym akcie afirmacji działania stając się znakiem samego siebie lub śladem własnej nieobecności jako obecności odwleczonej. To, co u zarania tekstu język w piśmie przedkłada jako wieść o sobie, że mianowicie „rozmawia on samotnie tylko sam ze sobą”[376] i że „troszczy się tylko o samego siebie”[377] – to staje się zadaniem, którego postęp wyznacza drogę całości w formule „*Język jako język przywieść do języka*”[378]. Jawna tautologiczność, poniekąd zamierzona, zamierzona jest zarazem jako wewnętrznie poróżniona i tematem nie pozostaje nic innego niż owa różnica. Tak że rozwiązanie zadania, nie naruszające wszelako tajemnicy zawartej w wyznaczonej jako cel i środek (czy sposób) formule, wskazuje na drogę jako „drożenie (*Be-wëgung*)”, które „przywodzi język (istotę języka) jako język (wieść) do języka (do artykułowanego słowa)”[379]. Wskazanie na pierwszy i na nie ostatni akcent tego, co dokonuje się w tekście Heideggera, ujawnia niejasność, niejawność sensu. Sugeruje to, że sens ujawnia się w drodze, w owym Pomiędzy, którego nie sposób tedy ująć w syntetyczność ogólnej tezy. Nawet jeśli bowiem żadne z dwu sformułowań zadania stającego przed wdającymi się w myślenie języka nie jest niesłuszne, to przecież prawdziwość obu pozostaje w tym znaczeniu nieoczywista, w jakim aletyczność prawdziwości wystawiać powinna w otwartość horyzontu widzialności to, czym włada czy też to, co ku niej aspiruje. Ponieważ jednak z rzeczy prawdziwych, jedne są jawne nam, inne są jawne w bezwzględnym tego słowa znaczeniu[380], nieskrytość okazać się może tajemnicza (a „to, co w ogóle musi pozostać niepowiedziane, jest zatrzymywane w niepowiadanym, przebywa w skryciu jako niewskazywane, jest tajemnicą”[381]). Tajemnicza, czyli dająca się ujawnić tylko jako to, co skryte i nie do ujawnienia. Otóż miara nieskrytości tego, co język ma sobie do powiedzenia, ujawnia się w ruchu myślenia torującym przejście przez aporetyczność tautologiczności.

Różnie wyodrębniana, a także różnie porządkowana, w istocie języka daje się zauważyć szczególna wielość. Może to być wielość kolejnych odesłań od litery do głosu, od głosu do doznań duszy (i w drugą stronę)[382]. Może też to być konstatacja, że „do języka należy mówiący, ale nie tylko tak, jak przyczyna do skutku”[383],

---

375 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*…, 1098 b 8.

376 DdJ, 180; GA 12, 229.

377 DdJ, 180; GA 12, 229; jest to fragment cytatu z *Monologu* Novalisa, który Heidegger przywołuje bez podania adresu bibliograficznego.

378 DdJ, 181; GA 12, 230.

379 DdJ, 197; GA 12, 250.

380 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*…, 1095 b 3–4.

381 DdJ, 190; GA 12, 241–242.

382 Por. DdJ, 182–183; GA 12, 233.

383 DdJ, 187; GA 12, 239.

a nawet w niewielkim stopniu tak, lecz tak, że „mówiący w mówieniu znajdują [sc. *haben*: mają] swoje wyistaczanie”[384], czyli swoje *Anwesen*, swoją posiadłość. W myśleniu Heideggera owo posiadanie posiadłości (domostwa) w języku, pozostaje szczególnego rodzaju obecnością (*anwesend sein*, to być obecnym), która realizuje się w sytuowaniu się przy (*an*) istocie (*Wesen*). Sytuowaniu mianowicie, w którym osadza się dynamika ruchu-ku (*an*), przybywania do, lub wdawania się w – *das Wesen* (w istotę). Zarazem sama istota (samo *Wesen*) skupia się raczej w osobliwe *wesen*, przynajmniej od czasu *Sein und Zeit* nie ujawniając się inaczej, niż w aktywnym i tranzytywnym sensie już to egzystencji, już to bycia, już to „istoczenia” właśnie. Obecność w języku, jaką istocie człowieka gwarantuje od wieków filozoficzna tradycja, określając człowieka jako ὁ ζῷον λόγον ἔχον, w namyśle Heideggera staje się jakiegoś rodzaju dynamiką konstytucji istoty, istoczeniem przy (*wesen an*) jako istoczeniem ku… „Wyistaczaniem”, jak mówi polski przekład. Stąd zasadność pytania „Dokąd?”[385] otwierającego zarazem ową wielość, o której ujawnienie tymczasem chodzi. Wielość znajdująca swe miejsce w istocie języka, będąc wielością tego, ku czemu sięga istota człowieka jako stającego się tym, kim jest, pozostaje odpowiedzią na pytanie o „Dokąd?” przebywania istoty człowieka: „Do tego, czym oni mówią, przy czym przebywają jako czymś, co w danym wypadku ich obchodzi”[386]. Są to zarówno inni ludzie (*Mitmenschen*), jak i rzeczy, oraz wszystko to, co rzeczy u-rzecza, a ludzi określa w ich położeniu i nastrojeniu (*be-stimmt*)[387]. Wszystko to bywa mową podejmowane, „omówione i przemówione”[388] do innych, z innymi lub do siebie. Wielość dopełniana jest modulacją czasowości, tak że „coś powiedzianego może przemijać, ale może również na długo być ogłoszone jako przyrzeczone”[389]. Wielość tego, co w istocie języka przebywa wyraża się w nieprzeliczonych i niepowtarzalnych sposobach i realizacjach każdego z powyższych momentów, a także w milczących i milczanych kontekstach i odesłaniach, z których pochodzą i w które się nakierowują mówienie i mówiący.

Uchwycenie takiego obrazu języka jest niechybnie zawodne skoro jest obrazem, tedy w języku z trudem znaleźć można lustro, w którym ów obraz by się przeglądał, językowi odwdzięczając się również funkcją lustra. Zawodne jest i z tego powodu, że obraz sugeruje jakieś przed siebie postawienie tego, co oglądane (a nie tylko założenie jego oglądalności), tedy uprzedmiotowienie języka, o którym można słusznie domniemywać, że przedmiotem, ani w ogóle rzeczą –

---

384 DdJ, 187–188; GA 12, 239.
385 DdJ, 188; GA 12, 239.
386 DdJ, 188; GA 12, 239.
387 Por. DdJ, 188; GA 12, 239.
388 DdJ, 188; GA 12, 239.
389 DdJ, 188; GA 12, 239.

nie jest. Zawodność wreszcie takiego chwycenia i po-jęcia języka na tym się zasadza, że niechby obrazowo – wyrażone jest ono (sc. pojęcie) w języku i z jego głębi, co czyni zadanie uchwycenia języka nader osobliwym przedsięwzięciem spojrzenia na perspektywę patrzenia, skupienia szkła powiększającego na samym sobie, odbicia lustrzanego samego odbicia (miast odbijanego obrazu). Jeśli jednak trojaka zawodność nie uśmierza przedsięwzięcia, to może z nie innego powodu niż ten, że nieuchronne przesunięcie poza język w sferę wzroku, dokonując się wszak w samym języku, pozostaje aktem metaforycznym, tedy językowym – nieledwie na powrót wrzucając w różnorodność tego, co w istocie języka znajduje własne miejsce. Miejsce owo stwarza wszystkiemu granica tego, co je otacza. Bruzda, której pociągły ślad wydobywa dopiero w rzeczywistość to, w czym jest wyryta. Jak wtedy, gdy „spulchnianie i przewracanie (*auf- und umreißen*) skib zwie się potocznie ciągnięciem bruzd"[390], albo jak wtedy, gdy ostrze rylca żłobi w metalu potok ran, z pomiędzy których wyłania się twarz. „Zarys jest rysunkiem istoty języka, spojeniem wskazywania, w które – z tego, co przyrzeczone – wpojeni (*verfugt*) są mówiący i ich mówienie, to co powiedziane, i tegoż niepowiedziane"[391]. Zarys (*Aufriß*), to w tym sensie jedność istoty języka[392], w jakim – by się tak wyrazić – nieustannie dokonujący się czy też dokonywany ślad pisania ikony Logosu, owej niesamowitej Twarzy o zielonych oczach.

W nim – w języku – rodzimy się, umieramy i jesteśmy, nie tylko my zresztą, lecz wszystko co się nam podaje w naszym istoczeniu-ku temu czemuś. Powiadanie bywa mówieniem, utożsamia się z nim jednak w sposób nieoczywisty, skoro mówienie pleni się po naskórku planety, nieczęsto niosąc ze sobą cokolwiek powiedzianego. To, co powiedziane, za sprawą powiadania ujawnia się w swoim byciu, stąd „powiadać" „znaczy wskazywać, pozwalać zjawiać się, pozwalać widzieć i słuchać"[393]. Jako wydobywanie w jawność stania w byciu, powiadanie staje się sposobem, na jaki drążący zarys, szkic, dobywa z siebie to, co wyróżnia. Całokształt powiadania pozostaje wieścią (*Sage*) o tym, co szkic dobywa z własnego Pomiędzy, czyli z tego, co pomiędzy samego Pomiędzy. Jako jak gdyby aspekt szkicu (rodzaj akomodacji ucha, które zwraca uwagę na to, co wyłania się z Pomiędzy kresek: pociągnięć i bruzd), staje się wieść wyraźnym widzeniem wypukłości i wklęsłości – i tylko o tyle, choć nietematycznie, dostrzeganiem samej linii. Powiadanie (ukazywanie tego, co się mowie podaje do mówienia i myślenia) w sobie pozostaje wskazywaniem, stąd „wieść pojmujemy od strony powiadania jako wskazywania, a do nazwania wieści, o ile tkwi w niej

[390] DdJ, 189; GA 12, 240.
[391] DdJ, 189; GA 12, 240.
[392] Por. DdJ, 188; GA 12, 240.
[393] DdJ, 189; GA 12, 241.

istota języka, używamy dawnego, dobrze poświadczonego, lecz martwego słowa: *wskaz* (*Zeige*)"[394].

Z coraz większym trudem od struktury bytu się odróżniając, przechowująca istotę języka wieść jako wskazywanie, ani nie opiera się na jakichś znakach, raczej pozostając wskazywaniem jako takim, z którego wszelkie znaki czerpią warunki własnej możliwości; ani też nie pozostaje przywilejem i miarodajną działalnością człowieka, który w strukturze bytu uczestnicząc i w nią się wdając, może korzystać z tego, co w języku się dokonuje. Tak mianowicie korzystać, że przez język do owego korzystania jest wykorzystywany. Otóż skoro „ukazywanie się jako przejawianie charakteryzuje wyistaczanie i odistaczanie się wyistaczającego się wszelkiego rodzaju i stopnia"[395], to wykorzystywanie przez człowieka swojej zdolności mówienia, pozostaje słuchaniem tego, co w byciu bytu przemawia do niego jako wieść języka, co się mu przymawia i co go pozywa: do mówienia jako powiadania, czy jako ukazującego dozwalania rzeczom na bycie tym, czym i jak są. „Mówienie jest samo z siebie słuchaniem. Jest ono słuchaniem języka, którym mówimy"[396]. Ontologiczna uprzedniość słuchania konstytuuje nasze mówienie o tyle, o ile ma ono swoje źródło w strukturze bytu, a nawet w strukturze bycia, w strukturalnej bycia dynamice jako dynamice różnicowania różnicy, którą pozostaje wieść: zarys i szkic języka. Tak pojęty (czy na pewno?) język obejmuje szczególnego rodzaju władzę nad rzeczami, „kiedy jako wskaz, sięgając we wszystkie strony wyistaczania, pozwala z nich przejawiać się i zjawiać wszystkiemu, co się wyistacza"[397]. W tej mierze mianowicie używając człowieka do owego pozwalania, w tej mierze dopuszczając go do słuchania wieści, w jakiej „nasza własna istota wdała się w wieść"[398].

Wdanie się w wieść, posiadanie w niej własnej posiadłości (*Anwesen*), oznacza posłuszeństwo wezwaniu języka, to znaczy takie nachylenie istoty człowieka ku sposobowi jawienia się tego, co nakierowuje się na nas w strukturze języka, że owo nakierowujące się pozostaje naszym własnym sposobem. Powiadanie języka wskazuje na szkic ikony, ryjąc zarys twarzy w tym, co jako skutek bądź efekt owego rycia, staje się byciem: wyistaczaniem i odistaczaniem będącego. Wskazuje – nieustannie, nieprzerwanie, nie-statycznie. „W języku jako wieści istoczy coś takiego jak droga"[399], stąd przebywająca w języku istota człowieka pozostaje przebywaniem w drodze, byciem w drodze do wymówienia tego, co wy-powiada się

[394] DdJ, 190; GA 12, 242.
[395] DdJ, 191, GA 12, 242.
[396] DdJ, 191; GA 12, 243.
[397] DdJ, 191; GA 12, 243.
[398] DdJ, 192; GA 12, 244.
[399] DdJ, 193; GA 12, 245.

w języku. „Droga do języka w sensie mówienia jako powiadania jest językiem jako wieścią”[400]. Nieukojeniem, z którego rodzi się powstawanie i ginięcie i w którym wskazywanie skrobiącej kartkę stalówki pozwala „pojawiać się temu, co się wyistacza, temu zaś, co się odistacza, pozwala się zniejawiać (*entscheinen*)”[401]. Wieść okazuje się w taki sposób byciem tego, co się staje i ginie, że samą drogą i sposobem owego powstawania i ginięcia. Rodzajem wkroczenia, które pozostaje gestem odsunięcia się i dania miejsca temu, co się jawi. „Wieść opanowuje i spaja swobodny przestwór prześwitu, który musi nawiedzać wszelkie jawienie się, porzucać wszelkie zniejawianie się i w który wszelkie wyistaczanie i odistaczanie musi się wskazywać, wpowiadać”[402]. Wpowiadając się i wskazując w wolne, wyznaczane (wskazywane) ruchem nakreślającym obraz Twarzy języka, migotliwość jawienia się tego, co jest, zyskuje pozwolenie pozostania przy tym, czym się staje i czym jest. Pozostawanie przy samym sobie będącego (jako przebywającego w wolnym polu jawności) dokonuje się mocą wielorakiego wskazywania skupianego wieścią.

Pytanie o „skąd?” wskazywania nie tylko dopełnia pytania „dokąd?” wyistaczania człowieka w postać drogi jako całokształtu bycia w całości (świata, języka), ale też trafia w samo owo znajome nieznajome[403], które dało znać o sobie niemym „*es*” z „*es gibt*”. W koronkowej strukturze języka zapadającej się w różnicowanie różnicy, wybrzmieć musiało owo inne, na mocy i za sprawą którego możliwe się staje przybywanie istoczenia w nie samo dzięki odniesieniu do tego, co nim włada spoza niego, jako od niego samego nie-różne. „*Tym, co poruszające we wskazywaniu wieści, jest własczczenie (Eignen)*”[404]. Moment czynienia własnym, sprowadzania w konkret niepowtarzalności, pozostaje dobywaniem jawności lub ku jawności, u-własczczaniem (*Ereignen*). Nie może ono nie być darem jako wydarzanie (*Ereignis*) swobodnego przestworu, w którym to, co jest, staje się tym, czym jest. Donacyjny charakter wydarzania jest owym aspektem każdochwilowego, oddawanym przez niemczyznę zwrotem *es gibt*, którego „potrzebuje także »bycie«, aby jako wyistaczanie dotrzeć w to, co jego własne”[405]. „Aspektem” zatem tylko w tym szczególnym znaczeniu, którego sens ogarnia i władnie całokształtem możliwości i aspektów. Innymi słowy przynależenie do wieści, przydarzające się także ludziom, polega na wydarzaniu, które użycza będącym ich własnego bycia. Nie inaczej śmiertelnym, którzy obdarzeni przez wydarzanie pobytem w swej własnej istocie, oddają się z pieczołowitością umieraniu, w skupieniu co-

400 DdJ, 193; GA 12, 245; przekł. zmodyfikowany, P.K.
401 DdJ, 193; GA 12, 246.
402 DdJ, 194; GA 12, 246.
403 Por. DdJ, 194; GA 12, 246.
404 DdJ, 194; GA 12, 246.
405 DdJ, 195; GA 12, 247.

raz skrupulatniej zasiedlając przestrzeń skończoności jako własnej. Wydarzanie staje się ich prawem, jak wszystkiego, czemu „jako skupienie tego, co wszystkiemu pozwala wyistaczać się w tym, co jego własne, pozwala należeć do tego, co mu przynależne”[406]. Łagodność prawa skupiania we własne nie ma sobie równych, skoro nie staje przed śmiertelnymi jako obce jarzmo, „nie jest prawe w sensie jakiejś normy, która unosi się gdzieś nad nimi, nie jest ono rozporządzeniem, które reguluje i porządkuje jakiś stan rzeczy”[407]. Jest raczej jak prawo gościnności dla gości, darząc bogactwem wszystkiego i to dosłownie wszystkiego, nic bowiem z tego, co jest, nie jest bez zgody i wszystko jest jako dar skończoności. Nieprzebrane bogactwo darowania tym łagodniej i hojniej obdarza człowieka, im bardziej dając jej posłuch, wdaje się on i angażuje w swoje własne miejsce pobytu: w darowanie. Darem wydarzania jest donacyjność samej istoty człowieka. Im bardziej oddaje się on donacyjności, w tym większym stopniu staje się sobą, oddając nic z tego, co ma, a nawet nic z tego, czym jest: nic z tego konkretnego nie-czegoś, które odnajduje za każdym razem, kiedy poszukuje siebie. Ów dar, którym człowiek się staje (nie tyle dla samego siebie, ile z siebie), jest mową: wydarzanie zawłaszcza człowieka jako słuchającego, w to, co się mu przymawia i pozwala człowiekowi się odprzeciwnić (*entgegnen*)[408] odpowiedzią. „Każde wypowiedziane słowo jest już odpowiedzią: od-powiadaniem (*Gegensage*), wychodzącym naprzeciw, słuchającym powiadaniem”[409].

Wychodzenie naprzeciw możliwe jest z wydarzania pozostającego dynamiką szkicowania bytu języka, bycia języka, języka bycia. Pozwalając wieści na dochodzenie do mówienia, wydarzanie staje się drogą owego dochodzenia, tak że „droga jest wydarzająca (*ereignend*)”[410]. Przywołanie dialektalnego *wëgen* nie tylko służy do wskazania konstytutywnego, czy może lepiej: konstytuującego charakteru drogi jako ruchu w obszarze bezdrożnym, naznaczającego wymiarem nomadycznym tyleż egzystencję, co myślenie w kontekście całości eseju *Droga do języka* i w ogóle całości dzieła Heideggera. Przywołanie takie staje się również przejawem tego, o czym mowa: przymawiającej się mówieniu mocy tego, co do powiedzenia. Wszelki ruch nie tyle może tedy jest, ile znajduje warunek własnej możliwości w wydarzającej mocy „drożenia”, której pozostaje sposobem. W *Be-wëgen* źródłowo poruszającym nieistniejący rylec żłobiący rysę otwierającą przestrzeń własnego zachodzenia: przestrzeń miejsca rzeczy, miejsca zarysu granicy ciała ją otaczającego.

---

406 DdJ, 196; GA 12, 248.
407 DdJ, 196; GA 12, 248.
408 Por. DdJ, 196; GA 12, 249.
409 DdJ, 196; GA 12, 249.
410 DdJ, 197; GA 12, 249.

Drożący język jest troszczącym się tylko o siebie monologiem. Monologiem polifonicznym, którego troska o siebie polega na wydarzającym wskazywaniu miejsca temu, co się staje i co ginie, co się jawi i zniejawia, co wyistacza i odistacza najbardziej własne miejsce pobytu w pobliże różnicy wobec wszystkiego innego, które jest i wobec człowieka, który mówi. Niosąc w swej istocie (przynajmniej od *Bycia i czasu*[411]) skupienie w artykułowanym rozczłonkowaniu, mowa człowieka jest mu przydzielona. Każdy język ma swój przydział, jest człowiekowi „udzielony (*geschickt*), a przez to ma swój los (*geschicklich*)"[412]. Otóż przydzielanie języka, posiadając w tym aspekcie funkcję zarówno podmiotowej „przyczyny", jak i przedmiotowego „wyniku" przydzielania, niczym wyraz „μοῖρα" u Homera, który „pozostaje w związku z wyrazami »merizein« – »dzielić« tudzież »meiresthai« – »być przydzielonym« albo »otrzymać w przydziale«"[413], wydaje się w wykładzie Heideggera ukazywać twarz Moiry (lub moiry).

Homer używa słowa „μοῖρα" na dwa sposoby: po pierwsze wyraz ten „oznacza w szerszym użyciu »część czegokolwiek«, a w węższym i specjalnym »przydzieloną (przeznaczoną) człowiekowi część życia (*moira biou*, *vitae portio*), czyli dolę«"[414]. Dola oznacza przydzieloną człowiekowi część rzeczywistości rozumianej jako rzeczywistość aktualna w sensie biegu wydarzeń[415]. Drugie użycie odnosi się do instancji przydzielającej to, co w postaci „moiry" jako doli poszczególnego człowieka przydzielone. Do tego tedy, co decyduje o losie, poszczególnym i konkretnym, *każdego* człowieka z osobna. Instancja ta, graficznie zapisywana przez Krokiewicza jako „Moira" (dla odróżnienia od „moiry" pisanej małą literą) jest zasadą dzielenia, posiadającą w dziele Homera skomplikowany status ontologiczny, wyłaniający się z wersów *Iliady* i *Odysei*, a nawet spomiędzy tych wersów poniekąd. Jako rodzaj kosmicznego rozumu planuje ona rzeczywistość, stając się źródłem wydarzeń w świecie, z których wszystkie odnoszą się do siebie wzajem w tym znaczeniu, że dopełniają całości, na którą się składają. Hierarchiczna struktura owego prawodawstwa zstępuje od bezcielesnej Moiry, przez cały porządek olimpijskich bogów, ku ludziom w ich zróżnicowanej doskonałości. Przy czym „szczytowa Moira ma charakter etyczny"[416] jako prawodawca reguł działania, które „wywodzą się z jednego źródła"[417].

Niczym Moira – wydarzanie (najłagodniejsze prawo) również posiada charakter etyczny, jako że wskazuje właściwe miejsce pobytu, a owo wskazanie wy-

411 Por. BiC, 228; SuZ, 161.

412 DdJ, 200; GA 12, 253.

413 A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 74.

414 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 75.

415 Por. A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 75.

416 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 86.

417 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 86.

wodzi się z jednego źródła. Jedność źródła – jednoczące wielości wyistaczającego – przydziela język człowiekowi jako dolę, los i o tyle dziejowość. Etyczny wymiar dziejowości skrywa się wciąż jeszcze w mroku, z którego przywieść go dopiero należy w jego własne miejsce – kto wie, czy nie w jawną już teraz: skrytość jego własnej istoty? Przywieść język jako język do języka, tedy istotę języka jako wieść przywieść do artykułowanego słowa[418], nic innego nie skrywa się w wydarzaniu, czyniącym własną i istotę, i wieść, i słowo.

***

Podejmowany we *W drodze do języka* namysł nad językiem, tylko w tej mierze wynosi się ponad niego, w jakiej poruszające się w obszarze i żywiole języka transcendowanie nie porzuca istoty języka, ale nawet jego samego nie. Odkrywając mianowicie język jako i drogę, i wydarzanie, namysł Heideggera wskazuje na strukturalne ukonstytuowanie istoty języka jako Pomiędzy, w późnym dziele powtarzając i utwierdzając to, co od samego zarania filozofii Heideggera nie tyle może ma miejsce, ile miejsce sposobi i daje.

Dobycie w języku dynamiki i donacyjności, dynamiczności darowania, pozwala Heideggerowi potwierdzić określenie istoty człowieka jako nie tyle władającego mową, ile jej posłusznego i w niej oraz przez nią określonego. Tak że mówienie możliwe jest jako słuchanie tego, co w języku i z języka ku człowiekowi mówi, co się mu przymawia i co go wzywa. Jak gdyby język był i stawał się milczącym głosem sumienia płynącym z samej istoty człowieka, o ile własne miejsce znajduje ona poza człowiekiem i poza sobą: w byciu. Język mówi bowiem od strony tego, co jest i od strony bycia tego czegoś. Dlatego też mówienie jest słuchaniem języka i posłuszeństwem wobec języka, którym człowiek mówi, oraz – wychylonym ku niemu słuchaniem i nasłuchiwaniem bytu. Język używa człowieka do ujawniania rzeczy.

Droga do języka wiedzie przez język, język jest drogą do siebie, jako tedy własne poza-sobą, własne Inne, staje się miejscem, w które wkracza wszelkie będące i z którego dochodzi do zaniku. Dochodzenie i odchodzenie zakorzenia własną możliwość i istotę w ruchu drogi, w drożeniu. Język pozostaje donacyjnością *es gibt*, samym „*es*" daru, wydarzaniem jako darowaniem konkretności każdego czegoś w tego czegoś powstawaniu i ginięciu, wschodzeniu i zachodzeniu. Chiazmatycznym niczym – χώρα, która właśnie dlatego, że nie ma nic na własność, daruje wszystko. Daruje także istotę człowieka jako zanurzoną w języku, tedy zanurzoną w donacyjność. Daruje język człowieka jako darowanie na sposób

[418] Por. DdJ, 197; GA 12, 250.

drożenia: pozostającego ruchem o tyle tylko, o ile konstytuowaniem drogi (różnicy), za sprawą której ruch staje się i staje się możliwy.

Jako udzielanie miejsca, jako miejsce przydziału, staje się język losem nie tylko w tym sensie, że posłaniem bycia, ale też w tym sensie, w jakim „że" i „co" – również człowieka – wyznacza horyzont jego możliwości i zakres odpowiedzialności jako mówiącego odpowiadania przydzielającemu językowi i temu, co przezeń przydzielone. Jako odpowiedzialności wobec własnej człowieka istoty.

Rozdział II

Wartości

A. Wartości jako kwestia

1. Pytanie o wartości

Wciąż najlepszym, dlatego że nie banalnym i w gruncie rzeczy nie do końca jednoznacznym podjęciem i omówieniem zagadnień etycznych w filozofii Heideggera pozostaje wydana po raz pierwszy w 1994 roku książka Cezarego Wodzińskiego *Heidegger i problem zła*[1]. Pozwala ona zarówno objąć wzrokiem przestrzeń dyskusji o winie Heideggera, jak i zdyscyplinować jej adwersarzy, a także uchwycić możliwą odpowiedź, lub przynajmniej kierunek możliwej odpowiedzi na „kwestię Heideggerowską". Niechybność spojrzenia Wodzińskiego daje jednak i inne jeszcze rezultaty – rezultaty, z których korzyść dla niniejszych rozważań przeważa wszelkie dywagacje o winie bądź niewinności Heideggera, nie tylko dlatego przecież, że wina pozostaje od zawsze i na zawsze „w każdym razie pewnym sposobem bycia jestestwa"[2] i to tym właściwym sposobem bycia, czyli własnym. Najciekawsze, a w niektórych momentach może nawet kluczowe dla zagadnienia skrytego wymiaru etyczności w myśli Martina Heideggera, pozostają te aspekty opracowania Wodzińskiego, które stanowią ostatnią odsłonę zagadnienia, konfrontującą myślenie Heideggera z momentem aksjologicznym dziejów metafizyki Zachodu.

Ukazany przez Wodzińskiego radykalnie antyaksjologiczny aspekt myśli Heideggera znajduje swój wyraz między innymi w stwierdzeniu: „nikt nie umiera dla czystych wartości"[3]. Nieledwie programowy wydźwięk tej deklaracji najmocniejszy swój wymiar osadza w śmierci, skoro nicość zadeklarowanego w niej uczestnictwa od razu sygnalizuje dwojaki – i to rozbieżny – sens, jaki może się kryć, a zatem i kryje za słowami Heideggera. Nikt – *Keiner* – pozostając imieniem szczególnego Nic i to Nic odniesionego do tego, kim jest człowiek (a zatem do Nic zawierającego się w jego – człowieka – istocie): ów nikt umiera za czyste wartości. Stwierdzenie „*Keiner stirbt für bloße Werte*" znajdowałoby swój tedy istotny sens

---

1 C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.

2 Por. BiC, 397; SuZ, 282.

3 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 367.

we wskazaniu na wydarzanie wartości w najbardziej własnej istocie człowieka, który jako *Dasein* pozostaje umieraniem jako niczym z tego, co jest: żadną rzeczą, a już w szczególności żadnym przedmiotem. Nieprzedmiotowo nie-ujęty (skoro ujęcie czyniłoby to, co ujęte – uprzedmiotowionym), bodaj przez wartość wartości jako takich, człowiek w tej mierze jest tym, kim się staje, czyli kim jest, w jakiej jego bycie byciem-tu-oto, jest jako wymierzone w czyste, w proste, w jasne wartości. I jako tymi wartościami wymierzone.

Ów nieoczywisty, ale, jak się wydaje, nie niemożliwy, sens stwierdzenia Heideggera pozostawał będzie środkiem tarczy, w którą wycelowany jest dukt niniejszego tekstu. I choć stoi on w jawnej (co jednak znaczy również: w pozornej) sprzeczności z tym, który – słusznie, przyznać należy – rekonstruuje Wodziński, to jednak nawiązuje do wypracowanej przez Heideggera (a przez Wodzińskiego za sprawą Heideggera) konstrukcji, do której drogę wyznaczają te początki, u których stwierdzenie: „nikt nie umiera dla czystych wartości" znaczy nicość samych wartości, nicość wartości samych, czystych. Niemożliwość zastąpienia kogoś w umieraniu, stanowiąca ekwiwalent skończoności *Dasein* o tyle, o ile śmierć pozostaje zawsze własna jako moment różnicy wskazujący mu każdorazowo miejsce, którym jest dla siebie samego – owa niemożliwość sprawia, że wartości umierają same z siebie, umierają własną śmiercią. Nieustannie ciążąc ku takiemu rozumieniu, dla którego oznaczać by to musiało uznanie wartości za tożsame z Innymi jestestwami, nie można jednak nie skonstatować tego najbardziej się narzucającego sensu inkryminowanego zdania, wedle którego „»czyste wartości« nie są warte tego, by za nie umierać"[4]. W tym sensie przywoływane wyrażenie „zawiera w sobie wyjątkowo silny ładunek deprecjonujący"[5] i to w odniesieniu do tego, co posiada w powszechnym mniemaniu wyjątkową godność. Czyste wartości jako wartości najwyższe, okazują się dlatego czymś, za co nikt nie umiera, że zostaje im poniekąd odmówiona wszelka wartość, a nawet przypisana wartości jakość. „W przekładzie na język potoczny znaczy to, że wartości jako takie są w istocie anty-wartościami"[6].

I jeśli nawet nie ma na takie wyrażenie (wartości najwyższe jako antywartości) miejsca w słowniku Heideggera, to ujawniające się ujęcie kwestii wartości pokazuje, z jednej strony, że u Heideggera następuje „»zawieszenie sfery etyczności« czy też, zgodnie z wyrażeniami Heideggera z *Sein und Zeit*, zawieszenie »metafizyki moralności« bądź »etyki wartości«"[7]; ukazuje też, z drugiej strony,

---

4 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 367.
5 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 367.
6 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 367.
7 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 368.

że Heidegger w swojej rozprawie z etyką odnosi się do dziedziny wartości. To aksjologia (a zatem, nawiasem mówiąc, sfera wartości jako takich, a nie jedynie wartości moralnych) staje się kontekstem krytyki Heideggera. Podkreślenie tego faktu jest heurystycznie istotne, nawet jeśli wydaje się on czymś oczywistym, skoro Heidegger godnych adwersarzy poszukuje jedynie w takiej przestrzeni, która – jak w tym wypadku aksjologia – pozostaje ontologicznym bądź metafizycznym gruntem zjawisk. Stąd „zawieszenie sfery etyczności" nie jest neutralizacją takiego czy innego systemu etycznego, lecz raczej neutralizacją całego obszaru „ontologii moralności": gestem w swej pryncypialności znacznie bardziej radykalnym. „Ontologia fundamentalna postuluje bowiem nie tyle zawieszenie wartości etycznych i ocen moralnych w opisach struktur egzystencjalnych ludzkiego bycia-w-świecie, ile radykalną i totalną neutralizację wszelkiego w ogóle wartościowania"[8]. Czyni to zbędnym, a nawet niemożliwym „pisanie wszelkiej etyki w tradycyjnym rozumieniu tego słowa"[9], choć nieco na przekór Pawłowi Dyblowi można by wskazywać, że należałoby najpierw wyjaśnić, nie to, dlaczego taka etyka jest zbędna, a to raczej, w jakim sensie *Sein und Zeit* „opisując najbardziej fundamentalne struktury ontologiczne egzystencji" sprawia, że „*Dasein* stanowi podstawę dla etycznego wymiaru ludzkiego bycia w świecie"[10] i dlatego właśnie jest „etyką". Wydaje się bowiem, że jest nią w sensie znacznie bardziej złożonym i zarazem rudymentarnym, niż tylko tym, iż stanowi ontologiczną podstawę wszelkiej możliwej, bądź niemożliwej moralności.

Tymczasem gest odsunięcia aksjologii budzi sprzeciw komentatorów, którzy, jak przywołany Paweł Dybel, upatrują w nim słabości koncepcji czyniącej niemożliwym tradycyjny system etyczny, „etyką" nazywając się jedynie w ekwiwokacyjnym rozmachu retorycznym[11]. Jawiąc się aktem nihilistyczngo unicestwienia europejskiej tradycji etycznej, stanowisko Heideggera oskarżane bywa o to, że jest „uwolnieniem *Dasein* od wszelkich reguł"[12], którym w istocie jest w tym sensie, w jakim tego rodzaju reguły objawiają w świetle myśli Heideggera własną bezpodstawność, arbitralność, tedy: moralny fałsz, można by rzec. W takim sensie problematyczne jawić się może nie tyle to, czy Heidegger rezygnuje z aksjologii, czy nie, ale to, na ile skutecznie z niej rezygnuje? W tym kierunku, choć z inną intencją stawiane, kieruje się pytanie Lévinasa, „czy myślenie, owa modalność wydarzenia bycia, czyli zapytywanie o sens tego wydarzenia, zamknięte jest na wszelką

---

8 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 370.

9 P. Dybel, „*Panie Heidegger…*, s. 327; por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 369.

10 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 369.

11 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 370.

12 H. Ebeling, *Das Ereignis des Führers. Heideggers Antwort*, [w:] *Martin Heidegger: Innen- und Außenansicht*, Frankfurt a/Main 1989, s. 37; cyt. za C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 370.

podstawową aksjologię, która byłaby filozofią pierwszą?"[13] Hermetyczność takiego zamknięcia, nie tylko podawana jest w wątpliwość przez Lévinasa, ale i Tischnera filozoficznej wrażliwości każe zwrócić uwagę na to, że „kluczowe pojęcia filozofii Heideggera mają wyraźnie aksjologiczny wydźwięk"[14]. Przy czym zakres owych pojęć sugerowanych przez Tischnera, wykracza poza ramy *Bycia i czasu*:

> „Czym jest »prawda« w formule »prawdy bycia« – pyta Tischner – jeśli nie jakimś »dobrem« człowieka? Czym jest »prześwit prawdy«, jeśli nie tym, co przeciwne mrokom? A czym »zdecydowanie«, jeśli nie aktem ostatecznego samookreślenia w preferencji dokonanej na widok śmierci? Czym głęboka i piękna symbolika domu, ojczyzny, pasterza bycia, za pomocą której Heidegger wydobywa nasze związki z istnieniem?"[15]

W tym kontekście o wiele słabiej brzmi sugestia Wodzińskiego, jakoby projekt ontologii fundamentalnej z *Bycia i czasu* posiadał niewielki mankament, drobną niekonsekwencję w postaci „retoryki *Eigentlichkeit* i *Uneigentlichkeit*"[16], której korekta polegałaby jedynie na tym, iż „w późniejszych tekstach autor *Holzwege* starannie wystrzega się stosowania tych charakterystyk"[17]. I choć zarówno Wodziński, jak i Tischner oraz Lévinas zdają się dostrzegać w aksjologicznym zabarwieniu myśli Heideggera rodzaj potknięcia, delikatnej słabości natężenia uwagi Mistrza z Niemiec[18], to jednak ta szczególna barwa tekstów Heideggera daje do myślenia i nie pozwala przejść obok siebie obojętnie. Choć „aksjologiczność" palety autora *Czasu i bycia* wymaga bodaj podobnej uważności krytycznej, co jego deklaracje o „etycznym" charakterze *Bycia i czasu*.

2. Krytyka neokantowskiej teorii wartości

Konfrontacja z aksjologią przebiega pod znakiem dwu tez, negatywnej i pozytywnej, z których pierwsza głosi, iż wartości stanowią „największe bluźnierstwo, jakie można pomyśleć przeciwko byciu"[19], druga zaś postuluje myślenie przeciwko wartościom, które „oswaja się z tym, co jest bardziej istotne niż wszelka

---

[13] E. Lévinas, *„Umrzeć za…"*, przeł. E. Burska [w:] „Aletheia" 1(4)/1990, s. 177; por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 371.

[14] J. Tischner, *Myślenie według wartości…*, s. 532.

[15] J. Tischner, *Myślenie według wartości…*, s. 532.

[16] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 372.

[17] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 372.

[18] Warto zauważyć, że dla każdego z nich owo „potknięcie" znaczy jednak co innego i implikuje inne skutki.

[19] LoH (1977), 111; GA 9, 349; por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 372.

wartość i jakikolwiek byt"[20]. Impet krytyczny kieruje się ku aksjologii neokantowskiej, której powstanie umożliwione zostało przez powszechne „zasadnicze przekonanie o prymacie wartości"[21]. Przy czym dokonane w latach czterdziestych XIX wieku przez Rudolfa Hermanna Lotzego ustanowienie pojęcia „wartości" dokonuje się jako próba przywrócenia rozdzielonej jedności sfery ontologicznej i aksjologicznej. Obecna jeszcze u Hegla jedność *Sein* i *Sollen* (bycia i powinności), powracając jako pytanie o relację *Sein i Gelten* (bycia i obowiązywania), ma za sobą rozstrzygnięcia ontologicznego charakteru co do sposobu istnienia wartości. Ich obowiązywanie, pozostając sposobem, na jaki wartości są, ma zdaniem Lotzego zakres szerszy niż powinność, nie wszelka bowiem wartość rodzi powinność, każda jednak obowiązuje, skoro obowiązywanie czyni ją wartością[22]. Nie bez znaczenia wydaje się przy tym okoliczność, że przedsięwzięcie Lotzego siłę napędową czerpie z przeciwstawienia się postępującej hegemonii naturalizmu.

> „Chodziło mu o to, by całkowite urzeczowienie ducha spowodowane przez naturalizm, redukcja wszelkiego bytu [*Seins*] do cielesno-materialnych procesów rzeczowych, do materii i siły, odrzucenie każdej zasadniczej refleksji – ukazać jako zasadniczy błąd, jednak bez ponownego popadania przy tym ani w dawną, ontologiczną, przedkrytyczną metafizykę, ani też w tę niedawną, idealistyczną"[23].

Niewątpliwa wartość zagadnienia wartości, zasadzająca się na skutecznym przezwyciężeniu mielizny naturalizmu, ujawnia się w odkryciu niezmysłowej, pozaprzyrodniczej sfery, która jednak nie sprowadza się do „w gruncie rzeczy naturalistycznej ponadzmysłowości dawnej metafizyki"[24]. To, że rozstrzygającym momentem dla rozwoju ówczesnej filozofii wartości było przejęcie przez Lotzego Fichteańskiego „prymatu praktycznego rozumu jako rozumu »odczuwającego wartości«"[25], przesuwa jednak, zdaniem Heideggera, faktyczny charakter aksjologii z gruntu ontologicznego na epistemologiczny, w postaci dążenia „do ujęcia prawdy jako wartości i nadania poznaniu charakteru normatywnego"[26]. Staje się tym samym kwestią: tym co, jako wątpliwe, godne jest pytania. Czytelnik wczesnych wykładów Heideggera nie ma złudzeń, u samego ich bowiem zarania dowiaduje się, że celem, ku któremu wraz ze słuchaczami Heidegger zmierza, jest rzetelna krytyka fenomenologiczna neokantowskiej teorii wartości. Krytyka,

---

20 LoH (1977), 114; GA 9, 352; por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 372.

21 GA 56/57, 124; przeł. P.K.

22 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 375.

23 GA 56/57, 137; przeł. P.K.

24 GA 56/57, 137; przeł. P.K.

25 GA 56/57, 138; przeł. P.K.

26 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 376.

która jednak nie jest krytyką negatywną, gdyż „prawdziwa krytyka jest zawsze pozytywna – a już zwłaszcza krytyka fenomenologiczna, jeśli jest fenomenologiczna, może być *w ogóle* tylko pozytywna"[27].

Trzy wielkie tradycje krystalizujące się w drugiej połowie XIX wieku, a stanowiące odrębne rzeczywistości teoretyczne – filozofia wartości Lotzego, odnowienie kantowskiego transcendentalizmu przez Cohena, oraz odnowiona przez odniesienie do Arystotelesa i stanowiąca już przedświt fenomenologii psychologia Brentany – schodzą się w dziele ucznia Lotzego, Windelbanda. Pozostając zasadniczo w obrębie tej samej podstawowej tendencji co jego mistrz, ugruntowuje on teorię poznania i ontologię w aksjologii. Co prawda, „w ramach innej niż Lotzego – krytyczno-transcendentalnej – orientacji"[28], niemniej ogólna tendencja pozostaje zdaniem Heideggera ta sama: „prymat rozumu praktycznego jako fundamentu teoretycznego, ściśle naukowego myślenia i usiłowanie ujęcia prawdy jako wartości"[29]. Jeśli, z jednej strony, pozostaje Windelband w tej mierze kantystą, w jakiej, po pierwsze, przyjmuje (za Fichtem i Lotzem) prymat rozumu praktycznego, po drugie, za domenę rozumu teoretycznego uznaje reguły, normy i wartości i, po trzecie, filozofię pojmuje jako krytyczną naukę „o powszechnie obowiązujących wartościach"[30], to – z drugiej strony – samo ugruntowanie filozoficznej teorii wartości umożliwione zostaje w jego projekcie teoretycznym przez rozróżnienie pomiędzy sądem (*Urteil*) i oceną (*Beurteilung*). Rozróżnienie przejęte od Brentany, jak podkreśla Heidegger[31]. Tłumaczy to, jak się wydaje, dlaczego, odgrywając „inspirującą rolę w dalszym rozwoju filozofii wartości"[32], pozostaje ono ważne również „we wczesnej wersji fenomenologii Husserla"[33].

Różnica pomiędzy sądem i oceną polega na tym, że w przypadku dwu wypowiedzi: „ta rzecz jest biała" i „ta rzecz jest dobra", choć „ogólne odniesienie orzecznikowe jest w obu przypadkach to samo"[34], to jednak „różny jest orzecznik"[35]. W przypadku sądu pochodząc z samej treści tego, co obiektywnie przedstawione, w ocenie staje się relacją odsyłającą do oceniającej świadomości jako ustanawiającej cele[36]. Jeśli tedy nawet w obu przypadkach dochodzi do głosu nastawienie podmiotowe, to jednak w każdym jest ono inne. „W pierwszym przy-

---

27 GA 56/57, 127; przeł. P.K.
28 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 376.
29 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 376.
30 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 377; por. GA 56/57, s. 147.
31 Por. GA 56/57, 148–150.
32 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 377.
33 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 377.
34 GA 56/57, 151; przeł. P.K.
35 GA 56/57, 151; przeł. P.K.
36 Por. GA 56/57, 151.

padku mamy do czynienia z neutralną świadomością teoretyczną wydającą czysty sąd (*Urteilen*) na temat przedmiotu; w drugim – podmiot poznawczy zajmuje postawę wartościującą, oceniającą (*Beurteilen*)"[37]. Dobitność różnicy, najjaskrawiej bodaj ujawniającej się w konstatacji, że „zawartość oceny nie poszerza poznania przedmiotu; musi on raczej być już »zawczasu« [»*fertig*«] przedstawiony, zanim w ogóle będzie miało sens go oceniać"[38], oznacza zarazem, że wartości w żadnym razie nie pojmuje się jako własności przedmiotowych. Pozostając czymś przypisywanym i przypisywalnym przedmiotowi o tyle jedynie, o ile odnosi się do niego świadomość, stają się rodzajem przykładanego przez świadomość do przedmiotu kryterium: mianowicie, na ile wypełnia on pewien szczególny cel, dostrzegany czy też przyjmowany przez świadomość w odniesieniu do niego. W sensie ścisłym ów stający się dla przedmiotu miarą cel jest celem samej oceny nakładającej go na przedmiot[39], nie zaś miarą wydobywaną z przedmiotu (na mocy przytoczonej powyżej zasady określającej istotną charakterystykę oceny poprzez wskazanie, że nie poszerza ona wiedzy przedmiotowej).

Relatywizacja do świadomości nie oznacza mimo to relatywizacji wartości, skoro istnieje w doświadczeniu codziennym wyraźna różnica pomiędzy indywidualnymi pożądaniami i pragnieniami, a poczuciem powszechnej ważności pewnego rodzaju ocen. Różnica owa, ujawniając się w obrębie tej samej jednostki w odniesieniu do jej własnych ocen o charakterze „hedonicznym" z jednej i „wartościowościowym"[40] z drugiej strony, sprawia, że anonsowana przez Wodzińskiego „pułapka relatywizmu aksjologicznego"[41] nigdy w sposób immanentny nie zagrażała projektowi Windelbanda (a przynajmniej nie z powodu zrelatywizowania[42] wartości do świadomości). Co więcej, to faktyczność zachodzenia w empirycznej świadomości każdorazowo jednostkowego doświadczenia tej różnicy prowadzi dopiero do uznania konieczności ujęcia „świadomości wartościującej jako świadomości transcendentalnej, uznanie jej za »wartościującą świadomość normatywną« (*das wertende Normalbewußtsein*), konstytuującą świat wartości absolutnych, powszechnie obowiązujących"[43]. Z tego mianowicie względu, że doświadczenie owej konstytutywnej różnicy nie jest w żaden sposób

---

37 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 377.

38 GA 56/57, 152.

39 Por. GA 56/57, 152.

40 Por. GA 56/57, 153.

41 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 377.

42 Por. w tym kontekście np.: N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1949, ss. 138–147. Istnieje zasadnicza różnica pomiędzy relatywnością wartości, a ich pozostawaniem w relacji do świadomości: „»Relatywizacja do podmiotu«, o którą tu chodzi, nie jest tym, co się nazywa relatywnością wartości" (ibidem, s. 140).

43 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 377; por. GA 56/57, s. 154.

odniesione do empirycznej faktyczności: „Jest zupełnie obojętne, ilu ludzi faktycznie uznaje jakąś prawdę; powszechna ważność jest idealna, taka, która być *powinna*"[44]. Czyni to transcendentalną świadomość normatywną „transcendentalną podstawą teoriopoznawczą, ostatecznym źródłem poznania, jako że nie tylko oceny posiadające ważność absolutną (*absolute Geltung*), ale i sądy muszą być ujmowane i oceniane w jej horyzoncie"[45].

Zasadność tego ostatniego stwierdzenia osadza Windelband w swojej analizie istoty sądów logicznych. Wychodząc od kwestii negatywnych sądów (sądów w formie „a nie jest b") odrzuca on, na przykład, rozwiązanie Sigwarta, jakoby sąd ten stanowił *de facto* podwójny sąd mówiący tyle, co „Sąd »a jest b«, jest fałszywy"[46]. Takie ujęcie w sensie ścisłym nie odpowiada na pytanie o istotę sądu, albowiem „sąd negatywny nie jest znowu pewnym sądem (to ujęcie prowadziłoby do *regressum ad infinitum*)"[47]. Rozwiązanie Windelbanda, wskazując na sąd negatywny jako na ocenę, wprowadza w obręb podstaw logiki moment aksjologiczny. Ocena, inaczej niż sąd, nie pozostaje powiązaniem przedstawień przedmiotowych, lecz jest szczególnym rodzajem „sądu" dotyczącego wartości prawdziwościowej danego sądu[48], tedy „pewnym stosunkiem: postawą świadomości wobec jakiejś treści"[49]. Uznanie logicznej prawdziwości za wartość w znaczeniu aksjologicznym odnosi relację przedmiotowych treści (samych w sobie ze swej istoty zrelatywizowanych do świadomości) do świadomości niejako refleksyjnej. I dotyczy to każdego sądu logicznego – nie tylko negatywnego. Windelband idzie jeszcze dalej. Zauważając bowiem, że ocenianie jako takie pozostaje w związku z odczuciami, wskazuje nie tylko na to, że sąd „a jest b" związany jest z poczuciem pewności prawdziwości tego sądu (podobnie jak sąd „a nie jest b" z poczuciem pewności braku prawdziwości), ale też i na to, że skoro odczucia są stopniowalne, także owo poczucie prawdziwości może mieć stopnie, co tłumaczy pojęcie „prawdopodobieństwa"[50]. Jego stopniowalność odnosi się do poczucia zarówno prawdziwości, jak i fałszu (w znaczeniu aksjologicznym), ujawniając dalej moment niezdecydowania jako takiego, które (znów) posiadając dwie możliwe wersje, jest albo niezdecydowaniem wynikającym z braku zainteresowania jakimś stanem rzeczy (tedy z nie postawienia pytania dotyczącego danej treści przedstawieniowej – absolutna indyferencja), albo też jest to niezdecydowanie wynikające z faktu, że już po postawieniu takiego pytania, bo zbadaniu, jak się

[44] GA 56/57, 154; przeł. P.K.
[45] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 377.
[46] Por. GA 56/57, 156.
[47] GA 56/57, 156; przeł. P.K.
[48] Por. GA 56/57, 156–157.
[49] GA 56/57, 157; przeł. P.K.
[50] Por. GA 56/57, 157.

rzeczy mają, świadomość wciąż nie jest w stanie ocenić (indyferencja krytyczna)[51]. Ta druga forma niezdecydowania sama jest pozytywnym epistemologicznie stanem, co sprawia, że w logice wyróżniać należy trzy rodzaje sądów: sąd twierdzący, przeczący i problematyczny, przy czym wszystkie trzy dają się w pewnym sensie sprowadzić do twierdzącego, w każdym z nich bowiem świadomość *potwierdza*, albo że coś jest prawdą (sąd pozytywny), albo że coś nie jest prawdą (sąd negatywny), albo też, że nie da się ocenić, czy coś jest prawdą, czy nie jest (sąd problematyczny)[52].

Konsekwencją osadzenia podstaw logiki na gruncie aksjologicznym jest nowe ujęcie nauki o kategoriach, rozumianych przez Windelbanda na sposób kantowski jako „syntetyczne formy świadomości"[53], czyli takie relacje czy też stosunki (*Beziehungen*), za sprawą których świadomość zbierająca treści naoczności może je ze sobą wzajem powiązać[54], przy czym wyróżnić należy „dwie główne grupy kategorii: refleksywne i konstytutywne"[55]. Otóż w formach refleksywnych ujawnia się „w sposób najczystszy immanentna istota świadomości"[56], jako że są to tego rodzaju relacje, które treściom przedmiotowym przysługują (czy też, dokładniej rzecz ujmując, obowiązują w odniesieniu do treści przedmiotowych) nie dlatego, iżby same do nich pasowały (jak w przypadku kategorii konstytutywnych), ale dlatego, że treści przedmiotowe zostały do nich odniesione przez świadomość. O ile tedy kategorie konstytutywne są kategoriami „obiektywnymi" (ich obowiązywanie jest przedmiotowe), o tyle kategorie refleksywne są we właściwym rozumieniu subiektywne, gdyż ich obowiązywanie jest obowiązywaniem przedstawionym[57].

Nawiązaniem do rozważań Windelbanda niewątpliwie pozostaje Rickertowska próba systematyzacji dokonań szkoły badeńskiej na dwu możliwych drogach: subiektywnej i obiektywnej. Pierwsza podjęta w dziele *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* po raz pierwszy wydanym w roku 1892 jako tekst habilitacji obronionej rok wcześniej. Drugie wydanie z niewielkimi zmianami ukazało się w roku 1904, natomiast trzecie wydanie, znacznie zmienione i rozbudowane, ukazało się w roku 1915. Pomimo stwierdzenia Rickerta w przedmowie do trzeciego wydania, że wcześniejszych wydań nie należy już używać, Heidegger w swoim krytycznym odniesieniu sięga właśnie do pierwszego, wskazując, że w trzecim zostaje „utrzymana zasadnicza myśl,

---

51 Por. GA 56/57, 158.
52 Por. GA 56/57, 159.
53 GA 56/57, 160; przeł. P.K.
54 Por. GA 56/57, 160.
55 GA 56/57; 162; przeł. P.K.
56 GA 56/57, 162; przeł. P.K.
57 Por. GA 56/57, 161–162.

wypracowana w pierwszym wydaniu"[58]. Druga droga podjęta zostaje w niemal równoległej chronologicznie do trzeciego wydania *Der Gegenstand…* książce *Vom System der Werte* (1913)[59], oraz artykule z 1914 roku *Über logische und etische Geltung*[60]. Nacisk w tych ostatnich pozycjach położony jest na „zależność transcendentalnej logiki i ontologii od ich aksjologicznego podłoża"[61], podczas gdy pierwsza droga podejmuje problematykę aksjologiczną „w ramach transcendentalnego nastawienia teoriopoznawczego"[62].

Oznaką tego, iż, jak powiada Wodziński, ładunek krytyczny Heideggera „sporu z neokantystami koncentruje się na najwybitniejszej postaci szkoły badeńskiej, Heinrichu Rickercie"[63], jest różnica w podejmowaniu zagadnień myśli Rickerta w stosunku do referowania koncepcji Windelbanda. To, co w przypadku tego drugiego pozostawało rozległą relacją, w dużej mierze polegającą na przytaczaniu obszernych cytatów („Nie sądzę – powiada Heidegger – by przesadą było stwierdzenie, że nie jestem w stanie przedstawić w bardziej przystępny sposób wyjaśnień Windelbanda, niż zrobił to on sam"[64]), okraszonych relatywnie ogólnymi komentarzami krytycznymi, to w przypadku Rickerta przeradza się w szczegółowe odniesienia do konkretnych zdań zawierających kluczowe myśli jego koncepcji. Zdania te przytoczone zostają w odrębnym rozdziale na wstępie rozważań krytycznych[65], co pozwala w pozostałych rozdziałach skupiać się na krytycznym odniesieniu do nich.

W obu sposobach, czy też próbach systematyzacji aksjologii neokantowskiej „Rickert kontynuuje, zdaniem Heideggera, transcendentalizm Kantowski"[66], stający się jednocześnie jednym z głównych przedmiotów ataku ze strony Heideggera (choć dotyczy to raczej neokantowskiej wersji transcendentalizmu). Przynależność do tradycji kantowskiej „przejawia się w akceptacji i uzasadnianiu trzech tez: problem transcendentalny określony jest jako problem podmiotowości, byt – jako byt świadomości, a poznanie – jako przedstawianie"[67]. Otóż zasadniczo wszystkie trzy tezy wzajemnie się wykluczają, skoro na przykład – pozo-

---

58 GA 56/57, 178; przeł. P.K.

59 H. Rickert, *Vom System der Werte* [w:] idem, *Philosophische Aufsätze*, Tübingen 1999, ss. 73–105.

60 H. Rickert, *Über logische und etische Geltung* [w:] „Kantstudien. Philosophische Zeitschrift", 19/1914, ss. 182–221; Por. Wodziński, *Heidegger.…*, s. 378.

61 C. Wodziński, *Heidegger.…*, s. 378.

62 C. Wodziński, *Heidegger.…*, s. 378.

63 C. Wodziński, *Heidegger.…*, s. 377.

64 GA 56/57, 151; przeł. P.K.

65 Por. par. 10. *Leitsätze der Kritik*, GA 56/57, 181–184.

66 C. Wodziński, *Heidegger.…*, s. 378.

67 C. Wodziński, *Heidegger.…*, s. 378.

stając bytem tylko o tyle, o ile stanowi treść świadomości – byt uniemożliwia poznanie jako przedstawianie, pozostawiając próżnię po sobie w miejscu, w którym znajdować powinno się coś, ku czemu nakierowują się przedstawienia jako ku temu, co – od nich samych niezależnie – staje się owym przed-stawianym. „Jeśli wszelki byt jest treścią świadomości, jak miałby istnieć jakiś oryginał, którego wizerunkiem winny być przedstawienia?"[68] Aporia rozwija swoje bezdroże dalej, rozciągając się na utożsamienie poznania z przedstawianiem. „Jeśli poznanie ma charakter przedstawieniowy – relacjonuje Wodziński – to całkowicie niezrozumiała pozostaje relacja między poznającym podmiotem, a poznawanym przedmiotem, ściśle zaś sama relacja ulega redukcji"[69]. W tej mierze jest to redukcja samej relacji, w jakiej jeden z jej członów ulega redukcji do drugiego. Nie pozostając nieczułą na zabieg refleksji, świadomość poznająca jakiś przedmiot na sposób przedstawienia, gdyby podjęła wysiłek uchwycenia własnego aktu poznawczego, sama stawać by się musiała przedstawieniem. „Albowiem rzeczy jako przedstawienia są przedmiotami i ogląd przedstawiającego poznania nie ma do czynienia ze stosunkiem między podmiotem i przedmiotem, ale między dwoma przedmiotami"[70]. Tym samym zanika w ogóle relacja poznawcza, która miałaby być podjęta jako temat refleksji. Przyjmując utożsamienie poznania z przedstawieniem, uniemożliwia się uchwycenie aktu poznawczego, a nawet samo poznanie czyni się niemożliwym, a przynajmniej niezrozumiałym, skoro brakuje w nim tego, co „z konieczności należy do pojęcia poznania […]: **poznającego podmiotu**"[71].

Nie mogąc być przedstawieniem, poznanie stawać się musi (albo przynajmniej może) sądzeniem, w którym jedynie, o czym wiedział już Arystoteles, da się osiągnąć prawdę[72]. Chęć uniknięcia nazbyt łatwo narzucającego się przy tym błędnego rozumienia aktu sądzenia jako łączenia i rozdzielania przedstawień („bo wtedy wszystko znowu sprowadza się do przedstawień"[73]), każe skierować zapytywanie ku jakiejś transcendencji, albowiem – aby dostarczać poznanie – „także sądy musiałyby się zatem jakoś nakierowywać na transcendentny byt"[74]. Tym samym odkrywa się horyzont wartości, gdyby bowiem jednak i ten trop okazał się błędny i nie dałoby się „znaleźć *bytu* niezależnego od *przedstawień*, to otwiera się na koniec możliwość wykazania takiego, który [jest niezależny]

---

68 GA 56/57, 184; przeł. P.K.

69 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 378.

70 GA 56/57, 184; cyt. za: C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 378.

71 GA 56/57, 184; przeł. P.K.

72 Por. GA 56/57, s. 184.

73 GA 56/57, 184; przeł. P.K.

74 GA 56/57, 184; przeł. P.K.

od sądzącego podmiotu”[75] i który konstytuowałby kryterium poznania sięgające poza podmiotowe treści[76]. „Lecz gdzie niebezpieczeństwo, tam rośnie i ratunek”[77], ujawniając za sprawą osiągnięć ówczesnej logiki i fenomenologii, że przedstawienia zawierają pewien nieprzedstawieniowy element (faktycznie bowiem nie da się znaleźć bytu niezależnego od przedstawień), któremu kształt nadał już Windelband[78]. Mimo to, przyjęcie wraz z nim, że nie da się wydawać sądów bez potwierdzania lub zaprzeczania, nie skłania Rickerta do uznania za przykładem Brentany, iż owe nieprzedstawieniowe elementy sądów świadczą o istnieniu innego, niż tylko przedstawieniowy, rodzaju odniesienia podmiotowo-przedmiotowego[79]. Pojmując sąd (w odróżnieniu od teoretycznego nastawienia poznawczego) jako praktyczną postawę, wskazuje ją zarazem jako podstawę poznania, które zatem samo staje się pewnego rodzaju przyjmowaniem stanowiska wobec wartości: potwierdzaniem lub przeczeniem, tedy aprobowaniem (tego, co się podoba), lub dezaprobatą (tego, co się nie podoba)[80]. Paradoksalna konsekwencja, polegająca na tym, że podstawą wydawania sądów o charakterze poznawczym są uczucia, czyli pragnienie i niechęć, nawet jeśli faktycznie stanowi konieczną konsekwencję uchwycenia pojęcia sądu[81], wymaga przecież wskazania jakiejś zasady różnicującej uczucia, na mocy której odróżnia się te wskazujące na wartość (i pozwalające wydać sąd), od uczuć innego rodzaju. Pozostając w tym względzie, jak się wydaje, konsekwentnie uczniem Windelbanda, kieruje swój wysiłek Rickert ku ujawnieniu podstawy obiektywności sądów jako nierelatywności wartości. Odnajduje tę zasadę w poczuciu pewności czy oczywistości, będącej dla niego uczuciem przyjemności, w którym dążenie do poznania zyskuje zaspokojenie poprzez rozpoznanie w wydawanym sądzie czegoś pozaczasowo ważnego. „Oczywistość, która z punktu widzenia psychologii jest uczuciem przyjemności, nadaje sądowi bezczasową ważność i tym samym przydaje mu wartość. Jednocześnie doznaję sam siebie jako *związanego* przez owo poczucie oczywistości. Nie mogę dowolnie potwierdzać lub zaprzeczać”[82]. Odnajdywana w poczuciu oczywistości konieczność sądu, nie będąc przyrodniczą koniecznością psychicznej przyczynowości, lecz koniecznością powinności (podmiot nie musi wydawać sądu, lecz *jeśli chce* wydać sąd, powinien osądzić w taki, a nie inny sposób), ma

---

75 GA 56/57, 185; przeł. P.K.

76 Por. GA 56/57, 185.

77 F. Hölderlin, *Patmos* [w:] idem, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, przeł. A. Libera, Kraków 2003, s. 212 (przekład nieco zmodyfikowany: P.K.).

78 Por. GA 56/57, 185.

79 Por. GA 56/57, 186.

80 Por. GA 56/57, 187.

81 Por. GA 56/57, 187.

82 Por. GA 56/57, 188.

swoje źródło w wartości[83]. To nic innego niż wartość winno zostać uznane w sądzie. „Ważność (*Geltung*) poznania wynika z jego aksjologicznego podłoża"[84]. Absolutność wartości jako tego, co powinno się uznać w sądzie, polegająca na jej niederywatywnym wobec sądu charakterze, anonsuje się w jej wobec sądu poniekąd autonomii i władczym w stosunku do sądu charakterze. Na jego mocy wartość nie dlatego przysługuje sądowi, iżby on był prawdziwy, lecz o tyle jest on prawdziwy, o ile uznana zostaje w nim wartość[85]. Szczególnie paradoksalne konsekwencje takiego stanowiska ujawnia Heidegger w odniesieniu do sądów o rzeczywistości, które również „są nie dlatego prawdziwe, że zgadzają się z rzeczywistością, że wypowiadają to, co rzeczywiście jest, ale *rzeczywiste* jest to, co z sądów powinno zostać uznane"[86]. Ponieważ wynika z tego, iż „to, co rzeczywiste stało się rodzajem prawdziwego"[87] dochodzi do osobliwego koła w rozumowaniu: „Prawdziwy sąd to ten, który powinien zostać orzeczony. A dlaczego sąd powinien zostać orzeczony? Bo jest prawdziwy"[88]. Trzeba przyznać, iż fakt, że Rickert jedynie konstatuje tę okoliczność, przechodząc nad nią do porządku dziennego, wzbudza w młodym adiunkcie we Fryburgu, mówiąc delikatnie, nie do końca skrywane pokłady złośliwości: „Rickert uczciwie stwierdza obecność owego koła. Ale może to niezadowolić jedynie tego, kto nie uwolnił się od starego ujęcia poznania jako przedstawiania"[89].

Obrotowość koła prawdziwości orzekania i orzekania prawdziwości wiruje wsobnym ruchem. Ruch pytania podąża tedy dalej, kierując się ku przedmiotowi poznania, którym okazuje się nic innego niż sama powinność. Jako w zupełności wystarczająca miara dla poznania, staje się ona bowiem jedynym odnajdywanym w akcie poznawczym momentem innym niż przedstawienia i ich wzajemne związki[90]. Rozumowanie Rickerta, przyjmując za przesłanki, po pierwsze, że w poznaniu odnajdujemy tylko przedstawienia we wzajemnych relacjach i powinność, oraz, po wtóre, że poznanie nie może być przedstawieniem, podejmuje następnie drogę dowodu nie wprost: każda próba zaprzeczenia powinności, prowadzi do sprzeczności. Oto inaczej niż w przypadku bytu, którego zaprzeczenie daje się przeprowadzić w sposób prosty, poprzez kartezjańskie (lub też augustiańskie) z ducha sprowadzenie wypowiedzi o charakterze obiektywizującym do stwierdzeń faktów świadomości – w przypadku powinności takie modyfikacje

---

83 Por. GA 56/57, 188; także C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 379.

84 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 379.

85 Por. GA 56/57, 188.

86 GA 56/57, 188–189; przeł. P.K.

87 GA 56/57, 189; przeł. P.K.

88 GA 56/57, 189; przeł. P.K.; por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 379.

89 GA 56/57, 189; przeł. P.K.

90 Por. GA 56/57, 189.

są nieskuteczne. Jeśli bowiem nawet „słońce świeci" zmienione na „widzę słońce", unicestwia transcendentne odniesienie rzeczowe, to powinność ich uznania pozostaje niezmiennie obecna. „Sądy można zmieniać, jak się chce, i tak trzeba będzie uznać ich wartość prawdziwościową jako w pełni niezależną, transcendentną wartość"[91]. Rzecz w tym, że – jak konstatuje Heidegger – jedyne, czego Rickert tym rozumowaniem dokonuje, jest ukazanie, „że w poznaniu *w ogóle coś* jest uznawane"[92]. Nieuchronność uznania realności i intencjonalności, daje o sobie znać także u Rickerta, choć w sposób jedynie połowiczny i „metodycznie zupełnie nieugruntowany"[93], jako koncepcja związku motywacyjnego. Sama idea takiego związku, przywodząc na myśl aspekt intencjonalny aktu poznawczego, zostaje jednak przez Rickerta błędnie rozpoznana: „Wielkim błędem Rickerta jest, że ów charakter motywacyjny hipostazuje z powrotem w przedmiot poznania i wierzy, że rozstrzygnął w ten sposób problem transcendentalnej konstytucji"[94].

Niepowodzeniem kończy się również podejmowana, wobec niemożności uzasadnienia teorii wartości na drodze subiektywnej, próba wskazania jej gruntu na drodze obiektywnej. W zamyśle ma ona posiadać ten podwójny walor, że, z jednej strony, uzasadni teorię wartości jako taką, z drugiej natomiast, stanie się brakującym momentem uzasadnienia drogi subiektywnej. Nawet jednak jeśli uzasadnienie drogi subiektywnej ma o tyle znaczenie, że pozostaje ona właściwą metodą filozofii transcendentalnej[95], to jednak najistotniejszym, jak się wydaje, momentem drogi obiektywnej pozostaje zmiana stanowiska Rickerta na takie, „zgodnie z którym różnica między ontologią i aksjologią wynika nie, jak u Windelbanda, z oddzielenia sądu i oceny, ale z rozróżnienia »istnienia« (*Existenz*) i »obowiązywania« (*Geltung*)"[96]. Przesunięcie, polegające na konieczności uznania, że przestrzeń sensu teoretycznego jest przestrzenią wartości i czyniące tym samym logikę nauką o wartościach – przesunięcie to oznacza, że „droga obiektywna ma zatem dać, wraz z potwierdzeniem charakteru prawdy jako wartości [*Wertcharakter der Wahrheit*], ostateczny fundament filozofii jako nauce o wartościach [*Wertwissenschaft*]"[97]. Powodzenie tego planu (w sposób jawny kontestującego stanowisko Bolzana i Husserla, ujmujących logikę jako naukę o bycie[98]), oznaczałoby nie tylko że „jeśli prawda jest wartością, to […] poznanie

---

91 GA 56/57, 190; przeł. P.K.
92 GA 56/57, 190; przeł. P.K.
93 GA 56/57, 191; przeł. P.K.
94 GA 56/57, 190; cyt. za: C. Wodziński, *Heidegger…*, ss. 379–380.
95 Por. GA 56/57, 192.
96 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 380.
97 GA 56/57, 193; przeł. P.K.
98 Por. GA 56/57, 192–193; także: C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 380.

jest wartościowaniem"[99], ale też zminimalizowanie roli czynnika podmiotowego. Ta druga korzyść, sprowadzając się do uznania, że „świat wartości nie jest już korelatem transcendentalnej świadomości normatywnej, jak wywodził Windelband, lecz przeciwnie, transcendentalna podmiotowość rozumiana jest jako irrealny korelat irrealnej i obowiązującej bezwarunkowo dziedziny wartości"[100], oznacza uniknięcie nieustannego zagrożenia osunięciem się w relatywizm. Niezależnie od tego, czy takie zagrożenie z punktu widzenia Windelbanda było w ogóle realne, proponowane zabezpieczenie przed nim nie ma zbyt mocnych podstaw. Błąd Rickerta dotyczy metodycznych założeń jego wywodu, w szczególności założenia, iż z konieczności trzeba przyjąć każdorazowe istnienie odniesienia do wartości, jeśli da się wykazać, że jakieś możliwe odniesienie tego rodzaju może zachodzić[101]. W tym kontekście wprowadzenie samej w sobie teoretycznie intrygującej koncepcji irrealności jako sposobu istnienia wartości, pozostaje na marginesie zainteresowań Heideggera.

To, że (jak sądzi Heidegger) największym błędem całej neokantowskiej szkoły aksjologicznej jest uznanie bytu i prawdy za wartość, a poznania za wartościowanie[102], przejawia się w wielu trudnościach. W swoich staraniach o ugruntowanie teorii wartości problemem Rickerta jest dystrybucja momentów ontologicznych, wdzierająca się w spokojny bieg teoretycznopoznawczych rozważań. Dystrybucja pozostaje kwestią miejsca (zagadnieniem przestrzeni transcendentalnej, by się tak wyrazić), miejsca mogącego pomieścić całokształt odniesienia podmiotowo-przedmiotowego. Miejsce to (samo nękające ową relację milczącym i pełnym wyrzutu domaganiem się dookreślenia) nie tylko bowiem migotliwie mami ezoterycznością własnego statusu ontologicznego, ale i sprawia, że próbujące się w nie wdać i w nim odnaleźć momenty aktu poznania, wciąż w jakiś sposób już to nachodzą na siebie, już to wymykają się czy też wypadają poza granice swej domniemanej ojczyzny. Tak jest w przypadku próby uchwycenia istoty relacji poznawczej, która, jeśli miałaby być oglądem, natychmiast petryfikuje podmiot samej siebie w przedmiot – już nie wiadomo czego, skoro nie ma tego, kto aktu poznania mógłby dokonywać. Podmiot poznania jako oglądu, umyka poza przestrzeń aktu poznawczego, wymyka się oglądowi, pozostawiając po sobie ślad, obiekt, w postaci własnej podobizny, nie będącej jednak w stanie przejąć władzy przynależnej podmiotowi. W niewiele lepszej sytuacji wydaje się pozostawać sam przedmiot (ten „źródłowy", wchodzący w niemożliwą relację z niemożliwym podmiotem), który w tej mierze miałby wypełniać zadanie bycia tym, czym

---

[99] GA 56/57, 193; przeł. P.K.

[100] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 380.

[101] Por. GA 56/57, 193.

[102] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, ss. 380–381.

jest – przedmiotem poznania – w jakiej ustawiałby się uważnemu oglądowi do przeglądu i porównania z tym, czego jest podobizną. Stawką jest prawda. Skoro efektem poznania jako oglądu miałoby być stwierdzenie stanu rzeczy (poznanie rzeczywistości, mówiąc wprost), to owa niemożliwa świadomość stawałby się sędzią zgodności przedstawienia z rzeczywistością. Z rzeczą. Transcendentalizm natyka się tu na nieprzemyślany – i *de facto* przez siebie skonstruowany – problem statusu przedstawień, które jako odwzorowania pozostawać muszą w jakimś miejscu, w domyśle innym niż to, czego są przedstawieniami (wzory, rzeczy), a zarazem w owym podwojeniu jako dwa różne obiekty odnajdować się w świadomości, w podmiocie poznającym, by ten mógł objąć je poważnym i surowym, porównującym spojrzeniem ustanawiającym ich zgodność[103].

Słabość aksjologicznego transcendentalizmu neokantowskiego polega na tym, że napotkane trudności prowadzą go do poszukiwania rozwiązania w wyprowadzeniu struktury poznania poza przestrzeń ontologiczną, konstytuując transcendentną (wobec bytu) przestrzeń (irrealnych) wartości, co ostatecznie, jak wskazuje Heidegger, nie rozwiązuje żadnych problemów, rodząc jedynie nowe. Rodząc z konieczności, skoro sam gest ku transcendencji zasadza się na niedostrzeganiu, że nie gdzie indziej niż w sferze ontologicznej tkwi właściwe miejsce poszukiwania rozwiązania. Jeśli krytyka Heideggera „przypomina (…) przeciwstawienie dwóch orientacji o całkowicie odmiennych założeniach i zadaniach teoretycznych"[104] i stanowi „swoisty zapis zasadniczych rozbieżności"[105], to po pierwsze, drugi biegun owego „pomiędzy" pozostaje niedookreślony (choć bowiem Heidegger wskazuje – i to wskazuje słusznie – na fenomenologię, z czasem owym biegunem stanie się jednak myślenie różnicy ontologicznej); po drugie natomiast, z punktu widzenia myśli Heideggerowskiej (choć raczej nie z punktu widzenia Heideggera wygłaszającego swe wykłady w roku 1919) w pewnym sensie wystarcza zaatakować „główne tezy przeciwnika, nie badając wnikliwie racji, które przemawiają za ich przyjęciem"[106], skoro krytyka obnaża naczelną tendencję atakowanego nastawienia teoretycznego, tendencję wyrażającą się w zapomnieniu bycia. W pominięciu, w nieprzemyśleniu sfery ontologicznej. W uznaniu prawdy za wartość. Tymczasem prawdy nie konstytuuje „jej ujmowanie wartościujące (*Wertnehmen*) – jej właściwym źródłem jest »bycie prawdziwym« (*Wahrsein*)"[107].

Jeśliby w tym miejscu anonsować to, co z punktu widzenia Heideggera stanowi podstawową słabość i winę wszystkich koncepcji aksjologii neokantowskiej, na-

---

[103] Por. GA 56/57, 182–183.
[104] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 381.
[105] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 381.
[106] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 381.
[107] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 381.

leżałoby zwrócić uwagę nie tylko, jak czyni to Wodziński, na uczynienie prawdy wartością i dążenie do „nadania poznaniu charakteru normatywnego"[108], ale i na sposób, w jaki się to czyni. Windelbanda wskazanie na wartości jako na szczególny rodzaj odniesienia świadomości do swojego przedmiotu i uczynienie wobec tego z wartości rodzaju „nieprzedmiotowych" kategorii intelektu (świadomości), łącząc się z psychologicznym (nawet jeśli ujmowanym jako transcendentalny) rozumieniem samej świadomości, ostatecznie „subiektywizuje" wartości w tym sensie, w jakim stają się one szczególnym wyrazem władzy narzucanej rzeczom przez świadomość. Ostatecznym wyrazem tendencji nowożytnej, podporządkowującej świadomości sferę ontologiczną, przy pozostawieniu samej świadomości bez podjęcia jej zapytująco krytycznym spojrzeniem (co staje się wyjątkowo jaskrawe szczególnie tam, gdzie mowa o wartości prawdy jako zasadniczym *psychologicznym* fakcie logiki[109]). Wartość: znak już nie tylko redukcji rzeczy do przedmiotu, czyli do bycia rzeczą jako rzeczą-dla-świadomości, ale też objęcia przez świadomość władzy nad rzeczą, polegającej na tym, że świadomość określa rzecz w jej rzeczowości poprzez narzucenie jej sposobu, na jaki ma być ona rzeczą, czyli na jaki jest, a właściwie, na jaki *powinna* być-dla-świadomości. Akt wartościowania oznaczałby tedy podjęcie bytu w jego bytowości na taki sposób, że nie tylko *staje się* on bytem-dla-świadomości, ale że takim bytem-dla-świadomości się go *czyni*, wymierzając przy tym jego dostosowanie (jego stosowność) do celów wartościującego podmiotu. W tym kontekście trudno znaleźć coś bardziej demonicznego w swej pysze niż stwierdzenie, że Bóg jest najwyższą wartością. Bluźnierczego wymiaru teorii wartości nie ratuje nawet Rickertowska próba jej transcendentnego ukonstytuowania. Ani bowiem, zdaniem Heideggera, droga subiektywna, ani obiektywna, obie przesuwające „ośrodek władzy" poza podmiot, ku jakiegoś rodzaju „poza" bytu i zasadniczo zmieniające relację świadomości do wartości, nie poluzowują senioralnego charakteru świadomości. Ostatecznym zatem źródłem fatalnego wymiaru aksjologii jest próba sprowadzenia prawdy do wartości, osadzenia jej istoty w akcie wartościowania: próba tyleż uporczywa, co nieskuteczna, tedy jako całokształt – bez-myślna: „Zwróćmy uwagę na dwie kwestie: 1. Czy Rickert dowiódł charakteru prawdy jako wartości [*Wertcharakter der Wahrheit*]? 2. Jeśli tak, to czy z tego wynika, że logika jest teorią wartości, a filozofia w swej istocie nauką o wartościach? Ani jednego, ani drugiego Rickert nie wykazał i to do tego stopnia, że w ogóle nie dostrzegł problemu wartości"[110].

---

[108] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 376.

[109] Por. GA 56/57, 157.

[110] GA 56/57, 193; przeł. P.K.

***

Heideggera krytyczne odniesienie do aksjologii neokantowskiej, przeprowadzone w ramach wczesnych wykładów w roku 1919, stanowi rodzaj takiej refutacji, której nieledwie programowy charakter odzwierciedla późniejsza droga myślenia w owym czasie młodego filozofa we Fryburgu Bryzgowijskim. W kontekście niniejszej pracy konstytutywny charakter ówczesnych rozważań Heideggera polega na tym, że jego *votum separatum* dotyczy nie tylko tradycji neokantowskiej, ale też przede wszystkim jej aksjologicznego wymiaru. Jeśli decydujące dla negatywnej oceny tradycji neokantowskiej aksjologii pozostaje w opinii Heideggera to, co – z jednej strony – stanowi rys charakterystyczny myśli tej szkoły i jednocześnie – z drugiej strony – określa centralną pozycję wartości, to krytyka poglądów Lotzego, Windelbanda i Rickerta pozostaje zajęciem pozycji teoretycznej od swego zarania będącej myśleniem przeciwko wartościom lub przynajmniej ku takiemu myśleniu ciążącej.

Punkt wyjścia Lotzego, którego zamiarem było przywrócenie jedności sfery ontologicznej i aksjologicznej, mógł być Heideggerowi bliski, jednak sposób przywracania tej jedności poprzez sprowadzenie, w duchu neokantowskim, ontologii (a wraz z nią także aksjologii) do epistemologii stanowił zasadniczy błąd. Błąd ten, nieuchronny w obszarze neokantyzmu, polega na subiektywizacji ontologii, przez którą nie należy jednak rozumieć tendencji solipsystycznej czy relatywistycznej (przeciwnie – troską wszystkich trzech adwersarzy Heideggera jest zabezpieczenie się przed tego rodzaju pułapkami myślenia). Subiektywizacja, polegająca na uczynieniu wszelkiego bytu funkcją podmiotowości, nawet jeśli pojętej jako transcendentalna, prowadzi mimo to do nadania podmiotowi szczególnej władzy na bytem. Władzy tej najbardziej radykalnym przejawem pozostają wartości. Jeśli bowiem, jak chce Windelband, wartości są ocenami, prawda natomiast sama uznana zostaje za wartość, to przedmiotowe treści, pozostające, tak czy owak, relacją do świadomości, zostają w ocenie prawdziwości odniesione do świadomości refleksyjnej. Jak gdyby prawda jako wartość była oceną tego, jak pewne treści prezentują się świadomości. Stosowalność do świadomości wychodzi na jaw także w Windelbandowskim ujęciu kategorii – zwłaszcza w kontekście kategorii refleksyjnych.

Z tego punktu widzenia krytyka myśli Rickerta pozostaje kwestią formalną. Jej waga dla Heideggera zasadza się bodaj na systematyzującym charakterze dzieła Rickerta. Zarówno jednak droga subiektywna uzasadnienia wartości, odwołująca się do poczucia oczywistości, jak i droga obiektywna, wskazująca na irrealność istnienia wartości i sytuująca świadomość transcendentalną po stronie irrealności, popadają w trudności ściśle związane z neokantowskimi założenia-

mi: „problem transcendentalny określony jest jako problem podmiotowości, byt – jako byt świadomości, a poznanie – jako przedstawianie"[111]. Nie tylko wiodą one do problemów powstających w momencie, w którym nieuchronnie dochodzi do konieczności wskazania odniesienia transcendentnego jako odniesienia do rzeczywistości, ale też w przypadku każdego z trzech omawianych myślicieli prowadzą do uzależnienia bytu od wartości, uzależnienia redukującego rzeczywistość rzeczywistego do wartościowości rozumianej jako ocena, przyznającej tedy podmiotowości poniekąd pełną władzę nad byciem tego, co jest – gwarantującej niezakłóconą dostawialność bytu dla podmiotu. Jednocześnie charakter podmiotowości pozostaje nieprzemyślany.

3. Poza dobro i zło: krytyka nietzscheańskiego rozumienia wartości

Problem wartości – i to jako *problem*, jako zagadnienie najpilniejsze i najważniejsze, a zarazem już poniekąd stracone – w drastyczny sposób ujawnia ogłoszona przez szalonego Nietzschego śmierć Boga. Szczególna paradoksalność zagadnienia wartości polega na tym, że zarówno jego pilność, jak i to, że czas na zaradzenie zagrożeniu jest już czasem przeszłym – oba te momenty wynikają z samego faktu ujawnienia się problemu wartości. Wartości jako problemu. Formuła śmierci Boga w najmniejszym stopniu pozostaje wyznaniem nie-wiary ateizmu, będąc raczej krzykiem rozpaczy, której rozmiar trudno sobie wyobrazić, której ogrom przytłacza i przeraża każdego, kto choćby tylko zaczyna sobie ją uświadamiać. Początek jest kresem, ku któremu każdy czyn i każda myśl zmierza: czy tego chce, czy nie. Nie inaczej jest i w tym wypadku, kiedy to nieostrożny czytelnik *Wiedzy Radosnej*, jeśli tylko dopuści się przestępstwa wstępnego rozumiejącego uchwycenia treści i konsekwencji przemowy szalonego człowieka, nie może powstrzymać coraz to większymi falami odsłaniającej się otchłani, ogarniającej owego niemożliwego wiernego, stającego w naznaczonym obłędem obliczu świata opuszczonego przez Boga. Rzecz nie w tym, że człowiek oszalały nie wierzy w Boga, lecz w tym, że to właśnie najgorętsza wiara ujawnia pustkę w miejscu, w którym Bóg nie może nie być. Więcej: miejsce opustoszałe po Bogu okazuje się zniknięciem trwałego gruntu, po którym do tej pory kroczył człowiek oszalały i po którym wciąż jeszcze niczym postaci z kreskówki kroczą ci, którzy, wierząc, nie wiedzą o Boga śmierci, oraz ci, którzy nie wierzą banalną niewiarą. Ateizm jest bezmyślny, tępy i cyniczny. Jest bezmyślny, *ponieważ* tępy i cyniczny. Naiwna wiara natomiast – godna politowania, skoro nieuchronnie skazana na uświadomienie z wszystkimi jego konsekwencjami. Dalej: utrata gruntu nie jest

[111] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 378.

nawet upadkiem, skoro także upadek był i być powinien zorientowany grawitacją eschatologii, tymczasem nagle wszystko wolno, ale nic z tego, co wolno, nie ma sensu. Jeszcze: pustka zieje świadectwem własnego opróżnienia, własnego stawania się sobą jako nie tyle nawet efekt, co sposób czczenia Boga. Bóg jako najwyższa wartość, staje się wy-godnym, godnym o tyle, o ile dogodnie (wydawało by się) usytuowanym obrazkiem (zrazu ikoną – potem już tylko bohomazem), ku któremu zwraca się żarliwa modlitwa. W końcu jedynie klęcznikiem, komfortowym wyścielaniem pod kolana modlącego się. Bóg jako najwyższa wartość staje się pustką po Bogu, zwolna przenikającą do serc i dusz wiernych. Wiara – wydmuszką formy nie nasyconej żadną treścią: samym spadaniem i w bok, i wstecz, i wprzód… Próżnią po grawitacji sensu, próżnią po winie i karze, teizmem bez Boga, a-teizmem. W końcu: ateizmem. A jeśli nie ateizmem, to rozpaczą i coraz większą rozpaczą[112].

Opisanie sytuacji po śmierci Boga jako „samotność człowieka pośród bytu"[113], niewątpliwie uchwytuje ogólną tendencję czy też ogólny nastrój śmierci Boga, szczególnie w myśl i w myśli Heideggera, dla którego znaczy to również (może nade wszystko) byt osierocony przez bycie, człowieka smętnie snującego się pośród skorup obecności – pozostałości po erozji bycia. Jeśli Heideggera rozprawa (*Auseinandersetzung* – przeciw-się-wzajem-stawienie) z neokantowską teorią wartości i „późniejsze krytyki filozofii światopoglądowej (*sc.* filozofii kultury) mają charakter pomocniczy i przygotowawczy, służą jedynie nadrzędnemu zadaniu odsłonięcia źródłowej problematyki filozoficznej i ukształtowania podstawowej metody jej opracowania"[114], to na ubitej ziemi i w samo południe odbywa się spór z myślą Nietzschego, pozostającą „najpoważniejszym partnerem w sporze z tradycją i współczesnością metafizyczną"[115]. Nie może dziwić zestawienie we wzajemnej bliskości „sporu" i „partnera", o ile stopień wysiłku wkładanego przez Heideggera w podjęcie zadania myślenia i prze-myślenia Nietzscheańskiego tekstu wyraźnie wskazuje na istotny charakter filozofii Bazylejczyka, a istota zdążyła okazać już swój dynamicznie dwu- (lub wielo-) zwrotny wymiar napięcia Pomiędzy[116]. Samotność człowieka pośród bytu dotyka człowieka nade wszystko z uwagi na jego przyjaźń z Bogiem, którego rozdzierający brak, pozostając sposobem dokonywania się wartościowania jako od-wartościowywania bytu, wyznacza w interpretacji Heideggera koniec dziejów metafizyki. Wszystko jest tu

---

[112] Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza („La gaya scienza")*, przeł. M. Lukasiewicz, Gdańsk 2008, ss. 137–138.

[113] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 397.

[114] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 396.

[115] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 397.

[116] Por. wyżej, ss. 33–234.

godne pytania, wątpliwe: nie wolno tedy nie pytać zarówno o kres, jak i o Boga. O Niego nade wszystko, szczególnie, jeśli jako o kres. „Bóg" jest imieniem najwyższych wartości i dlatego jego śmierć, pozostającą własnoręcznym i niepowtarzalnym podpisem odwartościowania (*Entwertung*) najwyższych wartości, wiąże Heidegger ze zmierzchem wszystkiego tego, co kryje się pod imieniem „platonizm", a jest to „świat ponadzmysłowy, dziedzina idei i ideałów, zasad i norm, reguł i celów, które nadają sens wszelkiemu bytowi"[117]. Śmierci Boga towarzyszy zanik wartości jako pustoszenie świata nadzmysłowego, zanik wartości owej wartości najwyższej, która dla wszelkiej innej wartości pozostawała zasadą jej własnej istoty: wartościowości[118]. Bóg umiera na sposób odbóstwienia się, zwinięcia własnej boskości i zwinięcia się we własną boskość, wsobnie kurcząc się do kosmicznych rozmiarów bezistocia. Pustka po Bogu – jak gdyby Bóg bez Boga – trwa i nie zmienia się, stanowiąc tło boskiego zanikania.

Wyznaczony w ten sposób kres metafizyki ma wiele imion. Jeśli uznać, że metafizyczny charakter Nietzscheańskiej proklamacji sprowadza się *de facto* do diagnozy kresu metafizyki, to koniec ów, polegając na doprowadzeniu istoty metafizyki do pełnej konsekwencji, staje się nihilizmem. Nihilizm, wszechogarniająca pustka bezwartościowości, pozostaje konsekwencją metafizyki w tej mierze, w jakiej najbardziej immanentna jej dążność w czasach najnowszych wyrażała się w sprowadzeniu tego, co jest (i samego „jest") do wartości, uczynienia wszystkiego wartością, lub czymś wartości podległym; zarazem wewnętrzna konsekwencja takiego gestu polega na samounicestwieniu się wartości i wartościowości jako takiej. Dla Nietzschego konstatacja odwartościowania wartości, wyznacza potrzebę konstytucji nowej zasady stanowienia wartości, a zadanie to określa on jako zadanie przewartościowania wartości. Jego rezultatem, celem i kresem staje się wola mocy. Zamysł Nietzschego można interpretować w ten sposób, że przewartościowanie (*Umwertung*), za sprawą wirowego ruchu swego „um", realizuje się jako projekt odwrócenia platonizmu, co można rozumieć i rozumiane było (nawet przez Nietzschego niekiedy), jako zamiana hierarchii szczebli rzeczywistości, odwrócenie znaków: to, co wyższe, ważniejsze, godniejsze, bardziej wartościowe w dotychczasowych dziejach metafizyki jako platonizmu (świat nadzmysłowy, duchowy, idealny), ustanowić jako niższe, gorsze; to natomiast, co do tej pory postponowane, lekceważone, poniżane (doczesność, ziemskość, cielesność, materialność), podnieść w jego godności, wywyższyć, oznaczyć jako lepsze. Ponieważ jednak także Nietzsche był świadom, że taki prosty zabieg nie jest i być nie może skuteczny, nadto, że nazbyt przypominałby on bunt mas, pogardzanych i bezsilnych nizin – na takim zabiegu nie poprzestawał, a nawet nie tyle przedsiębrał

[117] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, ss. 400–401.
[118] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, ss. 400–401.

cokolwiek więcej, ile z pełną świadomością tego, co nie może się nie wydarzyć: pozwalał być temu, co jest. Opowieść o tym, *W jaki sposób „świat prawdziwy" stał się w końcu bajką*[119], ujawnia niepokojącą konsekwencję odwrócenia hierarchii wartości, polegającą na całkowitej zmianie nie tyle znaków wartości (z dodatnich na ujemne i *vice versa*), ile treści wartości. Na przykład prawdy. Oto rządząca wszelkim platońskim bytem (jako stawaniem się, które pozostaje Nietzscheańskim imieniem bycia) wartość prawdy, wyznaczająca bytowość jako trwałą obecność, nie okazuje się antywartością, lecz zupełnie zanika: nie ma miejsca. Miejsce opustoszałe po Bogu – i jest to kolejny krok Nietzscheańskiego nihilizmu, postępujący od diagnozy, ku afirmacji – samo pustoszeje z własnej „miejscowości", zanika wraz z Tym, który najwidoczniej od swego miejsca nie był różny. Stąd to, co źródłowo było nie-prawdą, złudą, a w wyniku odwrócenia, przewartościowania wartości, stało się „prawdziwą prawdą", przestaje być w ogóle prawdą-lub-nie-prawdą. Wraz z prawdą umiera również pozór, pozostawiając po sobie migotliwą dynamikę stawania się, w której wszelka wartość konstytuuje się jako zasada własnego stawania się sobą: jako samoprzezwyciężanie woli ku samoprzezwyciężaniu. *Umwertung* okazuje się immanentnym ruchem woli mocy: takim się w sobie skręceniem istoty wartości, że staje się ona – by się tak wyrazić – bardziej. Ruch jej pozostawania sobą jako się sobą stawania, nieustannie zyskuje na intensywności ruchu różnicy nurtującego w niej w skończoność. Przewartościowanie: uczynienie wartości wartością. Gest iście filozoficzny, zawsze polegający na włożeniu nadludzkiego wysiłku w takie prze-myślenie wszystkiego, by w końcu mogło ono pozostać tym, czym jest.

Nie inaczej sprawy mają się z dobrem i złem. Ich wzajemny związek, polegający na niezbywalnym towarzyszeniu sobie nawzajem w charakterze wzajemnych rewersów, okazuje się w świetle *Z genealogii moralności*[120] nie tylko dialektycznym, ale i (tym samym poniekąd) zafałszowanym porządkiem wartościowania. Porządkiem, który dla Nietzschego stanowi przynajmniej równie ważny, jeśli nie ważniejszy wymiar aksjologicznego skrzywienia obrazu świata, co porządek prawdy i fałszu. Źródłowa negacja, wartościowanie „on jest zły", *positivum* ustanawia w intensyfikacji zaprzeczenia: jako dobroć tych, którzy są absolutnie inni niż zło. W negacji negacji. Grube rozumienie różnicy (jako przeciwieństwa) daje wyraźnie do zrozumienia Nietzschemu, gdzie poszukiwać autorów tak kiepskiego konceptu – i na czym polegać może i powinno odwrócenie wartości jako ich prze-wartościowanie. Dalekie od prostej zamiany miejsc dobra i zła, odwrócenie dotyczy raczej samej zasady strukturalnej podstawowego wartościowania, tak że

---

[119] Por. F. Nietzsche, *W jaki sposób „świat prawdziwy" stał się w końcu bajką* [w:] idem, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2000, ss. 41–42.

[120] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1997.

jeśli to, co uznawane za złe, okazuje się dobre, to tylko na ten sposób, że ujawnia własne pochodzenie nie z negacji negacji, lecz z afirmacji. Dobre, samo nie będąc efektem przeczenia temu, co jest, nie pozostawia też żadnego miejsca dla zanegowania, dostrzegając w tym, co różne, podobnie jak w sobie, to jedynie, co godne afirmacji. Różnica (która przecież jednak zachodzi) polega na różnicy intensywności zarówno sposobu bycia tego, co inne niż to, co dobre (tego, co liche), jak i intensywności podążającej za owym sposobem afirmacji. Podążającej, nawiasem mówiąc, nieledwie na sposób samego owego sposobu bycia. Raz jeszcze *Umwertung* pozostaje takim nadaniem wartości nie czemu innemu niż ona sama, że sprowadza się ona do aktu, sposobu woli mocy i zarazem, wznosząc – znosi strukturę przewartościowywaną. Przewartościowanie dobra konstytuuje je poza dobrem-i-złem, jako niedialektyczną totalność afirmacji wewnętrznie poróżnionej: jako afirmację różnicy.

Heideggera interpretacja dzieła Nietzschego podąża inną drogą. Przeprowadzona już przy okazji krytyki aksjologii neokantowskiej denuncjacja (jako zasadniczego błędu myślenia) sprowadzenia bycia do wartościowania, ma dwojakie konsekwencje, ujmujące w nieledwie aforystycznym skrócie istotę filozofii Heideggera. Po pierwsze, stanowcze obstawanie po stronie ontologicznej i po drugie, równie radykalne oddzielanie sfery ontologicznej od aksjologicznej (przynajmniej w tym jej kształcie, który aksjologii nadał neokantyzm). „»Być« znaczy – musi znaczyć – »być pozbawionym wartości«”[121], tedy „»Być« znaczy »być poza dobrem i złem«”[122]. Wodziński opatruje te zdania pytajnikiem, rychło jednak pytanie zaczyna ujawniać swój retoryczny ciężar. Rozumienie zawartej w haśle śmierci Boga diagnozy stanu kultury jako „diagnozy »kresu metafizyki« i postulatu »przezwyciężenia metafizyki«”[123]; wskazywanie na samotność pośród bytu człowieka stawiającego czoła owej śmierci[124]; śmierci odkrywanej jako stan nihilizmu, czyli istoty rzeczywistości, „która *jest* w najmocniejszym znaczeniu tego słowa, a więc określa sobą całość bytu i jego dziejową wykładnię”[125]; uznanie „Boga” za imię metafizyki jako platonizmu[126], a nihilizmu za właściwą perspektywę hermeneutyczną[127]: wszystko to pozwala Heideggerowi na wejście tyleż w Nietzscheańską myśl, co – w jej obrębie – w spór z nią jako w przestrzeń sprzyjającą projektowi myślenia bycia i umożliwiającą „zasadniczą rozprawę z całą

---

121 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 396.
122 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 396.
123 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 397.
124 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 397.
125 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 398.
126 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 400.
127 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 400.

europejską tradycją metafizyczną"[128]. Erozja metafizycznej sfery idealnej i ponadzmysłowej, tożsama z unicestwieniem, czy też odwartościowaniem najwyższych wartości[129] jako upadek zasady stanowienia wartości, w myśli Nietzschego prowadzi do projektu przewartościowania wszystkich wartości, rozumianego przez Heideggera jako zadanie ukonstytuowania nowej zasady wartościowania. Rzecz nie tylko w tym, że Nietzsche podejmuje taki trud (w jakimś sensie podejmował go również neokantyzm, a nawet, zgodnie z tropem wyznaczonym przez Heideggera: całe dzieje metafizyki od jej zarania), ale przede wszystkich w tym, że szalony filozof wyraźnie dostrzega łączącą się z tego rodzaju zadaniem konieczność przemyślenia istoty wartości. Stąd przyjęcie woli mocy jako charakteru bytu w całości i zarazem nowej zasady wartościowania[130] ma u Nietzschego charakter istotnego gestu metafizycznego, z którym zmierzenie się polega na dalece większym wysiłku, niż po prostu wypunktowanie słabości myślenia, jak miało to *de facto* miejsce w odniesieniu do Lotzego, Windelbanda i – przede wszystkim – Rickerta. Osadzenie Nietzschego w istotowym myśleniu znajduje wyraz również w uchwyceniu przez niego zasadniczego znaczenia nihilizmu w dziejach metafizyki, które Heidegger interpretuje jako zapomnienie bycia. „Nihilizm stanowi wewnętrzną oś dziejów zachodniej metafizyki"[131], rodzaj ślepej plamki, w której skrywa się podskórny mechanizm napędzający metafizyczne pytania: pytania, których niezbywalną i istotową słabością pozostaje niemożność skupienia się, akomodacji własnego spojrzenia na tym, wokół czego się obracają. Otóż istotę nihilizmu stanowi właśnie martwe pole, ślepa plamka spojrzenia (i tym samym myślenia) metafizyki. Jeśli wziąć pod uwagę rysujący się wobec tego labilny sens nihilizmu, którego Janusowe oblicze ukazuje już to twarz negatywną czy krytyczną (odwartościowanie wartości), już to afirmatywną, nie mniej krytyczną niż poprzednia (Nic nihilizmu jako nic z tego, co jest: nowa bez-podstawna podstawa afirmacji według Nietzschego, imię bycia według Heideggera)[132] – to ukażą się cztery kompleksy problemowe, cztery zasadnicze drogi przezwyciężania metafizyki: droga „odwrócenia »platonizmu«, »przewartościowania wartości«, ukonstytuowania »nowej zasady stanowienia wartości« i wreszcie zapytywania o nihilizm jako ostatnie stadium dziejów zapomnienia bycia"[133].

Rozbieżność Heideggerowskiego rozumienia projektu Nietzscheańskiego w stosunku do rozumienia naszkicowanego powyżej najwyraźniej zaznacza się

---

[128] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 397.
[129] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 401.
[130] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 401.
[131] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 402.
[132] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 403.
[133] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 403.

w interpretacji projektu odwrócenia platonizmu – reszta zdaje się być konsekwencją tego nie-porozumienia. Nietzscheańskie hasło odwrócenia platonizmu upatruje w koncepcji Platona założycielskiego gestu struktury myśli Zachodu wyrażającej się w dziejach jej filozofii i kultury. Podobnie też „kluczową rolę w Heideggerowskiej interpretacji metafizyki jako »platonizmu« odgrywa wykładnia Platońskiej teorii idei"[134]. Ująwszy je po raz pierwszy jako *apriori*, „Platon może wyłożyć bycie, to jest bytowość bytu jako *eidos* – ideę"[135] w sensie warunku możliwości obecności nieskrytego, sfery „bytu jako takiego, którą Grecy nazywali *physis*. Bycie w sensie *eidos* to »meta« meta-fizyki, warunek możliwości fizyki"[136]. Utożsamienie platonizmu, idealizmu i metafizyki pozostaje w tym kontekście tym bardziej zasadne, że owo *apriori* bytu sprowadzone zostaje do szczególnej idei, która jako *kalokagathia* łączy w sobie i poniekąd utożsamia piękno i dobro, od razu u zarania metafizyki wprowadzając w nią przynajmniej zapowiedź myślenia wartości jako momentu apriorycznego wobec bytu. Przy czym Platon, powiada Heidegger, myśli ἀγαθόν po grecku jako usprawnienie do bycia, umożliwienie zjawiania się. „Bycie jako *agathon* ma właśnie charakter apriori, umożliwia i warunkuje pojawianie się bytu"[137]. Jednakże „Nietzsche w perspektywie *swojego* podstawowego stanowiska metafizycznego może rozumieć Platońską wykładnię bytu, idee i tym samym Ponadzmysłowe, jako wartości"[138]. W tym właśnie, zdaniem Heideggera, pozostając platonikiem, że konstytuuje wolę mocy jako nową zasadę stanowienia wartości (zarówno zatem ustanawia aprioryczny warunek możliwości bytu, jak i nadaje mu charakter aksjologiczny), Nietzsche nie tyle wychodzi poza metafizykę, ile ją dopełnia. Stanowiąc kres metafizyki, tkwi w niej, nie inaczej bowiem niż początek w tym, czego jest początkiem: i kres zawiera się w tym, czego jest kresem. Odwrócenie platonizmu zyskuje w wykładni Heideggera niezbywalne piętno, towarzyszący mu metafizyczny cień w postaci zanegowanej transcendencji. Jej brak, jej nieistnienie w myśleniu Nietzschego, jest dla Heideggera *wyraźnym* nieistnieniem, tak że radykalna immanencja Nietzscheańskiego świata nie na tyle jest radykalna, by nie być immanencją *dlatego*, że nie ma transcendencji, tedy w związku z nią i to jako z własnym warunkiem możliwości[139]. Niechybnym, skoro poniekąd naocznym świadectwem platonizmu autora *Zaratustry* jest przyjęcie przez niego paradygmatu widzialności, jako metafizyka światła naznaczającego dzieje zachodniej metafizyki od jej zarania

---

134 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 404.
135 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 404.
136 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 404.
137 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 405.
138 N II, 264; GA 6.2, 246.
139 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 406.

w myśli Platona. Ściśle związany z koncepcją idei dobór metafor odwołujących się do sfery wzroku, wyznacza dziedzinę tego zmysłu jako sferę konstytuującą rozumienie rzeczywistości w kategoriach teoretyczności. Prostą drogą prowadzi to do nowożytnego subiektywizmu. Jeśli bowiem „*thea* – spojrzenie; *oran* – widzieć, a więc *theoria* – jako szczególny rodzaj widzenia"[140] oznaczają uchwytywanie rzeczywistości w jej byciu za sprawą stanowiącego źródło widzialności ἀγαθοῦ, to staje się ono już nie tylko ontologicznym, ale także epistemologicznym apriori i jest następnie modyfikowane w kryterium poprawności widzenia, jego trafności i – słuszności[141]. W pełni przejęta przez autora *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*[142] radykalizacja tej tendencji w nowożytności (która za sprawą Kartezjusza absolutyzuje epistemologiczny wymiar prawdy, osadzając ją jako jasność i wyraźność postrzegania w samoupewniającym się o sobie podmiocie sprowadzonym nieledwie do bycia aktywnością poznawczą[143]) wyraża się w dziele Nietzschego poprzez wyakcentowanie podmiotowości człowieka „w zreinterpretowanej formie subiektywności ciała, instynktu, popędu, a w efekcie – woli mocy"[144]. A także jako „przedstawieniowy charakter bycia bytu"[145], oraz jako prawda „w sensie pewności (*sc.* słuszności jako ostatecznej modyfikacji)"[146]. Wszystko to oznacza zdaniem Heideggera, że projekt odwrócenia platonizmu zakończył się porażką, za którą odpowiedzialne jest sprowadzenie bycia do wartości.

Można przecież słusznie zadawać pytanie, czy Heideggera interpretacja Nietzscheańskiej koncepcji wartości – albo może samo owo myślenie wartości takie, jakie znaleźć można niezależnie od interpretacji Heideggera (lub właśnie zgodnie z nią) – nie wywiera odkrywanej przez Heideggera i inkryminowanej w myśleniu Nietzscheańskim przemocy, o którą autor *Powiedzenia Nietzschego „Bóg umarł"* oskarża wszelkie myślenie według wartości. Mianowicie czy nie wywiera jej na samym myśleniu Heideggera, na jego namyśle nad istotą wartości w filozofii Friedricha Nietzschego. Heidegger ze swej strony nie tylko nie stara się upewnić czytelnika o własnej na przemoc wartości odporności – przeciwnie, wprowadzając go w lekturę spuścizny autora *Woli mocy*, oznajmia wprost, iż „każdy komentarz musi oczywiście nie tylko przejąć rzecz z tekstu, musi on także, nie chełpiąc się tym, niepostrzeżenie dodać do tego ze swej rzeczy to, co jej własne"[147].

---

140 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 406.

141 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, ss. 406–407.

142 F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] idem, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków 2004, ss. 160–171.

143 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 407.

144 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 408.

145 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 408.

146 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 408.

147 PNBU, 174; GA 5, 213; por. N II, 252; GA 6.2, 236.

Nic w tym zresztą zdrożnego, można by przypuszczać (nawet jeśli zdaniem niektórych, nazywanych *nota bene* przez Heideggera laikami[148], tego rodzaju ingerencja wyraźnie świadczy o niekompetencji autora komentarza i jego samowoli interpretacyjnej). Ważne jedynie, że owo własne, które – nie będąc lepszym niż źródłowe, lecz zrazu i przypuszczalnie innym rozumieniem komentowanego – że mianowicie owo „Inne musi być tego rodzaju, iżby mogło ugodzić To Samo, za czym podąża myślą objaśniany tekst"[149]. Niechybność oka Heideggera, po wielekroć wypróbowana w podejmowanych przez niego konfrontacjach z wielkimi myślicielami dziejów filozofii, każe przypuszczać, że i tym razem rzecz myślenia stanie się rzeczą wspólną dialogu z Nietzschem. W każdym razie sam Heidegger zdaje się nie mieć w tej kwestii wątpliwości lub też odwaga w podejmowaniu przedsięwzięć tej rangi nie jest mu czymś obcym. Więcej nawet: przytoczona uwaga dotycząca komentarza weryfikuje własną prawomocność najpóźniej wtedy, kiedy czytelnik dowiaduje się że podług ostrości myślenia Nietzschego „być punktem widzenia: w tym tkwi istota wartości"[150].

Bycie perspektywą, warto (sic!) dookreślić, konstytuuje wartość jako każdorazowo określoną aktowość, dynamikę aktu, dynamikę postawy lub: bycia, nie dającego się pomylić z bytem. „Wartości nie są przeto najpierw czymś w sobie, co następnie mogłoby być ewentualnie wzięte za punkt widzenia"[151] lecz spełniają się w byciu widzeniem, owym najwyraźniejszym przykładem struktury wszelkiego działania, kiedy tylko patrzy i widzi[152]. „To widzenie charakteryzuje się tym, iż widzi ono, o ile już zobaczyło"[153], co od czasów Leibniza naznaczone „wyraźnym rysem dążenia (appetitus)"[154], skrywa w sobie jawność intencjonalności. Jej strukturalne powinowactwo z dynamiką konstytuującą myślenie bycia i to, co potem, obwieściło się już dobitnie, choć w kontekście omawianej myśli rozumienie Heideggera postrzega raczej intencjonalną formę wartości jako ciążącą ku subiektywizacji bytu w przed-stawianą przed-miotowość[155]. Nie jest to przecież bez znaczenia, a nawet rozstrzyga w pewnym sensie o losie Nietzschego w myśli Heideggera. Zarazem wciąż jeszcze w pamięci mieć należy, że wraz z perspektywicznością jako dynamiką patrzenia – oraz myślenia – interpretacja Heideggera zyskuje niewątpliwie *wartość* jako interpretacja momentu aksjologicznego

---

148 Por. PNBU, 174; GA 5, 213.

149 PNBU 175; GA 5, 214.

150 PNBU, 185; GA 5, 227.

151 PNBU, 186; GA 5, 228; korekta przekładu zgodnie z oryginałem: l. poj. „Wartość" zamieniona na l.mn. „Wartości", P.K.

152 Por. Arystoteles, *Metafizyka…*, 1050 a 27–28.

153 PNBU, 186; GA 5, 228.

154 PNBU, 186; GA 5, 228.

155 Por. PNBU, 186; GA 228.

u Nietzschego. Wartość komentarza staje się jego wartościowością (trudno uniknąć takiego schodzenia się poziomów ontologicznych i aksjologicznych), pozostając warunkiem zachowania aktualnych stosunków mocy, „zachowania *i* potęgowania"[156], stąd tylko jeśli (i tylko wtedy, gdy) Heidegger komentuje myślenie Nietzschego – zyskuje władzę komentowania i ma do niego prawo. I dlatego jego komentarz ma wartość.

Pytanie o możliwość pomyślenia objaśnień do filozofii Nietzschego jako takich, które nie wpadając w jedną z niezliczonych pułapek[157], pozostawać by mogły myśleniem przeciwko wartościom, pytanie to poszukuje swojej odpowiedzi na bez-gruncie ontologii. Tak bowiem, jak „wielkość i waga myśli Nietzschego dla dziejów europejskiej metafizyki"[158] polega na tym, iż uwzględnia on zasadniczą współprzynależność wartości i bycia, tak ostrość spojrzenia Heideggera daje dowód swojej przezorności, kiedy – inaczej niż Nietzsche – nie próbuje on zastąpić problemu bycia problemem wartości, skoro zastąpienie takie unicestwiałoby już nie tylko pytanie o bycie, ale w mocnym sensie również bycie samo. Kiedy sprowadza się bycie do wartości, „myślenie w sferze wartości jest wówczas radykalnym zabijaniem. Nie tylko tłumi byt jako taki w jego byciu-w-sobie, lecz całkowicie unicestwia bycie"[159].

Łatwo dostrzec różnicę. Nietzscheańskie myślenie wartości, tak, jak je widzi Heidegger, sprowadza się do w gruncie rzeczy dość prostej formuły, wedle której wartość (będąc zakładanym dla siebie przez każde patrzenie i widzenie punktem wyznaczającym kąt widzenia) stawia i dostawia byt wedle własnej miary, co czyni z wartości jeśli nie kwintesencję, to przynajmniej przejaw metafizycznego ruchu najwyraźniej ujawniającego się w dziejach filozofii od nowożytności: ruchu subiektywizacji bytu w sensie sprowadzania ὑποκειμένου do *subiecti* jako podmiotu[160]. Osobliwy ruch owego sprowadzenia, nie tyle polegając na przesunięciu jakiejś istoty w inne, obce jej miejsce, ile raczej na szczególnym przemieszczeniu akcentów w obrębie samej istoty, daje się prześledzić w dziejach filozofii. Zrazu „wszelki byt jest *subiectum*, tzn. czymś przedłożonym (*ein von sich aus Vorliegendes*)"[161]. Przedkładający się z siebie (*von sich aus*) byt staje i stoi w służbie bycia jako podstawa wszelkiego zjawiania się, wszystkiego, „co powstaje i staje się, tzn. wchodzi w bycie (w istoczenie się na sposób przedkładania się) i z niego uchodzi"[162].

---

156 PNBU, 186; GA 5, 229.

157 Zastawianych notorycznie przez autora książki dla wszystkich i dla nikogo z tych, którzy nie są Nietzschem.

158 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 411.

159 PNBU, 213; GA 5, 263.

160 Por. np. PNBU, 194; GA 5, 238.

161 N II, 287; GA 6.2, 266.

162 N II, 287; GA 6.2, 266; przekład lekko zmieniony, P.K.

Jako ὑποκείμενον, czyli *substans* ujawnia tym samym byt własną bytość (οὐσίαν) jako subiektywność we właściwym sensie[163]. Sensie, który w nowożytności ulega zmianie wraz ze zmianą w obszarze οὐσίας (bytości), tak że „subiektywność *subiectum* (substancjalność) określona zostaje teraz jako przedstawiające się przedstawianie"[164], co doprowadza do wskazania człowieka jako bytu wyróżnionego. Szczególność pozycji człowieka pośród bytu zasadzając się na jego rozumności, tedy na władzy przedstawiania, która na mocy refleksyjności własnej struktury sama siebie przedstawia, doprowadza do pojęcia subiektywność w takim sensie, „zgodnie z którym bycie bytu polegałoby na przedstawianiu"[165], a byt byłby bytem o tyle, o ile przedstawionym. Kulminacją tej tendencji pozostaje najpierw przeciwstawienie subiektywności substancjalności, a następnie zniesienie tej pierwszej w tej drugiej. Należy podkreślić, że dla Heideggera ujęcie subiektywności „w niepoprawnym sensie przypadkowego mniemania jakiegoś odosobnionego Ja"[166] pozostaje czymś zgoła pozafilozoficznym i tym samym bez-myślnym. Stąd w lekturze Heideggerowskiej interpretacji Nietzschego (a także w lekturze samego Nietzschego), nigdy nie wolno myśleć subiektywności jako egoistycznego i solipsystycznego mniemania[167], pamiętając raczej o tym, że subiektywność pozostaje byciem wszelkiego bytu i że także w obrębie nowożytnego uchwytywania go przez pryzmat relacji podmiotowo-przedmiotowej „istotą subiektywizmu jest obiektywizm, skoro dla podmiotu (*Subjekt*) wszystko staje się przedmiotem (*Objekt*)"[168]. W tym i tylko w tym sensie właściwe nowożytnemu zwrotowi jest ujęcie wszelkiej obiektywności jako subiektywnej, to znaczy jako przedmiotowości. Nietzsche o tyle wpisuje się w ów ruch, o ile początek nowożytności, ukonstytuowany ostatecznie przez Leibniza w określeniu subiektywności jako dążącego przedstawienia[169], poprzez Heglowskie ujęcie przedstawiania jako autoprawodawczości ukazujące bezwarunkowość subiektywności (jako subiektywności rozumu), u autora *Zaratustry* ulegając odwróceniu w subiektywność woli mocy, staje się subiektywnością bezwarunkową i spełnioną. Jeśli bowiem Heglowski absolutny rozum, czyli „przedstawianie[,] rozróżnia przedstawiane i przedstawiające, przeciwstawiając je i zestawiając ze sobą"[170], stając się samym rozróżnianiem i oddzielaniem, to Nietzscheańskie odwrócenie podporządkowujące rozum ciału (owemu wielkiemu rozumowi, którego rozum jako „mały rozum" jest jedynie funkcją), sprawia że

---

163 Por. N II, 287; GA 6.2, 266.
164 N II, 287; GA 6.2, 267.
165 N II, 287; GA 6.2, 267.
166 N II, 288; GA 6.2, 267.
167 N II, 288; GA 6.2, 267.
168 N II, 288; GA 6.2, 267–268.
169 Por. N II, 289; GA 6.2, 268.
170 N II, 290; GA 6.2, 269.

dążenie (wola) podporządkowana do tej pory rozumowi, „zmienia swoją istotę w wolę, która jako bycie bytu rozkazuje samej sobie"[171]. Heglowska bezwarunkowość przedstawiania jest „warunkowana przez to, co się doń dostawia"[172], to znaczy przez (przedstawiany) przedmiot ku któremu nakierowuje się dążenie (wola) przedstawiającego podmiotu. Subiektywność jako chcenie staje się rozkazem dla samej siebie, w tej mierze zatem, w jakiej pozostaje ona byciem bytu, sama „sprawia dopiero, że również to, co dostawiane (*Zustellbare*) prezentuje się jako takie"[173]. Jako dostawiane i dostawialne. Nie mogąc warunkować przedstawiania, dostawiane pojawia się dzięki i za sprawą przedstawiania, tym samym subiektywność czyniąc i bezwarunkową i jako bezwarunkowa – spełnioną. Przy czym sposób, w jaki dostawiane się dostawia, tedy w jaki przedstawienie się jawi, pozostając sposobem nakierowania dążności woli, przyjmuje u Nietzschego imię „wartości".

Będąc miarodajną podstawą sposobu, w jaki rzecz ujawnia się patrzącemu, w tej mierze nie jest wartość sposobem jawienia się rzeczy, tedy rzeczy fenomenalnością, w jakiej aby w ogóle móc być ważnością, musi obowiązywać. Otóż jeśli „dana wartość jest wartością, o ile posiada ważność [*insofern es gilt*]"[174], a ważność „posiada o tyle, o ile jest założona jako to, na czym nam zależy"[175], to miarą dla jawienia się rzeczy pozostaje jako rodzaj wymagania wobec rzeczy skierowanego – przez podmiot. Wyznaczanie rzeczom miary ich dostępności dla podmiotu i owej dostępności sposobu, tedy jak gdyby wy-mierzanie rzeczy w przedmiot dla podmiotu, niesie ze sobą nie tyle jako skutek wartości, ile raczej jako przyczynę, albo nawet sposób bycia to, że „wartości jako punkty widzenia są z istoty – i dlatego zawsze jednocześnie – warunkami zachowania *i* potęgowania"[176] czy wręcz zachowania-potęgowania[177]. Niechybnie i nie błędnie przywodząc na myśl transcendentalne warunki możliwości, wartości stają się momentem konstytutywnym nie tylko życia[178], ale i woli mocy, dla której określenia owe dwa momenty dlatego nadają się równie dobrze jak dla życia, iż w różnicy pomiędzy życiem, wolą mocy i stawaniem się Nietzsche dostrzega najgłębszą istotę każdego z tych trzech momentów. Ogólność powyższego stwierdzenia poświadcza, że należące do życia potęgowanie „nie jest możliwe tam, gdzie nie został zachowany jakikolwiek skład [*Bestand*] jako skład zabezpieczony i dopie-

---

171 N II, 291; GA 6.2, 270.

172 N II, 292; GA 6.2, 271.

173 N II, 292; GA 6.2, 271.

174 PNBU, 186; GA 5, 228.

175 PNBU, 186; GA 5, 228.

176 PNBU, 186; GA 5, 229.

177 Por. N II, 260 (wraz z uwagą tłumacza); GA 6.2, 242.

178 Albowiem „zachowywanie i potęgowanie charakteryzują wzajemnie należące do siebie zasadnicze rysy życia" (PNBU, 187; GA 5, 229).

ro dzięki temu uzdatniony do potęgowania"[179]. Z kolei skład „nigdy nie jest dla żywej istoty celem, lecz tylko środkiem do spotęgowania życia"[180], wobec czego wartości pozostają owym punktem widzenia dla życia, które samo siebie mając na oku i na względzie, „rządzi każdym ożywionym bytem"[181] z uwagi na sam ów byt, pozostając momentem ustanawiającym dla niego perspektywy. Otóż w tej mierze, w jakiej „życie okazuje się być w swej istocie czymś zakładającym wartości [*wert-setzendes*]"[182] i to zakładającym je (w znaczeniu ustanawiania) dla siebie jako wartościotwórczego, w tej też mierze spotyka się strukturalnie z wolą mocy. Jako to, co określa byt w jego istocie, wola mocy jest imieniem stawania się[183], tak że „wola mocy, stawanie się, życie i byt [*Sein*] w najszerszym znaczeniu znaczą w języku Nietzschego to samo"[184].

Nie inaczej niż życie, także wola mocy pozostaje zasadą wartościotwórczą, od życia właśnie dlatego się różniąc, jako że w różnicy konstytuuje najbardziej własną istotę. Czy też, wyrażając się bardziej dokładnie, wola mocy istoczy w różnicy – w różnicy pomiędzy wartościowaniem a wartościami, pozostającej dla niej tego rodzaju różnicą, jaką dla fenomenologii pozostaje λέγειν i λεγόμενον[185]. Z jednej strony bowiem, będąc „podstawą konieczności każdego aktu założenia wartości i źródłem możliwości oceny wartości"[186], tedy szczególnym gruntem, na którym wartościowanie się zasadza, pozostaje wola mocy zarazem, z drugiej strony, w takiej relacji do wartości, że wraz ze zmianą wartości wzrasta moc wartościującego[187]. Samoodnośność, strukturalna refleksyjność, łączy we wzajemnym byciu-sobą-wzajem życie i wolę mocy (a wraz z nimi również stawanie się i bycie), których istota w dziele Nietzschego zaczyna pod piórem Heideggera jawnie sprowadzać się do wartości. „Wartości to założone przez samą wolę mocy

---

179 PNBU, 187; GA 5, 229.

180 PNBU, 187; GA 5, 229.

181 PNBU, 187; GA 5, 229.

182 PNBU, 187; GA 5, 229.

183 Por. PNBU 187–188; GA 5, 230.

184 PNBU, 188; GA 5, 230. Jeśli tłumacz zdecydował się przełożyć w tekście Heideggera z roku 1943 „Sein im weitesten Sinne" jako „byt w znaczeniu najszerszym", to stoi za tą decyzją bodaj ogólna tendencja Heideggerowskiej interpretacji Nietzscheańskiej filozofii jako metafizyki. Choć wydaje się, że nawet w tej interpretacji dało by się obronić odniesienie woli mocy do bycia jako charakteru (tedy jak gdyby „jak") bytu w całości. Ponieważ jednak chwilę wcześniej mowa jest wyraźnie o woli mocy jako o tym, co „określa byt w jego essentia", nie ma wystarczających powodów, by korygować przekład, czytelnik winien jednak pozostawać świadom zachodzącej niejednoznaczności, podobnie jak świadom jej był tłumacz, pozostawiając czytelnikowi znak źródłowego bycia w tekście spolszczenia.

185 Por. wyżej, ss. 35–61, szczególnie 41nn.

186 PNBU, 188; GA 5, 231.

187 Por. PNBU, 188; GA 5, 231.

warunki jej samej”[188]. Zapętlona (kolista) struktura woli mocy, jako struktura intensyfikacji, w której każdorazowy akt wartościowania podstawia sam sobie własny grunt jako swój warunek możliwości i zarazem jako przekraczający siebie warunek możliwości innego aktu wartościowania, staje się gruntem, na którym i z którego dokonuje się przewartościowanie wartości. Nowa zasada stanowienia wartości nie dlatego jest nowa, iżby pojawiła się nagle w obrębie dynamiki bycia i stawania się, lecz dlatego, że choć działa od zawsze, po raz pierwszy zaczyna działać jako uświadamiana przez działających. Refleksja, powiada Heidegger, ma moc zmiany wartości o tyle, o ile akty wartościowania dokonują się już nie na podstawie trwałej i wiecznie obowiązującej, lecz na pozornej i zawieszonej w próżni, w (nihilistycznej) nicości, dynamice samego konstytuowania podstawy w akcie wartościowania. Akt zawisły od samego siebie, staje się innym aktem niż ten polegający na czym innym, a wola mocy staje się nową zasadą „dlatego, iż samo upewnia się co do swej zasady, a jednocześnie utrwala to zabezpieczenie jako wartość ustanawianą na gruncie swej zasady”[189]. Refleksja, uświadomienie nowych transcendentalnych warunków wartościowania, przemieszcza grunt aksjologii z transcendencji w immanencję (ze sfery idealnego obowiązywania, w sferę obowiązywania każdorazowo konstytuowanego, doraźnego), stając się przez to zasadą przewartościowania wszystkich wartości i o tyle przezwyciężeniem metafizyki[190]. A przynajmniej tak sądzi Nietzsche, choć nie Heidegger.

Pozostając sposobem, na jaki wola mocy konstytuuje własny sposób konstytuowania, wartości ujawniają tkwiący w nich samych (czy też raczej będący nimi samymi) różnicujący ruch różnicy. Podwójny ów aspekt wyraża się, po pierwsze, w wolicjonalnym wymiarze wartości. Wola mocy, nie mając wiele wspólnego z zaspokajaniem potrzeby potęgi (lecz będąc rozkazywaniem w znaczeniu samoprzezwyciężania się tego, kto rozkazuje), pozostaje nakierowanym na samego siebie ruchem posłuszeństwa w rozkazywaniu, tak że rozkazywać jest w woli mocy aktem pokornego usłuchania najbardziej radykalnego rozkazu płynącego z jej istoty. „Wola to skupienie się w tym, co zadane”[191] i jako taka „jest w sobie rozkazywaniem”[192], zarazem jednak tym, co zadane woli, nie jest nic poza nią samą („wola chce samej siebie”[193]) – i to „nic poza nią samą” rozumiane literalnie jako Nic. Jako inne tego, co jest. A skoro wola mocy pozostaje charakterem będącego (bytu w całości), owym innym tego, co jest, nie może nie być ona sama. Wola chce samej siebie jako innej, ale innej woli, czyli innej siebie.

188 PNBU, 188; GA 5, 231.
189 PNBU, 189; GA 5, 231.
190 Por. PNBU, 189; GA 5, 231–232.
191 PNBU, 191; GA 5, 234.
192 PNBU, 191; GA 5, 234.
193 PNBU, 191; GA 5, 234.

Posłuszeństwem woli w rozkazywaniu staje się usunięcie się przed sobą w siebie jako inną, skrycie przed sobą i poza sobą: „w ten sposób chce ona jako wola poza sobą, musi więc zarazem skryć się za sobą i pod sobą”[194]. Chcenie jako rozkazywanie jest konstytuowaniem siebie jako innego chcenia, jako innego rozkazywania, coraz bardziej pozostającego sobą, to znaczy wychyleniem w poza-siebie. Przekraczaniem i potęgowaniem siebie. Chcenie woli chce poza-siebie-w-siebie, nie tylko stając się mocą jako sposobem, na jaki wola siebie chce[195], ale i zyskując charakterystykę jawnie przedrzeźniającą strukturę jestestwa, którego wychylenie poza-siebie-w-siebie nazywa Heidegger czasowością. I jeśli w odniesieniu do woli mocy stwierdza on, że jej istota „jest podstawowym rysem wszystkiego, co rzeczywiste”[196], to różnica, o której cały czas mowa, tkwi właśnie w momencie aksjologicznym, ciążąc nieuchronnie ku własnemu brakowi. Jest bodaj kwestią owego koniecznego w komentarzu własnego sposobu patrzenia na komentowany tekst, że Heidegger uznaje za na tyle istotne odróżnić Nietzschego od siebie, iż zastrzega z całą stanowczością: „»Bycie« [das Sein] to znaczy tutaj – zgodnie z metafizyczną wykładnią pojęcia – byt w całości [das Seiende im Ganzen]”[197]. Można przecież jednak odnieść wrażenie, że za sprawą tych słów zażegnane zostało jakieś niebezpieczeństwo, bodaj czy nie tożsamości…

Różnica wciąż pozostaje tym, o co troszczy się Heidegger (niczym, o które się troszczy). Wartość jawi się w interpretującej prze-mocy jego prze-myślenia Nietzschego momentem na inny jeszcze sposób poróżnionym. Ustanawiając własny warunek możliwości w każdorazowym akcie wartościowania, wola mocy zarazem i zabezpiecza skład, i niszczy go otwierając horyzont możliwości. Każda wartość jako dynamika aktu uchwytywania rzeczywistości (a raczej: każdorazowa specyfika owej dynamiki, jej moment charakterystyczny), spełniając zarówno funkcję gruntowania, jak i transcendowania, wykraczania poza i ponad aktualny stan (natężenie) woli mocy, rozpada się na podwójny moment istotowy zasady wartościowania: wartość konieczną i wartość najwyższą. Wartość prawdy wypełnia ów moment gruntowania jako zabezpieczania aktualnych relacji władzy, czyli zabezpieczania stanu mocy, konstytuując doraźną i tymczasową, ale jednak jakąś stałość dającą oparcie dla władczego gestu rozkazu. Bez prawdy nie ma woli mocy, moc bowiem zapada się w nie-ważność i grzęźnie w słabości, polegającej na zaniknięciu sposobu, na jaki chcenie chce (zatem na jaki może chcieć). „Stosownie do tego prawda jest pewnym założonym w istocie woli mocy

---

194 PNBU, 191; GA 5, 234.

195 „Istota mocy leży bowiem w panowaniu nad osiąganym każdorazowo stopniem mocy” (PNBU, 191; GA 5, 234), tedy w każdorazowo osiąganej władzy rozkazywania.

196 PNBU, 192; GA 5, 236.

197 PNBU, 192; GA 5, 236.

warunkiem, a mianowicie warunkiem zachowania mocy"[198]. Konieczność prawdy jako zabezpieczenia kręgu takich rzeczy, „do których za każdym razem może sięgnąć"[199] wola, nie może jednak spełniać roli drugiego momentu samostanowienia woli mocy – jej wykroczenia poza siebie (w siebie). Zamykający w kręgu trwałości podtrzymywanej własną mocą gest wartości prawdy, pozostawiony sam sobie petryfikuje wartościowanie w schematyczność powtarzalności nie wypełniającej istotowego dążenia woli do wzmagania, wstępowania, intensyfikowania. Wola *jest* wzmaganiem. Stagnacja jest już w sobie osłabieniem i regresem. Stąd wartości wieczne dla Nietzschego pozostają nie tylko uzurpacją (ta raczej wpisuje się w sposób bycia wartości), ale i zamachem na same wartości: istotą nihilizmu, dewaluacją wartości. Jeśli nawet zatem prawda wyznacza zamykającą stałość wierności (nieledwie niczym ziemia, która – przynajmniej w dziele sztuki będąc z istoty „czymś zamykającym się"[200] – wzywa ustami Zaratustry do wierności sobie[201]), to jednak konstytutywnym momentem woli mocy pozostaje również i zarazem otwierający wymiar wartości. „O ile wola mocy jest wzajemnym zagmatwaniem utrzymania i wzrastania mocy, każda z opanowanych przez wolę mocy form panowania jako wzrastająca pozostaje czymś trwałym, lecz jako utrzymująca się – czymś nietrwałym"[202]. Jeśli projekt Nietzscheański (ale Heideggerowski również) porusza się w paradygmacie skończoności, czyniąc wolę mocy dynamiczną strukturą skończoności, to czy przełamania momentu utrwalającego nie należy myśleć jako wyjścia poza skończoność? Tymczasem wydaje się, że nie, skoro jako sztuka, wartość rozwiązuje węzeł zabezpieczającej zestaw prawdy w świat „możliwości woli, od których wola mocy wyzwala się dopiero do siebie samej"[203]. Stąd dla Nietzschego „sztuka jest istotą wszelkiego chcenia"[204] i jako taka pobudzeniem życia w Otwarte, w którym o tyle odnajduje ono siebie, o ile wola mocy re-konstytuuje swoje własne chcenie jako chcenie siebie jako Innego. Wyzwolenie się woli mocy w Otwartym możliwości nie tylko bowiem wyrywa z prawdy jako skupienia w stałości – w możliwości jako rozproszenie szczególnego Więcej, lub Bardziej. Ale też zarazem wyrywa w prawdę jako skupienie w uchwyconą wielość. Wyrywa tedy w możliwości jako w szczególną intensyfikację, spotęgowanie. W Otwartym możliwości „skupiona jest przestronność"[205].

---

198 PNBU, 195; GA 5, 240.

199 PNBU, 195; GA 5, 239.

200 ZDS, 31; GA 5, 33.

201 Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra…*, s. 67: „Pozostańcie wierni ziemi, bracia moi, wierni potęgą swej cnoty!"

202 N II, 261; GA 6.2, 243.

203 PNBU, s. 196; GA 5, 241.

204 PNBU, s. 196; GA 5, 241.

205 ZDS, 29; GA 5, 31.

Przestronność, dodać należy, „z której strzegąca przychylność Bogów darowuje się lub siebie odmawia”[206]. W tym sensie zamykając w sobie prawdę otwierającym gestem skupienia w przestrzeń możliwości, sztuka staje się w dziele Nietzschego wartością najwyższą, nie tyle bowiem konieczną, ile wystarczającą, a nawet w tym sensie i wystarczającą, i konieczną, w jakim skrywa w sobie spór ziemi i świata pozostający źródłem, gdyż istotą dzieła sztuki[207]. I znów: różnica daje o sobie znać nie tylko w tym, że to, co Nietzsche „sztuką” – Heidegger w myśleniu sztuki chrzci imieniem „prawdy”[208]; ale też w samej Nietzscheańskiej sztuce daje znać o sobie jako wewnętrzna rysa wartości rozdwajającej się na poróżnioną istotę woli mocy: wartościujące fundowanie wartościowania.

Różnica funduje wolę mocy w jej istocie. A jeśli nie można nie przyznać, że wiele łączy myślenie Nietzschego i Heideggera, to z pewnością na poczesnym miejscu przejawów i dowodów owej wspólnoty znajduje się rozpoznanie, że tam, gdzie w grę wchodzą rzeczy najistotniejsze, egzystencja staje się esencją, we wzajemności gestu utożsamienia – istoty z istnieniem – odnajdując spełnienie polegające na zawsze już i zawsze jeszcze spełnianiu. Tak i w tym wypadku syntetyczny charakter woli mocy wyczerpuje się w synchronicznym powrocie woli ku woli poprzez moc, wyczerpuje się tedy jako powtarzalność woli mocy w tym, czym jest: mianowicie samą ową powtarzalnością, konstytucją własnych warunków możliwości w aktach wartościowania. Otóż struktura polegająca na wartości jako tego rodzaju perspektywie oceny, że staje się ona wyrazem i uprawnieniem woli mocy będącej oceną (czyli rozkazem posłuszeństwa rozkazowi), oznacza, że to, co już Platon nazywał panowaniem nad sobą[209], nazywa Nietzsche teraz wiecznym powrotem. Jego różne określenia w dziele Bazylejczyka nie mogą przesłonić ani tego, że jest on nieledwie wszystkim, tylko nie powtarzalnością linearności czasu, ani też tym bardziej tego, że „sposobem, w jaki byt w całości, którego »istotą« (essentia) jest wola mocy, »egzystuje« (jego »existentia«), jest »wieczne powracanie Jednakowego«”[210]. Czy jednak rację ma Heidegger, kiedy nie tyle chyba wskazując, ile zakładając, że Nietzsche jest ostatnim metafizykiem, uznaje, iż obecność dwu określeń na, jak sądzi, istotę i egzystencję – woli mocy i wiecznego powrotu – oznacza, iż sama różnica między nimi pozostaje w dziele obłąkanego filozofa nietknięta namysłem, „ponieważ metafizyka nie tylko nie przemyślała, ale nawet nie zapytała o rodowód samego zróżnicowania między essentia a existentia?”[211] Kto wie, czy tak sformułowane pytanie zostanie kiedykolwiek postawione?

---

[206] ZDS, 29; GA 5, 31.

[207] Por. ZDS, 7–62; GA 5, 1–74.

[208] Por. ZDS, 60; GA 5, 71–72.

[209] Por. Platon, *Państwo*, ks. IV, 443 D, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003.

[210] PNBU, 193; GA 5, 237–238.

[211] PNBU, 193; GA 5, 238.

Żelazna logika wywodu nie pozwala jednak czytelnikowi Heideggera nazbyt długo żywić wątpliwości, skoro to, co mogłoby się wydawać, a nawet być jednością myślenia różnicy, w przypadku Nietzschego przyjmuje bez reszty aksjologiczny charakter. Tkwiące w woli mocy istotowe pęknięcie, na mocy którego i jako które dokonuje się perspektywiczny akt oceny, okazuje się samoukonstytuowaniem woli mocy na miarę największych rozstrzygnięć nowożytnej metafizyki podmiotowości. Jak ona bowiem, i Nietzsche „myśli bycie bytu w sensie woli"[212]. Nowożytna subiektywność, pojmując prawdę jako pewność urządzenia bytu według narzuconego wzorca przed- i do-stawialności dla podmiotu[213], czyni ją sposobem i zakładniczką zabezpieczenia pewności podmiotowości poprzez uznanie trafności przedstawienia pod warunkiem spełniania przezeń tych wymogów. Pod warunkiem oddania „sprawiedliwości owej pretensji do bezpiecznej pewności"[214]. Aksjologizacja nowożytnego sposobu pojmowania prawdy polega już od Kartezjusza na tym, że prawda jako usprawiedliwienie jest „realizacją iustitia, a dzięki temu sprawiedliwością samą"[215] i dlatego sprawiedliwość czyni nie tylko fundamentem etycznego aspektu bytu, ale także jego aspektu epistemologicznego, do którego w międzyczasie sprowadzony został również wymiar ontologiczny. Nie inaczej niż podążający za Kartezjuszem Leibniz, u którego „iustitia (sprawiedliwość) to charakter zabezpieczającego ustawienia [Sicher-stellung] pierwszego i właściwego bytu w jego byciu"[216]; nie inaczej niż Kant, który „w swym krytycznym uzasadnieniu metafizyki, ostateczne samozabezpieczenie transcendentalnej subiektywności myśli jako questio iuris transcendentalnej dedukcji"[217] – także Nietzsche myśli fundamentalną zasadę własnego projektu jako tego rodzaju usprawiedliwienie, które nakierowane na samo siebie, staje się sprawiedliwością w sobie. Wola mocy, ustanawiając wartości jako zabezpieczenie własnego gruntu, w sensie otwarcia możliwości, „stale sama sobie oddaje sprawiedliwość, pozostając w takim oddawaniu sprawiedliwością samą"[218]. Sprawiedliwość w dziele Bazylejczyka włada bez reszty bytem w całości, nieuchronnie naznaczając go piętnem wartości i przepajając aksjologicznym charakterem, tak że „podstawową zasadą metafizyki woli mocy jest pewnego rodzaju zasada wartości"[219], a autor *Zaratustry*, tylko z pozoru paradoksalnie, nie może nie być uznany za myśliciela etyczności.

---

212 PNBU, 198; GA 5, 244.
213 Por. PNBU, 198–199; GA 5, 244.
214 PNBU, 199; GA 5, 244.
215 PNBU, 199; GA 5, 244.
216 PNBU, 199; GA 5, 245.
217 PNBU, 199; GA 5, 245.
218 PNBU, 200; GA 5, 245.
219 PNBU, 197; GA 5, 242; przekł. nieco zmodyfikowany, P.K.

Jeśli jednak złudzenie takie może się narzucać (a częstotliwość owego narzucania może niepokojąco świadczyć o kondycji filozofii), to jest tak z uwagi na owo „poza" dobra i zła, ku któremu zmierza myślenie Nietzschego i które osiąga, jak sądzi i on sam, i ci, którzy są skłonni przyjmować pozór za rzecz samą. Fakt, że supozycja usytuowania poza dobrem i złem inne rodzi konotacje w Nietzschem niż u jego niektórych komentatorów, wydaje się Heideggera interesować mniej, aniżeli powody, dla których dążenie Nietzschego kieruje się w owo miejsce; mniej także niż pytanie, czym owo miejsce jest i gdzie się znajduje; mniej wreszcie niż kwestia, czy – zgodnie z przekonaniem Nietzschego – miejsce to udało mu się zasiedlić. Wszystkie te kwestie pozostają zagadnieniem nihilizmu. Z perspektywy wydarzeń w obrębie filozofii po Heideggerze, jego uwagi na temat nihilizmu nie wymagają już tak szczegółowego przytaczania z racji swej nabytej w międzyczasie oczywistości, niemniej nigdy dość przypominać to, czego nazbyt wielka jawność na tyle niekiedy jest sobą, że uniemożliwia wyraźny ogląd. Określenie nihilizmu jako stanu, w którym najwyższe wartości tracą ważność, pozostając w bezpośrednim związku z ogłoszeniem śmierci Boga, jest – przede wszystkim – Nietzscheańską diagnozą szczególnego rodzaju ruchu dziejowego, nie zaś postulatem. Ruch ów w tej mierze pozostaje istotą bezdomności, w jakiej „nie może on wskazać swego własnego pochodzenia"[220], oraz w jakiej nie tylko pustoszy miejsce nadzmysłowego w strukturze metafizyki, ale i samo owo miejsce unicestwia. Jako taki objawia jednak Janusowe oblicze, znienacka zaskakując momentem afirmatywnym. Stąd stawienie czoła nihilizmowi, zrazu polegające na jego dogłębnym rozpoznaniu, oznacza przyjęcie wszystkich jego konsekwencji. Nietzsche „rozumie nihilizm nie tylko negatywnie jako odwartościowanie najwyższych wartości, ale zarazem pozytywnie, mianowicie jako przezwyciężenie nihilizmu"[221]. Dwuznaczność kryjąca się pod mianem „nihilizm" polega na tym, że nihilizm jako pasywny (czy „klasyczny" w terminologii Nietzscheańskiej) – ruch odwartościowania – pozostaje rewersem nihilizmu aktywnego, który w postaci woli mocy nie tyle stara się restaurować aksjologiczny *ancien régime*, ile przewartościowuje i konstytuuje nową zasadę wartościowania[222]. O tyle też nihilizm staje się postulatem Nietzscheańskim, a nawet wyprzedza samą diagnozę w porządku istotowym (choć nie chronologicznym). Postulatem jest mianowicie tak konsekwentny nihilizm, by jego niszczycielskiej mocy ulegały nie po prostu, jak dotychczas, te czy inne wartości (lub nawet wartości jako takie), lecz aby – skoro niekonsekwentny nihilizm doprowadził do ich unicestwienia – zniszczyć samo miejsce po wartościach, w istocie odpowiedzialne za całe zjawisko

---

220 PNBU, 178; GA 5, 219.

221 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 415.

222 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, ss. 414–415; także PNBU, 182–183; GA 5, 223–224.

nihilizmu. Niszczycielską pasję rosnącej nicości wykorzystać do unicestwienia źródła niszczycielskiej pasji, nie karmić piersią własnej naiwności i bezmyślności zaludniających owo miejsce (sferę nadzmysłowego, idealnego) karykatur Boga, niekiedy śmiesznych, niekiedy tragicznych, to znów monstrualnych: wszystko to nie oznacza jednak postulatu unicestwienia nicości, lecz raczej wskoczenia w nią niczym w żywioł twórczy. *Wartościo*-twórczy, należy dodać, co dla Heideggera oznacza nie tyle, jak sugerować się zdaje Nietzsche, projekt radykalnej immanencji, pod którym autor *Bycia i czasu* mógłby się podpisać, ile raczej subiektywizację w sensie absolutyzacji podmiotowości. Nie tyle zatem postulowana przez Zaratustrę „wierność ziemi"[223] dokonuje się w myśleniu Nietzschego, ani też tym bardziej nie zajęcie miejsca Boga przez człowieka[224], lecz ukonstytuowanie nowego miejsca, podmiotowości obejmującej, jako wartościująca, władzę nad całością bytu: „wszelki byt jest dlatego albo przedmiotem podmiotu, albo podmiotem podmiotu"[225]. Nie dokonuje Nietzsche zdaniem Heideggera unicestwienia spetryfikowanej transcendencji wywierającej przemoc na byciu należącym w tym sensie do immamencji, w jakim nie będący transcendencją. Immanencja, jeśli daje się używać jako określenie Nietzscheańskiego projektu, to nie w sensie „doczesności", „cielesności" czy „zmysłowości", lecz w znaczeniu subiektywności przedstawiającego podmiotu. W konsekwencji dochodzi do bodaj najbardziej radykalnego, ponieważ najbardziej konsekwentnego zanegowania bycia, przesłonięcia przestrzeni różnicy ontologicznej poprzez sprowadzenie bycia do wartości: „Bycie stało się wartością"[226].

W ten sposób wartość niszczy samą siebie dopełniając nihilizmu, miast go przezwyciężać. Sprowadzenie bycia do wartości nie jest, zdaniem Heideggera, twórczym wkroczeniem w żywioł Niczego, w żywioł nicości, lecz popadnięciem w jego destrukcyjny wymiar. Nie tylko o to chodzi, że podniesienie bycia do wartości *de facto* poniża bycie i zasłania pytanie o bycie. Nie chodzi nawet o to, że to nic innego niż wartościowanie zabiło Boga, pustosząc miejsce nadzmysłowego. Rzecz w tym – i warto o tym pamiętać – że bycie podniesione do rangi wartości, zanika w wartości, unicestwia się w niej, unicestwiając ją samą. Albowiem „istota nihilizmu polega na tym, że *nic* [nie] jest z byciem samym"[227]. Nic jest *z* byciem, tedy stojąc w owej bliskości bycia, która od samego bycia (nie) różni się. Nic jest w owym innym bycia, do którego bycie sprowadza się: i bez reszty, i przewlekle, stając się otwartością różnicy ujawniającej wszelkie będące. Sprowadzenie

---

[223] Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra…*, s. 67.
[224] Por. PNBU, 207; GA 5, 255.
[225] PNBU, 207; GA 5, 256.
[226] PNBU, 209; GA 5, 258.
[227] PNBU, 215; GA 5, 266.

wszystkiego (bytu w całości) do bycia jako do różnicy niczego, lub do niczego różnicy, daje miejsce wszystkiemu jako każdochwilowemu (będącemu, naznaczonemu czasowością bycia). Sprowadzenie bycia do czegokolwiek, unicestwia dynamikę Pomiędzy, w której cokolwiek może się jawić, stając niczym z tego, co jest: ale przecież nie byciem. Sprowadzenie bycia do wartości sprawia, że znika wszystko: bez różnicy.

Sygnowane nieuchronnym sprowadzaniem czegoś do czegoś przemieszczenie pozostaje istotą wydarzenia nihilizmu jako problematyka miejsca, zmiany miejsca w sensie niemożliwego ruchu nie tyle tego, co ma miejsce, ile samych miejsc. Ruchomość przewartościowania wartości angażuje niekinetyczny wymiar ruchu, w tej mierze upodabniając się do ruchu powstawania i ginięcia, w jakiej w ich trakcie samo miejsce zaczyna tracić lub „mieć miejsce" – jako granica ciała otaczającego rozpoczynając lub kończąc własne otaczanie. Odwartościowanie wartości pozostaje aktem śmierci Boga, w wysiłku własnego umierania odbierającego również temu, co jest, możliwość różnienia się od Niego. Wraz z Bogiem umiera miejsce po Bogu, a wraz z Nimi również i granica wszelkiego otaczającego Go ciała. Zatem i cielesność również zanika, jak się wydaje, skoro w różnicy wobec Boga, w Boga otaczaniu zdaje się zasadzać własną istotę. Przemieszczenie miejsc niszczy miejscową strukturę metafizyki, jej topografię, również toponimię czyniąc nie-znaczącym dialektem mantrowanym przez akolitów jej martwej, zinstytucjonalizowanej formy. Zanikanie miejsca po Bogu, jako przemieszczenie czy raczej rekonfiguracja samej struktury topologicznej, pozostaje zapadaniem się w Pomiędzy, w różnicę Nadzmysłowego i Zmysłowego, odkształcającym istotę jednego i drugiego, stabilizowaną do tej pory przez wzajemną negację. Struktura tego zapadania ujęta jest przez Nietzschego w postać woli mocy i wiecznego powrotu, których zapętlona „wsobność" wyznacza paradygmat zabsolutyzowanej immanencji, nie pozostawiającej miejsca na transcendencję w znaczeniu jakiegoś „poza", jakiegoś „tam" wobec tego, co „tu". W ten sposób dokonywane unieważnienie negacji, jej unicestwienie, ustanawia afirmację jako zupełnie nowy w stosunku do metafizycznego wymiar ontologiczny. Ujawniający się w nim totalny wymiar nihilizmu, polegający na anihilacji całego wymiaru bytu, staje się żywiołem i kosmosem (czy może raczej chaosmosem, jak sugeruje Nietzsche), którego przekroczenie w równej mierze jest niemożliwe, jak i zbędne. Metafizyczna naiwność Jüngera, delikatnie wytykana mu w dyskusji „nad" *Linią*, na tym polega, że wzorem każdego myślenia metafizycznego przeocza on istotny wymiar granicy, władanie Nic postrzegając jako obszar różny od granicy dzielącej go od jego Innego. Tymczasem linia graniczna, rozrastając się w obszar demarkacyjny niepostrzeżenie obejmujący całość tego, co jest, o tyle jedynie nie jest niczym, o ile tożsamość stanowi niemożliwy wymiar sensu w kontekście istoty granicy-nihilizmu. Utrzymując w zawieszeniu ponad

sobą dyskurs sobie poświęcony i w siebie wymierzony, istota Niczego wirująco-zasysającym gestem naznacza bycie ujawniające na własnej twarzy przecinającą ją na krzyż szramę powinowactwa z niczym[228].

Bycie jako ~~bycie~~ pozostaje imieniem Niczego lub Niczego pozorem, skoro Nic jako do istoty nihilizmu należące i ją konstytuujące nie jest po prostu *czymś* niebędącym, lecz raczej będącym Niczym: nie negatywnym czymś, lecz pozytywnym Nic[229]. Nietzsche dlatego, zdaniem Heideggera, pozostaje metafizykiem, że sprowadzając bycie do wartości, Nic bycia sytuuje poza pozytywnością istoty nihilizmu, sprowadzając je na poziom będącego i – unicestwiając. Czy też może: *jak gdyby* unicestwiając w geście metafizycznego zapomnienia bycia i zapomnienia o zapomnieniu. Inaczej jednak niż we wcześniejszej metafizyce, wartości w myśli Nietzschego nie są (lub nie są po prostu) „uprzedmiotowieniem celów związanych z potrzebami przedstawiającego urządzania się w świecie jako obrazie"[230], lecz stając się *apriori,* w sensie warunków możliwości (ἰδέα, ἀγαθόν) stanowią o tyle „kres dziejów zachodniej metafizyki"[231], o ile pozostają „oznaką ostatniego stadium zapomnienia bycia i totalnego opuszczenia bytu przez bycie"[232]. Nihilizm panoszy się w metafizyce, która właśnie nie mając (gdyż odmawiając sobie) przystępu do bycia, staje się nihilizmu miejscem, tak że jego przezwyciężenie pozostaje tożsame z projektem przezwyciężenia metafizyki i z dopuszczeniem nadejścia Nic bycia. Ujawniające się jako Nic i tym samym skryte przed natarczywością oka, bycie dopuszczone w nadchodzenie pozostawałoby niczym, którym zawsze już nie-jest, obejmując wszelako swoje dyskretne i pozbawione władzy rządy w „poza" dobra i zła. W różnicy między nimi. A mówiąc ściślej: w takiej różnicy, która zachowując własne „między", nie ma już żadnych „ich", wpośród których mogłaby się znajdować, co najwyżej sama dla nich okazjonalnie wydarzając miejsce, w które mogą się wdawać jako inne i jako różne. „Nie wolno ulec pozorowi, że Heideggerowi chodzi tu o rozstrzygnięcie sporu między tak zwanym subiektywizmem i obiektywizmem aksjologicznym"[233], rzecz bowiem nie w tym, jaka jest wartość, ale w tym, że – nie dając do myślenia – mimo to jakoś uzurpuje sobie prawo do „jest". Jeśli „wartość" w ten czy inny sposób stanowi w rozumieniu Heideggera owo Istotne metafizyki, to zatem, co przesłania i niszczy bycie, to pierwszym, koniecznym, choć niewystarczającym krokiem ku przezwyciężeniu metafizyki jest myślenie przeciwko „wartościom"[234]. Myślenie

[228] Por. wyżej, ss. 203–210.
[229] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 435.
[230] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 444.
[231] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 444.
[232] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 444.
[233] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 446.
[234] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 446.

w owej wielorakiej i nieuchwytnej przestrzeni Pomiędzy, poza dobrem i złem, ku której nie udało się dotrzeć myśli Nietzschego prze-myślanej przez Heideggera. Myśli, która, „przeciwnie, wykładając bycie jako wartość, przekreśliła możliwość dotarcia do tego wymiaru"[235].

Transcendentna wobec transcendencji przestrzeń Poza sytuuje Heideggera w myśleniu przeciwko wartościom najpierw na ten sposób, że samo zło ulega ontologizacji choćby z tego względu niezbędnej, że „zło, problematyzowane tradycyjnie na gruncie różnicy aksjologicznej, nie znajduje dostępu do Heideggerowskiego myślenia"[236]. Przy czym nie tyle stanowiąc ułomność myślenia autora *Bycia i czasu*, ile raczej polegając na okoliczności, że „w świetle różnicy ontologicznej myślenie aksjologiczne jest z istoty swej nie-myśleniem"[237], niemożność aksjologicznej problematyzacji zła poniekąd wymusza ruch jego ontologizacji, o ile zło ma móc być przemyśliwalne, tedy problematyzowalne. Tym samym i: kwestionowalne – należy mieć nadzieję. *List o humanizmie*, będąc najbardziej znanym i bodaj najczęściej cytowanym miejscem, w którym pada deklaracja myślenia przeciwko wartościom[238], pozwala zarazem dostrzec ambiwalencję owego buntu, dokonywanego w imię godności tego, co wartościowaniem poniżone. Chodzi nie tyle o stwierdzenie, że wszystko, co określane mianem wartościowego, jest bez wartości, lecz „chodzi raczej o to, by w końcu zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem »wartości« pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności"[239]. Cel ów zaznacza wieloznaczność określenia „wartość". Kiedy bowiem Heidegger deklaruje, iż nie chce pozbawić wartości, czyli nie zamierza uznać za bezwartościowe, usłyszeć w tym można przekonanie o zbędności takiego wysiłku, skoro – jak się okazuje, samo wartościowanie jest nie tyle wywyższaniem wartościowanego, lecz jego poniżeniem, skoro rozciągnięciem władzy i przemocą wobec wartościowanego. W konsekwencji jak gdyby pozbawieniem go jego wartości[240]. Usłyszeć w tym jednak daje się także i troskę o owe wartościowane, by nie traciły własnej godności, którą (mając w pamięci dystynkcję kantowską) należy określić jako wartość nie do oszacowania, skoro nieprzekładalną na jakąkolwiek inną[241]. Ślad różnicy wyznaczany przez inność, obcość, w mowie niezauważalnym gestem sygnuje cudzysłów. Jeśli

---

235 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 448.

236 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 447.

237 C. Wodziński, *Heidegger…*, ss. 447–448.

238 Por. LH (1977), 111; GA 9, 349.

239 LH (1977), 111; GA 9, 349.

240 „(…) oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny". I dalej: „Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację" (LH (1977), 111; GA 9, 349).

241 Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*…, ss. 51–52.

tedy „słowo »wartość« opatrzone jest u Heideggera przeważnie cudzysłowem”[242], to dopatrywać się cudzysłowu należy wszędzie tam, gdzie wartość staje się celem zmasowanego ataku myślenia – nawet jeśli pozornie nie okryta wstydliwym płaszczem cudzysłowu. Nie gdzie indziej jednak domyślać się należy (skrytej za tą cudzysłowną) wartości, która pozostaje słowem nie tyle może nawet Heideggera, ile bycia. (Może zresztą i bycia nie, jeśli nie prze-słyszeć ważkiej tezy, „że próba ontologizacji zła [*sc.* w wykładach o Schellingu] przebiega niemal paralelnie z wypracowanym przez Heideggera w *Beiträge* zadaniem deontologizacji bycia”)[243].

***

O ile rozprawa z aksjologią neokantowską ma charakter do pewnego stopnia rozpoznawczy i badawczy w takim sensie, że Heidegger zdaje się poprzez konfrontację rozpoznawać własną pozycję teoretyczną, o tyle dyskusja z Nietzschem ma charakter dojrzałego sporu. Choć jego rezultatem również staje się określenie obszaru myśli Heideggera i wyznaczenie linii demarkacyjnej pomiędzy nią, a myślą Bazylejczyka. Określenie w tej mierze ważne i niełatwe, w jakiej wzajemna bliskość obu nie pozostaje niezauważona i dla czytelników ich dzieł, i dla samego Heideggera.

Najważniejszym z punktu widzenia rozprawy momentem, ku któremu kieruje się krytyczne spojrzenie Heideggera, pozostaje zagadnienie wartości. Uznane przez Nietzschego za środek czy też sposób zabezpieczenia życia, pozostają one w ścisłym związku z wolą mocy: jednym z dwu zasadniczych momentów Nietzscheańskiego projektu (drugim jest wieczny powrót). Ujęte jako punkty widzenia, a pozostające warunkami możliwości woli mocy (tedy zarazem i życia, i stawania się, i – tym samym – bycia), stają się wartości takiego rodzaju nastawieniem woli, za sprawą którego dobywa się ona z siebie ponad i poza siebie – w siebie. Warunki woli mocy są bowiem warunkami jej potęgowania, skoro sama wola mocy jest samoprzezwyciężaniem – i niczym ponadto. Stąd wartość będzie każdorazowym zabezpieczeniem gruntu, z którego dążność woli odbije się ponad siebie (ponad wartość). I o tyle zabezpieczenie oznacza zarazem otwarcie. Oba momenty wartościowania konstytuują w ten sposób dynamiczne napięcie przywodzące na myśl zamykające się w Otwartość dążenie Ziemi i otwierające zamykanie się dążenie Świata ze *Źródła dzieła sztuki*[244]. Wola mocy – będąc tedy zasadą stanowienia wartości jako własnych warunków nie tyle możliwości, ile raczej możności – ujawnia się zarazem jako struktura na wzór Heideggerowskiego Pomiędzy.

---

[242] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 476.

[243] C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 457.

[244] Por. ZDS; GA 7, 1–74.

Nic innego, niż ta bliskość, ustanawia konieczność wyraźnego wskazania różnicy: linii demarkacyjnej oddzielającej oba projekty. Otóż różnica, zdaniem Heideggera, tkwi w samej tej strukturze, która zbliża obie myśli. Jako Pomiędzy, wola mocy obejmuje byt w całości, w tym sensie stając się zasadniczą strukturą Nietzschańskiej ontologii – zarazem jednak nadając owej ontologii rys zasadniczo aksjologiczny. I nawet jeśli jest to aksjologia na zupełnie nową miarę, w której status samych wartości jest znacznie lepiej i uważniej przemyślany, niż miało to miejsce w aksjologii neokantowskiej, to jednak także Nietzsche – sprowadzając byt do wartości, a bycie do wartościowania – nie tylko unicestwia w ten sposób byt (i bycie), ale także różnicę między nimi, oraz między nimi a wartościami, tedy różnicę konstytuującą strukturę Pomiędzy. Innymi słowy, ostatecznie, zdaniem Heideggera, Nietzsche przez to, że punktem ciężkości swego projektu uczynił wolę, nie był w stanie uniknąć pułapki zsubiektywizowania bytu do podmiotowości. I nic nie zmienia tu okoliczność, że podmiotowość doczekała się znacznie bardziej uważnego ujęcia i jako cielesność okazała się raczej momentem woli, niż jej panią.

B. W stronę niecudzysłownych wartości

1. Osobowość i jestestwo. Porównanie struktur jestestwa (Heidegger) i wartości osobowości (Max Scheler, Nicolai Hartmann)

Skoro skrytość niecudzysłownej wartości ma się stać jawna, należy najpierw wskazać, w jaki sposób pozostaje problematyczna jawność wartości, której wciąż jeszcze nie wolno pomylić z „wartością" odwartościowującą będące. Jeśli bowiem nawet odpowiedź Heideggera na pytanie studenta o etykę – że mianowicie jest nią właśnie *Sein und Zeit* – pozostaje przewrotna[1], to przecież nie neguje to jeszcze skrywającego się w odpowiedzi wskazania w kierunku pewnego istotnego obszaru. Można się zgodzić, że Heidegger być może używa „słowa »etyka« w zupełnie innym znaczeniu niż to, o które chodzi pytającemu"[2], jeśli założyć, że wiadomo z całą pewnością, co ów student miał na myśli. Czy nie nazbyt jednak pochopnie wyciąga się z tego wniosek, że odpowiadający „posługuje się czysto werbalnym chwytem"[3]? Rzecz nie tylko w tym, że osobliwa kondycja dyskursu, polegająca na konstytuowaniu *sensi communis* w przestrzeni pomiędzy mijającymi się wiązkami znaczeń i nie-po-rozumień, nie musi być, zdaniem postmodernistycznej narracji, niczym nie tylko sporadycznym, ale nawet nagannym, angażując raczej totalność przestrzeni (non)sensu. Rzecz w tym, że w kontekście myśli Heideggerowskiej (w której odnaleźć można raczej przekonanie o wspólnocie myślenia i mowy jako czymś nie tylko możliwym, ale też – poniekąd wbrew postmodernizmowi – pożądanym) tego rodzaju rozmijanie się intencji przywodzi na myśl raczej ironię niż spryt, każąc zapytywać o znaczenie, w jakim *Bycie i czas* jest etyką. To bowiem, co w *Byciu i czasie* dla Wodzińskiego pozostaje „radykalną i totalną neutralizacj[ą] wszelkiego w ogóle wartościowania"[4] (nie zaś jedynie zawieszeniem „wartości etycznych i ocen moralnych w opisach struktur

---

1 Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 369.
2 P. Dybel, *Panie Heidegger…*, ss. 326–327.
3 P. Dybel, *Panie Heidegger…*, s. 326.
4 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 370.

egzystencjalnych ludzkiego bycia-w-świecie"[5]), w interpretacji Filka zdaje się jednak ujawniać swoiście etyczny moment.

Zwrócić należy uwagę na to, że niewątpliwie obecny w *Sein und Zeit* „szczególny zabieg językowy"[6], polegający na skrupulatnym unikaniu sądów wartościujących, nie idzie w parze z równie konsekwentnym unikaniem „terminów, które odznaczają się silnym walorem wartościującym"[7], w większości o dość mocno negatywnym zabarwieniu. Przykłady nie pozostawiają wątpliwości („niewłaściwość, obcość, pozorność, dwuznaczność, maskowanie, zagubienie, zatrata, ucieczka, upadanie, niwelacja, nie-bycie-samym-sobą, bycie z dala od siebie, bycie-przeciw-sobie, gadanina, pisanina itd."[8]). W zestawieniu z kategorycznymi i co rusz przez Heideggera ponawianymi refutacjami wszelkiego możliwego domniemania jakiegokolwiek odcienia znaczenia moralnego czy wartościującego zmuszają jednak do zastanowienia nad przyczyną tak licznej i jak gdyby wbrew intencjom autora zachodzącej ich (nad)reprezentacji. Znajdując w zniesieniu odróżnienia etyki i ontologii wyjaśnienie osobliwej niejednoznaczności Heideggerowskiego projektu[9], tylko pozornie wchodzi Filek w konflikt ze stanowiskiem Wodzińskiego. Dostrzegane przez tego ostatniego Heideggerowskie odrzucenie wszelkiej aksjologii wydaje się bowiem wpisywać w horyzont sprowadzenia etyczności do ontologii, czy też może raczej ich obu na poziom, na którym dzieląca je różnica pozostaje jeszcze we wspólnym obszarze immanencji. Stan ten, jeśli w ogóle dawałby się rozpatrywać w ten sposób, byłby poniekąd rewersem rozmycia bycia w wartości, raczej wartość czyniąc czymś ontologicznie wtórnym, niż bycie czymś wtórnym aksjologicznie. Tak, że relacja między nimi, na dialektyczny już teraz sposób ujmowana w stwierdzeniu: „bycie jest wartością", nie z wartości czyniłaby to, co dysponuje byciem, lecz raczej bycie konstytuowała jako podstawę wartości. W *Byciu i czasie* wszystko to tymczasem „nabierze charakteru sugerowania"[10], co stanowi „nieunikniony efekt posłużenia się w analizach »czysto ontologicznych« pojęciami o ładunku wartościującym, miast pojęciami ładunku tego pozbawionymi"[11]. Czy jednak w późniejszych tekstach rzeczywiście tego rodzaju ładunek aksjologiczny (choć może o bardziej pozytywnym walorze) staje się mniej obecny, pozostaje godnym pytania zagadnieniem, które zmierzyć by się musiało w pierwszej kolejności z niewątpliwie w myśli Heideggera obecną tendencją do z czasem coraz bardziej starannego unikania *pojęć*, jako związa-

5 C. Wodziński, *Heidegger…*, s. 370.
6 J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Kraków 1996, s. 177.
7 J. Filek, *Z badań…*, s. 177.
8 J. Filek, *Z badań…*, s. 177.
9 Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 178.
10 J. Filek, *Z badań…*, s. 179.
11 J. Filek, *Z badań…*, s. 179.

nych z metafizycznym paradygmatem myślenia. Z trudem też jedynie dało by się bronić tezy, o nieobecności „ciężaru aksjologicznego" w zwrotach takich, jak np. „strażnik", lub „pasterz bycia", bycia „domostwo" czy nawet „zapytywanie", skoro uznaje się je za „pobożność myślenia"[12].

Nie zapominając, że również w samym *Byciu i czasie* Heidegger sygnalizuje „jakiś faktyczny ideał jestestwa"[13], na którym wspiera się i wznosi ontologiczna interpretacja egzystencji, wskazuje Filek w tym kontekście możność bycia, „która zostaje określona jako najbardziej własna"[14]. Retoryczny efekt bliskości sensu, powstający w polszczyźnie za sprawą słów posiadających wspólny źródłosłów, w którym partycypują zarówno „możność", jak i „możliwość", w języku niemieckim ustępuje miejsca dobitności różnicy pomiędzy *Können*, a *Möglichkeit*[15]. Otóż *Dasein*, będąc „powierzoną sobie samemu możliwością bycia wolnym ku najbardziej własnej możności bycia"[16], nie sprowadza się do jakiegoś rodzaju modalności ontycznej lub logicznej, odnajdując raczej każdorazowo wobec szczególnego sposobu na jaki dane jest samo sobie. Nie tyle mając różnorakie możliwości, ile będąc ich całokształtem (odniesionym do niego samego, skoro jest ono odniesieniem do siebie), pozostaje *Dasein* otwartością obszaru dynamiki, którą jest władne podjąć właśnie dlatego, że ową dynamiką jest. W sensie ścisłym chodzi o dynamikę tego, co Heidegger w *Byciu i czasie* nazywa byciem-ku-śmierci, a co wyznacza jeden z pierwszych w filozofii XX wieku sposobów podjęcia zagadnienia różnicy jako rozstrzygającego momentu w obszarze istoty i ontologii. Własność i dlatego właściwość egzystencji jest jestestwa ideałem jako szczególny sposób bycia, w którym możliwość ku możności staje się i pozostaje sobą jako zadecydowana. Jedyną instancją domagającą się od *Dasein* decyzji na nie samo jest sumienie jako zew określony poczwórną strukturą: zawiera się w niej wzywający, wzywany, to, ku czemu jest on wezwany oraz moc samego zewu[17].

Otóż zarówno wzywającym, jak i wezwanym, oraz tym, ku czemu wezwany jest wezwany – pozostaje *Dasein*[18]. Jestestwo w zapętlonej strukturze zewu jest tedy tym, kim się staje, nawet wtedy, kiedy nie staje się tym, kim jest, miast tego stając się nikim bezosobowego Się. Choć bowiem faktycznie to „*jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie*"[19] i to w ten sposób, że to jego „najbardziej własna

---

[12] Poza Filkiem zauważa ten aspekt także J. Tischner (por. J. Tischner, *Myślenie według wartości…*, s. 532).

[13] BiC, 436; SuZ, 310; por. J. Filek, *Z badań…*, s. 176.

[14] J. Filek, *Z badań…*, s. 177.

[15] Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 179.

[16] J. Filek, *Z badań…*, s. 179.

[17] Por. BiC, 383–393; SuZ, 272–280; także J. Filek, *Z badań…*, s. 180.

[18] Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 181.

[19] BiC, 386; SuZ, 275.

możność-bycia-Sobą pełni rolę wzywającego"[20], to przecież zew sumienia nie jest zaplanowanym przez jestestwo codziennym sprawunkiem, jednym z wielu. Jest przy tym tedy również i tak, że płynący z jakiegoś „Poza", zew sumienia dociera do jestestwa z nieswojości, którą jako rzucone czyni ono najbardziej własnym Zapomnianym i Skrytym. Rzucone w skończoność, jak w różnicę, *Dasein* umiera z trwogi, w popłochu odwracając oczy ku pozornej nieskończoności swojskiego nie-siebie. W opętanej ucieczce w ukojenie nie-widzenia otchłani nicości, którą jest[21], skuteczność popadania w świat osłabia tym, że nic nie umknie przed niczym. Tak, iż wysunięte poza siebie ku światu (jako bycie-w-świecie), nic dogania jestestwo (zawsze już je dogoniło). To jestestwo, które przytomniejąc z obłędnego pędu, dochodzi siebie i do siebie jako niemy głos wezwania. A „jak inaczej ma ono wzywać, niż pozywając ku tej możności bycia, o którą mu wyłącznie chodzi?"[22] Ku możności bycia tym, kim jest: ku możności bycia ku najbardziej własnej możliwości własnej niemożliwości; ku śmierci; ku skończonemu kończeniu się.

Do jestestwa wezwanego ku byciu tym, kim jest, tedy ku swemu byciu tu-oto jako wychyleniu poza siebie w siebie (ku samoantycypacji), zew dociera jako niepokojąca niesłyszalność tła szumu codzienności. Przejmująca cisza milczącego wezwania ku zdecydowaniu na siebie nie powiadamia o żadnych konkretnych kwestiach czy wydarzeniach, lecz „przemawia w nieswoim *modus milczenia*"[23], celebrując własną istotę jako różnego – od przekrzykującego i zakrzykującego charakteru codzienności. Milcząc, zew od-wołuje (*zurückruft*) *Dasein* z gadaniny Się „*w zamilknięcie egzystentnej możności bycia*"[24], dając mu do zrozumienia: je samo poniekąd. Rozumienie wezwania nie oznacza uświadomienia sobie i przyjęcia do wiadomości pewnej konkretnej treści sądu (tej bowiem nie ma), lecz takie wdanie się w wezwanie, że *Dasein* staje się i zarazem pozostaje samym sobą, tym, które w zewie sumienia stawiane jest mu jako zadanie. Wyczerpując się każdorazowo w pewnym konkretnym sposobie bycia, rozumienie staje się odpowiedzią na zew sumienia jako byciem-odpowiedzią i o tyle i jako takie: jako bycie odpowiedzialnym. „Rozumiejąc zew, jestestwo pozwala najbardziej własnemu Sobie *działać w sobie* na gruncie jego wybranej możności bycia. Tylko w ten sposób może ono *być* odpowiedzialne"[25]. Odpowiedzialność jestestwa, pozostając zdecydowaniem na najbardziej własne bycie winnym, ma – nie inaczej niż zew sumienia – strukturę troski. Jak on bowiem, jak zew sumienia, który pozywa i w przód („w możliwość, by egzystując przejąć sam ów rzucony byt,

[20] BiC, 387; SuZ, 275.
[21] Por. BiC, 389; SuZ, 276.
[22] BiC, 389; SuZ, 277.
[23] BiC, 389; SuZ, 277.
[24] BiC, 389; SuZ, 277.
[25] BiC, 405; SuZ, 288.

którym jestestwo jest"[26]), i wstecz („w rzucenie, aby zrozumieć je jako nie-ważną podstawę, którą ma ono przyjąć w obręb egzystencji"[27]), tak i ona, troska, polega na podjęciu zadania samoantycypującego się wzięcia na siebie faktyczności własnego bycia-byłym. Odpowiedzialne jestestwo to takie, które zdecydowało się na bycie sobą.

Podkreślany przez Filka brak jakiejkolwiek pozytywnej treści wezwania oznacza brak wskazania jakiejś zasady, której ważność w swej ogólności lub przynajmniej transcendentności (zewnętrzności) wobec jestestwa, zobowiązywałaby je na heteronomiczny i heterogeniczny sposób. Przy czym, podkreślić należy, także ogólność i powszechność potencjalnej treści (zasady) wezwania sumienia jako jego domagania się, stawałaby się jej heteronomicznością: z pewnością jeśli wziąć pod uwagę radykalną konkretyzację zewu sumienia scharakteryzowanego w *Byciu i czasie*[28]. Otóż można modyfikować Kantowski imperatyw w taki sposób, by rozumieć ogólność formuły jako każdorazowo spełniającą się w bezwzględnie jednostkowym i niepowtarzalnym charakterze maksymy. I to maksymy, której projektowana w imperatywie powszechna ważność jest osobliwą powszechnością obowiązywania w tylko jednej jedynej tej oto sytuacji. Podobnie można zreinterpretować treściową realizację każdej Arystotelesowskiej cnoty jako określoną sytuacyjnie do tego stopnia, że wymyka się ona charakterystyce innej niż jedynie przybliżone wskazanie na każdorazową niepowtarzalność okoliczności. Z tej perspektywy fakt, że interpretacja egzystencjalna nie daje żadnych „praktycznych" wskazań, albowiem *Dasein* „projektuje siebie samego na każdorazowo najbardziej własną, faktyczną możność bycia w świecie"[29], pozostaje w zgodzie z najstarszą tradycją myśli etycznej, a jedyną – choć radykalną – zmianą, jest całkowita rezygnacja z momentu ogólnego. W przeciwieństwie do całej dotychczasowej tradycji etycznej, „interpretacja egzystencjalna nie zmierza do wyodrębnienia jakiejś konkretnej możliwości egzystencji i nadania jej charakteru idealnej, ogólnej możności bycia"[30]. Jeśli tedy nawet skryta niecudzysłowna wartość przebywa już w ideale jestestwa tkwiącym u podstaw analityki egzystencjalnej, to z całą pewnością nie daje się wskazać jej określenia, skoro w optyce Heideggerowskiej porzucić należy „możliwość rozumienia wartości jako jakiejś idealnej treści"[31].

Filkowi, poszukującemu odpowiedzi na pytanie o zobowiązujący charakter wartości, nie inaczej bodaj niż Heideggerowi badającemu strukturalną dynamikę bycia jako rozziewu rozcinającego jestestwo w owo konkretne miejsce, którym

---

[26] BiC, 403; SuZ, 287.

[27] BiC, 403; SuZ, 287.

[28] Por. J. Filek, *Z badań…*, ss. 181–182.

[29] J. Filek, *Z badań…*, s. 182.

[30] J. Filek, *Z badań…*, s. 182.

[31] J. Filek, *Z badań…*, s. 183.

ono jest: obu im daje do myślenia kwestia mocy tkwiącej w bezgłośności milczenia sumienia. Daje ona do myślenia poniekąd z własnej istoty, skoro nie-różniąc się od bycia jako takiego (tedy i od bycia jako bycia-tu-oto), sprawia, że „nie potrzeba (…) uciekać się do mocy odmiennych niż jestestwo, nie wyjaśnia to bowiem nieswojości zewu, lecz ją raczej unicestwia"[32]. Bycie jako samo Pomiędzy różnicującej dynamiki różnicy, pozostając najbardziej własną nieswojością *Dasein*, stanowi moc sumienia, która „daje o sobie znać w wezwaniu i równocześnie nie daje się ująć tematycznie, nie redukuje się do jakiejś danej treści myślowej"[33]. Jako tedy sposób, na jaki jestestwo pozostaje stawaniem się tym, kim jest, wezwanie sumienia własną moc zasadza na niczym innym niż na własnym byciu tego, ku któremu w wezwaniu kieruje się zobowiązujący charakter sumienia. Mocą sumienia jest bycie: samo sumienie zatem, a nawet sam zew. „Jednakże, ściśle biorąc, Heidegger nie mówi o mocy (*Macht*), lecz o możności (*Vermögen*)"[34]. Mianowicie wtedy mówi, kiedy w *Liście o „humanizmie"* tym, dzięki czemu *Dasein* pozostaje sobą, okazuje się sprzyjający mu charakter bycia. Sprzyjać (*mögen*) i lubić (*mögen*) w swoim narastaniu sygnują miłosną relację bycia do człowieka, człowieka i bycia, które „za każdym razem zatroszczyło się już o jego istotę udzielając mu jej. Troszczyć się o »osobę« lub »rzecz« w ich istocie znaczy kochać ją, sprzyjać jej [*sie lieben: sie mögen*]"[35]. Mocą sumienia pozostająca miłość zdaje się tedy takiego rodzaju bezsilną i cichą władzą, która w samym *Dasein* staje się tym, „na mocy czego" może ono samo być[36]. Ponownie daje o sobie znać moment nominalnie przynajmniej przywodzący na myśl aspekt chrześcijański.

Aksjologiczny ładunek *Bycia i czasu*, a nawet bycia i czasu, okazuje się większy, niżby mogło się wydawać, a w każdym razie inny, niż mógłby przypuszczać komentator sugerujący się obciążonymi aksjologicznie pojęciami dzieła Heideggera (o których on sam zaręcza, że owym ładunkiem obciążone nie są). I nie należy mu nie wierzyć, choć wierzyć przychodzi tym trudniej, im bardziej jawne staje się pokrewieństwo idei jestestwa tkwiącej u podłoża analityki egzystencjalnej, z teorią wartości wywodzącą się z myśli Maxa Schelera. Jego oscylująca wokół fenomenologii myśl naznaczona znaczną różnicą gatunkową w stosunku do szkoły neokantowskiej, stała się zarzewiem, z którego powstał gwałtowny płomień, jaśniejący w myśli Nicolaia Hartmanna czy Dietricha von Hildebranda. Okazuje się oto, że „zarówno Scheler, jak i Hartmann znali już fenomen, który skupił uwagę Heideggera, chociaż nie miał on dla nich charakteru egzystencjal-

---

[32] BiC, 390; SuZ, 278; por. J. Filek, *Z badań…*, s. 183.
[33] J. Filek, *Z badań…*, s. 184.
[34] J. Filek, *Z badań…*, s. 184.
[35] LH (1977), 79; GA 9, 316.
[36] Por. LH (1977), 79; GA 9, 316.

nego, lecz właśnie charakter swoistej wartości"[37]. Mianowicie wartości osobowości (*Persönlichkeit*).

Konieczność podjęcia (przy zapytywaniu o niecudzysłowną wartość) zagadnienia wartości w koncepcji materialnej etyki wartości, ujawnia się jako domaganie płynące ze strony rzeczy samej. Domaganie, wiedzieć należy, stanowiące charakterystyczny wymiar wartości, odróżniający je od wszystkiego, co nimi nie jest. Nawet jeśli przy tym oznaczać by to miało odróżnienie wartości i bytu jako takiego (co przecież ma miejsce w obszarze także neokantowskiej tradycji myślenia wartości) – otóż nawet jeśli oznaczać by to miało takie odróżnienie, to jednak nie sposób nie stwierdzać istnienia wartości. Jakiegoś istnienia. Jakiegoś ich bycia, wyrażając się może najostrożniej, choć wciąż przecież nie nazbyt ostrożnie.

Podobnie, powiada Scheler, jak jakości barw nie są ściśle związane z ich materialnymi nośnikami rzeczowymi, tak że czerwień nie przestaje być czerwienią, gdy jakiś czerwony przedmiot straci lub zmieni barwę – „tak samo nazwy wartości nie dotyczą tylko własności danych jako rzeczy jednostek, które nazywamy *dobrami*"[38]. Świadczy o tym bezpośrednia dostępność „takich *wartości*, jak »przyjemny«, »uroczy«, »miły« lub też »uprzejmy«, »dostojny«, »szlachetny«"[39], swoją łatwością lub właśnie trudnością dorównująca unaocznialności czerwieni jako czystej jakości, „na przykład w czystej barwie spektralnej"[40], bez angażowania przy tym wyobrażenia powierzchni. Trudność lub łatwość zależy w tym wypadku, jak się wydaje, jedynie od stopnia obycia ze specyfiką ujęcia fenomenologicznego i wyczulenia na jego charakterystyczną subtelność, dającą o sobie znać już na poziomie najprostszych wartości. Niechybność rozpoznania przyjemnego smaku jabłka nawet wtedy, kiedy nie towarzyszy mu żadne inne wrażenie zmysłowe, zawodzi wtedy jedynie, kiedy ten, kto kosztuje, nie nawykł jeszcze do szczególnego smaku owocu, tak że ów staje się dlań zdradliwy, niczym różnica pomiędzy białym i czerwonym winem[41]. Zarazem trudność owych najprostszych testów fenomenologicznej biegłości zasadza się na okoliczności, że prostota tkwi „tam, gdzie jakość wartości (*Wertqualität*) jest jeszcze związana z jej rzeczowymi nośnikami (*Träger*) w najściślejszy chyba sposób, *jaki tylko można sobie pomyśleć*"[42], nie pozostając przecież z nimi – z nośnikami – tożsama. „To wszakże, co stosuje się już do sfery rzeczy zmysłowo przyjemnych, w znacznie wyższym stopniu odnosi się

---

37 J. Filek, *Z badań…*, 193.

38 M. Scheler, *Dobra a wartości* [w:] *Z fenomenologii wartości*, wybrał, przeł. i wst. opatrzył Wł. Galewicz, Kraków 1988, s. 46.

39 M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 46.

40 M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 46.

41 Por. M. Scheler, *Dobra a wartości…*, ss. 46–47.

42 M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 46.

do dziedzin wartości położonych poza jej obrębem"[43], przenosząc tym samym fenomenologiczne spojrzenie z tego, co najprostsze dla nas, w kierunku tego, co najprostsze w ścisłym tego słowa znaczeniu. I dlatego też trudne w innym, choć równie wielkim, a może nawet większym stopniu.

Kierunek wyznaczają wartości estetyczne, których związek z rzeczowymi nośnikami nie jest już tak ścisły, by wyznaczał granice własnej pomyślalności. Nie dając się sprowadzić do wspólnych własności rzeczy, którym przysługują, wartości takie jak „»ładny«, »uroczy«, »wzniosły«, »piękny« itd."[44], pozostają czymś niedefiniowalnym. Nie można tedy, bez popadania w jałowość, pytać, jakie wspólne cechy sprawiają, że coś jest ładne, ale można sensownie pytać, co jest wspólną charakterystyką jakiegoś rodzaju ładnych rzeczy[45]. Mimo to, wyznaczany przez wartości estetyczne kierunek zdaje się odsyłać do wartości moralnych, których związek z rzeczowymi nośnikami pozostaje w bodaj najwyższej mierze luźny – do tego stopnia, że każda (zdarzająca się przecież nie tak rzadko) próba utożsamienia wartości moralnej z jej nośnikiem, prowadzi niechybnie do wartości owej zapoznania. Otóż „każda próba ustalenia poza sferą samych tych wartości jakiejś wspólnej cechy [znamiennej] np. dla dobrych i złych, prowadzi nie tylko do poznawczego błędu w zakresie teoretycznym, lecz do najgorszego rodzaju iluzji moralnej"[46], zwanej „faryzeizmem". Jest on formą tego rodzaju stanowisk moralnych, które próbują wywnioskować moralną jakość aksjologiczną „z cech i własności, które same nie należą do sfery zjawisk aksjologicznych"[47], co ma mniej więcej taki sam sens, jak poszukiwanie wspólnych cech wszystkich rzeczy niebieskich lub czerwonych poza samą niebieskością i czerwonością[48]. Uchwycenie wartości nie jest możliwe, jeśli nie jest dana w naoczności ona sama, lub to, do czego się ona sprowadza. Niezależność uchwytywalności wartości od naoczności innego rodzaju własności ich rzeczowego nośnika w tym podkreśla własną dobitność, że niekiedy podaje się sama wartość, choć cecha lub cechy tkwią w mroku. Wartość osoby, poematu czy okolicy może być dana nawet wtedy, kiedy nic więcej nie jawi się naocznie; rozróżnianie smaku wina nie pozostaje w żadnym związku ze znajomością jego składu chemicznego; pomnienie przyjemności pewnej minionej sytuacji przywołuje dopiero we wspomnieniu ją samą. „W takich wypadkach objawia się nader jasno, jak *niezależne w swym bycie* są wartości względem swych nośników"[49]. Niezależność wartości od „rzeczy, dóbr

[43] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 47.
[44] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 47.
[45] Por. M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 48.
[46] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 48.
[47] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 49.
[48] Por. M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 49.
[49] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 50.

i stanów rzeczy"[50], sugerująca ich osobliwy ontyczny status, co rusz daje o sobie znać, na przykład w tym, że nie zmieniają się one wraz z nośnikami, tak że, podobnie jak barwa niebieska nie zmienia swojej istoty, gdy zniszczeniu uległ niebieski przedmiot, tak i pożywienie jest pożywne a trucizna trująca niezależnie od tego, „jakie substancje byłyby zarazem trujące i pożywne dla tego czy innego organizmu"[51]. Widać to również wtedy, wtedy może bardziej nawet, gdy uświadomić sobie, że „całkiem oderwana jakość »przyjemny« (»*angenehm*«) różni się od czerpanej z niej rozkoszy (*Lust*)"[52].

Tak jak wartości nie są rzeczowe, a rzeczy nie są wartościami, tak ze swej strony rzeczy nie są dobrami i na odwrót. Co jednak nie oznacza, iżby dobra w jakikolwiek sposób tożsame były z wartościami, choć faktycznie są one szczególną jednością „jakości wartości czy też stanów aksjologicznych, ufundowaną w określonej wartości podstawowej"[53]. Niezależność dóbr i rzeczy staje się zarazem sama w sobie wskazówką ich różnicy wobec wartości, jak wtedy, kiedy przykłady pokazują już to możliwość trwania rzeczy, w której zanika dobro, już to trwanie dobra, pomimo nietrwałości rzeczy[54]. Charakterystyczna różnica wobec wartości polega w odniesieniu do obu przypadków na owej zmienności, która wartości nie dotyka, a „to, co zostało powiedziane, można […] wyrazić również w taki sposób: dobra i rzeczy są nam dane *w sposób równie pierwotny*"[55]. Czego nie najmniej istotną konsekwencją pozostaje niezależność świata dóbr (realizującego pewne uniwersum wartości) od świata rzeczy, który tego pierwszego w żaden sposób ani nie determinuje, ani nie ogranicza. To raczej ze swej strony dobra, a ściślej rzecz ujmując kierująca tworzeniem świata dóbr hierarchia wartości w pewnym stopniu określa czy też może określać to, jakie rzeczy zostają wytworzone jako ich nośniki – dóbr, wartości[56]. Skrywający się tu ślad podporządkowania bytu wartościom wydaje się podlegać tej samej niechęci i krytyce Heideggera, co koncepcje neokantowskie. Choć nawet okoliczność, że „w świecie o takich samych jakościach *rzeczy* mogłyby być całkiem inne, a *świat dóbr* jednak ten sam"[57], nie musi jeszcze takiej podległości determinować. Ostatecznie bowiem nawet nominalnie taka sama relacja bytu i wartości, może mieć w obu tradycjach różny sens w zależności od tego, jaki status ontyczny ukażą same wartości. Kategoryczne odrzucenie „już

---

[50] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 50.
[51] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, ss. 51–52.
[52] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 52.
[53] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 54.
[54] Por. M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 54.
[55] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 55.
[56] Por. M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 56.
[57] M. Scheler, *Dobra a wartości…*, s. 56.

na *progu* filozofii"[58] wszelkiego sposobu myślenia o wartościach jako jakiegoś rodzaju bytach idealnych, mających „istnieć zupełnie »niezależnie« nie tylko od człowieka i ludzkiej świadomości, lecz od istoty i dokonania jakiegoś ożywionego ducha w ogóle"[59], nie sprowadza wszak kwestii ontycznego wymiaru wartości do naiwnie przedfenomenologicznego zagadnienia relacji podmiot-przedmiot. Fakt, że zastrzeżenie powyższe czyni Scheler w odniesieniu do koncepcji Nicolaia Hartmanna, sugeruje zasadniczą różnicę pomiędzy oboma stanowiskami, przy daleko idącej zbieżności rozwiązań szczegółowych. Różnicę, mocą której poruszające się w obszarze myśli Heideggera pytanie o niecudzysłowne wartości może kierować się ku myśli Schelera, inaczej niż w odniesieniu do Hartmanna nie musząc nazbyt mocno obawiać się jałowości własnego trudu.

W tym samym miejscu, w którym stanowczo odżegnuje się od Hartmannowskiego idealistycznego realizmu nieledwie naiwnie Platońskiej proweniencji, wyklucza Scheler również możliwość łączenia własnej koncepcji z myślą Arystotelesa. Niemożliwość (wbrew sugestiom Hartmanna) zestawienia obu stanowisk wynikać ma z tego, że „Arystoteles nie zna ani wyraźnego rozróżnienia »dóbr« i »wartości«, ani w ogóle [nie ma] własnego pojęcia wartości, niezależnego od samodzielności i stopni bytu (tzn. od miary ukształtowania entelechialnej aktywności celowej, leżącej u podstaw każdej rzeczy)"[60], a jego etyka jest w swej istocie „etyką »dóbr« i »obiektywnych celów«"[61], którą *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* odrzuca. Wskazując na bez reszty współczesny charakter własnej koncepcji, podkreśla Scheler, że jako warunek własnej możliwości „*zakłada* ona *zniszczenie* tych form etyki przez Kanta"[62], choć wychodzi poza i ponad jego formalizm.

Obie refutacje łączy nie tylko podobna stanowczość, z trudem hamująca się przed gwałtownością, ale i zasadniczo odmienny niż w przypadku Hartmanna punkt wyjścia i „ontologiczna" podstawa materialnej etyki wartości łączącej się z tradycją fenomenologiczną. Tym bardziej trop, jakim są obecne w *Der Formalismus* cnoty, które wszak mogły, a nawet w pewnym sensie musiały (zważywszy na jego idealistyczny realizm) zwieść tego ostatniego, winien skrywać zarys różnicy, w której tkwi istota wartości w koncepcji Schelera.

Największa różnica nie ogłasza się wszem i wobec, drążąc raczej najgłębsze pęknięcie w głąb, na powierzchni pozostając jednak ledwie zauważalną rysą –

---

58 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neue Versuch der Grundlegug eines ethischen Personalismus*, Bern–München 1966, s. 21; por. J. Filek, *Z badań…*, s. 37; (w cytacie dodano kursywę zgodnie z oryginałem).

59 J. Filek, *Z badań…*, s. 37; por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 21.

60 M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 20; przeł. P.K.

61 M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 20; przeł. P.K.

62 M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 20; przeł. P.K.

drobnym ornamentem pozornie jednolitej powierzchni. Wykrawa ona w bezmiarze tego, co jest, bliskość dwu ciał: korpusu rzeczy i tego ciała, które ją otacza. Staje się formą nurtującą materię własną nieprzystawalnością. Nieprzystawalnością, za sprawą której to, co materialne: jest. Nie inaczej odmienność koncepcji Arystotelesa i Schelera, konstytuująca ich każdorazowo niepowtarzalną jedyność, wyraża się w jedności materii myślenia i działania: w jedności etycznego kontinuum. Różnica między nimi polega tedy zrazu na tym, że podobnie jak Arystoteles – dla którego ἀρετή pozostaje trwałą dyspozycją do szczególnego działania, w swej nieustanności stającego się i pozostającego ἀνθρωπίνον ἀγαθόν – tak i Scheler kwestię cnoty umieszcza w pobliżu zagadnienia dobra. Odwołując się do ujawnionej przez siebie „ontycznej autonomii" wartości (by się tak wyrazić), tedy do ich apriorycznego wymiaru, chwali co prawda subtelność Kantowskiego spojrzenia dostrzegającego wyróżniony charakter wartości „dobry" i „zły" i odróżniającego je od wszelkich innych wartości, wskazuje jednak błędność próby całkowitego zanegowania ich aksjologicznej natury. Kant bowiem mógłby mieć rację jedynie wtedy, „gdyby wartości były tylko *następstwem oddziaływań rzeczy* na nasze *zmysłowe stany uczuciowe*"[63]. Gdyby tak jednak było – nie byłoby w ogóle żadnych wartości dla istoty *stricte* racjonalnej, to znaczy takiej, która, w odróżnieniu od człowieka, w swej racjonalności nie jest naznaczona cielesnością. W szczególności, wartości nie istniałyby dla Boga, a – Jego czy człowieka – bycie dobrym lub złym w żaden sposób nie byłoby uzależnione od realizacji jakichkolwiek wartości materialnych. „I takie jest fatycznie stanowisko Kanta. Czy staramy się urzeczywistnić coś szlachetnego czy podłego, szczęście czy cierpienie, pożytek czy szkodę, to nie ma to *żadnego* wpływu na dobry lub zły charakter naszego chcenia"[64], skoro według Kanta cały wymiar moralny działania i chcenia, ich dobro lub zło „sprowadza się do *zgodnej z prawem albo niezgodnej z nim formy*, według której ustalenie (*Setzung*) jednej materii wartości dołączamy do innej"[65]. Utożsamiająca systematyczność z dobrem jako takim, Kantowska teoria etyczna jawi się w interpretacji Schelera czymś na kształt apoteozy zawodu urzędnika-formalisty (czyli uznaniem strajku włoskiego za formę moralnej doskonałości) – przybierającej dodatkowo odcień demoniczny w tej mierze, w jakiej „cele szatana są nie mniej »systematyczne« jak cele Boga"[66].

Polemika z Kantem w pewnym sensie nie jest jednak możliwa, skoro dobro i zło, będąc jasno odczuwalnymi prostymi wartościami materialnymi swoistego

---

[63] M. Scheler, *Stosunek wartości „dobry" i „zły" do pozostałych wartości i do dóbr* [w:] *Z fenomenologii wartości*, wybrał, przeł. i wst. opatrzył Wł. Galewicz, Kraków 1988, s. 60.

[64] M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 61; idem, *Der Formalismus…*, s. 46.

[65] M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 61; idem, *Der Formalismus…*, s. 46.

[66] M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 61; idem, *Der Formalismus…*, s. 47.

typu[67], w żaden sposób nie poddają się definicji, nie podając tedy adwersarzowi myśliciela z Królewca żadnych racjonalnych argumentów w dyskusji. Rzecz w tym, że o dobru i złu – podobnie jak o gustach – się nie dyskutuje: albo bowiem ktoś widzi piękno lub szpetotę czegoś, albo ich nie dostrzega, pozostając w sytuacji o tyle beznadziejnej, że nie sposób wyprowadzić go z błędu, dopóki sam się z niego nie wydobędzie. Mimo jednak, że nie da się dobra i zła udowodnić, można je wskazywać, nakierowując czyjeś spojrzenie w ich stronę, choćby poprzez zapytywanie „o warunki pojawiania się tych ostatecznych materialnych wartości, jak również o ich z istoty konieczne nośniki i ich rangę; a także o swoisty charakter reakcji, jaką wywołuje ich obecność"[68]. Jeśli tedy nawet „Kant ma z pewnością rację, kiedy powiada, że realizacja określonej materialnej wartości sama w sobie nigdy nie jest dobra ani zła"[69], to jednak (przez Kanta zapoznany) fakt istnienia hierarchii wartości niezależnych od rzeczy, które je noszą, sprawia, że wbrew myślicielowi z Królewca można określić warunki, pod którymi pojawia się dobro lub zło, nawet jeśli do owych warunków żadna z tych wartości się nie sprowadza, ani na nich nie polega. Pamiętać też należy, że kiedy Scheler mówi o „wartości" zła, to ma na myśli „wartość negatywną", choć wyraża się w tej mierze nieściśle, w jakiej „wartość" konotuje odniesienie do dobra, co skłania raczej do rozróżniania „wartości" i „antywartości" – i przypisywania tym drugim odniesienia do zła i samo zło sytuując raczej po stronie antywartości (mimo że nie jest to określenie ścisłe, a przynajmniej nie wyczerpujące). Uwagi terminologiczne zdają się sygnalizować charakterystyczne dla tego, co Heidegger (a za nim np. późniejsza tradycja poststrukturalistyczna) zidentyfikuje jako „metafizyczne" – myślenie w kategoriach przeciwieństwa. Otóż przeciwieństwo dobra i zła, mocno obecne w myśleniu etycznym i kto wie, czy nie istotowo z nim związane, w tej mierze nie musi sytuować etyczności po stronie metafizyki, w jakiej wyczulenie na różnicę najmocniej, a nie najsłabiej, ujawnia się w obrębie owego przeciwieństwa. Skoro bowiem o dobru w sensie absolutnym mowa „w *akcie realizacji* tej wartości, która (na poznawczym poziomie realizującej ją istoty) jest wartością *najwyższą*"[70], zaś w sensie relatywnym wtedy, kiedy akt realizuje wartość wyższą z tych, które są dane[71] (i analogicznie o złu w sensie absolutnym mowa tam, gdzie realizuje się wartość najniższą, a o relatywnym tam, gdzie niższą) – to bezwzględność i dobitność przeciwieństwa dobra i zła (także tych relatywnych) zakłada subtelne wyczucie różnic wartości. Domaga się tedy sprawności zgoła nie-metafizycznej:

---

[67] Por. M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 61; idem, *Der Formalismus…*, s. 47.
[68] M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 61; idem, *Der Formalismus…*, s. 47.
[69] M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 61; idem, *Der Formalismus…*, s. 47.
[70] M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 62; idem, *Der Formalismus…*, s. 47.
[71] Por. M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 62; idem, *Der Formalismus…*, s. 47.

także wtedy, kiedy różnica między wartościami staje się różnicą wartości i antywartości, co stanowi kolejne kryterium pojawiania się odpowiednio: dobra i zła. Sprawność ta, nazywana przez Schelera „preferencją", stanowi zarazem podstawę kryterium dobra i zła, którym jest zgodność lub niezgodność wartości intendowanej w akcie realizacji z wartością preferowaną[72].

Kryterium dobra (i zła) nie jest samym dobrem (ani samym złem), te bowiem stanowią oddzielne aksjologiczne jakości materialne o niepowtarzalnej i prostej treści. Ponadto cechą charakterystyczną, wyróżniającą dobro i zło spośród innych wartości, pozostaje to, że „jest wykluczone, aby aksjologiczne materie »dobry« i »zły« same stawały się materiami aktu realizującego (chcenia)"[73]. Ta, konstatowana również przez Kanta, niemożliwość – niemożliwość czynienia czegoś *po to, aby* być dobrym (i traktowania przy tym innego jako środka do owego celu), bez zniweczenia wszelkiego dobra tak ukierunkowanego czynu – czyni dobroć jakiejś osoby największą dla tej osoby zagadką i tajemnicą. Można to pokrótce spointować stwierdzeniem, że święty pozostaje ostatnią osobą, która skłonna byłaby o sobie sądzić, że jest święta. I nawet jeśli stwierdzenie to wymaga jeszcze uzupełnienia, to niewątpliwie wiąże się z faktem, iż „jedynym, co może pierwotnie nazywać się dobrym i złym, tzn. co nosi materialną wartość dobra i zła wcześniej i niezależnie od wszystkich pojedynczych aktów, jest »osoba«, **sam byt osoby**"[74]. Skoro zatem „*Dobro i zło są wartościami osobowymi*"[75], to w sensie jedynie wtórnym nośnikami tych wartości są cnoty (i wady), czyli ukierunkowania moralnej możności osoby, „możności realizowania wyznaczanych przez ostateczne odmiany aksjologicznych jakości obszarów idealnej powinności"[76]. Cnoty nie stanowią jednak żadnej zdatności, lecz szczególne obszary możności, w obrębie których istnieją pewnego rodzaju dyspozycje czy zdatności. Obszary tedy w sensie ścisłym poprzedzające „wszelką ideę obowiązku jako warunek jej możliwości"[77]. (W trzeciej kolejności dobre lub złe mogą być pojedyncze akty konkretnej osoby)[78]. W tym kontekście dostrzeganie przez Hartmanna odniesienia do rozumienia cnót przez Arystotelesa niekoniecznie musi być związane – jak sugeruje Scheler – z jego szczególną koncepcją ontologiczną, dla Schelera pozostającą czymś w rodzaju przedkrytycznej naiwności filozoficznej. Ukierunkowanie możności osoby (czy raczej, w tym wypadku, człowieka) na realizację poszczególnych

---

72 Por. M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 63; idem, *Der Formalismus…*, s. 48.

73 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 63; idem, *Der Formalismus…*, s. 48.

74 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 65; podkr. P.K.; idem, *Der Formalismus…*, s. 49 („(…) das *Sein* der Person selbst". – podkr. M.S.).

75 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 65; idem, *Der Formalismus…*, s. 49.

76 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 65; idem, *Der Formalismus…*, s. 50.

77 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 66; idem, *Der Formalismus…*, s. 50.

78 Por. M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 66; idem, *Der Formalismus…*, s. 50.

wartości w konkretnych sytuacjach stanowi bowiem także u Arystotelesa istotny rys cnót, nawet jeśli Stagiryta nie używa terminologii aksjologicznej. Cnota męstwa pozwala postąpić mężnie wtedy, kiedy zachodzi taka potrzeba, stając się tym samym trwałą dyspozycją do realizacji konkretnej wartości (choć nie nazywa się jej wartością) – trwałą dyspozycją naznaczającą charakter tego, który ją posiada i żywi. I dlatego nie popełnia błędu Hartmann, kiedy utożsamia cnoty z nosicielami wartości powiadając, że u Arystotelesa „przechodzi się od analizy życia pod względem typów sytuacji do wartości moralnych albo cnót"[79]. Przekonujący i heurystycznie cenny pozostaje również Hartmannowski schemat struktury sytuacji moralnej w kontekście cnoty, ukazujący zarówno jej charakter złotego środka, jak i absolutny czy też krańcowy wymiar aksjologiczny. Wyraźnie nawiązując do swojej koncepcji ontologii wskazuje Hartmann usytuowanie dzielności już to w horyzontalnym wymiarze bytowym, już to wertykalnym aksjologicznym: „cnota jest czymś pośrednim jedynie w wymiarze bytowym, do którego przynależy każde działanie dzięki swej określonej ontologicznej właściwości, natomiast w wymiarze aksjologicznym, w którym działanie znajdzie się, o ile jest etycznie wartościowe, cnota stanowi coś absolutnego, pewien kraniec, poza którym nie ma żadnego nadmiaru"[80]. Pozostaje to nie tylko zgodne z myślą filozofii praktycznej Arystotelesa[81], ale również wciąż jeszcze niesprzeczne z koncepcją Schelera, w której zakłada się wyraźne rozdzielenie sfery aksjologicznej i realnej.

Rozdzielenie to staje się sceną spektakularnego konfliktu, którego głównym aktorem jest powinność, a jej malownicza (choć nieco jakby przerysowana) śmierć nie tylko nie pozostaje bez związku z etycznym wymiarem myśli Heideggera, ale też ujawnia szczególny wymiar bytowej konstytucji wartości jako takich. Rozróżniając idealną powinność od powinności normatywnej, tę pierwszą określa Scheler jako fenomen ufundowany na samej wartości, zakładający uprzednie przeżycie wartości – i w pewnym sensie pozytywny[82]. Wynika on z aksjomatów głoszących, że „istnienie wartości pozytywnej jest samo pozytywną wartością"[83], „istnienie wartości negatywnej jest samo negatywną wartością"[84], „nieistnienie wartości pozytywnej jest samo negatywną wartością"[85], oraz „nieistnienie warto-

---

79 N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, przeł. A. W[ęgrzecki] [w:] „Znak" nr 245 (11/1974), s. 1424.

80 N. Hartmann, *Najważniejsze…*, s. 1425.

81 „Toteż ze względu na substancję i na definicję określającą jej istotę jest dzielność etyczna czymś w pośrodku leżącym, jeśli jednak chodzi o to, co jest najlepsze i co dobre, jest ona czymś skrajnym". Arystoteles, *Etyka nikomachejska…*, 1107 a 7–9.

82 Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 71.

83 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 63; idem, *Der Formalismus…*, s. 48.

84 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 63; idem, *Der Formalismus…*, s. 48.

85 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 63; idem, *Der Formalismus…*, s. 48.

ści negatywnej jest samo pozytywną wartością"[86]. Fenomen ów stanowi również warunek możliwości cnoty, która jednak jako „bezpośrednio przeżyta władza czynienia tego, co powinne"[87] odnosi się bezpośrednio raczej do wartości, do powinności zaś jedynie wtórnie, skoro „wszelka *powinność jest ufundowana w wartościach* – podczas gdy wartości w żaden sposób *nie* są ufundowane na idealnej powinności"[88]. Innymi słowy cnota jako szczególna wydolność działania zgodnie z wartością, o tyle – i bodaj tylko o tyle – wypełnia powinność, o ile powinność pozostaje sposobem nie tyle nawet uchwytywania wartości, ile jej donacji: „samoistnym sposobem dania treści, które nie muszą być uprzednio uchwycone na sposób dania bytu istniejącego, by zostać uchwycone jako powinne"[89]. W odróżnieniu od niej powinność normatywna pojawia się tam, gdzie system etyczny samą powinność czyni punktem wyjścia, nie dostrzegając jej wtórnego wobec wartości charakteru[90]. Taka etyka musząc „zawsze przybierać jedynie negatywnie *krytyczny* charakter"[91] odnosi się do dobra tylko przez pryzmat zła, co nawet gdyby nie łączyło się z wpisaną w tę postawę realizacją zła moralnego (polegającego już to na strukturalnym oskarżeniu człowieka, już to na potencjalnym skłanianiu go do zła[92]), samo w sobie pozostaje moralnie podejrzane.

Związana z dostrzeganiem negatywnych jego implikacji, krytyka normatywizmu w etyce (stająca się, jak stwierdza Filek, krytyką powinności jako takiej, poniekąd ignorującą różnicę pomiędzy idealną powinnością, a powinnością normatywną[93]) odwołuje się do trzech założeń. Ich szczegółowe omówienie przez Filka nie zataja słabości niektórych momentów argumentacji Schelera, choć ostateczna konkluzja krytyki pozostaje także dla Filka w mocy. Dla poszukiwania niecudzysłownego sposobu istnienia wartości istotne jest przywołanie jedynie najważniejszych punktów samej krytyki, jak i jej oceny przez autora *Z badań nad istotą wartości etycznych*. Słabością założenia o obojętności wartości wobec bytu realnego pozostaje fakt, że wartości posiadając wszak zdolność poruszania podmiotów sfery moralnej, ewidentnie tego rodzaju odniesienie wykazują. Co więcej, pozostaje to jednym z najważniejszych aspektów różniących wartości od idei, w owym założeniu jak gdyby złożonym w ofierze na ołtarzu gwarancji nienaruszalności

---

[86] M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 63; idem, *Der Formalismus…*, s. 48. Por. w kontekście: idem, *Der Formalismus…*, s. 214, gdzie przywołując aksjomaty zamiast o „*Existenz*" mówi Scheler o „*Das Sein*".

[87] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 213, przeł. P.K.; por. J. Filek, *Z badań…*, s. 71.

[88] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 214, przeł. P.K.; por. J. Filek, *Z badań…*, ss. 71–72.

[89] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 195; por. J. Filek, *Z badań…*, s. 71.

[90] Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 217; por. także: J. Filek, *Z badań…*, s. 72.

[91] M. Scheler, *Der Frmalismus…*, s. 217, przeł. P.K.; por. J. Filek, *Z badań…*, s. 72.

[92] Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, ss. 220n.; por. także: J. Filek, *Z badań…*, s. 79.

[93] Por. J. Filek, *Z badań…*, ss. 72–73.

i trwałości wartości[94]. Drugie założenie, wskazując na immanentne powinności jej odniesienie do rzeczywistości, dające się bodaj streścić w stwierdzeniu, że powinność jakiejś wartości jest powinnością jej bycia – założenie to odwołuje się do powinności jako nadbudowanej na relacji wartości i realności: „Nie mówimy, iż powinność »polega« na tym związku wartości i rzeczywistości, lecz jedynie, iż nadbudowuje się nad takim związkiem w sposób stały i istotny"[95]. Słabość tego z kolei założenia tkwi w obojętności idealnej powinności wobec rzeczywistości (jeżeli, jak sądzi Scheler, idealna powinność jest jedynie sposobem dania wartości bez konieczności uchwytywania jej w odniesieniu do realności). Skoro bowiem powinność normatywna jest jedynie rodzajem uszczegółowienia powinności idealnej (tak jak uszczegółowieniem tego, że „powinna być sprawiedliwość" jest skierowany ku podmiotowi moralności wymóg „powinieneś czynić sprawiedliwość"), to nagle ów grunt, na którym powinność winna się nadbudowywać (mianowicie związek wartości i rzeczywistości), okazuje się pewnym niczym, w którym powinność unosi się jak w próżni[96]. W myśl trzeciego założenia treść powinności nie istnieje w bycie realnym i „założenie to jest podstawą Schelerowskiej destrukcji pojęcia powinności. Założenie to opiera się na nieporozumieniu"[97], niemiej „nie oznacza to jednak, iż cała krytyka Schelera chybia celu"[98]. Założenie to odwołuje się do sugestywnej intuicji, że mianowicie dopóty coś winno być, dopóki tego nie ma, która najjaskrawiej przemawia do wyobraźni w przykładach takich jak ten, że dopóty należy oddać dług, dopóki jeszcze nie został zwrócony, kiedy zaś już spłata nastąpi, wtedy ciężar powinności znika. Płynąca stąd konsekwencja oznaczałaby, że skoro w realizacji powinności powinność się „zużywa", wyczerpuje i zanika, to jeśliby miała ona należeć do istoty dobra – dobro nigdy by się nie urzeczywistniało[99]. Najdobitniej w tym właśnie miejscu ujawniająca się negatywna natura powinności zasadzałaby się tedy i konstytuowała na nieistnieniu wartości pozytywnej, czyniąc zasadą swego istnienia wartość negatywną. Tak sformułowany zarzut silnie uderza w powinność jako zasadę etyczną, ujawnia bowiem zakorzenienie etyk normatywnych w złu. Ściślej rzecz ujmując: ujawniałby, gdyby był słuszny i nie przeoczał tej okoliczności, że zasadniczo każde dążenie do dobra ma tego rodzaju strukturę, iż dostrzega jego dojmujący brak. Doświadczenie takie, nazwane przez Tischnera doświadczeniem agatologicznym[100], potwierdza odmienną tezę,

---

94 Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 73.

95 M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 193; por. J. Filek, *Z badań…*, ss. 74–75.

96 Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, ss. 193n., s. 219; por. także: J. Filek, *Z badań…*, ss. 74–76.

97 J. Filek, *Z badań…*, s. 76.

98 J. Filek, *Z badań…*, s. 76.

99 Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, ss. 217n.; por. także: J. Filek, *Z badań…*, ss. 76–78.

100 Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości…*, s. 538n.

wskazującą raczej na niewyczerpalność powinności: na to, że powinność „etycznego czynienia" jest czymś nieskończonym[101]; że „świat człowieka pozostanie zawsze etycznie niegotowy i człowiek sam pozostanie zawsze etycznie niegotowy, i żadna prawdziwa wartość etyczna nie będzie nigdy ostatecznie »zrealizowana« – powinność jej bycia będzie ciągle aktualna"[102]. Nawet jeśli bowiem dług został oddany, powinność uczciwości nie zanikła i trudno było by sobie nawet wyobrazić taki akt uczciwości, który by jej obowiązkowość unicestwiał. Błąd Schelera polega na tym, iż zakłada on powinność jako skierowaną zawsze na jednostkowy akt. „W całym tym myśleniu założona jest pewna koncepcja etyki, która wartość, dobro, rozumie jako coś, co może być przedmiotem jednorazowej realizacji"[103]. Tymczasem kieruje się ona na życie w całości, „wartość nie jest bowiem zadaniem dla pojedynczego »postąpienia«, lecz dla całego życia, nie dla aktu, lecz dla egzystencji"[104]. I wynika to z istoty wartości, z tkwiącej w niej sprzeczności, na mocy której wartość jest zawsze już zarazem gotowa-i-nie-gotowa; wartość każdorazowo zarazem „jest i nie jest"[105].

Wszystkie trzy założenia krytyki powinności mają jakiś brak: wartości mają władzę poruszania tych, którzy je dostrzegają, powinność zasadza się na nicości relacji wartości do rzeczywistości – i to bodaj nicości tkwiącej w istocie wartości, które zawsze zarazem są i nie są. A jednak zasadność krytyki pozostaje w mocy jako taka, skoro zgodnie z tym, co nadmienione powyżej, warunkiem zasadności nakazu lub zakazu jest postrzeganie tego, ku któremu wymóg normatywny jest kierowany, jako kogoś, w kim uwidacznia się tendencja przeciwna idealnej powinności. Każda etyka normatywna zatem traktuje domyślnie wszystkich jako ludzi zepsutych, dążących do tego, co przeciwne idealnej powinności i takich, których do dobrego należy zmuszać. Co, rzecz jasna, nie najlepiej świadczy właśnie nie o tych, którym się rozkazuje. Co więcej, „zobowiązanie do tego, co idealnie powinno być, w sytuacji kiedy owa tendencja przeciwna w ogóle nie ma miejsca, samo jest »nosicielem zła«"[106] przynajmniej na dwa możliwe sposoby. Albo może wchodzić w konflikt z poczuciem wolności, rodząc przekorę – i tym samym poniekąd nakłaniając do zła; albo też stawać się potwarzą dla tych, którym nakazuje się coś, co jest przedmiotem ich najgłębszej miłości[107].

Swą granicę zasadność odrzucenia powinności znajduje jednak w rozumieniu samej powinności, która jako normatywność dla Schelera zawsze posiada

---

101 Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 78.
102 J. Filek, *Z badań…*, s. 79.
103 J. Filek, *Z badań…*, s. 78.
104 J. Filek, *Z badań…*, s. 79.
105 Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 79.
106 J. Filek, *Z badań…*, s. 79.
107 Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 221; także J. Filek, *Z badań…*, ss. 79–80.

charakter heterogeniczny. „Scheler – powiada Filek – nie zna Kantowskiego »czucia się« zobowiązanym, które byłoby autonomicznym, niezapośredniczonym przez zewnętrzne autorytety czy przez tradycję przeżyciem odpowiedzialności za siebie i za świat"[108], które, jak mówi Pismo, każdy miałby w swoich ustach i w swoim sercu[109], a które jednak „jednocześnie trafiałoby na opór ludzkiej bezwładności, ślepo poddającej się determinacji przyrodniczej czy społecznej"[110]. Niezależnie jednak od tego, jak oceniać takie przeoczenie, wciąż jeszcze warto pamiętać, że mogło być one niebezwiedne. Jeśli uznać za Filkiem słuszność ogólnej tendencji Schelerowskiego myślenia, w którym idzie „o to, by spoglądać nie na zło, lecz na dobro, by być oczarowanym pięknem, a nie przerażonym szpetotą"[111], to urzeczenie dobrem rozpoznać należy jako określenie woli przez wartości. Tym samym „różnica między określeniem »chcenia« przez domaganie się a przez poczutą wartość ukazuje się jako różnica między »słuchaniem« a »kochaniem«"[112]. Miłość w tej mierze nie stanowi przymusu, w jakim *de facto* określa wolne akty woli, pozostając według św. Augustyna rodzajem punktu ciążenia, ku któremu wszystkie one się same z siebie kierują. Innymi słowy etyczny postulat Schelera byłby odpowiedzią na Boskie wezwanie: „Świętymi bądźcie, bo ja jestem święty"[113]. Regułą moralną czyni ono bowiem wolę świętą, o której Kant powiada, że jest wyjęta spod ciężaru obowiązku, spełniając spontanicznie akty powinne tak, jak gdyby były one dokonywane z obowiązku, zanim jednak on w ogóle powstanie (przy czym „zanim" w porządku istotowym, a nie chronologicznym)[114]. Nie ma zatem może dla Schelera znaczenia, że „miłość pojęta jako akt spontaniczny, jest czymś wartościowym i pięknym, ale przecież pozbawionym moralnej zasługi"[115], skoro moralnie zasługują akty na jej podstawie dokonywane. Jeśli Scheler popełnia w tym miejscu błąd (czego rozstrzygnięcie można pozostawić w zawieszeniu), to jak się wydaje jednak nie dlatego, że przyjmuje model miłości ucieleśniany przez św. Franciszka, przeoczając jakoby model ucieleśniany przez Chrystusa Jezusa[116]. Przeciwstawienie bowiem św. Franciszka Jezusowi samo w sobie jest raczej karkołomne. Błędu upatrywać należało by może raczej

---

[108] J. Filek, *Z badań…*, ss. 80–81.

[109] Por. Pwt, 30,14.

[110] J. Filek, *Z badań…*, ss. 80–81.

[111] J. Filek, *Z badań…*, s. 81.

[112] J. Filek, *Z badań…*, s. 81.

[113] Kpł 11, 44; por. 1 P 1, 16.

[114] „Dlatego dla *boskiej*, i w ogóle dla *świętej* woli, imperatywy nie posiadają ważności; *powinność* jest tutaj nie na miejscu, ponieważ *wola* już sama z siebie jest z konieczności zgodna z prawem". I. Kant, *Uzasadnienie…*, s. 31.

[115] J. Filek, *Z badań…*, ss. 81–82.

[116] Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 82.

w tym, że to, co winno stanowić cel życia chrześcijańskiego i moralnego: *similitudo Dei*[117], zdaje się Scheler czynić warunkiem możliwości takiego dążenia. W tej bowiem mianowicie mierze, w jakiej doskonała miłość nie różna jest od Boga, jej żywienie można uznać za stan podobieństwa do Boga. Niemniej, odwołanie do św. Augustyna nauki o łasce jako o tym, co pozostaje uprzedzającym darem stającym się warunkiem możliwości ludzkiego zwrócenia się i dążenia ku doskonałości, pozwala doszukiwać się w myśli Schelera postawy i świadomej, i konsekwentnej (bez konieczności rozstrzygania jej ortodoksyjności).

Szczególnie, że ortodoksyjność ta podana została w wątpliwość przez Karola Wojtyłę, który badając i negatywnie oceniając możliwość stworzenia etyki chrześcijańskiej na podstawach systemu Schelera, główne ostrze krytyki kieruje ku temu, co nazywa założeniem emocjonalistycznym[118]. Odwołanie się do uczuciowości, przy zanegowaniu (lub zlekceważeniu) momentu wolitywnego, prowadzi zdaniem Wojtyły do zapoznania etycznie wartościowego wymiaru powinności. Nie tylko przy tym chodzi o przeoczenie faktu, że „powinność sama z siebie odnosi się zarówno do wartości negatywnej, jak i pozytywnej"[119], ale – co więcej – także tego, że „sprawczy stosunek samego chcenia osoby do wartości moralnych ujawnia się właśnie w przeżyciu powinności"[120]. Powinność tedy, nie tylko nie wyczerpując się w negatywnym charakterze zwrócenia zawsze ku wartościom negatywnym, ale wręcz gwarantując wolę urzeczywistnienia wartości jako wolę determinowaną przez osobę (a nie przez wartość), pozostaje w ujęciu Wojtyły warunkiem *sine qua non* moralności w tej mierze, w jakiej chodzić w niej powinno o dobre działanie, a nie jedynie o poznanie dobra i bycia przez nie pociąganym. „W ogóle w etyce chrześcijańskiej chodzi o to, ażeby człowiek, osobowy podmiot wartości moralnych, był sprawcą przedmiotowego dobra, w systemie Schelera zaś chodzi o to, ażeby człowiek przeżywał odnośne wartości odczuwając je intencjonalnie"[121]. Wykluczając możliwość etyki bez powinności, sprzeciwia się Wojtyła optymistycznie żywionemu przez Filka przekonaniu, że „krytyka [sc. powinności] Schelera jest tak przekonywająca, iż zadaje ona ostateczny cios wszelkiej etyce normatywnej"[122]. Daje się jednak dostrzec wspólne obu autorom krytyczne podejście do koncepcji miłości Schelera. To, co niezbyt fortunnie ujmuje Filek jako przeciwieństwo św. Franciszka i Jezusa, zdaje się jednak bliskie w swej istocie

---

[117] Por. D. v. Hidebrand, *Serce. Rozważanie o uczuciowości ludzkiej I uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1987, ss. 175n.

[118] Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* [w:] idem, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin cop. 2001, ss. 11–128.

[119] K. Wojtyła, *Ocena…*, s. 84.

[120] K. Wojtyła, *Ocena…*, s. 84.

[121] K. Wojtyła, *Ocena…*, s. 93.

[122] Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 80.

tendencji krytyki Wojtyły. Wskazując na jednostronnie emotywistyczny charakter miłości w koncepcji niemieckiego fenomenologa, sugeruje przyszły papież, że postawa ta nie gwarantuje momentu sprawczego, realizacji wartości, pozostając jedynie szczególnego rodzaju władzą poznawania wartości. O tyle też, pozostając czymś wartościowym, nie generuje zasługi moralnej – ta bowiem osadza się na realizacji wartości. W miłości winno, zdaniem Wojtyły, dochodzić do zespolenia przeżycia wartości z przeżyciem powinności, które się wzajemnie intensyfikują, przyczyniając zarazem do tworzenia dobra moralnego, skoro „gruntowne przeżycie wartości czyni powinność aktem stanowczym i sprawnym, a ze swej strony takie stanowcze i sprawne przeżycie powinności stanowi o właściwej mocy urzeczywistnienia wartości w przeżyciu"[123].

Z punktu widzenia koncepcji Schelera jednak, ujęcie miłości jako przeżycia o charakterze jakiegoś rodzaju władzy poznawczej w stosunku do wartości stanowi moment charakterystyczny osobliwej wersji tego, co historiografia nazywa sokratejskim intelektualizmem etycznym. Upodabnia się do niego projekt etyczny Schelera w tej mierze, w jakiej, „jeśli dla Sokratesa naprawdę poznać dobro, znaczyło równocześnie czynić dobro, to dla Schelera naprawdę poznać wartość, znaczyć będzie: iść za nią"[124]. Określanie woli przez wartość oznacza, że – z jednej strony – każde rozpoznanie wartości jako owej szczególnej doniosłości i godności, którą ona stanowi, prowadzi do pokochania jej (i dlatego określa wolę); oznacza też – z drugiej strony – że jeśli wartość chcenia jednak nie określa, może tak się dziać tylko z tej przyczyny, iż nie dość wyraźnie i dobitnie uchwycona została jako taka: jako wartość. „I nagle pojawia się powinność, ale nie powinność bycia, nie domaganie się czynienia tego a tego, lecz powinność poznania"[125]. Poznania, które w fenomenologicznym kontekście pozostaje nie bez znaczenia dla ujęcia ontycznej (i ontologicznej) konstytucji wartości.

W pewnym ogólnym planie zasadne jest stwierdzenie Wojtyły, że wartość w systemie Schelera stanowi osobliwy przedmiot „dany w odczuciu intencjonalnym, tzn. w emocjonalnym poznaniu intuicyjnym"[126], niemniej w sensie ścisłym samo czucie (*Gefühl*) wartości zasadza się na bardziej pierwotnym akcie preferencji (*Vorziehen*). Oto „samo »odczuwanie« wartości jest z konieczności oparte na »preferowaniu«"[127] i „dopiero wartości pierwotnie »dane« w tych aktach [sc. aktach preferencji] mogą wtórnie zostać »odczute«"[128]. Preferowanie,

---

123 K. Wojtyła, *Ocena…*, s. 100.

124 Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 82.

125 J. Filek, *Z badań…*, s. 82.

126 K. Wojtyła, *Ocena…*, s. 17.

127 M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"* [w:] *Z fenomenologii wartości…*, s. 70; por. idem, *Der Formalismus…*, s. 107.

128 M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"…*, s. 70; por. idem, *Der Formalismus…*, s. 107.

pozostając sposobem, w jaki ujmowane są wartości, nie konstytuuje ich, lecz ukazuje ich strukturalnie hierarchiczny charakter. Wartość dana jest zawsze jako „niższa" lub „wyższa", to znaczy dana jest w swej wysokości. W akcie preferencji dane są również dobra, o ile jednak w ich wypadku w grę wchodzi aposterioryczny porządek doświadczenia, o tyle preferencja dotycząca wartości ma wymiar aprioryczny – przekładając się przy tym na preferencję dóbr, skoro „kto »przedkłada« (»*vorzieht*«) szlachetność nad przyjemność, dojdzie do (indukcyjnego) doświadczenia całkiem innych *światów dóbr* niż ten, kto tego nie czyni"[129]. Istotna i podkreślana przez Schelera jest okoliczność, że preferencja nie determinuje wysokości wartości, lecz ją odkrywa, „bo chociaż wyższość wartości ujawnia się »w« preferencji, to jednak jest owa wyższość relacją tkwiącą w samej istocie odnośnych wartości"[130]. Wyjaśnia to, dlaczego wartość może być dana w swojej wysokości bez bycia danymi innych wartości i, „co więcej, wypadek ten ma miejsce właśnie tam, gdzie preferencja następuje z największą *pewnością* (nie poprzedzana przez żadne wahanie) i gdzie zarazem wyższość odczuwanej wartości jest dana w sposób najbardziej oczywisty"[131]. Pozostając nie tyle w relacji do innych wartości, ile w swej istocie samą relacją do innych wartości (tedy do innych relacji), wartość prezentuje się jako szczególnego rodzaju nieledwie leibnizjańska z ducha monadyczność dynamiki odniesienia, której treściowa („materialna") określoność nie wynika co prawda z relacyjnej konstytucji, ale pozostaje z nią w ścisłym związku. Preferencja, będąc jak gdyby „intencjonalnym korelatem" czy też „podmiotową stroną" jawienia się wartości, różni się od sposobu, na który się realizuje, nie ma dla niej tedy znaczenia, czy jest on przewlekłym wysiłkiem ważenia „preferencji pomiędzy kilkoma wartościami", czy też natychmiastowością dostrzeżenia na przykład doniosłości aktu przebaczenia wielkiej krzywdy, które jawi się wartością wyższą, niezależnie od tego, że w danej chwili może nie być dane nic, od czego jest ona wyższa. W fakcie tym skrywa się ontologiczna struktura wartości jako osobliwego „dynamicznego Pomiędzy", pomiędzy samym owym Pomiędzy, a niczym innym. Czy też, ściślej rzecz ujmując, pomiędzy innym Niczym, do którego Pomiędzy się sprowadza. Hierarchiczny charakter zapętlających się Pomiędzy, czyni z uniwersum wartości wertykalną orientację struktury świata, który odróżniać należało by już bodaj od tego, co w *Byciu i czasie* ujmowane jest jako cudzysłowny „świat". Przy czym formułowane przez Heideggera zarzuty wskazujące, że Scheler poprzestaje na

---

[129] M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"*…, s. 78; por. idem, *Der Formalismus*…, s. 105; nawias dodany za oryginałem, P.K.

[130] M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"*…, s. 68; por. idem, *Der Formalismus*…, ss. 105–106; przekład nieco zmieniony, P.K.

[131] Por. M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"*…, s. 69; por. idem, *Der Formalismus*…, s. 106.

niepogłębionym paradygmacie podmiotowo-przedmiotowym[132] sugerują, że skrytość struktury ontologicznej wartości także i jemu – Schelerowi – pozostaje właśnie taka: skryta.

Brak głębi Schelerowskiego ujęcia relacji podmiotu do wartości jest w tej mierze względny, w jakiej nie sposób uznać go za naiwnie przedkrytyczne stawianie substancjalnego bytu podmiotu naprzeciw substancjalnego bytu przedmiotu. Uznana za podmiot moralny we właściwym sensie, osoba pojęta zostaje jako taka, „która »jest« jedynie jako konkretna jedność dokonywanych przez nią aktów i tylko *w* ich dokonywaniu"[133]. Warunki, pod którymi można w ogóle mówić o obcowaniu z osobą, zakładają, po pierwsze, zdrowie umysłowe (*Vollsinnigkeit*), dające dostęp do aktów innego jako aktów osobowych, to znaczy dających się rozumieć jako sensownie wzajemnie skorelowane i płynące z jednego centrum aktowego[134]. To, że choroba psychiczna stanowi okoliczność radykalnie zmieniającą sposób odbioru aktów, z domniemania ich sensowności, na postrzeganie ich w kategoriach kauzalnych[135], ukazuje zarazem wyraźnie tę różnicę, za sprawą której osoba nie staje się nigdy przedmiotem badań psychologii. Nieodłącznym od pierwszego, drugim warunkiem pozostająca dojrzałość, rozumiana przez Schelera jako umiejętność odróżniania własnych aktów (sądów, mniemań, chceń) od aktów cudzych[136], ze swej strony pozostaje w związku z warunkiem trzecim, który stanowi świadomość panowania nad własnym ciałem. Osobami są ci, którzy będąc dojrzałymi i zdrowymi na umyśle, zarazem „czują się bezpośrednio *panami* swego ciała, jako o takich o sobie wiedzą i jako takich siebie przeżywają"[137], nie utożsamiając się z własną cielesnością. Nietożsamość osoby z ciałem nie jest również jej tożsamością z duszą, skoro i ciało, i dusza są, bądź przynajmniej mogą stawać się przedmiotami w zewnętrznym lub wewnętrznym oglądzie. Otóż „osoba, która, owszem – między innymi – z istoty *wewnętrznego oglądu* jest konkretnym podmiotem wszelkich aktów, w których wszystko, co należące do duszy [*alles Seelische*], zostaje uprzedmiotowione, a która właśnie dlatego sama *nigdy* nie może być przedmiotem, nie mówiąc już o realnej »rzeczy« [»*Ding*«]"[138], jako centrum aktów tak cielesnych, jak i duchowych, pozostaje czymś poprzedzającym różnicę wnętrza i zewnętrzna. Podobnie zatem, jak u Heideggera, także u Schelera „problem tak zwanego »wzajemnego oddziaływania« w szerszym sensie, który tak usilnie zajmował XVII i XVIII wiek, uważnie potraktowany

---

132 Por. BiC, ss. 66n.; SuZ, 47n. oraz BiC, 296n.; SuZ, 210.

133 M. Scheler, *Der Formalismus*…, s. 475; przeł. P.K.

134 Por. M. Scheler, *Der Formalismus*…, s. 470.

135 Por. M. Scheler, *Der Formalismus*…, ss. 470–471.

136 Por. M. Scheler, *Der Formalismus*…, ss. 471–472.

137 M. Scheler, *Der Formalismus*…, s. 472; przeł. P.K.

138 M. Scheler, *Der Formalismus*…, s. 475; przeł. P.K.

zupełnie utracił (…) swoje metafizyczne znaczenie”[139], a osoba działając równie bezpośrednio na świat zewnętrzny, jak na wewnętrzny, okazała się dynamiką owego osobliwego „Pomiędzy”, ujętego przez Heideggera jako *Dasein*.

Wyjątkowy status osoby w większym blasku wychodzi na jaw w różnicy wobec charakteru. Jeśli rozumieć go jako „trwałe skłonności woli, albo inne »skłonności«, jak np. skłonności duchowe, intelektualne i skłonności pamięci jakiejś osoby”[140], to nie ma on nic wspólnego z ideą osoby. Widać to nie tylko stąd, iż zdarza się, że charakter się zmienia, podczas gdy osoba pozostaje ta sama (jak to ma miejsce na przykład przy nawróceniu), ale bardziej jeszcze stąd, że „przy dokładnie tych samych skłonnościach duszy i ciała i w tych samych sytuacjach zarówno osoba, jak i jej działanie dają się pomyśleć jako zmieniające się w dowolny sposób”[141]. Najwyraźniej jednak różnicę tę ujawnia uświadomienie sobie, że czyny osoby można oceniać z uwagi na immanentne jej i jej jedynie właściwe intencje wartości[142]. Taka jednostkowa miara dla osoby nie daje się sprowadzić do miary powszechnie obowiązujących wartości, a jednak jest dostępna zarówno dla samej tej osoby, jak i dla innych wobec niej[143]. Możliwość uchwycenia owej miary (która nie jest miarą wydumaną przez samego oceniającego), pozostaje „w pierwszej kolejności zapośredniczonym przez miłość do samej osoby »*rozumieniem*« jej najbardziej centralnie bijącego źródła”[144]; natomiast samą ową miarą jest idealna indywidualna istota wartości (*individuelles Wertwesen*) osoby[145]. Jeśli wziąć pod uwagę, że określenie tego rodzaju istoty wartości osoby nie może wychodzić od powinności, ani pojętej ogólnie (jak u Kanta), ani jednostkowo (jak u Simmela)[146], lecz musi swe źródło znajdować we „*wglądzie w obiektywne wartości*”[147], to nie można nie dostrzec szczególnej, sygnalizowanej już, „funkcji” miłości jako władzy poznawania wartości. Miłość uchwytuje indywidualną istotę wartości osoby w postaci indywidualnej treści wartości, czy też obrazu wartości, na której w tej mierze może nadbudowywać się indywidualna powinność, w jakiej – z jednej strony – każda wartość wchodząca w zakres owej treści jest „w-sobie-dobra dla *mnie*”[148], oraz w jakiej – z drugiej strony – „w pełni adekwatny, autonomiczny i bezpośredni wgląd w to, co jest dobre, ustanawia

---

[139] M. Scheler, *Der Formalismus…*, ss. 475–476; przeł. P.K.
[140] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 476; przeł. P.K.
[141] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 476; przeł. P.K.
[142] Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 480.
[143] Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 480.
[144] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 480; tł P.K.
[145] Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 480.
[146] Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, ss. 481–482.
[147] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 482; przeł. P.K.
[148] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 482; przeł. P.K.

także z *konieczności* autonomiczne chcenie tego, co uchwycone jako dobre"[149]. Oba aspekty pozostają ze sobą we wzajemnym związku tworząc wspólnie jednostkowe przeznaczenie (*Heil*) osoby, znane w dziejach etyczności również jako np. „μοῖρα" (u Homera) czy też „dola" (u Heideggera).

Miłość odkrywa wartości jako takie, tedy wartości obiektywne, których indywidualny charakter polega na wskazaniu na konkretną osobę jako (niekiedy jedynego) możliwego ich nosiciela. Wiążąca się z tego rodzaju wskazaniem powinność stanowi zew (*Ruf*) skierowany ku tej oto, konkretnej osobie. Treść owej wartości „przydziela mi tym samym *niepowtarzalne* miejsce w moralnym kosmosie i wtórnie nakazuje mi również akty, czyny, dzieła, które, gdy je sobie przedstawiam, wzywają wszystkie: »jestem dla ciebie« i »jesteś dla mnie«"[150]. Rozpoznanie w akcie miłości (własnej, lub innego) idealnej istoty wartości osoby, tożsame z odkryciem konstytutywnego dla niej przydziału powinności jako jej przeznaczenia (*Heil*), stanowi ujawnienie owej etycznej miary czyichś intencjonalnie nakierowanych na wartości aktów. Niepowtarzalność miary nie zaniedbuje, rzecz jasna, wartości ogólnie ważnych (tzn. zobowiązujących nie tylko indywidualnie), w żaden jednak sposób w nich się nie wyczerpuje.

Przeznaczenie osoby nie jest jednak jej *fatum* w tym sensie, że konstytuowany przez nie obowiązek nie tylko nie narusza autonomii osoby, ale wręcz możliwy jest jedynie na gruncie autonomii i jako jej wyraz. Tylko bowiem na podstawie autonomicznego uchwycenia wartości, tylko odkrywając w akcie miłosnego wglądu charakter wzywającego ją dobra, osoba wzbudza w sobie wolicjonalną odpowiedź na ów skierowany ku niej zew. Odpowiedź jest właśnie w tym sensie konieczna, w jakim wgląd w dobro wartości nie jest po prostu zdystansowanym oglądem przedmiotu, lecz miłosnym odczuciem godności wartości, czy też, jak się wyżej okazało, godności jaką wartość „jest" czyli „stanowi". Zastrzeżenie Wojtyły, upatrującego w tym miejscu Schelerowskiej koncepcji braku polegającego na nieuwzględnieniu koniecznego w etyce sprawczego stosunku osoby do wartości[151], daje się wysunąć, jeśli rozumieć osobę jako jakiś podmiot odniesiony do wartości jako do pewnego przedmiotu. Można jednak pomyśleć ją zgoła odmiennie, choć jest to raczej próba ujęcia pewnej tendencji wychodzącej od materialnej etyki wartości, a zmierzającej w kierunku myślenia Heideggera. Próba podejmowana po to, by unaocznić sposób, na jaki obie postawy pozostają bliskie, oraz by wskazać możliwy kierunek niecudzysłownego rozumienia wartości. Przy czym podjęcie się takiego zadania możliwe jest tylko przy założeniu,

---

149 M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 490; tł P.K.

150 M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 482; tł P.K.

151 Por. K. Wojtyła, *Ocena…*, np. s. 84, s. 87, s. 94.

że przyjmie się optykę heideggerowską, co wpłynie na „kanoniczność" wykładni myśli Schelera. Eksperyment mógłby tedy wyglądać następująco:

Otóż utożsamienie osoby z aktowością nie pozostaje jeszcze refutacją zarzutu, skoro jako centrum dokonywanych aktów osoba wciąż może być pojęta w charakterze jakiegoś rodzaju ośrodka ciążenia, czy raczej epicentrum, z którego pochodząc – akty wydobywają się intencjonalnie „w kierunku" wartości, ostatecznie konstytuując paradygmat podmiotowo-przedmiotowy, nawet jeśli skupiony w fenomenologicznej „immanencji" zawieszenia ontycznego rozstrzygnięcia[152]. Trop przesunięcia osoby poza jeden z biegunów owej relacji zawierałby się w pojęciu preferencji, a ściślej rzecz ujmując w różnicy (różnica, jak zawsze, decyduje o wszystkim) pomiędzy aktem preferencji a jego realizacją[153]. Jeśli bowiem akt preferencji może być realizowany jako specjalna czynność, trud rozstrzygania[154], a przy tym odczucie przedkładające wartości zawsze już zakłada pewną preferencję, choć przyznać należy, że niekoniecznie aktualną[155] – otóż jeżeli tak się rzeczy mają, to akt preferencji wartości pozostaje równie pierwotny wobec własnej realizacji, jak sama wartość. W tym sensie pozostając na równi z wartością aprioryczny, a przy tym w swej treści nie różniąc się od jej formy, jawiłby się akt preferencji jak gdyby sposobem bycia samej wartości, albo też, odwrotnie, w wartości odnajdywałby własny sposób bycia. Skutecznie przy tym chroniąc i siebie, i wartość przed rozumieniem w kategoriach subiektywizmu oraz relatywizmu, swoją i jej apriorycznoś ukazując od razu w tym, że pozostaje dopiero podstawą intencjonalnego odniesienia (i dochodzenia) osoby do wartości, tedy zarazem do jej (wartości) sposobu bycia; zatem i do siebie – do aktu preferencji. Wydobywając jednak tym samym osobę z jej „podmiotowej" pozycji (to znaczy ze „stania" naprzeciw „przedmiotu"), akt preferencji staje się sposobem jej bycia w Pomiędzy, jak gdyby samą możliwością intencjonalnego odniesienia, czy też właśnie samą apriorycznością intencjonalności, konstytuującą wtórnie własne „bieguny". Jako dynamika moralnej osoby, akt preferencji pozostaje w tym ujęciu

---

[152] Por.: „Pomimo starań Husserla i Schelera, aby ściśle odróżniać akty od przedmiotów i definiować osobę jako wykonawcę aktów intencjonalnych, »ontologiczny sens« »dokonywania« miałby być u nich niewystarczająco wyjaśniony, a »sposób bycia osoby« niewystarczająco określony »ontologicznie pozytywnie«" (M. Buzzoni, *Zum Begriff…*, s. 231.).

[153] M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"…*, s. 70; por. idem, *Der Formalismus…*, s. 107.

[154] Na przykład „w wypadku *świadomej*, połączonej z »*rozważeniem*« (»*Erwägung*«) preferencji pomiędzy kilkoma wartościami danymi w odczuciu" (M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"…*, s. 70; por. idem, *Der Formalismus…*, s. 107).

[155] Skoro nie jest tak, „że odczuwanie jednej lub wielu wartości »leży u podstawy« sposobu preferencji", lecz „dopiero wartości pierwotnie »dane« w tych aktach [sc. w preferowaniu i stawianiu niżej] mogą wtórnie zostać »odczute«" (M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"…*, s. 70; por. idem, *Der Formalismus…*, s. 107).

aktualną możnością odniesienia do irrealnych i w tym sensie (jedynie) możliwych treści aksjologicznych, które – z jednej strony – w swym sposobie istnienia pozostają momentem samej preferencji (jako hierarchiczność); z drugiej strony – jako możność hierarchiczności pozostają (wertykalną) strukturą świata. Osoba staje się zatem sposobem na jaki istnieje i realizuje się strukturalna aksjologiczna konstytucja świata. A nawet w pewnym sensie sam świat o tyle, o ile realizacja (a nawet tylko rozpoznanie) wartości pociąga za sobą rozpoznawanie i powstawanie świata dóbr.

Powyższa interpretacja przyjmująca z ducha hedeggerowską optykę, z konieczności (jeśli chce osiągnąć swój cel) pomija pewne istotne aspekty omawianej koncepcji, a w konsekwencji modyfikuje kilka innych aspektów. Dość wspomnieć, że pozostając w obszarze myśli Maxa Schelera wykluczyć by należało myślenie o czuciu wartości (tedy o uchwytywaniu ich materialnej treści aksjologicznej) jako o czymś, co po prostu nadbudowuje się nad aktami preferencji ujmującymi każdorazowo jakiś wycinek struktury hierarchiczności wartości. „Heideggerowska" interpretacja odwraca bowiem poniekąd najgłębszą tendencję Schelerowskiej koncepcji wyrażającą się w odwrocie od Kantowskiego formalizmu w kierunku materialnej etyki wartości. Jeśli zatem wcześniejsze analizy czerpią cytaty z *Der Formalismus…*, to czytelnik winien nieustannie mieć w pamięci, że pojawiają się one w wąskim kontekście rozpatrywania relacji wyższości i niższości wartości i pierwotność preferencji względem czucia deklarują jedynie w kontekście rozpoznawania nowych wartości. Ma ono za punkt wyjścia zawsze wartości już znane i zakłada u swych podstaw akt preferencji dlatego, że świat wartości jest światem w swej istocie hierarchicznym. Z tego właśnie powodu „wszelkie *poszerzanie* świata wartości (np. pewnej indywidualnej osoby) dokonuje się wyłącznie »w« preferowaniu i stawianiu niżej"[156].

Rysuje się tu konkretna granica interpretacji myśli Schelera, odpowiedzialna za zarzuty formułowane wobec niego przez Heideggera. Zestawienie hipotetycznej interpretacji, dokonującej gwałtu na tekście Schelera, z taką, która stara się być mu bardziej wierna, ujawnia to, co Heidegger denuncjuje jako brak przemyślenia ontologicznego fundamentu relacji podmiotowo-przedmiotowej. W ujęciu Schelera (w gruncie rzeczy nie innym w tym aspekcie niż Hartmanna) pozostając jednak jakiegoś rodzaju przedmiotowo danym „bytem", wartość jest ujmowana przez osobowy „podmiot" w szczególnych uczuciowych aktach „poznawczych". Według Heideggera oznacza to, że „zarówno Scheler, jak Hartmann, pomimo wszelkich różnic swych fenomenologicznych punktów wyjścia, w równy sposób nie uwzględniają tego, że »ontologia« zawodzi w swej tradycyjnej zasadniczej orientacji na jestestwo i że ów zawarty w poznawaniu »stosunek bytowy« (…)

[156] M. Scheler, *Wartości „wyższe" i „niższe"*…, s. 70; por. idem, *Der Formalismus…*, s. 107.

wymaga *gruntownej* rewizji – a nie tylko krytycznego ulepszenia"[157]. Zarazem jednak hermeneutyczny eksperyment, pokazujący bliskość obu tendencji, w których jak gdyby jedynie miejsce akcentu zdaje się dzielić to, co mogłoby się wydawać diametralnie różne, zwolna odsłania zarys możliwych niecudzysłownych wartości: zawieszonych w Pomiędzy istnienia i nieistnienia warunków możliwości zasadzającej się na niczym powinności, będącej nieledwie sposobem, na jaki jestestwo nie pozostaje wobec nich obojętne (albo przynajmniej tej nieobojętności następstwem). Charakterystyka owego Pomiędzy, ziszczając się jako bycie-relacją, jeśliby miała mieć jakiekolwiek odniesienie do myśli Heideggera, musiałaby być pojęta na wzór struktury jestestwa, pozostającego dynamiką konstytuującą własne bieguny. Tym, co jakąkolwiek materialną treść własnej istoty, jakąkolwiek tedy określoność bytową, pozyskuje jako wtórny i nadbudowujący się nad nim moment.

Otóż paradoksalnie to właśnie w tym ostatnim aspekcie dostrzegając moment podobieństwa pomiędzy Heideggerem, a Schelerem i Hartmannem, wiąże Filek nawołujący jestestwo zew (*Ruf*) sumienia z zagadnieniem zobowiązującej mocy wartości, których wezwanie winno kierować się ku osobie na przynajmniej dwa różne sposoby: różne mianowicie w zależności od tego, czy jest nawoływaniem tylko tej jednej osoby, czy też większej ich ilości. Nie inaczej niż *Dasein* pozostając jak gdyby ogólną istotą jednostkowości, pojęcie osoby określone jest przez ideał bycia zwany przez Schelera idealną istotą wartości (*ideales Wertwesen*) osoby, u Hartmanna natomiast przybierając imię wartości osobowości (czy też wartości-osobowości, jak chce Filek[158]) (*Persönlichkeitswert*). Łącząca wszystkie trzy koncepcje indywidualność tego, co na potrzeby ujęcia owej wspólnoty nazwać można roboczo i niedokładnie „podmiotowością", rodzi szczególne problemy w kontekście wartości. Schelera osoba, odnajdując w swej idealnej wartości własne przeznaczenie (*Heil*), jest odpowiedzialna za jego urzeczywistnienie nie mniej niż za każdy własny akt, to znaczy za taki, którego i źródłem, i poniekąd wyrazem jest ona sama. Łatwość pojęcia owej odpowiedzialności i owego zobowiązania pojawia się, gdy pamięć przywodzi przed oczy, iż przeznaczenie w samych tych aktach się spełnia (choć niekoniecznie się do nich sprowadza). Otóż „do rangi problemu podstawowego urasta ustalenie stosunku owej absolutnie indywidualnej wartości-osoby do pozostałych wartości, które u Schelera charakteryzuje ogólna ważność"[159]. Choć wydaje się, że nie stanowi to wielkiego problemu dla samego Schelera, wedle którego wszystkie ogólnie obowiązujące wartości, „odniesione do najwyższej wartości, do bycia świętą (*Heiligsein*) osoby i do najwyższego dobra, »przeznaczenia (*Heil*) indywidualnej osoby«, przedstawiają jedynie minimum

---

[157] BiC, 294; SuZ, 208.

[158] Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 192n.

[159] Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 188.

wartości”[160], niezbędne co prawda do wypełnienia owego przeznaczenia, ale też do niego w żadnym nie wystarczające. Jak gdyby w obliczu wielkości przeznaczenia osoby do świętości, poszanowanie wartości ogólnych było oczywistą, ale jednak formalnością, której po prostu nie należy zaniedbać[161], nad którą jednak, z racji jej oczywistości nie warto się dłużej rozwodzić, skoro – jaka ona jest – każdy widzi. A już z pewnością święty. Co skądinąd mogłoby świadczyć o wysokim mniemaniu, jakie Scheler miał o swoich czytelnikach.

Nie mniejsze, może nawet większe mniemanie o tym, kto może podejmować się lektury jego tekstów miał Nicolai Hartmann, który uznał za stosowne w szerszym zakresie omówić to zagadnienie, zresztą ujmując je nieco inaczej niż Scheler. W swojej *Ethik*, podejmuje zagadnienie osobowości[162] rozpoczynając od wskazania na kwestię indywidualności. Próba charakterystyki osobowości ujawnia najpierw, że nie jest osobowość tożsama z osobą, skoro „osoba” wyznacza ogólność pojęcia[163], by następnie wskazać, że nie jest osobowość również identyczna z indywidualnością, której zakres przedmiotowy rozciąga się poza sferę jednostek ludzkich, albowiem „indywidualna jest też określona wspólnota, instytucja, rzecz”[164]. Ten, kto wkracza swoim sposobem bycia w obszar wspólny obu zakresom przedmiotowym, będąc w ten sposób osobowością czyli indywidualną osobą, zyskuje odniesienie do pewnej szczególnej wartości, do wartości osobowości[165]. Pomimo, że odróżnienie realności i wartości pozostaje czymś w sposób naturalny związanym w ogóle z istotą obszaru aksjologicznego, „od wszystkich [omawianych] dotychczas wartości wartość osobowości różni się radykalnie tym, że nie jest wartością jednolicie określającą wiele osób, że nie jest wartością powszechną. Jej powinnościowy postulat zwrócony jest tylko do pojedynczej osoby”[166], tak że należałoby mówić nie tyle o „wartości osobowości”, ile raczej o „wartościach osobowości”, które razem wzięte, tworzą „zupełnie nową warstw[ę] królestwa wartości”[167]. W istocie *novum* każdej poszczególnej wartości osobowości, zasadzając się na tym, iż jest ona kompozycją „licznych składników

---

160 M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 484; przeł. P.K.

161 Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 484; por. J. Filek, *Z badań…*, s. 189.

162 N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1949, ss. 509–532.

163 „Bycie osobą jest bowiem wspólne wszystkim, natomiast osobowością jest każdy dla siebie” (N. Hartmann, *Osobowość*, przeł. Z. Zwoliński [w:] N. Hartmann, D. v. Hildebrand, *Wypisy z „Etyki”*, wyb., red., wstęp M. Grabowski, Toruń 1999, s. 60; idem, *Ethik…*, s. 509).

164 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 60; idem, *Ethik…*, s. 509.

165 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 60; idem, *Ethik…*, s. 509.

166 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 60; idem, *Ethik…*, ss. 509–510; za oryginałem cytat skorygowany został poprzez usunięcie wyróżnienia drugiego przytoczonego zdania; zasadniczo w wydaniu oryginału z 1949 brak w omawianym fragmencie jakichkolwiek wyróżnień, co w cytowaniu przyjęte zostało jako zasada (P.K.).

167 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 61; idem, *Ethik…*, s. 510.

aksjologicznych (*Wertkomponentne*), którymi są wartości ogólne"[168], do samej owej kompozycji się w tej mierze nie sprowadza, w jakiej każda synteza wartości tworzy nowy charakter wartości, w przypadku wartości osobowości natomiast ma to miejsce „w sensie eminentnym"[169], niewspółmiernie wzmożonym. Nie chodzi tu jednak o samą złożoność określającą charakter nowej struktury, lecz powstającą w każdej wartości osobowości nową jedność wartości, nie zawierającą się w wartościach składowych i posiadającą własną wartość[170].

Stając się idealnym etosem danej osoby[171], wartość osobowości (czy też wartość-osobowość) wskazuje na tożsamość z idealną istotą wartości osoby u Schelera, tak jak tamta pozostając dla osoby „jej wewnętrznym przeznaczeniem (*innere Destination*)"[172], którego realizacja sama stanowi moralną wartość[173]. Ten, dający się ująć jako doprecyzowanie koncepcji Schelera, obraz wartości osobowości pozwala również w lepszy sposób zrozumieć sposób, na jaki realizacja osobistego etosu (osobistego przeznaczenia) wiąże się z realizacją wartości ogólnych, skoro te składają się na niepowtarzalność osobowości. Nie należy jednak nazbyt łatwo domniemywać tu jakiejś automatycznej zależności polegającej na tym, że dążąc do tego, co jednostkowe, osoba wypełnia zarazem, czy wręcz: tym samym, to, co ogólne. Już bowiem samo owo *plus ultra* konstytuowane w wartości osobowości (i jako ona) sugeruje przynajmniej możliwość (choć wątpliwą) koncentrowania się na realizacji tej wyższej jakości aksjologicznej. Realną trudność odnajdując jednak w zjawisku antynomiczności wartości, wynikającym w koncepcji Hartmanna z uznania, że struktura świata wartości nie jest hierarchicznie linearna[174], a generującym w aktualnym życiu konflikty wartości[175] – formułuje Hartmann zasadę odwracającą kantowski imperatyw kategoryczny. Wszystkie jego trzy sformułowania[176] wskazują na prymat jednostkowego nad

---

168 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 62; idem, *Ethik…*, s. 511.

169 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 62; idem, *Ethik…*, s. 511.

170 Por. N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 70; idem, *Ethik…*, s. 517.

171 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 62; idem, *Ethik…*, s. 511.

172 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 63; idem, *Ethik…*, s. 512.

173 Por. N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 63; idem, *Ethik…*, s. 512.

174 Por. N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 70; idem, *Ethik…*, s. 517.

175 Por. N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 77; idem, *Ethik…*, s. 522.

176 „Postępuj tak, by maksyma twej woli nigdy nie mogła być bez reszty zasadą prawodawstwa powszechnego"., „(…) nigdy nie postępuj w sposób jedynie schematyczny według wartości powszechnych, lecz zawsze zarazem według wartości indywidualnych, którym podlega twoja osobowa istota"., „(…) oprócz postępowania według twojego ogólnego sumienia (według ogólnego czucia wartości) postępuj zarazem także według twego sumienia prywatnego (według twego indywidualnego czucia wartości)". N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 78; idem, *Ethik…*, s. 524 (modyfikacja cytatów za oryginałem polega na pominięciu wyróżnień obecnych w polskim przekładzie).

powszechnym, co sprawia, że w przypadku konfliktu wartości każdy jest moralnie odpowiedzialny za urzeczywistnienie tej, która pozostaje zgodna z jego etosem. Otóż w tej mierze nie stanowi to moralnej anarchii liberalizmu, w jakiej odwrócenie sformułowania imperatywu kantowskiego nie znosi jego obowiązywania, lecz na nowo ustanawia jego istotny sens. Użyteczność maksymy w charakterze prawa powszechnego, nie unieważnia sytuacyjnego wymiaru samej maksymy, w którym zawiera się również sam ten oto działający. Pobrzmiewający tu ślad lektury Arystotelesa, pozwala Hartmannowi na wskazanie, że każdy, kto znalazłby się w *dokładnie w takiej samej sytuacji*, musiałby z tego względu być *dokładnie tą samą osobą*[177], co z nieustannie generowanego przez formułę imperatywu kategorycznego prawa moralnego czyni w pewnym sensie zestaw apriorycznie (tedy powszechnie i absolutnie) obowiązujących nakazów „jednorazowego użytku". Hartmann przy tym zgadza się z Schelerem co do tego, że nie taka jest intencja samego Kanta[178], niemniej wskazuje, że zadaniem stojącym przed opracowaniem etyki jest raczej jej istota i dlatego „przedstawione tu rozumienie w żaden sposób nie pretenduje (…) do bycia historycznym"[179]. W rezultacie nie tylko indywidualizacja osobistego zachowania staje się postulatem moralnym, zatem postulatem w swej istocie powszechnym[180], ale też, *à rebours*, można wyciągnąć wniosek, że w pewnym sensie każda aprioryczna powinność wezwania ze strony wartości jest powinnością jednostkową, szczególnie jeśli „moralne domaganie się wartości ogólnych jest równie wewnętrzne, jak domaganie się wartości-osobowości"[181].

I znów: Hartmann tak daleko się nie posuwa, choć wskazuje na istotny moment etyczności polegający na takim podjęciu ogólności wartości, które jako każdorazowo indywidualne stanowi jak gdyby wyjście ponad ich powszechność w pewnym sensie na sposób czynienia zadość ich ogólności. Ujawnia się tu jednak, że możliwe położenie akcentu na jednostkowy moment, powiązane z radykalizacją i z przesunięciem w jego stronę momentu aksjologicznego, czyni treść wezwania wartości nieuchwytną z perspektywy etyki jako nauki. Etyka, która z natury ma do czynienia jedynie z wartościami ogólnymi, powszechnie zobowiązującymi, w ujęciu Schelera dopiero „docierając do indywidualnej istoty-wartości osoby (*Wertwesen*) poszczególnej osoby, (…) dociera do punk-

---

177 Por. N. Hartmann, *Osobowość…*, ss. 79–80; idem, *Ethik…*, ss. 524–525.

178 „Oczywiście ten »właściwie rozumiany sens« imperatywu kategorycznego nie jest »właściwie rozumianym« historycznym poglądem Kanta". N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 80, przypis; idem, *Ethik…*, s. 525, przypis. Por. także M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 484, przypis, gdzie powiada m.in., że „jest to sztucznie przypisywany mu [sc. Kantowi] sens" (tł. P.K.).

179 N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 80, przypis; idem, *Ethik…*, s. 525, przypis.

180 Por. N. Hartmann, *Osobowość…*, s. 81; idem, *Ethik…*, s. 526.

181 J. Filek, *Z badań…*, s. 196.

tu, w którym zmuszona jest skapitulować"[182], gdyż „istnieje – na drodze *mądrości* – poznanie etyczne, całkowicie przewyższające samą etykę, bez którego całe bezpośrednie poznanie etyczne wartości ogólnie ważnych jest z istoty *niedoskonałe*"[183]. Jeśli jednak ów pozostawiony etyce przez Schelera (i Hartmanna) zakres przedmiotowy, jakim jest sfera wartości ogólnych, zostanie w obrębie radykalizacyjnej tendencji myślenia wartości sprowadzony do treści każdorazowo jednostkowego wezwania, to sama etyka w sensie nauki filozoficznej staje się zarówno niemożliwa (lub przynajmniej wtórna), jak też poniekąd zbędna, wszelkie swoje prerogatywy cedując na mądrościowe poznanie etyczne z jednej strony, oraz z drugiej strony na formalno-ontologiczne ujawnianie struktury momentu aksjologicznego jako pewnego sposobu ukonstytuowania bycia jednostki, czyli na ontologię egzystencjalną.

Nim konsekwencje ukazującej się zwolna modyfikacji wartości w to, co niecudzysłowne (nie*cudzy*słowne może nade wszystko z powodu absolutnej idiosynkratyczności), ujawnią tyle, ile są w stanie z własnej nieujawnialności, warto nakreślić (i nieledwie tą samą kreską podkreślić) dwa momenty naznaczające obszar dynamiki obcowania z wartościami.

Pierwszy stanowi konstatowana praktycznie przez wszystkich myślicieli z obszaru materialnej etyki wartości osobliwa niewydolność osoby do uchwycenia treści zasadzających się na niej wartości. Niewydolność, która nie tylko jest faktem, ale i winna nim być, by w ogóle tego rodzaju nosicielstwo wartości mogło mieć miejsce. Dietrich von Hildebrand w swoich badaniach trzech głównych form udziału człowieka w wartościach, jako pierwszą i najwyższą z nich wskazując bycie nosicielem wartości, jedną z najważniejszych charakterystyk owego bycia nosicielem czyni niemożność rozpoznania własnej kondycji jako nosiciela dobra. Otóż „mimo iż ten związek z wartościami jest obiektywnie niezwykle ścisły, nie można go doświadczyć świadomie"[184] i to pomimo wielkiej wagi świadomości uznawanej przez Hildebranda zarówno w całokształcie człowieczeństwa człowieka, jak i w najwyższej formie jego egzystencji, którą stanowi życie moralne. Powodem takiego stanu rzeczy, tkwiącym w naturze wartości, pozostaje to, że wartości dostępne są człowiekowi w aktach uczuciowych spełniających wobec nich rolę władzy poznawczej. Właśnie to, że wartości są dane w odczuciu, że wartości się czuje, dlatego wyklucza możliwość poznawczego uchwycenia wartości, której się jest nosicielem, iż musiałoby ono oznaczać rozkoszowanie się własną

---

[182] J. Filek, *Z badań…*, s. 189; por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 486.

[183] M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 486; cyt. za: J. Filek, *Z badań…*, s. 189.

[184] D. v. Hildebrand, *Trzy główne formy udziału człowieka w wartościach* [w:] idem, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1987, s. 165.

dobrocią, lub też dobrocią dokonywanego przez siebie aktu. Tymczasem „takie wyraźne uprzytamnianie sobie, zwracanie uwagi na to, jak piękny, i jak moralnie wielki jest dokonywany przez nas akt, okazuje się nie tylko nie do pogodzenia z pokorą, ale niweczy także wartość moralną zawartą w tym akcie"[185]. Można by nawet rzec, że niweczy wartość moralną zawartą w akcie właśnie dlatego, że jest nie do pogodzenia z pokorą. Związek między dokonywaniem aktów a byciem nosicielem wartości wychodzi przy tym na jaw, jeśli wziąć pod uwagę że osoba jest niczym innym niż własną aktowością, źródłem własnych aktów, w których jednocześnie wyczerpuje się jej „ontologiczne" ukonstytuowanie. Jej nosicielstwo wartości, ściśle związane z tym, w jaki sposób akt realizuje wartość, z konieczności związane jest z brakiem pojmowania, widzenia i przeżywania własnego dobra, albowiem „wartość moralna jakiegoś czynu zjawia się niejako »na barkach« aktu, a nie jako świadomie przeżywana w działaniu"[186]. Ktoś, kto, na przykład, pomaga głodnemu karmiąc go, traktując jednak biedę i cierpienie owego głodnego jako środek do tego, by stać się dobrym człowiekiem (lub w owym byciu dobrym się utwierdzić), popada w faryzeizm i jego akt nie ma żadnej wartości moralnej – co jednak nie oznacza, że dostarczone głodnemu pożywienie nie stanowi dla niego żadnej wartości i nie jest dla niego obiektywnym dobrem. Innymi słowy „wartość »dobry« pojawia się, kiedy realizujemy (daną w akcie preferencji) wyższą wartość pozytywną; pojawia się ona na *podłożu aktu* woli. Dlatego właśnie nie może *nigdy* być jego materią"[187]. Z tego też powodu „należy ściśle odróżnić wartość intendowaną – wartość dobra względnie stanu rzeczy – i wartość intencji, wartość moralną"[188]. Nie stoi to w sprzeczności z poznawaniem dobroci jakiejś innej osoby, brak tu bowiem momentu pychy zagrażającego moralnej jakości aktu poznawczego. Co ciekawe, wolne od pychy, a nawet warunkujące jej zanikanie, jest „uświadamianie sobie własnych moralnie złych aktów i ich wartości negatywnej, np. badanie własnego sumienia"[189]. Jest ono nie tylko „dobrem moralnym i powinnością, ale ponadto ważnym i autentycznym aktem poznawczym, prawdziwym ujęciem poznawczym tych negatywnych wartości moralnych"[190].

Niepoznawalność własnej (pozytywnej) jakości aksjologicznej, w dziele Heideggera przybiera postać milczącego wezwania sumienia, którego jedyną pozytywną treścią pozostaje fakt najcichszego z możliwych zewu. Różni się ów zew w tym aspekcie od tradycji aksjologicznej, w której pozytywna treść we-

---

185 D. v. Hildebrand, *Trzy główne…*, s. 167.

186 D. v. Hildebrand, *Trzy główne…*, s. 166.

187 M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 64; idem, *Der Formalismus…*, s. 48.

188 N. Hartmann, *Najważniejsze…*, s. 1433.

189 D. v. Hildebrand, *Trzy główne…*, s. 167.

190 D. v. Hildebrand, *Trzy główne…*, ss. 167–168.

zwania, płynąc nie tyle ze strony aktualnych, zrealizowanych przez daną osobę wartości, ile ze sfery istotowej, w której sytuuje się to, co Scheler nazywa „idealną istotą wartości osoby" – poznawalna jest nie tylko dla innych, ale też dla samej tej osoby, ku której się kieruje, w odróżnieniu od faktycznie zasadzającego się na niej dobra. Akt miłości, ujawniając przed miłującym idealną treść aksjologicznej istoty już to jego własnej, już to innej osoby, odsłania przeznaczenie miłowanego, którym pozostaje ów niepowtarzalny wachlarz wartości, ku któremu zostaje on wezwany. Nie bez znaczenia dla uchwycenia momentu etyczności w myśli Heideggera jest również okoliczność, że według Schelera takie rozpoznawanie w miłości możliwych dla kogoś, a przez to i dla niego powinnych kierunków intencji wartości jest *rozumieniem* osoby[191]. Rozumieć kogoś, to ujmować przydzielony mu wymiar i odcień palety świata wartości.

Nie trzeba wiele, by jasność zagadnienia uśmierzyła nieoczywistość gestu nadania imienia „μοῖρα" temu, co jako drugi moment dynamiki obcowania z wartościami (poza niepoznawalnością własnego dobra przez osobę) nakreśla charakter takiej możliwej wartości, która nie byłaby „wartością". Decydujące o indywidualnym charakterze wymiaru etycznego „wskazanie" wartości na konkretną, tę oto i żadną inną osobę, oznacza, że staje się ona jedyną w całym wszechświecie i w całej wieczności możliwością zaistnienia pewnych wartości. Owa „wartość obiektywna dla mnie" staje się darem, przydziałem pewnej cząstki możliwości, przysługującej jedynie tej jednej jedynej osobie i nie dzielonej przez nią z nikim innym. Cząstką całości dziejów świata, tylko przez tę osobę urzeczywistnianą i o tyle dla niej tym, co najbardziej własne. Przydział, jako wskazanie osoby przez wartości, pozostając wezwaniem do ich wypełnienia, nie tylko czyni osobę osobą, nadając jej własną jej istotę, ale też pozostaje darem odpowiedzialności za to, by owa część dobra, która możliwa jest jedynie dzięki niej – stała się za jej sprawą realna. Wypływająca z prawa własnej istoty odpowiedzialność nakłada na osobę jej osobistą, ale wcale przez to nie subiektywną powinność. Powinność generującą odwrócenie zasady imperatywu kategorycznego w kierunku podjęcia obowiązku wobec samego siebie i dla tego wobec wszystkich, wobec całości (lub wobec Boga, jak w przypadku omawianej przez Kierkegaarda sytuacji Abrahama[192]). „Powinienem" wynika z „mogę", oznacza bowiem w przypadku indywidualnego przydziału czy też daru wartości: „tylko ja mogę i beze mnie jakieś obiektywne dobro się nie ziści". Przysługująca konkretnej osobie (i tylko jej) cząstka świata wartości do realizacji jest istotą osoby, jej przeznaczeniem.

---

[191] Por. M. Scheler, *Der Formalismus…*, s. 483.

[192] Co dla Kierkegaarda oznacza zarazem: wobec siebie. Choć ustanawia on alternatywę rozłączną pomiędzy obowiązkiem wobec ogółu a obowiązkiem wobec Boga. Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie…*, ss. 72–88; także wyżej: „Wprowadzenie", ss. 1–5.

Stąd każdy fakt egzystencji osoby konstytuuje się jako zobowiązanie do stawania się tym, kim się jest, skoro jest się na sposób możliwości bycia dobra. Sposób bycia „osoby" w materialnej etyce wartości wiąże się ściśle z kwestiami daru, indywidualności, powinności, odpowiedzialności i przeznaczenia jako moralno-egzystencjalnej możliwości.

„Lecz cóż to za dziwne »przeznaczenie«, które może się ziścić albo nie ziścić, które nie musi się ziścić k o n i e c z n i e ?"[193] Sygnalizowany już wcześniej etyczny charakter Mojry[194] oznacza, że pytanie Adama Krokiewicza skierowane do Homera wskazuje na nobliwość i starożytność zagadnienia indywidualnego przeznaczenia, odkrywanego przez Schelera i Hartmanna w wartości osoby. Ale i na dojrzałość współczesnego namysłu etycznego, który udzielając odpowiedzi o w istocie antycznym rodowodzie, unika wszelkiego nowinkarstwa pozostającego plagą nie tylko endemicznej dla nowinkarstwa przestrzeni opinii publicznej. Świat przedstawiony eposów Homera, bliski konkretowi rzeczywistości, daleki jednak od drobiazgowości jej zabiegania i zaaferowania, osadzony jest w przestrzeni moralnej doniosłości wyznaczającej i poniekąd zwrotnie wyznaczanej przez miejsce człowieka (i bogów) w kosmosie. Rzecz nie tylko w aksjologicznie nieobojętnym określeniu wszechświata jako κόσμου, ale też w tym, na czym ów porządek polega, oraz w tym, że człowiek w ów porządek wpisuje się za sprawą własnej konstytucji – za sprawą tego, kim jest. Każdy z bohaterów homeryckich określa swoje miejsce w obszarze powinności poprzez współdziałanie dwu władz – θύμου i φρένων – wyznaczających przestrzeń, odpowiednio, działania i namysłu[195]. W sensie właściwym będący „zapałem" i jedynie w pewnym przybliżeniu dający się przełożyć jako „serce", θύμος oznacza „chcenno-uczuciowy poryw namiętnego serca"[196], stając się śladem powiązania sfery emotywnej z obszarem etycznie nieobojętnym o tyle, o ile właśnie za sprawą serca herosi dokonują czynów i to czynów na miarę swojego imienia. Wielkość czynów wynika wprost z miary serca bohatera. Niemniej, dopełnienie owej miary pozostaje w ścisłym związku z namysłem wskazującym właściwość lub niewłaściwość czynu. Jak gdyby wielkość serca stawała się jeszcze większa za sprawą mądrej rady umysłu, do którego kompetencji, oprócz rady, należy poznawanie i stanie na straży sprawiedliwości; jej pięć podstawowych zasad[197] stanowi swoisty „pentalog"[198], a imię jej brzmi „Μοῖρα".

---

193 A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 74.

194 Por. wyżej, s. 232.

195 Por. A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 47.

196 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 47.

197 „1) czcij bogów, 2) kochaj rodziców, 3) szanuj przychodnia (gościa) oddającego ci się w opiekę, 4) nie wszczynaj walki bratobójczej, 5) strzeż się znieważać większego (i lepszego) od siebie bohatera" (A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 71).

198 Por. A. Krokiewicz, *Moralność…*, ss. 69–71.

Panując nie tyle nad monotonnie jednoznaczną, konieczną i niezmienną teraźniejszością czy przeszłością, ile raczej nad przyszłością, która „istnieje w umyśle bogów, przede wszystkim Zeusa, jako plan tego, co się ziszcza w teraźniejszości i powiększa wciąż rosnącą przeszłość”[199], Moῖρα pozostaje jak gdyby panią owych umysłów, Umysłem Generalnym. Obmyślając plan rzeczywistości pilnuje także jego realizacji, za którą odpowiedzialni są ludzie i bogowie, dysponujący chcenno-uczuciową władzą serca, czyli mocą działania. Nawet jeśli zatem „łącznikiem pomiędzy bogami a szczytową Mojrą są ich umysły”[200] – a i ludzkie działanie podlega jej wyrokom, niechby zapośredniczonym przez bogów – to jednak nakierowujący się na sferę emotywną wymóg czynu przywodzi na myśl podobieństwa struktury aksjologicznej. Szczególnie, że także „Mojra ma charakter etyczny”[201]. Działanie zgodne z jej planem jest godne pochwały, podczas gdy występowanie przeciw niej jako akt pychy dzieje się „skutkiem krnąbrnej inicjatywy serca wbrew »przeznaczeniu«, co jest winą” i co „zostaje wyrównane z biegiem czasu w dalszym konsekwentnym ciągu późniejszych wydarzeń bądź przez karę, bądź przez nagrodę”[202]. Mojra, w której działalności rozpoznać się da „jako jej rys znamienny nieubłaganą sprawiedliwość wyrównania”[203] przydzielającą każdemu to, co mu należne, pozostaje losem i przeznaczeniem świata jako całości oraz każdego poszczególnego człowieka. „Wyraz »moira« pozostaje w związku z wyrazami »merizein« – »dzielić« tudzież »meiresthai« – »być przydzielonym« albo »otrzymywać w przydziale«”[204] i jako „Moῖρα” jawi się przydzielającą mocą, nadającą całej rzeczywistości to, co jej przeznaczone. I to przydzielone za pośrednictwem bogów i ludzi, którzy jako jedyni w kosmosie są władni owo przeznaczone: uczynić. Jako pisana małą literą „μοῖρα” natomiast „oznacza w szerszym użyciu »część czegokolwiek«, a w węższym i specjalnym »przydzieloną (przeznaczoną) człowiekowi c z ę ś ć ż y c i a (*moira biou, vitae portio*), czyli dolę”[205]. W niedokładnym sensie zbliżając się do osobowości, owo „pośrednictwo” człowieka bowiem stanowi wszystko z tego, co mu i tylko jemu przypada w udziale.

W tym znaczeniu również sposób mówienia o sprawiedliwości odkrywany przez Heideggera w myśli Nietzschego, wiąże się niemal bezpośrednio z bezcieleśnie, tedy i bez-silnie władającą światem Mojrą. Pozostająca charakterem samoodnośnej struktury woli mocy, sprawiedliwość stanowi jedność jej trzech

---

199 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 77.
200 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 82.
201 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 86.
202 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 85.
203 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 85.
204 A. Krokiewicz, *Moralność…*, s. 74.
205 A. Krokiewicz, *Moralność…*, ss. 74–75; por. wyżej, ss. 232–233.

momentów: budowania, selekcji i niszczenia[206] i jako taka pozostaje jej prawdą. Utrwalającą tedy według Heideggera ujawnianie się woli mocy jako konstytuującej zabezpieczenie układu sił stającego się podstawą wyjścia ponad i poza ów układ. Sprawiedliwa trwałość zabezpieczenia, polegając na przesunięciu ku zawsze już przyszłemu zabezpieczeniu, pozostaje dalekowzroczną mocą wysunięcia ku temu, co poza dobrem i złem, pozostaje jedynie dobrem, któremu nie sprzeciwia się nic i któremu już tylko (i aż) nic się sprzeciwia. Moc wychylenia ku temu, co dynamicznie staje się trwałą podstawą dynamiki stawania się i samoprzezwyciężania, czyni ze sprawiedliwości wypatrywanie i domaganie się korzyści, przy czym „słowo »korzyść« (*Vor-teil*), zgodnie ze swym właściwym i zagubionym po drodze znaczeniem, mówi o tym, co zostało *przydzielone* (*Zugeteilte*) przy podziale i rozdzielaniu (*Teilung und Verteilung*), zanim jeszcze się ów proces dokonał"[207]. Uprzedniość części (*Teil*), którą zasiedla sprawiedliwość zanim jeszcze przydzielenie (*Zuteilung*) stało się faktycznością, sama ku owej uprzedniości została zawczasu podciągnięta (*Vor-gezogen*, by się tak wyrazić) i jako nic innego niż preferencja (*Vorziehung*) „sprawiedliwość jest ustanawiającym punkty widzenia wykraczaniem *ponad* dotychczasowe perspektywy"[208]: punktem widzenia (wartością), niczym Moῖρα „poprzedzającym wszelkie myślenie i działanie przydzielaniem tego, co zostało przez nią upatrzone"[209]. Mianowicie warunków dynamiki woli mocy: punktów widzenia, wartości. Tym, co każdy i wszystko, co jest (tedy każdy, kto się staje i wszystko, co się staje), musi osiągać, aby pozostawać tym, czym jest: stawaniem się niczym innym.

Sprawiedliwość jako umysł generalny przydzielający punkty widzenia (pozostając jednak w ścisłym związku z tym, co Nietzsche nazywa „wielkim rozumem") sytuuje się w obrębie paradygmatu cielesności rozpoznawalnego również w egzystencjalno-ontologicznym momencie strukturalnym położenia[210]. Nastrój otwiera jestestwo na świat[211], w którym i którym ono co prawda jest, ale otwiera zrazu i zwykle na sposób takiej upadającej ucieczki w świat, że staje się ona odwrotem od tego, co tym samym w nastrojowości otwarte jako przesłonięte. Cielesność – a zatem również i wtórny, zakorzeniony w niej fenomen ciała jako bytu o charakterze obecności – pozostając nastrojowości jak gdyby imieniem własnym, ujawnia jestestwu faktyczność jego wydania[212] jako rzucenia w jeste-

[206] Por. N II, s. 315; GA 6.2, 292.
[207] N II, 318; GA 6.2, 294.
[208] N II, 318; GA 6.2, 294.
[209] N II, 318; GA 6.2, 294.
[210] Por. rozdz. 1., ss. 72–85.
[211] Por. BiC, 191; SuZ, 134.
[212] Por. BiC, 192; SuZ, 135.

stwa (*Dasein*) „tu oto" (*Da*)[213], tedy w możliwości, którymi jest. Tym samym „jestestwo jest sobie samemu wydanym byciem-możliwym, *możliwością* na wskroś *rzuconą*"[214], jest swoim *Da*. Odarta z przyczyny i jako taka wymykająca się mechanicznej strukturze fizykalności, faktyczność rzucenia otwiera się jestestwu w nastroju – w szczególności w nastroju trwogi – jako określoność możliwości stanowiąca przecież nie tyle paletę dowolności przedłożoną mu do przeglądu, ile raczej sposób, na jaki jestestwo każdorazowo jest. Skończoność cielesności, owej dynamiki Pomiędzy, odsłaniając rzucenie, staje się sposobem przydzielania się egzystencji jej działu możliwości, tedy sposobem, na jaki jestestwo jest i zarazem na jaki w tej mierze ma być, w jakiej nie ma *innej możliwości*: innej niż te dane i tym samym zadane. Pozostające własnym przeznaczeniem, *Dasein* jako bycie przydzielającego Pomiędzy, o tyle skrywa się we własnej egzystencjalnej strukturze wartości, o ile myśleć się one dają jako przydzielone mu i tylko jemu możliwe sposoby bycia. Otóż, gdyby struktura rzucenia dawała się uzupełnić o Schelerowski świat wartości, pozostawałoby *Dasein* pojęciem osoby, lub też wprost osobą (co byłoby może bardziej po myśli w pewnym sensie i Heideggera, i Schelera). Ponieważ jednak tego rodzaju uzupełnienie nie jest możliwe, utożsamienie *Dasein* z osobą przebiegać musi w sposób przewlekły i o tyle odmienny, o ile ujawniająca się zwolna możliwość myślenia niecudzysłownych wartości, ujawnia je jako skryte w strukturze bycia i do wartości materialnej etyki wartości jedynie (lub aż) podobne.

A jednak związek z przydzielającą Mojrą daje o sobie znać w strukturze jestestwa, jeśli wziąć pod uwagę, że na gruncie czasowości jest ono dziejowe, a dziejowe jest jako będące własnym losem. „Oznaczamy tym terminem zawarte we właściwym zdecydowaniu pierwotne dzianie się jestestwa, w którym to ostatnie, wolne ku śmierci, *przekazuje się* samemu sobie na odziedziczonej, ale i wybranej możliwości"[215]. Możliwość ta określa zarówno najbardziej własną, jak i – za jej pośrednictwem – wszystkie inne możliwości dane jako obszar otwartości rzucenia, określający „kto" jestestwa na sposób przydziału. Jestestwo jest tedy własnym losem i przeznaczeniem jako zadanie dla siebie – zadanie wypełniane w zdecydowaniu, albowiem „tylko wtedy, gdy w byciu jakiegoś bytu śmierć, wina, sumienie, wolność i skończoność zamieszkują wspólnie w tak źródłowy sposób jak w trosce, może ów byt egzystować w *modus* losu"[216]. Przy czym charakter rzuconego projektu i powtórzenia oznacza w przypadku *Dasein*, że albo (pisana tak wielką, jak i małą literą) μοῖρα stają się jednością, albo Moῖρα pozostaje nieokreślonością

[213] Por. BiC, 192; SuZ, 135.
[214] BiC, 204; SuZ, 144.
[215] BiC, 537; SuZ, 384.
[216] BiC, 539; SuZ, 385.

„skąd" rzucenia. W obu przypadkach jednak pozostając przeznaczeniem o charakterze w tym sensie etycznym, w jakim wina, sumienie i wolność mogą sygnować specyficzny, zontologizowany wymiar etyczności w dziele Heideggera[217].

***

Ujęcie *Bycia i czasu* jako traktatu etycznego traktować można albo jako deklarację bałamutną, albo ironiczną – i to ironiczną w sensie, który oscyluje wokół swoich sokratejskich źródeł. Potraktowana z powagą, na którą wszak zasługuje, deklaracja taka skłania do podjęcia lektury, której uważność odkrywa w *Sein und Zeit* ślad zontologizowanego myślenia etycznego. Wątek w sposób najbardziej jaskrawy sugerujący swój etyczny charakter – analizy zjawisk sumienia, winy i zdecydowania – pod badawczym spojrzeniem Filka odkrywa własny ironiczny charakter. Ironia oznacza tu wielowarstwową strukturę sugestii i zaprzeczeń. Oto pojęcia o nominalnie niezbywalnie etycznym charakterze, pod piórem Heideggera uzyskują sens egzystencjalno-ontologiczny kontestujący ich tradycyjnie etyczne użycie, by następnie spod pozoru czysto nie-etycznej ontologiczności wydobyć inny od tradycyjnego sens etyczności, etyczność egzystencjalno-ontologiczną, jeśli można się tak wyrazić. Jej najbardziej istotny wymiar ogniskuje się w radykalnie jednostkowej auto-nomii wezwania do stawania się tym, kim się jest, co Heidegger ujmuje jako bycie właściwe, to znaczy bycie własnym Sobą. Zarysowała się również perspektywa takiego rozumienia miłości, wedle którego jest ona sposobem bycia jestestwa (jako możność i moc sumienia, którego milczące wezwanie różni się, bądź nie-różni od bycia-tu-oto: *Da-sein*).

---

[217] Wstępnie naszkicowany powyżej korelatywny charakter Heideggerowskiego jestestwa i koncepcji osoby w materialnej etyce wartości potwierdzany jest w analizie Marco Buzzoniego: „Trotz seiner Verwerfung des Personalismus, hat (…) Heidegger nicht nur wertvolle Hinweise gegeben, sondern auch den Punkt angesehen, der für die kohärente Aufrechterhaltung der Differenz zwischen der Person und dem Ding unentbehrlich ist, und zwar den unbestimmten oder »leeren« Charakter des Apriori, das die Selbstheit ausmacht. (…) von diesem Standpunt aus sowohl transzendentaler, als auch personalistischer Ansatz miteinander vollständig versöhnt erscheinen. Ist nämlich das Apriori nur der jeweilige Aktvollzug, die Transzendenz oder die Freiheit, mittels deren man etwas zum Genestand als Gegenstand machen kann, *so löst sich sein Bestehen auf in den jeweiligen einzelnen Personen, die hier und jetzt denken und es eben dadurch aktualisieren*" (M. Buzzoni, *Person…*, s. 240). Konkluduje Buzzoni swoje rozważania następująco: „Noch heute bleibt ja Heidegger eine der wichtigsten Quellen, aus der man schöpfen kann, um eine Ontologie der Person zu entwickeln, die ihre transzendentale Irreduzibilität auf jegliches Gegebene behauptet, ohne ihre ontologische Einmaligkeit zu beeinträchtigen oder auf sie überhaupt zu verzichten" (M. Buzzoni, *Person…*, s. 253).

Trop etyczności wiedzie do odkrycia podobieństw pomiędzy strukturą jestestwa, a koncepcją osoby lub osobowości pojawiającą się w obszarze materialnej etyki wartości Schelera (i bliskiej jej aksjologii Nicolaia Hartmanna). Baczniejsze spojrzenie na koncepcję wartości, w której obszarze sytuuje się myślenie personalistyczne tej formacji, zarysowuje trzy ważne dla niniejszych rozważań zagadnienia. Jedno z nich wiąże się z Schelera krytyką pojęcia powinności, krytyką, której ostrze kieruje się ku powinności nazwanej przezeń powinnością normatywną. Podsumowanie wysiłku krytycznego Schelera prowadzi do paradoksalnego rezultatu: nie tylko bowiem krytyka okazuje się ostatecznie słuszna, pomimo tego, że wszystkie założenia argumentacji Schelera nie dają się obronić, ale też krytyka tych założeń odsłania niezwykle interesującą strukturę Schelerowskich wartości, które, po pierwsze, mogą poruszać tych, którzy je dostrzegają; po drugie, towarzysząca im powinność zasadza się na tkwiącej w istocie samych wartości osobliwej nicości ich relacji do rzeczywistości; po trzecie wreszcie: wartości zawsze zarazem są i nie są, co przy pewnych modyfikacjach może prowadzić do ujęcia ich jako anonsującej się w pismach Heideggera struktury Pomiędzy.

Drugim istotnym momentem jest wskazanie na radykalnie jednostkowy i konkretny charakter osoby (czy też osobowości), z którym ściśle związana jest konkretyzacja płynącego wobec każdej osoby od strony wartości wezwania i zobowiązania. Nie tylko przy tym chodzi o indywidualizację sposobu, na jaki zobowiązują wartości o powszechnym charakterze zobowiązania, ale też o wskazanie na osobowość jako wartość o każdorazowo ściśle jednostkowej istocie. W sposobie rozumienia osobowości przez Hartmanna przybiera to kształt zawsze niepowtarzalnej kompozycji wartości konstytuujących wartość osobowości, ale też kompozycji, do której dodaje się czy nad którą nadbudowuje szczególne *plus ultra*, wartość konkretna, niepowtarzalna i nieujmowalna w jakąkolwiek ogólną formułę, jako że tożsama z niepowtarzalnością osobowości.

To z kolei prowadzi do trzeciego newralgicznego z punktu widzenia przedsięwzięcia tej pracy momentu teorii wartości, który można by opisać Hedeggerowskim określeniem „los". Losem byłoby tedy wyznaczane niepowtarzalną kompozycją osobowości płynące od niej samej ku niej samej wezwanie do realizacji pewnego zestawu wartości i to realizacji na konkretny i niepowtarzalny sposób. Wreszcie realizacji pewnej szczególnej wartości (czy też pewnych szczególnych wartości), realizowalnej (lub realizowalnych) tylko i wyłącznie przez tę osobę, mianowicie jako ona sama i jej sposób bycia. Osobowość okazywałaby się przeznaczeniem konkretnej osoby do pewnego dobra, którego realizacja leży tylko i wyłącznie w jej gestii, i za którego realizację ta osoba jest tedy odpowiedzialna wobec całej rzeczywistości. Odpowiedzialne bycie osoby, nie inaczej niż odpowiedzialne bycie jestestwa, polegałoby na zdecydowaniu na bycie sobą (na bycie właściwe, czyli własne).

Jeśli do tego dodać wskazanie przez Schelera na osobę jako na osobliwe „pomiędzy", pomiędzy ciałem i duszą rozumianymi jako – odpowiednio – sfera zewnętrza i wnętrza, to podstawowe rysy charakterystyczne osoby i *Dasein* zdają się schodzić w sposób niezwykle sugestywny: bycie własnym przeznaczeniem (czyli zobowiązanie do stawania się tym, kim się jest) i to przeznaczeniem jako „przydziałem" pewnych konkretnych możliwości konstytuujących niepowtarzalność konkretu bycia. Nadto owe „możliwości" okazują się wartościami, o których można przynajmniej domniemywać, że nawet jeśli nie są z punktu widzenia Heideggera wartościami niecudzysłownymi, to jednak ku nim ciążą i – po pewnych modyfikacjach – mogłyby się nimi stać.

2. Ślad wartości w dziele Heideggera

Wyłania się oto z niebycia zarys takich wartości, których napotykanie w kontekście myśli Martina Heideggera nie musiałoby jako słowo nie-własne być odsyłane w dziedzinę słów cudzych, w których zrazu i zwykle o wartościach mówi Się metafizycznie. Imię własne wartości krąży wokół ich fenomenalności, źródło odnajdując w myśli Maxa Schelera wypełniającej skrupulatnie swą jako źródła istotę: stając się takim punktem wyjścia myślenia wartości, który i określa nieledwie wszystko, co się w nich znajduje, i pozostaje w nich jedynie śladem obecności tego, co od nich różne. Pomyśleć z pozycji heideggerowskich sferę aksjologiczną niecudzysłownie, oznacza wyjść poza to, co ujawniła materialna etyka wartości. Wyjść jednak jako nurt z niej płynący, tedy w kierunku, w którym o wartościach mówić i można, i należy: krytycznie; bacząc na różnicę określającą istotę.

Wdając się w tego rodzaju drogę można dotrzeć do miejsca, w którym majaczyć poczyna nieuchronnie z wartościami związana ich moc pozostawiania nieobojętnymi tych, ku którym kierują one swoje wezwanie. Odpowiedzią na wezwanie staje się poczucie zobowiązania jako poczucie powinności. Nieobojętność, jeśli nie wprost tożsama z samym słyszeniem wartości, to z pewnością z nim w sposób trwały zjednoczona, realizować się może na różne sposoby. A nawet na różne sposoby realizować musi, starając trafić w miejsce, skąd nie dające spokoju wezwanie się dobywa. Miejscem tym pozostaje o tyle nic, o ile domaganie się płynące z wartości, samo ulega pewnej powinności, mianowicie powinności zasadzania się na odniesieniu wartości do realności. Miejsce pochodzenia domagania się, jego ojczyzna (nie istniejąc w tej mierze, w jakiej wartość nie może posiadać tego rodzaju odniesienia nawet wtedy, gdyby trwała obecność faktycznie stanowiła charakterystykę tego, co zwie się rzeczywistością), ujawnia nic jako głuche „skąd" poruszającego wezwania wartości.

Domaganie się wzywające działającego, kiedy już uzyskało odpowiedź i wypełnienie, przez fakt, że nie zanika, ujawnia godność przysługującą wartości (godność, którą wartość jest) w tym, iż wartość trwa wyniośle i obojętnie wobec aktu i faktu bycia zrealizowaną, swoim trwaniem własną godność potwierdzając oraz podtrzymując domaganie się wypływające z tej godności. Szczególna *dignitas* wartości pozostaje niewysychającym źródłem poruszenia wezwaniem, gdyż jej „istnieje" i jej „nie istnieje" łączy trwale niezbywalna różnica naznaczająca jednocześnie istotę wartości. Różnica pozwalająca wartościom zarazem być-i--nie-być, sprowadza wartościowość wartości do samej siebie, czyniąc z niej charakterystyczne Pomiędzy, w które zapadając, istota wartości zakłada maskę niczego. Nieustannie też śle ku temu, kto jej słucha i o tyle pozostaje jej posłuszny, milczące wezwanie, na bez-mocy którego ona sama polega i na którego sposób jest ona, oraz powinność jej bycia.

Bycie wartości na sposób wezwania, widoczne od strony hierarchiczności świata wartości, w obrębie którego każda wartość swoje bycie sobą ujawnia jako strukturę różnicy wysokości, nie wyczerpuje się w porównywalności każdej wartości z każdą inną, ale niejako w *byciu* porównywalnością. Wartość, to zawsze różnica wysokości, z czego wynika, że nie trzeba dwu wartości, by mieć porównanie, wystarcza w istocie jedna wartość, by porównanie mogło ujawnić się jako coś, co samo z siebie intenduje inne wartości (choć, niekiedy, nietematycznie). Pozostając własnym Pomiędzy – pomiędzy sobą a innymi ze swego rodu – staje wartość w przestrzeni decyzyjności co do istoty tego, czym i jak jest. Jawiąc się jak gdyby stawaniem się własną godnością, na nie inny sposób stanowi wartość podstawę domagania się, którego źródło określa różnica pomiędzy wartością a jej realizacją. Ściślej rzecz ujmując jest wartość źródłem domagania się i powinności o tyle, o ile różnica pomiędzy sobą a stawaniem się sobą, którą wartość objawia jako własną istotę, pozostaje różna od realizacji wartości w akcie, skoro na taki sposób różnica konstytuuje tożsamość z samą sobą.

Rodzi się tym samym pozór (czyli sposób, na jaki wartość jawi się z siebie – filozofom) pozostawania wartości osobliwą dynamiczną strukturą różnicy pomiędzy sobą, a niczym innym, która zastępuje własną wartości treść, sprowadzając ją na powrót do czystej formy różnicy wysokości. I zatracając materialną określoność z determinacją równą tej, z jaką materialna etyka wartości ową określoność przywraca. W istocie, trudność lub niemożliwość określenia tego rodzaju materialnej treści wartości dotyczy filozofii (w niczym nie naruszając jednak kompetencji mądrościowego poznania moralnego w tym zakresie) i zasadza się na tym, co w obrębie kompetencji myślenia jawi się osobową indywidualnością adresata wezwania. Niepokojące pytanie o ontologiczną charakterystykę „dokąd" wezwania sprowadza treściowe wypełnienie jego celu do filozoficznie uchwytnej

formy z trudem różniącej się od formy samej wartości. Jeśli „nie jest łatwe to, co jest piękne”[218], trud różnienia pozostawać winien i pozostaje sposobem realizacji wartości. – O tyle posłuszeństwa wobec ich wezwania, o ile (na wzór egzystencjału sumienia z *Bycia i czasu*) słyszenie, odpowiadanie i osobowość dzielą taką samą, a nawet w pewnym sensie tę samą strukturę ontologiczną. Podobnie jak istota wartości wyłaniająca się z dynamiki Pomiędzy, pomiędzy nią a jej innym, tak i osoba w osobowości o tyle zdaje się znajdować idealną strukturę własnej wartościowości, o ile jest sposobem, na jaki realizuje się osobowość, która, ze swej strony, wyznacza sposób bycia osoby. Osobowość pozostaje kompozycją wartości, nie ograniczoną do bycia ich konglomeratem. Będąc raczej niepowtarzalnym złożeniem relacji (wartości) z innymi relacjami (wartościami), konstytuuje zarazem pewnego rodzaju *plus ultra* w postaci nowej relacji: wartość dodaną zwaną właśnie „osobowością”. Stąd osobowość, zgodnie ze swoją istotą, jest na sposób konstytuowania siebie jako własnego innego pozostającego biegunem relacji, nie różnej od osobowości. W tym sensie nie tylko jest tak, że osoba pozostaje sposobem, na jaki jawi się osobowość, ale też osobowość ze swej strony wyznacza strukturę bycia osoby. To, że w konsekwencji różnica pomiędzy wartością a jej realizacją tkwi w samej wartości (osobie) pozostaje jawne od jakiegoś już czasu. Może jednak nie tak wyraźnie objawia się i ta konsekwencja, że osobowość staje się miejscem pobytu nie tylko osoby, czyli owego „dokąd” wezwania powinności, ale też jako kompozycja wartości – miejscem pobytu samych wartości, czyli „skąd” wezwania, a także samego wezwania, tedy miejscem warunków możliwości zasadzającej się na niczym (na bezgłośności domagania się zewu) powinności, będącej sposobem, na jaki osoba pozostaje wobec nich nieobojętna i na jaki zarazem jest. Wartości w tym sensie byłyby osobliwym *apriori* osoby, w tej bowiem mierze – czy też (dokładniej mówiąc) na taki sposób – w jakiej i na jaki ona jest, przemawiają ku niej, stając się kontekstem całokształtu możliwości jej każdorazowego bycia. A skoro różne od jej własnej istoty na trudny jedynie sposób, na jaki różnica pozostaje sobą, wartości wyznaczają jej powinność jedynie jako tej oto osobie, która nie tylko słyszy ich wezwanie, ale też jako jedyna *może* je słyszeć (stają się i pozostają kontekstualnym całokształtem możliwości osoby). Słuszniej może było by stwierdzić, że jedyność dotyczy tej konkretnej formy wezwania wynikającej z konkretnego uformowania struktury wartości, którą osoba: jest. Z formą natomiast wiąże się treść, choć niedostrzegalnie dla uogólniającego myślenia.

Każda aprioryczna powinność wartości jest powinnością jednostkową zarówno dlatego, że ich domaganie się skierowane jest ku jednej jedynej osobie, jak i dlatego, że – z nie innego powodu – pozostaje jak gdyby sposobem bycia będącej osoby, istnieje jako jej zobowiązanie wobec samej siebie do stawania się

[218] Platon, *Państwo*…, 435 C.

tym, kim ona jest (w tym sensie różnica między domaganiem się i powinnością wyznacza istotową różnicę konstytuującą osobę). To natomiast, kim osoba jest, określone formą filozoficznie nieokreślalnej treści wartości osobowości, jest największą odpowiedzialnością osoby. Największa odpowiedzialność, spoczywająca na każdym z osobna, płynie z najbardziej własnego bycia nie-kim-innym i pozostaje dla każdego zadaniem przyjęcia szczególnego daru, jakim jest on sam jako ten, którym jest. Partykularność „przydziału" wartości kierujących się ku konkretnej osobie staje się jej przeznaczeniem i zadaniem, albowiem dar wartości winien zostać przyjęty (przy czym powinność przyjęcia nie jest tu bezwzględnością ontologicznego warunku możliwości, lecz wynika z przemożności bezsilnego wezwania; o tyle można ją określić jako powinność aksjologiczną). Przeznaczenie, wypełniając się w akcie wdzięczności polegającej na odpowiedzi na wezwanie wartości, pozostaje oddawaniem dobra innym – skoro na niczym innym nie polega odpowiedź na wartości jako ich realizacja. Wypełnianie własnego przeznaczenia w postaci nakierowania na dobro Innego możliwe jest dzięki miłości, w której wartości znajdują własne miejsce pobytu, własne zamieszkiwanie. Pozostająca sposobem ich bycia uchwytywalność przez tych, ku którym są one skierowane, w miłości (nakierowanej na Innego, bądź na siebie jako Innego) staje się zrozumiała, w niej tedy ukazując sens jednostkowego istnienia. W niej też w jakimś mocnym znaczeniu konstytuuje się sens bycia każdej konkretnej osoby, gdyż nic innego niż miłość osoby nie ratuje od nihilizmu rozpaczy i pozostaje miejscem konstytucji i sensu, i bycia (sensu bycia) konkretnego człowieka. Dla Schelera, inaczej niż dla Heideggera, wyjątkowe miejsce w tak rozumianym porządku miłości zajmowałby osobowy Bóg.

Najbardziej rzucająca się w oczy różnica w stosunku do wartości niecudzysłownych, polegająca na indywidualnym charakterze zobowiązania w przypadku każdej wartości (w odróżnieniu od powszechnie zobowiązujących „wartości"), z jednej strony rozwiązuje trudność pogodzenia indywidualnych zobowiązań aksjologicznych osoby i powinności płynącej z „wartości" o ogólnej ważności[219]. Z drugiej strony jednak zdaje się stać w sprzeczności z codziennością doświadczenia poświadczającego powszechny charakter niektórych zobowiązań (a nawet bodaj znakomitej ich większości), stanowiący między innymi warunek możliwości wspólnoty[220].

Dająca się znaleźć już w rozstrzygnięciach materialnej etyki wartości pewnego rodzaju wskazówka poszukiwania rozstrzygnięć polegałaby na tym, że uznanie

---

[219] Por. J. Filek, *Z badań…*, ss. 188n.; 194n.

[220] Chodzi naturalnie o powszechność zobowiązywania w sensie nakierowania wezwania ku wielu osobom. W sensie ścisłym bowiem o powinności jako poczuciu zobowiązania można mówić jedynie w odniesieniu do faktycznej odpowiedzi na wezwanie wartości.

prymarnego charakteru osoby, tedy i niejako pierwotności indywidualnego wskazania powinności, skłaniałoby do sprowadzenia powszechności domagania się pewnej grupy wartości do sumy powinności indywidualnych i wyjaśnienia „ogólności" ich zasięgu poprzez uznanie każdorazowo odmiennego charakteru bycia wezwanym konkretnej osoby do, na przykład, sprawiedliwości czy uczciwości. Można próbować doszukiwać się śladów możliwości takiego rozumienia powinności we wcześniejszych koncepcjach etycznych, by wspomnieć sytuacyjność określenia właściwości działania u Arystotelesa[221], lub też przywoływaną wcześniej reinterpretację imperatywu kategorycznego Kanta skutkującą ogólnością powinności stosującą się tylko w jednym jedynym przypadku[222]. Zarazem konsekwencją, jaką tak pomyślana powszechność wartości ze sobą niesie, będzie myślenie świata wartości w sposób zmierzający ku jakiegoś rodzaju jedności, nawet jeśli pojętej na sposób leibnizjański jako jedność monadyczności, w której wszystko znajduje się we wszystkim innym: w tym przypadku wszystko, lub przynajmniej wiele z tego, co zasiedla świat wartości. Osobowość, konstytuująca się jako jakość dodana struktury wartości, w skrajnym wypadku musiałaby pozostać swoistą monadą aksjologiczną, której zasadą jednostkowienia w stosunku do wszystkich innych byłby sposób, na jaki wartości ją konstytuują. Osobowość sprowadzałaby się do punktu widzenia ogarniającego na niepowtarzalny sposób wszystkie wartości, stając się perspektywicznością aksjologiczną, której właściwym wyrazicielem byłby najpierw Nietzsche, a właściwym wyrazem: wola mocy.

Identyfikowany przez Filka (i czyniony przez niego zarzutem) osobliwy sokratyzm Schelera staje się terminem średnim łączącym perspektywizm z aksjologicznym absolutyzmem. Podlegający tym samym argumentom krytycznym, które na przestrzeni dziejów kierowane były wobec Mistrza z Aten, nowy etyczny „intelektualizm", zasadzając się na konieczności poznania wartości, pozostaje wymogiem ich czucia – nadto wymogiem, któremu zaradzić i może, i powinien jedynie sam działający.

> Jeżeli dla Sokratesa naprawdę poznać dobro, znaczyło równocześnie czynić dobro, to dla Schelera naprawdę poznać wartość, znaczyć będzie: iść za nią. Odwrócić się od wartości może tylko ten, kto poznawczo nie dotarł do jej pełni. Jeżeli więc wartość nie określa chcenia, oznacza to, iż nie została dość wyraźnie odczuta, »czucie« jest za słabe[223].

Tak, że jedynym wyjściem w sytuacji, kiedy ktoś nie odczuwa jakiejś wartości, na przykład wartości realizowanych w dogmatach jakiejś religii, pozostaje apelo-

---

221 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*…, 1106 a 17nn.

222 Por. wyżej, ss. 309n.

223 J. Filek, *Z badań*…, s. 82.

wać do niego o głębsze wczucie się w to, co przeziera spoza słów i gestów wiary: „Skup swą uwagę na zawartości dogmatu swej wiary. Staraj się wczuć duchowo w ten dogmat; w ogóle postaw się w sytuacji poznawczej, jaka jest warunkiem dla aktu wiary"[224]. Stawia to w kłopotliwej sytuacji każdego wychowawcę chcącego wychowankowi przekazać wiedzę o wartościach, przecież nie na poziomie teorii, lecz praktyki. Skuteczne wskazanie choćby jednej, skoro ujawnia ją jako relację do całości, w jakimś sensie związane winno być z uchwyceniem wszystkich, niechby jako ogona komety, cienia, nieuchronnego przeczucia i poczucia: wszystkiego.

Nie kto inny niż Sokrates świadczy myśli Heideggera, kiedy jako fenomenologiczna hermeneutyka faktyczności objawia ona swoje najwcześniejsze sformułowanie. Podejmując namysł zapowiadający późniejsze rozstrzygnięcia *Bycia i czasu*, samą faktyczność rozumie Heidegger w sposób anonsujący fundamentalno-ontologiczną strukturę przesunięcia we własne Pomiędzy, pomiędzy sobą a światem. Pozostająca zasadniczym momentem strukturalnym każdochwilowość (każdorazowość) ludzkiego bytu, stanowi płynny i rozkołysany „fundament" całej konstrukcji, osadzając się na tyle blisko sposobu rozumienia ontologicznego charakteru jestestwa, że już tu labilny staje się sens zwrotu „*Dasein*", w którym wyraźnie splata się znaczenie tradycyjne („byt") ze znaczeniem dynamicznym, „aktywnym i tranzytywnym", jakie zdominuje rozumienie jestestwa w *Sein und Zeit*.

> *Faktyczność* to określenie (*Bezeichnung*) charakteru bycia (*Seinscharakter*) „naszego" „własnego" („*eigenen*") *Dasein*. Ściślej wyrażenie to oznacza: *każdorazowo-chwilowo* (*jeweilig*) tego Dasein (fenomen „każdorazowej-chwilowości" (*Jewieligkeit*); por. przebywać (*Verweilen*), nie uciekać (*Nichweglaufen*), *tu*-przy-, (*Da-bei*-) być-tu-oto (Da-sein)), o ile, *zgodnie z byciem* (*seinsmässig*), jest ono w swym charakterze bycia „tu oto" („*da*")[225].

Ów byt, który każdorazowo jest naszym bytem, niczym wosk świecy trwanie we własnej stabilności rozciągając do granic chwili, w tej mierze pozostaje faktycznością życia, w jakiej staje się raczej rodzajem Arystotelesowskiego pozostawania w akcie, niż trwałością obecności.

Stawianie pytania o faktyczność, mierząc się z zagadnieniem właściwego sposobu podejścia do tak (nie)określonego „przedmiotu", wyróżnia trzy sposoby, na jakie faktyczność udziela się myśleniu. Jedynie jedno z nich – filozoficzne – gwarantuje dostęp właściwy. Zarówno bowiem podejście teoretyczno-naukowe, jak i związane z tendencją samej faktyczności skrywanie jej istoty, albo łudzą się, że chwytają życie w jego faktyczności (jak nauka), albo – odwracając się od

---

[224] M. Scheler, *Der Formalismus*…, s. 227; por. J. Filek, *Z badań*…, s. 82.

[225] OHF, 13; GA 63, 7; por. D. Aurenque, *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg/München cop. 2011, s. 35.

faktyczności i zapominając o niej – nawet nie próbują się łudzić. Złudzenie nauki wynika z trwałości tendencji do uogólniania i utrwalania przedmiotu jej zatrudnienia – tendencji, która, niejako wpisana w istotę sposobu bycia naukowości, z gruntu zamyka jej dostęp do faktyczności życia pozostającego migotliwością każdochwilowości[226]. Niecodzienność nauki nie jest w tym zakresie bardziej uprzywilejowana niż codzienność ludzkiego bytowania popadającego w wieloraką trywialność drobiazgowości Się. Już w 1924 roku używając tego określenia rozumie je Heidegger jako „podmiot codziennego współbytowania. Utrzymujące się w nim różnice jednego wobec innego poruszają się w obrębie określonej *przeciętności* tego, co zwyczajowe, co się należy, co ustalone jako obowiązujące i nieobowiązujące"[227]. Ostatecznie Się, będące „»nikim«, któremu codzienne jestestwo się z siebie przekazuje"[228], stanowi prywatywny sposób dostępu do faktyczności w tym sensie, że jako faktyczności *modus* – skrywa jednak jej istotę przed *Dasein* upadającym w spokojną przeciętność codziennej rutyny.

Filozofia, przekleństwo codzienności, z tego powodu pozostaje nieustannie czymś najbardziej wątpliwym dla przeciętności pobytu człowieka w świecie, że dziełem jej staje się zniszczenie spokoju bylejakości niemyślenia i wrzucenie w stan niepewności i wątpienia. Będąc ruchem przeciwnym do upadania, filozoficzne zapytywanie stawia wobec faktyczności życia, czyniąc jawnym jego nietrwały, każdochwilowy wymiar, jego dziejowość i historyczność, od których odwracają oczy i nauka, i codzienność. Jako taka – filozofia nie jest i nie może być teorią, lub, co gorsza, zestawem teorii unoszących się na wystawach codziennej krzątaniny w charakterze propozycji światopoglądów. Dopasowanych do indywidualnych preferencji i wygody, nie narzucających się wszelako komuś, kto chciałby może inny, a może akurat żadnego. Wrzucając w nietrwałość i niepewność faktyczności życia, niszczycielska moc filozoficznego zapytywania pozostaje właściwym sposobem bycia człowieka: miejscem, w którym stając i utrzymując się, przyjmuje on postawę czyniącą go swoim własnym kimś; miejscem właściwego sposobu bycia[229].

Przykładem filozoficznego etosu życia jako szczególnej postawy egzystencjalnej okazuje się wczesne chrześcijaństwo, które – wtedy nie inaczej przecież niż dziś – pozostaje postawą nieustannej czujności, nadziei, a „*nadzieją*, którą mają chrześcijanie, nie jest po prostu wiara w nieśmiertelność, lecz wierzące *wytrzymywanie*, ugruntowane w faktycznym życiu chrześcijańskim"[230]. Wytrzymywanie, za

---

[226] Por. D. Aurenque, *Ethosdenken*…, 39nn.

[227] GA 64, 27; przeł. P.K.

[228] GA 64, 27; przeł. P.K.; por. D. Aurenque, *Ethosdenken*…, s. 41.

[229] Por. D. Aurenque, *Ethosdenken*…, ss. 42nn.

[230] FŻR, 144; GA 60, 151.

sprawą którego wiara „nie jest czysto nastawieniowym uważaniem jakiegoś faktu za prawdę”[231], lecz postawą, etosem określonym przez oczekiwanie powtórnego nadejścia Chrystusa Jezusa. Chrześcijaństwo w tym sensie istoczy w momencie apokaliptycznym, w którym παρουσία determinuje *modus* życia jako napięcia nastawianego ku przyszłość (w przyszłość) i określającego sposób bycia polegający na nieustannej refleksyjnej czujności, samokontroli niechybnie wymagającej rozumiejącego prześwietlenia tego, kim i jak się jest. Przytomne czuwanie chrześcijanina pozostaje tedy nadzieją z dwu powodów, z których ten, że oczekiwanie dotyczy bezpośredniości bezkresnego odwzajemnienia miłości zdaje się mieć dla Heideggera znaczenie mniejsze niż ten, że moment „kiedy?” παρουσίας ma taką właśnie formę: pytania. „Gdy wierzymy, mamy autentyczną nadzieję, to znaczy autentyczne odniesienie do treści pytania”[232], czyli do owej treści nieokreśloności, lub też do czasu, którego cała treść sprowadza się do formuły „ma być”. Nakierowanie na czas i na Tego, który Nadchodzi i którego nadchodzenie emanuje nieokreślonością – nakierowanie to czyni życie chrześcijanina utrzymywaniem się w niepokoju czy też nie-pokoju, nieukojeniu i w tym sensie: w tęsknocie nadziei. Praktycznie filozoficzny wymiar chrześcijańskiej faktyczności wyraża się także w tym, że (radosny) niepokój i napięcie nie sprowadzają się do biernego wyczekiwania, lecz z istoty swej pozostają przygotowaniem na spotkanie. Ten, Który Był, Który Jest i Który Nadchodzi, tyleż oczekiwany, co wyczekiwany, staje się tym, z uwagi na kogo chrześcijanin jest i jest tym, kim i jak jest.

Chrześcijańska nadzieja jako przygotowanie na nadejście zyskuje dzięki temu charakter uważności inspekcji własnej egzystencji i o tyle zbiega się z Sokratejskim γνῶθι σεαυτόν[233], nie chybiając przy tym Heideggerowskiego etosu filozoficzności jako utrzymywania się w pytaniu. Stanięcie wobec faktyczności jako każdochwilowości ukazuje bowiem świat życia w jego hermeneutycznie uchwytywalnym charakterze „jako”, ale też ukazuje bliskość świata jako faktyczności życia czyniącą go niezauważalnym w zwykłym obchodzie. Pytanie oznacza tedy postawę zdystansowania w sensie od-dalenia, w której to, co podjęte w filozoficznym i chrześcijańskim nastawieniu pojawia się jako jednorodna struktura, o ile rzeczy dane są jestestwu w wydarzeniach. Wydarzenie (*Ereignis*) dlatego zastępuje przeżycie (*Erlebnis*), że „wydarzenie odnosi się do Własnego mojego przeżywania”[234] pozostając czynieniem czymś najbardziej własnym (*eigen*) za sprawą dobywania z tego, co napotykane (Er-*eignis*). Dystans uchwytujący problematyczność faktyczności jako każdorazowości, staje się tedy postawą, w której

---

[231] FŻR, 144; GA 60, 152.

[232] FŻR, 145; GA 60, 152.

[233] Por. D. Aurenque, *Ethosdenken…*, ss. 50n.

[234] D. Aurenque, *Ethosdenken…*, s. 38; przeł. P.K.

problematyzowana jest zawsze każdorazowa mojość, wiernie tkwiąca wpół drogi pomiędzy mną a światem.

Utrzymywanie się w prześwietloności rozumienia własnego życia, oznaczając filozoficzny etos stania w prawdzie, wyznacza wspólny mianownik modelowej egzystencji Sokratesa i Heideggerowskiego jej ujęcia. Etos stania w prawdzie jako prawdzie o sobie łączy stanowisko obu myślicieli: ukazując prawdę jako czyn i określając etos jako pozostawanie w działaniu[235]. Nie odchodząc od nauczania Sokratesa, nie sprzeniewierza się Heidegger w tym aspekcie także Arystotelesowi – i bodaj z tego powodu kontestując wszelkie etyki dążące do ustanowienia ogólnie obowiązujących norm, wskazuje na niemożliwość i fałsz takiego ujęcia chybiającego dynamicznie czasowej jakości filozoficznej etyczności. Stawia jednak przed człowiekiem zadanie znacznie trudniejsze jako wezwanie do nieustannej czujności i trwania w radykalnym zapytywaniu, którego stawką i zarazem warunkiem możliwości pozostaje uchwytywanie własnej skończoności, ale też skończoności w jej każdochwilowej totalności. Ideałem staje się jak gdyby pełna zrozumiałość każdorazowej sytuacji, której kontekstem pozostające wychylenie wprzód, baczenie na kres, czyni wymóg prawdy – wymogiem odnoszącym się do jawności całości egzystencji.

Otóż podobny kłopot[236] z rozpoczęciem lektury *Bycia i czasu* sprowadza się do konstatacji, że żeby zrozumieć coś, trzeba zawsze już rozumieć całość (świata wartości, można by rzec, choć w odniesieniu do *Bycia i czasu* wolno powiedzieć jedynie: całość świata). Świadkują temu Sokrates i Platon, nie kto inny bowiem niż oni właśnie (lub któryś z nich, albo i każdy z nich, ale z osobna), wskazując na sposób dochodzenia do wiedzy o czymś, za punkt wyjścia, za początek, obierają wiedzę o całości. W drodze poznania Platoński miłośnik, w myśl zaleceń mistrza, zdążać się zdaje od całości, do całości, albo zatem znamy całość, albo żadne „coś" nie wchodzi w zakres możliwego rozpoznania przez nas, czego przykładem, nieprzypadkowym jak się zdaje, państwo i *Państwo*, w którym wiedzę o sprawiedliwości nabyć można tylko dlatego, że wie się zawczasu czym ona jest i tylko dlatego odkrywa się ją poprzez – również na odkrywaniu polegające – „odcedzenie" wszystkiego innego[237]. Poznawanie nie tyle będąc przechodzeniem od braku (nieistnienia) prawdy, do jej posiadania (istnienia), ile raczej od pewnego jej sposobu bycia, do innego, jest przyczyną tego, iż skutkiem całego procesu poszukiwania jest ta sama wiedza o całości, która była warunkiem początku (choć nie w ten

---

[235] Por. D. Aurenque, *Ethosdenken*…, ss. 52n.

[236] Poniższe cztery akapity stanowią nieco zmieniony fragment artykułu pt. *Myślenia perspektywy i różnice. Sokrates, Platon, Heidegger*, który ukazał się w czasopiśmie „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" nr 16/2010, ss. 181–195.

[237] Por. Platon, *Państwo*…, 428 A.

sam sposób). Albowiem „zrozumiałość jest zawsze rozczłonkowana", czyli uobecniająca się w mowie o każdorazowo jakimś czymś, zaś „to, co rozczłonkowane (…) jako takie, nazywamy całością znaczeniową"[238]. O tyle też niewiedza pozostawać się zdaje wiedzy stopniem lub rodzajem, stąd wiedzieć coś nie znając całości (jeśli to w ogóle możliwe) stanowi niższy stopień wiedzy niż nie znać całości i dlatego nie wiedzieć też czegoś. Cień Sokratesa, skrywający wiedziane w mroku rozpoznania własnej kondycji poznawczej jako jeszcze-nie-rozpoznania, kładzie się zarazem – jako tryb wiedzy absolutnej – również na różnicy pomiędzy πρᾶξις a θεωρία, skoro wiedza i cnota pozostając czymś jednym, stanowią warunek działania, ale też i zarazem działanie samo: jeśli pamiętać, że działania warunkiem jest ono samo. Poznawanie sprawiedliwości, umożliwiane przez jej uprzednie zawsze już uchwytywanie, tożsame jest z okolicznością, iż działać sprawiedliwie można tylko dlatego, że się działa sprawiedliwie, dlatego zatem, że się jest sprawiedliwym. Co, jak się wydaje, dotyczy w najwyższej mierze filozofa, w szczególności Sokratesa, poszukującego wraz z rozmówcami sensu wyrażenia „sprawiedliwość". Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając wyrażenia „sprawiedliwy". My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kryzys, którego zbawienne działanie polega na tym, że – działamy. Zamiana „bytującego"[239] na „sprawiedliwego" w powyższej parafrazie stanie się jasna najpóźniej wtedy, kiedy zważymy, że ten drugi, jako „robiący swoje", to ktoś nie tylko dlatego myślący o myśleniu, że na tym polega „swoje" Sokratesa, ale też dlatego, że owo „robić swoje" odsyłać się wydaje tak do pozwalania temu, co jest, na to, by było tym, czym jest, jak i do swoistego działania, czyli takiego działania, które, ku sobie samemu skierowane, nie różni się nie tylko od działania w ogóle, ale i od myślenia nie. A przecież, jak już nie od dziś wiadomo, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν εστίν τε καὶ εἶναι[240].

Rozmówcy Sokratesa także wiedzą swoje coś z uwagi na lepsze lub gorsze odniesienie do całości (skoro, jak poucza Sokrates w *Państwie*, nie sposób wiedzieć inaczej). Ale owa znana im całość jest całością jedynie tego, co dla nich widoczne, nie zaś całością w sensie absolutnym, czyli tym, co roboczo niechby zyskało nazwę „wszystkości", a co można by określić jako „znane w bezwzględnym tego słowa znaczeniu"[241], widoczne w sensie radykalnym. Co tedy można ująć – jeśli pozostawać z pewnych względów i przy pewnych zastrzeżeniach przy metaforyce wzroku – jako widzialność jako taką: coś na kształt leibnizjańskiego świata. Stąd w pewnym sensie tym, co Sokratesa odróżnia od reszty, jest

---

238 BiC, 228; SuZ, 161.

239 Por. BiC, 2; SuZ, 1.

240 Parmenides, fr. 28 B 3 [w:] H. Diels, *Die Fragmente…*; por. BiC, 300; SuZ, 212.

241 Arystoteles, *Etyka nikomachejska…*, 1095 b 3–4.

wszystko, czyli świat. Świat ten (poniekąd wprost, lub przynajmniej pośrednio dający się skojarzyć ze światem Platońskich idei, lub też – przy całej uważności pamięci o stosownej różnicy – z Schelerowskim światem wartości) byłby tym, co monada ogląda z perspektywy (własnej, skoro z nią tożsamej) jako pewien fragment, fragment stający się całością kontekstu, w obrębie którego rozumiany jest przez nią konkret. Roszczenie Sokratesa byłoby zatem roszczeniem skrajnie absolutnym, roszczeniem i zarazem wymogiem poznawania w istocie boskiego („Ja, Platon, *jestem* prawdą", wedle komentarza Nietzschego[242]), w czym widać nie tylko wspaniałą dumę Sokratesa, ale i jego ironię polegającą na znaczącym (tedy jakoś jednak odkrywającym) zakrywaniu, przemilczaniu przed rozmówcami ich perspektywicznej kondycji. Jeśli jednak odkrycie własnej perspektywy, jej tematyczne uchwycenie, musi być tożsame z jej przekroczeniem, destrukcją, nawet jeśli zrazu ma ona charakter negatywny w skutkach (bo przecież nie w formie), tzn. jeśli oznacza dla transcendującego moment czysto negatywnego rozpoznania niewiedzy o tym, co uprzednio jawiło się jako wiedziane, to gdyby Sokrates twierdził, że posiada wiedzę absolutną, byłby po prostu wydany kolejnej perspektywie, już przez niego nie ujmowanej. Gdyby bowiem o niej wiedział: już by ją był przekroczył. Czytelnikowi nienapisanych tekstów Sokratesa słusznie wydaje się jednak, że daje on do zrozumienia, iż wie o nieusuwalnie perspektywicznym charakterze wszelkiej wiedzy, trudno bowiem wyobrazić sobie, by ktoś, komu dane było uchwycenie perspektywiczności własnej aktualnej wiedzy, nie był wydany hydrze wiecznych w tej kwestii przypuszczeń i wątpliwości. Wiedza taka byłaby właśnie wiedzą o własnej niewiedzy, zarazem jednak paradoksalnym owej znanej niewiedzy przekroczeniem o tyle przynajmniej, o ile wiedza o perspektywie niszczy ową perspektywę. Nieusuwalność własnej niewiedzy, głoszona przez Sokratesa, staje się zatem nie tyle konstatacją, ile aktem wdania się w radykalny i nieskończony ruch przekraczania, ruch transgresji perspektywy, ruch, którego nieskończoność na tym polega, że nie da się wskazać momentu zatrzymania sygnowanego wyznaniem wiedzy absolutnej w sensie aktualnym i pozytywnym.

Brak zatrzymania, charakterystyczny dla egzystencji w ogóle, potwierdza Heideggera wskazania na egzystencjalny charakter prawdy[243]. Stanowi jednocześnie zarówno wskazówkę rozumienia myślenia Heideggera jako zanurzonego w żywiole etyczności, jak i lepszego pojmowania istoty ironicznego gestu Sokratesa o tyle, o ile niezawodna pamięć natrętnym gestem wciąż podsuwa niespokojną myśl o etycznym intelektualizmie Sokratesa. Myśl o transgresywnym wymiarze myślenia zdaje się tedy według Sokratesa dotyczyć sfery działania jako

---

[242] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. i wstępem opatrzył G. Sowinski, Kraków 2000, s. 41.

[243] Por. BiC, 300–324; SuZ; 212–230.

takiego. Niewiedzący Sokrates robi dobrze, przyznając się do własnej niewiedzy, właśnie dlatego, że ten, kto nie wie – czyni źle, wiedza bowiem, prawda, o którą musi tu chodzić, nie dając się sprowadzić do „prawdy sądu" (gdyż w takim wypadku twierdzenie Sokratesa/Platona nie dałoby się obronić), stawać się musi (lub raczej: pozostawać) prawdą bycia, bycia sposobem, którego świadectwem dla Sokratesa jest zawsze raczej czyn, słowo natomiast o tyle jedynie, o ile czynem poparte. I w tym sensie nicość treści wiedzy nie daje się odróżnić od pełni jej aktu, akt ten jak gdyby „redukuje" treść do formy, czyli do aktu właśnie. Sprowadzając epistemologię do ontologii, tę zaś tym samym wskazując jako właściwą sferę etyki, czyni Sokrates zadość głoszonemu uznaniu mądrości za cnotę (za trwałą dyspozycję do pewnego rodzaju czynów) głosząc wiedzę o własnej niewiedzy jako prawdę transgresyjnego charakteru egzystencji. Gest destrukcji każdorazowo aktualnej perspektywy umożliwia bowiem nie co innego niż taki właśnie gest i dlatego akt wiedzy staje się czynem, tym, czego cel tkwi w nim samym; tym, co jest celem dla siebie. Czego początek staje się możliwy nie prędzej, niż dochodzi do osiągnięcia celu. I o tyle warunkiem wiedzy i myślenia jest ich zawsze już bycie: ich apriorycznoś. To, że wiedza możliwa jest wtedy, kiedy apriori istnieje wiedza, zdaje się zarówno pozwalać Platonowi na postulowanie świata idei, jak i wskazywać Sokratesowi na ich – idei – właśnie postulatywny charakter, że mianowicie są one kwestią czynu, myślenia, na przykład oznajmiającego, iż ἔστιν ἐπιστήμη τις, albo że wiem, że nic nie wiem. W obu wypowiedziach bowiem apriori wiedzy zasadza się na rzetelnym wypracowaniu niewiedzy[244]. Czyn jako taki jest, ma miejsce, o ile go nie ma, o ile przeszywa go różnica, horyzont, tyleż nadający mu istotę, co pozbawiający trwania, wrzucający zawsze już w stan permanentnego stawania się, zachodzenia. Czyn jest Niczym wartości. Ich sposobem i miejscem pobytu.

Zasadność i wartość myślenia jest tożsama z wszystkością tego, co myślane (zatem – z uwagi na charakter wszystkości – właśnie nie-tożsama, o tyle, o ile wszystkość ma charakter tego, co samo z sobą pozostaje w stosunku nietożsamości). Ma przy tym miejsce w tej mierze, w jakiej myślimy (choć myślenie poprzedza i przerasta). Stąd zdaje się posiadać ten sam sens (czy też tę samą, lub właśnie analogiczną strukturę), co świat według Heideggera. Świat, który, niczym wartość, jest o tyle, o ile jest jestestwo, ale wtedy jest jako taki, który od jestestwa pozostaje niezależny[245] pozostając raczej dla *Dasein* żywiołem i miejscem jego bycia. Z uwagi na

---

[244] Arystoteles wygłasza twierdzenie o istnieniu wiedzy o bycie jako bycie po rozpatrzeniu różnych poglądów w tej kwestii i wskazaniu ich bezzasadności. Por. Arystoteles, *Metafizyka*…, 1003 a 21. Warto zwrócić uwagę na swego rodzaju pokrewieństwo „nierealności" sfery idealnej Husserla i Platona (Por. w tym względzie analizę Derridy w *Głosie i fenomenie*, przeł. B. Banasiak, Warszawa cop. 1997, s. 89).

[245] BiC, 299; SuZ, 212.

bezpodstawną apriorycznością myślenia, „my" myślimy tylko o tyle, o ile jesteśmy wrzuceni w myślenie (w świat i w wartości), to znaczy w konstytuującą je różnicę, w swoiste „pomiędzy" „nas" i „was". Miejsce myślenia, z *Dasein* nie-tożsame, wyznacza owa rozdzierająca „my" radykalna, konstytuująca absolutną inność różnica, zwana przez Heideggera współbyciem lub śmiercią. Co znaczy tyle, iż zasadą, czy też apriori myślenia pozostaje zawsze już wspólnota przez jestestwo (współ)konstytuowana i zarazem jestestwo konstytuująca. Znaczy to również, że początkiem i miejscem myślenia pozostaje, iż „od dawna (…), rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając wyrażenia «bytujący». My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot"[246].

Należąc do fundamentalnych określeń egzystencjalnych jestestwa, wspólnota staje przedmiotem namysłu *Bycia i czasu* w rozdziale poświęconym określeniu bycia-w-świecie jako współbycia. Odniesienie strukturalnego określenia istotowego sposobu bycia jestestwa do bycia z innymi bytami o charakterze bycia jestestwa, wydawać by się mogło pobieżnemu spojrzeniu wtrętem w konstrukcji całości najsłynniejszego dzieła Heideggera, wtrętem, którego jedynym uzasadnieniem pozostaje wprowadzenie pojęcia „Się", a w dalszej perspektywie wskazanie na właściwy sposób bycia i tym samym skierowanie spojrzenia nie tyle na „społeczny", ile właśnie na „indywidualny" wymiar egzystencji. Bliższe spojrzenie, nie negując tego, co już w pobieżnym objawia swoją strukturę, dostrzeże jednak, że skierowanie spojrzenia ku jednostkowemu wymiarowi *Dasein* nie tylko nie pozostaje w sprzeczności z jego wspólnotową charakterystyką, ale o tyle idzie z nią w parze i jest dla niej niezbędne, o ile „dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym »być« w ich najbardziej własnej możności bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości"[247].

Współbycie z innymi stanowiąc strukturalną charakterystykę bycia-w-świecie i otwierane wraz ze światem jako każdorazowe „z uwagi na co" rzeczy poręcznych, naznaczone zostaje troskliwością, będącą *modi* troski, czyli podstawowego ukonstytuowania egzystencji, różnym od zatroskania dotyczącego tego, co w codziennym obchodzie napotykane w swojej poręczności. Ontologiczna pierwotność takiego napotykania dotyczy nie tylko innych o charakterystyce bycia *Dasein*, ale też samego jestestwa, które również „daje się znaleźć" przez siebie samo *najpierw* na drodze *abstrahowania* od (bądź w ogóle jeszcze „niewidzenia") „przeżyć" i „aktowego centrum". Jestestwo znajduje „samo siebie" najpierw w tym, *czym* się zajmuje, czego używa, oczekuje, co chroni – w najpierw obejmo-

[246] BiC, 2; SuZ, 1.
[247] BiC, 418; SuZ, 298.

wanym przez *zatroskanie* czymś poręcznym w otoczeniu"[248]. Jednakowa, jednakowo pre-refleksyjna pierwotność napotykania siebie i innych zasadza się na tym, że bycie z innymi należy do *najbardziej własnego* ukonstytuowania *Dasein* i pokazuje, że dynamika różnicy jako bycie-w-świecie zawsze już nakierowuje się na innych, tak że „jestestwo jako współbycie z istoty »jest« ze względu na innych"[249], potwierdzając niecudzysłownie aksjologiczną strukturę relacji osoby i wartości. Co więcej, nakierowanie na innych jako słuchanie i podążające za słuchającym nasłuchiwaniem posłuszeństwo, ujawnia ontologicznie ukonstytuowaną pokorę jako wprost warunek możliwości wspólnotowości[250]. Dynamiczna struktura nakierowania na innych oznacza zarazem, iż rozumienie przez jestestwo własnego bycia związane jest z rozumieniem innych, tak że „znajomość siebie nawzajem opiera się na źródłowo rozumiejącym współbyciu"[251]. To, że jedną z możliwości realizowania owego troskliwego współbycia pozostaje opierające się na rozumieniu innego takie odniesienie do niego, które „pomaga innemu przejrzeć siebie *w* swej trosce i stać się *wolnym* ku niej"[252], tedy ku jego własnemu byciu, skrywa formułę miłości jako rozumienia przeznaczenia osoby. W dziele Heideggera przybiera ono formułę chronienia istoty jako pozwalania-być.

Z konieczności w kontekście jego rozważań nad wartościami, enigmatyczne, nakierowanie przez Filka spojrzenia na Heideggera myśl o umożliwianym przez decyzję na swoje własnej bycie – troskliwym współbyciu z innymi[253], zyskuje dodatkowe określenie w zestawieniu z fundamentalną strukturą dynamiki Pomiędzy. Jej wybiórcze ujawnienie w dziele myśliciela z Fryburga, nawet w tak w gruncie rzeczy pobieżnym spojrzeniu, jak miało to miejsce w rozdziale I[254], zdradza swą fundamentalną rolę we wszystkich momentach struktury ontologicznej *Bycia i czasu*. Charakterystyczne dla niej przepłomienianie statycznej skamieniałości substancjalności w transgresyjne napięcie, którym sama owa dynamika i jest, i się staje, daje o sobie znać już w najbardziej wstępnych strukturach jestestwa. Jak wtedy, gdy chcąc w ogóle zapytać o siebie samo, podejmuje ono zagadnienie pytania i wpada w napędzany własnym sposobem bycia nieustannie wzmagający się ruch zapytywania, swój własny przedmiot, swoje „o co?", fundujący jako warunek możliwości zapytującego zmierzania ku owemu przedmiotowi. Konstytuuje także samego pytającego, który – choć z zapytywaniem poniekąd nie-tożsamy – pozostaje zapytywaniem jako tym, co pomiędzy

[248] BiC, 170; SuZ, 119.
[249] BiC, 176; SuZ, 123.
[250] Por. BiC, 232; SuZ, 163.
[251] BiC, 176; SuZ, 124.
[252] BiC, 174; SuZ, 122.
[253] Por. J. Filek, *Z badań…*, s. 197n.
[254] Por. wyżej, ss. 33–234.

przedmiotem i podmiotem zapytywania. Już tu, jak wszędzie indziej, nieuprzedzone spojrzenie dostrzega strukturalną zbieżność z działaniem jako taką πρᾶξις, której dziełem i warunkiem możliwości jest czyn (ἔργον) polegający na samym działaniu. Z czego nie nazbyt przecież pochopny płynie wniosek, że pytanie (pozostawanie w zapytywaniu) nieuchronnie objawia swą naturę jako szczególnego rodzaju praktyki, a filozofia (ze swej istoty zapytywanie) stanowi rodzaj praktyki i czynu: i to praktyki i czynu obejmujących całokształt bycia *Dasein* i mocą owego obejmowania stających się sposobem jego bycia. Nadto sposobem bycia, którego bez reszty etyczny wymiar dzieło Heideggera wciąż postuluje, o czym świadczą wcześniejsze analizy wybranych tekstów. Warto przypomnieć je, kładąc akcent na ujawnione w nich podstawowe momenty i struktury etyczności.

Droga, po której się porusza, i w której pozostaje zapytywanie jako jestestwo, przyjmuje formę fenomenologii i ujawnia własną istotę jako nie tylko bez reszty zatopioną w momencie ontologicznym, ale wręcz sprowadzającą się do intensywności skupienia w szczególnej *apo*dyktyczności intencjonalności ἀπό. Konstytuując strukturę jestestwa, tak osobliwie pojęta intencjonalność okazuje się czymś więcej (i w związku z tym również czymś innym) niźli jedynie moment aktu epistemologicznego, pleniąc się i pochłaniając całą rozczłonkowaną jedność (jak powiada Heidegger) metody fenomenologicznej. Tak, że zarówno fenomen jawi się w sobie i z siebie, jak i mówienie zmierza ku w ten sposób ujawnionemu. Ale zmierza poniekąd z (od strony) samego ujawnionego. Ontologiczność fenomenologii – immanentnie rozpierającej intensywności skupiania-ku – sprowadza się przy tym do samego bycia, jest samym byciem[255], deklaracja Heideggera bowiem, że jest ono właściwym przedmiotem fenomenologii (i że w związku z tym „*ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia*"[256]), w świetle ujawnionej strukturalnej charakterystyki fenomenologii nie pozwala nie sprowadzić metody do jej „przedmiotu". Nie tylko w ten sposób dochowuje Heidegger wierności antycznej zasadzie, każącej sposób ujmowania bytu wyczytywać i określać z samego owego bytu, ale również metodą filozofii czyni sposób bycia jestestwa, sposób ów bowiem od filozofii różni się z trudem i w skończoność.

Zmierzając ku zadaniu (sobie) pytania (jakiegokolwiek, w gruncie rzeczy, każde bowiem sprowadza się tematycznie lub nietematycznie do pytania o sens bycia), postępuje jestestwo ścieżką (μετὰ ὁδόν) fenomenologii przemierzając przestrzenie dzielące teoretyczną bujność myślenia filozoficznego od szarości codziennego bytowania, niezmiennie, choć nie statycznie pozostając wciąż w bliskości obu tych *modi* bycia. Ustanawiająca przestrzenność nazywaną w *Byciu i czasie*

---

255 Oznacza to zarazem, że intencjonalność staje się transcendencją, z której w późnej myśli Heideggera pozostanie już tylko struktura Pomiędzy.

256 BiC, 50; SuZ, 35.

„egzystencjalną", bliskość sama strukturalnie upodabnia się do tego, pomiędzy czym a czym się pojawia. Nieuchronnie nakierowana-ku temu, czego bliskością pozostaje, swą istotę zasadza na odstępie, tedy na odstępowaniu-od, w owej podwójności budując przestrzenność jestestwa. Bycie na sposób od-dalania wskazuje na nie inną (ale i nie tożsamą jak gdyby) charakterystykę owego *modi*, w której rozpierająco-skupiającym niepokoju rozpoznać się daje zawieszoną w pustce dynamikę Pomiędzy jako strukturę różnicy, różnej lub nie-różnej od myślenia i działania, od fenomenologicznego pozostawania w zapytywaniu.

Różnica narasta, nie tylko stając się przestrzenią fenomenologicznej ontologii, ale także sposobem, na jaki wdaje się w nie *Dasein*, różniąc się od nich już bodaj tym jedynie, że pozostaje różnicą Pomiędzy nimi (do różnicy się sprowadzającymi). Zarazem w obszarze bliskości horyzontu własnego pobytu odnajduje jestestwo wszystko, zwane „światem" – co więcej: wszystko napotyka jako wkomponowane we własną egzystencję. Rozpoznanie w egzystencji struktury bycia-w-świecie wskazuje na szczególnie zawikłane relacje pomiędzy jestestwem a światem, w którym ono, jak gdyby pomimo wszystko, jest. Zawikłania nie upraszcza, choć tłumaczy, to, że bycie-w jako struktura wewnętrzności nie tyle będąc czymś, co jakiemuś innemu czemuś (konkretnie jestestwu) się przydarza i wiedzie, ile raczej pozostając samym sposobem *Dasein*, wprowadza (nie)odróżnialność tego drugiego, od tego pierwszego, że tedy *Dasein* daje się lub nie daje odróżnić od bycia-w, nawet jeśli oznaczać to musi paradoksalną nieodróżnialność różnicy od niej samej. Jestestwo *jest* swoim byciem-w jako pozostawaniem w bliskości świata i rzeczy. Jest omownością wyrażenia „jest", otwierającą przestrzeń jawności będącego. Jawności, o którą zawsze warto i należy zapytywać, jawności wartej zapytywania (*fragwürdige*), tedy – problematycznej.

Migotliwość wielorakości sposobów jawienia się niczego, zwanego zarówno „bliskością", jak i „zapytywaniem", „fenomenologią", „byciem-w", „Pomiędzy" – wynikająca z istotowej dynamiki różnicowania, dynamiki paradoksalnie statycznej, skoro ontologicznie uprzedniej wobec wszelkiej przestrzenności ruchu – mnoży i nawarstwia swoje imiona jako imiona nie-własne. W efekcie, dysponując nieprzebraną mnogością imion, nie da się wezwać różnicy jej własnym imieniem. Różnica nazywa się, siebie, w ten sposób, że każdorazowe nazwanie obdarowuje imieniem coś od niej różnego, lub też właśnie od niej różne nic. I tylko o tyle ją samą. Inaczej jest w przypadku nastrojenia, którego imieniem pozostaje „położenie". Położenie, w którym każdorazowo znajduje się jestestwo – a skoro znajduje, znakiem tego również: poszukuje. Nastrój, otwierając każdorazową przestrzeń jawności, określa nie tylko Że i Jak poszukiwania, ale również Co znajdowania. Podając miejsce będącego, a nawet jak gdyby będąc podawaniem owego miejsca, nastrojowość nieustannie jest wrzuceniem bycia-tu-oto (jestestwa) w jego

własne bycie, tedy jest kolejnym określeniem struktury bycia. I zarazem o tyle powtórzeniem struktury Pomiędzy, o ile *Dasein* pozostaje własną otwartością, zarówno stając się tym, komu Otwartość zostaje otwierana, jak i samym owym otwieraniem nie mogąc nie być. Rzucenie jestestwa w jego możliwości, jako dzieło nastrojowości stanowi dotarcie jestestwa do siebie, dotarcie, którego „skąd" z drogą docierania i samym przybywaniem niechybnie się nie-utożsamia.

Stopniowość dokonywania nastrojowego otwierania każdorazowego położenia jestestwa odkłada się wielowarstwowo (nawet jeśli za każdym razem w okamgnieniu) jako skończoność powracania *Dasein* ku sobie. Powracania, któremu nie ma końca (aż do śmierci). Ślady warstw odciskając się na strukturze otwartości jako siatka spękań, z jednej strony tworzą w przestrzeni otwartości rusztowanie sensu, z drugiej strony natomiast nie pozostawiają poza samym owym rusztowaniem żadnej treściowej określoności. Tak że każda poszczególna rysa (o ile w ogóle można mówić w kontekście myśli Martina Heideggera o czymś takim jak poszczególna rysa) stanowi pęknięcie pozbawione tego, co pękło. Pęknięcie samo w sobie w sensie literalnym. Meandryczny trop różnicowania – rozumienie – pozostaje jako różnicowania totalność wciąż jeszcze i zawsze już sposobem, na jaki jestestwo jest, na jaki *Da-sein ist*, co daje się niebezsensownie sprowadzić do wyrażenia: „sposobem, na jaki *Da-sein*".

Język ujmuje to jaśniej, stwierdzając, że rozumienie pozostaje sposobem bycia jestestwa. Czyni jednak tym samym to, co należy do natury mowy: wydobywa jeden z efektów dynamiki różnicy spośród całości. Apofantyczna funkcja mowy pozostaje w tym sensie dialektyczną charakterystyką mowy, że rozjaśniając i przybliżając jeden z momentów czy też efektów pracy różnicy, wszystkie inne czyni niewyraźnymi, przecież jednak nie unieważniając ich dynamicznej obecności. Niemożliwość takiego unieważnienia polega na tym, że ujawniany w mowie moment całokształtu zrozumiałości, pozostaje sobą (tym oto jednostkowym sensem), tylko w kontekście całości, bez której sens nie byłby sensem, tedy byłby niczym. Dialektyczność apofantycznego wymiaru mowy w owej niemożliwości w ten sposób tedy daje o sobie znać, że ujawnienie jakiegoś czegoś, uniewidacznia wszystko Inne, całość różnicy, czyniąc ową całość tyleż skrycie jawną, co jawnie niewidoczną. Pozostająca sposobem bycia jestestwa, mowa ujawnia bycie czegoś, samo bycie wszelako czyniąc skrytym, umiejscawiając jestestwo jako całokształt struktury egzystencji w różnicy pomiędzy skrytością i nieskrytością.

Całokształt, który paradoksalnie sam może zostać tematycznie wydobyty i określony jako to, czym lub kim jest (lub też, ściślej mówiąc, na jaki sposób jest czymś lub kimś), na mocy tego rodzaju szczególnej refleksyjności egzystencji stawia jestestwo przed jego najbardziej własnym byciem niczym z tego, co jest. Refleksja egzystencji, nazywana w *Byciu i czasie* trwogą (we Fryburskich wykła-

dach z semestru zimowego 1929/30 natomiast nudą: *Langeweile*[257]), pozostaje rodzajem takiej przed sobą samą ucieczki, która (równie niechybnie, co zrazu i zwykle bezwiednie) jest wykraczaniem z siebie poza siebie w siebie. Czyni to z egzystencji bycie-poza-sobą, do którego się sprowadzając, odnajduje się ona na obczyźnie, ale na *swojej własnej* obczyźnie, w swoim własnym „poza", którym sama dla siebie pozostaje. Bycie jestestwa różnicą wobec samego siebie, dlatego właśnie określone jako bycie-ku-śmierci, naznaczone jest własnym kresem niejako *in actu*, co czyni skończoność właściwym określeniem istoty *Dasein*. Radykalizm zawierający się w tym stwierdzeniu zyskuje właściwą emfazę we wskazaniu, że nie chodzi w nim o tyleż prawdziwe, co banalne uznanie, iż do natury jestestwa należy skończoność (że mianowicie wszyscy kiedyś muszą umrzeć), lecz o identyfikację istoty skończoności z jestestwem. O wskazanie, że „*Dasein*", to imię własne skończoności stającej się w nieuchronnej wzajemności imieniem własnym jestestwa. I to dlatego ludzie nazywają się śmiertelnymi: „bowiem mogą umierać. Umierać oznacza: podołać śmierci *jako* śmierci. Tylko człowiek umiera, i to nieustannie, tak długo, jak pozostaje na Ziemi, pod Niebem, w obliczu Istot Boskich"[258]. Jak długo żyje – i ani chwili dłużej.

„*Dasein*", imię skończoności, tedy granicy. Granicy, tedy różnicy. Brutalnie sprowadzone w nastroju trwogi lub nudy w otchłanność nieokreśloności tego, co dopiero określoność władne nadawać, jestestwo panicznie ucieka w drobiazgowe zaaferowanie codziennością. Niekiedy jednak staje i stawia czoła temu, kim jest i kim się staje. Decydujący moment jakościowej zmiany egzystencjalnej wyznaczany jest przez wdanie się jestestwa w bezmiar skończoności (czyli unoszącej się na samej sobie nicości podstawy), który okazuje się nim samym – jestestwem. Moment ten stanowi nieledwie heroiczny gest, sprowadzając *Dasein* do egzystencji właściwej, myśl Heideggera natomiast raz jeszcze i wciąż na nowo do momentu etyczności. Niewątpliwie klasycznie etycznej proweniencji, postawa heroizmu stanowi oto ślad dyskursu etycznego, o którego obecności w dziele myśliciela z Fryburga mowy być nie może, który jednak jakoś, mimo wszystko, pozostaje w heroiczności bycia obecny. Jako nie jedyny zresztą, skoro zarówno „przyczyna", jak i sam „skutek" egzystencjalnego zwrotu pozostają już to sumieniem, już to winą. Jej podjęcie stanowi odpowiedzialność jestestwa. Przyczyna i skutek pozostają też zdecydowaniem[259]. Sumienie, wina i zdecydowanie dzielą z heroicznością etyczną wymowę. Nie inaczej pokora jako zdecydowane podjęcie możliwości własnej niemożliwości oznaczające rezygnację z siebie, jak gdyby „zaparcie się siebie" od decyzji na siebie nie różne.

---

257 Por. GA 29/30.

258 BMM, 322; GA 7, 152.

259 Por. wyżej, ss. 117–124.

Pozostająca cechą charakterystyczną literalnie etycznych momentów analizy egzystencjalnej ich ontologizacja jako ciążenie ku niecudzysłowności wartości, wyraża się na przykład w tym, że heroiczna pokora zdecydowanego wzięcia na siebie odpowiedzialności oznacza uznanie przez jestestwo winy, którą *ono jest*, i która tylko o tyle może mu i na nim ciążyć. Bycie winą i bycie winnym, jako nie-ważne bycie podstawą własnej nieważności, odsyła do struktury otologicznej ujawniającej się w niecudzysłowności wartości jako bycie (w) Pomiędzy, to znaczy jako bycie różnicowaniem różnicy. O tyle też zdecydowanie staje się obstawaniem przy staniu w owym Pomiędzy, wyznaczając stałość możności pewnej wyróżnionej możliwości. Stałość bycia (czyli bycia niczym) jako trwałą dyspozycję do pewnego rodzaju działania od bycia się nie-różniącego, czyli różniącego w skończoność. Inaczej (zatem różnie) sumienie jako milczący głos zewu pozywającego znikąd donikąd i nikogo, o których zawsze należy mówić i myśleć, że różnią się od *Dasein*, tedy od różnienia, w którym i którym ono pozostaje. Sumienie: milcząca namowa intensywnego wychylenia poza siebie w siebie do wychylenie poza siebie w siebie. Heroicznie sumienne zdecydowanie na różnicę i powtórzenie różnicy, na intensywność bycia ku byciu-ku: sumienie znajduje swój odpowiednik także w przeprowadzanej trzy lata wcześniej analizie Arystotelesowskiej koncepcji dobra ludzkiego (ἀνθρώπινον ἀγαθόν)[260]. Heideggerowska interpretacja zmierzając w kierunku wskazania na strukturę działania (πρᾶξις) (i jego trwałości jako cnoty – ἀρετή) ujmuje go bowiem w sensie bycia-u-kresu (τέλου) jako pozostawania-w-działaniu. Działanie, którego cel nie różni się od samego działania, jawi się działaniem w sensie właściwym, to znaczy działaniem jako intensyfikacją działania; byciem-w-działaniu. Cel taki odsyła nie do czegoś innego, lecz do samego siebie i w tej mierze stanowi cel najwyższy (τέλειον), a działanie podług tego celu stanowi ἀγαθόν. Dobrem jest w związku z tym pewien czyn, mianowicie polegający na czynieniu (na działaniu). Skoro natomiast, działanie działającego utożsamia się z wychyleniem działającego w działanie, to również „τέλειον jest byciem, *samym sposobem bycia*"[261]: dobrem, ludzkim dobrem (ἀνθρώπινον ἀγαθόν), skoro sposobem bycia jestestwa. W interpretacji Heideggera Arystoteles nie tylko określa działanie jako najstosowniejszą dla pewnego podmiotu postawę i czynność, lecz także, może nawet przede wszystkim, ujawnia działanie jako właściwy człowiekowi sposób bycia. Stąd takie działanie, które w najwyższym stopniu intensyfikuje samo siebie, jest entelechią człowieka. Człowiek staje się i pozostaje sobą w działaniu i jako działanie. I o tyle też to działanie *jest* swoim podmiotem – oraz momentem bez reszty ontologicznym, za sprawą którego

[260] Por. GA 18, 45nn.; także wyżej, ss. 126–132.
[261] GA 18, 89; przeł. P.K.

i dobro jako takie nim się staje. Ludzkie dobro. Niemniej nic, jak się wydaje, nie stoi na przeszkodzie, by tak zinterpretowaną praktyczność rozciągnąć na całość obszaru φύσεος.

Stając się działaniem, które ze swej strony staje się sposobem bycia – dobro spina i pieczętuje asymptotyczny ruch niecudzysłowności wartości i etycznego wymiaru myśli Heideggera. Wyraźna tendencja interpretowania wymiaru etycznego filozofii takich myślicieli, jak Arystoteles czy Kant, w kierunku wskazania na ich ontologiczny wymiar i charakter, a także sygnalizowanie pierwotnej nierozdzielności obszaru ontologii i etyki[262], pozwala rozumieć krytykę wszelkiej etyki w myśli Heideggera jako krytykę pewnej późnej formy zapomnienia bycia, skutkującej nie tylko oderwaniem kwestii etycznych od ontologicznych, ale i, w skrajnym wypadku, zapoznaniem wagi obszaru ontologicznego poprzez zredukowanie go (jak w neokantyzmie) do wypadkowej momentu aksjologicznego. Odpowiedź Heideggera polega w pewnym sensie nie tyle nawet na dokonaniu gestu odwrotnego, sprowadzającego aksjologię do ontologii, ile raczej na eksplorowaniu takich obszarów dziejów filozofii, w których daje się jeszcze odnaleźć ślad jedności obu wymiarów (choć podkreślić należy: jedności rozczłonkowanej i poróżnionej). A także na konsekwentnym uprawianiu myślenia z premedytacją kontestującego linie demarkacyjne pomiędzy θεωρία i πρᾶξις, takiego myślenia, które „nie staje się działaniem przez to, że powoduje jakieś skutki albo że znajduje jakieś zastosowanie"[263], lecz które „działa, gdy myśli"[264].

Myślenie, działanie i bycie – a także nastrojenie, (fenomenologiczne) zapytywanie, rozumienie, mowa, bycie-w-świecie, sumienie, zdecydowane odpowiadanie na wezwanie bycia – stanowiąc różne wymiary i *modi* egzystencji, wpisują się w całokształt wydobytej w *Byciu i czasie* ontologicznej charakterystyki (choć pozostają jej daleką od pełni namiastką): wpisują się w takie rozumienie osobowości, której imię własne („*Dasein*") wskazuje w miejsce i czas sytuujące się w obszarze nierozdzielności etyczności i bycia. W jestestwie struktura ontologiczna i niecudzysłowna struktura aksjologiczna schodzą się w dynamiczne napięcie pracy różnicy określającej zarówno egzystencjalny wymiar stawania się tym, kim się jest, jak i jego aspekt deontyczny jako płynące z samego rdzenia egzystencji zobowiązanie jestestwa do bycia-tu-oto konstytuującego własne materialne określenia. Zobowiązanie wyrażające się poprzez wolność pozostawania stawaniem się sobą i nie kim innym i poprzez odpowiedzialność za to stawanie się.

---

262 Por. LH (1977), 76nn.; GA 9, 313nn.

263 LH (1977), 76; GA 9, 313.

264 LH (1977), 76; GA 9, 313.

Jacka Filka esej *Pytanie: jak żyć? jako podstawowe pytanie etyczne*[265] pozostaje szczególnego rodzaju kondensacją konsekwencji modelu etyczności egzystencjalnej dla przeformułowania modelu etyki. Swoje inspiracje tekst Filka ewidentnie czerpie z *Bycia i czasu*, stanowiąc w istocie wyrażony słownikiem etyki projekt heideggerowski, a przynajmniej taki, którego nie dotyka przeprowadzona przez Heideggera krytyka etyki, lub którego dotyczyć może z trudem jedynie. Już sam fakt, że zarówno tytuł eseju, jak i – konsekwentnie – jego treść, fundamentalnym zagadnieniem czynią pytanie, z powodzeniem daje się odnieść do roli zapytywania w Heideggerowskim *opus magnum*, nawet od strony czysto formalnej i deklaratywnej pozostającego od początku do końca próbą wypracowania punktu wyjścia do postawienia pytania o sens bycia. Idące za tym wskazanie na zapytywanie jako szczególny *modus* egzystencji, zyskując swój odpowiednik w nacisku kładzionym przez Filka na autentyczność przeżycia pytania jako fundamentalny warunek możliwości zyskania przez pytanie znaczenia etycznego i tym samym w ogóle ukonstytuowania możliwości etyki[266], staje się w obu tekstach fundamentem, na którym nadbudowuje się konstrukcja już to ontologiczna, już to etyczna. Przy czym w kontekście rozstrzygnięć Heideggera ich rozłączność w niełatwy sposób toruje sobie drogę w przestrzeni namysłu.

Zebranie przez Filka potencjalnych powodów nieobecności zapytywania, wskazując ostatecznie na niemożliwość braku pytania, skupia się na jego warunkach możliwości, na jego istocie i treści. Fakt, że pytanie ma wyraźnie określoną treść, jest mianowicie pytaniem o sposób życia, nie jest bez znaczenia dla tego, co stanowi jego założenie, nie tylko bowiem wiąże się z wymogiem życia (tak, że jedynie żyjący jest władny pytać o sposób życia), ale też ujawnia w stawiającym pytanie postawę męstwa jako stawiania czoła temu, co może ujawnić się jako odpowiedź[267]. Jeśli wreszcie jako trzeci warunek możliwości zapytywania wskazane zostaje założenie o sensowności pytania, to sensowność owa nie tylko może i musi zostać zakwestionowana o tyle, o ile sama staje się przedmiotem pytania, ale też zarówno sposób zadawania pytania, jak i odpowiadania na nie sensowność zapytywania poniekąd ustanawia. Zapytywanie bowiem, z uwagi na swą treść: jakość życia i to życia w całości, okazuje się osobliwym fenomenem, osobliwym aktem, który nie tylko angażuje całą osobę, ale też angażuje ją nieprzerwanie, nie sprowadzając się do jednorazowego wydarzenia jej życia. Zapytywanie o jakość życia, pozostając stałym napięciem towarzyszącym całym

---

[265] J. Filek, *Pytanie: Jak żyć?, jako podstawowe pytanie etyczne. Zarys analizy* [w:] idem, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001, ss. 168–182.

[266] Por. J. Filek, *Pytanie…*, ss. 168–169.

[267] Por. J. Filek, *Pytanie…*, s. 171.

sekwencjom aktów, „jest więc raczej sposobem bycia osoby”[268]. I to sposobem ujawniającym się jako nieustanny niepokój czy też nieukojenie całokształtu egzystencji, to znaczy, mówiąc po heideggerowsku, dynamiką czasującego bycia-w-świecie, czyli – zgodnie z wypracowanym w niniejszym opracowaniu rozumieniem – strukturą Pomiędzy.

Tym bardziej, że nie tylko skierowane jest na samo siebie i podejmuje siebie w charakterze egzystencjalnej całości (będąc tedy pytaniem o stawanie się sobą)[269], ale determinuje także odpowiedź. Ta – jako odpowiedź na pytanie o właściwym sposób bycia – z samym pytaniem i pytającym się utożsamia. Tylko bowiem sam pytający spełnia wszystkie warunki możliwości odpowiedzi: i może ją znać, i może chcieć odpowiedzi udzielić, biorąc przy tym odpowiedzialność za jakość życia tego, który pyta[270]. A jeśli odpowiedź powinna być ponadto współmierna z zapytywaniem, obejmując totalność życia zapytującego, to odpowiadanie pozostaje samym zapytywaniem i zapytującym[271]. Pytanie „jak żyć?” jako zapytywanie tej treści i jako sposób na jaki zapytywanie ma miejsce, rozstrzyga o odpowiedzi i to zarówno o jej możliwości, jak i sensie. Pytanie jako odpowiedź określająca powinną jakość życia tylko wtedy mianowicie ma sens, kiedy jest radykalnym zapytywaniem, głębią przeżycia, którego wyznacza zasadniczy zwrot w samym życiu (w jego jakości). Tylko wtedy bowiem zapytywanie faktycznie może stać się odpowiedzią, skoro to jego radykalizm konstytuuje zapytywania nieustanność i totalność (tylko wtedy pytanie staje się sposobem życia). Zwrot ten, niewątpliwie pozostający odpowiednikiem Heideggerowskiego zdecydowania, staje się podstawą, z jednej strony, wolności warunkującej wszelką możliwą etyczność, albowiem stawiający pytanie stawia je jako własne i sam decyduje o wyborze odpowiedzi, tedy sam decyduje o swoim życiu[272]. Z drugiej strony – jako udzielający samym zapytywaniem odpowiedzi – bierze na siebie odpowiedzialność za własne życie podejmując je z troską o jego jakość, odpowiadając na nieuchronnie już teraz permanentne kwestionowanie owej jakości[273]. Jeśli przy tym do jawnej ekwiwalencji Filkowego „życia” i Heideggerowego „bycia” dodać jeszcze odrzucanie przez tego pierwszego wszelkiej możliwości danego pozytywnie i raz na zawsze normatywnego kryterium odpowiedzi, to zostaje dopełniony obraz modelu etyczności rodem z *Bycia i czasu* jako nieustannego egzystencjalnego niepokoju każdorazowo indywidualnej i niepowtarzalnej wolności tożsamej z odpowiedzialnością.

---

[268] J. Filek, *Pytanie…*, s. 174.
[269] Por. J. Filek, *Pytanie…*, ss. 175–176.
[270] Por. J. Filek, *Pytanie…*, ss. 178–179.
[271] Por. J. Filek, *Pytanie…*, s. 180.
[272] Por. J. Filek, *Pytanie…*, s. 181.
[273] Por. J. Filek, *Pytanie…*, s. 182.

Zmiana akcentów czy też przeniesienie punktu ciężkości, do których sprowadza się zwrot w myśli Martina Heideggera, obfituje stałością namysłu ontologicznego (nawet jeśli później już tylko w niedokładnym sensie ontologicznego), czego świadectwem nieustanna praca różnicy Pomiędzy wciąż pozostającej sobą (tedy własnym Innym). Jej wybrzmiewanie jako etyczności dostrzegalne jest w późnych tekstach Heideggera w mniejszym lub większym stopniu i na różny sposób: już to jako dobór tematu interpretacji, już to jako namysł nad własnym projektem filozoficznym; niekiedy natomiast skrywa się w nagiej strukturze ontologicznej, jej moment etyczny jedynie (lub aż) dając do zrozumienia.

Pierwszy *modus* etyczności, wydobywając w interpretacji myśli Schellinga dynamikę różnicy ujętej jako transcendendowanie Boga (pojęte aktywnie i tranzytywnie) i Jego podstawy, opisuje zagadnienie dobra i zła oraz ich wzajemnych relacji przy pomocy ontologicznej struktury wykraczania-poza-siebie-w-siebie jako pozostawania Boga Jego własnym Pomiędzy[274]. To, co w Bogu, czyli w wykraczaniu ku Jego Innemu, ujawnia się jako miłość ku podstawie, nie tylko staje się śladem miłości Innego jako momentu konstytutywnego etyczności, ale wręcz samą ową konstytucją w tej mierze, w jakiej miłość – istota tożsamości – pozostaje wzajemną przynależnością różnych momentów[275]. Stanowiąc właściwe bycie Boga, miłość spaja podstawę i egzystencję tak, że jako całość własnego transcendowania, Bóg staje się sobą dochodząc do siebie, a miejsce Jego wyjścia – to, co od Boga inne (skoro On się dopiero sobą staje): podstawa – stanowi zarazem miejsce dojścia. Podstawa bowiem jawi się innością jako taką, różnicą „samą w sobie", skoro Innym boskiej Totalności. Wychodzenie Boga poza własną podstawę, o tyle wobec tego dociera do podstawy, o ile wychodząc od własnej podstawy dociera do tego, co inne. Bóg pozostaje wykraczaniem różnicy poza różnicę, w to, co od niej różne. Bóg: dynamiczna różnica pomiędzy Sobą a własnym Innym, na której zasadza się również relacja dobra i zła. Rozumiane dialektycznie twierdzenie „dobro jest złem", wskazując nie na prostą tożsamość, lecz na asymetryczne pozostawanie dobra podstawą zła (w tym sensie, że tylko w tej mierze, w jakiej dobro jest – możliwe jest również i zło), tyleż osadza zło w dobru, ile czyni je od dobra tak różnym, jak to tylko możliwe. Rzecz nie tylko w tym, że tego rodzaju konstrukcję wymusza panteistyczny charakter systemu wolności Schellinga, ale i w tym, co pozostaje zła charakterystyką istotną: że mianowicie bez dobra jest ono bezsilne, co szczególnie mocno brzmi w kontekście ontologicznym. Dobrze zrozumiane bowiem, przywodząc na myśl Augustiańskie określenie zła jako braku dobra, twierdzenie to znajduje odbicie w innym, że mianowicie Bóg jest własną podstawą, że tedy znajduje się ona w Bogu, ale jako od Niego różna. Sens

[274] Por. wyżej, ss. 135–164.

[275] Por. RSW, 141; GA 42, 154.

obu stwierdzeń chroni przed manichejskim przyznawaniem złu statusu ontycznego równego nieskończonej miłości, przypisując jednocześnie – co wydobywa i podkreśla Heideggerowska interpretacja – ontologiczny wymiar momentom o kapitalnym dla etyczności znaczeniu.

Nie pojawiając się nazbyt często w obszarze namysłu profesora z Fryburga, miłość nie stanowi jednak ciała obcego w jego filozofii, odnajdując swoją charakterystykę w najbardziej bodaj jawnie etycznie ukierunkowanym eseju Heideggera. *List o „humanizmie"* nie tylko ukazuje i podkreśla praktyczny wymiar θεωρίας, ale też – powtarzając strukturalne określenie jestestwa jako wychylenia poza siebie w siebie – w ekstatycznym wymiarze bytowania człowieka jako zamieszkiwania w bliskości bycia upatruje samego bycia[276]. Bycie jako pobyt w pobliżu bycia otwiera za sprawą człowieka przestrzeń różnicy, w którą wdaje się zarówno bytujące, jak i jego „że jest", pozostając momentem ustąpienia miejsca bytującemu (ustąpienia, od tworzenia miejsca jak gdyby nie różnego). Dawanie miejsca, owo szczególnego rodzaju zaangażowanie w obdarowywane, staje się chronieniem jego w miejsce wstępowania i w nim przebywania. Pozwolić być, jako bycie-ku w ten sposób będącemu, miłością zwie się słusznie, skoro z trudem różni się od pieszczoty dotyku. Być, to zawsze zarazem pozwolić-być w ekstatycznym wykraczaniu w pobliże tego, czemu bycie w owym wykraczaniu zaoferowane. Bycie różni się i dlatego ustanawia bliskość respektującą Innego stającego się w jakiś sposób kontekstem, tedy poniekąd sensem bycia Ja. Ja jest na sposób miłości. Z czego wnosić należy, że ze swej strony może kochać, ponieważ samo *jest*, tedy jest darzone miłością.

Miłość i dobro, każde na pewien (różny) sposób stanowiące imię bycia, właśnie dlatego przeszywane są lodowatym ostrzem nicości, jako wina dającej o sobie znać już w *Byciu i czasie* i otchłanią nihilizmu drążącej współczesność. Bezdenność i bez-grunt nicości staje się problemem, przed którym staje filozofia[277], ale problemem tym staje się z tego właśnie względu, że myślenie miast wdać się w nihilizmu prze-myślenie – staje przed nim, sytuując się tym samym w metafizycznej wobec niego pozycji. O tyle mianowicie, o ile obiera (a przynajmniej tak sądzi) utrwalone miejsce na jednym z biegunów drążącej będące różnicy, zamiast w nią się wdać. Postulat przekroczenia linii, jako przekroczenia granicy obszaru nihilizmu, zapoznaje bowiem istotę nicości drążącej to, co jest, na sposób niejako odmówienia będącemu samej siebie. Nic nihilizmu, brak nicości bycia nurtującego za zasłoną będącego (jako jego najbardziej własna różnica przenikająca istotę bytu i naznaczająca ją pęknięciem skończoności), sytuuje się właśnie w innym linii, w innym granicy. Przekroczenie linii pozostaje wdaniem się w śmietnisko

[276] Por. wyżej, ss. 180–203.
[277] Por. wyżej, ss. 203–210.

artefaktów będącego, pozbawionych bycia pustych skorup bytu i „wartości", bytu-„wartości". W pustynię bycia, nie różną od obszaru, z którego tego rodzaju przekroczenie wyrusza. Alternatywą dla tak rozumianego nihilizmu staje się tedy wkroczenie w linię, w wir jej różnicującej dynamiki, na bez-mocy której linia staje się granicą i coraz bardziej granicą: i to granicą przeszywającą metafizykę na wskroś. Tętniąca pulsującym byciem bezdeń nicości różnicy jawi się pokusą dla myślenia spragnionego bycia – pokusą rzucenia się w otchłań najwęższej z niemożliwych szczelin bytu; wdania się w nic linii; pokusą prze-myślenia nihilizmu na wskroś, jego prze-nicowania. Istotny namysł nad nihilizmem oznacza skok w pozbawiony trwałości podstawy taki niemożliwy wysiłek, który w bezkresie otchłani różnicy utrzymuje się sam na sobie, w równym stopniu nie potrzebując jakiegokolwiek gruntu, skoro lot, jako bezkresny (albowiem kres dopiero ustanawiający), staje się dla myśli jej najbardziej swojskim domostwem.

Myślenie bycia, myślenie jako bycie, pozostając sposobem na jaki „wartości" stają się wartościami: wciąż jeszcze nie ma miejsca i to daje najbardziej do myślenia. Nie posiadać miejsca może jako żywioł konstytucji miejsca (podobnie jak czas nie jest czasowy, a przestrzeń – przestrzenna), pozostaje jednak tym samym myślenie własnym brakiem i dlatego „*jeszcze nie myślimy*"[278]. Oczywistość tego faktu zasadza się na konsekwentnym podjęciu powyższej zasady, wedle której przez analogię również bycie samo nie jest, jako że nie jest niczym z tego, co jest. Zderzenie z inną oczywistością, przeświecającą choćby z faktu, że deklaracja ta pada w dziele stanowiącym niewątpliwe świadectwo myślenia, wyraża się w samym myśleniu o własnym myślenia „jeszcze-nie". Przy czym zderzenie aktu z jego jeszcze niegotowością nie tylko w treści, ale i w formie anonsuje bycie myślenia (i bycia) we własnym „poza" – pomiędzy sobą, a swoim innym. Ujawnia się ono w pełni (i to w swej iteracyjnie uwarstwionej strukturze) w sentencji Parmenidesa, której Heideggerowska interpretacja wydzielając zrazu cztery warstwy, w każdej z nich odkrywa warstwy kolejne. Przekrój warstw sentencji ujawnia najpierw χρὴ, pod którym odkłada się τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' skrywające ἐὸν, które wspiera się na ἔμμεναι. Geologiczna metafora wymaga korekty, wedle której szyb interpretacji przebijającej się przez kolejne poziomy sensu drąży w ontologicznej pustce dynamiki zająknięcia, do którego sentencja Parmenidesa się sprowadza: jak bodaj każde zdanie filozofii. Także bowiem, kiedy dociera do sedna, w najniżej położone otchłanie sensu, myślenie odnajduje jedynie (lub aż) powtórzenie powtórzenia, rozstęp rozstępu, rozpychające pustkę napięcia Pomiędzy imiesłowowego bycia zapadającego w bez-okolicznikowość samego siebie. Możliwość podjęcia bycia jako będącego, owego „będącego być" skrywa się w samym byciu jako jego własne inne, powtórzenie różnicy. Nie inaczej

[278] CZM, 12; GA 8, 6; por. wyżej: ss. 165–179.

wszystko, co się nad byciem nadbudowuje – choć dalsze używanie tej metafory coraz bardziej staje się niemożliwe w tej mierze, w jakiej zapadanie się różnicy w siebie dokonuje się nie tyle w wymiarze horyzontalnym, ile w wertykalnym, na płaszczyźnie, na przykład kartki papieru, a nawet w linii kreślonej stalówką, lub wręcz punktu: czarnej dziury zasysającej wszystko w siebie. Przedkładające się przedkładanie (λέγειν) bowiem, oraz wykraczające w bliskość przedkładania przyjmowanie jako ustępowanie miejsca (νοεῖν), nie tylko każde z osobna niosą w sobie będące bycie jako różnicującą się różnicę; nie tylko podają ją sobie wzajemnie jako już to dar do przyjęcia, już to dar wdzięczności; nie tylko, co więcej, same w sobie dokonują tego na sposób iteracyjności zająknięcia, pozostając w sobie rozziewem drążącym λέγειν, oraz rozziewem drążącym νοεῖν; ale też jako struktura przedkładającego dosięgania stanowią sprzężone Pomiędzy, pomiędzy Pomiędzy, a Pomiędzy. Sprzężnie rozziewu myślenia i mówienia stanowi dzieło χρή jako bez-osobowego momentu Używa (*es brauchet*), które – obdarowujące różnicą – staje się i pozostaje donacją darzącą w tak naturalny sposób, w jaki niekiedy już to pada (*es regnet*), już to grzmi (*es donnert*). Człowiek wobec donacji deszczu, grzmotu lub śniegu staje w otwarciu nastrojowości (radości, smutku, lęku), godząc się na to, czemu jest wydany, lub od tego uciekając, wszelako nie władając tym, lecz podlegając jego władzy. Tak rozumieć należy również i bycie – którym jest. W ten i tylko w ten sposób człowiek obdarza byciem, albowiem jest człowiek: *es ist der Mensch*, *es gibt der Mensch*.

Dar bycia: zarówno dar z bycia, jak i obdarowanie byciem, zastaje człowiek jako własne przeznaczenie, kontekst i stan: dopóki jest. Inaczej niż czas, który również w ten sposób staje się darem człowieka – i nie należy przeoczać zbawiennej strukturalnej dwuznaczności momentu donacji. Podobnie jak λέγειν swoje λεγόμενον, również dar (ten może nawet jawniej w polszczyźnie) niesie w sobie sens dawania i przywłaszczania tego, co dane. Przedkładane jako nie-osobowy (w sensie: bez-podmiotowy) podmiot bezosobowego *Es gibt* wydarzanie[279], w niemczyźnie akcentujące raczej moment czynienia swoim, własnym (*Er-eignis*), w polszczyźnie wiernie oddaje donacyjny aspekt w całej jego wieloznaczności. Wydarzanie jako u-właszczanie w sensie podawania istoty (tego, czym coś jest) czyni obdarowane pewnym czymś, tedy czymś zdolnym przyjąć dar i przyjmującym go właśnie jako stawanie się sobą i własnym. Na ten sposób wydarza (się) zarówno bycie, jak i czas. Ponownie dająca się w wykładzie *Czas i bycie* wyczytać geologiczna struktura ontologicznego napięcia Pomiędzy otwiera kolejne iteracje zapadającej się w siebie i intensyfikującej różnicy. Tak bowiem dar bycia (jako posyłanie donacji, które zarazem usuwa się dając miejsce każdorazowo różnemu od siebie „co"), jak i dar czasu (dosięgającego w swoje

[279] Por. wyżej: ss. 210–225.

własne „poza" jako to, co ma-być) – oba dary pozostają wysunięciem poza siebie: jeśli bycie wysunięciem niejako „wstecz", to czas wysunięciem niejako „wprzód", ujawniając strukturę wysunięcia we własne inne. Zarazem tworząc poróżnioną jedność dosięgania posyłania, rozsuwają od-dalającym gestem otchłań wzajemnego (i każdorazowo także własnego) Pomiędzy, oraz przekraczają ją ku sobie samym i ku sobie wzajem. Dar różnorakiej tensji, stanowiącej „własne" tak bycia, jak i czasu, oraz ich jedności, znajduje wzajemność w sposobie ich bycia, tedy w sposobie przyjmowania daru: jako mianowicie takie ustąpienie miejsca (którego istotą się stają), że w miejsce owe wdaje się donacyjność wydarzania, ale wdaje się jako istota konstytucji miejsca. Pozostające granicą ciała otaczającego, miejsce owego ciała staje się jego istotą, w nieustannym wysiłku różnicy sprowadzając cielesność do bycia jako czasowości, i wskazując skończoność jako ich i wydarzania imię własne. Skończoność, jako dar bycia i czasu w nieskończonym geście różnicy stającą się sobą.

***

Podążenie w kierunku niecudzysłownych wartości ukazuje ich istotową strukturę jako Pomiędzy. Na mocy tej fugi i za jej sprawą wartość pozostaje zasadniczo różnicą wysokości wartości i jako taka zarazem źródłem godności wartości jako trwałości jej zobowiązującej mocy oraz miejscem, na którym nadbudowuje się wartości deontyczny charakter. Oznacza to zarazem sprowadzenie jej w namyśle filozoficznym do samej formy wartościowości – niemniej, treściowa zawartość momentów aksjologicznych pozostaje dostępna doświadczeniu mądrościowemu. Jedynie ono bowiem, jeśli cokolwiek, ma lub może mieć dostęp do radykalnie jednostkowego wymiaru aksjologiczności, w którym wartości odnajdują własny żywioł, pozostając każdorazowo konkretnym i niepowtarzalnym sposobem bycia osoby, zyskującej tym samym charakterystykę czyniącą ją innym imieniem jestestwa. Mimo to dają się przynajmniej niektóre z wartości pomyśleć także jako wartości powszechne, utrzymując indywidualność własnej istoty poprzez każdorazowo odmienny sposób, na jaki realizują własną nie-moc zobowiązywania poprzez domaganie się.

Filozoficzne rozpoznanie wartości jako rozpoznanie formy wartości zyskuje w ten sposób wymiar praktyczny, skoro, z jednej strony, forma ma charakter dynamiki bycia, a jej poznanie, z drugiej strony, pozostaje owej dynamiki sposobem. Stąd charakterystyczne zarówno w koncepcji Schelera, jak i w myśleniu Heideggera, nawiązanie do tego, co określa się mianem Sokratesowego „intelektualizmu etycznego", dostrzegającego w poznaniu moment niezbywalnie związany z działaniem. Postawa Sokratesa daje się nadto zinterpretować jako stałość

gestu transgresyjnego w odniesieniu do ujawnianej perspektywiczności wszelkiej wiedzy, tak, że wiedza, nie inaczej niż czyn, pozostaje iteracyjną stałością poznawania jako uchwytywania i przekraczania każdorazowej perspektywy. Wiedza (myślenie), jak działanie i jako działanie, pozostaje u Sokratesa i u Heideggera w tym sensie ideałem, w jakim postulatem pewnej wyróżnionej πράξεος charakteryzującej się brakiem uspokojenia, zaspokojenia, nieustanną czujnością i uważnością. Wczesne wykłady Heideggera pozwalają zasugerować, że również w chrześcijaństwie występuje ten rys, przyjmujący tam miano nadziei.

Indywidualność wymiaru ontologicznego staje się miejscem etyczności w myśli Heideggera jako siedziba niecudzysłownych wartości, a nawet jako ich sposób bycia. Nie da się jednak rzetelnie pomyśleć indywidualności i jednostkowej niepowtarzalności tak osoby, jak i jestestwa, poza każdorazową (niechby perspektywiczną) całością. Jednostkujący charakter różnicy, której dynamiką *Dasein* jest, łączy je z tym, co inne i z innością Innego we wspólnotę, bez której nie ma nie tylko jednostki, ale też i miłości nie. Daje temu wyraz Heidegger w nieledwie na modłę levinasowską[280] brzmiących passusach *Bycia i czasu*, w których mowa o posłuszeństwie. Nasłuchiwanie inności, by dać jej miejsce czyniąc różnicę i tym samym będąc, pozostaje bowiem miłością wedle określenia z *Listu o „humanizmie"*. Wspólnota jest tedy miejscem etyczności, a nawet jest miejscem-etycznością, potwierdzając etyczny charakter *Bycia i czasu*.

Etyczność daje o sobie znać także w pozostałej spuściźnie Heideggera. Przywołanie kluczowego sensu analizowanych wcześniej tekstów Heideggera pozwala mianowicie podkreślić stałą obecność struktury Pomiędzy. Określająca we wczesnej myśli Heideggera całokształt ontologicznej konstytucji jestestwa, a zarazem stanowiąca ślad możliwego sposobu myślenia niecudzysłownych wartości, niezmiennie trwa ona w filozofii Heideggera po zwrocie, nie tylko towarzysząc przesunięciu akcentów, do których zwrot się sprowadza, ale wręcz stanowiąc sposób i istotę owego przesunięcia. Sugeruje to daleko posuniętą radykalizację wymiaru etycznego, choć zbyt bodaj śmiałym wnioskiem byłoby proste przeniesienie opisanego powyżej modelu aksjologiczności na Heideggerowskie myślenie rzeczy, prawdy jako nieskrytości lub wydarzania. Ostrożne stwierdzenie jednak, że model ten zachowuje ograniczoną do człowieka ważność, mając w strukturze Pomiędzy swoje źródło, nie tylko ma szansę nie chybić istoty rzeczy, ale też odsłania znacznie szerszą i zarazem ontologicznie głębszą etyczność charakteru

---

[280] Porównanie to ma charakter retoryczny, odwołujący się najpierw i przede wszystkim do oczywistego skojarzenia wątku posłuszeństwa z radykalnym oddaniem Innemu, o którym można mówić w kontekście myśli Lévinasa. Mimo to, paradoksalność odwołania do Lévinasa nie musi być aż tak dojmująca. Por. rozdział „Miejsce jako etyczność (*List o »humanizmie«*)", w szczególności ss. 186nn.

struktury Pomiędzy. Jak gdyby zmiana akcentów kierowała Heideggera ku źródłom aksjologiczności, czyli ku takiemu obszarowi etyczności, z którego wartości czerpią własną istotę. Źródłom, trzeba mieć na uwadze, których mnogość nie pozostaje jedynie retorycznym aspektem wykładu, lecz kulminuje w pracy źródłowej różnicy.

Rozdział III

Logos

1. Logos jako miejsce, czyli o pochodzeniu logiki z istoty etyczności

Pytanie[1] o etyczność w myśli Martina Heideggera sytuuje się w zagadnieniu Pomiędzy, zastanawiająco nie różniąc się w tym zakresie od klasycznego ujęcia etyczności. Nawet bowiem wtedy, kiedy bywała ona, etyczność, dziedziną władania i kierowania sobą samym, przestrzeń swojego panowania odnajdowała w najzwyklejszym, codziennym, a przecież zagadkowym odniesieniu do Innego. Pozostająca inną zagadką dla myślenia spetryfikowanego w schemat podmiotowo-przedmiotowy, inną natomiast dla namysłu sytuującego się (i wszystko inne) w różnicy, relacja taka osnuwa tajemniczością już to własne „że", już to „jak", za każdym razem pokrywając rdzą trawiącej go zagadkowości grunt, na którym spoczywa jakaś πρᾶξις i jej myślenie. Zarówno tedy myślenie określane przez Heideggera mianem metafizycznego, jak i to istotne, ponieważ istotnie pozostające w bliskości bycia: każde na swój sposób osadza własną praktykę nad przepaścią otwierającą się u jego stóp w postaci usuwającego się gruntu. Pozornie lub faktycznie różna proweniencja otchłanności podstawy, a z pewnością jej rozpoznania, wydaje się przy tym tą samą otchłanią pochłaniającą żywioł etyczności, konstytuując jednak każdorazowo inny wymiar problematyczności. Oto metafizyka w obliczu nicości podstawy, o ile w ogóle ją dostrzega i myśli, wysiłek kieruje ku przedsięwzięciu konstruktorskiemu, budując wedle własnego rozeznania i możliwości stałość i niewzruszalność dającą w zamierzeniu niezłomne oparcie każdemu działaniu. Inaczej myślenie różnicy. Otchłań pod stopami i wszędzie dookoła w tej mierze nie pozostaje okolicznością zaskakującą, w jakiej namysłowi ontologii fundamentalnej i temu, z którego ona pochodzi i w które przechodzi, rozwierająca się szczelina dostarcza życiodajnego żywiołu. Tak że πρᾶξις namysłu skupia się w niej i skupia się na sposobie, na jaki dynamika rozwarcia staje się sobą. Skupienie na diaforycznym charakterze tego, co jest, a bardziej jeszcze na

[1] Rozdział niniejszy podejmuje w znacznie rozszerzonym zakresie zagadnienie poruszane w rozdziale zatytułowanym *Wszystko Jedno, czyli o tym, że bycie robi różnicę. Heideggera interpretacja fragmentu 50. Heraklita z Efezu* [w:] *Rzecz piękna, mądra, dobra…*, t. III: *Wszystkim jest jedno. Oryginalna polifonia filozofii*, red. S. Barć, P. Korobczak, A. Lorczyk, Wrocław 2017, ss. 229–235.

diaforycznym bezmiarze samego „jest", czyni z myślenia bycia namysł nad owym διά, tak że logiką myślenia taje się διά-λογος, czego ślad odciska się w pismach Heideggera w postaci rozmów prowadzonych w drodze myślenia (w drodze stanowiącej miejsce jego – myślenia – pobytu), oraz w rozmów tych treści.

W skupiającej strukturę swego greckiego odpowiednika rozmowie jako rozmyślaniu, mowa i myślenie nie nazbyt może prędko schodzą się w jednym kręgu z dialogicznością λόγου, skupiając uwagę fryburskich wojennych wykładów, głównie może dlatego, że λόγος jako „mowa" jest wedle Heideggera znaczeniem specjalnym i wtórnym. Namysł nad λόγου jako istotą logiki wdaje się w rozmowę z Heraklitem, przemierzając w górę i w dół górskie ścieżki, by pokonać bezmiar przepaści dzielącego ich czasu. Czas zdaniem Arystotelesa ma naturę raczej destrukcyjną[2], tedy poniekąd fizyczną w tym dawnym sensie, w jakim φύσις ujawni się w przestrzeniach pomiędzy początkami dziejów myślenia a współczesnym ku nich zmierzaniu. Destrukcja jako zanik tego, co jest w jego własne nie-jest, polegając na uchodzeniu z przestrzeni jawienia się, czyni z czasu dynamiczność i w tym sensie jak gdyby istotę φύσεος: jawienia-z-siebie i (z-siebie, w-siebie lub w-sobie) skrywania.

Czas tymczasem nie ma z logiką nic wspólnego, pozostawiając ją najwidoczniej wolną od swojego wpływu, co stwierdza się nie tylko w nieledwie empirycznym doświadczeniu niezmienności i wieczności reguł logiki, ale i z wnętrza samej logiki czerpiąc poświadczenie jej ponadczasowego charakteru, niezależnego od przypadłościowego wymiaru doraźnych wydarzeń. Stąd straceńczym przedsięwzięciem okazuje się namysł nad logiką u swego zarania wskazujący na problematyczność logiki w taki sposób rozumianej, czy też właśnie w taki sposób ujawniającej niezrozumienie własnej istoty. W nie budzącej zdziwienia zgodności, zarówno Się pod nazwą „logiki" rozumie „zwykle i z dawien dawna »naukę o właściwym myśleniu«"[3], jak i „My" przyjmujemy, że „zajmowanie się »logiką« znaczy (…): uczyć się właściwie myśleć"[4]. Nieokreśloność przestrzeni Się rozciągając się na myślenie o logice (i na myślenie logiki), ujawnia się w konstatacji ścisłego powiązania poprawności myślenia ze stanem rzeczy, z tym, jak się rzeczy mają, bez czego nie sposób myśleć o właściwości myślenia, przynajmniej dopóty, dopóki jego słuszność i poprawność implikuje jego związek z prawdą jako do-rzeczością, a przecież brak do-rzeczności utożsamia Się z nielogicznością. Narastające trudności nie świadczą może wprost o bezzasadności logiki, z pewnością jednak o niejasnym charakterze jej podstaw, co samo w sobie daje do

---

[2] „Albowiem czas jest z natury czynnikiem raczej destrukcyjnym, jest bowiem pewną ilością zmian, a zmiana usuwa to, co istnieje". Arystoteles, *Fizyka…*, 221 b 3–4.

[3] GA 55, 186; przeł. P.K.

[4] GA 55, 186; przeł. P.K.

myślenia i czyni logikę godną pytania, w szczęśliwej dwuznaczności niemczyzny czyniąc ją zarazem: wątpliwą.

Oto bowiem osobliwa sytuacja logiki, pozostającej już to nauką o formie myślenia, już to poprawności reguł myślenia upatrując w ich stosowalności, tedy w odniesieniu ich do rzeczy, od którego miałaby być zarazem wolna – sytuacja ta dodatkowo komplikowana jest wynikającym ze stosowalności wymogiem obiektywności[5]. Wymóg obiektywizmu, nie inaczej niż przeciwstawiające się mu roszczenie subiektywizmu, kryjąc tkwiące u ich podstaw założenie tyleż ontologicznej, co epistemologicznej struktury podmiotowo-przedmiotowej i tym samym ujawniając własne zakorzenienie w strukturze metafizyki, otwierają przestrzeń pytań w miejscu opustoszałym po niewzruszonej oczywistości podstaw logiki. „Obiektywność jako ideał istnieje jedynie w obszarze subiektywności, tam zatem, gdzie człowiek zna siebie jako »podmiot«"[6], gdzie tedy wszelka do-rzeczność odsyła do tego, co dla owego podmiotu pozostaje przedmiotem, czymś przez podmiot umiejscowionym-przed (jak gdyby przed oczyma) jako dla niego „dysponowalne" i w swej dyspozycyjności i tylko w niej: poznawalne. Trudność ideału obiektywności polega na tym, że w nim samym tkwi skaza, wada wrodzona, sprowadzająca wszelką obiektywizację do epistemologicznej subiektywności podmiotu. Nieustanność prób wyleczenia wady lub jej operacyjnego usunięcia przecież pozostaje świadectwem wrażliwości na roszczenie obiektywizmu, nawet jeśli nie podejmują one wysiłku namysłu nad wrodzonością i w tej mierze każdorazową immanentną nieuchronnością korupcji ideału. Istotowa beznadziejność tych zabiegów wynika ze strukturalnej niemożliwości osiągnięcia przez nie celu. Ostatecznie jednak rzecz nie w tym, by zagwarantować obiektywność przeciw subiektywności, to bowiem w obszarze metafizycznego paradygmatu zawsze już się dokonało i zarazem dokonać się nie może: dokonało się o tyle, o ile obiektywizacja (u-przedmiotowienie jako uczynienie obiektem) stanowi paradygmatyczne następstwo podmiotowości; nie może się natomiast dokonać z nie innego powodu, skoro obiektywizacja zawsze pozostaje gestem w ten czy inny sposób podmiotowym. A jednak poruszający wymiar uporczywości roszczenia obiektywności ma w sobie coś, co daje do myślenia – do zapytywania, skąd sam ów wymóg, owo wezwanie płynie: wezwanie do myślenia zgodnie z tym, co jest, jako do myślenia prawidłowego. Jeśli logika „miałaby być nauką o prawidłowym myśleniu"[7], to pytanie o źródło wezwania do słuszności i poprawności myślenia jako jego do-rzeczności wypływa z obszaru właściwej logiki. A przynajmniej tak mogłoby się wydawać.

---

5 Por. GA 55, 186–188.

6 GA 55, 188; przeł. P.K.

7 GA 55, 189; przeł. P.K.

Waga namysłu nad istotą logiki tkwi w rzeczy samej i z niej samej najjaskrawiej kole w oczy. Pozostaje tedy kwestią wprawy umieć nie tyle wagę jej nadać, ile tak rzecz przedłożyć przed oczy, by niczym drogocenny kamień ujawniła obezwładniającą oczywistość domniemanej doniosłości. „Myśleć prawidłowo, myśleć rzeczowo [*aus der Sache denken*], w ogóle myśleć, to konieczność, a wprzódy nauczyć się myśleć – jest rzeczą najkonieczniejszą. Wszystko to jednak nigdy tylko po to, aby po prostu uniknąć błędów w myśleniu"[8]. Potrzeba logiki ujawnia się wtedy z całą mocą, kiedy dorzeczność myślenia nie ograniczona do dającej się osiągnąć w codziennym obchodzie jego poprawności, wskazuje na jakiś naddatek w nim się skrywający, niechby za sprawą tajemniczego charakteru możliwości samego rzeczowego odniesienia. Nie inaczej z uczeniem się, którego konieczność pozostawać się zdaje w pierwszym rzędzie koniecznością uczenia się, jak się uczyć i jak nauczać. Szczególnie jeśli anonsująca się istota uczenia (się) ujawnia je jako takie podążające za wskazaniami przyswajanie na sposób wiedzy, by owo przyswojone stawało się własnością wiedzy. „Uczenie się rozwija się w wiedzącym przyswajaniu własności wiedzy, ale każdorazowo własności, która nie należy do nas, lecz której my przynależymy"[9]. Jeśli uczenie się, w szczególności uczenie się myślenia, polegać ma nie tyle na szczególnej ekonomii nabywania wiedzy, ile raczej na wdawaniu się w wiedzę, na oddawaniu się jej, to nie tylko bodaj nie zostały poczynione nawet wstępne kroki ku wolności powolnego myślenia, lecz raczej skrzętność filozoficznego zatrudnienia śmiało i z niezachwianą pewnością i coraz większą pewnością przyśpiesza marsz w dokładnie odwrotnym kierunku. „Jak jednak mamy odnaleźć jasność myślenia, jeśli na daleką jego drogę nie pozwalamy się prowadzić, zwolna najpierw ucząc się myśleć?"[10] Uczenie się jest terminowaniem, a charakteryzujące je przebywanie w drodze ku wiedzy, nie tylko nieśpieszne, ale też samą nieśpiesznością będące, przywodzi na myśl ją samą: myśl; tak że „jeśli rzeczywiście nie istnieje jakiekolwiek dobrze rozumiane uczenie się i nauczanie bez myślenia, to każde uczenie się myślenia jako uczenie się jest jakoś myśleniem, w którym i tylko w nim myślenie jest myślane"[11]. A odpowiedź na pytanie, „co znaczy myśleć?" tkwi w samym pytaniu i jest z nim tożsama.

Pytanie o logikę jako pytanie o myślenie ma w przypadku Heideggera bez mała nietzscheańską predylekcję do genealogii, stąd wiedzie ku początkom, zrazu jedynie odwołując się do pochodzenia logiki jako nauki ze starożytnego trójpodziału wszelkiej możliwej wiedzy. Rzecz nie sprowadza się do badania zasadności lub bezzasadności podziału. Poszukiwanie jego sensu ograniczone jest

---

[8] GA 55, 189; przeł. P.K.

[9] GA 55, 190; przeł. P.K.

[10] GA 55, 190; przeł. P.K.

[11] GA 55, 197–198; przeł. P.K.

początkowo do prostych konstatacji, że oto wszystkie trzy momenty wyróżniane w obszarze starożytnego myślenia: i logika, i fizyka, i etyka, sugerują jakiegoś rodzaju analogię czy też podobieństwo, podkreślane faktem, że każdy z nich ujęty zostaje jako ἐπιστήμη. Znaczenie słowa tłumaczonego zwykle jako „nauka", w ujęciu Heideggera okazuje się postawą czy też zdolnością do przyjmowania postawy. Odpowiedni czasownik brzmi bowiem „ἐπίστασθαι, tzn. stawiać się przed czymś, przebywać przy tym i przed tym stać, za sprawą czego ukazuje się to w swoim wyglądzie"[12]. Rzecz nie tylko w tym, że tego rodzaju ujęcie wprost wiąże się z poniekąd fenomenologicznym rozumieniem ἐπιστήμες, to znaczy rozumieniem jej jako postawy fenomenologicznej, ale i w tym rzecz, że ów fenomenologiczny charakter nauki nie różni się od hermeneutycznego. Pasywny bowiem moment takiego stawiania-się-przed (*sich stellen vor etwas*), które staje się ustąpieniem miejsca, tak że rzecz znajduje miejsce dla siebie i: jawi się – ów pasywny moment w dwojaki sposób staje się wchodzeniem z rzeczą w zażyłość, nie tylko jako jak gdyby przedstawianie się jej (*sich vorstellen*), ale też jako obeznane z rzeczą przewodzenie (*vorstehen*)[13] w nieledwie technicznym (w greckim tego słowa znaczeniu) obchodzie z nią. Otóż „móc przewodzić (*vorstehen*) jakiejś rzeczy, tzn. rozumieć się (*verstehen*) na niej. Stąd przekładamy ἐπιστήμη jako »rozumieć-się-na-czymś«"[14].

Praktyczny wymiar rozumienia, nie sprowadzający się do faktu, że proces rozumienia jest pewnego rodzaju aktywnością myślenia, rozciąga swoje władanie na wszelką praktykę i jako ona się przejawia.'Επιστήμη o tyle pozostaje rozumieniem się na czymś, o ile odsyła do sprawności obchodu z czymś i to sprawności, dla której różnica pomiędzy „teorią" a „praktyką" pozostaje w jakimś sensie obojętna, nawet jeśli nie nieznana. Dlatego i bodaj jedynie dlatego zdaniem Heideggera można w pewnych granicach tolerować współczesny nawyk przekładu ἐπιστήμης jako „nauka" i rozumienia pod tym mianem współczesnych nauk technicznych. Przestrzeń tolerancji w tym przypadku konstytuowana jest przy tym nie tyle nawet przez zbieżność powiązania teorii i praktyki we współczesnych naukach technicznych i w starożytnej ἐπιστήμη, ile przez pokrewieństwo ἐπιστήμης i τέχνης, z których ta druga leży u źródeł istoty współczesnej nauki maszynowej, nawet jeśli ta ostatnia w znacznej mierze nie tylko oderwała się od własnej istoty, ale nawet poniekąd jej zagraża. Heideggerowski spór (*Auseinandersetzung*) z techniką, w wykładach o Heraklicie jedynie markowany, zdaje się pozostawać jednym z kontekstów dialogu (prowadzonego przez myślenie z sobą samym). Choć może kontekstem dopiero antycypowanym. Wprowadzenie do istoty dialogu

[12] GA 55, 191; przeł. P.K.
[13] Por. GA 55, 192.
[14] GA 55, 192; przeł. P.K.

jako wprowadzenie w istotę myślenia (za którego sprawą i w którym spór staje się możliwy i konieczny), zwracając tymczasem uwagę na wątpliwy charakter ścisłego rozdzielenia teorii i praktyki, tyleż z teorii czyni jakiegoś rodzaju praktykę, co z praktyki – teorię. Wskazuje bowiem na tkwiący w sensie τεκεῖν aspekt wytwarzania i rodzenia[15], co w przekładzie na niemiecki można ująć jako *Hervor--bringen*: takie dobywanie (*bringen*), które biorąc skądś (*her*), przynosi i stawia przed (*vor*). (Nawiasem mówiąc, czyni to z akuszerskiej sprawności Sokratesa biegłość o charakterze technicznym. Lub „technicznym", gdyby sens słowa brzmieć miał nowocześnie). Przy tym pochodzenie tego, co dobywane, nie różni się od niego samego, które jako wy-dobywania efekt, staje wszem i wobec w nieskrytości własnej istoty, stając się tym, co jest, z tego, co w swoim byciu pozostawało skryte. A jeśli tak się rzeczy mają z technicznością, to jedyna różnica wobec niemal identycznego dobywania w obszarze φύσεος polegać się wydaje na tym, że naturalne powstawanie pozostaje dobywaniem-się rzeczy z samej siebie, skoro „zrazu kiedy myślimy ją po grecku jako φύσις, »przyroda« jest wschodzeniem-z--siebie i zamykaniem-się (*Von-sich-aus-Aufgehen und Sichverschließen*)"[16]. Ściślej rzecz ujmując nie w tym różnica tkwi, że φύσει rzecz *z siebie samej* wschodzi, lecz w tym, że *rzecz wschodzi* z siebie samej, podczas gdy w τεκεῖν rzecz jest z siebie samej *dobywana*. Dobywana *w siebie samą*: w obu wypadkach. Niemniej, techniczne „wydobywanie jest istotnie różne od »wydobywań« »przyrody«"[17].

Nieskrytość pozostaje obszarem wspólnoty τέχνης i φύσεος, choćby dlatego (nie tylko jednak dlatego), że jest ona „obszarem wszelkich możliwych obszarów, w których człowiek stoi i upada, wspina się i spada, wznosi i niszczy"[18]. Nawet jeśli związek przyrody i nieskrytości pozostaje tymczasem skryty, to skrytość ta nie stoi na przeszkodzie, by słusznie uznać, że natura, „zwłaszcza kiedy myślimy ją po grecku jako φύσιν"[19], pozostając „wschodzeniem-z-siebie i zamykaniem-się"[20], „pozostaje w jakimś odniesieniu do nieskrytości i skrywania, a nawet w pewien sposób sama jest nieskrytością i skrywaniem"[21]. Pozostająca istotą wy-dobywania, τέχνη zyskuje rysy twarzy zbliżone do rysów φύσεος w tej mierze, w jakiej nie może nie być odniesieniem do nieskrytości, „wyznawaniem się w nieskrytości i sposobach, jak nieskrytość zyskiwać, mieć i ziszczać"[22]. Stanowiąc istotę wy--dobywania, wyznawanie się znajduje własną istotę w byciu odniesieniem do

[15] Por. GA 55, 201.
[16] GA 55, 201; przeł. P.K.
[17] GA 55, 201; przeł. P.K.
[18] GA 55, 201; przeł. P.K.
[19] GA 55, 201; przeł. P.K.
[20] GA 55, 201; przeł. P.K.
[21] GA 55, 202; przeł. P.K.
[22] GA 55, 202; przeł. P.K.

nieskrytości i w nieskrytości rozwijaniu[23], otwieraniu, tedy w przygotowawczym stawianiu jej i utrzymywaniu w gotowości do przyjęcia w siebie tego, co wydobywalne i do-wydobycia. Techniczność τέχνης, wyczerpując się w „przygotowującym utrzymywaniu nieskrytego (ἀληθής), tj. prawdziwego, w gotowości"[24], z trudem poddaje się przekładowi, gdyż wszelkie takie próby chybiają zamierzonego celu, o ile determinują jednostronność odniesienia do obcego greckiemu myśleniu podziału na teorię i praktykę. „W jak fałszywy i poplątany sposób myśli tego rodzaju niedopuszczalne mniemanie ujawnia się samo już w tym, że owszem »to, co teoretyczne« – greckie θεορεῖν – jest w sobie dla Greków najwyższą postacią działania"[25]. W tym sensie i tylko w tym sensie zarówno τέχνη, jak i ἐπιστήμη pozostają teorią (szczególnego rodzaju praktyką myślenia) i jako odpowiednio: wyznawanie-się-w-czymś i rozumienie-się-na-czymś ujawniają własne pokrewieństwo. Pozostaje ono taką niepełną tożsamością, której towarzyszy różnica w postaci drobnego, prawie niedostrzegalnego przesunięcia, zdecentrowania, za sprawą którego jedność przestrzeni nieskrytości φύσεος, τεχνής i ἐπιστήμης tworzona jest przez trzy nakładające się na siebie obszary o nie do końca pokrywających się granicach; jak gdyby łańcuch splecionych i częściowo nachodzących na siebie dziedzin. Co sprawia, że niedokładne spoglądanie dostrzec może jedynie rozmyty i niewyraźny kontur całości.

Wzajemne relacje obszarów, ich splot i zawieranie się w sobie lub przekraczanie wzajem, stają się jawne, kiedy niespokojny wzrok dostrzega z jednej strony tendencję φύσεος do władania całością, z drugiej strony natomiast, że – podobnie jak λόγος i ἦθος – poddaje się ona władzy ἐπιστήμης, pozwalając na ukonstytuowanie ἐπιστήμης φυσική, tak jak istnieją również ἐπιστήμη ἠθική, oraz ἐπιστήμη λογική. Otóż jeśli rozumieć „wschodzące i wzeszłe jako uobecniające się [*Anwesende*] i pojawiające w najszerszym sensie, to do φύσει ὄντων należą nawet ludzie i bogowie, o ile pojawiają się i uobecniają [*anwesen*], rozkładają [*verwesen*] i zanikają, wglądają w nieskryte i wymykają się"[26]. Obejmująca wszystko φύσις, dopuszczona w „przed" przewodnictwa ἐπιστήμης, czyni z niej rozumiejące odniesienie do bytu w całości, i to odniesienie, które „myśli byt w całości i tym samym zarazem już byt w tym, co o-gólne [*im All-gemeinen*], tzn. ze względu na to, co każdemu bytowi wspólne [*gemein*], o ile on jest, albo może być i być musi, albo też nie jest niczym takim. Tym, co w ten sposób każdemu bytowi wspólne i własne, i najbardziej własne, jest »bycie«"[27]. W swoim teoretyczno-praktycznym

---

[23] Por. GA 55, 202.
[24] GA 55, 202; przeł. P.K.
[25] GA 55, 203; przeł. P.K.
[26] GA 55, 205; przeł. P.K.
[27] GA 55, 205; przeł. P.K.

obchodzie ἐπιστήμη φυσική ujawnia się jako w istocie wiedza o charakterze meta-fizycznym czy też ontologicznym w ściśle Heideggerowskim tego słowa znaczeniu. Zdradza też własne z „etyką" pokrewieństwo, tylko w tym zakresie dające się podać w wątpliwość, w jakim to, co sygnowane słowem „ἦθος" z etyką rozumianą współcześnie (a to dla Heideggera znaczy zwykle: nowożytnie) niewiele ma wspólnego, szczególnie jeśli etykę rozumieć jako zbiór norm i zasad. Inna rzecz, że w istocie etyki zdaje się tkwić, iż zawsze już pozostaje ona bliższa raczej temu, co w charakterystycznym dla siebie pomieszaniu pojęć i komplikowaniu rzeczy prostych, współczesne zakrzątnięcie teoretyczne zwykło nazywać „meta-etyką" (a nawet czymś w rodzaju „meta-meta-etyki", jeśli „metaetykę" rozumieć jako po prostu logikę pojęć etycznych). Otóż ἐπιστήμη ἠθική również myśli, podobnie jak ἐπιστήμη φυσική, byt w całości z uwagi na jego bycie, myśli go jednak inaczej.

Oznaczający źródłowo „mieszkanie", „pobyt"[28], ἦθος udziela własnej istoty poświęcającej się mu ἐπιστήμῃ, tak że znaczy ona „pobyt człowieka, zatrzymywanie się, mianowicie »mieszkanie« człowieka pośród bytu w całości"[29]. W istocie chodzi o sposób, na jaki człowiek zamieszkuje byt, tedy o „jak" jego do całości bytu odniesienia. O sposób bycia: człowieka, ale w odniesieniu do bytu w całości. Człowiek tedy, który „nie jest tu rozpatrywany jako jakiś odizolowany kawałek wykrojony spośród pozostałego bytu w całości, lecz właśnie ze względu na to, że człowiek i tylko on trzyma się bytu w całości, do bytu w całości się odnosi"[30] – człowiek staje się w ἐπιστήμῃ ἠθική perspektywą rozumiejącego odniesienia do bytu ze względu na bycie. Z czego nie tylko jawnie wynika, że *Bycie i czas* jako ontologia fundamentalna sytuuje się w obszarze źródłowo pojętej nauki etycznej, ale też, że sama etyczność wyznacza obszar dynamiki odniesienia do bytu w całości, w którym to obszarze (lub: w której to dynamice) człowiek w taki sposób zajmuje miejsce w centrum, że „mimo to nie jest dla bytu samym środkiem w takim sensie, by mógł być dla niego podtrzymującą podstawą"[31], jako odniesienie do bytu pozostając przesunięciem poza siebie. Odniesiony do człowieka jako perspektywy byt trafia w pęknięcie pomiędzy człowiekiem a nim samym wychylonym poza siebie ku bytowi, tak że potencjalnie antropomorfizujący gest etyczności perspektywy dekomponuje się w zalążku za sprawą momentu decentrującego tkwiącego w samym człowieku a nawet w jego istocie. We wzajemnym powiązaniu człowieka i bytu w całości „skrywa się charakterystyczna, wyróżniająca człowieka istota, którą moglibyśmy nazwać ekscentrycznością"[32]. Przy

[28] Por. GA 55, 205.
[29] GA 55, 206; przeł. P.K.
[30] GA 55, 206; przeł. P.K.
[31] GA 55, 214; przeł. P.K.
[32] GA 55, 206; przeł. P.K.

czym z perspektywy etyczności jako nauki o bycie w całości ze względu na jego bycie, ekscentryczność stanowi wyróżniającą charakterystykę istoty człowieka, nie-utożsamia się bowiem z byciem jako takim, to znaczy jako innym.

Zwolna dobywa się z mroku zarys wszystko jednającej budującej historii o tożsamości ἐπιστήμες φυσική i ἐπιστήμης ἠθική, pojednanych w ekscentryczności człowieczego *Dasein* jako bycia-odniesieniem ujawniającej się co rusz charakterystyki bycia-w-Pomiędzy (wychylenia poza siebie w siebie). Zapowiada on efektowną pointę, zawczasu jednak tyleż dyskontowaną, co delikatnie odsuwaną na bok przez Heideggera, który nie tylko tedy sam z niej rezygnuje, ale i jak się wydaje niniejszy tekst pozbawia przywileju rychłego, a przy tym ze wszech miar akceptowalnego zwieńczenia rozważań. „O tyle, o ile człowiek postrzegany jest w swoich uniwersalnych relacjach i typach postaw w stosunku do bytu w całości i w tym sensie z perspektywy owej całości jest myślany, określa go ἦθος. Dlatego możemy słusznie powiedzieć: człowiek jest takim bytem pośród całości bytu, którego istota wyróżniona została przez ἦθος”[33]. Słuszności tej nie uszczupla (choć czyni ją może jedynie słusznością i niczym ponadto) fakt, że zarówno w Grecji, jak i „od tego czasu przez całe zachodnie dzieje człowiek określany jest jako τὸ ζῷον λόγον ἔχον, istota żywa, której wyróżniającą własnością jest mówienie i wypowiadanie”[34]. Wynikająca z tego przynajmniej równa, jeśli nie wyższa w stosunku do ἤθου ranga λόγου[35] znajduje potwierdzającą ją poszlakę w domyślnej analogiczności pozycji λόγου wobec dwu pozostałych momentów trójpodziału. Nie wyklucza to doniosłości ἤθου, skoro trojaki charakter ἐπιστήμην sugeruje, iż być może również λόγος skrywa w swym imieniu jakiś sposób odniesienia do bytu w całości. Wszak jednoznaczna pewność wskazania przez tradycję na λόγον daje do myślenia.

Należy tedy pytać o λόγον nie tylko dlatego, że trójpodział sugeruje ważkość jego istoty, ale też dlatego, że ważkość ta daje o sobie jakoś znać pomimo problematyczności podziału, z którego płynąca specjalizacja dziedzinowa jest pierwszym, ale nie ostatnim w dziejach krokiem na drodze ku zapanowaniu nad bytem kosztem jego istoty. Tkwiąca w istocie trójpodziału przemoc wyraża się w zmianie postawy z nastawionego na byt wyczytywania z niego tego, co on sam o sobie przekazuje (jak się z siebie jawi), na decydowanie o przydziale bytu do odpowiedniej kategorii. „Co należy do »rzeczy«, o tym decydują względy i kierunki badania narzucane dla zagwarantowania jej własnego trwania przez daną dziedzinę jako jedyne możliwe sposoby uprzedmiotowienia rzeczy”[36]. Również logika

[33] GA 55, 217; przeł. P.K.
[34] GA 55, 217; przeł. P.K.
[35] Por. GA 55, 223.
[36] GA 55, 234; przeł. P.K.

– ona może nade wszystko – nie pozostając wyjątkiem dokonuje gwałtu na tym, co czyni swoim przedmiotem, stąd poszukiwanie istoty λόγου nie może dokonywać się w jej obszarze. W obrębie nauki logiki istota λόγου skrywa się w mroku spychana tam przemocą, ale i sama z siebie się weń wycofując jak gdyby z natury rzeczy, niezależnie od grubiańskiej niedelikatności konstytuowanej przez nią dziedziny. Wątpliwy charakter λόγου sprawia, że „ponieważ to, co do-myślenia jest w istocie skrywaniem się, zatem w tym sensie czymś »ciemnym«, dlatego i tylko dlatego myślenie odpowiednie do tak doświadczonego »ciemnego«, samo z konieczności jest ciemne"[37]. Nazywając go „ciemnym", tradycja przekazuje wskazówkę, że Heraklit jako myśliciel daje posłuch istotowo koniecznej skrytości tego, co daje do myślenia, myślenie dostosowując do rzeczy, nie zaś rzecz do myślenia. Nazywając go „ciemnym" – współczesność daje wyraz niezrozumienia, że Heidegger zda się czynić to samo, nie pozbywając się wszak jasności myślenia choćby w taki sposób, że do tego, co skryte, odnosi się w sposób jawny. Ciemność ma bowiem swoją jasność, o czym wiedzą nie tylko Heraklit i Heidegger, ale też doświadczenie nocy ciemnej wiary[38] (nawet jeśli troską Heideggera pozostaje zachowanie linii demarkacyjnej pomiędzy wiarą i filozofią). Poruszając się w obszarze doświadczenia istotnego, nie inaczej niż poezja, wszystkie trzy czynią to jednak na swój sposób – sposób każdorazowo inny, różny jednak subtelnie i nieledwie niezauważalnie. Przynajmniej w tej mierze, w jakiej w mocy pozostawać by mogło przywoływane przez Heideggera wskazanie Hölderlina na omalże tożsamość myślenia i miłości[39], tożsamość wyrażającą się w byciu myślenia sposobem, sposobem, który polegając na pozwalaniu-być, wciąż jeszcze jest pełnym troskliwości daniem miejsca stawaniu się sobą tego, co miłością objęte.

Dać miejsce istocie oddając w tym celu głos Heraklitowi, znaczy oddać głos temu, kto oddaje głos istocie. Nie jest to łatwe, jak się wydaje, zważywszy na stanowczość, z jaką Heraklit we fragmencie 50.[40] zastrzega, jak gdyby czynił to nie po raz pierwszy, by słuchać nie jego, lecz λόγου. Ten niebawem okaże się być ὁ Λόγος, wielkością liter wprowadzając różnicę pomiędzy sobą a tym, który z niego i w niego podąża jako λόγος ψυχῆς[41]. Tymczasem jednak różnica, skrywając się w nietożsamości Heraklita i rzeczy jego myślenia, jeszcze nie daje o sobie znać (lub daje, ale dyskretnie), najpierw wymagając dobrego słuchania, takiego, które

---

37 GA 55, 32; przeł. P.K.

38 Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna* [w:] idem, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak OCD, Kraków 2010, ss. 497–627.

39 Por. GA 55, 212–213.

40 Warto w charakterze punktu odniesienia przytoczyć ów fragment w całości tak, jak podejmuje go namysłem Heidegger: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι (GA 55, 243); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 50.

41 Por. GA 55, 279n.

odpowiednio nakierowane pochwyci treść tyleż w Λόγου zawartą, co z niego płynącą. Powtarzając i w powtórzeniu utwierdzając gest wykonany już w *Byciu i czasie* – gdzie wskazując na ontologiczną uprzedniość rozumienia w stosunku do słyszenia rozgrywa Heidegger niemieckie „*hören*" („słuchać") w grę z przynależnością (*Zugehören*) i uległością (*Hörigkeit*)[42] – także w Heraklitejskim ἀκούειν podkreśla moment szczególnego rodzaju „intencjonalności" egzystencjalnego nakierowania-ku jako nastawienia-na. Osobliwość wymaganego przez Heraklita słuchania polega na tym, że winno ono właśnie „prze-słyszeć" dźwiękową warstwę jednostkowej wypowiedzi jakiegoś filozofa i nakierować się na to, co w niej lub spoza niej niewymownie daje znać o sobie. Słuchanie (*hören*) Λόγου jako zainteresowane przysłuchiwanie się mu (*Hinhören*), nie tylko „prze-słysza" (*überhört*) zmysłowość, ale w owym przesłyszeniu intensywnie nasłuchuje (*Horchen*), dlatego „nazywamy owo jeszcze niczego nie »słyszące« przysłuchiwanie się nasłuchiwaniem"[43]. Cierpliwie wyczekujące nasłuchiwanie, stanowiąc otwartość ludzkiej istoty na to, czego „ucho nie słyszało"[44] i co w swojej niesłyszalności nadchodzi jako otwartość rozległej przestrzeni nieobecności (notorycznie tymczasowej), nazywa się z kolei posłuszeństwem (*Gehorsam*)[45]. Tyko brak namysłu mógłby skłonić do pomylenia posłuszeństwa, a przynajmniej *takiego* posłuszeństwa, z niewolą, która, jak wiadomo, rodzi się raczej z lęku i w żaden sposób nie da się przyrównać do otwarcia na Otwarte. Jest niewola nawet tak daleka jak to tylko możliwe od otwierającego wdania się w Otwarte, skoro właściwie myślane posłuszeństwo pozostaje wolnością jako taką[46]. Nasłuchujące posłuszeństwo Λόγῳ jako wdanie się w wolność pozostaje przynależeniem temu, co wolne, stąd człowiek w tej mierze, w jakiej zdolny do posłuszeństwa, przynależy wolności; poniekąd *jest* wolnością, także wtedy, kiedy (jak zazwyczaj) z wolności rezygnuje, zwracając się ku ulotnej obiegowości Się.

Przysłuchujące się zwrócenie ku Λόγου wskroś materialnej warstwy wypowiedzi jako wolny gest ma charakter wdania się w to, ku czemu skierowuje się posłuszne nasłuchiwanie: w tym wypadku w jasność mądrości, której greckie imię – σοφία – kryje w sobie reminiscencję błyszczenia, widoczności[47]. Przeplatanie się zmysłowości wzroku i słuchu w myśleniu Heideggera i, jeśli zawierzyć jego rozumieniu Greków, także w greckim, zasadzając się na strukturalnej tożsamości warstwy ontologicznej stojącej za zmysłowością jako taką (na mocy której, na przykład, „nie dlatego słyszymy, że mamy uszy, lecz dlatego mamy i możemy

42 Por. BiC, 232; SuZ, 163.
43 GA 55, 245; przeł. P.K.
44 Por. 1 Kor 2,9.
45 Por. GA 55, 245.
46 Por. GA 55, 245.
47 Por. GA 55, 247.

mieć uszy, że słyszymy"[48]) – splot zmysłowości sprawia, że nasłuchiwanie wdaje posłusznego w jasność mądrości jako otwartej przestrzeni, która niczym nagła polana w gęstwinie Λόγου ujawnia nieoczekiwanemu wędrowcowi: ὁμολογεῖν. Stając i stojąc w otwartej prześwietloności σοφίης, jawi się ὁμολογεῖν przynajmniej na tyle zagadkowo, by ostrożność nakazywala Heideggerowi poszukiwanie jego znaczenia w przejściu przez inne fragmenty powiadania Heraklita, na przykład przez powiedzenie 32[49]. Ujawnia ono odniesienie λέγειν do ὀνόματος, którego związek ze sławą wskazuje, że „posiadać imię, być nazwanym, oznacza (…): stać w świetle, być rozjaśnionym. Nazywać, to rozjaśniać, wnosić w światło, w Nieskryte"[50]. Wyłaniający się stąd sens związany z λέγειν potwierdza fragment 112.[51], z którego wynika przynajmniej tyle, że sens ów jest związany z nieskrytością, z odniesieniem do niej i wznoszeniem w nią tego, co objęte jego troskliwym zatrudnieniem. Mianowicie powiadaniem, tak bowiem zwykło tłumaczyć się λέγειν, choć ściślejszy związek z takim znaczeniem wykazuje raczej kategoria, która jako κατ-ἀγορεύειν oznaczając źródłowo: „publicznie, na rynku i przed zgromadzeniem sądowym przypisywać komuś coś, czego jest on winien i czego jest przyczyną, tak że owo przypisanie jako wypowiedź artykułuje jakieś oskarżenie, albo jakiś stan rzeczy"[52]. Jawne oskarżenie kogoś poprzez przypisanie mu czegoś w przytomności wszystkich pozostaje bliższe znaczeniowo właśnie mówieniu, jako obwieszczaniu jakiejś treści, a tylko mając sens stawiania czegoś w świetle zbliża się do sensu λέγειν, w którym nade wszystko słyszeć należy raczej taką konotację, znacznie bardziej źródłowo powiązaną z warstwą ontologiczną. Z byciem. Homologiczność jako następstwo posłusznego wdania się w otwartą przestrzeń jasności oznacza tedy zgodę nie tyle w sensie powtórzenia czyjejś wypowiedzi, lecz raczej takie stanie wobec tego, co w wypowiedzi powiedziane, że „to, co inny mówi, ukazuje się jako coś, co, ukazując się, żąda ustępstwa"[53] i się go doczekuje. Ὁμολογεῖν oznacza takie wychylenie-ku, które jako wychylenie – właśnie dlatego jest pozostawieniem miejsca temu, ku czemu wychylone i jako pozostawienie miejsca: pozwoleniem, by było to, ku czemu zwraca się intencja. Otóż miłosna troskliwość zgody zawiera w swej strukturze „z kim" zgodności, oraz jej „w stosunku do czego". Oba te momenty we fragmencie 50. dotyczą tego samego, w tej mierze, w jakiej Λόγος zostaje przez Heraklita wskazany i jako to,

---

48 GA 55, 247; przeł. P.K.

49 ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνός ὄνομα (GA 55, 248); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 32.

50 GA 55, 248; przeł. P.K.

51 καὶ σοφίη ἀλεθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (GA 55, 248); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 112.

52 GA 55, 255; przeł. P.K.

53 GA 55, 250; przeł. P.K.

czego należy słuchać, i jako to, czemu należy przyświadczać, dając mu miejsce we własnej przytomności. Uważne słuchanie Λόγου oznacza zatem niebezmyślne mówienie tego samego, co on wypowiada. Ponieważ jednak zgodność zachodzić może jedynie pomiędzy różnym, tedy mówienie tego samego winno dokonywać się na różny sposób, a to, co wypowiedziane, sam Λόγος jako λεγόμενον[54] o tyle ukaże posłuszeństwo w powtórzeniu, o ile powtórzenie podejmie go inaczej.

Z trzech sposobów podjęcia Λόγου we wsłuchaniu w jego milczący głos, który ani we fragmencie 50., ani w żadnym innym nie doczekał się jasnego określenia: z trzech sposobów najpierw narzuca się ten podążający drogą wskazaną wprost przez Heraklita. Zgoda z tym, co mówi Λόγος jako zgoda z nim samym o nim samym, oznacza potwierdzające przyjęcie tego, co jest jego λόγος (co jest λόγος τοῦ Λόγου): ἓν πάντα εἶναι[55]. Wszystko pozostaje tu niejasne, a rozjaśnienie staje się kwestią czasu. Niemniej, wieść o tym, że Jedno jest Wszystkim rozszczepia się w sobie, nie tylko na Jedno i Wszystko, ale też na wielorakość samego „ἕν", które anonsuje już to liczbę, już to tożsamość, już to takie jednoczenie, które „przede wszystkim jednoczy się ze zjednoczonym, tak że wiązanie nie wiąże ich i ponad nimi, lecz włącza się w owo zjednoczone"[56]. Wreszcie znaczyć może ono „Jedno, Jedyne, mianowicie wykluczające wszystko inne, ale wykluczające tak, że owo Inne, owo Wszystko (πάντα) jednak właśnie obejmuje"[57] stając się osobliwą zasadą jednostkowienia czyniącą pojedynczość możliwą jedynie jako moment strukturalny wszystkości. Jeśli wziąć pod uwagę, że powieść się to może jedynie takiemu Jednemu, które od różnicy jako dynamiki różnicowania się różni lub nie-różni, to – z jednej strony – do pewnego stopnia zbędne staje się pytanie o istotę Wszystkiego, z drugiej natomiast słuszne przekonanie o trafieniu w istotny moment charakteryzujący Jedno pozwala Heideggerowi zasugerować, że „być może wszystkie wymienione znaczenia ἑνός są w współmyślane w ἑνί myślanym przez Heraklita"[58].

Różnica łącząca Każdorazowe we Wszystko, jako konstytuowanie bytu w całości, nie może nie być byciem, tedy odniesieniem do bycia. I rzeczywiście, „πάντα jako byt w całości i ἕν jako zasadnicza cecha bytu powstają i istoczą w byciu"[59], które pozostaje najważniejszym i władającym słowem całego fragmentu. Takim, od którego nie ma ważniejszego, któremu jednak wagą dorównują Λόγος i ὁμολογεῖν. Jeśliby o Λόγου powiedzieć, że pozostaje mową (a o ὁμολογεῖν – że współmówieniem), to tym, co przezeń wypowiadane, jest ἓν πάντα εἶναι,

[54] Por. GA 55, 251.
[55] Por. GA, 55, 261n.
[56] GA 55, 262; przeł. P.K.
[57] GA 55, 262; przeł. P.K.
[58] GA 55, 262; przeł. P.K.
[59] GA 55, 264; przeł. P.K.

w którym Λόγος włada w całości i w każdym słowie z osobna, poniekąd *jako* bycie. Co jak gdyby unieważniając wyjściowe założenie niniejszej wypowiedzi (że mianowicie Λόγος można ująć jako mowę i mówienie), nie unieważnia jednak jej konkluzji. Wschodzące z Λόγου „Jedno jest Wszystkim", zyskuje za sprawą ἑνός określoność jako jednanie i jednoczenie Wszystkiego, tedy bytu w całości (a to znaczy: bytu jako takiego[60]). Wskazuje zarazem drugą drogę wiodącą ku istocie Λόγου, mianowicie przez źródłowy (oryginalny) sens samego słowa λέγειν.

Oryginalność λέγειν i Λόγου wychodzi na jaw w zbieraniu (*Lesen*) i zbiorze (*Lese*)[61], rozumianych jako dynamika wciąż jeszcze przechowywana w sensie używanym w odniesieniu do pracy na roli. Zbiór, który w każdym roku może być inny, mniejszy lub większy, lepszy lub gorszy, każdorazowo jednak zawiera w sobie strukturę takiego gromadzenia (*Sammlung*)[62], które, ogarniając rozległą całość, podnosi i znosi w jedno miejsce, by schronić i przechować. W zakrzątnięciu ludzkim zbiór pozostaje naprzemiennym ruchem rozejścia się, jak gdyby niesienia siebie ku najdalszym kresom okolicy (*aus-holen*, by się tak wyrazić), w której i z której z kolei wszystko znoszone jest w jedno miejsce (czemu odpowiadałoby *ein-holen*). Zarówno zatem zamachnięcie (*Ausholen*), jak i skupienie (*Einholen*)[63] pozostają momentami konstytutywnymi gromadzenia, które jednak w istocie poprzedza je i umożliwia w tej mierze, w jakiej z uwagi na zamierzone gromadzenie stają się one tym, czym są (a co z trudem jedynie daje się przełożyć w sposób literalny, zachowujący zarazem rozbieżną jedność wyznaczanego przez nie gestu). Jako poprzedzające, staje się gromadzenie dla nieukojonej dynamiki λόγου tym, czym τέλος dla działania: kresem raczej określającym aktywności istotę niż wyznaczającym jej zakończenie; fundującą różnicą pomiędzy początkiem i końcem, w której utkwiona – πρᾶξις staje się tym, czym jest, skoro jest tym, czym się staje. Jeśli wszystko to pomyśleć razem, można uchwycić zwolna zarysowujący się sens λέγειν jako zbioru i gromadzenia, którego zupełność (zawsze pozostająca raczej uroszczeniem niż faktem) domaga się uchwycenia tego, że w praktycznej strukturze ontologii λόγου włada właściwa również działaniu niewczesna samozwrotność, na mocy której poprzedzające gromadzenie najpierw samo źródłowo zostaje zgromadzone w siebie. Taka źródłowość gromadzenia (*Sammlung*) (oznaczająca wszak iteracyjne szaleństwo stanowienia istotowej różnicy), nazywana przez Heideggera Skupieniem (*Ver-sammlung*), czyni z λόγου – Λόγος, stanowiąc zarazem jego rozpoznawczy znak i jedno z wielu imion, którym chce i nie chce on być nazywany. „Λόγος ten jest źródłowym skupieniem przechowującym byt

[60] Por. GA 55, 266.
[61] Por. GA 55, 266–267.
[62] Por. GA 55, 267–268.
[63] Por. GA 55, 267–268.

jako byt, którym on jest. Λόγος ten jest byciem samym, w którym istoczy wszelki byt"[64]. Jakimś bytu miejscem.

Konsekwencją namysłu nad fragmentem 50. Heraklita jest konieczność uznania, że z posłusznego nasłuchiwania Λόγου wypływające, odniesienie do Λόγου samo nie może nie być jakimś λόγος i λέγειν[65]. Ale także uznania, że jest nimi ὁμολογεῖν oznaczające różne zbieranie tego samego (zbieranie tego samego w różnicy, by się tak wyrazić), co zbierane przez Λόγος rozumiany jako zbiór[66]. Zgadzanie się (ὁμολογεῖν) – jako zbierające gromadzenie siebie ku temu, co zgromadzone w „refleksyjności" ontologicznej dynamiki bycia i w niej przechowywane – oznacza wdanie się w osobliwą tożsamość przenikniętą różnicą. Sygnowana niemiecką „*Gleichheit*", oznacza ona, że ὁμολογεῖν jest λέγειν, ale innym λέγειν, nieledwie λέγειν jako innością – innym sposobem gromadzenia się na Skupieniu: innym niż skupia się w sobie i na sobie Λόγος. Frapujące jest przy tym, że gromadzenie i zbieranie się w siebie Λόγου i w Λόγῳ zgodności ὁμολογεῖν dotyczy i dotyka Tego Samego od różnicy nie różnego lub różnego. Lecz także to jest frapujące, że ten, kto się zgadza, kto może się zgadzać – człowiek – by móc się zgadzać winien jakoś posiadać λόγον. Otóż jeśli poddać dyskusji bezdyskusyjną zgodę tradycji na przyznawanie istocie człowieka λόγον (tradycji zakorzeniającej własną powagę jeszcze w starożytności), okazuje się, że uczestnicząc w istocie ζωῆς *jest* on na sposób φύσεος „»wschodzeniem-z-siebie«, które zawsze zarazem jest »powracaniem--w-siebie«"[67]. Wschodzenie i powracanie jako takie wkraczanie w Otwarte różnicy bycia, które owo Otwarte zachowuje i zachowując wprowadza w siebie i w sobie zamyka, stanowi charakterystyczny moment tego, co dla Greków pozostawało zasadą życia: ψυχῆς. Już u Homera ściśle łączona z oddechem, nieledwie z nim utożsamiana, pozostaje ψυχή jednością pulsującej struktury wychodzenia-ku przestronności otwartej dali i powracającego zamykania otwartej dali w skupienie samej siebie jako własnego punktu wyjścia i dojścia. Zmysłowość porównania nie stoi w sprzeczności z konstatacją, że zamykania Otwartego w duszę dlatego można nie odróżniać od zamykania się duszy w Otwarte, że jako dynamika podwójnego napięcia: roz-noszącego i z-noszącego (*ausholend-einholenden*), pozostaje ona byciem-w-Pomiędzy samej siebie i własnego Innego. Jeśli tedy „istota ψυχῆς spoczywa (…) we wschodzącym otwieraniu się w Otwarte, które to wschodzenie każdorazowo owo Otwarte podejmuje i przyjmuje w siebie i w ten sposób biorąc, w Otwartym się utrzymuje i przebywa"[68], to nieuchronność fizykalności

---

64 GA 55, 278; przeł. P.K.

65 Por. GA 55, 280.

66 Por. GA 55, 280: „(…) *das Gleiche lesen, was »der« λόγος als »die« Lese liest".*

67 GA 55, 280; przeł. P.K.

68 GA 55, 281; przeł. P.K.

duszy ma swoją zaskakującą konsekwencję w stwierdzeniu, że wszystko, co jest, to znaczy, co w obrębie φύσει wschodzi w otwartość nieskrytości: wszystko to żyje, ale też żyje na każdorazowo inny sposób. Niemniej, świat jako istota żywa daje się pomyśleć jedynie z trudem, zważywszy na to, że wciąż do pewnego stopnia nieokreślony pozostaje sens wszystkości, a w tym zakresie, w jakim zyskuje określenie za sprawą przemyślenia istoty ἑνός, zasadę jedności odnajduje w różnicującym żywiole bycia. Oznaczałoby to, że świat nie tyle jest istotą żywą, ile raczej istotą życia, lub przynajmniej owej istoty wyrazem, co jednak prowadzi na powrót do wskazania na wielorakość zróżnicowania, za sprawą którego wszystko żyje i każde żyje na swój własny sposób. Sposobem, na jaki żyje człowiek, jest λόγος. Wyróżniony tym charakter bycia człowieka ujawnia się w tym, że człowiek nie tylko żyje, ale też myśli i wie o tym, że żyje[69], co w wykładni Heideggera zyskuje jednak wymiar w tym sensie ontologiczny, w jakim oznacza raczej specyficzną *jakość bycia*, na mocy której ani bycie nie da się doświadczyć bez człowieka, ani też istota człowieka bez bycia[70].

Otóż jakość bycia nie może oznaczać samoświadomości podmiotu, skoro sama struktura dynamiki bycia wyklucza coś takiego jak podmiot w nowożytno-metafizycznym paradygmacie rozumienia tego pojęcia. Ludzki λόγος odniesiony w homologicznej relacji do Λόγου, konstytuuje istotę człowieka, własną zyskując za sprawą owego odniesienia, a nawet samym tym odniesieniem pozostając. Odniesienie, o które chodzi w relacji λόγου i Λόγου, w żaden sposób nie dając się pomyśleć jako jakiegoś rodzaju związek pomiędzy dwoma metafizycznymi „punktami", z których jednym pozostawałby Λόγος, drugim natomiast człowiek czy też ludzki podmiot „posiadający" swój własny λόγον[71] (i tym samym poniekąd rodzący kolejne pytanie o charakter relacji łączącej – z jednej strony – człowieka i – z drugiej strony – jego λόγον), ujawnia istotę człowieka jako odniesienie do Λόγου, czyli do bycia, w czym czytelnik *Bycia i czasu* bez trudu rozpoznaje strukturę egzystencji. Szczególnie, że Λόγος i bycie różnią się tylko o tyle, o ile oba pozostają różnicą, a nadto Λόγος, ku któremu odniesieniem pozostaje λόγος człowieka, chroni człowieka w siebie, skupiając jego istotę na sobie. „Człowiek jako nasłuchująco skupiający [*Sammelnde*] jest skupiony [*gesammelt*] na byciu, »skupiony na«, tzn. otwarty na bycie przez nie samo"[72].

Otwartość na bycie przez bycie wciąż poszukuje własnej określoności, więcej: poszukiwanie to zda się najbardziej adekwatnym jej określeniem. Nie znaczy to jednak niemożliwości, ani nawet płonności prób uchwycenia tego, co, wyzna-

---

[69] Por. św. Augustyn, *O wolności woli*…, s. 507.

[70] Por. GA 55, 293.

[71] Por. GA 55, 296.

[72] GA 55, 296; przeł. P.K.

czając istotę człowieka, pozostaje samym centrum jego ψυχῆς. Wysiłek myślenia po grecku oznacza dla Heideggera słuchanie tego, co mówią źródłowo greckie słowa, a „to, co tam zrazu słyszymy, jest zawsze tym samym nieledwie jednostajnym [*Eintönige*]. Jest to jednak ogólny nastrój [*Grundton*] owego początkowego myślenia Greków"[73]. Jak gdyby słuchanie tego, co przemawia w greckich słowach, pozostawało słuchaniem samego Λόγου, który jako mądrość ujawnia, że Jedno jest Wszystkim, a Wszystko jest Jednym, mianowicie samym owym „jest" wydobywającym się jako jeden podstawowy ton nie tylko z Λόγου, ale też z φύσεος i ζωῆς. Różne imiona bycia dobywają z niego na jaw jego własną pulsacyjno-oscylacyjną strukturę wschodzenia-z-siebie w Otwarte nieskrytości i powracania-do-siebie w skrytość. Dołączając do nich, ψυχή jako ontologiczny oddech bycia osadza swoje centrum, miejsce samej siebie, w Pomiędzy, pomiędzy „zewnętrznością" ruchu z-siebie, a „wewnętrznością" powrotu-ku-sobie (czy też w-siebie), stając w ich wzajemnym splocie i przeplocie (*im Ineinander*). Człowiek: sposób, na jaki bycie ujawnia swą skrytą serdeczność (*Innigkeit*)[74].

Związek duszy i jej λόγου z byciem, zwolna ujawniający się jako jak gdyby druga strona oddechu Otwartego, dziwna, nieledwie leibniziańska w swym charakterze choreo-graficzna harmonia wzajemności wespół-wschodzenia-i-powracania, sygnalizuje (zawsze tylko sygnalizuje, tak że nawet jeśli nie da się już myśleć inaczej, wciąż jeszcze polegać można jedynie na delikatnych i subtelnych znakach): otóż sygnalizuje, że odniesienie duszy do bycia wykracza poza niezobowiązujące relacje, pozostając raczej pełnym ufności spoczywaniem ψυχῆς w Λόγῳ, w którym znajduje ona podstawę. A jednak Ciemny Heraklit daje jedynie do zrozumienia, jak wtedy, gdy we fragmencie 45. mówi o głębokości jej λόγου[75]. Dostrzegając w „βαθύς" raczej dal tego rodzaju, z jaką kusi granica mrocznego „głębokiego" boru (obiecująca temu, kto by się odważył weń wkroczyć, pochłonięcie przez niezmierzoność ostępów[76]), można zauważyć nieustannie towarzyszące byciu narastanie ciemności i to ciemności, w którą wedle fragmentu 45. nakierowana jest istota człowieka. „Głębia jest dalą, ale w całości wiodącą w skrytość i w ten sposób sama w jakiś sposób gromadzącą"[77]. Daje o sobie znać w powiedzeniu Heraklita nieuchwytność granic (πειράτων) duszy. Nieuchwytność tego, co jako pozostające kresem Heidegger określa mianem „wyjścia", wykorzystując wielorakość sensów tkwiących w niemieckim „*Ausgang*", by wskazać na istotny charakter sposobu „kończenia" się λόγου duszy. Wiadomo już o nim (choć nie wiadomo

---

[73] GA 55, 298; przeł. P.K.

[74] Por. GA 55, 303.

[75] ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν · οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει (GA 55, 295); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 45.

[76] Por. GA 55, 282.

[77] GA 55, 282; przeł. P.K.

komu) przynajmniej tyle, że jako dynamika Pomiędzy ma charakter ontologicznej przestrzenności czy rozciągłości, szkicowanej już w *Byciu i czasie* jako od--dalanie. „Stąd »rozciągłe« nie znaczy po prostu rozciągnięcia jakiejś rzeczy, tak jak możemy np. mówić o szerokości jakiejś ściany, lecz rozciągłe jest w sobie samym otwierające się i zamykające"[78]. Przestrzenność λόγου, jako dynamika pulsacyjnego oddechu duszy, swoje granice wypuszcza w rozległość dali, której niezmierzoność wynika bodaj z tego, że sama stanowi miarę dla wszystkiego, jako jego bycie (mianowicie wszystkiego). Dlatego nie da się przemierzyć wszystkich ścieżek duszy, czyli sposobów, na jakie rozpościera ona własną dal w dal bycia, są one bowiem nieskończone, a ich nieskończoność nie kłóci się ze skończonością człowieka i ze skończonością wszystkiego. Jako nieskończoność różnicowania różnicy pozostając bowiem narastaniem kresu, czynią istotę człowieka nadchodzeniem śmierci, byciem-ku-śmierci, czyli sposobem, na jaki skończoność staje się sobą. Wszystko to jako ὁμολογεῖν, w którym tedy odnajduje się Λόγος, nie tylko jako żywioł i miejsce samego ὁμολογεῖν, ale też jako jego pretekst i sposób. Narastanie kresów λόγου ψυχῆς w pulsacyjno-oscylacyjnym oddechu oznaczając naprzemienny, choć przecież jedno-czesny ruch rozproszenia w dal bycia i powracającego zbierającego skupienia w sobie i na sobie jako na gromadzącym skupianiu, ujawnia Λόγος jako również w istocie człowieka dokonujący gestu ἓν πάντα: wkomponowania w całość bytu na sposób bycia: wdania się w dynamikę różnicy łączącej wszystko w jedność bycia-odróżnionym (od wszystkiego Innego, tedy od wszystkiego i każdego z osobna).

Odniesienie duszy do bycia związane jest tedy z miejscem i ruchem. Tak mianowicie, że dla dokonującego się w ὁμολογεῖν gromadzącego skupiania (*Sammlung*) λόγου ψυχῆς na źródłowym gromadzeniu jako skupiania siebie w to, czym i jak istota człowieka jest – „punktem odniesienia", (tym, na czym i w obrębie czego gromadzenie λόγου się dokonuje) pozostaje Λόγος jako źródłowe, wszystko przechowujące skupienie (*Versammlung*)[79]. Wyznaczające ontologiczną dynamikę bycia sobą człowieka, tedy jego istoty, odniesienie do bycia skrywa w sobie dwojaką trudność, w której nieokreśloność własnego, tedy i właściwego miejsca istoty człowieka wiąże się z tym, że człowieka bycie sobą nie oznacza jakiegoś trwałego stanu, ontologicznie nienaruszalnego i zarazem – z racji swej nienaruszalności – poniekąd dla człowieka w jego codziennym zakrzątnięciu obojętnego. Oznacza raczej jak gdyby trwanie w stawaniu się sobą, od którego zależy właściwie wszystko. Nawet jeśli potencjalna, a zdaniem Heideggera raczej nieustannie aktualna katastrofa polegająca na odwróceniu się człowieka od własnej istoty i jej w pewnym sensie porzuceniu, niczego nie czyni z niczym, to

[78] GA 55, 299; przeł. P.K.

[79] Por. GA 55, 315.

znaczy ze wszystkim, czyli z bytem w całości. Znaczy to jednak, że czyni ona Nic jako nicość nihilizmu, znacząco różniącą się od Niczego bycia, tak że katastrofa polega na tym, że w bycie w całości nic się nie zmienia, czyli zmienia się Nic, w niedostrzegalny sposób pozostawiając po sobie już tylko wszystko: puste skorupy bytu. Pytanie o miejsce jako o umiejscowienie i umiejscawianie człowieka staje się w tym kontekście nie tylko wymogiem pilnym, może najpilniejszym, ale przede wszystkim staje się *wymogiem*, rozwiewając mgłę złudzeń, wedle których powinność nie miałaby charakteru ontologicznego, a ontologia nie łączyła się ze zobowiązaniem wobec tego, co jest. W najbardziej źródłowych warstwach myślenia Heideggera ponownie ujawnia się nurtujący ją wymiar deontyczny, którego zobowiązujący i rodzący odpowiedzialność charakter nie różni się w swej niemocy ani od wartości, ani od bycia, z tego właśnie powodu różniąc się od nich istotowo. W istocie bowiem: tożsamość oznacza podobieństwo w różnicy. Jak gdyby myślenie filozoficzne jako namysł nad byciem oznaczało zapytanie o miejsce, o miejsce człowieka i jego istoty, którą każdorazowo sami jesteśmy. Tak przynajmniej można i należy zdaniem Heideggera rozumieć wyznanie nr 101[80], w którym Heraklit przyznaje, że szukał siebie, tedy miejsca człowieka i jego istoty[81], tym samym przyznając, że zapytywał o λόγος i jego odniesienie do Λόγου.

Pytanie o miejsce przybiera na sile, zwolna stając się tym, czym jest: i zasadniczym zagadnieniem myślenia Heideggera, i jednocześnie pytaniem o ἦθον jako o miejsce pobytu istoty człowieka. Problematyczność miejsca, związana z jego charakterystyczną dynamiką, ustanawia dwojaki charakter odniesienia człowieka do Λόγου. Oto albo zwracając się ku byciu w posłusznym nasłuchiwaniu jego milczącego wezwania odnajduje człowiek (nigdy dość podkreślania ciągłości i nieustanności tego aktu, jego tranzytywności) miejsce własnej istoty, tedy miejsce jej właściwe – albo też zwraca się ku bytom, przeoczając bycie, w którym pozostaje już tylko na prywatywny sposób. Kiedy bowiem „z jakąś rzeczą jesteśmy obeznani, nie musi ona jeszcze specjalnie z tego powodu stać przed nami otworem w swej istocie – przeciwnie; to, że rzecz w różnorodności swej istoty pozostaje skryta jest nawet w pewien sposób warunkiem wstępnym bycia obeznanym z czymś"[82]. Z czego nie tylko jawnie wynika, że myślenie bycia czyni obcym pośród rzeczy, ale też wychodzi na jaw aporetyczny sposób istoczenia odniesienia: owego Pomiędzy λόγου i Λόγου. Aporetyczność, opisywana przez Heideggera jako obecność i nieobecność zarazem, a nawet jako obecność nieobecności, w niemczyźnie osiada jednak w różnicy pomiędzy *Gegenwart* i *Anwesenheit*. Dwojakość odniesienia człowieka do Λόγου dopuszczana przez

---

[80] ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (GA 55, 312); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 101.

[81] Por. GA 55, 313.

[82] GA 55, 319; przeł. P.K.

sam Λόγον, w nim nieuchronnie spoczywając sprawia, że „patrząc od strony ludzkiego λόγου, jest on wprawdzie odniesiony do Λόγου, nie może jednak do niego dotrzeć. Patrząc od strony Λόγου, jest on wprawdzie jakoś istocie człowieka obecny [*gegenwärtig*], nie będąc jednak właściwie obecny [*anwesend*] człowiekowi"[83]. Różnica między obecnością *Gegenwart*, a obecnością *Anwesenheit*, nie wyczerpując się w graficznej i fonetycznej warstwie słów, sięga raczej pokładów tego, co słowa te mówią. W sukurs rozumieniu przychodzi osłuchany w polszczyźnie przekład Heideggerowego użycia *Anwesenheit* jako „wy-istaczanie"; pomocne jest także spostrzeżenie, że obecny na sposób *Gegenwart* Λόγος towarzyszy czasowości istoty człowieka jako „współczesność", tedy jak gdyby „wespół-czesność" (by skorzystać z podpowiedzi, jaką daje w tym przypadku polszczyzna) przywołująca na myśl różnicę konstytuującą podobieństwo ὁμολογεῖν. Baczne nasłuchiwanie napięcia obu słów pozwala jednak wysłyszeć delikatną stanowczość labilnego akcentu *Gegen-wart*, w którym na jaw wychodzi już to miejscowy wymiar *Gegend*, okolicy lub okołu, oraz *Warte*: punktu obserwacyjnego, gdzie zarazem nie nieobecny jest też moment oczekiwania (*warten*). Λόγος byłby tedy człowiekowi obecny (*gegenwart*) na sposób bacznego spojrzenia (okalającego go we wspólnym czasowaniu jego chwilowej skończoności), wypatrywania nadejścia skłaniającej się ku niemu istoty człowieka – oraz na sposób wyczekiwania wzajemności człowieczej istoty. Jeśli jednak człowiek – koniec końców nie odwracając się od bycia, lecz raczej wskroś niego zwracając się ku temu, *co*-jest, miast ku temu, (co) *jest* – jeśli tedy człowiek swoim własnym byciem prze-ocza i prze-słysza Λόγον, otulające okalanie bycia pozostaje niezaspokojone w tęsknocie za bliskością istoty człowieka. Tak, że i Λόγος ze swej strony odmawia własnej bliskości istocie człowieka i przy niej nie istoczy (*west nich an*), pozostając człowiekowi w swej obecności (*gegenwart*) nieobecny (*nicht anwesend*). A jeśli wziąć pod uwagę nieustannie dynamiczny charakter momentów ontologicznych w dziele Hedeggera, należy słyszeć w „*an*" dynamikę zbliżania, stąd obecność jako *Anwesenheit* należy rozumieć w sensie nieustannego i nigdy bez reszty dopełnionego nadchodzenia istoty. Nadchodzenia, którego odmawia człowiekowi Λόγος, kiedy człowiek odmawia mu własnej istoty. Pozostaje wtedy Λόγος człowiekowi skryty, skoro skrytość od nieskrytości różni się przewlekle stanem i stopniem dynamiki istoczenia tego, co pomiędzy nimi oscyluje jako rzecz lub byt, lub każdochwilowe. Różnica ta jednak nie jest łatwa do uchwycenia, sama bowiem skrywa się w tym, że nieskrytość jako nieskrytość czegoś, w swej jawności wycofuje się w skrytość, chowając się za tym, czego nieskrytością pozostaje. Ją to właśnie przeocza człowiek skupiony na samym wyistaczającym się (*anwesende*) bycie i bycie przeoczający.

[83] GA 55, 317; przeł. P.K.

Relacja człowieka i Λόγου narasta raczej jako pytanie niż jako odpowiedź, jak gdyby wychodzenie na jaw skrytości jako skrytości czyniło samą nieskrytość stanem dalece problematycznym – nie jedynie nieskrytość skrytości. Nawet przeoczając bycie, pozostaje człowiek do niego w istotnym odniesieniu: w każdym razie dopóki pozostaje, czyli dopóki wciąż jeszcze umiera. Zarazem wymogiem staje się, a nawet zawsze już jest, poszukiwanie właściwego miejsca pobytu człowieka – miejsca, z którego rozciągałby się widok wystarczająco rozległy, by móc w ciemnościach pokrywających skrytość bycia wysłyszeć katastrofę zapomnienia bycia i – nieledwie tym samym – biedę słuchania Λόγου[84]. Biedę, w której istota człowieka znajduje się nie dlatego, iżby brak było jej bogactw, to bowiem, co chrześcijanie nazywają „ubóstwem duchowym", a co niemczyzna wolałaby oddawać słowem „*Armut*", raczej zdaje się sprzyjać posłuszeństwu wezwania bycia. Miast tego jednak człowiek, gromadząc niezmierzony śmietnik bogactw we własnej duszy, popada w rozpaczliwą biedę jako opresję (*Not*), której bezgłośne wołanie wyraża potrzebę (*Not*) przynajmniej próby zamilkłego wsłuchania się w ciszę bycia. Widok na pozostającą w biedzie istotę człowieka oferuje okalająca go obecność (*Gegenwart*) Λόγου. Paradoks polega jednak na tym, że aby się w nią wdać, trzeba najpierw w niej już być, tylko bowiem, „kiedy Λόγος staje się słyszalny, rozjaśnia się on tak, że miejsce istoty człowieka staje się możliwe do odnalezienia"[85]. Miejscem tym pośród bytu w całości jest: Λόγος. Przy czym pozór paradoksalnego charakteru horyzontu zaradzenia biedzie istoty człowieka tworzy się wtedy jedynie, gdy myślenie ulega metafizycznemu nawykowi i odruchowo przeocza w tym, co tu daje do myślenia, że nie dotyczy ono dwu ontologicznych punktów jako biegunów relacji: λόγου i Λόγου. Ani bowiem istota człowieka, λόγος ψυχῆς, ani bycie jako Λόγος niczym takim nie są, lecz tak jak λόγος pozostaje w sobie odniesieniem do Λόγου jako oscylacyjne napięcie wychylenia z siebie ku niemu i od niego ku sobie powrotu – tak i Λόγος jako bycie istoczy w strukturalnie nie-innym odniesieniu do istoty człowieka.

> „Zgodnie z tym, co powiedziano, nie możemy już mówić o odniesieniu ludzkiego λόγου do Λόγου, gdyż zarówno ludzki λόγος, jak i Λόγος są w sobie odniesieniami. (…) Stąd stosunek między ludzkim λόγος a Λόγος nie jest stosunkiem między rzeczami i przedmiotami, lecz stosunkiem między odniesieniami, a to znaczy czystym, pozbawionym źródła stosunkiem i tylko nim"[86].

---

[84] Por. GA 55, 325.

[85] GA 55, 325; przeł. P.K.

[86] GA 55, 328; przeł. P.K.

Czystą dynamiką Pomiędzy, w której człowiek musi być gotów się zatrzymać i utrzymać[87], choćby dlatego, że owo miejsce, w które musi się wdać, tkwi w jego istocie, rozdzierając ją w niesamowitość. Powodzenie takiego zatrzymania w utrzymywaniu się, zaradza biedzie (*Not*), wdając człowieka w pokorę, czyli ubóstwo duszy.

Pozbawiony źródła stosunek jako taki, Λόγος, przybierający we fragmencie 108.[88] określenie „πάντων κεχωρισμένον", potwierdza tym samym swój charakter okolicy. Moment „χωρίζω" w formie „κεχωρισμένον" odsyłając bowiem do „χώρας", wciąga w zakres swojego sensu nie tyle nawet miejsce, ile raczej właśnie okolicę (*Gegend*), poprzez związek z „χάω (skąd χάος), ziać, rozwierać się [*klaffen*], odmykać się, otwierać"[89]. Χώρα jako okolica nie daje się sprowadzić do znaczenia „miejsca", ulegając bowiem pokusie własnej istoty różni się od niego (które ma tendencję do określoności) pozostając tym, co kierunki i miejsca skupia, stając się ich istotą („miejscowością" miejsc). Otacza się przy tym granicami, które same są okolicami, niczym marchie: nieokreślonością rozległości stanowiącej przejście pomiędzy jedną okolicą, a inną. „W samych miejscach i w tym, jak osadzają się one (*Innehalten*) w otoczeniu, ujawnia się skryte Spajające i Kształtujące okolicy, jej samej nie czyniąc przy tym »przedmiotem«"[90]. Już sama w sobie dynamiczna, okolica χώρας dynamizuje się dodatkowo w formie „χωρίζειν" znaczącej tedy tyle, co wstawiać w okolicę, a dokładniej: „wnosić w otaczające otoczenie [*Umgegend*], w okolicę i w tej okolicy pozwalać się wyistaczać [*anwesen lassen*]"[91], jak gdyby pozwalać nadchodzić istocie. Kluczowe dla rozumienia określenia Λόγου rozpoznanie w sensie tkwiącym w formie „κεχωρισμένον" nie tyle strony biernej, ile medialnej[92], odkrywa χωρίζειν jako od strony Λόγου dobywający się i ku Λόγου zwrócony gest wykluczający dostrzeganie w nim pasywnego podlegania oddzieleniu (tedy: absolutyzacji). Raczej jest „Λόγος jako λόγος πάντων κεχορισμένον: w odniesieniu do całości bytu wszystko otaczającą, na wszystko się otwierającą i wszystkiemu odpowiadającą okolicą [*entgegnende Gegend*]: obecnością [*Gegenwart*], w którą wszystko i każde z osobna [*alles und jedes*] jest skupione i przechowane"[93] i w której znajduje miejsce dla wschodzenia i zaniku, powstawania i ginięcia, rodzenia się i umierania, myślenia i różnicy. Różnicy, która jako

---

87 Por. GA 55, 345.

88 ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον (GA 55, 330); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 108.

89 GA 55, 235; przeł. P.K.

90 GA 55, 335–336; przeł. P.K.

91 GA 55, 336; przeł. P.K.

92 Por. GA 55, 338.

93 GA 55, 338; przeł. P.K.

różnica po prostu (*schelchthin*)[94], sytuując się w Pomiędzy bycia i bytu, miejsce swoje znajduje w byciu (pozostającym przesunięciem we własne „poza") i dlatego właśnie jest „wszystkim innym, tylko nie oddzieleniem i odizolowaniem"[95].

Bieda człowieka daje się ująć w stwierdzeniu, że ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει[96], że ludzki ἦθος nie ma γνώμας, a boski ma. Jako taka, bieda skierowuje spojrzenie poszukujące istoty Λόγου w kierunku wiedzy i myślenia, skoro wokół tego rodzaju sensu γνώμη krąży zwykle w pierwszym odruchu translatorskim. Wdając się jednak i dając się odnaleźć w obszarze ἦθου, tedy jakoś z przebywaniem i jego sposobem powiązana, γνώμη znienacka, choć w sumie nie tak bardzo niespodziewanie, odkrywa samą siebie jako rodzaj lub typ owej postawy, nastrojenie, a nawet nastrój podstawowy[97]. Jest tedy sposobem, na jaki otwiera się Otwarte – jeśli pomnieć na *Bycie i czas*[98] – zdaniem Heraklita jednak przysługujący boskiemu, nie ludzkiemu przebywaniu, raczej zatem zwiastujący „jak" boskiej obecności (*Gegenwart*). I raczej boskiej, nie ludzkiej obecności przypisujący charakter takiego wglądania (*Hereinblicken*), że dopiero w owym spojrzeniu (*Blick*) i w jego ujrzanym (*Er-blickte*) pojawia się byt[99]. Raz jeszcze, jak zawsze i wciąż na nowo świat pozostaje i jawi się – choć skrycie – boskim spojrzeniem. Bóg patrzy na człowieka, a sposobem, na jaki się to dokonuje, są rzeczy, tak jak są one sposobem, na jaki mówi On do człowieka i dlatego Λόγος i γνώμη nieuchronnie różnią się od siebie. I także ich sposobem różnienia się pozostają rzeczy.

Pytanie o etyczność w myśli Martina Heideggera dotyka tym samym bliskości własnej nie tyle może odpowiedzi, ile istoty jako pytania, to znaczy jako zagadnienia, którym etyczność w odniesieniu do człowieka pozostaje. Zagadnienia, by rzecz ująć enigmatycznie: przez Boga. Jak gdyby byt był Boga zapytaniem o człowieka, odpowiedź zaś tkwiła w miejscu, w którym pytanie dochodzi własnego kresu: nie tyle w człowieku, ile tam, gdzie rzecz napotyka własne Inne. Tam człowiek – nie Bóg – winien szukać odpowiedzi na pytanie o samego siebie i w tę odpowiedź się wdawać, by stawać się tym, kim jest: w oczach Boga. Człowiek odpowiada na pytanie lub właśnie nie odpowiada, a raczej zawsze odpowiada, choć odpowiedź brzmi „tak" lub „nie". Jest bowiem człowiek na sposób odpowiedzi, to znaczy na sposób wdania się w pytanie. W tej mierze, w jakiej odwraca się od pytania, jego odpowiedź jest negatywnym nie wzięciem na siebie pytania. Powiadanie Bogu „tak" dokonuje się w zwrocie sprowadzającym się w istocie do

---

94 Por. GA 55, 339.

95 GA 55, 338; przeł. P.K.

96 Fr. 78 (GA 55, 349); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 78.

97 Por. GA 55, 350.

98 Por. BiC, 194; SuZ, 137; także wyżej, ss. 85–97.

99 Por. GA 55, 351.

jak gdyby zmiany akomodacji spojrzenia: z rzeczy na Inne rzeczy, z rzeczy na skryte w niej jej bycie i na bycie po prostu. Jest tedy nawróceniem polegającym na skupieniu w i na Skupieniu Λόγου. Na takim wdaniu się weń, które staje się w tym sensie bogactwem istoty człowieka (o którym mówi fragment 115.[100]), w jakim, by się tak wyrazić, oddech jego duszy rośnie. Czyli w jakim dynamika oscylacji struktury Pomiędzy potęguje swój zakres, zarówno poszerzając otwierający zamach (*Ausholen*) okolicy (*Gegend*), jak i – tym samym – bardziej zdecydowanie osadzając się w sprężystości ściągnięcia (*Einholen*) i zebrania w sobie siebie jako zebrania w siebie[101], to znaczy w swój własny λόγον: zgodność współ-spoglądania z Λόγος. Koncentrowanie się nie na wypowiadanych słowach (bytach), lecz na tym, co w nich powiedziane, nie na tym, co błyszczy, lecz na samym blasku, oznacza wyzbywanie się bytu, osobliwe ogołacanie się z bytu na rzecz bycia. Tym sposobem ὁμολογεῖν zyskuje sens narastającego harmonijne odpowiadania boskiemu spojrzeniu w postawie φρονεῖν.

Budowa zbierającego (jak każde słowo λόγου Heraklita) fragmentu 112.[102] daje się rozczłonkować na trzy lub cztery struktury pozostające wobec siebie w różnych relacjach. Nie należy czytać Heraklita w lekceważący sposób, pobłażliwie skłonny chwalić go, niczym dziecko, za dokonanie czegoś, co w gruncie rzeczy pozostaje banałem. To znaczy, nie powinno się czytać w sposób metafizyczny (z którego wynika, nie błędne przecież, rozumienie fragmentu jako wskazania, że najwyższa doskonałość myślenia realizuje się w mądrości polegającej na tym, by mówić prawdę jako zgodność z rzeczami). Przeciwnie, czytać należy wsłuchując się uważnie w możliwe (tedy możliwie przedmetafizyczne) brzmienie słów. Można wtedy bowiem w dwu częściach zdania rozdzielonych łączącym je „καί" zwrócić uwagę najpierw na tę powiadającą o sensie σοφίης. Trudno zdumiewać się jeszcze, choć nie zdumiewać poniekąd nie sposób, że tkwiące w niej ἀληθέα λέγειν oraz ποιεῖν κατὰ φύσιν sprowadzają się w istocie do tego samego. Tak bowiem, jak λέγειν polegające na skupianiu i wydobywaniu, wydobywa w nieskrytość, czyniąc wydobyte jawnym jako nieskrytym (ἀληθές)[103], tak i wydobywający charakter ποιεῖν doprowadza w jawność nieskrytości, o ile dokonuje się podług miary i sposobu, na jaki wkraczanie w nieskrytość dokonuje się samo

---

[100] ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαθτόν αὔξων (GA 55, 354); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 115.

[101] Por, GA 55, 356.

[102] τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀηθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (GA 55, 359); por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 112. U Dielsa zamiast τὸ φρονεῖν jest σωφρονεῖν. Ten sam fragment w wydaniu R. Zaborowskiego i E. Lif-Perkowskiej, w zakresie greki korzystającym z wydania G. Colli, *La sapienza Greca*, III *Eraclito*, MIlano 1988, zawiera formę φρονέειν (Ηράκλειτος ὁ Ἐφεσιος, *147 fragmentów…*, Warszawa cop. 1996, s. 12).

[103] Por. GA 55, 364.

z siebie[104]. Otóż każde z nich: i λέγειν, i ποιεῖν, niosąc w sobie moment wydobywania na jaw, należy do istoty wiedzy (σοφίης) jako napięcia oscylacji różnicy nie tylko dlatego, czy w ogóle nie dlatego, że czyni jawnym byty, lecz dlatego, że pozwalając im wschodzić w określające je πέραν i τέλον, dobywa ze skrytości samą nieskrytość nieskrytego, w tym sensie ujawniając bycie[105]. Zaokrąglająca się w doskonałą kulę interpretacja, poprzez ujawnienie w ostatnim słowie fragmentu (ἐπαΐοντας) wiania dmącego (ἀίω) w tę i we w tę, zawsze jednak (jak i jako oddech duszy) ku (ἐπί) Λόγου, w pracy różnicy odkrywa szereg utożsamień, które wszystkie zbierają się i skupiają w „bogate w różnice Jedno: τὸ Ἕν"[106]. O tyle też „λέγειν, które w sobie jest jednocześnie ποιεῖν – wy-dobywająco-zbierającym--zbieraniem-się, wydarza się ἐπαΐοντας ἐπὶ τοῦ λόγου, w uważnym zamachnięciu [*Ausholen*] ku Λόγου, ku wszystko skupiającej, źródłowo okalającej obecności [*gegnende Gegenwart*]"[107]. Λόγος jest tym samym, co żywioł nieskrytego: „nieskrytość zasadzająca się na skrywaniu"[108]. A nieskrytość tym, co miarodajne dla ποιεῖν: „φύσις, powracającym w siebie wschodzeniem"[109]. Λόγος zatem, pozostający i φύσις, i ἀλήθεια, „jako źródłowa okolica wszystko chroniącej obecności jest w sobie odkrywaniem [*Entbergen*] istoczącym w skrywaniu, powracającym w siebie wschodzeniem"[110]. Człowiek odpowiada twierdząco na pytanie o własną istotę. Pytanie nie przez człowieka postawione. Odpowiada we φρόνεσις: w takim namyśle, które pozostaje uważnością myślącego ὁμολογεῖν, posłusznego wezwaniu zbierania się w skupienie Λόγου. Takie skupienie, które zbiera rozproszenie w jednoczące podobieństwo różnicy skrywającej się w tożsamości bytu. Wdanie się w różnicę jako dynamikę Pomiędzy rozumie Heidegger jako jedyną i właściwą szlachetność, stąd „pierwsze zdanie powiedzenia możemy oddać następująco: »namyślające się myślenie jest najwyższą szlachetnością«"[111].

Szlachetność jako pojęcie aksjologiczne wykracza może poza ramy etyki w tradycyjnym znaczeniu. Zarazem jednak odsyłając do znaczenia najlepszości, do tego, co jest ἄριστος, w dobrze pojętym sensie wyznacza taki zakres pewnego obszaru ludzkiego bytowania, w którym wymiar etyczny znajduje dla siebie miejsce i to w całości. Namysł jako eminencja najwyższości, którą w swej istocie szlachetność źródłowo pozostaje, znaczy ślad nieuchwytnej etyczności myślenia bycia, nie tylko jawnie przywołując słowo o proweniencji aksjologicznej, ale też

---

104 Por. GA 55, 367.
105 Por. GA 55, 367.
106 GA 55, 371; przeł. P.K.
107 GA 55, 371; przeł. P.K.
108 GA 55, 371; przeł. P.K.
109 GA 55, 371; przeł. P.K.
110 GA 55, 371; przeł. P.K.
111 GA 55, 373; przeł. P.K.

osadzając je w kontekście struktury różnicującej dynamiki bycia, pozostającej sposobem, na jaki można mówić o niecudzysłownych cnotach. Rzecz nie w tym, że Heidegger odrzuca wszelkie wartości, odrzuca bowiem raczej te jedynie, które pozostając „wartościami" z wartościami pozostają w związku jedynie luźnym i wtórnym. Rzecz w tym, że niecudzysłowne wartości, nie pozostając jakkolwiek pojmowanymi przedmiotami, skoro w ogóle bytami nie, nie dają się podejmować pojęciowo, tedy określać w przedstawieniowym wymiarze nowożytnego myślenia teoretycznego[112]. Jest to z pewnością jeden z powodów, dla których powyższa interpretacja „nie została przeprowadzona rzecz jasna po to, by ją teraz szybko i zgrabnie wykorzystać i sprzedać jako jakieś nowe odkrycie na temat Heraklita"[113]. Celem rozważań nad logiką bowiem nie jest to, by posiąść nowe informacje na temat tego, co z logiką związane, lecz to, by nauczyć się myśleć[114], tak jak celem wykładów z etyki nie jest teoria, lecz działanie[115] (lub teoria jako działanie). Uprawniony charakter analogii, zasadzając się na problematycznym charakterze dziedzinowej parcelacji nie tylko etyki i logiki, lecz w ogóle teorii i praktyki – w szczególności myśleniu przywraca jego praktyczny wymiar, zarazem w inny jeszcze sposób kładąc nacisk na etyczny wymiar myślenia bycia.

Myślenie jako uważność wdania się istoty człowieka, zwanej niekiedy *Dasein*, w pulsacyjny ruch Λόγου, dokonuje się na sposób ὁμολογεῖν, tedy w okolicy χώρας, jako choreo-graficzne zharmonizowanie dynamiki wydechu i wdechu. Takie przylgnięcie do pulsowania bycia, że moment otwierającej dali wyjścia w nieskrytość Λόγου staje się wymiarem skupienia istoty człowieka w sobie i na sobie samej, skryciem się w to, kim człowiek jest; moment natomiast skupiającego powrotu Otwartego w skrytość własnej widzialności – otwierającym zamachem nastrojonego rozumienia jestestwa. Jeśli do tego pamięć wabiona obrazem pulsującego oddechu duszy nie poniecha troskliwego przechowywania wieści o tym, że oba momenty stanowią strukturalną jedno-czesność tyleż rozwierająco rozchodzącą się z „centrum" jakim jest dla nich λόγος ψυχῆς, co zarazem schodzącą się w nim i w nie, w którym spotykają się jako we własnym Pomiędzy; jeśli tedy pamięć przechowa oscylacyjność napięcia obu gestów stanowiących wychylenie poza-siebie-w-siebie istoty człowieka – homologiczny wymiar odniesienia człowieka i bycia ukaże istotę logiki jako skłębioną dynamikę różnicy zapadającą się w siebie w nieskończonym geście konstytucji skończoności. I to konstytucji dokonującej się każdochwilowo bez reszty w okolicy χώρας.

---

[112] Por. wyżej, ss. 320–348.

[113] GA 55, 372; przeł. P.K.

[114] Por. GA 55, 372.

[115] „(…) zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi (…)" (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*…, 1103 b 28–30).

***

Poszukiwanie istoty logiki prowadzi w namysł nad istotą Λόγου, a to znaczy: znacznie dalej niż logika nie tylko chciałaby lub mogła podążyć, ale nawet znacznie dalej niż logika jest w stanie pomyśleć – nawet jeśli dal owego nadmiaru tkwi w niej samej jako jej źródło i podstawa. Nawet bowiem jeśli pomyśleć Λόγος jako ἀρχή, ku czemu najgłębsza predylekcja Heraklita zdaje się afirmatywnie skłaniać, to jednak tego rodzaju konstatacja określa raczej początek niż kres myślenia ἀρχῆς. Istota logiki wyznacza dopiero warunki możliwości tego, co w logice już rozstrzygnięte, sama temu zatem nie podlegając. Nie jest tedy owa istota logicznej natury, choć z tego właśnie powodu nie można o niej orzec także, że jest nielogiczna, skoro przeciwieństwo danej dziedziny przedmiotowej włączone jest siłą rzeczy w zakres samej dziedziny. Nielogiczność istoty logiki oznaczałaby, nie inaczej niż jej logiczność, podległość logice. Logice, którą wszak jej istota dopiero konstytuuje.

Źródła logiki tkwią w myśleniu Starożytnych, albo też tam się ujawniają, przy czym klasyczny trójpodział wiedzy na fizykę, etykę i logikę jest świadectwem w jednakowej mierze świadomości ich istoty, jak i jej zapadania w niepamięć. Późny charakter tego wczesnego świadectwa pozwala jednak Heideggerowi na wydobycie zeń przynajmniej tego, co, jako zwolna zapoznawana jedność trzech, ożywia chęć parcelacji dziedzinowej. Interpretacja szkicuje obraz jedności odniesienia ἐπιστήμης φυσική i ἐπιστήμης ἠθική jako sposobu napotykania bytu w całości ze względu na jego bycie. Różnicę wskazując w tym jedynie, że ἐπιστήμη ἠθική czyni to od strony czy też z perspektywy człowieka.

Jedność anonsująca się w obszarach φύσεος i ἤθου nie rozciąga się w prosty sposób także na λόγος, ten bowiem okazuje się miejscem i sposobem samej jedności. Sposób ten, polegając na pulsacyjnej jednoczesności rozpierania i skupiania, w obrębie której cokolwiek (wszystko) jest – sprowadza się do bycia. Potwierdzając po raz kolejny strukturę Pomiędzy, rozdwaja się λόγος, niczym Mojra, na taki, który zapisać można wielką literą i taki, który zapisuje się małą literą. Podczas gdy Λόγος stanowi oscylacyjno-pulsacyjne napięcie bytu w całości – λόγος jako λόγος ψυχής wyznacza dynamikę istoty człowieka na sposób zmienności oddechu duszy wdającej się w pulsację Λόγου. Choreograficzne odniesienie i spojenie Λόγου z λόγος okazuje się symetrycznością towarzyszenia dynamice rozszerzania Λόγου jako skupianie (wdech) λόγου i skupianiu Λόγου jako rozszerzanie (wydech) λόγου. Symetryczność taką nazywa Heraklit „ὁμολογεῖν", którego sens oddawany polskim „zgadzaniem się" pozostaje tedy homogenicznością „logicznej" dynamiki wzajemnego odniesienia: jego „homologicznością".

Waga powyższych rozstrzygnięć dla pytania o etyczność w myśli Heideggera polega nie tylko na tym, że ukazuje (ponownie) bycie jako Pomiędzy, ale też – potwierdzając myślenie istoty człowieka na sposób opisany już w *Byciu i czasie* – wskazuje w obszarze ontologicznym aksjologiczny i deontyczny moment. Ujawnia się on jako już to powinność wdania się człowieka w to, kim jest, to znaczy zwrócenia się ku oddechowi Λόγου, już to jako szlachetność takiego gestu realizującego się na sposób myślenia. Choć tylko w tej mierze, w jakiej myślenie poddaje się Λόγῳ, w przynajmniej równie wielkim stopniu pozostając uważnością i ciągłym niepokojem egzystencji, co dyskursywnością akademickiego zatrudnienia. Wszystko to dzieje się w coraz wyraźniej dochodzącym do głosu „miejscowym", „choreicznym" charakterze Λόγου jako Pomiędzy.

2. Χώρα jako miejsce źródła i źródło miejsca. Gest kurtuazji wobec tego, co jest

Nie chodzi po prostu o to, że imię „Χώρα", które bodaj jest wszystkim Innym niż imieniem, czyli imieniem własnym, przywołuje natychmiast Platona i Derridę i nie tylko ich. Wraz z nim dochodzi do głosu niewysłowiona dynamika samej χώρας, oscylacja między oscylacjami[116], poruszająca się wobec pomyślanego Zwącego myślenia na krawędzi i granicy tego, co zwie się „plagiatem", a co samo oscyluje pomiędzy sobą a swoim najbardziej własnym przeciwieństwem, zwanym niekiedy „źródłowością". Zarazem ów balans na linie zawieszonej nad przepaścią plagiatu, lekce sobie waży tego rodzaju niebezpieczeństwa, z wirtuozerską zwinnością i łatwością podejmując grę powtórzenia, w którym nic już nie jest takie samo, choć wszystko tym samym pozostaje; lub też nic już nie pozostaje tym samym, choć wszystko jest takie samo (i to właśnie „lub" dyskretnie ciążące ku „i").

Jedyna możliwość tematyzacji χώρας – jako nieokreśloności – staje się nie tylko wciąż do własnego *clou* powracającą narracją swoistej bezradności, ale także czynieniem owej bezradności właściwą siłą narracji. Zawsze ironiczna, bo o „rzeczywistej" nie sposób mówić z racji wciąż i zawsze już nieokreślonego wymiaru tego, co „rzeczywistością" można by w kontekście χώρας nazywać – bezradność objawia się w każdej próbie określenia χώρας poprzez nadanie jej imienia, imienia własnego. Anachroniczność nie tylko „kobiety", „naczynia", „opiekunki", ale też tego, co tymi imionami znaczone, nie dotyka χώρας w tej mierze, w jakiej jest ona – anachroniczność – czymś, co siebie samego nie dotyka i nie dotyczy. Jeśli zatem „chora jest anachroniczna, »jest« anachronicznością w bycie, więcej: »jest«

[116] Por. J. Derrida, *Χώρα…*, s. 13.

samą anachronią bytu"[117], to wzięcie w cudzysłów „jest" pozostaje uznaniem go za imię w równej mierze nie-własne, imię metaforyczne. Zawsze już poza możliwością uchwycenia w metaforze o tyle, o ile wyznacza dopiero możliwe miejsca owego niosącego ruchu metafory[118], χώρα w tym sensie „anachronizuje byt"[119], że ten konstytuuje się w „poza" własnej czasowości, tedy we (własnym?) początku i jako taki jest niecudzysłownie, a nawet „faktycznie". Byt jest (swoją własną) anachronią jedynie na sposób zajmowania w niej miejsca zawsze stającego się miejscem własnym, choć tylko jako różne. „Własność", osuwając się w sens przesunięty i problematyczny, delikatnie przypomina – i sobie, i innym – podobieństwo do samej siebie, w tej mierze stając się antecedencją χώρας (antecedencją ruchu przesunięcia, przesunięciem samego przesunięcia χώρας), w jakiej nie-różną od χώρας anachronicznością jej tematyzowania. Nie tak znowu grubym błędem Heideggera – który wszak unika najczęstszego błędu bezkrytycznego traktowania możliwości metaforycznego traktowania chory, a nawet traktowania „o" χώρας – nie tak grubym jak tamten, może jednak przez to właśnie błędem grubszym, lub bardziej radykalnym, jest zdaniem Derridy uleganie temu, co nazywa on „teleologiczną retrospekcją"[120]. Jak gdyby (nie tylko zachowując właściwą proporcję i styl, wyrażające się w tym, że o χώρας powiada na marginesie – czyli tam, gdzie otchłań rozwiera się zawsze równie niespodziewanie, co regularnie) nie konstatował Heidegger prawdy nieledwie ścisłej, kiedy stwierdza, że „na gruncie filozofii platońskiej, to znaczy w interpretacji bytu jako ἰδέα, zostaje przygotowana (*vorbereitet*) transformacja, za sprawą której zaledwie przeczuwaną istotę miejsca (*Ortes*) (τόπος) i chory (χώρα) zastępuje się przestrzenią (*Raum*), definiowaną przez ekstensję (*Ausdehnung*)"[121]. Rzecz przecież nie w tym, że „pośród wszystkich pytań, do jakich powinien nas skłonić ten tekst i ten kontekst, najważniejsze dotyczy niewątpliwie wszystkich decyzji, jakie zakłada owo: »zostaje przygotowana« (*vorbereitet*)"[122], skoro przygotowanie nie jest decyzją Heideggera, ani nikogo z tych, którzy ją wykonują. Może w ogóle nie jest decyzją jako coś, co przyjmowane przez χῶραν na równych prawach ze wszystkim innym znajdującym w niej swoje miejsce, a co pozwala się nazywać każdym imieniem, tedy i tym poniekąd. Wspólnota poróżnienia pomiędzy Derridą i Heideggerem wyrażona

---

[117] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 22.

[118] Por. J. Derrida, *Χώρα…*, s. 18.

[119] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 22.

[120] Por. J. Derrida, *Χώρα…*, s. 20.

[121] J. Derrida, *Χώρα…*, ss. 20–21, przyp. 2. W polskim przekładzie autorstwa R. Marszałka fragment ten brzmi następująco: „(…) filozofia platońska ze swą wykładnią bycia jako ἰδέα przygotowuje przeobrażenie ledwie uchwyconej istoty miejsca (τόπος) i χώρα w »przestrzeń« określoną przez rozciągłość" (WM, 65; GA 40, 71).

[122] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 21, przyp. 2.

zostaje najpierw tym, że nie inaczej niż Heidegger, również i Derrida kwestię porusza na marginesie, w przypisie, pozostając w tej mierze dobrym uczniem swojego mistrza, a stawiając pytania o wszystkie decyzje, które poprzedziły decyzję o tym, co jest teraz, w taki sposób sugeruje teleologię, że pozostaje ona na zawsze – i od zawsze – powierzona przyjmującej bez-silności samej χώρας. W tym też ostatecznie odnaleźć można (choć nie trzeba) ścisłość obserwacji Heideggera, który wskazując przygotowawczy wymiar momentów decydujących się w tekście Platona, ceduje na χῶραν – nie inaczej w końcu niż Derrida – dziejowość toposu miejsca (by się tak wyrazić). Dziejowość: jej iteracyjny charakter Derrida identyfikuje w kompulsywności powrotów interpretacji χώρας do tego, co pod imieniem „Timaios" zostało zapisane jako przyszłe dzieje interpretacji *Timaiosa*. Choć *Timaiosa* jedynie jako kolejnego imienia χώρας, która „nie »jest« niczym innym, jak sumą lub procesem tego, co zostaje »na« niej zapisane, co pisze się na jej temat"[123]. Jeśli pamiętać o specyficznym i skądinąd newralgicznym charakterze pisma w myśli Derridy, to wielowymiarowości nabiera uwaga, że „wszystko dzieje się, jak gdyby przyszła historia interpretacji chory była z góry zapisana, nawet zaprogramowana i zlecona, od razu powtórzona i odbita na kilku stronach *Timaiosa* »na temat« chory »samej«"[124].

Nie „jest", ale też nie „nie jest", nie będąc ani bytem, ani niebytem, nie będąc także byciem (nim bodaj nie-będąc najpierw i przede wszystkim). Opisuje, pozwala się opisać jedynie negatywnością tego, o czym się sądzi, że ona nim jest, albo że ono nią jest „(…) lecz ona sama nie jest tematem lub obecną podstawą wszystkich tych interpretacji"[125], ani się do nich ograniczając, ani też będąc nadmiarem, jeśli nadmiar miałby być czymkolwiek i w ogóle jakkolwiek być. Jeśli Derridzie sposób powiadania Heideggera wydaje się niewystarczający, to jednak nie wydaje się on podejmować prób dyskontowania własnej nad Heideggerem wyższości, mając świadomość, że byłby to gest nie tylko niewdzięczności wobec jednego z tych, którym zawdzięcza się filozoficzną tożsamość, ale też samobójczy – z tego właśnie powodu. Widać to w nie tylko w tych miejscach, w których odpowiednio nastrojony słuch odbiera w enigmatycznych napomknieniach ślady nieledwie czułości wobec Mistrza, ale też nade wszystko tam, gdzie oscylacja problematyki ujawnia własne szczególne (zapomniane, przemilczane, nie-obecne) epicentrum: jak wtedy, gdy co rusz natknąć się można na znaczący brak bycia. Brak ostentacyjnie niekiedy obwieszczany cudzysłowami, rytualnie wyklinany wciąż od nowa zapętlającą się kaskadą zaprzeczeń, z których niemal każde nie tylko wywodzi się z bycia, ale i poniekąd umieszcza w miejscu opustoszałym po

[123] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 32.
[124] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 31.
[125] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 32.

bycie. Samo to miejsce też ma swoją lokalizację – mianowicie w miejscu opustoszałym po χώρα, w którym znajduje się, w którym przytomnieje za sprawą gościnności nie-czego-innego. Nietożsamość jako sposób bycia sobą χώρας, nie tylko umożliwia (choć ich bodaj nie ustanawiając) przeciwieństwa, w obrębie których operuje to, co jest (jako to, co chciałoby być): λόγος/μῦθος, inteligibilne/zmysłowe, filozofia/mit, ale też umożliwia każdy z ich członów z osobna i samotnie, tak że inteligibilne może nie być nieinteligibilnym, zanim jeszcze odnajdzie zmysłowość jako to, z czym może się połączyć węzłem niezgody (co wcale nie jest „od początku" takie pewne, choć bodaj zostało gdzieś w *Timaiosie* zapowiedziane, a dzisiaj posiada charakter przeszłości tak zamierzchłej, że nikt już nie pamięta o jego dziejowym charakterze).

Jest to gest χώρας, w którym zawiera się podwójny moment odsłaniający „choreiczny" wymiar dyskursu Heideggera. Eksplorowana przez Heideggera szczególna inkluzyjność intensyfikacji różnicy zbiega się w szczelinę daru sygnowanego „es gibt". Jeśliby przy tym podążać wyznaczonym przez Heideggera i Derridę duktem „metody" dopatrywania się tego, co rządzi dyskursem, w sferze napomknień, przeoczeń i przemilczeń, to dawanie, donacja, być może nawet bycie-danym ustanawiałyby na przykład w *Was heißt Denken?*[126], lub w *Czasie i byciu*[127] kandydaturę do objęcia (nie)podzielnych rządów nad myślą Heideggera. Choreiczny dar pozostaje darem odmówionym, darem zaprzeczonym, jak gdyby nie-darem, choć prywatywny wymiar darowania nie przestaje być darowaniem, co czytelnik wie nie mniej dobrze niż Derrida wie także wtedy, gdy domyśla się w χώρα francuskiego *il y a*, które „nie daje niczego, tworząc miejsce lub dając do myślenia"[128]. Dar bez daru: kwestia rasy (genosu, rodzaju), jak zaręcza tekst, pozostaje zawsze przemieszczeniem, przynajmniej próbą przemieszczenia, jakiegoś rodzaju pozorem, pozorem przejęcia, rabunku lub może odzyskiwania, egzekwowania reparacji wojennych, jak gdyby przeniesieniem (metaforą) χώρας z Niemiec do Francji. *Il y a* niczego nie daje, kiedy daje do myślenia, „dlatego ryzykowne [jest] upatrywanie w nim ekwiwalentu *es gibt*, tego *es gibt*, które jest niewątpliwie zawarte w całej teologii negatywnej, a może wręcz tej teologii, z jej chrześcijańską historią, się domaga"[129].

Pozór ścisłego umiejscowienia, nieodmiennie pozostającego warunkiem możliwości takiego przemieszczenia, które wykluczając tworzy pary przeciwieństw: pozór ów – choć zawsze już nie-jest prywatywną formą labilności – sam nie ma miejsca (bodaj właśnie dlatego). Rozchwianie umiejscowienia daru, χώρας jako

---

[126] Por. wyżej, ss. 165–179.
[127] Por. wyżej, ss. 210–225.
[128] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 26.
[129] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 26.

daru, tkwi nie tylko w tym, że imigrantka ma niejasne pochodzenie, choć bowiem podaje się za Niemkę, to obie te sugestie (i niemieckości, i kobiecości) podlegają wątpieniu, o czym nie tylko Derrida wie, nie tylko Heidegger wraz z nim, ale nade wszystko ona (?) sama, która jak gdyby podobna (z profilu) do Sokratesa, zdaje się im poddawać pod rozwagę te możliwości i niemożliwości. Oto *es gibt* w równie niewielkim stopniu, co *il y a*, daje cokolwiek, kiedy daje do myślenia: najmniej daje samo siebie, raczej się odsuwając tanecznym krokiem, na kształt lub miarę obrotu lub turbulencji pociągając, wciągając w orbitę własnego ruchu myślenie, nadając mu impet i – poniekąd zupełnie odmienny tor ruchu. Jak gdyby zassane próżnią, wciągnięte usuwającym się gruntem, wpadało w miejsce opustoszałe po χώρα, w miejsce opustoszałe po miejscu, wdając się w serię zastąpień stających się dla myślenia darem o tyle myślenia, o ile miejsca. Tam, gdzie χώρα daje do myślenia, tam myślenie ma miejsce w tej mierze, w jakiej darowane mu zostało nic, w które ono samo się wdało. Chociaż bowiem „chora tworzy miejsce, to »tworzenie miejsca« nie oznacza tu umieszczania w obecności. Wyrażenie tworzyć miejsce, dawać miejsce nie odsyła do gestu podmiotu – dawcy, podstawy lub źródła czegoś, co byłoby komuś dawane"[130].

Osobliwa dialektyka braku podmiotu nie tylko odsyła do struktury przemieszczenia, ale też z nią jak gdyby nie-utożsamia podmiotowości, o której jeśli w ogóle ktoś potrzebowałby jeszcze mówić, mógłby powiedzieć, że „jest", czyli jest przemieszczaniem. Niczym Sokrates, rozdysponowujący stratyfikację topologiczną dyskursu *Timaiosa* w sposób ironiczny i to ironiczny wielopłaszczyznowo. Ironiczne pozostaje choćby oddzielenie, z jednej strony, poetów i sofistów od, z drugiej strony, polityków i filozofów. A ironiczne jest ono dlatego, że dokonuje go Sokrates na sposób upodobnienia się do „rasy poetów" czyli tych, którzy udają, że są tacy jak ci, którzy się od nich różnią i od których oni się różnią. Rzecz mianowicie idzie o miejsce, umiejscowienie, miejscowość, posiadanie miejsca i jego nieposiadanie. Ekwilibrystyka miejsc, umożliwiana przez χῶραν jako przez żywioł rodzaju, przez kwestię rasy[131], w samym miejscu genosu dopatruje się po omacku możliwości przeniesienia genosu, rasy, etnosu w miejsce inne, obce. Przeniesienie, przewrotnie (ironicznie) dyskontujące eugeniczną do-wolność wyboru płci lub stanu zdrowia mającego się narodzić dziecka, a nawet to, czy dziecko ma się narodzić i kiedy – przeniesienie jest kwestią pozoru. Rasa naśladowców, wytwórców pozoru, nie ma miejsca, pozornie różniąc się w tym zakresie od tych, którzy miejsce mają szczerze i prostolinijnie. Pozór różnicy nie unicestwia różnicy, raczej ją stygmatyzuje i podkreśla. Rasa pozoru,

---

[130] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 33.

[131] Por. J. Derrida, *Χώρα…*, s. 49. W tym znamiennym kontekście znów pojawia się Heidegger, jak gdyby notując coś z uwagą w jakimś ciemnym notesie.

rasa Pozornych i Pozorujących: udaje. Udaje mianowicie, że należy do innej rasy, do innego etnosu i innego etosu. Jak wtedy, gdy sofiści udają polityków, czyli tych, którzy mają miejsce. Jeśli szczerość i prostolinijność staje się przedmiotem naśladowania ze strony udających i nieszczerych, to jedynym, który w pejzażu tego, co jawi się umiejscowieniem szczerości w niej samej: pozornym lub szczerym – otóż jedynym, który w tym pejzażu jawnie różni się od reszty, staje się Sokrates, jawnie i szczerze oznajmiając wobec szczerych i umiejscowionych, że nie jest jednym z nich, raczej będąc podobnym do tych, którzy udają, że są tacy, jak Sokrates wyraźnie podkreśla, że nie jest. „Sokrates zatem udaje przynależność do rodzaju tych, którzy udają, że należą do rodzaju tych, co mają miejsce, jakieś własne miejsce i własną ekonomię"[132] i jakąś własną dystrybucję różnicy, która to dystrybucja w słowach Sokratesa, za sprawą tedy w niewielkiej jedynie mierze sofistów i poetów, okazuje się naddatkiem podaży nad popytem, a nawet gorączkową podażą w obliczu braku popytu. W tym też odnajdujemy jedyną zrazu przewagę polityków i filozofów nad poetami, że ci przynajmniej jednej różnicy się domagają – różnicy pomiędzy sobą a sofistami i poetami – podczas gdy poeci i sofiści wkładają wiele wysiłku w to, by różnicę tę, jej potrzebę, popyt na różnicę, ekonomię różnicy – sproblematyzować. Choć, z drugiej strony, sproblematyzować – żyjąc różnicą i z niej. Sokrates z tej perspektywy (czyli z czyjej?) pozostaje swoistą nadprodukcją różnicy, szczególną ekonomią ironii. Ujawnia różnicę poprzez odsunięcie się w różnicę jak gdyby zabsolutyzowaną, a przynajmniej w taką, która zapadając w siebie, wciąż na nowo pozostawia przestrzeń dla odróżnionego od siebie zróżnicowanego związku miejsca i braku-miejsca. Dialektyka udawania, że jest się tym, który udaje, nie tylko wprowadza paradoks kłamcy na scenę *Timaiosa*, ale też od razu, nieledwie zarazem, afiszuje jego niemożliwość, skoro władanie logiki sprzeczności miałoby miejsce o tyle jedynie, o ile by Sokrates „tak naprawdę" był tym, który stoi po stronie mających miejsce. Paradoks, który jakoś mimo wszystko się tu ujawnia, polegać się zdaje na tym, że Sokrates w taki sposób wprowadza paradoks kłamcy, iż ten nie jest (jeszcze?) paradoksem, lecz raczej „naturalnym" stanem rzeczy wdających się w dyskurs o χώρας.

Całość tego gestu wiąże się z donacją jako przestrzenią choreiczną, przestrzenią nietematyzowalną zwłaszcza w obliczu prób podjęcia jej jako tematu rozmowy. Jak w tym miejscu chociażby. Nietematyzowalność χώρας i jej nietematyczność jako donacyjności zaznacza się delikatnością tańca, w którym prowadzącym pozostaje Sokrates najpóźniej wtedy, gdy odsuwa się skutecznie ze sceny dialogu, pozostając jedynym, któremu wszystko, co powiedziane, jest oddawane. Tym, któremu się mówi. Najpierw jednak dostrzegalny staje się, choć jedynie kątem oka i na oka mgnienie, moment odsunięcia się Sokratesa. Oddanie głosu, uznanie władzy

[132] J. Derrida, *Χώρα…*, ss. 51–52.

dyskursywnej tych, którym głos się oddaje, władzy wynikającej z ich posiadania miejsca, w odróżnieniu od tych, którzy nie posiadają miejsca, lecz tylko udają, że są tymi, którzy je posiadają. Tym, którzy nie udają, lecz posiadają miejsce, Sokrates oddaje głos, ustępując im tego miejsca, które oni mają, i które do nich należy, które jednak im się dopiero nadaje, które im dopiero trzeba nadać. Oddać. I wciąż na nowo ponawiać ten gest, choć tylko jednorazowo i w mgnieniu oka, przez co „oddawać, zostawiać, dawać głos innym, znaczy mówić: macie miejsce, miejcie miejsce, chodźcie"[133]. Donacyjność momentu Sokratejskiej ironii wyczerpuje się w ustąpieniu, usunięciu się, daniu miejsca jako stworzeniu szczególnego rodzaju zachęcającego dystansu, stającego się jak gdyby pokusą wkroczenia weń, osobliwą ἀρχή czy może archeicznością nadającą ruch w akcie nie-bycia-aktem, w nie-akcie unieistniania siebie, pozostawania w niczym z tego, co we mnie i jako ja – jest. Dlatego też „sam Sokrates nie jest chorą, ale byłby do niej bardzo podobny, gdyby była ona kimś lub czymś"[134] i gdyby sam Sokrates był kimś lub czymś, a nie „był" kimś lub czymś, czyli, innymi słowy, kimś lub czymś nie-był. O podobieństwie nie należy tedy zbyt wiele mówić, jego nadużywanie bowiem, niechybnie odnajdując się po stronie tych, którzy lekceważą różnicę[135], niczego nadto nie wnosi, choć – z drugiej strony (to znaczy od strony różnicy) – w tej mierze nic jednak wnosi, w jakiej podobieństwo rozumiane może być nie tyle jako zbliżenie ku tożsamości, ile jako od niej odsunięcie: jako już-nie-tożsamość. Ruch poniekąd zgodny z myślenia drogą raczej od metafizyki niż ku niej.

Waga i powaga uwag na temat χώρας, uwag już to Platona, już to Derridy, zasadza się i polega na tak pojętym podobieństwie, to znaczy podobieństwie, w którym najpierw słychać różnicę. „Poleganie", w którym chodzi raczej o ufność (graniczącą z pewnością, skoro podobieństwo nie jest skłonne jej zawodzić) pozwala przywoływać imiona Sokratesa i χώρας, Sokratesa jako potencjalnie podobnego do χώρας, dla ujawnienia się tej różnicy, która łączy dyskurs Derridy (i Platona) z dyskursem Heideggera, bezgłośnie zwąc zapraszającym gestem do myślenia, zaproszenie sprowadzając do donacyjnego gestu usunięcia się, dania miejsca. Zawieszając na chwilę (ponad sobą) migotliwy trzepot unoszącego się kurzu nazw: „miejsca", „chory", „ethosu", droga wywodu wiedzie ku momentowi samej donacyjności. Jeśli dla Derridy *il y a* dlatego nie jest podobne do *es gibt*, że jego dar nie-jest darem niczego, to z tego powodu właśnie podobieństwo jest tu na rzeczy (choć być może patrząc od strony niczego, a nie czegoś). Jakkolwiek by było, dar pozostaje sugestywnie wpisany zarówno w ἐόν, jak i w χῶραν jako – każdorazowo – dar i dla, i do myślenia. Imieniem χώρας, imieniem zastęp-

[133] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 52.
[134] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 58.
[135] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 55.

czym, zastępczą nazwą lub etykietą (ale czy na pewno zastępczą?), pozostają w *Timasiosie* Sokrates i „Sokrates" z uwagi na sposób, w jaki obaj oddają głos, dając miejsce dla myślenia i zarazem dając do myślenia sposobem, w jaki owo miejsce daje. „Sokrates umieszcza się lub ustanawia w roli biernego odbiorcy, powiedzmy – w roli naczynia zawierającego wszystko, co od tej chwili będzie się w nie wpisywać"[136].

Darowanie jako aktywnie przyjęta postawa bierności sprawia, że donacyjność Sokratesa, jak lub jako χώρας, skutecznie wymyka się nie tylko wspomnianym przez Derridę parom przeciwieństw filozofia/mit, intelligibilne/zmysłowe, ale też przeciwieństwu aktywne/bierne. Pozostawanie biernym, wyznaczając pole charakterystycznej aktywności χώρας i Sokratesa, pozwala na takie oddawanie, które nie tyle może nie różni się od przyjmowania, ile raczej w tej mierze pozostaje sobą, w jakiej właśnie się różni, z akcentem na „się" – i dlatego również od przyjmowania. Układ choreograficzny *Timaiosa* obejmuje krok wstecz Sokratesa, za którym podążają krok wprzód jego rozmówcy, z którymi rozmawia on na sposób odbierania sobie mowy i oddawania im głosu. Twarzą w twarz. Χώρα jest niczym – kobieta. Przyjmuje w siebie nie tylko potomstwo wybranka, ale i uległość, a także określenie przyjmowania i uległości, dane jej i nadane przez tego, którego stała się wybranką. Wszystko w ontologiczno-ironicznym geście pozoru, o którym poucza nie kto inny niż wybranek, podejmując grę flirtu. Całość opiera się na gestach pozornych tworzących język roszczący sobie pretensje do prywatności, a przynajmniej do intymności własnego charakteru: język niedomówień i przemilczeń, znaczeń jawnie złudnych i skrytych gestów, prawie-gestów. Sfera flirtu, to sfera tego, co niewidoczne w tym, co jawne, przestrzeń fenomenu we właściwym tego słowa znaczeniu[137]. Przyjmowanie jako określenie χώρας okazuje się tym, co jej przypisane jako charakterystyka, której posiadanie przez χώρας możliwe staje się jedynie na szczególny sposób; przyjęte potomstwo oddawane jest ojcu, konstytuując symetrię raczej pomiędzy ojcem a synem, niż pomiędzy wybranką a wybranym; wreszcie wybranka okazuje się raczej tym, kto, niczym Sokrates, bez reszty określił warunki możliwości bycia wybranym, łącznie ze wskazaniem tego, kto „wybiera". Z tego, co (w porządku metafizycznego λόγου, w którym sytuuje się wybranek) można wiedzieć o tej, której się oddało, pozostaje już tylko enigmatyczny uśmiech zawieszony w miejscu niebycia ust i twarzy. Uśmiech, którego jawne „ja udaję", skrywa w sobie nieskończone „ja umieram".

„Usuwając się i oddając głos, Sokrates zdaje się pobudzać i programować dyskurs swoich dotychczasowych słuchaczy, udając że on z kolei staje się ich

[136] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 56.
[137] Por. BiC, 50; SuZ, 35.

słuchaczem lub odbiorcą. Kto od tej chwili będzie przemawiać przez ich usta?"[138] Dlatego „ja umieram" ujawnia się w ustach i w sercu tego, który wdając się w miejsce opustoszałe po Sokratesie oddaje się tej, która mu się oddała na sposób przyjęcia jego daru. Oscylacja χώρας zastępuje oscylację różnicy płci, raczej utwierdzając różnicę niż ją znosząc, tak mianowicie, że różnica płci wdaje się w miejsce każdorazowo opustoszałe po χώρα. Migotliwość różnicy pomiędzy darowaniem i otrzymywaniem mogłaby sugerować dialektykę oddawania siebie, aby siebie otrzymać, poniekąd potwierdzaną łańcuchami zapadających w siebie narracji i zależności, w których w ostatecznym (czy tak?) rozrachunku okazuje się, że ten, który włada z racji tego, że przejął to, co konstytuuje tego, nad kim włada – sam jednak uznaje w tym kimś tego, kto włada nad nim: czy to egipski kapłan w stosunku do Ateńczyków, czy tradycja ustna w stosunku do pisma[139]. Dialektyka zależności pana i niewolnika nie święci jednak swoich (jałowych poniekąd) tryumfów, gdyż „chora nie może przyjmować dla siebie, zatem nie może przyjmować, lecz jedynie pozwalać użyczać sobie własności, które (tego, co) przyjmuje"[140]. Tak że gest radykalnego daru polega na uniemożliwieniu nie tylko spłaty długu, ale w pewnym sensie w ogóle uniemożliwieniu długu, czyniąc z tego, kto się oddał w ten sposób, nędzarza bez prawa do pomocy, pełnego wdzięczności za to, co mu się przydarza. Nędzarza, którego bezsilność staje się już jedynie pokusą, nęcącym jarzmem, przedmiotem gwałtownego pragnienia, nie tylko dla chrześcijańskich świętych, ale i dla rozmówców Sokratesa, podobnie jak w jakimś sensie dla wszystkiego, co jest. Świadectwem to, że co jest, jest; że tedy wdało się w miejsce, pieszczotliwie obejmujące jego nic, opiekuńczymi ramionami różnicy. Rzecz: nic, które się różni i dlatego wy-różnia pośród niczego. Dyskurs na temat χώρας, poza tym, że zawsze z konieczności pozostaje mową nie na temat, nie-uchwytuje tego, o czym mówi, głównie dlatego, że mówi o pewnym szczególnym niczym, czy będzie to granica ciała otaczającego, czy osobliwe „pomiędzy", jak wtedy, gdy „dyskurs o chorze odgrywa (…) wobec filozofii rolę analogiczną do roli, jaką gra »sama« chora wobec tego, o czym mówi filozofia"[141], w chiazmatycznym skrzyżowaniu linii zakreślających różnice pomiędzy Derridą i Heideggerem sytuując ślepą plamkę nie-tożsamości χώρας i bycia. Poróżnionego gestu donacji unieważniającej ekonomię długu i zobowiązania.

---

[138] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 83.

[139] Por. np. J. Derrida, *Χώρα…*, ss. 68–69 czy 84–85.

[140] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 29.

[141] J. Derrida, *Χώρα…*, ss. 92–93.

***

Anonsujący się w namyśle nad sentencjami Heraklita „miejscowy", choreiczny charakter Λόγου jako pulsacji Pomiędzy ukazuje w tekście Derridy kilka aspektów, ważnych dla zrozumienia sposobu myślenia etyczności. Derridy myślenie χώρας podejmuje ją jako jeden z nierozstrzygalników, lub kolejne – paradoksalne – imię bezimienności różnicy. Nie tylko przy tym wskazuje na jej (χώρας, różnicy) oscylacyjność i dynamiczność „wewnętrznego" napięcia, ale przede wszystkim na osobliwy ruch „miejscotwórczy", jak gdyby uchylanie się różnicy w różnicę wobec różnicy, czyniące z χώρας coś na kształt (lub bezkształtność) miejsca miejsc. Jak gdyby była χώρα istotą miejsca, miejscowością, w którą wdaje się wszystko, co jest lub ma być. Jako miejscotwórcza i o tyle „etyczna", o ile ἦθος stanowi jeśli nie imię, to przynajmniej istotę miejsca, pozostaje zarazem χώρα miejsca donacją. Sposobem, na jaki dane jest miejsce bytu.

Zwraca też uwagę Derrida, że sposobem anonsowania się χώρας jest Sokrates, gest Sokratesa, jego sposób umiejscowienia siebie wobec innych. Choreiczna kompetencja Sokratesa wyraża się już to w sposobie, w jaki czyni siebie bohaterem niemożliwego paradoksu kłamcy (udając, że jest taki jak ci, którzy udają), już to w kurtuazyjnym oddaniu głosu, a wraz z nim miejsca, swoim rozmówcom. Ustąpienie miejsca nadaje im bowiem to, co do nich należy (mianowicie miejsce) i czego posiadanie staje się powodem, dla którego oddane im zostają głos – i miejsce. „Sokrates" staje się imieniem takiej donacji, która w kenotycznym geście stanowi dar bez obciążenia długiem. Kontestację ekonomii daru – kontestację, dodać należy, stanowiącą bodaj daru istotę.

3. Dia-logos: myślenie jako dawanie rzeczy miejsca

Λόγος, o którym należy mówić i myśleć, że pozostaje momentem istotnym zwykłego logosu metafizycznego dyskursu, przecież jednak momentem w owym logosie skrytym i wciąż pieczołowicie skrywanym aż po zapomnienie i zafałszowanie – ten Λόγος pozostaje z byciem nietożsamy, na taki bowiem sposób buduje własną ze sobą tożsamość ruch różnicowania. Jako istota różnicy, wdaje się on w siebie jako we własne Inne i drąży w narastającą intensywność *modus* na jaki jest to, co od niego inne: niechby sama różnica. Istota człowieka, jego λόγος ψυχῆς, wdając się na sposób ὁμολογεῖν w Λόγον, staje się zdjęciem różnicy, jej negatywem, konstytuującym na sposób różnicy paradoksalną tożsamość z różnicą. *Dasein* – negatyw różnicy – różni się od poróżniającej dynamiki bycia: na bycia sposób i jako bycia przejaw, stając się sposobem na jaki bycie jawnie

skrywa się pośród rzeczy, o ile napotykanych przez człowieka. Naszkicowany już w *Byciu i czasie* model strukturalny wewnętrzności bycia-w (w świecie) jako równie pierwotnie opisywalny egzytencjałami nastrojenia, rozumienia i mowy, opisuje ów sposób wdania się istoty człowieka w bycie, uwydatniając moment mowy jako, by się tak wyrazić, różniącej syntezy, o której Heraklit powiada ἕν πάντα, a która będąc wdaniem się w Λόγον dokonuje się na sposób διά, jako mianowicie διά-λεγειν i διά-λογος. Otóż w samym διά tkwiąca dwu- (lub po prostu różno-) -znaczność, w sensie czysto literalno-formalnym rozpościera przestrzeń miejsca, nieledwie okolicy, w którą i mocą której ma miejsce wdanie się człowieka w Λόγον. Jakkolwiek bowiem ὁμολογεῖν pozostaje pulsującym wespół-oddechem sygnującym choreograficzną harmonię naprzemiennego roznosząco-ściągającego wdechu i wydechu, to jednak struktura owego odniesienia jako pozostawania w Pomiędzy (ogołoconym z momentów skrajnych, pomiędzy którymi miałby się znajdować) w tej mierze nie ma natury diachronicznej, w jakiej ciągle upływający χρόνος dopiero w niej znajduje własną istotę. Otóż istotę synchroniczności poróżnienia naznacza samo διά w tej mierze, w jakiej utrzymując w sobie znaczenie „przez" czy „wskroś", przywołuje moment rozpostarcia w dal, dla którego to, wskroś czego dal się konstytuuje, pozostaje najbliższe i poufałe, przy którym roznoszenie się zatrzymuje i utrzymuje. Tak też przeświecanie (διαφαίνω) rozjaśniając swoim blaskiem to, co udziela mu możliwości stawania się sobą – przeświecaniem – samo owo coś zawiera w sobie i czyni doniosłym i jaśniejącym: w dal. Nie narusza może nazbyt mocno właściwego stylu dosadność wskazania na Λόγος jako przeświecanie i jego *medium* (jego „przez co")[142]. Z drugiej strony, διά kryje w swoim „wskroś" moment „od siebie", dla którego owo przez przeświecanie stanowione „w dal" staje się wymiarem decydującym, tak że διά sygnuje rozwierającą się przepaść. Jak w „διαφορά", które znaczy roznoszenie, rozdwojenie, spór, ale także i przede wszystkim różność i różnicę[143]. W tym sensie Λόγος jest zawsze διάλογος, skoro w διά tkwiąc – zarówno bliskość jak i dal współkonstytuują wewnętrzne poróżnienie różnicowania, zawsze już tylko o tyle różniącego, o ile różniącego to, co do siebie wzajem odniesione (stąd „διαίρεσις, o czym wiedzieli już Grecy, jest jeszcze i jest już σύνθεσις"[144]).

W dialogu rozwiera się szczelina, z której sączy się chaotyczna otchłań różnicy. Sączy się na różne sposoby – taki bowiem *modus* zjawiania się najbardziej przystoi różnicy. Najłatwiej może dostrzec różnicę pomiędzy rozmówcami, w której dialog mości się wygodnie i bez której nie pozostawałby nawet myśleniem: owym dialogiem duszy samej ze sobą. W opublikowanych w obrębie zbiorku zatytu-

[142] Por. GA 55, 319.
[143] Por. GA 55, 320.
[144] GA 55, 337; przeł. P.K.

łowanego *Wyzwolenie* fragmentach dialogu noszącego tam tytuł *Przyczynek do rozważenia wyzwolenia*[145] (wydanego później w całości w *Rozmowach na polnej drodze* pod tytułem *Ἀγχιβασίη. Samotrzeć na polnej drodze. Rozmowa między badaczem, uczonym i mędrcem*[146]) otwiera się, niczym pułapka zastawiona na czytelnika, otchłań pustki i braku, zdradzana jedynie artefaktualnym odwołaniem do wcześniejszego przykładu „uchwilania dzbana w przestwór okołu"[147]. Konsekwencja myślenia Heideggera w tym może zresztą najdobitniej potwierdza własną rangę, skoro pustka po dzbanie niepostrzeżenie rozpościerająca się między wierszami wydania *Wyzwolenia*, z samą istotą dzbana zda się bez reszty schodzić w tej mierze, w jakiej kontestując uprzedmiotawiający gest metafizyki nowożytnej, własną rzeczowość osadza on w niczym pustki, na mocy której pozostaje Ujmującym, „jego pustka jest czymś ujmującym, a przeto tym, w czym występuje naczynie"[148]. Ujmujące Nic, do którego dzban się sprowadza, wdzięczy się kształtem nadawanym jej przez garncarza tylko o tyle, o ile oddaje on to, co niewidoczne w tym, co niesłyszalne, wsłuchany w milczenie niezmierzonej pustki tymczasem intensywniejącej nie-byciem na jego garncarskim kole i domagającej się takiego posłusznego wdania się w jej dojmującą istotę, które wypełni ją wedle jej własnego sposobu. Pustka Niczego jako Przyjmujące, tkwi w istocie dzbana wypełniając sobą ὁμολογεῖν pojącego charakteru napitki i spragnionego picia[149] w ich choreograficznej symetrii. Zwłaszcza wtedy, gdy przenikając wskroś (διά) trunek ku winnym gronom, ziemi i niebu wypełniającym je wonią, rozziewa się w obejmującą rozszerzającym się w skończoność kręgiem okolicy. Dzban trwa w niej jako powracanie z niej ku skupieniu w ową dla niego najmniejszą z niemożliwych pustkę. Przestwór letniego nocnego nieba wyznacza głębię czerwieni gęstego płynu, którym dla filozofów dzban jedynie bywa wypełniony, podczas gdy dla fizyków dzban pozostaje wypełniony nieustannie. Tak że zgodnie z niepodważalną prawdą fizykalnego ujęcia (i przytrzymania) dzbana jako zawsze wypełnionego, „fizyków wyróżnia to, że zawsze mogą siedzieć przy pełnych dzbanach"[150]. Otwarte wyznacza okalającą okolicę przestworu, „w takim przestworze przebywa [*verweilt*] zatem pustka dzbana"[151]. Rozległość przestworu zamaszystością swej dali zarazem skupia rozziew dali w ujmującą pustkę Niczego, zwanego dzbanem. „Przestwór ów jest tym, co uchwila [*verweilt*] dzban w spoczynek

---

145 W, 21–61; GA 13, 37–74.

146 RPD, 5–159; GA 77, 1–159; cytaty zarówno z *Wyzwolenia*, jak i *Rozmów na polnej drodze* przytaczane według wydania *Rozmów na polnej drodze*, chyba że zaznaczono inaczej.

147 RPD, 141; GA 77, 138.

148 RPD, 136; GA 77, 134.

149 Por. RPD, 137; GA 77, 134–135.

150 RPD, 134; GA 77, 131.

151 RPD, 137; GA 77, 135.

powrotu do samego siebie"[152], wobec czego chwilowo przebywa [*weilt*] on w sobie (tedy jako on), gdy do samego siebie powraca „wskroś tego przestworu"[153]. Stając się sobą jako iteracyjna intensyfikacja powracania z ekstensywnego otwarcia w partykularną, ale jednak totalność zakreślonej płynną granicą okoliczności okolicy – dzban staje się i pozostaje rzeczą, a raczej osobliwym archetypem rzeczy, w którym schodzi się rzeczowość jako skoncentrowana dynamika stania w pomiędzy „tam" i „tu", czyli stania w *Da*. Niepostrzeżenie wdając się w spór z istotą człowieka, której miejsce poniekąd zajmuje, zdradza jednak dzban pozór sporu najpóźniej wtedy, gdy w ujmujący sposób dobywa łagodnie na jaw, że owo zajmowanie miejsca od miejsca dawania różni się z trudem. Tak że zwłaszcza Sokrates jako ten, o którym wiadomo tyle jedynie, że jeśli ktokolwiek, to w pierwszym rzędzie właśnie on wdał się w istotę człowieka, „Sokrates umieszcza się lub ustanawia w roli biernego odbiorcy, powiedzmy – w roli naczynia zawierającego wszystko, co od tej chwili będzie się w nie wpisywać"[154].

Istota rzeczy i istota człowieka nie są tym samym, przecież jednak różnica między nimi tkwi w istocie każdego z nich, tak że właśnie jako różni, człowiek i rzecz pozostają zdani na siebie wzajem. Płynny akcent, przechodząc z istoty człowieka na rzecz, nie zmienia co prawda ogólnej struktury całości (co najwyżej ją uzupełnia o kolejne momenty, wcześniej widoczne mniej lub w ogóle nie), zarazem jednak odmienia oblicze struktury, w której wszystko jest wciąż tym samym, nic jednak nie jest już takie samo. Jak wtedy, gdy rozcinający istotę człowieka różnicą wobec świata horyzont zjawialności rzeczy, staje się okolicą, w której określają się nie tylko rzeczy, ale także człowiek jako Śmiertelny, oraz Ziemia, Niebo i Istoty Boskie[155]. W okolicy tej rzecz nie sprowadza się do własnej zjawialności i jawności (to znaczy poniekąd: przestaje określać się fenomenologicznie, choć nie porzuca własnej fenomenalności), stając się sposobem na jaki czworokąt czwórni (*Geviert*) skupia się w poróżnioną jedność, jak gdyby „zasysany" przez ontologiczny oddech rzeczy, na którego sposób ona jest. Opis mostu[156], stanowiąc jeden z najpiękniejszych filozoficznych opisów rzeczy, nie tylko wiernie dostosowuje się do struktury Heraklitowego Λόγου rozciągając się w dal tej najbliższej i dalszej okolicy, ale też, z jednej strony, sobą staje się i pozostaje za sprawą owego rozciągnięcia, które tym samym w sobie zawiera moment skupienia w most. Z drugiej strony wydychająco-wdychające bycie-sobą mostu w dynamice pozostawania sobą o tyle, o ile poza-sobą, otwiera całość, w której tkwi,

---

[152] RPD, 137; GA 77, 135.
[153] RPD, 138; GA 77, 135.
[154] J. Derrida, *Χώρα…*, s. 56.
[155] Por. BMM, 321–322; GA 7, 151–152.
[156] Por. BMM, 324–325; GA 7, 154–155.

tak że dopiero otwarta: staje się ona całością. „Most s k u p i a na s w ó j sposób przy sobie Ziemię i Niebo, Istoty Boskie i Śmiertelnych”[157] i może to czynić jako powrót do siebie od strony tego, czym każdorazowo nie-jest, a co – ze swej strony – powraca od mostu, stając się sobą i nie-nim. Rzeczy okazują się ośrodkami intensywności pulsowania bycia, ośrodkami, w których i wokół których skupia się i wiruje horyzont całości na czworaki sposób otwierany przez Ziemię, Niebo, Istoty Boskie i Śmiertelnych. To, że całość ma charakter każdorazowo lokalny, sytuacyjny, nie ma znaczenia w tym sensie, w jakim poza nią, poza lokalnością, nie ma nic i to w sensie dosłownym, to znaczy takim, że w niej nic właśnie: ma miejsce. Mianowicie jako rzecz, skupia ona bowiem „czworokąt w t a k i sposób, że zapewnia mu osadzenie w pewnej s i e d z i b i e. Tylko to jednak, co s a m o jest m i e j s c e m, może być dla kogoś siedzibą”[158]. Rzeczy, most lub dzban, wyznaczają kresy (πέρατα), w których to, co jest, nie przestaje być, lecz właśnie zaczyna być sobą. Stąd nie ludzie, lecz rzeczy stają się horyzontem (ὁρισμός), to znaczy granicą[159]: granicą i bytu, i bycia. Na różny sposób, rzecz jasna, skoro w tej jedynie mierze granicą bytu, w jakiej granicą-byciem.

Rzecz, apoteoza lokalności i hipostaza peryferyjności, sytuacja czyniąca człowieka tym, kim być powinien, o ile staje się on tym, kim jest (strzeżeniem istoty bycia jako istoty rzeczy[160]): rzecz tyleż wyzwala istotę człowieka w nią samą, ile dzięki owej przez siebie wyzwalanej istocie sama zostaje uratowana w to, czym jest. „Ratunek nie tylko wydziera niebezpieczeństwu, ratować oznacza właściwie: wyzwolić istotę czegoś”[161]. Przy czym wyzwolenie jako „*freilassen*”[162], kładąc nacisk na *pozostawianie* wolnym, dobywa jako moment wolności dopuszczanie (*lassen*), ustąpienie miejsca, dzięki któremu to, co jest, wraz ze swoim „jest” i z nim nade wszystko, wdaje się w miejsce opustoszałe po człowieku, by tam zjawić się w swej istocie, samo jako ustąpienie miejsca: człowiekowi. Wzajemna kurtuazja rzeczy i człowieka, pozwala być obojgu wobec siebie, nie tylko pozostając śladem szlachetności istoty człowieka[163], ale też ustawiając go w Pomiędzy, pomiędzy rzeczą a rzeczą. Ludzki „pobyt przy rzeczach nie jest (…) dołączony jako coś piątego do czterech wyżej wymienionych stron zachowania, wręcz przeciwnie: jest on jedynym sposobem, w jaki dokonuje się za każdym razem jedność, czworaki pobyt w czworokącie”[164]. Jako sposób, na jaki rzecz jest sobą, tedy sposób

---

157 BMM, 325; GA 7, 155.
158 BMM, 326; GA 7, 156.
159 Por. BMM, 326; GA 7, 156.
160 Por. BMM, 322; GA 7, 152.
161 BMM, 322; GA 7, 152.
162 Por. GA 7, 152.
163 Por. RPD, 150; GA 77, 147–148.
164 BMM, 323; GA 7, 153.

roznosząco-ściągającego, wydychająco-wdychającego, *ausholend-einholenden*, powracania rzeczy w nią samą, dawania przez nią miejsca innym rzeczom i człowiekowi – pozostaje człowiek pomiędzy rzeczą, a rzeczą, takim mianowicie Pomiędzy, w którym rzeczy: mają miejsce. Nic to, że same owe znajdujące w człowieku miejsce rzeczy, także ludzkiej istocie dają miejsce w Pomiędzy, którym same są, a które z ludzkim Pomiędzy jest nie-tożsame.

Wzajemność rzeczy i człowieka ma miejsce w myśleniu i jako myślenie pozostające w ścisłym związku i splocie z Okołem i wolnością, sprowadzając tym samym zarówno ów związek, jak i samo siebie do oscylacyjnego charakteru okalania i umiejscawiania. W przestrzeni rosnącej pomiędzy człowiekiem i rzeczą, myślenie odnajduje miejsce o tyle, o ile ujawnia się jako czekanie, to znaczy takie wdanie się w okolicę bycia, które trwa w obliczu niczego z tego, co jest, w obliczu nicości bycia. Trwanie tego rodzaju, współbrzmiąc z gestem Okołu, który „raczej się usuwa, niż wychodzi nam naprzeciw"[165], pozwala na jego – Okołu – sposób spoczywać rzeczom: przecież nie tyle w sobie ile raczej w Okole, to znaczy pozwala im być tym, czym są. Podkreślany przez Heideggera moment wyzbycia się chcenia i woli[166], pozostaje nie tylko, albo w ogóle nie podbiciem stawki w licytacji mającej na celu podkreślenie radykalnej odrębności etyczności myślenia bycia od tradycyjnego sposobu myślenia o etyce. Pozostaje także, lub po prostu: pozostaje miast tego wskazaniem na inny, szczególny „tryb" myślenia, którego istota sprowadza się do (by się tak wyrazić) „postawy egzystencjalnej". Do sposobu, na jaki człowiek jest, a który opisywany przez Heideggera w dialogu z Heraklitem jako ὁμολογεῖν, sprowadza się do pokory bycia ustępującego w skrytość własnej istoty miejsca rzeczom, by były. Dwojaki powód, dla którego myślenie jako czekanie „nie ma właściwie żadnego przedmiotu"[167], określa i ujawnia je – myślenie – jako wyzwolenie, tyleż siebie, co rzeczy. Czekające myślenie nie zmusza bowiem rzeczy, do przed-kładania się jako przed-miot podług woli poznającego podmiotu. Nadto wszystko, na co myślenie czeka jako sposób bycia człowieka i miejsce pobytu jego istoty, wszystko to właśnie na mocy wycofującego się dawania miejsca pozostaje tym, co ma-być. Nie tylko czyniąc rzecz nadchodzeniem rzeczy, ale i zarazem (i poniekąd tym samym) czyniąc ją tym, co o ile jest, jest tym, co być powinno. I to właśnie dlatego, że tym, czym jest, ma dopiero być. Wzajemność rzeczy wobec człowieka sprawia, że stawanie się tym, kim się jest, zarówno w przypadku rzeczy jak i istoty człowieka, ma miejsce, o ile człowiek wdaje się w myślenie: w wytrwale oczekujące na rzecz powracanie w siebie jako pozwalanie rzeczy być.

---

165 RPD, 116; GA 77, 114.

166 Por. RPD 108nn.; GA 77, 106nn.

167 RPD, 118; GA 77, 115.

Subtelność relacji konstytuowanej momentem pozwalania (*lassen*), wielorakiego i wielostronnego omawiania wymaga o tyle jedynie, o ile pragnie się uniknąć nieporozumień. Co nawet jeśli samo w sobie jest przedsięwzięciem poniekąd beznadziejnym, jak poucza historia recepcji tekstów Heideggera, to skądinąd przecież nie niepotrzebnym. Warto zatem wciąż jeszcze podkreślać, że w pozwalaniu nie ma momentu panującego odniesienia podmiotu do przedmiotu, łaskawie dopuszczającego przedmiot do stawiania się przed obliczem jego władcy. Raczej odnajdywać tam należy pokorne ustąpienie miejsca, krok wstecz, którego zuchwałość polega już tylko na tym, że człowiek, o ile służy rzeczy jako okazja dla jej bycia, zyskuje zarazem wolność własnej istoty. Albowiem „czekając, jesteśmy (…) wyzwoleni z transcendentalnego odniesienia do horyzontu"[168], co „jest pierwszym momentem wyzwolenia"[169] (*Gelassenheit*). Pierwszym, ale wcale nie najważniejszym. W samym niemieckim słowie schodzi się taka wielość tropów i sensów, że każdy przekład musi ronić coś z tego bogactwa, nie stając się przez to uboższym. Także „wyzwolenie", zawierając w sobie zarówno moment wdania się w wolność, jak i poniekąd porzucenie woli, bogactwem takim może się pochwalić. Nie należy przy tym zapominać o związku, w jaki *lassen* wchodzi z miłością wybrzmiewającą w Heideggerowym „pozwolić być"[170]. Miłość tak ujęta tyleż pozwala, co puszcza i zostawia coś jemu samemu, w sposób daleki od obojętności na los zostawionego, jak wtedy, gdy ojciec puszcza syna pierwszy raz jadącego samodzielnie na rowerze. Puszczenie towarzyszy zostawionemu i z troską nie narusza jego wolności, dopóki nie jest ona zagrożona. Również puszczone wdaje się w swą wolność zrazu tak niepostrzeżenie, że samo nie wie, iż to, co czyni, jest już jego tylko dziełem, trwając w poczuciu chroniącego zatroskania tego, w czym odnajduje oparcie. Takie *lassen* w wytrwałym czekaniu myślenia ustanowione zostaje we własnej istocie, której gramatycznym świadectwem jawi się końcówka *-heit*. I to istocie, w którą dotarło już było i w której nieporuszenie trwa jako dokonane i gotowe, nie tylko przecież za sprawą formy imiesłowowego śladu czasu przeszłego dokonanego tkwiącego w niemieckim „*gelassen*". Jeśli tedy „*Gelassenheit*" przekładane jest jako „wyzwolenie", to choćby tylko powyższe wyliczenie możliwych i tym samym faktycznych sensów tkwiących w niemieckim pierwowzorze, dalekie zapewne od kompletności, pozwala jednak zauważyć, że jako dzieło wytrwale czekającego myślenia w pierwszym rzędzie odnosi się ono raczej do tego, co jest. Akcent na „jest" powstaje w tym sensie naturalnie, że rzecz zdążyła już nie raz ukazać się jako własne bycie: i nic ponad to.

---

168 RPD, 124; GA 77, 121.

169 RPD, 124; GA 77, 121.

170 Por. LH (1977), 79; GA 9, 316.

„Myślenie jest wyzwoleniem do okołu, ponieważ jego [*sc.* myślenia] istota polega na okoleniu wyzwolenia"[171], tedy na daniu miejsca samemu dawaniu miejsca. Wyzwolenie rzeczy, polegając na udostępnianiu wolnej przestrzeni dla oddechu jej istoty (czy też dynamiki jej istoty ujmowanej słowem „istoczenie" – „*wesen*"), w tej mierze, w jakiej sprowadza się do myślącego oczekiwania na rzecz, samemu myśleniu daje się na sposób wprowadzania go w okolicę bycia. W niej trwając, myślenie pozostające wolnością człowieka wyznacza zarazem istotny moment etycznego wymiaru filozofii Heideggera i to wyznacza go na kilka sposobów. Łączy w sobie bowiem (słusznie odnotowany przez Dianę Aurenque jako rozstrzygający o etyczności tej koncepcji) moment szczególnej postawy, sposobu bycia człowieka i jego istoty[172] – z wdaniem się w miejsce objawiające się jako ἦθος i to wdanie się o charakterze nie jednorazowym i nie efemerycznym. Zdecydowane bycie *Dasein*, również w późnej myśli Heideggera odnajduje własne miejsce „jako *rozmyślnie* podjęte otwieranie się jestestwa *na* Otwarte"[173], nie-różne od dynamicznego gestu ku Otwartemu okołu, lub w owo Otwarte. Wymiar trwałości, *łudząco* przypominający metafizyczną obecność i właśnie dlatego nią nie będący, opisuje raczej pozbawione wahania przebywanie w okolicy bycia jako powracanie: iteracyjny moment ontologiczny, dzielący strukturę dynamiki rozpięcia pomiędzy dalą Otwartego i bliskością własnej istoty; rozpięcia nie różnego od powracania z dali ku sobie jako bliskości; powracania, nie różnego od wykraczania poza siebie w dal; wykraczania jako pozostawania w bliskości owej dali. Człowiek w swoim „jest", pozostaje rozdarciem w bliskość dali jako w otchłań otwierającą się na granicę skończoności. I to w miejscu granicy skończoności. W granicy jako skończoności, którą jest. Jednym słowem: człowiek jest śmiertelny.

Wytrwałe powracanie we własną skończoność jako w dal różnicy zwanej Okołem, nadto powracanie mające miejsce nie tylko w myśleniu, ale przede wszystkim jako myślenie, staje się takim otwieraniem różnicy, za sprawą którego człowiek sam jest i pozostaje etosem, miejscem samego siebie, miejscem, w które wdawać się nie tylko może, ale i powinien, o ile ma być sobą. A jeśli czekanie czeka na to, co jest, w tym, jak ono jest: również człowiek jest wytrwale oczekiwanym nadchodzącym, tym tedy, który ma-być, który ma nadejść i to ma nadejść powtórnie. Echo chrześcijańskiej zdecydowanej gotowości na powtórne nadejście Człowieka, nieustannie obecne w myśleniu Heideggera, od chrześcijaństwa oddzielone jest otchłanią różnicy w tym sensie, w jakim różnica zda się istotą

---

171 RPD, 125; GA 77, 123.

172 Por. D. Aurenque, *Ethosdenken…*, np. ss. 27n.; 54n.

173 W, 49; GA 13, 63; por. RPD, 146; GA 77, 143, gdzie zdanie to ma znacznie mniej dobitną formę: „jako otwieranie się na Otwarte".

skończoności. Wyraźne nawiązanie do Mistrza Eckharta zarówno nie pozostaje bez wpływu na nieustanne krążenie myśli Heideggera wokół tajemnicy chrześcijaństwa, jak i – z drugiej strony – z owego krążenia wynika, swoją autonomię osadzając w zabsolutyzowaniu różnicy jako położeniu akcentu na skończoność, a co za tym idzie: na cielesność i zmysłowość. Jakkolwiek wiele jednak ufności w takim odróżnieniu Heidegger pokłada, jakkolwiek też zasadnie może polegać na tym, że różnica ta nie łączy go z chrześcijaństwem, skoro nie tyle jest różnicą pomiędzy jego myślą, a egzystencjalnym doświadczeniem Dobrej Nowiny, ile raczej w taki sposób wyznacza tożsamość Heideggerowego namysłu, że to sam ów namysł konstytuuje różnicę pomiędzy chrześcijaństwem, a czymkolwiek innym i ową różnicą pozostaje; otóż niezależnie od tych okoliczności bliskość chrześcijaństwu daje do myślenia i warto ją przynajmniej odnotować, choćby po to, by móc próbować wskazać, gdzie niewystarczająco radykalne domyślenie różnicy i skończoności (jako różniącej-się w nieskończoność) decyduje o porażce etyczności Heideggera.

Myślane przez Heideggera wyzwolenie dlatego leży „poza rozróżnieniem aktywności i pasywności"[174], że „nie należy do obszaru woli"[175]. Jeśli tedy mimo wszystko „ o wyzwoleniu można myśleć w obrębie sfery woli, tak jak to się dzieje u dawniejszych mistrzów, na przykład u Mistrza Eckharta"[176], to deklarację tę należy bodaj rozumieć jako delikatne, acz stanowcze odcięcie się od tego momentu *Abgeschiedenheit* (tożsamego u Eckharta z *Gelassenheit*)[177], w którym jest on związany z postawą nakierowaną na Boga, tedy jak gdyby z chceniem Boga (lub pragnieniem zbawienia). Niezależnie od tego, na ile problematyczna pozostaje teza dostrzegająca w Eckhartowskim odosobnieniu moment wolitywny, wspólnota obu spojrzeń ujawnia się w trzonie samej myśli, skoro odosobnienie czyli wyzwolenie, dla Eckharta jest samym Bogiem – i w tym sensie bodaj transcendencją jako taką – również u Heideggera ciążąc w tym kierunku, nawet jednak jako transcendencja nie wykraczając poza immamencję skończoności. W tej różnicy tkwi wszystko – także to, co filozofa z mistykiem łączy. Zarówno bowiem wyzwolenie, jak i odosobnienie, stanowiąc gest bez reszty kenotyczny, za swój „przedmiot" mają to, co inne bytu: nicość bycia. „Otóż odosobnienie jest tak bardzo bliskie nicości, że poza Bogiem nie ma nic tak subtelnego, żeby w nim mogło przebywać"[178], a przebywając – stawać się swoim własnym miejscem, skoro „najwyższe

---

174 RPD, 111; GA 77, 109.

175 RPD, 111; GA 77, 109.

176 RPD, 111; GA 77, 109.

177 Por. Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, przeł. W. Szymona OP, Poznań 2014, ss. 185–200; por. także uwagę tłumacza w przypisie nr 3 *Wstępu*, s. 178.

178 Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu…*, s. 187.

Odosobnienie, to jest sam Bóg"[179]. Ontologiczny charakter odosobnienia, schodzi się z Heideggerowskim byciem, pozostaje bowiem odwróceniem od tego, co jest, staje w różnicy zbliżającej do Boga i to różnicy jako swoistej modlitewnej „aktywności", różnej bądź nie-różnej od wyzwolenia, którego „jedyną modlitwą jest całkowite upodobnienie się do Boga"[180].

Człowiek: modlitwa upodabniająca do Boga. Lub przynajmniej możliwość takiej modlitwy, co (by się dokładnie wyrazić) na Jedno wychodzi. Bogactwo nawiązań i powiązań splecione w sieć wątków snujących się pomiędzy Heideggerem, Eckhartem i Heraklitem (a nie jest to pełny katalog), również i w tym pozostaje świadectwem jedności myślenia, że odosobnienie i owo „w co" wyzwolenia jako Słowo i Λόγος, myślane są jako jednające Jedno, w którym i przez które jest i jest znane: wszystko. Wdając się w modlitwę bycia, człowiek jako podobieństwo do tego, czym się staje, pozostaje jednym jako skupieniem w oscylację oddechu bycia, jest tedy sobą. Tam, skąd pochodzi i w co powraca, pozostawia i odnajduje szlachetność własnej istoty, albowiem „wytrwałość wyzwolenia do okołu byłaby samą szlachetnością"[181]. Jest tedy szlachetny, „ponieważ stanowi jedno, w jednym też poznaje Boga i stworzenia"[182]. Jedność, udzielająca się na równi i Eckhartowi, i Heideggerowi w sposobie mówienia o szlachetności, również i tam dochodzi do głosu, gdzie Heideggera zgoda z Eckhartem wiedzie ku rozstajnym ścieżkom. Jak wtedy, gdy podług scholastycznej dyscypliny zabierając głos w dyskusji na temat tego, czy najwyższą podstawą szczęśliwości utożsamianej przezeń ze szlachetnością jest samo poznanie Boga, czy też świadomość tego poznania, opowiada się Eckhart stanowczo za samym byciem – do tego bowiem sprowadza się bezpośredniość widzenia Boga jako upodabniająca modlitwa odosobnienia. „Bo kiedy człowiek jest szczęśliwy, kiedy się znajduje w samym korzeniu i głębi szczęśliwości, wówczas nie poznaje siebie samego, ani żadnej innej rzeczy, lecz tylko samego Boga. Gdy zaś dusza wie, że Go poznaje, wówczas ma poznanie i Boga, i siebie samej"[183]. Ma tedy poniekąd mniej w tej mierze, w jakiej mieć Boga, to mieć wszystko, czyli nieskończenie wiele, a mieć Boga i coś jeszcze ponad to, znaczy stan swego posiadania uczynić skończonym[184]. Otóż czystość tej relacji, zgodnie z chrześcijańskim rozumieniem świata, ma miejsce dopiero w wieczności, doczesność natomiast wymaga refleksji, z uwagi na od-

---

[179] Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*…, s. 200.

[180] Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*…, s. 197.

[181] RPD, 147; GA 77, 145.

[182] Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*…, s. 170.

[183] Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*…, s. 172.

[184] „Kto bowiem dążyłby do posiadania Dobra absolutnego i jeszcze czegoś poza tym, w rzeczywistości posiadanie tego Dobra miałby zmniejszone o to, co chciał oprócz niego zatrzymać" (E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*…, s. 180).

mienność porządków natury i Boga, „natura bowiem rozpoczyna swe działanie od rzeczy najmniejszych, podczas gdy Bóg – przeciwnie, od najdoskonalszych (…) najpierw daje każdemu stworzeniu byt, a dopiero później – poza czasem, choć w czasie – daje z osobna wszystko, co z nim związane”[185]. Zgoda Heideggera polega na tym, że za Eckhartem uznając, iż w doczesności szlachetność tożsama jest z refleksyjnością bycia, oraz że w związku z tym człowiek winien „»powrócić« – to znaczy widzieć i poznawać, że poznaje i zna Boga”[186] – „doczesność” czyni jednak Heidegger totalnością bycia, a iteracyjność powrotu radykalniej niż Eckhart przenosi w obszar strukturalnej dynamiki bycia, wymiar epistemologiczny porzucając jako wtórny i w gruncie rzeczy osadzony na nieprzemyślanej, metafizycznej postawie. Szlachetność: modlitwa w skończoność własnej istoty, skoro „w swojej istocie człowiek należy do okołu, to znaczy jest mu zostawiony [*gelassen*]”[187]; kenotyczna iteracja trwania w źródłowym Dobru jako wyzwoleniu z tego, co jest, by Dobru dać miejsce. Choreo-graficzna donacja różnicy.

Przebywanie w Pomiędzy i przebywanie samego Pomiędzy, διά, które od Λόγου się różni lub nie różni, z δια-λόγου czyni możliwy i postulowany pleonazm, zwłaszcza wtedy, gdy staje się on dialogiem nie tyle o rzeczy, ile z rzeczą. Wspólnota dialogujących, wdających się w milczenie rzeczy, w rzeczy milczące wezwanie i zaproszenie do podjęcia namowy tego, co ją samą czyni tym, czym ona jest – wspólnota sama naznaczona jest różnicą, jak gdyby różnicą odrębnych logik, różnych rodzajów dyskursu, których miejscem spotkania może być już jedynie dal wyznaczana drogowskazem rzeczy samej. Nakierowane w nią podążanie *Rozmów na polnej drodze*, dopóty może trwać, złączone wspólnotą różnicy, dopóki trwa w oddaleniu od tego, co swojskie i obeznane. Dopóty zatem dialog ma miejsce, ustanawiając zarazem miejsce myślenia, dopóki trwa w owej dali, w bliskości wobec niej. „Bliskość i dal nie mogą być niczym poza światem”[188], tedy poza okołem zastępującym w tym zdaniu świat we fragmentach dialogu wydanych w zbiorku *Wyzwolenie*[189]. W okolicy świata bliskość i dal mogą dopiero i stawać się, i pozostawać niczym. Ku niemu zmierza myślenie bycia, w nim odnajdując własną istotę, „która jako wytrwałe wyzwolenie do okołu jest istotowym ludzkim związkiem z okołem, odczuwanym jako bliskość wobec dali”[190]. Iteracyjność oscylacji bycia czyni dialog z Heraklitem rozmową w górę i w dół

---

185 Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu…*, s. 173.

186 Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu…*, s. 173.

187 RPD, 148; GA 77, 145.

188 RPD, 151; GA 77, 149.

189 Por. W, 56; GA 13, 69.

190 W, 57; GA 13, 79; w RPD zdanie to brzmi: „Jest to istota myślenia, które jako wytrwałe wyzwolenie ku światowaniu świata niesie ze sobą stosunek, dzięki któremu człowiek mieszka w bliskości dali” (RPD, 153; GA 77, 151).

na górskiej ścieżce, dopóki jako „ἀγχιβασίη – podążanie w bliskość”[191] – trwa ona w niesamowitości nie-codziennej dali. Tak że zawsze, kiedy „zbliżyliśmy się na powrót do ludzkich domostw i musimy przerwać rozmowę”[192] wdajemy się tym samym w interwał ciszy towarzyszący namysłowi: dopóki ktoś na powrót nie podejmie wysiłku wdania się w różnicę wobec tego, co jest.

Wdanie się w nią jako wdanie się w światowanie świata, w tej mierze pozostaje „zdecydowaniem na istoczącą prawdę”[193], w jakiej światowanie świata jest imieniem własnym okolenia okołu, a „okół jest przypuszczalnie tym, co skrycie istoczące prawdy, to znaczy jest istoczeniem prawdy”[194]. Istotę człowieka stanowi myślenie jako wdanie się w prawdę i to takie, że bez tego wdania prawda nie ma miejsca. Nieśpieszny namysł może w tym wysłyszeć niepokojącą i zaskakującą bliskość Kartezjańskiego *cogito ergo sum*, nie osłabianą, lecz właśnie wzmacnianą przez okoliczność, że myślenie, o które chodzi Heideggerowi, jest raczej sposobem bycia niż momentem epistemologicznym. Nie inaczej wszak niż u Kartezjusza, dla którego medytacyjne *ergo* pozostaje o wiele bardziej znamieniem uchwytywanej w jednym akcie tożsamości, niż formalnym łącznikiem niechlujnego (gdyż pozbawionego jasno sformułowanej przesłanki większej) sylogizmu. A jednak bliskość taka, choć niewątpliwa, wymaga zdaniem Heideggera przynajmniej takich zastrzeżeń, jakie wyartykułowane zostały w *Byciu i czasie*, a które sprowadzają się do zarzutu o brak przemyślenia kwestii bycia[195], co w kontekście przyjmowanej przez Kartezjusza tożsamości myślenia i bycia stanowi krytykę radykalną. Choć nie należy przeoczyć faktu bodaj nie bez znaczenia, że główny nacisk polemiczny skierowuje Heidegger ku pojęciu *rei extensae*.

Różnicom nie ma końca, tedy i podobieństwom, choć może to jedynie pozór. Skryta istota prawdy, w istotnym zatem sensie: prawda, skoro potrzebuje człowieka, zdaje się w nieledwie taki sam sposób, jak ma to miejsce w nowożytnym przełomie kartezjańskim, ciążyć w kierunku subiektywizacji prawdziwości[196]. I nawet jeśli zarówno Kartezjusz, jak i Heidegger dokładają starań, by nie narazić prawdy na tego rodzaju niebezpieczeństwo, to różnica zdaje się być radykalna, skoro wysiłek tego pierwszego pozostaje o tyle płonny, o ile drugiego – konieczny. Jest może bowiem uproszczeniem, heurystycznie jednak pomocnym, wskazanie, że w jakimś sensie gdyby nie osunięcie się paradygmatu kartezjańskiego w subiektywizm, wysiłek Heideggera byłby zbędny. Przecież mimo to nie bez korzyści

[191] RPD, 158; GA 77, 156.
[192] RPD, 153; GA 77, 151.
[193] RPD, 146: GA 77, 144.
[194] RPD, 146; GA 77, 144.
[195] Por. BiC, 135–144; SuZ, 95–101.
[196] Por. RPD, 149; GA 77, 146–147.

dla prawdy i dla myślenia, które wdając się na sposób otwierania Otwartości w jawną przestrzeń prawdy jako nieskrytości, jasno i wyraźnie może wiedzieć, iż „istota człowieka dlatego jest wpuszczona w okół i odpowiednio do tego przez okół używana, że człowiek dla siebie nie ma żadnego wpływu na prawdę i jest ona od niego niezależna”[197]. Zarazem owa niezależność prawdy od człowieka nie wyklucza związku z jego istotą, bez której prawda nie ma miejsca[198], tak, jak nie przymierzając oddech pozostaje ściśle uzależniony od powietrza, nie będąc wszak powietrzem.

***

Dialog na polnej drodze porusza się szczególnym przejściu na wskroś przez istotę mówienia, które – jako δια-λόγος – pozostaje wierne pulsacyjnemu charakterowi dynamiki różnicy Λόγου. Pytanie o rzeczy nieodmiennie angażuje wszystko, w tym również człowieka (a także Niebo, Ziemię i Istoty Boskie). Rzecz jako oś wirującego napięcia różnicy, skupiając w sobie i w siebie oddech bycia całości świata, zyskuje w istocie człowieka sprzymierzeńca, gdyż oboje: i rzecz, i człowiek, złączeni są przychylnością darowania sobie wzajem miejsca. Wzajemność ta okazuje się sposobem, na jaki człowiek jest jako myślący. Myślenie (przede wszystkim sposób bycia, jedynie wtórnie „czynność teoretyczna”) wiedzie się na sposób pytającego poszukiwania miejsca człowieka. I odnajdywania: skoro miejscem człowieka okazuje się on sam (bodaj jako dar rzeczy). Odnajdując miejsce własne i dlatego właściwe, nie porzuca człowiek intymnej wzajemności rzeczy i wobec rzeczy. Troskliwa wzajemność dokonuje się jako wyzwolenie (*Gelassenheit*): pozwolenie na bycie, które staje się takim puszczeniem w wolność, że puszczone otoczone jest opiekuńczym dystansem miłości. Ów opiekuńczy dystans jako napięcie bliskości i dali wyznacza etyczny (miejscowy) charakter nie tyle zresztą tego, co jest, ile raczej samego „jest”.

---

[197] RPD, 150; GA 77, 147.

[198] Por. RPD, 150; GA 77, 147.

Rozdział IV

Skrytość

O niczym, które lubi się skrywać

Myślenie Heideggera pozostaje naprawdę myśleniem, to znaczy myśleniem filozoficznym, które od naukowego tym się różni i w tym naukowe myślenie poprzedza, że nie tylko ku prawdzie zmierza czyniąc ją celem i szlachetnością własnego zamierzenia, ale sam ów cel podejmuje jako problem. Filozofia w ujęciu Heideggera jest tedy przestrzenią pewnego rodzaju praktyki, mianowicie praktyki myślenia, która – respektując tradycję przekazaną przez Arystotelesa – podejmuje namysł nad środkami raczej niż nad celem, który jest dany, niechby w postaci owego „że jest" egzystencji *Dasein*. Przy czym to, że praktyka myślenia, mając prawdę za cel, nie może (pozostając w zgodzie z zasadą sformułowaną przez Stagirytę) podejmować prawdy namysłem, mogłoby wskazywać jeśli nie na błąd Heideggera, to przynajmniej na paradoksalny wymiar jego zamierzenia. Ponownie jednak w mocy pozostają słowa poety, że „(…) gdzie niebezpieczeństwo / Tam i wybawienie"[1] – aforyzm opisujący istotę kryzysu i jego krytyczności jako przesilenia. Wybawienie nadchodzi z dwu kierunków. Po pierwsze zdaje się immanentnie tkwić w πρᾶξις i nadchodzić tedy od strony samej praktyczności myślenia, czyniącej z niego, z myślenia, jego własny zarówno cel, jak i sposób. Po wtóre, myślenie – bez reszty u Heideggera zontologizowane w sposób egzystencji bycia jako szczególnego Pomiędzy – samo staje się sposobem prawdy, tak że myśleć i być-w-prawdzie jako być-ku-prawdzie, znaczą nieledwie to samo. Nieledwie, w pamięci mieć bowiem należy dyskretną lecz przemożną pracę różnicy, za sprawą której myślenie jako sposób bycia dzieli z nim (z byciem) jego (czasową) strukturę, pozostając byłością własnego „że" (rzucenia czyli donacji), przyszłością własnego „ku czemu" (kresu czy też śmierci jako celu w sensie τέλου) i wytryskującą spomiędzy nich okamgnieniowością teraźniejszości własnego „tak, a tak" (ek-sistencji czyli sposobu owego Pomiędzy). Każde z nich stanowiąc moment strukturalny, współtworzy jednolity fenomen, który – choć wewnętrznie zróżnicowany – nie daje się sprowadzić do złożenia trzech elementów. Otóż „nierozkładalność na dające się zsumować składniki nie wyklucza wielości konstytutywnych momentów struktury tego ukonstytuowania"[2] pozwalającej

[1] Por. F. Hölderlin, *Patmos*…, ss. 212–213.

[2] BiC, 74–75; SuZ, 53.

tedy również „na trojakie spojrzenie"[3]. W możliwej trojakości spojrzenia tkwi rozwiązanie paradoksu, na mocy którego prawda jako cel myślenia nie tylko faktycznie wyznacza jego kres (ku któremu w tej mierze myślenie zmierza, w jakiej już się w nim znajduje), ale też staje się i pozostaje możliwym i w filozoficznym namyśle faktycznym przedmiotem namysłu. Myślenie jako sposób bycia i postawa o charakterze etycznym nakierowuje się na siebie stanowiąc moment refleksji, ale też – jako refleksja – określenia sposobu bycia, tedy ukonstytuowania prawdy bycia. Oznacza to w istocie formułę stawania się tym, kim się jest, pozostającą bez reszty taką formułą etyczności, w myśl której etyczność, to sfera tego, co może się mieć inaczej[4], ale mieć się inaczej nie będzie, skoro mieć się będzie właśnie tak, jak się mieć powinno. Wynika to wprost z tożsamości wolności i konieczności w sferze możliwej lub faktycznej etyczności Heideggerowego (i nie tylko Heideggerowego) projektu – tożsamości, której etyczne miano: „powinność", w ontologii brzmi „bycie". A także „prawda". W niej tedy praktyka myślenia odnajduje najbardziej filozoficzny wymiar – także wtedy, gdy zwolna zmagając się z subtelną konsystencją prawdy odkrywa, że aporetyczność praktykowania myślenia prawdy wdaje myśliciela w różnicę, w obszarze której prawda skrywać się zdaje własne zapomniane inne, własną prawdy istotę. Istota prawdy od prawdy różna, pozostając tkwiącym w samej prawdzie jej heteronomicznym źródłem, staje się drugim kierunkiem nadchodzenia ratunku, kierunkiem jak gdyby transcendentnym, choć wciąż jeszcze tkwiącym w immanencji różnicy jako skończoności. Daje to praktyce myślenia możliwość myślenia prawdy także w tym, co różniąc się od niej, nie pozostaje poza nią.

Przestrzeń i horyzont prawdziwości zakreślane są przez greckie jej rozumienie, w którym do głosu dochodzi tyleż świetlistość jej natury, co trud, z jakim promieniowanie prawdy się wiąże – trud jej dobywania i dobywania się z tego, co od niej inne. Nie od razu ujawniając się jako prawdy istota, to, co inne, tkwi w niej wszelako od początków filozoficznej drogi Heideggera – i to tkwi niebezwiednie również dla niego samego. Odwołanie do greckiego słowa – do ἀληθείας – nie przeocza bowiem, lecz podkreśla negatywny moment prawdy jako nie-skrytości, zwracając tym samym uwagę zarówno na niełatwość prawdy, którą trzeba wydzierać skrytości, jak i na samą skrytość. Stąd od zarania filozofii (w tym i filozofii Heideggera), skrytość pozostaje żywiołem prawdy: osobliwym miejscem, z którego prawda się wyłania i w które się zapada, żywo podtrzymywana w sobie – przez nas. Osobliwa dialektyka prawdy na tym polega, że choć jej trwanie tak przy nas, jak i w sobie, uzależnione pozostaje od naszego odniesienia do bytu, to jednak prawda zależy nie tyle od nas, ile od rzeczy, a nawet (ściślej

[3] BiC, 75; SuZ, 53.

[4] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*…, 1139 b 5–27.

rzecz ujmując): od rzeczy jako będącej. I to nawet wtedy, wtedy zwłaszcza, gdy będącymi jesteśmy my sami.

Pierwsze powiadomienie o tym rzeczy stanie niesie 44. paragraf *Bycia i czasu*. Przywołana klasyczna definicja prawdy nie tylko poddana zostaje tam problematyzacji w odniesieniu do zwyczajowo przyjmowanej jej genealogii sięgającej Arystotelesa[5], nie tylko zarazem ujawnione zostaje to, że Kant ją akceptował jako oczywistą i tym samym unieważnione te głosy, które ważność klasycznej koncepcji prawdy próbowały negować z pozycji kantowskich[6] – ale też, stawiając się przed oczyma, objawia ona własną strukturalną niejasność. Oto prawda ujęta jako *adequatio intellectus et rei*[7] określona zostaje jako swoista relacja (mianowicie zgodności – *adequatio*) pomiędzy *intellectus* a *res*[8]. Niejasne pozostaje jednak, jakiego rodzaju relacją miałaby być owa zgodność (skoro nie każda relacja jest zgodnością), szczególnie gdy wziąć pod uwagę charakter członów relacji. Można bowiem zapytywać, w czym miałyby być one zgodne i to niezależnie od tego, czy zgodność pojmować jako równość, czy jako relację o charakterze „tak-jak"[9].

Również subtelniejsza optyka wyprowadzająca zagadnienie prawdy z obszaru raczej naiwnego realizmu i wprowadzająca w przestrzeń podmiotowo-epistemologiczną nie koi problematyczności klasycznej koncepcji prawdy. Wyjęta z bezpośredniości odniesień pomiędzy *intellectus* i *res*, prawda pozostaje wewnątrz sfery podmiotu, nie tracąc jednak charakteru odniesienia – tym razem „między idealną treścią sądu a realną rzeczą jako tym, *o czym* się sądzi"[10]. Nie ułatwia to zrozumienia charakteru prawdziwości jako relacji, skoro stosunek tego, co realne, do tego, co idealne ontologicznie pozostaje zagadkowy – i to niezależnie od tego, czy dotyczy idealnej treści sądu i (domyślnie transcendentnej) rzeczy, czy idealnej treści sądu i realnego procesu wydawania sądu[11]. Wobec czego pozostaje wątpliwe nawet to, czy „rozdzielenie realnego procesu i idealnej treści nie jest w ogóle bezzasadne"[12], która to wątpliwość w jakimś (słabym, co prawda) sensie przyznawałaby rację psychologizmowi sprzeciwiającemu się takiemu rozdzieleniu, choć on „sam sposobu bycia czegoś myślanego ani nie rozjaśnia ontologicznie, ani nawet nie zna jako [ontologicznego] problemu"[13]. I – co za tym idzie – realną

---

5 Por. BiC, 303; SuZ, 214.
6 BiC, 303; SuZ, 215.
7 Por. BiC, 303; SuZ, 214.
8 Por. BiC, 304–305; SuZ, 215–216.
9 Por. BiC, 305; SuZ, 216.
10 BiC, 305; SuZ 216.
11 Por. BiC, 305; SuZ, 216.
12 BiC, 306; SuZ, 217.
13 BiC, 306; SuZ, 217.

treść sądu sprowadza ostatecznie do faktyczności jego dokonywania, nawet jeśli niekoniecznie utożsamianej z fizykalnym wygłoszeniem.

Dwa poziomy problematyczności klasycznej koncepcji prawdy (poziom naiwnie realistyczny i poziom podmiotowo-epistemologiczny), ujawniając niejasność pojęcia prawdziwości, prowadzą do rudymentarnych rozważań epistemologicznych. Prowadzą o tyle nieuchronnie, że problem prawdy wydaje się od zawsze zagadnieniem poznania, nawet jeśli od równie dawna kojarzony był z problematyką ontologiczną[14]. Pozostawanie rudymentarności w pobliżu źródłowej tożsamości, by nie rzec: jedności, wyrażać się zdaje w nieuchronnym ciążeniu ku nieledwie tautologii, wedle której „w samym poznawaniu prawda staje się fenomenalnie wyraźna (…) wtedy, gdy poznawanie wykazuje się jako *prawdziwe*"[15]. Przeoczana naturalność tautologicznego charakteru poznania (przeoczana właśnie z uwagi na swą naturalność), towarzysząc prawdziwej wypowiedzi o krzywo wiszącym na ścianie obrazie, spełnia się w geście odkrycia, „*że* to sam byt *jest* tym, co było domniemywane [*gemeint*] w wypowiedzi"[16]. Nie oznaczając odniesienia do jakiejś wyobrażonej treści, „domniemanie" oznacza zatem ujawnienie samego bytu w wypowiedzi, jej intencjonalne nakierowanie na sam ów byt, potwierdzone następnie ujawnieniem bytu w spostrzeżeniu, kiedy mianowicie mówiący odwraca się, by sprawdzić, że rzecz ma się dokładnie tak, jak mówił[17]. Pozostając miejscem prawdy, byt staje się sceną jej powstawania wtedy, gdy ujawnia się (w naoczności – νοεῖν) tak, jak się ujawnia (w wypowiedzi – ἀποφαίνεσθαι), czyli „w swej tożsamości jest *on* tak, jak bytując zostaje *on* w wypowiedzi ukazany, odkryty"[18]. Otóż rzecz – scena prawdy, pewnego rodzaju przestrzeń, w której i za sprawą której prawda się prezentuje i objawia – staje się ową sceną jako to, czym sama jest: jako rzecz. A akcent położony być musi na owym „jest": że mianowicie sceną prawdy rzecz pozostaje jako swoim byciem tym, czym jest. Ale byciem ujawnionym jako takie: jako bycie. Moment ujawniania, odkrywania, zdaje się tymczasem najbardziej istotnym momentem prawdy wypowiedzi.

Uznanie prawdziwości za jawność ujawniania nie oznacza obcesowego odrzucenia klasycznej definicji prawdy, jej „wyłączenia"[19]. Heidegger raczej subtelnie problematyzuje wartość takiego rzekomego wyniku analiz. Zarazem jednak scenę myślenia nawiedza, trzymając w dłoni wypracowaną definicję, bogini Ἀνάγκη, wraz ze swą archaiczną genealogią przynosząc przekonanie, że „definicja nasza zawiera jednak tylko *konieczną* interpretację tego, co najstarsza tradycja antycz-

[14] Por. BiC, 300–301; SuZ, 212–213.
[15] BiC, 306; SuZ, 217.
[16] BiC, 307; SuZ, 218.
[17] Por. BiC, 307; SuZ, 217–218.
[18] BiC, 307; SuZ, 218.
[19] BiC, 309; SuZ, 219.

nej filozofii pierwotnie przeczuwała, a także przedfenomenologicznie rozumiała"[20]. Kluczowy fragment paragrafu 44. w tym słusznie stanowi najsłynniejszą formułę Heideggerowej koncepcji prawdy, że ukazuje ją jako nie-skrytość. Jeśli bycie prawdziwym wypowiedzi rozumieć po grecku jako ἀληθεύειν w sensie ἀποφαίνεσθαι (którym w swym najbardziej źródłowym sensie pozostaje λέγειν), to oznacza ono odkrytość, bycie odkrytym jako nie-skrytość (ἀ-λήθεια)[21].

Heraklit zwany Ciemnym przywołany zostaje na świadka tego, czemu świadczyć można i należy na grecki sposób – na sposób μαρτυρία – za sprawą bowiem jednego z fragmentów Heraklita, fragmentów „należących w filozofii do najstarszych spośród tych, w których λόγος omawiany jest *explicite*"[22], na chwilę na plan pierwszy wychodzi to, co blask i fanfary prawdy jako oczywistości[23] starają się właśnie skryć i przesłonić: skrytość. Skrytość okazuje się tym, w czym (lub czym) pozostaje treść λόγου dla tych, którzy nie rozumieją, tak, że to, co czynią na jawie (ἐγερθέντες ποιοῦσιν) zapominają (ἐπιλανθάνονται) oni na równi ze snami, gdyż skrywa się to przed nimi (λανθάνει)[24].

Wiele skrywa się w prawdzie jako nieskrytości. Na przykład to, że nie do końca wiadomo, czy jako oczywistość stanowi ona szczególny efekt raczej tego, co słyszalne powiadania (λέγειν) niż tego, co widzialne – czy też na odwrót: jej słyszalność pozostaje efektem widzialności ujawnienia. Jeśli nawet zrazu wydawać by się mogło, że władanie nad prawdą przynależy sferze wzroku, to jednak już w *Byciu i czasie* wskazana strukturalna przynależność mowy byciu *Dasein* problematyzuje przewagę wzroku. Jeśli bowiem sposobem jawienia się prawdy w pewnym (mocnym) sensie *jest* jestestwo, to jawność i słyszalność prawdy okazują się przynajmniej równie pierwotne. Dlatego może to następnie znaleźć swoje echo w rozważaniach o głosie sumienia[25], że odwołując się do paradygmatu filozofii transcendentalnej, to znaczy poszukującej warunków możliwości, powiada Heidegger, iż „to, co samo owo odkrywanie umożliwia, musimy z konieczności nazwać »prawdziwym« w sensie jeszcze bardziej pierwotnym"[26]. I to z tego powodu *Dasein* jest „pierwotnie »prawdziwe«, tj. odkrywcze"[27]. Bycie odkrywczym, otwartość, stanowi charakter (taki moment strukturalny, który przystoi sferze etyczności) charakter bycia tu-oto (*Dasein*). Stwierdzenie, że otwartość „to podstawowy rodzaj jestestwa, rodzaj, zgodnie z którym *jest* ono swym »tu oto«", staje

---

20 BiC, 309; SuZ, 219.
21 Por. BiC, 309; SuZ, 219.
22 BiC, 309; SuZ, 219.
23 BiC, 310; SuZ, 219.
24 Por. BiC, 310; SuZ, 219; także: H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 1.
25 Por. BiC 380–393; SuZ 270–280.
26 BiC, 310; SuZ, 220.
27 BiC, 311; SuZ, 220.

się prawdziwą jawnością wykazania siebie we własnym byciu wtedy, gdy niemczyzna powiadając to samo w słowach: „*Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da* ist"[28], ukazuje jestestwo jako bycie w szczególnym miejscu, zwanym *das Da*. Otwartość jest podstawowym *sposobem* jestestwa, jeśli *Dasein* rozumieć aktywnie, dynamicznie, nieledwie czasownikowo jako „tu-oto-bycie", a tak właśnie je rozumieć należy. Jako otwartość umożliwiając nieskrytość rzeczy, staje się i pozostaje jestestwo ze swej istoty prawdziwe, ponieważ jest na sposób prawdziwości, czyli „jest »w prawdzie«"[29]. Skoro jednak każdorazowej faktyczności prawdziwości jestestwa (jego rzuconemu charakterowi) nie sprzeciwia się bycie w *modus* upadania, czyli zasłonięcia i zamaskowania, w których otwartość jestestwa i jawność rzeczy popadają w skrytość, to będące istotowo „w prawdzie" *Dasein*, równie istotowo jest „w nieprawdzie"[30]. Dialektyka skrytości i nieskrytości wzmaga swoje dojmująco niepokojące działanie wtedy, gdy ujawnia skrytość jako to, czemu „prawdę (odkrytość) trzeba zawsze (…) dopiero wydzierać"[31], ale – zarazem – z jednej strony ową skrytością zdaje się być nic innego jak sam byt, któremu właśnie odkrytość ma być wydarta[32], z drugiej zaś strony, wydarty skrytości ma zostać właśnie byt[33]. Jak gdyby prawda, niczym grecka θεωρία, wiązała się z wyruszeniem poza granice ojczyzny i ustanowieniem w owym Poza przedstawicielstwa[34]. Tak i prawda: pozostaje wykroczeniem poza (w rzecz) i ustanowieniem tam własnego miejsca.

Tylko o tyle, „o ile jestestwo jest otwarte, jest ono także zamknięte; tylko dlatego zaś, że wraz z jestestwem jest już zawsze odkryty byt wewnątrzświatowy, byt ów jako możliwy do napotkania wewnątrz świata jest zakryty (skryty) lub zamaskowany"[35]. Dialektyka zdaje się tym samym święcić swoje nieśmiertelne i nieskończone tryumfy, jak gdyby unieważniając nawet początek lub źródło, a przynajmniej źródło jako jedno. Projekt Heglowski nie tylko tedy by się radykalizował, nieskończoność własnego zachodzenia wyrywając ze skończoności paradygmatu początku i końca (niechby dziejów), ale radykalizując – problematyzowałby też zrazu wydawałoby się prostą relację skrytości i nieskrytości. Ta ostatnia bowiem,

---

28 BiC, 311; SuZ, 220.

29 BiC, 311; SuZ, 221.

30 Por. BiC, 313; SuZ, 222.

31 BiC, 313; SuZ, 222.

32 Por. BiC, 313; SuZ, 222. Pełna wersja dopiero co przytoczonego cytatu brzmi: „Prawdę (odkrytość) trzeba zawsze bytowi dopiero wydzierać".

33 Por. BiC, 313; SuZ, 222: „Byt jest wyrywany skrytości".

34 „Θεωρία" oznacza między innymi wysyłanie ambasadorów państwa do wyroczni lub na igrzyska. Por. Greek-English Lexicon by Liddell, Scott & Jones http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=qewri%2Fa&la=greek#lexicon [data dostępu: 20.02.2017].

35 BiC, 313; SuZ, 222.

skoro „dopiero wydzierana", pozornie lokuje się najpierw w bezpiecznej przestrzeni skrytości, z której, jako jej poniekąd modyfikacja, wyłania się i w którą zapada: prędzej czy później. Prostota relacji prawdy i nie-prawdy sprowadzałaby tym samym istotę ἀληθείας do bycia skrytością w *modus* „nie", każąc jeszcze co najwyżej podjąć namysłem zagadnienie natury negatywności i jej (negatywności) zastanawiającą łatwość oscylacji pomiędzy prawdą i skrytością, przechodzącymi z greki do polszczyzny (lub niemczyzny) – i z powrotem: pomiędzy skrytością/nie-skrytością, a nie-prawdą/prawdą. Domniemana prostota relacji sugerująca pierwotność skrytości, a także pozornie i ów obszar, i samą skrytość odsłaniająca w postaci może i mrocznej, ale jednak rozległej oraz kuszącej przestrzeni źródła: prostota demaskowana jest przez nieskończoność tego, co jako dynamika ruchu dialektycznego unieważnia i zawiesza w próżni źródłowość źródła – a przynajmniej skrytości jako źródła nieskrytości. Problematyzacja wyrażająca się w tym, że skrytość jedynie wraz z otwartością nieskrytości ma miejsce, ukazuje zgoła odmienny pejzaż, w którym albo nieskrytość prawdy jawi się źródłem umożliwiającym skrytość, albo skrytość i nieskrytość pozostają w dynamicznym napięciu pomiędzy sobą wzajem. Albo wreszcie – i to domniemanie wydaje się najsłuszniejsze – skrytość w tym sensie stanowi swoisty moment nieskrytości, że konstytuuje miejsce negatywności, ale negatywności pojętej jako różnica. O tyle też skrytość dla negatywności „nie" pozostaje jak gdyby granicą otaczającego ciała, lub właśnie ciałem otaczającym, w którym rozpierającym gestem sytuuje się różnicujący charakter „nie" jako owego ciała granica. O ile tedy pierwszej możliwości sprzyjać się zdaje okoliczność, iż „wszelkie nowe odkrycia dokonują się nie na bazie pełnej skrytości, lecz wychodząc od odkrytości w *modus* pozoru"[36], o tyle jednak ta sama okoliczność podjęta w kontekście nieskrytości jako efektu wydobycia bytu z niego samego kieruje oko i ucho w stronę opcji trzeciej – nie unieważniając przecież i drugiej. Napięcie pomiędzy skrytością i nieskrytością ustanowione jako „aktualna faktyczna odkrytość", która „jest zawsze niejako *rabunkiem*"[37], pozostaje bowiem konstytucją miejsca rzeczy – miejsca od samej rzeczy nie-różnego. Rzecz staje się miejscem samej siebie wtedy, gdy staje się tym, czym jest, gdy zyskuje własne πέραν: granicę, kres, cel (τέλον). Nie od razu jednak, skoro w porządku ontologicznym granica ciała otaczanego wyznaczana formą substancji[38], „dotyka" granicy ciała otaczającego pozostającej dla tej pierwszej właściwym miejscem. Jak gdyby miejscem granicy była jej różnica wobec (innej) granicy[39]. Jawność rzeczy, jej nieskrytość, stając się efektem pracy różnicy,

---

[36] BiC, 313; SuZ, 222.

[37] BiC, 313; SuZ, 222.

[38] Por. Arystoteles, *Fizyka*…, 209 b 1–2; także: 211 b 9–13.

[39] Por. Arystoteles, *Fizyka*…, 212 a 5.

owego „nie" pozostającego horyzontem rzeczowości, konstytuowana jest w dynamice wyróżniania się czegoś jako czegoś z całości, o której mawia się, że jest światem. Stąd jestestwo jako otwartość bycia-w-świecie „jest równie pierwotnie w prawdzie jak w nieprawdzie" o tyle, o ile świat staje się jego kontekstem, ciałem otaczającym różnicy – o ile tedy sposób myślenia relacji całości do granicy, zwanej niekiedy horyzontem, przemieszcza relację „wnętrze-zewnętrze" tak, że πέρας, tkwi nie „na obrzeżach" (czy nawet poza nimi), lecz w samym sercu całości. Otóż jeśli różnica, właśnie poprzez utkwienie w rzeczy, czyni rzecz tym, czym ona (zawsze już) jest, to należy mówić i myśleć o różnicy jako o momencie istotowym rzeczy. Skrytość rzeczy pokonywana przez wy-różnienie stawiające rzecz w świetle nieskrytości (prawdy) – pokonywana zdaje się być przez owo szczególne „nic" (jako że nic z tego, co jest) tkwiące w samej skrytości istocie, naznaczając „dialektyczną" relację skrytości-nieskrytości bez reszty skończonym charakterem dynamiki skończoności. Dynamiki wyczerpującej się w tym, że różnica wydziera skrytości byt, istotą owego bytu będąc nie bardziej niż istotą samej skrytości (czyli – zgodnie ze słowami Heideggera – również owego bytu[40]). Jak gdyby dynamika różnicowania dotyczyła nade wszystko różnicy, różnicując cokolwiek o tyle, o ile różnicując się – a dialektyka stawała się dialektyką skończoności nieustannie (czyli nieskończenie) stającej się skończonością.

Nieskrytość jawi się w niepokojący sposób jako drganie różnicy, pozostając otwartością jestestwa – o czym pamięć, sama przeciwstawiająca się skrytości zapomnienia, nieustannie winna pouczać. Jako otwierające, jestestwo bowiem nie-utożsamia się z nieustannie zmierzającą ku kresowi dynamiką dialektyki różnicy, nie-utożsamiając się poniekąd z istoty: jako drganie dynamiki różnicowania. Struktura *Dasein* anonsuje się w swym transcendującym samą siebie charakterze, pozostając, o czym należy wciąż na nowo powiadamiać, gestem transcendowania i niczym ponadto. Wykraczanie poza siebie, jako najbardziej własny charakter bycia jestestwa, uchwytywalne jest na wiele sposobów, z których być może najważniejszym jest mowa. Oto pozostające mową *Dasein* wypowiada się, czyli wypowiada siebie (nieuchronnie z siebie ku innym, lub Innym), za sprawą tego egzystencjalnego aktu jak gdyby przesuwając ku innym swoje własne odniesienie do rzeczy, tak że i oni mogą w to samo odniesienie do rzeczy się wdać. Struktura ta, zwana rozumieniem, znana jest jako wypowiedź i odpowiada za popadanie fenomenalności nieskrytości w obecność relacji odniesienia, czyli za (nam dostępną zrazu i zwykle) klasyczną koncepcję prawdziwości[41].

Od takiej doraźności i braku głębi uchwycenia prawdy daleki był Arystoteles, powiadający „raczej, że λόγος jest sposobem bycia jestestwa, które może być

---

[40] Por. BiC, 313; SuZ, 222.

[41] Por. BiC, 315–318; SuZ, 223–225.

odkrywcze *lub* zakrywające. Ta *dwojaka możliwość* stanowi wyróżnik bycia-prawdziwym λόγος: jest ono zachowaniem, które *może także zakrywać*"[42]. Heidegger powołuje się przy tym na *Etykę nikomachejską* i *Metafizykę* (odpowiednio księgi VI i IX), w których Stagiryta do λόγου odnosząc całość zakresu możliwych przeciwieństw, wskazuje zarówno, że τὸ λογιστικόν stanowi władzę namyślania się nad tym, co „może się mieć inaczej"[43], jak i że λόγος „obejmuje obydwa przeciwieństwa"[44], mianowicie coś i jego brak. Nieuchronność odniesienia λόγου do nieskrytości i skrytości, pozostając stanem skupienia mowy zasadzającym się na „pierwotnym odkrywaniu" przez αἴσθησιν i νόησιν[45], sprawia, że raz jeszcze strukturalna totalność prawdziwości (wyrażająca się w ogarnianiu prawdy i nie-prawdy, nieskrytości i skrytości, a polegająca na byciu transcendentalnym warunkiem możliwości ich możliwości) może rodzić domniemanie pierwszeństwa nieskrytości wobec skrytości. Domniemanie to w *Byciu i czasie* nigdy nie pozostanie bez reszty bezzasadne, choćby dlatego, że skoro „bycie (…) »istnieje« tylko o tyle, o ile jest prawda"[46], samą otwartość można by z byciem utożsamić, gdyby utożsamienie takie nie rozbijało się o problematyczność tożsamości różnicy (czyli tożsamości z różnicą). Ostrożność stwierdzenia, jakoby bycie było nie-różne od otwartości, przy całej swej nieporadności uczyni może jednak zadość oczekiwaniom życzliwego rozumienia, utwierdzanego skwapliwością, z jaką idzie mu w sukurs rozważanie sposobu bycia prawdy: że mianowicie „*prawda »istnieje« o tyle tylko, o ile* (*i dopóki*) *jest jestestwo*"[47]. Jestestwo, które jest jako otwartość. Wynika stąd *casus* praw Newtona, dla których kluczowe zdaje się nie tyle to, że „nie były przed Newtonem ani prawdziwe, ani fałszywe"[48], ile raczej to, że „wraz z odkrytością bytu pokazuje się on właśnie jako byt, który był już wcześniej"[49], co dla praw Newtona oznacza, że – raz odkryte – stały się z tego, co ani prawdziwe, ani fałszywe, tym, co prawdziwe od zawsze. Iteracja i odmiana przez przypadki (przez *modi*) ujęcia otwartości jako tego, w czym jawi się skrytość, nie oddalają jednak tkwiącego w nich wzajemnego związku, za sprawą którego skrytość jako skrytość jawi się w jawności prawdy jako prawdy Inne, choć od niej nie-różne. Przynajmniej w tej mierze nie oddalają, w jakiej wydobyty ze skrytości byt jawi się jako taki, który w skrytości odnajduje wciąż na nowo własne źródło i kraj pochodzenia. Dobitnym świadectwem owego związku

---

42 BiC, 318; SuZ, 226.
43 Arystoteles, *Etyka nikomachejska…*, 1139 a 14–15.
44 Arystoteles, *Metafizyka…*, 1046 b 20.
45 BiC, 318; SuZ, 226.
46 BiC, 323; SuZ, 230.
47 BiC, 319; SuZ, 226.
48 BiC, 319; SuZ, 227.
49 BiC, 319; SuZ, 227.

pozostaje zamierzenie *Bycia i czasu*, które zmierza do ukazania zapomnienia bycia. Choć bowiem bycie i bycia sens mają zostać z zapomnienia wydobyte, to przecież najpierw chodzi o wydobycie raczej pytania o bycie, ujawnienie bycia zagadkowości i tajemniczości: tego, że jest pytania godne, czyli że da się o nie zapytywać. Co więcej: jeśli nawet dynamika bycia nie-utożsamia się z otwartością (*Dasein*), to zarazem „tym, co pozostaje w pewnym szczególnym sensie *skryte*, na powrót popada w *zakrycie* albo pokazuje się tylko w »*zamaskowanej*« postaci (»*verstellt*«), nie jest ten czy ów byt, lecz (jak to pokazały wcześniejsze rozważania) bycie bytu"[50]. Z czego nie nazbyt pochopny można wyciągnąć wniosek, że „tym, co pozostaje w pewnym szczególnym sensie *skryte*", okazuje się sama otwartość *Dasein*. Tylko bodaj formalno-logicznym tego potwierdzeniem pozostaje, że zrazu i zwykle „jestestwo rozumie siebie wychodząc od tego, co napotykane wewnątrz świata"[51], a najbardziej prawdziwe jest to, co pozostaje najbardziej skryte. Bez rozstrzygania, czy chodzi o Boga, φύσις, czy o *Dasein*, z których każde – i każde na swój sposób – κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Bóg – Bóg chrześcijan – skrywa się w klasycznej koncepcji prawdy, która w pomyślanym około 1930 (a wydanym po raz pierwszy w 1943) roku wykładzie *O istocie prawdy* ujawnia swoją dwojako określoną i nakierowaną stosowność i zgodność. W nieledwie dialogicznym odniesieniu już to *intellectus* dostosowuje się teraz *ad rem*, już to *res ad intellectum*, przy czym „*intellectus* i *res* za każdym razem myślane są inaczej"[52], a inność ta zyskuje nieskończony wymiar. Ujawniając świadectwo głębokiej pokory wobec rzeczy, średniowieczna wrażliwość nie dopuszcza możliwości, by myśl, której rzecz skłonna jest się podporządkować w geście dostosowania, była myślą o randze mniejszej, niż boska[53]. Wynikające stąd godność rzeczy i jej niezależność wobec ludzkiego poznania, pozostając źródłem konieczności dostosowania *intellectum ad rem* (o ile *intellectus* bywa ludzki i na ludzką miarę skrojony), stają się zarazem godnością i niezależnością samego poznania ludzkiego. Jako i stworzone, i stworzeniu przynależne, pozostaje ono bowiem szczególnym odniesieniem stworzenia do samego siebie, odniesieniem zatem tego, co w swych dziejach zawiera boskie źródło własnego bycia, jak rzeczy, które „w tym, czym są i że są, są tylko o tyle, o ile jako niegdyś stworzone (*ens creatum*) odpowiadają idei wcześniej pomyślanej w *intellectus divinus*, to znaczy w umyśle Boga"[54]. Odpowiedniość rzeczy wobec myśli Boga w tej mierze staje się wzorem odpowiedniości ludzkiego myślenia wobec tego, co jest (gdyż jest

---

50 BiC, 50; SuZ, 35.
51 BiC, 317; SuZ, 225.
52 OIP, 69; GA 9, 180.
53 OIP, 69; GA 9, 180.
54 OIP, 69; GA 9, 180.

stworzone), w jakiej – skoro „pewnym *ens creatum* jest także *intellectus humanus*"[55] – jego odpowiedniość wobec rzeczy ziszcza jego własne bycie sobą, czyli bycie odpowiedniością wobec myśli Boga (wobec idei)[56]. Dostosowanie do rzeczy ukazuje myśl ludzką jako taką, która w akcie poznania staje się tym, czym jest; a skoro tym, czym się staje, jest w myśli Bożej, jej dochodzenie do siebie czyni ją na boską miarę sobą. Jakkolwiek zatem przywołanie świadectwa średniowiecznej scholastyki pozostaje w *O istocie prawdy* kontekstem raczej negatywnym, a przynajmniej takim, od którego wychodząc, zmierza dopiero Heidegger w kierunku pogłębienia myślenia o prawdzie – to jednak trudno nie odkryć łączącego oba projekty powinowactwa, ziszczającego się w pismach (szczególnie późnych) profesora z Fryburga jako postulat pokory myślenia wobec rzeczy. A i w odniesieniu do *Bycia i czasu* twierdzenie to nie pozostaje niesłuszne, o ile klasyczna koncepcja prawdy nie wyklucza odniesienia i dostosowania myślenia do rzeczy, którą samo jest, co czyniłoby dostosowanie myślenia do samego siebie samym dostosowywaniem się myślenia do tego, czym ma być: jego jak gdyby właściwością.

Odkrycie w zgodności zdania i rzeczy tego, co zawsze już stanowi jakąś postawę (*Verhalten*)[57], czyli odniesienie się do rzeczy jako postawionej naprzeciw w charakterze przed-miotu, odnajduje w samym owym stawianiu-przed i odniesieniu Otwarte (*das Offene*), w obszarze którego tego rodzaju odnoszące zachowanie się ma miejsce i „sprowadza się początkowo i w danym wypadku do wychylenia [*Schwingen*]"[58]. Oscylacyjny ruch wychylenia pozostaje w związku z Otwartym, tymczasem ujawniając je jako własny warunek możliwości, od którego prawda zależy i któremu podlega, gdyż jako „stosowność wypowiedzi jest lennem od przysługującego zachowaniu stania otworem"[59]. Stosunki feudalne w obszarze ontologii czynią z klasycznej koncepcji prawdy jako stosowności wypowiedzi dar przyjmowany i użytkowany w zamian za zobowiązanie do pozostawania sobą, czyli tym, co, zapytane o własną istotę, wskazuje na obszar dzierżawy i na tego, który wydzierżawia. Albowiem „to, co stosowność tę dopiero umożliwia, musi z bardziej pierwotną słusznością uchodzić za istotę prawdy"[60]. Lenno stosowności wypowiedzi, możliwe dzięki Otwartemu, wyczerpuje się w dostosowaniu do rzeczy podającej się jako miara tego, co mówione i wypowiadane,

---

55 OIP, 69; GA 9, 180.

56 Por. OIP, 69–70; GA 9, 180.

57 Por. OIP, 72; GA 9, 184.

58 OIP, 72; GA 9, 184; przeł. P.K.; przekład „przychylenie się", którym oddaje ostatnie słowo cytatu tłumacz, zdając sprawę z opisywanej tu klasycznie rozumianej relacji odniesienia do rzeczy, zakrywa zarazem szczególnie charakterystyczny moment istoty odniesienia, uwidaczniającej się już w *Byciu i czasie*.

59 OIP, 73; GA 9, 185.

60 OIP, 73; GA 9, 185.

a „dochodzi do tego jedynie wtedy, kiedy sam byt zgłasza pretensję do przedstawiającego wypowiedzenia, tak że poddaje się ono nakazowi, by wypowiedzieć byt t a k – j a k on jest”[61]. Wolność, będąca istotą prawdy (prawdy rozumianej jako stosowność wypowiedzi)[62], oznaczając wolne wdanie się (*freigeben*)[63] rzeczy w Otwarte, wiąże wypowiedź koniecznością stosowności – zatem i taktu wobec rzeczy, i smaku – w stopniu najmniejszym z możliwych pozostawiając „prawdę upodobaniu człowieka”[64].

Podobnie jak pozostaje wolność istotą prawdy jako stosowności wypowiedzi w ten sposób, że umożliwia wypowiedzi zmierzenie siebie miarą rzeczy, tak i ta wolność, sama otrzymując „swą własną istotę od bardziej pierwotnej istoty jedynie istotnej prawdy”[65], mogłaby pozostawać tym, czym jest, poprzez dostosowanie się do tej bardziej istotnej wolności. Mogłaby, gdyby sama pozostawała tym, czemu udziela istoty: stosownością. Pierwotna wolność (udzielająca istoty tej wolności, którą ma rzecz do wdania się w otwarte) oznacza pozwalanie danemu bytowi być bytem, którym jest[66]. Nie daje się ona przy tym pomyśleć jako cokolwiek z tego, do czego nie tylko należałoby, ale i można było się stosować. Jako „pozwalanie bytowi być”[67] pozostając wolnością do wdania się w byt na sposób wdania się „w Otwarte i jego otwartość, w którą wstępuje wszelki byt, jaki ona z sobą niejako niesie”[68], wolność stanowi szczególny krok zarazem ku bytowi, jak i wstecz przed nim. Wolność ujawnia byt w kurtuazyjnym geście wytężonego zainteresowania (w sensie wychylenia ku), właśnie dlatego dopuszczającego byt do głosu (w sensie ustąpienia przed) i podejmującego go jako ten, którym on się wy-daje, czyli z-siebie-daje. Istota wolności, pozostając sprzyjaniem jako darowaniem istoty, ujawnia we własnym „pozwolić być” ten aspekt, który gdzie indziej nazywa Heidegger miłością[69]. Związek prawdy, wolności i miłości wydarza się w tekście Heideggera jako wdanie się w odkrytość (ἀλήθεια) Otwartego. Przy czym „odkrytość” nie ustanawia jakiejś Otwartego cechy, lecz jego imię własne[70], a owo wdanie się „rozkwita w ustąpienie przed bytem, tak

---

61 OIP, 73; GA 9, 184.

62 Por. OIP, 74; GA 9, 186; w polskim przekładzie brak owego dookreślenia: por. „Istotą prawdy jest wolność” i „Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit”.

63 Por. OIP, 73; GA 9, 185.

64 OIP, 74; GA 9, 186.

65 OIP, 75; GA 9; 187.

66 Por. OIP, 75; GA 9, 188.

67 OIP, 75; GA 9, 188.

68 OIP, 75, GA 9; 188.

69 Por. LH, 79; GA 9, 316.

70 Por. OIP, 75; GA 9; 188.

by ten ujawnił się w tym, czym jest i jak jest i aby przedstawiające upodobnienie wzięło z niego wzorzec miary"[71]. Powracająca istota *Dasein* jako wychylenie-ku i ustąpienie-przed (zwana tu ek-sistencją[72]), jawi się wolnością szczególnego aktywno-pasywnego gestu wy-stawiania się na otwartość bytu i to bytu w całości (φύσις)[73]. Wystawienia, umożliwiającego dopiero bycie człowieka tym, kim jest, tyleż tedy jego wolność, co prawdę. Pozwala to stwierdzić, że „prawda jest w istocie wolnością"[74] i miłością, ale też tylko dlatego nimi być może, że to nie człowiek jest jej panem, lecz ona pozostaje człowieka schronieniem, czyli że „ek-sistentna wolność jako istota prawdy nie jest właściwością człowieka, lecz człowiek ek--sistuje jedynie jako własność tej wolności"[75].

Szereg utożsamień dokonywanych przez Heideggera przyprawiać może o zawrót głowy, szczególnie, że nie można oprzeć się ich zasadności bodaj jedynie mając w pamięci całość *Bycia i czasu* – jeśli słusznie powiada się, że wolność, w którą się człowiek wdaje z racji tego, kim jest, pozostaje nastrojeniem. Otwieranie bytu w całości jako wdawanie się weń na sposób ustępowania mu miejsca w Otwartym prawdy: nie czym innym jawi się „nastrojeniowość, to znaczy ek-sistentne wystawianie się na byt w całości"[76]. Jako wolny wobec bytu i w bycie rozmiłowany, staje człowiek wobec tego, co w swej totalności podaje mu się jako skryte: jako skrycie bytu w całości, gdyż „owo »w całości« pojawia się (…) w polu widzenia codziennego rachowania i zatroskania jako nie dające się wyrachować i uchwycić"[77]. Zrazu i zwykle bowiem odkrywające zachowanie nakierowuje się na każdorazowo jakiś konkretny byt i odkrywając go, o tyle skrywa byt w całości, o ile ów konkretny byt przesłania całość, której przynależy. Jest zasługą myślenia nie-codziennego, myślenia wyrywającego się z okowów „zdrowia" rozsądku, że zadając pytanie, czym jest byt, odkrywa ono byt jako taki, po raz pierwszy doświadczając bytu w całości[78], czyli odkrywając go, a zarazem (i, poniekąd, tym samym): odkrywając go w jego skrytości[79]. Jak gdyby istocząca w prawdzie jako nieskrytości wolność ujawniała skrytość skrytości. Blask skrytości jawi się w wolności jako pokorze pozwalania-być, które jest „w sobie zarazem skrywaniem"[80].

---

71 OIP, 76; GA 9, 188–189.
72 Por. OIP, 76; GA 9, 189.
73 Por. OIP, 76; GA 9, 189.
74 OIP, 77; GA 9, 191.
75 OIP, 77; GA 9, 191.
76 OIP, 78; GA 9, 192.
77 OIP, 79; GA 9, 193.
78 Por. OIP, 76; GA 9, 189.
79 Por. OIP, 79; GA 9, 193.
80 OIP, 79; GA 9, 193.

Dokonane w *O istocie prawdy* odkrycie, że „w ek-sistentnej wolności jestestwa [*Dasein*] wydarza się skrycie bytu w całości, j e s t skrytość”[81], idzie nie tyle może dalej, ile jawniej i bardziej zdecydowanie w kierunku wydobycia skrytości jako żywiołu nieskrytości, czyli żywiołu, w którym nieskrytość staje się i pozostaje sobą o tyle, o ile jest ujawnianiem skrytości. Podobnie jak miało to miejsce w *Byciu i czasie*, skrytość pozostaje kontekstem dla tego, co się wyróżnia jako nie-skryte: dla konkretnego bytu. Świat jako całokształt oznaczoności, dany w otwierającym geście bycia-tu-oto jestestwa i konstytuujący rzecz jako kontekstualny sens, teraz wycofuje się w skrytość bytu w całości. W skrytość, która jako właściwa nie-prawda nadal „jest starsza niż każda jawność tego czy owego bytu”[82], podobnie jak *strukturalnie* „starszy” jest świat w *Byciu i czasie* (ponieważ jednak strukturalnie, dlatego właśnie nie w byciu i tym bardziej nie w czasie). Skrytość bytu w całości także i w tym, że „jest starsza nawet niż samo pozwalanie-być, które odkrywając, już skrywa i do skrycia się odnosi”[83], nie zmienia, jak się wydaje, swojej pozycji wobec świata z *Bycia i czasu*, skoro i w nim odkrycie prawa Newtona ukazywało je jako już wcześniej będące i tylko skryte. Mimo to, pozwalanie być wydobywa taki charakter skrytości, który wcześniej nie anonsował się nazbyt intensywnie, mianowicie skrytości skrytość. Nieprzesłonięta nieskrytością tego czy innego bytu, stawia się skrytość jako władająca „na wskroś byciem-oto człowieka”[84], czyli człowieka otwartością jako nieskrytością. Negatywność „nie” właściwego skrytości jako już to nie-odkrytości, już to nie-istocie prawdy, „wskazuje w stronę nie doświadczonego jeszcze obszaru prawdy bycia”[85], w tym aspekcie stanowiąc zasadnicze przemieszczenie wobec *Bycia i czasu*. Przesuwając punkt ciężkości z prawdy jako bycia (nie-skrytości i odkrywania bytu), ku skrywaniu prawdy bycia w nieskrytości (odkrywaniu) bytu, dokonuje Heidegger zmiany raczej akcentów, niż istoty swego projektu. Zmiana ta jest jednak na tyle znacząca, że zarówno zapowiada zawsze już dokonujący się zwrot jego myślenia, jak i zdaje sprawę z dziejów owego zwrotu. Nieustanny obrót wyznacza bowiem od ich zarania dzieje myślenia Heideggera w postaci zapadającego się w kwestię bycia drążenia „w głąb” czy też „w poprzek” fałd bycia intensyfikującego się w różnicowaniu różnicy ontologicznej.

Skrytość skrytego obszaru prawdy bycia odmawia siebie jawności prawdy, w szczególności prawdy zasiedziałej w tym, co obiegowe codziennego zafrapowania, stając się zapomnianą przestrzenią nie-oczywistości nie-prawdy, w żadnej

---

81 OIP, 79; GA 9, 193.
82 OIP, 79; GA 9, 193–194.
83 OIP, 79; GA 9, 194.
84 OIP, 80; GA 9, 194.
85 OIP, 80; GA 9, 194.

mierze jednak nie będącej nieprawdą w znaczeniu fałszu. Ek-sistencja, otwierająca w pokorze wolności i miłości nadejście tajemnicy bycia skrywającego się w tym, co jest, czyli w bycie w całości, pozostaje zrazu i zwykle może i niechętną, ale nieuchronną towarzyszką gestu dialektycznie z nią tożsamego, to znaczy tożsamego w różnicy: gestu in-systencji: „jestestwo [*Dasein*] bowiem jako odnoszenie się nie tylko ek-sistuje, lecz zarazem insystuje, to znaczy szukając oparcia, obstaje przy tym, co nastręcza sam z siebie i sam w sobie otwarty byt"[86]. Byt, który pozostawać wszak może (nic temu nie przeszkadza) bytem otwieranym w rzetelnym odniesieniu fenomenologicznym, nawet jeśli następnie zapadającym w obiegowość powszedniości. Tak czy owak jednak, pozostając zawsze tym lub owym bytem, który – narzucając się w swej natychmiast wymagalnej potrzebności – przesłania zagadkowość bycia. To, co nazywa Heidegger „insystencją", będąc wiernym eksistencji towarzyszem, czyni człowieka istotą błądzącą od doświadczenia zagadkowości bytu w całości, do jawnej powszedniości bytów, od której ku tajemnicy wyziera już tylko pytanie o bycie bytu: „myślenie bycia, z którego pierwotnie pochodzi takie pytanie, rozumiane jest od czasu Platona jako »filozofia« i otrzymuje później czcigodne miano »metafizyki«"[87]. Próba jej przebolenia stanie się następnie udziałem wysiłku myślenia, nawet jednak wtedy – mianowicie w 1949 roku, kiedy dodany został pierwszy akapit „Uwagi końcowej"[88] – pozostając próbą wskazania „czyniącego prześwit skrywania" [*das lichtende Bergen*][89]. Prześwit [*Lichtung*] jednak wciąż jeszcze nosi miano „ἀλήθεια"[90]. W takim zapytywaniu skrytość skrywając się w otwartości bytu, nie ujawnia się, ani się nie skrywa bez reszty, problematyzując możliwość nie tylko jej dokładnego rozpoznania, ale w ogóle dostrzeżenia. W jaki tedy sposób myśliciel podejmuje skrytość, dowiadywać się należy od Heraklita, który sposobu tego, niczym „pan wyroczni Delfickiej", οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει[91]: ani nie ujawnia, ani nie skrywa, lecz go sygnalizuje, daje znak, potwierdzając jednocześnie dialektyczną przynależność λέγειν i κρύπτειν.

Podobnie, powiadając o mówieniu i skrywaniu, ale na sposób żadnego z nich, by przez wkomponowanie w perspektywiczny pejzaż nie wypaczyć istoty któregokolwiek, daje Platon znacząco do myślenia za sprawą paraboli jaskini z VII księgi *Państwa*. Stający w niej przed oczyma „osobliwi kajdaniarze"[92] zamknięci

---

86 OIP, 81; GA 9, 196.

87 OIP, 84; GA 9, 198.

88 Por. nota bibliograficzna w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [i in.], Warszawa 1995, s. 341.

89 Por. OIP, 86; GA 9, 201.

90 Por. OIP, 86; GA 9, 201.

91 Heraklit, fr. 22 B 93 [w:] H. Diels, *Die Fragmente…*

92 Platon, *Państwo*…, 515 A 5.

w krypcie jaskini ukazują się jako postrzegający pełgające po ścianach w słabym świetle cienie; nade wszystko jednak na plan pierwszy wysuwa się różnorodna widoczność i nieskrytość tego, co widzialne i widziane. Rozwijana przez Heideggera w *Platona nauce o prawdzie* opowieść o prawdzie i jej migotliwych przemianach – zarówno tych przez Platona opisywanych, jak i tych przez Platona (wiednie, czy nie) dokonywanych – prowadzi ku dobru, pięknu i παιδείαν, nieustannie podkreślając tkwiącą w każdym z elementów paraboli i zarazem spajającą je w całość ruchliwość nieustannego przechodzenia, wykraczania i powracania.

Epopeję prawdy rozpoczyna Sokrates odmalowaniem obrazu domostwa (*Behausung*, οἴκου) podobnego do jaskini, nieledwie tej, w której przemieszkiwał cyklop Polifem. I on, podobnie jak bohaterowie paraboli, mieszkanie w mroku łączył z upośledzeniem władzy widzenia: jak Polifem za sprawą posiadania tylko jednego oka, tak Platońscy mieszkańcy podziemi za sprawą zniewolenia. Zamknięta przestrzeń, mrok połykający odblask światła, stłoczenie i skrępowanie zamieszkujących jaskinię ludzi, owo miejsce skryte i bezpieczne pojawia się tak jawnie w mowie Sokratesa skierowanej do Glaukona, że sprawia, iż ten – widzi. Zobaczenie tego, co skryte, tego, czego nie widać, nie tylko paradygmatyczne dla prawdy jako nie-skrytości w znaczeniu wypracowanym w *Byciu i czasie*, ale też dla całej przypowieści Platona: zobaczenie tego, co skryte, rozumieć tu można na kilka sposobów. Zrazu nie widać tego, co chce Sokrates ukazać, stąd jego nakłaniające „wyobraź sobie", które – po grecku brzmiąc: „ἰδέ" – Heidegger oddaje jako „*bringe dir in den Blick*"[93]. Nie widać tego, ponieważ tego nie ma ani pośród, ani w pobliżu rozmawiających, stąd powiadanie Sokratesa ma dopiero uobecnić (unaocznić) to, co Glaukon ma dostarczyć sobie w spojrzenie, czyli wyobrazić. Po wtóre, sama jaskinia skrywając się w głębinach ziemi, skryta przed tym, co na zewnątrz, co na otwartej przestrzeni – ma zostać ujrzana jako taka: jako skryta, jako schowana przed wzrokiem. Po trzecie wreszcie, jaskinia sama w sobie otwierając jakąś przestrzeń, w taki sposób otwiera ją dla tych, którzy jaskinię zamieszkują, że zamyka przed nimi to, co poza nią samą, co skryte w jej byciu ujawnionym ze skrytości. Jaskinia otwiera się jako to, „co wprawdzie jest samo w sobie otwarte, co jednak zarazem zasklepia i co – mimo że istnieje wejście – pozostaje zamknięte i otoczone zwałami ziemi"[94]. Zarazem, w skrywającym nieuwidacznianiu tego, co poza nią, jaskinia – miejsce pobytu zapatrzonych w cienie ludzi – czerpie z tego, co skrywa własnym ujawnianiem siebie. Zrazu i zwykle stanowiąc każdorazowo na sposób codzienności Otwarte pobytu człowieka, ujawnia jaskinia cienie, w których – ujawniając – skrywa się zarówno to, czego, jak i to, za sprawą czego są cieniami: mianowicie rzeczy i ogień. W nich natomiast z kolei skryte pozostaje

[93] PNP, 98; GA 9, 205.
[94] PNP, 116; GA 9, 224.

ich własne źródło: naturalne rzeczy (idee) wolnej przestrzeni poza jaskinią, oraz słońce Dobra, z którego wszystko czerpie własną widzialność, czyli bytowość.

Kiedy Glaukon odpowiada „widzę", o tyle zdaje się dawać tym samym dowód własnej παιδείας, o ile jego potwierdzenie odnosi się do przestrzeni nieskrytości ujrzanej jako skrywająca to, z czego pochodzi w jej obrębie widzialne i widziane. Glaukon – widząc – widzi i potwierdza, że widzi w dostrzeganym przez uwięzionych w jaskini skrywającą się jawność wolnej przestrzeni widzialności. Ale widzi również i to – to może nade wszystko – że wolna przestrzeń widzialności skrywa także, że sama się skrywa, mianowicie przed tymi, którzy niewolniczo wpatrują się w cienie. Παιδεία dlatego jest udziałem Glaukona, że pozostając „przekształcaniem całego człowieka w sensie przysposabiającego przeniesienia z kręgu tego, co bezpośrednie i najbliższe, do innego obszaru, w którym byt jawi się jako taki"[95], wyraźnie daje o sobie znać w dostrzeganiu przez niego wszystkich warstw „wnętrza i zewnętrza" Otwartego (warstw, które – zaznaczyć należy – nie układają się w porządku ekstensywnym wobec siebie, znajdując raczej własne miejsce i porządek w obrębie samego Otwartego). Παιδεία również dlatego jest jego udziałem, że Glaukon dochodzi do zobaczenia za sprawą Sokratesa, który objawia mu, ukazuje to, co widzialne dla mieszkańców jaskini i to, co widzialne samo w sobie poniekąd, zarówno zatem to, co znane nam, jak i to, co „znane w bezwzględnym tego słowa znaczeniu"[96]. Jak gdyby przedkładając paideutyczną dynamikę paraboli jaskini wprowadzał Sokrates Glaukona w sam jej ruch, łącząc w jednym akcie treść i formę odnoszenia do tego, co samej παιδείας celem: do tajemnicy skrytości.

Ruch ten ma cztery etapy, z których pierwszy utożsamia się z samym stanem niewolnictwa, skojarzonego i przez Heideggera, i przez Platona, ze stanem ἀπαιδευσίας polegającym na zatopieniu w migotliwości cieni, na zaangażowaniu w zmienność cieni i na niemożności dostrzeżenia nie tylko ich wzorów, ale też – co za tym idzie – tego, że w ogóle posiadają one wzory, których są (jedynie) kopiami. Sam akt παιδείας rozpoczyna się w etapie drugim, na którym „mówi się o zdjęciu więzów"[97], co wszakże ma zrazu wymiar jak gdyby jedynie zewnętrzny i w tej mierze nie oznacza wyzwolenia, w jakiej więzy wciąż jeszcze krępują myśl wyzwoleńca. Mimo to, παιδεία ma miejsce, miejscem jej bowiem pozostaje ruch pomiędzy nią, a jej innym, „dlatego też παιδεία jest z istoty określonym przejściem od ἀπαιδευσία do παιδεία"[98]. Jako przejście (*Übergang*) polegając na byciu zwrotem (*Umwendung*)[99], już samo zdjęcie więzów, choć połączone zrazu z dezorientacją

---

[95] PNP, 111; GA 9, 218.

[96] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska…,* 1095 b 3–4.

[97] PNP, 112; GA 9, 219.

[98] PNP, 110; GA 9, 217.

[99] Por. PNP, 111; GA 9, 218; S. Blandzi przekłada „*Umwendung*" jako „przekształcenie".

i chęcią powracającej ucieczki, staje się gestem paideutycznym w tej mierze, w jakiej i umożliwia zwrot (*Wendung*), i nim pozostaje. W tym sensie strukturalnie przypomina παιδεία chrześcijański akt nawrócenia, łącząc w sobie nie tylko odwrócenie: wciąż w ciemności (choć ku światłu), ale i związane z samym zwrotem przesunięcie w obrębie rzeczywistości w jej własne inne. Παιδεία jest bowiem „przekształceniem całego człowieka w sensie przysposabiającego przeniesienia z kręgu tego, co bezpośrednie i najbliższe do innego obszaru, w którym byt jawi się jako taki"[100]. Przekształceniem (*Umwendung*) oznaczającym wolność wdania się w Otwarte bytu w całości (φύσις) rozpościerającego się poza jaskinią (poza tym, co zrazu i zwykle bezpośrednio doświadczalne i znane). Owo Wolne (*das Freie*), gdzie „wszystko leży otwarte w świetle dnia"[101], a „widok tego, czym rzeczy są, nie jawi się (…) jedynie w sztucznym i zniekształconym blasku płonącego wewnątrz jaskini ognia"[102], stanowi miejsce idei, czyli tego, „co najbardziej nieskryte"[103], co jawne w stopniu najwyższym, co jednak najpóźniej w porządku paideutycznym uchwytywalne i do czego najpóźniej przyzwyczaja się istota człowieka zwrócona ku obszarowi nieskrytości. Wolność stanowi nie tylko wyswobodzenie z więzów, za sprawą którego rzeczy (zamiast cieni) stają się miarą postrzeżeń człowieka, ale przede wszystkim opisywane w *O istocie prawdy* wdanie się w Otwarte bytu w całości na sposób pokornego i pełnego miłości pozwolenia bytowi na bycie. W tej mierze jednak, w jakiej owo najbardziej nieskryte (τὸ ἀληθέστατον) Wolnego pozostaje stale obecne nie tylko w rzeczach w jaskini, ale również w cieniach – tyle że obecne skrytą skrytością tajemnicy – otóż w tej mierze będący przejściem zwrot ku wolności bytu w całości dokonuje się w obszarze zamknięcia jaskini jako uchwycenie jej zamkniętości jako zamkniętości, czyli jako jawnie skrywającej otwarte. Wyzwoleńcem raz jeszcze okazuje się Glaukon, którego okrzyki zdumienia zdają się płynąć z ust bohatera Sokratesowej przypowieści, w pełni uchwytującego całość bytu dopiero wraz z powrotem do jaskini, gdzie jasno i wyraźnie, wręcz dojmująco, dostrzega niejasność jaskiniowej nieskrytości. Jak gdyby przechodzenie pozostające istotą παιδείας stanowiło oscylacyjno-wibracyjny ruch pomiędzy jawnością codziennego doświadczenia rzeczy, a jawnie prześwitującą w niej skrytością skrytości wolnego obszaru bytu w całości wyznaczającego niezmierzone przestrzenie prawdy bycia. Przeniesienie w obszar najbardziej nieskrytego dokonuje się zatem jako umieszczenie w szczególnym „pomiędzy" nieskrytości i skrytości ἀληθεστάτου, „pomiędzy", które jest dynamiczne dynamiką samej παιδείας jawiącej się skrytą istotą zaangażowania w skryty obszar tego, co najbardziej jawne.

---

[100] PNP, 111; GA 9, 218.
[101] PNP, 113; GA 9, 221.
[102] PNP, 113; GA 9, 221.
[103] Por. PNP, 114; GA 9, 221n.

Platońskiej paraboli skrytego wymiaru prawdy towarzyszy przechodzenie od prawdy jako nieskrytości, poprzez utkwienie prawdy w idealności ἰδέας, ku prawdzie jako prawidłowości spoglądania. Proces ten, prowadzący ostatecznie do nowożytnego rozumienia prawdziwości jako adekwatności, ma swój platoński rodowód w konieczności wibrująco-oscylacyjnego ruchu obracania się człowieka w „pomiędzy" prześwitywania tajemnicy w nieskrytości każdorazowego bytu i odpowiada, według Heideggera, za zakrycie tajemnicy greckiego rozumienia ἀληθείας. Przyczyna ruchu zstępującego tkwi w samej ἰδέᾳ, która jako właściwy obywatel obszaru Wolnego pozostaje tym z rzeczy, czym rzecz jest (pozostaje rzeczy „co"), tym tedy, co najbardziej nieskryte, czyli najbardziej widoczne „dlatego, że ukazuje się we wszystkim zjawiającym się jako pierwsze, i że dopiero ono czyni je dostępnym"[104]. „Ἰδέα jest czystym świeceniem"[105], umożliwiającym wejrzenie w to, co się uobecnia, czyli wyznaczającym jego widzialność jako taką. Tak że coś jest widoczne w swym byciu-czymś, jak słońca widzialnością jest świecenie[106]. Pozostając tym dla rzeczy, czym świetlistość dla słońca, swą własną istotę czerpie ἰδέα z bycia zdatnością czegoś do jego bycia tym, czym jest. W tej tedy mierze istotą samej ἰδέας staje się coś, co „myślane z grecka oznacza to, co się nadaje do czegoś i czyni coś przydatnym"[107]. Bycie widzialnością widzialności jest w tym sensie widzialności „zdatnością" do jawienia się, „dlatego idea idej jest po prostu tym, co w ogóle uzdatnia [*das Tauglichmachende*], to znaczy τὸ ἀγαθόν"[108]. Szczególny wymiar i charakter owej „zdatności" polegający na tym, że staje się ona przestrzenią jawności jawienia się, przestrzenią najtrudniej dostrzegalną i dlatego najbardziej skrytą. I to pomimo że przestrzenią nie tyle widzialności, ile przestrzenią jako widzialnością. Szczególny ten charakter prowadzi do osunięcia się nieskrytości w prawidłowość postrzegania, o tyle przynajmniej, o ile skrytość (a zatem i nieskrytość) stają się skrytością dla postrzegającego, który teraz może (przezwyciężając własną słabość i niedoskonałość) uzyskać właściwe (wyraźne) postrzeganie, zarazem nieskrytość utożsamiając z prawidłowością postrzegania[109]. Świadczy to może o tym jedynie, że utrzymywanie się w παιδεῖᾳ jest równie trudne, co właściwość bycia *Dasein*, równość miary zasadzając w tożsamości struktury. Bodaj jednak nie pozostaje świadectwem ontologicznie błahej lub wręcz zafałszowanej istoty ἀγαθοῦ, w którego platońskim opisie zawierać się zdaje odesłanie do jawności tego, co najbardziej skryte w tym, co widoczne.

---

104 PNP, 114; GA 9, 221–222.
105 PNP, 117; GA 9, 225.
106 Por. PNP, 117; GA 9, 225.
107 PNP, 119; GA 9, 227.
108 PNP, 119; GA 9, 228.
109 Por. PNP, 122; GA 9, 231.

Jak gdyby ἀγαθόν pozostawało widzialnością samej widzialności czegoś, owym Trzecim, niezbędnym dla ujrzenia czegokolwiek, ale o tyle jedynie dla jego ujrzenia, o ile najpierw dla tego czegoś jawności. Niczym jasność dnia wydobywająca widzialność rzeczy – nawet wtedy, gdy nikt na nią nie spogląda. Na rzecz. Na dzień. Choć mieć na względzie należy, że w owym nie-spoglądaniu tkwi strukturalnie spoglądanie, mimo że nim nie włada.

Podobnie jak nie włada przechowywanie dzieła sztuki, nawet jeśli to ostatnie „zawsze, jeżeli w ogóle jest dziełem, pozostaje (…) związane z przechowującymi, także i zwłaszcza wtedy, gdy dopiero czeka ono na przechowujących i zabiega o ich wkroczenie w jego prawdę oraz go wyczekuje”[110]. Wzajemny związek dzieła, przechowujących i tworzących zasadza się na sztuce, skoro „źródłem dzieła sztuki, tzn. zarazem tworzących i przechowujących (…) jest sztuka”[111], która jednocześnie (może nawet: tym samym) „pozwala wytrysnąć prawdzie”[112]. W eseju stanowiącym w swej zasadniczej części treść wykładu z 1935 roku, podjęta zostaje próba wskazania sztuki jako źródła dzieła sztuki, próba „niewystarczająca z powodu nieodpowiedniego użycia nazwy »prawda« jako określenia ukrytego jeszcze prześwitu i tego, co przejaśnione”[113]. Powód (nie jedyny, jak się wydaje) niewystarczalności wskazania źródła, wystarczająco wskazuje u zarania tekstu na prawdę jako istotny moment sztuki, która, w nieledwie nietzscheańskim geście (i bodaj z Nietzscheańskiej pobudki), staje się sposobem wydarzania prawdy[114], gdyż „jako fundujące przechowywanie wytryskuje prawdę bytu w dziele”[115].

Sposób, w jaki dokonuje się prawda w sztuce wyłaniając w dziele rzecz jako skupiającą całość tego, co jest (kulminując w opisie na przykład greckiej świątyni), wskazuje zarazem w jednym szkicu owej greckiej świątyni całość tego, co do powiedzenia, by potem już jedynie dookreślać każdy jego element. Grecka, prawie jak jerozolimska, Świątynia skupia świat wokół siebie, organizując go w jego byciu tym, czym jest, poprzez spięcie kontekstem boskości i uwypuklenie skupienia dynamiki znaczących odesłań i powiązań w trwałym ukonstytuowaniu niewzruszoności podstawy: każdorazowo niejako „dosłownej”, pozostającej, na przykład, skałą, ale też niebem, blaskiem słońca, drzewem, trawą, świerszczem, powietrzem i naporem fal[116]. Stojąc jawnie w swoim własnym „tu-oto”, *dastehend*, jak powiada Heidegger (co tłumacz spolszcza w: „jawnie stojąc”) – „dzieło-świątynia wyjawia świat, a zarazem odstawia go na ziemię, która dopiero w ten

[110] ZDS, 47; GA 5, 54.
[111] ZDS, 55; GA 5, 66.
[112] ZDS, 55; GA 5, 66.
[113] ZDS, 7; GA 5, 1.
[114] Por. ZDS, 39; GA 5, 44.
[115] ZDS, 55; GA 5, 66.
[116] Por. ZDS, 27; GA 5, 27–28.

sposób sama wyłania się jako grunt rodzimy (*heimatliche*)"[117]. Rodzimość gruntu w swym zacisznym wymiarze ma charakter chroniący, niczym dom rodzinny czy pościel posłania, w których chroni się bezbronność dziecka. Banał wiecznego wymiaru codzienności „tych kolein i związków, w których narodziny i śmierć, nieszczęście i szczęście, zwycięstwo i klęska, przetrwanie i rozpad przybierają dla istoty ludzkiej postać udzielonego jej losu"[118], przez dzieło sztuki osadzona zostaje w materialnej dosłowności wyłaniania się podstawy. Wyłaniania, podkreślić należy, zwanego przez Heideggera ziemią – *Erde* – a przez Greków φύσις. Jednocześnie naznaczona organizacją przestrzenności szczególnego „*Da*" świątyni rozrastającej się w świętość uobecniania się Boga[119], banalność zanika, zostaje odsunięta lub unicestwiona, a „ludzkie istoty" paideutycznie przesunięte w od-świętny wymiar codzienności.

Przywołany opis wskazuje zasadniczy rys sposobu tyleż bycia, co działania dzieła sztuki, wedle którego, z jednej strony, „wznosząc-się-w-sobie, dzieło wyjawia *świat* i utrzymuje go we władającym miejscu jego pobytu"[120], z drugiej natomiast, „*dzieło pozwala ziemi być ziemią*"[121]. Wzajemna przeciwstawność obu określeń staje się kluczowa dla subtelnie szkicowanej dialektyki nieskrytości. Świat, nie sprowadzając się do kompletu obecnych w świecie bytów i rzeczy, pozostaje szczególnie ukonstytuowaną i ustrukturyzowaną przestrzenią znaczących odniesień, znaną już z *Bycia i czasu*, w którym światowość świata określiła się jako struktura oznaczoności. Świat w tym tedy sensie „światuje"[122], w jakim stanowi dynamiczny moment otwartości ustanawianej jako sposób bycia człowieka, o tyle zatem nie „przez człowieka", o ile człowiek nie staje się i nie pozostaje ani panem, ani nawet zarządcą świata (jak w naiwności sądzi wszelki subiektywizm), lecz jest jako sposób realizowania się każdorazowego *Da*: „tu oto". Dlatego, z jednej strony, „kamień jest bezświatowy"[123], oraz „świata nie mają również roślina i zwierzę"[124]. Z drugiej strony świat jest o tyle „w posiadaniu" chłopki, o ile „przebywa ona w Otwartym bytu"[125]. Dobitnie podkreślając szczególny charakter posiadania, polegający na przesunięciu w obszar tego, nad czym władanie pozornie pobrzmiewa w słowie „mieć" – przebywanie w Otwartym o tyle stanowi *habitus* istoty człowieka, o ile wskazuje raczej przynależenie niż posiadanie. Pozostaje

---

117 ZDS, 27; GA 5, 28.
118 ZDS, 27; GA 5, 28.
119 por. ZDS, 27; GA 5, 27.
120 ZDS, 29; GA 5, 30.
121 ZDS, 31; GA 5, 32.
122 Por. ZDS, 29; GA 5, 30.
123 ZDS, 29; GA 5, 31.
124 ZDS, 29; GA 5, 31.
125 ZDS, 29; GA 5, 31.

świat otwartością Wolnego, w które wdaje się każdorazowo bohater opowiadania Sokratesa, czy to jako wyzwoleniec, czy jako niewolnik, którzy różnią się od siebie „wiednością" i bez-wiednością wdania (niewolnik wdaje się w Wolne o tyle, o ile ono pozostaje skrycie jawne w cieniach – i to skrycie podwojoną skrytością: zarówno rzeczy, jak i ich idei). Z perspektywy *Źródła dzieła sztuki*, Platon, skazując na banicję poetów, przysparzał Sokratesowi nie lada trudu w wyjaśnieniu impulsu, który miałby stawać się przyczyną problematyzowania bez-wiedności. Trudu, który Sokrates poniekąd przemilcza, przemilczając (przynajmniej w przypowieści o jaskini) wskazanie sposobu uwolnienia się niewolnika z okowów. To za sprawą bowiem poetów świat jako świat stawia się i staje jako taki, jako przestrzenność Otwartego, gdyż „dzieło jako dzieło wystawia świat" i „utrzymuje w otwarciu Otwarte świata"[126] (a poeta okazuje się paradygmatycznym twórcą[127]). W tym różni się dzieło od narzędzia, które – otwierając – sytuuje człowieka w Otwartym, skrywając jednak samo siebie, oraz własny otwierający charakter (i tym samym Otwartość, czyli Wolne owego Trzeciego jako jawności jawnego).

Dzieło sztuki otwiera bowiem świat przede wszystkim poprzez ukazanie siebie jako otwierającego, czego dokonuje za sprawą ekspozycji własnej materiałowości, tak że „skała zaczyna dźwigać i spoczywać i w ten sposób dopiero staje się skałą; metale zaczynają błyszczeć i lśnić, barwy świecić, dźwięk brzmieć, słowo powiadać"[128]. Ekspozycja materiałowości, zwanej przez Heideggera „ziemią", wystawia na widok, podaje to, co w rzeczy, w rzeczowości, niesprowadzalne do jakichkolwiek parametrów – jak ciężar i barwa – będących nie tyle może kwintesencją, ile wydarzających się zawsze już tam, gdzie płynie „spoczywający w sobie strumień odgraniczania, który wszystkiemu temu, co się wyistacza, wyznacza granice jego wyistaczania"[129]. To co jest, *das Anwesende* (którego to słowa przekładem pozostaje „to, co się wyistacza") dociera dzięki „materiałowemu" (dzięki ziemi) do swej istoty (*an das Wesen*) na sposób osadzania się we własnych granicach. Ziemia, wyznaczając w tym sensie miarę rzeczom, staje się ich πέρας, kresem, ku któremu zmierzając – rzeczy stają się sobą. Pozostając miejscem tego, co jest, jego materiałowość wy-różnia je jako to oto, niepowtarzalne i jedyne, odgraniczając od niezmierzoności innego i zamykając w pojedynczości swojości. Jako miejsce tego, czym każdorazowo jest, graniczność materiałowości pozostaje spoczywaniem w sobie, tak że zamykając rzecz w niej samej, zamyka siebie w sobie, czyli w rzeczy i dlatego „ziemia jest z istoty czymś zamykającym się"[130].

---

126 ZDS, 30; GA 5, 31.
127 Por. ZDS, 50n.; GA 5, 59n.
128 ZDS, 30; GA 5, 32.
129 ZDS, 31; GA 5, 33.
130 ZDS, 31; GA 5, 33.

Dzieło sztuki otwiera Otwarte świata i zarazem eksponuje ziemię przywodząc „ją w Otwarte jako zamykającą się"[131], jak gdyby otwierając Otwarte jako obszar występowania rzeczy i ziemi jako dynamiki chronienia rzeczy w ich własne schronienie. Heidegger akcentuje moment *Heim*, wyraźnie nadając mu wymiar chtoniczny. Tekst wykładu *Źródło dzieła sztuki* chroni jednak uważnego czytelnika przed absolutyzowaniem tego wymiaru (absolutyzowaniem, mogącym wieść na manowce myślenia), choć zarazem uczy go doceniać, pozwalając dostrzec w materiałowej chtoniczności πέρατος grecki z ducha sposób rozumienia istnienia jako skończoności (i o tyle też doskonałości). Rzecz jest tym, czym jest i ma być, kiedy dotarła do kresu tego, czym się staje i stała się entelechią. Rzecz, innymi słowy, jest jako bycie u kresu (τέλου, πέρατος), o czym wiedział nie tylko Arystoteles, ale już i Anaksymander. Dzieło sztuki, swoim charakterem bycia zarówno otwierając Otwarte, jak i w owym otwieraniu pozwalając wystąpić temu, co materiałowe, wycofuje się w ziemię, zarazem ustępując jej miejsca w otwieranym Otwartym świata[132]. Ukazując siebie jako otwierające świata, ukazuje zarazem przecinające otwartość świata niezmierzoną siecią zmarszczek działanie różnicy, działanie, którego nieustannym skutkiem są – rzeczy. Rzeczy: każdorazowo roztańczone zbliżanie się do tego, czym się jest, albowiem kto „do celu swego się zbliża, ten tańczy"[133].

Dopełnianie się świata i ziemi nie może przysłonić faktu, że ich istotowy charakter przeciwstawia je sobie wzajem. I choć „świat i ziemia są istotowo od siebie różne, a jednak nigdy oddzielne"[134], to przecież „przeciwieństwo świata i ziemi jest sporem"[135] i to sporem nieusuwalnym, co czyni z niego nic na miarę dialektyki, w której spór nie tylko bywa usuwalny, ale która wręcz daje się pomyśleć jako (nieustanna) usuwalność sporu. A jednak sporu świata i ziemi usunąć się nie da. Nie tylko dlatego, że jego usunięcie byłoby niewskazane, gdyż „im silniej spór samodzielnie się napędza, tym bardziej nieustępliwie spierający się zapuszczają się w harmonijność [zażyłość – *Innigkeit*] prostego przynależenia do siebie"[136], z czego wynika, że usunięcie sporu, formalnie rzecz ujmując możliwe albo na sposób zobojętniającego oddzielenia stron sporu, albo dialektycznego uczynienia ich jednym, zatem niczym z tego, czym są: otóż usunięcie sporu niszczyłoby zażyłość harmonijnego przynależenia do siebie świata i ziemi, otwartości i zamkniętości. Niemożliwość usunięcia sporu tkwi i trwa nade wszystko w istotowym (czyli

[131] ZDS, 31; GA 5, 33.
[132] Por. ZDS, 30; GA 5, 32.
[133] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra…*, s. 267.
[134] ZDS, 32; GA 5, 35.
[135] ZDS, 33; GA 5, 35.
[136] ZDS, 333; GA 5, 35.

strukturalnym, przynajmniej w odniesieniu do świata i ziemi) charakterze każdej ze stron sporu. Nawet bowiem jeśli tylko jedna z nich byłaby na sposób (w tym przypadku zamykająco-odgraniczającego) różnicowania, to i tak nie udałoby się pomyślenie zażegnania sporu czy to na drodze jednoczącego gestu dialektyki (nie tyle może nawet unicestwianego, co w nieukojonej powtarzalności odsuwanego przez zapadające bez reszty w siebie samo różnicowanie różnicy), czy na drodze obojętnego rozstania się otwartości i zamykania (uniemożliwianego przez skupiający gest różnicy pozostającej zawsze już dynamiką odniesienia do tego, czym nie jest). Nawet tedy jeśli tylko jedna strona byłaby różnicowaniem: a ponieważ ostatecznie dynamika odniesienia do tego, czym nie jest, wskazuje na zachłanność różnicy w ten sposób, że różnica jako taka również w sensie ścisłym nie-jest, tedy pozostając zawsze już odnoszeniem jako takim – odnosi się również do siebie (przynajmniej o ile jako różnica różni w pierwszej kolejności *się*) – a zatem jeśli się różni, to różni się od różnicy. Z czego formalny wniosek każe domyślać się różnicującego charakteru świata jako Otwartego, a „materialnym" uprawdopodobnieniem owego domysłu pozostaje zarówno odmienność Wolnego od platońskiej jaskini, jak i jawnie zawierająca się w otwartości różność od zamkniętości. Narzucający się mimo wszystko wyobraźni dialektyczny charakter relacji pozostaje oscylacyjnym przemieszczaniem różnicy jako różnicującej siebie. Przemieszczaniem odkrywanym już wszak choćby w παιδείᾳ jako różnicy pomiędzy nią samą a ἀπαιδευσία[137], skupiającym się jednak w swoisty dynamiczny spoczynek dzieła w samym sobie, spoczynek odnajdujący w harmonijności sporu własną istotę[138].

Owa trudna struktura istoty dzieła sztuki, umożliwiając dopiero postawienie kwestii prawdy, a zatem i nieskrytości, i skrytości, prowadzi ku zagadnieniu relacji pomiędzy nimi a światem i ziemią (otwieraniem, a zamykaniem). Pytanie to nie jest nie na miejscu, skoro analogie wydają się jasne, zarazem odpowiedź nie jest tak oczywista, jak jasna mogłaby się jawić analogia. Pozostająca, nie inaczej niż do tej pory, nieskrytością, istota prawdy jako istoty tego, co prawdziwe[139], stanowi jak gdyby transcendentalny warunek możliwości prawdy jako słuszności wypowiedzi poprzez wystawianie bytu w jego jawności. Warunek możliwości o tyle jednak nie zakładany (jako warunek możliwości słuszności przedstawienia), o ile to „nieskrytość bytu (bycie) przestawia nas w taką istotę, że przedstawiając, zawsze pozostajemy wstawieni w nieskrytość i na nią jesteśmy nastawieni"[140]. Wstawieni,

---

[137] Por. wyżej, s. 13: „παιδεία jest z istoty określonym przejściem od ἀπαιδευσία do παιδεία" [PNP, 110; GA 9, 217]. Z istoty, a nie jedynie początkowo w sensie chronologicznym.

[138] Por. ZDS, 33; GA 5, 36.

[139] Por. ZDS, 34; GA 5, 37.

[140] ZDS, 35; GA 5, 39.

wsunięci, czy może przesunięci (*verrückt*) w obszar Otwartego, poznający (owi każdorazowi „my") zostają wydani bytowi jako prawidłu ich do niego się odnoszenia. Prawidłu stawiającemu się zawsze już jako tak czy inaczej dana całość, całość bytu – zarówno jakiegoś jednego bytu danego fenomenologicznie w całości (choć całości „domyślnej", intencjonalnie antycypowanej w doświadczeniu zawsze wszak jakiegoś cząstkowego wyglądu), jak i wszelkiego bytu dającego się nam w całości świata równie enigmatycznej i w skończoność naszej egzystencji antycypowanej (choćby w postaci idei regulatywnej rozumu). Jawność prawidła ujawnia w nim niepostrzeżenie to, co od istniejącego inne, ale ujawnia „nie z dala od niego, lecz przed nim"[141], właściwie tuż przed nim (*vor ihm her*), wydarzanie czegoś jeszcze innego: otwartego miejsca, prześwitu[142]. Charakterystyka otwartego miejsca (prześwitu nieskrytości), które („tak jak Nic, które ledwie znamy"[143]) nie tyle przez byt jest otaczane, ile „samo okala wszelki byt"[144], pozwalając rozpoznać w sobie granicę (πέρας), owa charakterystyka zdumiewa nas o tyle, że anonsuje trudność prostego utożsamienia otwartego miejsca prześwitu z otwierającym Otwartym świata. Utożsamienia, które musiałoby jednak abstrahować od ujawnionego już wyżej różnicującego charakteru otwartości. Podobnie skrytość: w swym dwojakim charakterze odmawiania i przesłaniania (zastawiania)[145], które jednak również samo skrywa się i zastawia[146] (strukturalnie jak gdyby samozwrotnie – niczym różnicowanie), skrytość skrywania nie-utożsamia się z zamkniętością ziemi. Przynajmniej jeśli zapomnieć o ziemi zamykaniu jako wystawiającym, czego jednak robić się nie godzi mając przed oczyma, iż „ziemia nie jest czymś po prostu zamkniętym, lecz tym, co wschodzi jako zamykające się"[147] dając podstawę rozstrzygnięć i to rozstrzygnięć stosujących się do istotowych wskazań płynących z otwartego prześwitu świata[148]. Odkrywa to prawdę w sensie nieskrytości jako oscylacyjny „praspór prześwitu i skrycia"[149], praspór (*Urstreit*) konstytuujący spór (*Streit*) świata i ziemi na sposób źródłowej różnicy. Różnicy, której źródłowość pozostaje otchłanią bez dna z uwagi na różnicy niewyczerpany trud wgryzania się w siebie gestem różnicowania samej siebie, tedy nieustannego przesuwania i kwestionowania źródłowości jako możliwego własnego stanu. Okoliczność ta staje się fatum Heideggera, którego nieustanne

[141] ZDS, 36; GA 5, 39.
[142] Por. ZDS, 36; GA 5, 39–40.
[143] ZDS, 36; GA 5, 40.
[144] ZDS, 36; GA 5, 40.
[145] Por. ZDS, 36; GA 5, 40.
[146] Por. ZDS, 37; GA 5, 41.
[147] ZDS, 38; GA 5, 42.
[148] Por. ZDS, 38; GA 5, 42.
[149] ZDS, 38; GA 5, 42.

ponawianie namysłu nad prawdą, różnicą ontologiczną, wydarzaniem, zdaje się wysiłkiem uchwycenia nieuchwytywalnego. Z nieuchwytywalnością oswojony, Derrida afirmuje w lekkim, arcylekkim tonie pracę nierozstrzygalności, wydobywając ją na powierzchnię. Rozpostarcie takie nieobce jest i niemieckiej uważności, dostrzega w nim też ona zawsze (bodaj nie inaczej niż francuska lekkość) fałdę skrywającą to, co w rozpostarciu pozornie jawne. Dostrzega, skoro patrzy, patrzy i widzi – w dziele sztuki. Dzieło skrywa i ujawnia prawdę, gdyż „w dziele działa prawda, tedy nie tylko coś prawdziwego"[150], lecz przede wszystkim bycie, które w dziele zostaje przejaśnione (*gelichtet*) i to przejaśnione jako skrywające się. Zawiera się w tym oscylacja różnicy nicującej siebie na wskroś jako prześwit Otwartego i skrytość zamykania. Świecenie różnicy, przeświecanie skrytości, „jest tym, co piękne"[151] i dlatego gestem nietzscheańskim „*piękno jest sposobem, w jaki prawda istoczy jako nieskrytość*"[152], co sytuuje prawdę w sztuce i rodzi pytanie, „jak dalece *jest* [gibt es] sztuka?"[153] Pytanie o dar (*Gabe*) sztuki, lub o dar jako taki. Pytanie, którego akcent postawiony na zapytywanie o kwestię daru dzieła sztuki staje się nie tyle zagadnięciem o sposób i treść darowania przez dzieło (o to, jak i czym obdarowuje widza dzieło), ile raczej zagadnięciem o dzieło jako dar, czyli o źródło samego dzieła. Pytanie o dar przesuwa punkt ciężkości w obszar problematyki tematu eseju.

Przesunięte, pytanie natychmiast ujawnia zagadnienie tworzenia i wytwarzania, wraz z którym pojawia się τέχνη, a ta „jako doświadczona po grecku wiedza, jest wydobywaniem bytu o tyle, o ile to, co się wyistacza jako takie, specjalnie [eigens] wyprowadza ona *ze* skrytości i wprowadza *w* nieskrytość jego wyglądu"[154]. Spoglądając na to, co do wykonania, τέχνη nie tyle tedy jest sobą w sprawczości istnienia, ile właśnie w tym, co do-wytworzenia, uprawomocniając tezę, że „istotę tworzenia określa istota dzieła"[155], skoro wszelka sprawczość sprowadza się w τέχνη do wytwarzania. Źródła dzieła upatrywać należy tedy w samym byciu dzieła dziełem, w tym tedy, skąd przesunięcie wychodzi, i dokąd – jak się okazuje – powraca. Owym miejscem wysunięcia, z którego i w które ono jest sobą (tzn. wysunięciem) pozostaje prawda, gdyż „stawanie się dzieła dziełem jest jednym ze sposobów stawania się i dziania prawdy"[156]. W słowie „ἀλήθεια" pomyślana została ona jako praspór, „w którym zawsze w jakiś sposób zostaje wywalczone Otwarte,

---

150 ZDS, 38; GA 5, 43. Dosłownie „Im Werk ist die Wahrheit am Werk, also nicht nur ein Wahres". przeł. P.K.

151 ZDS, 38; GA 5, 43.

152 ZDS, 38; GA 5, 43.

153 ZDS, 39; GA 5, 44.

154 ZDS, 41; GA 5, 47.

155 ZDS, 41; GA 5, 47.

156 ZDS, 42; GA 5, 48.

gdzie wstępuje [*hereinsteht*] i skąd wycofuje się [*zurückhält*] wszystko, co jako byt ukazuje się i usuwa"[157]. Wirtuozersko szkicuje Heidegger dynamikę nieruchomości tego, co stoi (*steht*) i utrzymuje się (*haltet*) na stanowisku w obliczu targającego nim naporu, ale i stoi, i utrzymuje się *herein* oraz *zurück*: już to wystawiając swoją niewzruszonością na nadchodzącą jawność, jak gdyby wychodząc przed szereg, już to stabilnością usuwając się poza to, co prze naprzód w gwałtownym ujawnianiu własnego trwania w sobie na swój własny sposób. Miejsce gwałtowności i zgiełku dynamicznej niewzruszoności – Otwarte – ujawnia się w sporze *herein* i *zurück*, jako pole ich walki, jak gdyby nie różne, albo różne nie nazbyt ostentacyjnie od trwałości rzeczy, na przykład butów na obrazie van Gogha, albo świata wokół świątyni (i w niej – które to „w niej" również stanowi jej własne „wokół"). „Dlatego w Otwartym zawsze musi być jakiś byt, w którym otwartość uzyskuje swe stanowisko i swoją trwałość"[158], stając się, by się tak wyrazić, otwartością „w sobie". Nie tylko realizuje (bodaj niekoniecznie w wymiarze cząstkowym) czy to postulatywny, czy aktualny stan rzecz zawarty w sformułowaniu „wszystko jest we wszystkim"[159], ale też mocuje się w bycie, który dzięki temu mocuje się w niej. W „jakimś bycie" dodać należy, z czego płynie wieść o każdorazowo niepowtarzalnym charakterze tego, co i tego, w czym otwierane. Zarazem jednak owo niepowtarzalne „co" i „w czym" sprowadza się do siebie za sprawą granicy otaczającego je własnego ciała, będąc o tyle sobą, o ile będąc, tedy będąc w pomiędzy siebie i własnego innego. Oznacza to, że „istota nieskrytości bytu należy w jakiś sposób do samego bycia"[160], pozwalającego „dziać się przestrzeni gry otwartości"[161]. Bycie samo zatem pozostawałoby skrytością i w ten sposób wprowadzało prześwit owego *Da* z *Da-sein*, by jako nastrojona otwartość rozumienia prześwit ów stawał się miejscem, w które „każdy byt wchodzi na swój własny sposób"[162]. Prawda staje tedy się jak gdyby „miejscem" nie tylko bytu, ale i wszelkiego miejsca, o którym powiedzieć następnie można, że z byciem rzeczy w tej mierze staje się tożsame, w jakiej o tym, co jest, mawia się, że ma miejsce. Miejsce niepowtarzalne, określone jedynie jego własną istotą, miejsce właściwe skoro własne – stanowi prawdę bytu i o bycie, o którym każdorazowo można i należy powiedzieć, że jest bytem „jakiego przedtem jeszcze nie było i jakiego potem nigdy już nie będzie"[163].

---

157 ZDS, 42; GA 5, 48.

158 ZDS, 42; GA 5, 48.

159 Por. H. Diels, *Die Fragmente…*, 59 B 6; także G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 360.

160 ZDS, 42; GA 5, 49.

161 ZDS, 42; GA 5, 49.

162 ZDS, 42; GA 5, 49.

163 ZDS, 43; GA 5, 50.

Niepowtarzalność dzieła wyznaczana przez miejsce jako skończoność czyli granicę, z której zarysu, niczym ze szkicu, dzieło jest wydobyte (na przykład grafika), niepowtarzalność na tym polega, że wystawiane przez dzieło i w dziele nieskryte przesuwa dzieło całość bytu w bytu własne inne. Wyrywając zwykłość codziennego kontekstu z jej ram, wtrąca ją w jej niecodzienność, stawiając przed oczy zawsze już w niej zawarty nie-słychany, skryty wymiar. Skrytość pozostaje w pewnym mocnym sensie zawsze jawna, ale w swej jawności nie tylko wciąż pozostaje skrytością, ale jeszcze skrywa swą jawność, niczym: bycie. Bycia jawność w bytującym pozostaje skryta dopóki umyka spojrzeniu i dopiero gdy odkryta, jawi się jako od zawsze trwająca w rzeczy i rzecz tę określająca. Gdy się ujawnia, skrytość bycia ujawnia się jako zawsze już jawnie w bytach będąca i to będąca jako bytów bycie. Skrytość tkwiąca w nieskrytości pozwala mówić, że „prawda jest nie-prawdą, o ile należy do niej obszar pochodzenia tego, co jeszcze-nie--odkryte w sensie skrycia"[164], zarazem nakazując współ-myśleć odmienność relacji zawierania się, o ile nieskrytość otwartości prześwitu fundowana jest skrytością bycia i – poniekąd – w niej. Skomplikowane stosunki skrytości i nieskrytości nieustannie odsyłają ku myśleniu innej struktury; wskazują oto na dynamikę oscylacji czy może jednoczesności „przeciwstawnych" ruchów, nie będących wszelako wieloma różnymi ruchami, lecz raczej jednym (choć, owszem, różnym: różnym w sobie). Złożona charakterystyka prostoty tej struktury (nawracająco pojawiająca się w namyśle Heideggera raz po raz na różnych jego poziomach, w różnych obszarach i – wreszcie – w różnych namysłu odsłonach) w dziele sztuki odpowiada na pytanie o jego źródło poprzez wskazanie na dziełowość dzieła – na dzieła dzieło. Na dzieło, którym pozostaje owo delikatne przesunięcie w jawność tajemnicy, w jawność skrytości, w którą dzieło wrzucając, umieszcza: i świat, i nas. Dzieło dzieła odkrywa miejsce skrytości, wsuwając istotę *Da-sein* (czyli bycia *Da*, bycia otwartości): w skrytość bycia[165]. Za sprawą dzieła sztuki otwartość *Da* staje się miejscem jawności skrytości, wyrywając ją z jej skrytości – nie w ten wszakże sposób, by skrytość zniszczyć. Nieskryta skrytość pozostaje skrytością, teraz jednak dobytą z niepamięci. Innymi słowy, stając w obliczu skrytości, staje się jak gdyby w niej samej (*w* jej obliczu) i jej oczyma patrzy na otwierający się świat. Otwartość perspektywy skrytości staje się najbliższym pytaniem o to, co najbliższe jako nie-skryte i jednocześnie nieśmiałym pytaniem o najdalsze, o ile jawna skrytość pozostaje jawnie niedostępna.

Za przesuwające dzieło dzieła odpowiada sztuka, której istota przemawiając w tworzeniu „jako wy-dobywaniu nieskrytości bytu"[166], oznacza zarazem wpro-

---

164 ZDS, 42; GA 5, 48.

165 Por. ZDS, 42; GA 5, 48–49.

166 ZDS, 50; GA 5, 59.

wadzanie prawdy jako nieskrytości „w ruch i doprowadzanie do dziania się bycia dziełem"[167]. Świadkuje temu istota *Dasein*, o ile pozostaje „przechowującym" (tak Heidegger nazywa „odbiorców" dzieła) przesuniętym (*verrückt*) w szaleństwo niesamowitości skrytości. Jako taka, „*sztuka jest także stawaniem się i dzianiem prawdy*"[168] powstającej z niczego, „jeżeli Nic [Nichts] oznacza samo tylko Nie [Nicht] bytu"[169], czyli bytu Inne, skrywające się w nim i skrywające własne skrywanie. Powstawanie z niczego dzieje się w poetyzowaniu, którego związek z ποίησις niemczyzna bardziej niż polszczyzna skrywa, a które jako wy-dobywanie nie oznacza uskuteczniania w tej mierze, w jakiej to ostanie, pozostając szczególnym aspektem kauzalnych związków oddziaływania, w sztuce i jej dziele właśnie nie ma miejsca. „Oddziaływanie dzieła nie polega na skutkowaniu. Polega na dziejącej się z dzieła zmianie nieskrytości bytu, to zaś znaczy: bycia"[170]. Otóż przesunięcie w Inne bytu stanowi „rozwieranie (…) otwartego miejsca pośród bytu, miejsca, w którego otwartości wszystko jest inne niż zwykle"[171], choć nie zachodzi żadna zmiana w warstwie bytowej bytu. Jak wtedy, gdy nagle spośród kolorowych plam wyłania się tkwiący w nich trójwymiarowy obraz. Poetyzowanie jest sprawą języka i to właśnie mowa zdaje się być tym, co w każdym dziele sztuki przemawia, nakłaniając do wdania się w skrytość miejsca naszego własnego pobytu. Tam natomiast, „gdzie nie istoczy żaden język, jak w byciu kamienia, rośliny i zwierzęcia, tam nie ma także żadnej otwartości bytu, a w konsekwencji nie ma też żadnej otwartości niebytu i pustki"[172], nie ma tedy prawdy jako tego, co jest i jego Innego – Innego, za sprawą którego jest to, co jest.

Poetyzacja sztuki obdarza tym, czego nie ma ani w dotychczasowym istniejącym, ani też nie ma go wtedy, kiedy zwykłość codzienności zostaje w nim odepchnięta. Za każdym jednak razem owego darowanego nie ma w różnym sensie: już to nie ma go niebyciem banalnym w swej logicznej absolutności, już to nie ma go niebyciem czegokolwiek istniejącego, skoro wyłania się ono jako dynamika tego, co inne, co nie-zwykłe w skąd-inąd zwyczajnie istniejącym[173]. Poetyzacja sztuki ponadto osadza prawdę w obszarze ziemi, gruntując ją w bycie rzeczy, czyli w rzeczowości dzieła i w akcie tym fundując prawdę dzieła sztuki, zwaną niekiedy pięknem[174]. Poetyzacja sztuki wreszcie, osadza w początku, który zawierając „nigdy nie udostępnianą pełnię tego, co nadzwyczajne, a to znaczy –

---

[167] ZDS, 50; GA 5, 59.
[168] ZDS, 50; GA 5, 59.
[169] ZDS, 50; GA 5, 59.
[170] ZDS, 51; GA 5, 60.
[171] ZDS, 50; GA 5, 59.
[172] ZDS, 51; GA 5, 61.
[173] Por. ZDS, 53; GA 5, 63.
[174] Por. ZDS, 53; GA 5, 63; ZDS, 38; GA 5, 43.

sporu z tym, co zwyczajne"[175], pozostaje szalonym, choć niepozornym skokiem, dlatego zawierającym już skrycie koniec[176], że jako πέρας nie tylko obejmuje jego istotę, ale nią poniekąd jest. Skrywająca skrytość różnica bycia (bycie jako różnica) o-kreśla skończoność rzeczy, czyniąc ją – rzecz – sobą (czyli rzeczą) o tyle, o ile czyniąc ją doskonałą, do skonu (kresu) doprowadzoną, czyli u-stalając jako entelechię. „»U-« znaczy: obrysowany, otoczony granicą (πέρας), przywiedziony w obrys"[177].

Trojako fundujący charakter sztuki, posiadając swój każdorazowy odpowiednik w jakimś sposobie przechowującego odniesienia człowieka, czyni z dzieła sztuki rodzaj przestrzeni, w której schodzą się dwa momenty dynamiki prawdy jako napięcia skrytości i nieskrytości: moment rzeczowy i ludzki. Oba te momenty zarazem (rzecz i człowiek) w trojaki sposób mają swe źródło w sztuce jako poetyzacji, której językowy charakter staje się dla Heideggera kluczowym aspektem dziania się bycia, dziania przechodzącego niepostrzeżenie w wydarzanie. Dostrzeżenie, że charakterystyczny ten układ w pełni ujawnia się już w *Byciu i czasie*, oraz że nie znika z namysłu Heideggera aż do jej kresu, możliwe staje się, gdy sama natura układu (czy też struktura) ujawnia się z całą mocą. Tymczasem śledzić należy migotliwą pulsację nie-skrytości, która w istocie pozostaje pulsacją zarazem skrytości i nieskrytości jako szczególnego miejsca jako takiego.

W wykładach podejmujących namysł Parmenidesa skrywanie jawnej skrytości ujawnia się już u ich zarania, kiedy w strukturze samego pojęcia nieskrytości (poddającej się dwojakiemu akcentowaniu) jako *nie*-skrytość zamarkowany zostaje polemiczny charakter istoty prawdy pozostającej, „jak się wydaje, ze skrytością w jakimś sporze, którego istota pozostaje sporna"[178]. Opierające się na wyraźnym w myśleniu prawdy jako nie-*skrytości* ujawnieniu skrytości – polemiczność nieskrytości wiedzie ku pytaniu o istotę przeciwieństwa prawdy w greckim myśleniu. Niewystarczalność wskazania na skrywającą się w nieskrytości skrytość, ujawniająca się w tym, że to, co „Grecy doświadczają i myślą, kiedy w »nieskrytości« każdorazowo współnazywają skrytość, to nie leży od razu w świetle dnia"[179] (skrywając się tedy, jak się wydaje, w mroku nocy) – niewystarczalność wymaga rozstrzygnięcia sporu pomiędzy skrytością a fałszem (ψεῦδος) o bycie przeciwieństwem prawdy. Wymaga zatem pytania „jak brzmi słowo na przeciwieństwo [*Gegenwesen*] ἀλήθεια"[180]? Przy czym zrazu spór ten zdaje się rozstrzygać na swoją korzyść ψεῦδος, skoro nie tylko częściej używany jako przeciwieństwo

[175] ZDS, 54; GA 5, 64.
[176] Por. ZDS, 54; GA 5, 64.
[177] ZDS, 59; GA 5, 71. Por. ZDS 44; GA 5, 51.
[178] GA 54, 23; przeł. P.K.
[179] GA 54, 22; przeł. P.K.
[180] GA 54, 30; przeł. P.K.

prawdy, ale też nade wszystko *dlatego* częściej używany, że nie istnieje w grece słowo o rdzeniu λαθ- (np. „ληθές", lub „λαθές") na przeciwieństwo prawdy[181].

Zaginiony i skrywający się w oku szalejącego dookoła cyklonu, odnajduje Heidegger w „zapominaniu" niepamiętne, a przecież jawnie narzucające się w „ἀλήθεια", słowo stające wobec nieskrytości jako jej najbardziej własne inne. O sensie λανθάνομαι (i wzmocnionym ἐπιλανθάνομαι), związanym ze słowem λαθόν (od imiesłowu czasu przeszłego od λανθάνειν: być skrytym) oznaczającym to, co pozostaje w ukryciu i tym samym stanowiącym wprost przeciwieństwo ἀλήθεια[182], poucza, jednocześnie go poświadczając – Homer: źródło i greckiej samowiedzy, i zarówno wiednej, jak też bezwiednej wielkości. Stawiając się w każdej potrzebie, Homer zarówno w wykładach o Parmenidesie, jak i w powstałym w tym samym czasie eseju *Aletheia* poświęconym Heraklitowi, już to każe Odyseuszowi w szczególny sposób ronić łzy w obecności Feaków[183], już to Atenie podawać włócznię Achillesowi walczącemu z Hektorem[184]: za każdym razem mianowicie tak, że „»skrywać« w sensie pozostać skrytym jest słowem rządzącym"[185], wskutek czego Odyseusz w tym, że płacze, pozostaje skryty przed Feakami, Atena natomiast – przed Hektorem w tym, że podaje włócznię Achillesowi. Na krótką chwilę, kiedy to „dla greckiego doświadczenia wokół płaczącego Odysa włada raczej skrytość, która odbiera go innym"[186], grecki heros zdaje się wypełniać napomnienie Epikura: λάθε βιώσας, czyli „pozostań skryty w sposobie, w jaki wiedziesz swoje życie"[187], nie tylko wskazując jednocześnie Heideggerowi, jak zachować się (lub ewentualnie: jak powinien się był zachować) wobec wykalkulowanego szaleństwa mordu, lecz także zarazem nie komu innemu niż Heideggerowi (oraz jego studentom i czytelnikom) wskazując, że „λανθάνομαι znaczy: pozostaję samemu sobie skryty – ze względu na odniesienie do mnie czegoś poza tym nieskrytego. Coś nieskrytego jest przeto ze swej strony skryte tak samo, jak ja jestem skryty samemu sobie w swoim odniesieniu do tego czegoś"[188]. Zapomnienie tedy, jako pozostawanie samemu sobie skrytym w swoim odniesieniu do czegoś i za sprawą owego pozostawania sobie samemu skrytym, jako skrytość tego, co zapomniane –

---

181 Por. GA 54, 33.

182 Por. GA 54, 33.

183 Por. GA 54, 34; także A, 233n.; GA 7, 269n.

184 Por. GA 54, 35.

185 GA 54, 34; przeł. P.K.; por. także A, 233; GA 7, 270: „W grece »pozostać skrytym« jest czasownikiem rządzącym".

186 A, 234; GA 7, 270.

187 GA 54, 34; przeł. P.K.; por. także A, 233; GA 7, 270: „Pozostań skryty, wiodąc swoje życie".

188 A, 235–236; GA 7, 272; por. także GA 54, 36: „Griechisch gedacht sagt λανθάνομαι dieses: ich bleibe mir verborgen in dem Bezug eines sonst Unverborgenen zu mir. Dieses ist damit seinerseits, so wie ich mir in meinem Bezug zu ihm, verborgen".

ujawnia władczy charakter skrytości w greckim doświadczeniu bycia wobec tego, co jest. Ujawnia zatem, że „w »*Dasein*« greckości, tzn. w jej przebywaniu pośród będącego jako takiego, istotowo włada istota skrytości"[189]. Nie tylko tam przecież, skoro w doświadczeniu zapomnienia współczesność dalece wyprzedza istotnością doświadczenie Greków, nie tylko bowiem zapomina i żyje w zapomnieniu (choćby bycia, ale też i wielkiej liczby tego, co istotne dla bycia, w tym także bycia człowiekiem), ale zapomina także o samym zapomnieniu, w zapomnieniu jego istoty skrupulatnie tę istotę wypełniając (to znaczy: spełniając). Człowiek współczesny dlatego „zapomniał istoty niepamięci [*Vergessenheit*]"[190], że to, „co tu się wydarza, pochodzi z istoty samej niepamięci [*Vergessenheit*]"[191], wedle której „ona sama się odmawia i skrywa"[192]. Płynie z tej biegłości jednak i taki skutek, że o ile „Grecy doświadczali zapomnienia [*Vergessen*] jako wydarzania skrytości"[193], o tyle współczesnemu człowiekowi doświadczenie takie pozostaje skryte, a także skryte w swym byciu skrytym.

Niepokojąca przemożność obecności ψεύδου w swej roli przeciwieństwa dla prawdy jako nieskrytości, nakazuje poszukiwać tego, co w owym słowie wiąże się ze skrytością, lub co w nim z niej wiedzie własny rodowód – skoro oba słowa zdają się znaczyć podobnie. Z nieodpartą konsekwencją wskazując na różnoraki sens myślanego po grecku fałszu ujawniający się w użyciach słowa „fałszywy", oraz utrwalony w słowie „pseudonim", osadza Heidegger ψεῦδος w „istotowym obszarze zasłaniania, tedy pewnego sposobu skrywania"[194], pozostającego jednak zawsze zarazem jakimś „odsłanianiem i pokazywaniem, i doprowadzaniem-do-ukazania-się"[195]. Jako taki, fałszywy w sensie ψευδές pozostając pewnego rodzaju odkrywaniem, należy do sfery nieskrytości, czyli jest zawsze już w obszarze prawdy, gdyż prawda jako jawność może być jawnością tego, co podaje się za coś innego, lub tego, co ujawnia siebie, żeby nie ujawnić czegoś innego. Nawet jeśli w owym ujawnianiu siebie nie zawiera sugestii, że owym czymś innym, nie ujawnianym, miałoby być, lecz zupełnie o owym nieujawnianym nie powiadamia raczej właśnie mając jego możliwość utrzymywać w niepamiętnej skrytości[196]. „Wiodące podstawowe znaczenie ψεῦδος tkwi w zastawianiu"[197]. Ψεῦδος z tego właśnie powodu staje się przeciwieństwem prawdy, przeciwieństwem, którego

[189] GA 54, 36; przeł. P.K.
[190] GA 54, 41; przeł. P.K.
[191] GA 54, 41; przeł. P.K.
[192] GA 54, 41; przeł. P.K.
[193] GA 54, 42; przeł. P.K.
[194] GA 54, 45; przeł. P.K.
[195] GA 54, 45; przeł. P.K.
[196] Por. GA 54, 45n.
[197] GA 54, 47; przeł. P.K.

problematyczność spoczywająca w prawie tożsamości istoty ujawniania zarówno przez ἀλήθεια, jak i przez ψεῦδον, pozostaje dla potocznego rozumienia skryta, rozwiązuje się natomiast wraz z uchwyceniem dwojakiego sensu samej nieskrytości. O tyle bowiem można by jej nie odróżniać od ψεύδου, o ile znaczy ona „to, co nieskryte". W tej jednak mierze, w jakiej „Grecy nazywali (…) zarówno »odkryte«, jak i »odkrywające« tym samym słowem ἀληθές, które przełożone dosłownie oznacza »nieskryte«"[198], w tej zastawiający charakter ψεύδου czyni z niego gest zmierzający w kierunku przeciwnym do prawdy.

Zupełnie inny rodzaj zamętu powstaje w trakcie dziejów pojęcia prawdy i fałszu, dziejów sprowadzających się do dziejów przesunięcia ich istoty z greckości w rzymskość, następnie w średniowiecznie chrześcijańskie rozumienie, by wreszcie spocząć w nowożytnej postaci prawdy jako pewności (*certitudo*)[199]. Inność rodzaju kłopotliwości uchwycenia istoty prawdy (i fałszu), zasadzając się na opuszczeniu ich greckiej istoty (a to dla Heideggera znaczy: ich bliskości temu, co jest), polega na tym, że wykorzeniające przesunięcia sensu zdają się skrywać istotę skrytości, mianowicie skrywać ją nie tyle w prawdzie (i fałszu), jak to ma miejsce w Grecji i greczyźnie, ile raczej skrywać ją w ich innym. Lub: skrywać ją właśnie w nich samych, w ich istocie, którą jednak one same porzucają. Szczególnie ciekawe w kontekście wcześniejszych poszukiwań sensu niesionego słowem ψεῦδος zdaje się wskazywanie na przesunięcie znaczeniowe ku rzymskiemu *fallere* (imiesłów: *falsum*), od którego rodowód wiedzie zarówno niemiecki „*Falsch*", jak i polski „fałsz", a które spokrewnione jest z greckim σφάλλω oznaczającym „przewrócić", „doprowadzić do upadku"[200], z fałszem w sensie zasłonięcia utożsamiającym się jedynie wtórnie o tyle, o ile to, co przewrócone, zasłania coś innego i zastawia dojście do niego[201]. Łacińskie „*falsum*" wiążąc raczej z „imperialnym" dążeniem do rozkazywania, zakazywania, do podporządkowania słabszych i obalania wywyższających się[202], zyskuje znaczenie obalania – także podstępem, co (nadając mu sens oszustwa, łudzenia) zbliża je do ψεύδου, choć bez związku ze skrytością[203]. Zarazem zawarty w „*falsum*" moment obalania w sensie chwiejności uzasadnia przeciwstawianie mu „*verum*" jako tego, co

---

198 GA 54, 56; przeł. P.K.

199 Por. GA 54, 57–86; na przykład na stronie 84 podsumowuje Heidegger wcześniejsze rozważania następująco: „Im Wandel des Wesens der Wahrheit von der ἀλήθεια über die römische veritas zur mittelalterlichen adequatio, rectitudo und iustitia und von hier zur neuzeitlichen certitudo, der Wahrheit als Gewißheit, Gültigkeit und Sicherheit wandelt sich mit das Wesen und die Art des Gegensatzes zwischen Wahrheit und Unwahrheit".

200 Por. GA 54; 57.

201 Por. GA 54, 57–58.

202 Por. GA 54, 58n.

203 Por. GA 54, 61.

zamykające i utwierdzające, ustalające, co jednak „odpowiada greckiemu λαθόν (λαθές). Źródłowe *ver-*, *verum*, oznacza to samo, co greckie λαθόν, zatem dokładnie przeciwieństwo ἀληθές"[204].

Poszukiwanie skrytości i jawności nieuchronnie wiodą ku bezdrożom, a dopóki wiodą, dopóty pozostawiając samotnych wędrowców na drodze (ὁδός) stają się metodą: pozostawaniem na drodze. Ku bezdrożom. Pośród wielu możliwych przeciwieństw nieskrytości bezdroże, czy też boczna ścieżka (ἀπάτη) o tyle zajmuje poczesne miejsce, o ile wdanie się w nie uniemożliwia podążanie drogą, μέθοδος, posiadającą dla Greków tę istotną cechę, że „wprowadziwszy w ruch, otwiera po drodze widok i przegląd i tym sposobem utrzymuje (*zubringt*) nieskryte"[205]. Metodyczność poszukiwania nieskrytości pozwala zatem utrzymywać ją w otwartości tego, co nieskryte, nie czyniąc przecież nieskrytym jako takim, jeśli z żadnej innej przyczyny, to z pewnością z tej, że nieskryte pozostając każdorazowo czymś, z trudem utożsamia się nawet z nieskrytością, w którą raczej dopiero wkraczając, staje się tym, czym jest. Nieskrytość skrytości, swój sens skrywając przed słuchaczami wykładów nieomal do końca (czyli do kresu), pozwala się uchwytywać w „jak" swojej jasności na przykład wtedy, gdy przed oczyma ujawniają się możliwe sposoby wypowiadania skrytości: 1) już to jako ukrycia w sensie zniknięcia, usunięcia i unicestwienia, które „jako likwidacja jest pewnym sposobem zakrycia"[206]; 2) już to jako rzadkości, przez skrytość strzeżonej w niej samej[207]; 3) także jako tajemnicy, która jawi się jako nieodgadnięta, niepoznana i zasłonięta wszelkiemu rozpoznawaniu[208]; 4) z tajemniczością skrytości bywa związany spisek[209]; 5) wreszcie skrytość oznaczać może samo to, co nieznane. „To skryte okrywa np. zakres widzenia (*Gesichtskreis*) naukowego i technicznego postrzegania. Kiedy owo skryte zostanie doprowadzone w nieskrytość, powstają »cuda techniki« i to, co charakterystycznie »amerykańskie«"[210]. Wielorakość skrytości i jej migotliwość nie tylko sugerują, że fałszywość (również w sensie zawartym w ψεύδω) nie jest jedynym możliwym Innym nieskrytości, sugerują także, że rozbiegane bezdroże ἀπάτη skrywa się w prawdziwości jako metodzie będącej drogą – nadto drogą, ku której wiedzie Parmenidesa bogini Ἀλήθεια i która wiedzie ku niej: ku bogini. Droga Prawdy – nieskrytości i jawnej otwartości tego, co jest w tym, jak ono jest – „wiedzie mianowicie poza zwykłymi

---

204 GA, 54, 70; przeł. P.K.
205 GA 54, 97; przeł. P.K.
206 GA 54, 92; przeł. P.K.
207 Por. GA 54, 92.
208 Por. GA 54, 92–93.
209 Por. GA 54, 93–94.
210 GA 54, 94; przeł. P.K.

drogami człowieka"[211] i dla człowieka zrazu i zwykle pozostaje właśnie skryta, wyznaczając tym samym topografię miejsca „poza" miejscem znanym i obeznanym, owo „poza" sytuując jednak w sferze tego, co znane samo w sobie, co jak gdyby jest byciem-znanym.

Słowo nie dlatego staje się ważnym momentem prawdy, że prawda stanowi właściwość sądu, źródłowo bowiem prawda niczym takim nie jest, a staje się taką własnością jedynie wtórnie i z racji wykorzeniającego ruchu zapomnienia zapomnienia. Słowo jednak, o czym poucza już *Bycie i czas*, otwiera przestrzeń nieskrytości, jak wtedy, gdy w greckich słowach można dostrzec ślad sposobu greckiego doświadczania bycia. To, że możliwość tę posiada człowiek, również stało się udziałem owego doświadczenia ujmującego człowieka jako „τὸ ζῷον λόγον ἔχον – ten sam z siebie wschodzący byt, który wschodzi w taki sposób, że w tym wschodzeniu (φύσις) i na owo wzejście ma słowo. W słowie ów byt, który nazywamy człowiekiem, odnosi się do bytu w całości [czy też: do całości będącego – *zum Seienden im Ganzen*], pośród którego człowiek sam jest"[212]. Spośród wszystkich momentów określenia człowieka w jego istocie nie jedyny, ale też nie najmniej ważny, skrywający się w słowie τὸ ζῷον, współbrzmiąc z określeniem zawartym w *Byciu i czasie* podkreśla bycie w charakterze otwartości: „»Żyjące« jest φύσει ὄν, bytem, którego bycie zostaje określone przez φύσις, wschodzenie i otwieranie się"[213]. Jako takie będące nie tylko w prawdzie, ale też będące prawdą w sensie bycia-odkrywczym[214], pozostaje jestestwo (a wraz z nim i ten, którego bycia sposobem ono pozostaje: człowiek) źródłowo odniesione do otwieranego, napotykanego pośród bytu w całości jako to, co z niego wy-różnione w konkret będącego. Mając słowo na wschodzenie – ma je człowiek na swój własny sposób, przez co rozumieć należy sposób bycia. Będąc słowem na wschodzenie własnej istoty, człowiek daje byciu słowo, że mianowicie jest: i on, i ono. Związany przysięgą, wymyka się jej i sprzeniewierza, zawsze do jakiegoś stopnia nieskutecznie, skoro skuteczność zerwania przysięgi, skuteczność złamania i zniweczenia słowa danego byciu, oznaczać by musiała coś, nad czym człowiek władzy nie posiada: zniweczenie własnej człowieka istoty przez niego samego. Brak władzy nad nicestwieniem bycia nie tylko stąd się bierze, że człowiek nie przez siebie jest sobie dany, ale zarazem (i tym samym) stąd, że dany jest sobie znikąd. Nic pochodzenia człowieka skrywa się, co prawda, w samej jego (człowieka) istocie, pozostając właściwym, skoro własnym, jego źródłem, nie znaczy to jednak, że z człowiekiem się utożsamia, jak bowiem nic mogłoby się utożsamiać z czymś – z czymkolwiek?

---

[211] GA 54, 98; przeł. P.K.

[212] GA 54, 100; przeł. P.K.

[213] GA 54, 100; przeł. P.K.

[214] Por. BiC 309; SuZ 219.

Wschodzące otwieranie *jest* dawaniem słowa i dlatego człowiek daje słowo na wiele sposobów, podobnie jak na wiele sposobów jest. Będąc dawaniem – nie jest jednak darczyńcą (już raczej kimś obdarowanym), stąd dane słowo daje w sposób przez jego istotę określony: niczym ze źródła. Stąd „μῦθος, ἔπος, λόγος należą do siebie wzajem w istocie. »Mythos« i »logos« jedynie dlatego wkraczają w pozór szeroko i błędnie omawianego przeciwieństwa, ponieważ są tym samym w poetyzowaniu i myśleniu [*Dichten Und Denken*] Greków"[215].

I tylko dlatego, że człowiek jest jako otwieranie i wschodzenie, może on pozostawać sobie nieznany, sobie odmówiony i skryty w zapomnieniu własnej istoty oraz w zapomnieniu istoty bycia, które to zapomnienia – idąc ze sobą w parze – nie utożsamiają się przecież. Idą niezauważone, λανθάνουσι ἥκων, pozostają „w skrytym nadchodząc"[216], obdarzają człowieka zapomnieniem. „Zapominający pozostaje sobie samemu skryty we własnym odniesieniu do tego, co wydarza się wraz z tym, co dla nas później nazywa się, zgodnie z owym wydarzeniem, tym co zapomniane"[217], oddając tedy skryciu własną istotę o tyle, o ile pochłonęło ono już coś z tego, co jest. Zapominający „zapomina bowiem nie tylko to, co zapomniane, lecz jednocześnie także i siebie jako tego, któremu owo zapomniane znika"[218], a dopóki ów dwojaki ruch zapomnienia nie ma miejsca, nie ma w ogóle zapomnienia, lecz raczej dojmująca pamięć o czymś, co z kontekstualnej struktury poręczności wypadło, pozostawiając ślad po sobie: w nas. Zapomnienie oznacza tedy wtrącenie w zapomnienie, za sprawą którego ludzie „nie mogą już wiedzieć, ani co jeszcze posiadają, ani co tracą"[219]. Oznacza tedy jakiegoś rodzaju nietzscheańską „aktywną siłę", nie tylko jednak nie pozostającą zwykłym przeoczeniem lub zaniedbaniem, ale także żadną ludzką zdolnością[220].

Dramat zapomnienia i tego, co mu się przeciwstawia odsłania namysł nad wstydem i cnotą, pozostających wstydem i cnotą pomimo, lub też za sprawą zastrzeżeń Heideggera co do nieadekwatności tych przekładów[221]. Przecież jednak nieadekwatności polegającej na zasiedziałym metafizycznym przesunięciu ich sensu i istoty w obce greckiemu doświadczeniu rejony. Decyzja o zaufaniu przekładom płynie nie tyle stąd, iż są one polskie, a nie niemieckie, w tym przypadku bowiem różnica języków nawet jeśli zachowuje ważność, nie chroni jednak przed ciążącym na przekładaniu zarzucie. Zaufanie przekładom możliwe staje się za sprawą wysiłku włożonego przez Heideggera w przywrócenie źródłowego

[215] GA 54, 104; przeł. P.K.
[216] GA 54, 105; przeł. P.K.
[217] GA 54, 105; przeł. P.K.
[218] GA 54, 105; przeł. P.K.
[219] GA 54, 106; przeł. P.K.
[220] Por. GA 54, 106.
[221] Por. GA 54, 110–111.

sensu ich greckiemu pochodzeniu, dzięki któremu to wysiłkowi moc automatyzmu przekazanych tradycją skojarzeń została osłabiona, otwierając tym samym drogę przechowywanym w słowach przekładu pokładom rodzimego sensu: a przynajmniej otwierając możliwość jego dociekania. Greckie doświadczenie wstydu głosem Pindaryjskiej *VII Ody Olimpijskiej* przeciwstawia go zapomnieniu. Wstyd posiada człowiek jako „nastrajające, które określa jego istotę, tzn. odniesienie bycia do człowieka"[222]. Problematyzując zwykłość sensu posiadania, wskazuje to na niesubiektywny aspekt wstydu, pozostającego raczej sposobem (momentem) bycia, od strony bycia nachodzącym i opadającym człowieka: tak z początku istota bycia ma je (bycie) w swojej pieczy i udziela mu w sobie schronienia[223]. Określając odniesienie bycia do człowieka, czyli określając człowieka istotę, wstyd otwiera jawność bytu w całości, czyniąc człowieka otwartym poprzez wrzucenie go w Otwarte bycia i zamknięcie w nim: w Otwartym. Przed takim zamknięciem w otwartym cofa się skrytość, o której niejednokroć powiadamia Heidegger, że lubi się ona skrywać, pociągając w skrytość Otwartego samo bycie, od którego usilnie się różni, nie inaczej, niż ono samo od siebie. Stąd bycie ma się na baczności (*ist auf der Hut*[224]) przed wstydliwym zamknięciem w Otwartym, ale owo chroniące baczenie na Otwartość dokonuje się poprzez zamykający gest (przez „*zuwerfen*"[225]) αἰδώς, wstydu, jako granica ciała otaczającego Otwarte, ciała od samej granicy nie różnego i właśnie dlatego różniącego się od niej w skończoność.

Αἰδώς, zamykając w Otwarte, zamyka tym samym w ἀρετή, choć niepodobna nie dostrzegać różnicy, skoro „ἀρετή oznacza wschodzenie i otwieranie, i wstawianie [*Einfügen*] podstawowej istoty człowieka w bycie"[226], czyniące człowieka o tyle człowiekiem, o ile otwartym, odkrywająco-odkrytym („*entbergend-entborgen*"[227]), czyli zdecydowanym: zdecydowanym na Otwarcie, jako że zdecydowanym jako otwartym, co Heidegger graficznie łączy i rozdziela w słowie „*Ent-schlossenheit*"[228]. Łagodne choć stanowcze władanie różnicy polegać się zdaje na odmiennym zwrocie owego ruchu, w którym wstyd nachodząc człowieka „z zewnątrz" pociąga (niczym pokusa) ku sobie człowieka z jego „wewnątrz". Zarazem łagodność ruchu rozciągającej się nad owym odpowiadającym sobie napięciem przeciwzwrotności miejsc wyjścia podkreśla, iż jego (ruchu) całość

---

222 GA 54, 110; przeł. P.K. Przekład nie oddaje związku nastrajania z określaniem, które w oryginale wybrzmiewa w sformułowaniu „das Stimmende, das bestimmt".

223 Por. GA 54, 111: „So anfänglich ist das Sein auf der Hut seines Wesens".

224 Por. GA 54, 111.

225 GA 54, 111.

226 GA 54, 111; przeł. P.K.

227 GA 54, 111.

228 GA 54, 111.

dokonuje się nie gdzie indziej niż w istocie człowieka, czyli w odniesieniu bycia do człowieka. Daje tu o sobie znać znamienna struktura bycia jako różnicy, uchwycona najpierw w *Byciu i czasie* (a nawet wcześniej), a potem już nie opuszczona przez Heideggera i nie opuszczająca jego myślenia do myślenia kresu, kresu, któremu w myśleniu jako takim nie ma końca. Wychylenie poza siebie w siebie, owa struktura bycia, czyli bycia różnicy i pozostawania bycia różnicą, opisywane przez Pindara słowami αἰδώς i ἀρετή („które jest równie istotnym, co αἰδώς, słowem greckim"[229]), dokonuje się jako przeciwzwrotne napięcie miejsca przesuniętego wobec siebie samego w kierunku samego siebie. Owego szczególnego miejsca, które o tyle jest granicą ciała otaczającego, o ile (jako granica) – przesunięte poza siebie – z owym Otaczającym się utożsamia, tyleż w nim się skrywając, co ujawniając się po Otaczającego drugiej (i każdej kolejnej) stronie. Jak gdyby miejsce jako różnica stawało się sobą w delikatnej oscylacji wokół samego siebie. Zanotować przy tym należy, że ontologiczna struktura dynamiki różnicy pozostaje jej różnicowaniem się we własne (coraz bardziej własne) miejsce pobytu, zwane gdzie indziej przez Heideggera, a kiedy przyzwane – zyskujące miano **„ἦθος"**[230]. Etyczny wymiar myśli Heideggera daje tedy o sobie znać, nawet jeśli słowo „wstyd" „nie powinno nazywać żadnego »subiektywnego« odczucia i żadnej »przeżyciowej postawy« ludzkiego »podmiotu«"[231] i nawet jeśli, kiedy na ἀρετή „mówimy »cnota«, to brzmi to zbyt »moralnie«"[232].

Skryty wymiar etyczności prześwieca w słowach nazywających odkrywanie i otwieranie, jak gdyby potęgując własną jawność, nie pozostając jednak jawności nazbyt oczywistym ani panem, ani poddanym. Czego śladem zarówno to, iż nie narzuca się przecież nazbyt natarczywie czytelnikowi pism Heideggera, jak i w o wiele większym stopniu to, że jawiąc się – jawi się jako to, co skryte, tedy jako jawnie skryte, niczym miejsce w rzeczy, a bycie w różnicy. Wstyd i cnota przeciwstawiają się zapominającemu skrywaniu wystawiając człowieka w otwartość będącego, otwartość, którą same są. Zarazem cnotliwie żyje ten, przynajmniej według Epikura, który pozostaje skryty wiodąc swoje życie, jak gdyby w tym odkrywając własną cnotę, że wstydem powodowany, nie rozsnuwa własnej istoty na nie-ważkość migotliwej wielorakości tego, co jest, lecz skupia się na otwartości Otwartego, w Otwarte skupiony, na nie zdecydowany. Tedy i skryty w Otwarte. Jawność skrycia w Otwartym pozostaje doskonałością jako entelechią, w sensie doprowadzenia do kresu i celu (πέρατος i τέλου). Staje się dla zdecydowanego sposobu bycia doświadczeniem własnej skończoności – i o tyle też jawnością,

---

229 GA 54, 111; przeł. P.K.

230 Por. LH (1977), 117; GA 9, 354.

231 GA 54, 110; przeł. P.K.

232 GA 54, 111; przeł. P.K.

nieskrytością Otwartego. – Czy jednak w tej samej mierze skończoność własnej doskonałości nie staje się skrytością jako zapomnieniem, skrywającym przed zdecydowanym jego własną istotę jako doskonałego i tym bardziej skrywającym, im bardziej doskonałego? Tym sposobem wiodąc ku pokorze, wstyd i cnota balansowałyby jednak na krawędzi greckiego doświadczenia i Heideggerowej interpretacji, która w osobliwie równie konsekwentny, co zastanawiająco nie-myślny sposób zdaje się nie dostrzegać chrześcijańskiego wymiaru doświadczenia istotnego. Dlaczego jednak nie pozwolić na ów chwiejny moment, zdający się władać niepodzielnie samą najbardziej własną strukturą i prawdy, i bycia? Być może nie do przecenienia jest w tym kontekście działanie w nieskrytości – skrytości, która jest (jako λήθη, zapominanie) „owym skrywaniem pozwalającym wybiegać przeszłemu, teraźniejszemu i przyszłemu w drogę unieobecniającej samą siebie nieobecności i przez to odstawiającym człowieka w skrytość wobec tego odebrania, tak mianowicie, że owa skrytość ze swej strony w całości się nie ukazuje”[233].

Nieuchronnie skrytość poleca się myśleniu i daje do myślenia jako tajemnica miejsca i różnicy. Także jako miejsce tajemnicy i miejsce różnicy, a co za tym idzie – jako kwestia różnicy miejsca, skoro różnicy jako miejsca. Nie uprzedzając jednak tego, czego uprzedzenie i tak nie może się powieść z racji tego czegoś nieuleczalnie źródłowego charakteru – a przynajmniej dopóty nie może się powieść, dopóki uprzedzanie nie usytuuje się w miejscu samego uprzedzanego, które jako ono samo uprzedza i może uprzedzać samo siebie; otóż nie uprzedzając źródeł namysłu Heideggera, pochodzenie istoty skrytości ujawnia się – i to ujawnia wyłaniając się ze sporu (ἔρις) i nocy (νύξ)[234]. Noc skrywa, otulając zapomnieniem człowieka i byt, szczególnie jednak w ten sposób, że ich we wzajemnym odniesieniu oddaje do dyspozycji skrytości[235], nie unicestwiając przecież samej wzajemności związku, czego domyślać się przychodzi choćby stąd, że zapomnienie skrywa człowieka i byt wobec siebie *wzajem*. Im bardziej sobie wzajem skryci, człowiek i byt w coraz bardziej wspólnej istocie się sytuując – coraz intensywniej odciskają piętno jeden na drugim. Wtrącony w skrytość skrytości, dotyka człowiek nie-wiednie tajemniczości tajemnicy w jej najbardziej własnej istocie: nie opuszczając tym samym własnego miejsca i bodaj nie opuszczając tym bardziej, im bardziej ono samo wypełnia istotę tajemniczości, to znaczy wypełnia się skrytością własnego skrycia.

Skoro tedy skrytość jest przeciwieństwem prawdy jako nieskrytości, ujawniając przy tym jakoś, że skrywa w sobie „coś z istoty bycia”[236], to jawność skrytości

---

[233] GA 54, 123; przeł. P.K.

[234] Por. GA 54, 130.

[235] Por. GA 54, 130.

[236] Por. GA 54, 131.

jako bycie nieskrytego wkracza w nieskrytość i ujawnia się w niej jako nieskrytości miejsce. Osobliwość owego miejsca, poruszając myślenie Platona, skupia się w micie πόλεως, oraz w związanym z nim namyśle nad różnicą miejsc, szczególnie w końcowej opowieści *Państwa* o podróży po zaświatach. „Istota greckiej πόλεως opiera się na istocie ἀληθείας"[237], co – gdyby nie było po temu żadnej innej racji – wynikałoby z samej tej okoliczności, że cokolwiek jest, jest o tyle, o ile jest nieskryte. Zarazem osobliwość πόλεως (polegająca na tym, że jest ona „biegunem, miejscem, wokół którego w osobliwy sposób obraca się wszystko, co się greckości ukazuje w będącym"[238]) czyni z niej nie tylko jakieś miejsce, ale miejsce o tyle szczególne, że jak gdyby utożsamiające się z nieskrytością jako taką. Co wskazuje na πόλιν jako na „istotę miejsca, my mówimy miejsco-wość [*Ort-schaft*] dla dziejowego pobytu greckiego człowieczeństwa"[239]. Πόλις jako „miejscowość miejsca [*Ortschaft des Ortes*]"[240] staje się miejsca miejscem gdyż istota sprowadza się do istotowej różnicy, to znaczy do tego, co o-kreśla byt w tym, czym on jest, czy też – mówiąc ściślej – określa go w to, czym on się staje („określanie" rozumieć należy aktywnie i tranzytywnie). Tak pojęta πόλις nie tylko zatem w tym sensie pozostaje innym mianem odkrytości prawdy, że doświadczenie Starożytnych w niej, wobec niej i wokół niej sytuuje zjawianie się wszelkiego bytu („πόλις jest zbiorczym miejscem nieskrytości będącego"[241]), ale też i to zbliża ją do istoty prawdy, że, nie inaczej niż ἀλήθειᾳ, również i jej przypisuje Heidegger polemiczną istotę. Umiejscawiająca istota πόλεως otwiera się na własną ἄπολιν, jak w nieskrytości prawdy skrywa się skrytość jej innego. To, co skryte πόλει, jako to, co „demoniczne" związane z jej „miejscowym" charakterem, ukrywa się w różnicującej dynamice miejsca. Może nawet z nim utożsamia, skoro πόλις stając się granicą ciała otaczającego, podobnie jak nieskrytość łączy graniczność z graniczności granicznością, zapadając się w siebie i o tyle (i tylko o tyle) z miejsca stając się miejscowością. Gest ten zdaje się mieć własny kres, wtedy mianowicie, gdy w dziele Platona znajduje „τόπος *istoty* πόλεως"[242] – miejsce, które samo już nie ma miejsca. A przynajmniej nie ma go poza sobą: tak naprawdę bowiem „to właśnie bycie i tylko ono jest w ścisłym sensie τόπος dla każdego będącego, a Platona *Politeia* nie jest żadną »utopią«, lecz dokładnie jej przeciwieństwem"[243]. Można zapewne odnaleźć taki sens *Politei*, wedle którego właśnie jest ona utopią – skoro to, co wyznacza jej miejsce, jej τόπον, jest właśnie

[237] GA 54, 132; przeł. P.K.
[238] GA 54, 132; przeł. P.K.
[239] GA 54, 133; przeł. P.K.
[240] GA 54, 133; przeł. P.K.
[241] GA 54, 133; przeł. P.K.
[242] GA 54, 141; przeł. P.K.
[243] GA 54, 141; przeł. P.K.

niczym (czyli niczym nie jest), nie sposób zatem wskazać jego ciała, a zatem i jego granicy. Przekonanie jednak, że cielesność otaczającego ciała jest czymś różnym od jego granicy, to znaczy zarazem różnym od różnicy, samo zasadza się na niczym (na różnicy), zapadając się w nie i gubiąc na ścieżkach miejscowości, którą ono (nic) wyznacza. Zarazem *Politeia* bezwzględnie stanowi miejsce dochodzenia πόλεως do własnej istoty, co z *Politei*, oraz z πολιτείας czyni miejsce πόλεως, zatem utopię w stopniu najmniejszym, skoro właśnie nie ciało otaczające, lecz jego granicę. Jej nieodłączność od owego ciała i różnica wobec niego, staje się różnicą różnicy wobec tego, co od niej różne, intensywnością tego aktu czyniąc z ciała to, co od różnicy poniekąd nie różne, czyli to, co różne.

Τόπος, miejsce, „jest źródłowo zbierającym posiadaniem [*Innehaben*] wzajem przynależnego i z tego względu najczęściej jest Różnorodnym przynależności wzajemnie powiązanych miejsc, co nazywamy miejscowością"[244]. Jako istota miejsca, od miejsca się ona o tyle nie różni, że poniekąd nim jest, różni się jednak w tej mierze, w jakiej na tym – na różnieniu – polega bycie miejscem. Stąd pytanie o inne miejsca samo nie jest nie na miejscu. Przewlekle, lecz konsekwentnie z miejscem utożsamiająca się πόλις, pozostając własną istotą jako πολιτεία (lub jako *Politeia*), wyznacza zakres otwartości całości będącego, sama nie znajdując się nigdzie, skoro wszelkie umiejscowienie w niej znajduje własną możliwość. Wskazanie na τόπον greckiej πόλεως, na miejsce zajmowane przez πόλιν, sięga w przestrzeń nie dającą się sprowadzić do niczego znanego z codziennego obchodu, do niczego z tego, co pozostaje przedmiotem codziennego obcowania. Niesamowitość owego niczego, do którego nie daje się sprowadzić przestrzeń, dlatego nie sprzyja tego rodzaju zamiarom, że jako Inne miejsca, owo Inne πόλεως i Inne Otwartego, nie staje się synonimem skrytości z co najmniej dwu powodów, z których ten, że synonim wiąże się z tożsamością, nie jest może tak istotny jak ten, że skrytość się nie staje, pozostawiając ten gest temu, co wschodzi w obszar nieskrytości. W tej jednak mierze, w jakiej skrytość skrywa się w nieskrytym, staje się przecież jako nieistniejąca – i o tyle można o niej mówić, że jest niczym, co należy czytać jako całość z akcentem zarówno na „jest" jak i na „nic". Niecodzienność niesamowitości dotyka doświadczenie greckiej mowy słowem „δαιμόνιον", wskazującym na boski wymiar będącego i jako taki – jako boski – niedoświadczany w codzienności zatroskania, a jednak określający to, co jest, w jego zwykłej („samowitej") napotykalności. W słowie tym zarazem można domyślać się wskazówki etyczności wymiaru greckiego myślenia (a wraz z nim także myślenia Heideggera), pamiętając nie tylko o świadectwie (μαρτυρία) Sokratesa, ale i o tym, że etyczność ujawnia się w dziele Mistrza z Niemiec (o ile się w nim ujawnia) skrycie, a nawet *jako* skrytość. Określając codzienne,

[244] GA 54. 174; przeł. P.K.

staje się owo δαιμόνιον towarzyszącym mu Innym, subtelnie dającym znaki własnej nie-obecności, wzywającym w swoje własne inne, w owo „nie", które słyszy Sokrates za każdym razem, gdy zwraca się, lub choćby chciał zwrócić w stronę utopii nieetyczności, specyficznego „ἀν-ῆθος", by się tak wyrazić (Anytosa nieledwie): tedy słyszy nieczęsto, jak można domniemywać. Niesamowite skrywa się w zwykle dostrzeganym jako dostrzeganym, to znaczy w sposobie zachodzenia jego wyglądu, w jego widoku (*Anblick*), za sprawą spoglądania (*blicken*) dostawianego człowiekowi. Przy czym „spoglądanie, także spoglądanie człowieka, źródłowo doświadczone, nie jest ujmowaniem czegoś, lecz ukazywaniem się, ze względu na które dopiero możliwe się staje spoglądanie ujmujące"[245]. Tak pomyślane spoglądanie wyrasta ze swojego greckiego sposobu, z θεάω występującego jedynie w medialnej formie θεάομαι, oznaczającej „dostarczać sobie [*sich… zubringen*] spoglądania, mianowicie θεά, w sensie wyglądu, w którym coś się wystawia i oddaje [*darbietet und dargibt*]"[246]. Greckość sensu θεά wyraża się nade wszystko w kontestowaniu nowożytnych skojarzeń z podmiotowym przed--stawianiem poprzez rozumienie spoglądania (i wyglądu) jako dokonujących się od strony bycia bytu i dopiero jako takich „jako sposobu, w jaki człowiek wraz z innymi będącymi, ale jako człowiek, *wschodzi i uobecnia się* [*anwest – wyistacza się*] *w swojej istocie*"[247]. Spoglądanie, trzymając się w tym sensie z dala od jakiejkolwiek czynności dokonywanej przez już ustalony podmiot, pozostaje spoglądaniem widocznym we wszelkim codziennym „samowitym". Widocznym jedynie jako zawsze już się ukazujące w zwykłym (i, tranzytywnie, w zwykłe) i o tyle „jest źródłowym spoglądającym w wyróżnionym sensie: τὸ θεᾶον, tzn. τὸ θεῖον"[248]. Spoczywając w swej istocie (w boskości), bogowie wglądają w to, co zwykłe i z niego wyglądają jako „οἱ δαίμονες, wskazujący i wzywający skinieniem [*Wickenden*]"[249]. Przy czym wglądając, spoglądają-z jako jaśnienie własnej boskości, co Grecy wyrażają słowem „δαιμόνιον" związanym z δαίω – „błyszczeć, jaśnieć". Niesamowitość codzienności, kryjąc się w innym rzeczy jako ich istotna różnica czyniąca je tym, czym są – nie tylko pozostaje sposobem, w jaki bogowie spoglądają, ale, co więcej, sposobem, w jaki spoglądając na człowieka, czynią go tym, czym on jest. Człowiek tedy posiada oczy po to, by być widzianym przez Boga, ale nade wszystko posiada w tym celu mowę, w której Boga ujawnia, i na który to sposób Bóg pozwala człowiekowi stawać się tym, kim człowiek jest. Sposób powiadania boskości, czyli ujawniania w mowie niesamowitego skrytego

[245] GA 54, 152; przeł. P.K.
[246] GA 54, 152; przeł. P.K.
[247] GA 54, 153; przeł. P.K.
[248] GA 54, 154; przeł. P.K.
[249] GA 54, 154; przeł. P.K.

w „pomiędzy" codzienności, nazywają Grecy „μῦθος"[250], a Platon czyni nieledwie metodą swojego namysłu.

Zamykający (i jednocześnie otwierający) *Politeję* mit o pośmiertnej wędrówce dusz, staje się mapą topograficzną miejsca poza miejscami, miejsca „tam", odróżnionego od „tu", zatem miejsca skupiającego w sobie współprzynależność wszelkich miejsc zaświatów w postać τόπου δαιμονίου: miejsca niesamowitego. Owo miejsce niesamowite (ale też miejsce niesamowitego), to „pewne Gdzie, w którego place i przejścia osobliwie prześwituje [właściwie: »w-świtуje«, *hereinscheint*] nie-samowite i w wyróżnionym sensie istoczy istota bycia"[251]. „W-świtywanie" (*Heireinblicken*) jako prześwitywanie niesamowitego, stając się wglądaniem boskości, oznacza pojawianie się, które „jest w sobie δαῖον, boskim darującym się w nieskryte"[252]. Jako miejsce miejsc, „tam" zaświatów pojawia się nie inaczej niż jako jawność skrytości pośród będącego, to znaczy wdającego się w nieskrytość i niosącego w sobie sugestię własnego innego, sugestię oczywistą wtedy, gdy zwraca się uwagę na to, co będące czyni tym, czym ono jest. Miejsce niesamowitego kontestując zwyczajność wszelkiego ujawnienia miejsca, staje się radykalnym „tam", to znaczy takim „tam", które nie mieści się ani w zwykłym „tu" (na ziemi), ani w zwykłym „tam" (w niebie), lecz w jakimś ich Pomiędzy, stającym się Innym transcendującym „samowite" Tu-i-Tam. Jakimś radykalnym „tam", poza wszelką wewnętrznością i zewnętrznością. Poza miejscem w ogóle. Ukazuje się w nim, wedle świadectwa żołnierza obarczonego przez bogów rolą posłańca (ἀγγέλου)[253], „takie, a nawet tylko takie, które wskazuje na ziemi przynależne podziemne oraz na nadziemskie"[254]. W sensie właściwym pozostając miejscem samej istoty (miejscowości) niesamowitego miejsca i miejsca tego, co niesamowite, wyznacza ów obszar (zwany przez Platona „τὸ τῆς Λήθες πεδίον"[255], czyli „miejscem odbierającego skrywania w sensie zapominania"[256]) rodzaj bez-miejsca lub raczej bez-istocia, skoro istota miejsca (miejscowość) oznacza władające wzajemnie przynależnych i do siebie wzajem odniesionych dróg i miejsc. Bez-kresna jałowa równina, „gdzie nie było drzew, ani czegokolwiek, co ziemia wydaje"[257], stanowiąc przeciwieństwo wzrastania (φύειν) tylko o tyle, o ile φύειν oznacza wydobywanie w nieskrytość, a λήθη gest skrywającego się skrywania – owa równina jest w sensie ścisłym miejscem niczego, pustkowiem i pustynią. Pustka nicości narasta, „miejsce pozostaje

---

250 Por. GA 154–155.

251 GA 54, 174; przeł. P.K.

252 GA 54, 169; przeł. P.K.

253 Por. Platon, *Państwo*…, 614 D.

254 GA 54, 175; przeł. P.K.

255 Por. Platon, *Państwo*…, 621 A, gdzie mowa o „Dolinie Zapomnień".

256 GA 54, 175; przeł. P.K.

257 Platon, *Państwo*…, 621 A 3.

puste – nie ma na nim nic swojsko-»samowitego« [*Geheuer*]. Lecz to pustka jest tu owym pozostającym i obecnym"[258]. Nicość pustyni odmawia wszystkiego, wszystkiemu odmawiając miejsca tam, gdzie pustkowie się znajduje – tak że kiedy „pustynia rośnie: biada, w kim się kryje"[259]. Pytanie o „gdzie" znajdowania się pustki pustkowia zyskuje odpowiedź we wskazaniu na Rzekę Beztroski, która o tyle znajduje się na pustkowiu Doliny Zapomnienia, o ile z pustką pustkowia zdaje się schodzić w płynności niezatrzymywania niczego na sobie i siebie na niczym, ani w niczym. Beztroska jako odmówienie zatroskania i troskliwości troski, stanowiących sposób bycia uważności wobec rzeczy w codziennym obchodzie, pozostaje wyślizgnięciem się bytu, jałowością bezgranicznego płynięcia. „Wody tej rzeki żadne naczynie nie utrzyma"[260] właśnie dlatego, że jako paradygmatyczne miejsce, dzban konstytuowany jest w dynamice bez-miaru Λήθης, za sprawą żywiołu skrytości i w nim zyskując własne miejsce: nadanie istoty wyróżniające go spośród całej reszty będącego. Z drugiej strony jednak, dzban jako centrum wiru czwórni, skupiającego Ziemię i Niebo, Istoty Boskie i Śmiertelnych[261], skupia w sobie nicość pustki, której studzienna otchłań mami i zagraża ciemnością, tyleż chronioną, co uśmierzaną przez krzepiącą twardość ścianek. Pozostaje bowiem Heidegger w zgodzie z istotą rzeki i równiny (πεδίου), podkreślając błędność uznawania ich tożsamości („(…) λήθη ani nie jest samą rzeką, ani też nie jest przez nią symbolizowana"[262]), skoro nie jest tożsame to, co jest różnicą. Schodzi się ona ze sobą o tyle, o ile w sobie samej znajduje własną istotę, czyli różnicę własnej istoty; stąd „tym jednak, co jako jedyne może być w pustce i monotonii pola wszystko odbierającego skrywania, jest rzeka, jej wody bowiem odpowiadają istocie pola, gdyż odmawiają się wszelkiemu zatrzymaniu i w ten sposób istotę owego miejsca odmawiającego się skrywania zanoszą wszędzie tam, gdzie spożywa się je jako napój"[263]. Rzeki utożsamia Hölderlin z bogami[264], jak gdyby napełniającymi dzbany tym, co obce, niesamowite, τὸ δεινόν. I co wypijane bez umiaru przez pogrążonych w świecie Śmiertelnych (i bodaj przez fizyków[265]).

Dynamika skrytości miejsca niesamowitego skrywa je w miejscowość miejsca, czyli w miejsce wszystkich miejsc, także – może przede wszystkim – tych, które niczym dzban wyłaniają z niej w jawność nieskrytości to, co za sprawą owego gestu staje się i: jest. Krążąca w polu różnicy dynamika skrywania (Rzeka Beztroski)

---

[258] GA 54, 176; przeł. P.K.

[259] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*…, s. 277.

[260] Platon, *Państwo*…, 621 A.

[261] Por. BMM, 322; GA 7, 152.

[262] GA 54, 187; przeł. P.K.

[263] GA 54, 187; przeł. P.K.

[264] Por. F. Hölderlin, *Ren* [w:] idem, *Co się ostaje*…, ss. 190–203.

[265] Por. wyżej, s. 389.

gotowa żłobić i żłobiąca coraz głębszy kanion różnicy, czyni skrytość Λήθης czymś coraz bardziej graniczącym z nieskrytością, czyni jako poniekąd istotę wszelkiego miejsca i pobytu – do tego stopnia, że jest z niej „natychmiastowe przejście do miejsca i pobytu, które jako nieskrytość będącego, na wskroś włada zmierzającym ku śmierci nakierowaniem [*Fahren*] człowieka"[266]. Władanie takie, możliwe tylko za sprawą pochodzenia człowieka z istoty niesamowitego, które niesie on w sobie (po wypiciu z Rzeki Beztroski), czyni z człowieka tego, który i zdolny jest, i zmuszony znosić skrytość, tak w sensie wytrzymywania jej, jak i unicestwiania *zarazem*, utrzymując w nieskrytości i siebie, i będące, ku którym jest. Zmaganie ze skrytością, zwane przez Platona anamnezą, nie warunkuje nieskrytości; raczej nieskrytość ze skrytością istoczą wespół, skoro bowiem skrytość towarzyszy nieskrytości jako jej przeciwieństwo, a zarazem stanowi aktywną siłę zapominającego skrywania człowieka i rzeczy przed sobą wzajem, to „tam, gdzie istoczy ἀλήθεια, włada zatrzymanie tego, co zostaje uratowane przed utratą"[267].

Nieskrytość różni się od prześwietloności nazywanej przez Heraklita πῦρ, ogniem[268], ale różni się nie bardziej, niż od otwartości Otwartego, w którym nieskrytość się dokonuje. Nie bardziej się różni, gdyż dokonuje się jako nieskryte bytu, oraz jako Otwarte nieskrytości, w to drugie się poniekąd skrywając. Rok 1943 przynosząc nie tylko wykłady o Parmenidesie, ale i esej o Heraklicie, pozwala na ujęcie złożoności struktury bycia nieskrytości w powiedzeniu Heraklita: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ[269]. Wyznaczane miłością (φιλία) współprzynależenie wschodzenia (φύσιν) i skrywania się (κρύπτεσθαι) jako udzielanie sobie nawzajem własnej istoty, oznaczając i wschodzenie ze skrywania się, i skrywanie się jako to, w co wschodzi wschodzące[270], czyni z miłości ów „obszar wszystkich obszarów [*Bereich aller Berreiche*]"[271], w którym „wzrasta (…) i zrasta się ze sobą (*concrecit*) wszystko, co należy do wydarzania właściwie doświadczanego odkrywania"[272]. Wiednie czy bezwiednie odkrywa Heidegger miłość jako to, „co nigdy przecież nie zachodzi", τὸ μὴ δῦνόν ποτε, ów wieczny ogień, „który jest ὁ Λόγος"[273], czymś zmyślnym (τὸ φρόνιμον)[274], czyli jak gdyby i rozumnym, i zmysłowym, którym płonie świat, którego płonięciem świat jest. Albowiem „oświetlanie zmyślnie-skupiająco wnosi w wolny przestwór, zapewnia wyistaczanie", a jako takie, „wydarzanie

[266] GA 54, 187; przeł. P.K.
[267] GA 54, 193; przeł. P.K.
[268] Por. A, 246n.; GA 7, 282n.
[269] A, 241; GA 7, 277; także: H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 123.
[270] Por. A, 242; GA 7, 279.
[271] A, 243; GA 7, 280.
[272] A, 243; GA 7, 280.
[273] A, 246; GA 7, 283.
[274] A, 246; GA 7, 283.

oświetlenia jest światem"[275]. Miłość niczym eter oświetla i bogów, i ludzi, pozwalając jednym i drugim „wyistaczać się w nieskrytość, tak by żaden z nich nie mógł pozostać skrytym – nie dlatego jednak, że ktoś zostaje dopiero zauważony przez kogoś, lecz tylko o tyle, o ile każdy się wyistacza"[276]. Niemożność skrycia się przed miłością, w której i bóg, i człowiek znajdują samych siebie i siebie nawzajem, umożliwia owo spotkanie na sposób polemiczny, to znaczy jako „roz-sadzanie (*Aus-einander-setzung*) (oświetlenie)"[277], stawiając ich wobec siebie tak, by jeden drugiemu patrzył prosto w twarz, prosto w oczy. Niemożliwość skrycia się przed miłością poruszającą ich istotę ku sobie wzajem, gdyż zarazem ku sobie samym, wynika z tego, że „ich stosunek do oświetlenia jest nie czym innym jak samym oświetleniem, jako że bogów i ludzi skupia ono w nim i zatrzymuje"[278]. Bóg wglądając w rzeczy, wgląda w nie dlatego, że najpierw wgląda w ogóle w świat jako oświetlenie, czyli wgląda w miłość i na jej sposób, człowiek natomiast, spoglądając bogu prosto w oczy, spogląda w nie w akcie pokornego ustąpienia rzeczy miejsca dla jej wyistaczania się w świetle Otwartego, dając tym samym miejsce spojrzeniu boga[279]. Wzorem owego ustąpienia, wzorem pokornego sposobu bycia człowieka i boga, pozostaje miłość, która niczym oświetlenie nie narzuca się, skrywając w migotliwej wielości tego, czemu pozwala wschodzić w nieskrytość. W wielości tego, co jest, tak że „niepozorne świecenie oświetlenia wypływa ze zbawczego krycia się w trzymającej się w sobie przechowalni przesłania. Dlatego świecenie oświetlenia jest zarazem zasłanianiem się i w tym sensie czymś najciemniejszym"[280], o czym wie nie tylko Heraklit zwany ciemnym, ὁ Σκοτεινός, ale i ten, który Boga (gdyż Boga Miłości) doświadcza twarzą w twarz, zanurzając się w „noc ciemną"[281] spotkania z Tym, który jest. W noc, w której największa bliskość Boga doświadczana jest jako radykalna samotność opuszczenia przez Boga.

Dialektyka skrywania i odkrywania, zachowując w sobie dwuznaczność własnej istoty, o tyle przestaje być dialektyką, o ile jako jednoczesność dwu momentów nigdy dialektyką nie jest, przynajmniej jeśli dialektyka miałaby być zmaganiem się przeciwieństw, zmierzającym ostatecznie ku własnemu uśmierzeniu. Związek z czasowością ujawnia się jednak w obu wersjach dialektyki – dialektyce Hegla i „dialektyce" Heideggera – z tego właśnie względu zarysowując między nimi różnicę radykalną, gdyż subtelną i nienatarczywą. Odkrywanie jako *od*krywanie i od*krywanie* zarazem [*Ent*bergung i Ent*bergung*], pozostając

[275] A, 247; GA 7, 283.
[276] A, 248; GA 7, 284.
[277] A, 247; GA 7, 284.
[278] A, 248; GA 7, 285.
[279] Por. A, 248; GA 7, 284.
[280] A, 252; GA 7, 288.
[281] Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*…, ss. 497–499.

i oddalaniem skrytości, i jej rozniecaniem – jak gdyby od-palaniem – wyraża dwojaki ruch już to ujawniającego odsłaniania, już to wydawania w ogarniające zewsząd (i w tym sensie zamykające) Otwarte: „»od-krywać« – znaczy to teraz zarazem *wprowadzać w wydobywanie* [*Bergung*]: nieskryte bowiem w nieskrytości *przechowywać*"[282]. Ujawnianie jako skrywanie w otwartość pozostaje nie tyle przewlekłą walką przeciwieństw, ile staje się (i wybucha) ich dynamicznym twórczym oscylowaniem, wespół działaniem w strukturze jednego i tego samego (a nawet Jednego i Tego Samego). Czasowość takiego działania nie rozciąga się na „punktualną" przestrzeń trwania, schodząc się z nią w „punktualnej" naturze następujących po sobie „teraz", lecz staje się czasowością o tyle przynależną każdemu będącemu, o ile każde będące, każdy byt, „ma zawsze własny czas"[283] jako „miejsce, w które czasowo każdo-»razowo« [*je-»weils«*] należy ukazujące się w swoim ukazywaniu"[284], co sprawia, że „rozumiany po grecku czas, χρόνος, odpowiada w istocie τόπου"[285]. Natura czasowości Heideggerowej „dialektyki", skupiając się i odzwierciedlając w topografii słowa „miejsce", do którego (słowa i miejsca) „coś należy, na przykład ogień i płomień, i powietrze w górę, woda i ziemia w dół"[286], staje się Otwartym przynależenia.

Różnica pomiędzy czasem topicznym, a linearnym czasem potocznego doświadczenia (nawet jeśli w swej potoczności jest ono doświadczeniem naukowym), tkwi poniekąd w tym pierwszym, pozostaje on bowiem jako Otwarte przynależenia będącego tym, co udziela miejsca czasowi potocznemu, umożliwiając długi pobyt, czyli *Lange-weile*, nudę codzienności[287]. W codzienności czasu linearnego czas płynie wolno (nawet wtedy, gdy małostkowością pośpiechu przynaglany do skrzętnej krzątaniny nie-istotnego zatrudnienia), wolność swojego przepływu wywodząc z Otwartego, w które wdał się zrazu i zwykle jako to, co krąży pośród bytu. Otwarte udziela przestrzeni wydostania się w nieskrytość, zwane jest tedy Wolnym, odkrywając własną istotę jako istotę wolności. Nie tylko nie stanowiąc jakiegoś skutku czy efektu nieskrytości, naznacza swoją istotą wszelkie będące zanim jeszcze wda się ono w Otwarte, gdyż tylko naznaczone wolnością może się ukazać w (swym) byciu. „Otwarte, w które wyzwolone jest każde będące jako we własne Wolne, *to Otwarte jest samym byciem*"[288] i o tyle odkrywającym miejscem bycia będących[289]. Wszelako miejscem otchłannym,

[282] GA 54, 198, przeł. P.K.
[283] GA 54, 209; przeł. P.K.
[284] GA 54, 209; przeł. P.K.
[285] GA 54, 209; przeł. P.K.
[286] Ga 54, 209; przeł. P.K.
[287] Na temat nudy por. GA 29/30, 117–249.
[288] GA 54, 224; przeł. P.K.
[289] GA 54, 213; przeł. P.K.

w które wdać się oznacza wskoczyć w bez-podstawność czeluści różnicującej się różnicy, zapadającej w siebie w nieskończoność okamgnienia, niczym w szaleństwo wiecznego powrotu. Wolność, jako otwarte miejsce bycia, staje się oscylacją różnicy pomiędzy skrytością a nieskrytością, różnicy nie tylko mającej swoje miejsce w prawdzie, ale miejsce owo tworzące i to jako miejsce prawdy.

Miejsce tymczasem zapada w siebie stając się już nie tylko Innym bytu, ale też innym samego siebie, przez co kontestować zaczyna bycie jako skrywającą się skrytość odmawiania siebie. Jak przystało na tekst poświęcony Heglowi – w eseju *Hegel i Grecy* dokonuje się to nie tylko dialektycznie i spekulatywnie (które to pojęcia znajdują tam swoje celne odsłonięcia[290]), ale poniekąd i ironicznie, gdy pada pytanie, „czy ἀλήθεια – nieskrytość – jest tym samym co bycie, to znaczy u-obecnianie się?"[291] Jawna ironia skrywa się w odniesieniu tożsamości do bycia po wielekroć ujawnionego jako dynamika różnicy, co czyni możliwość utożsamienia nieskrytości i bycia nader trudnym i przewlekłym oraz wątpliwym zadaniem. Uchwycone jako uobecnianie (*An-wesenheit*) (w czym niemczyzna, pamiętać należy, przechowuje wydobywany przez Heideggera aspekt ruchu ku, *an*, istocie, *Wesen*), bycie w tej mierze wydaje byt jego istocie i go ku niej przywodzi, w jakiej jako granica (i πέρας, i zarazem τέλος w sensie kresu i końca), osadza go w miejscu tego, czym byt jest. Granica ciała otaczającego przywodzi w istnienie jako Inne Innego będąc jako nie-byt, czyli jako bytu własne Nie. Utożsamienie z Nie niemożliwe pozostaje z dwojakiego względu. Już to dlatego, że jako różnica zazdrośnie strzeże ono własnej nienaruszalności pozostając nietożsamością jako taką, by się tak wyrazić, co znaczy: nietożsamością jako inną, z sobą nietożsamą i dlatego nie-obecną (wywiedzioną poza własną istotę, gdzie różnica każdorazowo, paradoksalnie, własną istotę zawsze przechowuje i znajduje); już to dlatego utożsamienie pozostaje niemożliwe, lub przynajmniej trudne, że bycie jako Nie bytu, będąc w sensie ścisłym (to znaczy w sensie dialektyczno-metafizycznej logiki przeciwieństw) Niczym, pozostaje nim w sposób nieustalony, dynamiczny, migotliwy i zmienny, za sprawą czego bycie jako sposób, własnym sposobem bycia wymyka się (nieustannie) możliwości uchwycenia w tożsamości. Nie-tożsamość nieskrytości i bycia, a także nieskrytości i prawdy, wskazująca na pierwotność ἀληθείας, pozostaje należeniem ich obu do niej i zależnością ich obu od niej, tak że i obecność jako bycie „zdana jest na nieskrytość, lecz nie na odwrót"[292], i prawda jako zgodność możliwa jest w obszarze nieskrytości, o tyle też mając coś z nią wspólnego, mimo że ἀλήθεια nie ma „nic wspólnego z prawdą"[293].

---

[290] Por. HG, 221n.; GA 9, 430n.; oraz HG, 222n., GA 9, 431n.

[291] HG, 231; GA 9, 442.

[292] HG, 232; GA 9, 442.

[293] HG, 232; GA 9, 442.

Pytaniom o stosunki władzy nie ma końca, nie tylko dlatego, że od ich określenia zależy rozumienie istoty prawdy (jako zgodności i pewności) oraz istoty bycia (jako uobecniania obecności: *Anwesenheit*). Pytaniom również i z tego względu nie ma końca, że samo miejsce przynależenia prawdy i istoty bycia zdaje się musieć do czegoś należeć, lub przynajmniej w czymś zakorzeniać, tak że stosowne jest dociekać, „*do czego należy sama ἀλήθεια, skoro musi się ona uwolnić od związku z prawdą i byciem i wyzwolić się ku temu, co w niej najbardziej własne?*"[294] „Gdzie" przynależenia nieskrytości, pozostając tym, co jej najbardziej własne, włada nie tylko powiadaniem mowy (λόγου), ale i samym władaniem, „wszak sposób, w jaki się ono rozgrywa, czerpie swoje określenie z samej odkrytości, to znaczy ze skrywającego się prześwitu [*Lichtung*]"[295]. Rzecz nie w tym, że odpowiedź na pytanie o miejsce przynależenia nieskrytości staje się tym samym jawna (nieskryta), wskazując na to, co nieskrytości najbardziej własne: na nią samą poniekąd; rzecz raczej w tym, „czy myślenie osiągnęło już takie pole widzenia, by móc choćby domyślać się, co wydarza się w odkrywaniu, a nawet w *skrywaniu*, którego wymaga wszelkie odkrywanie?"[296] Najbardziej własne nieskrytości ujawnia się jako skryte w skrywaniu, którego wszelkie odkrywanie potrzebuje i wymaga. Zarazem ujawnia się w tak niepewny i nieoczywisty sposób, że skrywanie skrywa się w odkrywaniu jako tym, czego potrzebuje, by być sobą – i tak bowiem można rozumieć gramatyczne stosunki władzy i zależności ujawniane i skrywane w stwierdzeniu „*die alles Entbergen braucht*", wieńczącym pytanie znaczącym otwarciem. W obszarze otwarcia sytuuje się ἀλήθεια, która jako zagadka, dlatego „jest tym, co godne myślenia, jest *tą oto* rzeczą myślenia"[297], że jako wątpliwa i wymykająca się jednoznaczności wskazania, wciąż jeszcze pozostaje najbardziej godna pytania, co Heidegger w swojej niemczyźnie wyraża słowem „*fragwürdig*".

Niepokój myślenia naznaczonego kolistością własnego ruchu każe autorowi *O źródle dzieła sztuki* wciąż uważnie (nieledwie podejrzliwie) powracać do tam Pomyślanego i wchodzić w spór z Pomyślanego sposobem. Nie tylko wtedy, gdy dokonujące się przeakcentowanie relacji bycia i człowieka[298] zostaje dodatkowo podkreślone w *Dodatku* z roku 1956[299], ale przede wszystkim wtedy, gdy nowe wydanie przenosi – przesuwa – tekst w nową perspektywę. Perspektywę wskazywaną i wyznaczaną wydarzaniem wsuwającym się pod i za różne przejawy prawdy jako nieskrytości[300]. W rzeczy samej, wraz z rewizją sposobu, w jaki

[294] HG, 232; GA 9, 442.
[295] HG, 233; GA 9, 443.
[296] HG, 232; GA 9, 442.
[297] HG, 233; GA 9, 444.
[298] ZDS, 42; GA 5, 48–49. Por. wyżej, s. 20.
[299] ZDS, 62; GA 5, 74.
[300] Por. ZDS, 25–39; GA 5, 25–44.

człowiek i bycie są wobec siebie wzajem, wydarzanie stopniowo odkrywa własne władanie w strukturze bycia. Ślady tej zmiany, zwanej, także przez samego Heideggera, „zwrotem", dostrzegalne są również w esejach wydanych pod wspólnym tytułem *Identyczność i różnica*. Tymczasem podejmując skok, który „staje się konieczny, aby samemu doświadczać współ*przynależności* człowieka i bycia"[301], a który wskakuje „w należenie do bycia"[302], przemieszcza się punkt ciężkości myśli w obszar, w którym takie przynależenie do siebie wzajem nie tylko staje się, ale staje się możliwe, umożliwiając zarazem i człowieka, i bycie. Umożliwienie człowieka i bycia dokonuje się poprzez ustawienie ich w przestrzeni umożliwiającej ich własne istoty, zatem nade wszystko w przestrzeni zachowującej (skoro umożliwiającej i pozostającej źródłem) ich odrębność, dzięki której dokonuje się współ*przynależenie*, czyli przynależność wespół jednego ku drugiemu. Dość powiedzieć, że człowiek jako istota za sprawą myślenia (νοεῖν myślanego przez Heideggera jako odbiór – *Vernehmung*[303]) otwarta na bycie, jest „przez bycie wystawiony, odnosi się do niego i w ten sposób mu odpowiada. Człowiek *jest* właściwie tym odniesieniem polegającym na odpowiadaniu i tylko nim jest"[304]. Podkreślone „jest" wskazując na kluczowy dla Heideggerowego projektu moment, przybliża zarazem dynamikę jako nie tyle charakterystykę istoty człowieka, ile raczej jako samą ową istotę, za sprawą której „w człowieku włada wsłuchujące się w bycie należenie do niego, ponieważ jest mu ono przekazane na własność"[305]. Ustanowiona tym samym odrębność umożliwia bycie sobą człowieka i bycia jako bycie różnym od różnego i zarazem ku różnemu jako różnemu. Jednocześnie to, że w wydaniu *Gesamtausgabe* „przekazane" (*übereignet*) zostaje podkreślone, uwydatnia moment *eignen*, w którym Heidegger zdaje się dostrzegać zestaw sensów możliwy do przybliżenia (przecież niewystarczająco) sformułowaniem „czynić własnym sobą", a odsyłający do przestrzeni wydarzania (*Ereignis*), w której i za sprawą której może mieć miejsce „*współprzynależenie* człowieka i bycia na sposób wzajemnego wyzwania"[306]. Wydarzanie, stając się źródłem niepowtarzalności bycia sobą, sprowadzać się zdaje do źródła różnicującego żywiołu różnicy, czyli, innymi słowy, „wy-darzanie jest rozkołysanym w sobie obszarem, za sprawą którego człowiek i bycie dosięgają się nawzajem w swojej istocie, uzyskują własne istoczące, tracąc przy tym określenia użyczone im przez metafizykę"[307].

---

[301] ZI, 45; GA 11, 41.
[302] ZI, 45; GA 11, 41.
[303] Por. np. PNP, 117; GA 9, 225–226.
[304] ZI, 39; GA 11, 39.
[305] ZI, 39; GA 11, 39.
[306] ZI, 57; GA 11, 45 (W GA inaczej podkreślenie: „Zusammen*gehören*").
[307] ZI, 61; GA 11, 46; przekład zmieniony przez P.K.

Skrytość pozostająca wciąż jeszcze tym, w czym i wraz z czym nieskrytość staje się i staje się możliwa, a także tym, co wraz z nieskrytością staje się i staje się możliwe, naznacza swym nieuchwytnym muśnięciem samo wydarzanie, nieledwie się do niego sprowadzając (co wydaje się dogodniejszą charakterystyką tego, czego nie można bezkarnie określać mianem „utożsamiania", szczególnie w kontekście problematyki *Zasady identyczności*). Wydarzanie skrywa się oto za człowiekiem i byciem, z których już samo bycie swą niejawnością długo pretendowało do zaszczytnego miana skrytości. Tymczasem i bycie również znalazło swoje miejsce pobytu, skoro „bycie wraz z myśleniem należą do identyczności, której istota pochodzi z owego dopuszczania współprzynależności nazwanego przez nas wydarzaniem. Istota identyczności jest własnością wydarzania [*ist ein Eigentum des Er-eignisses*]"[308]. Wszelako przynależenie do identyczności przynależnej do wydarzania samo zdaje się dokonywać tylko wraz ze współprzynależeniem do języka, „język bowiem jest najdelikatniejszym, lecz i najbardziej podatnym, przechowującym wszystko kołysaniem w chwiejnej budowli wydarzania"[309]. Opisujące ruch wydarzania kołysanie odsyła do istotowej oscylacji wewnętrznej dynamiki tego, co jest i samego „jest" – samego bycia – wychodzącego na jaw za sprawą języka, a w „wy-darzaniu kołysze się istota tego, co mówi jako język, a co nazwaliśmy kiedyś domem bycia"[310]: domem, zatem miejscem zamieszkiwanym przez bycie realizujące z powodzeniem, choć na własny sposób, opisywaną w *Byciu i czasie* strukturę bycia-w[311].

Zapadanie bycia w różnicę staje się kluczowym wątkiem późnej filozofii Heideggera, czego potwierdzenie odnaleźć można w obu esejach *Identyczności i różnicy*, znajdując tam zarazem potwierdzenie zasysającego namysł wiru bycia, w który ono samo, bycie (i dlatego także i namysł nad nim), zapada nieuchronnie, co znaczy jednakże, że i od zarania myślenia bycia. Jeśli bowiem „tak bycie jak byt zawsze na swój sposób wyłaniają się [*erscheinen*] *z różnicy*"[312], to nie chodzi o to jedynie, że „różnica pozwala się ujawnić"[313] dając wolne (*frei*), jak zaznacza Heidegger w dopisku na marginesie, ale też o to – może przede wszystkim – że różnica jako źródło i bycia, i bytu, źródłem bytu jest i staje się na sposób bycia, podczas gdy źródłem bycia także na sposób bycia. Dotarcie do różnicy „poprzez odpowiednie do rzeczy Naprzeciw"[314], polegające na stworzeniu dystansu otwierającego przestrzeń, pole jawienia się różnicy, nie pozostaje bowiem niczym innym,

[308] ZI, 65; GA 11, 48.
[309] ZI, 63; GA 11, 47.
[310] ZI, 67; GA 11, 48.
[311] Por. BiC, 186–255; także 74–84; SuZ, 130–180; 52–59.
[312] OTL, 147; GA 11, 70.
[313] GA 11, 70; przeł. P.K.
[314] OTL, 149; GA 11, 70.

niż otwarciem za sprawą „kroku wstecz”[315] dystansu, czyli różnicy uwalniającej różnicę w nią samą, to znaczy określającej różnicę w tym (w niczym), czym ona jest, tedy stającej się kresem (πέρας) różnicy: jej sposobem bycia. Różnica *jest* na sposób różnicowania oraz (a także: czyli) różnicowania się, dzięki czemu bycie różnicy określa różnica, podobnie jak bycie bytu określa różnica. Co oznacza zarazem, że różnicę bycia określa bycie, podobnie jak różnicę bytu bycie określa, określając tedy (niczym παιδεία) i siebie, i różnicę. A to znaczy, że określa, określając jako różnicę pomiędzy sobą a tym, co od niego inne. „Mając stale na oku różnicę, a jednak zwalniając ją za sprawą kroku wstecz w sferę tego, co do-myślenia, możemy powiedzieć: bycie bytu znaczy: bycie, które jest bytem”[316], wyrażając ów powszechnie do tego stopnia znany, że notorycznie niezauważany moment dynamiki bycia, *za sprawą której* byt stawia się w byciu, ale też przede wszystkim, *którą* byt *pozostaje*. Skrytość ujawnia się – zawsze niespodziewanie, nie inaczej i teraz – w dynamice spoczywania bytu w sobie (do czasu), spoczywania jako skrywania się bycia w jawności tego, *co* jest. Jeśli „bycie ukazuje się jako odkrywające przechodzenie”[317], to dlatego jedynie, że „byt jako taki zjawia się na sposób doszłości [*Ankunft*] skrywającej się w nieskrytość”[318]. Otóż lekcją *Onto-teo-logicznego charakteru metafizyki* okazuje się, że bycie jako różnica skrywa się w nieskrytości bytu *oraz* w skrywaniu się bycia – jako różnicowanie różnicy. Różnicowanie nieuchronnie istoczące jako rozsuwanie rozstępu zwalniającego miejsce temu, co jest i samemu jest, a także wszelkim jego modulacjom i odmianom, wreszcie wszystkiemu temu (niczemu), które jako źródło bycia, nie tylko kontestuje zarówno bycie (na przykład zapisując je jako przekreślone) jak i możliwość źródłowości źródła, ale i pozostaje nimi na sposób kontestującego wskazania (i czynienia) różnicy: „Różnica bycia i bytu jako roz-cięcie [*Unter-Schied*] przechodzenia i doszłości stanowi *odkrywająco-skrywającą wyróżnię* obu. W wyróżni włada prześwit tego, co przesłania się i zamyka, a władanie to wydaje Od-siebie i Ku-sobie przechodzenia i doszłości”[319]. A skoro można „powiedzieć: Heideggera komentarze do prześwitu są komentarzami do *pojęcia* rozumienia świata, obojętnie, czy chodzi przy tym o świat chłopki, czy o świat ludzi nowożytności”[320], to w owej bliskości prześwitu oraz świata z *Bycia i czasu* włada skrycie miejsce (ἦθος) bycia jako różnicy i jako różnica.

---

315 Por. OTL, 149; GA 11, 70.

316 OTL, 149; GA 11, 70–71.

317 OTL, 151; GA 11, 71.

318 OTL, 151; GA 11, 71.

319 OTL, 151; GA 11, 71.

320 D. Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart–Weimar 2003, s. 165.

Ujawnianie skrytości jako skrytości, nie zaś przemiana jej w nieskrytość, pozostaje zadaniem niełatwym, zarazem również zadaniem, które stało się udziałem i losem myśliciela z Fryburga. Przekonuje o tym nie tyle zawsze niekompletny (i to nie jedynie z tak heterogenicznego i przypadkowego powodu, jak fakt, że edycja dzieł zebranych nie została jeszcze ukończona) przegląd i namysł nad konkretnymi miejscami jego pism. Raczej niekompletność namysłu nad miejscami zasadza się na tym, iż rzecz sama niekompletność wymusza w tej mierze, w jakiej namysł nad miejscami pism staje się zawsze już namysłem nad miejscem i miejsca miejscem, których graniczność mogąca ukoić niepokój ruchu myśli wydaje myślenie w nieskończoność powtórzenia graniczenia graniczności. Ilekroć spojrzenie myśli pada na zagadnienie skrytości, odkrywa miejsce jako dotyk różnicy i to zawsze już różnicy, w której pobrzmiewa echem powtórzenia ona sama. Powtórzenia paradoksalnego, skoro dokonującego się sobą samym (różnicowaniem), dokonującego się w skończoność (w różnicę) i dokonującego się nieskończenie, skoro różnica pozostając i stając się tym, co każdorazowo koniec określa i sprawia, sama kresu mieć nie może, posiadanie zastępując własnym sposobem bycia, czyli stawania się sobą.

***

Skrytość nie ujawnia się zbyt ostentacyjnie, jakoś jednak daje znać o sobie. Niekiedy nawet w sposób dojmujący – na przykład jako brak nie tylko uchwycenia sensu bycia, ale nawet zapytania o ten sens. Wskazanie przez Heideggera w *Byciu i czasie* (w którym, według wstępnych deklaracji, chodzi o przygotowanie do postawienia owego zapomnianego pytania) na grecki sposób myślenia prawdy jako nieskrytości, oraz na wtórność tak zwanej klasycznej definicji prawdy, nie tylko rozwiązuje, a nawet unieważnia cały szereg problemów związanych z pojęciem prawdy jako adekwatności *intellecti* i *rei*, ale stanowi zarazem krok w stronę rozjaśnienia sensu bycia, lub przynajmniej postawienia odpowiedniego pytania. Rodzi zarazem problemy, o których jednak nie należy sądzić, że w swej nierozwiązywalności po prostu zastępują te związane z klasyczną koncepcją prawdy. Raczej stanowią one znaki na drodze, którą porusza się najpierw ontologia egzystencjalna, a następnie także cała późniejsza myśl Heideggera.

Wraz z rozpoznaniem prawdy jako nieskrytości na scenę wkracza zagadnienie skrytości i jej stosunku do nieskrytości. Oto zrazu narzuca się pierwotność skrytości, z której nie-skrytość jest wydobywana jako poniekąd skrytości zanegowanie. W ten sposób związek obu zyskiwałby znamiona relacji w tym sensie dialektycznej, że i koniecznej, i polegającej na zniesieniu skrytości przez jej przeciwieństwo (za które mogłaby uchodzić nieskrytość). Rychło jednak okazuje się,

że nieskrytość skrytości nie unieważnia, choćby dlatego, że ta druga trwa jako kontekst i tło nieskrytości także i właśnie wtedy, gdy nieskrytość ma miejsce. Widoczny znak tego trwania stanowi najpierw nazwa nie-skrytości. Następnie to, że przeciwieństwo nieskrytości – skrytość – nie tylko wychodzi na jaw, ale w ogóle dopiero wraz z nieskrytością ma miejsce. Tak że dopóki coś nie wejdzie w obszar nieskrytości, nie da się o nim powiedzieć, ani że jest nieskryte (prawdziwe), ani że jest nieprawdziwe (skryte) – i dopiero kiedy dobywa się w nieskrytość, ujawnia się jako od zawsze skryte. Oznacza to, że skrytość wcale nie poprzedza nieskrytości, lecz jest możliwa i faktyczna dopiero wraz z nią. Zarazem nie podważa to pierwszej intuicji, na mocy której nieskrytość ze skrytości się dobywa, co sugeruje równą pierwotność obu momentów. Co więcej: okazuje się, że skrytość może wkraczać w obszar nieskrytości i się w nim ujawniać – jako skrytość (wtedy dopiero stając się czymś, co naprawdę miało miejsce przed odkryciem). Tym samym już w *Byciu i czasie* zarysowuje się różnica pomiędzy nieskrytością a prawdą, która okaże się w późniejszych tekstach czymś raczej w obszarze ἀλεθείας znajdującym własne miejsce.

Fenomen równej pierwotności obu momentów nieskrytości związany jest z drążącą ją wewnętrzną dynamiką. Paideutyczny trop interpretacji Platońskiej paraboli jaskini pozwala na uchwycenie za jej pomocą struktury owej dynamiki. Παιδεία, będąc swego rodzaju sprawnością władzy poznawczej pozwalającą dostrzegać to, co znajduje się w obszarze otwartości, nie tylko bowiem wskazuje na przenikający myśl Platona „intelektualizm etyczny" – bliski w pewnym sensie także Heideggerowi. Pozostając w swej istocie zawsze już przechodzeniem od ἀπαιδευσίας, do παιδείας, tedy jak gdyby ruchem lub dynamicznym napięciem pomiędzy własnym innym a sobą, ujawnia również tym samym strukturę ἀληθείας. Dla Platona bowiem poznawanie pozostaje na tyle ściśle skorelowane z porządkiem rzeczowym (bytowym), że w istocie z trudem od niego odróżnialne. Potwierdzeniem owej zależności czy też zbieżności jest sama parabola jaskini, w której przechodzenie od skrytości do nieskrytości bytu rozumiane jest jako gest paideutyczny. Dodatkowym źródłem pewności co do korelacji obu momentów (epistemologicznego i ontologicznego) jest zachodząca dla Platona zbieżność porządku poznawczego z porządkiem bytowym, na mocy której zarówno powstawanie, jak poznawanie, postępuje od idei ku konkretom.

Pozostając w swej istocie dynamiką przechodzenia od skrytości do nieskrytości i od nieskrytości do skrytości, okazuje się ἀλήθεια oscylacyjnym napięciem pomiędzy nimi. Napięciem realizującym się jako różnica konstytuująca już to skrytość, już to nieskrytość. Zarazem skrytość w ruchu różnicowania dobywając nieskryte i nieskrytość nieskrytego na jaw – z siebie – ujawnia własne nieskrytości jako skrywające się różnicowanie: staje się mianowicie takim źródłem

nieskrytości, które z nieskrytości dopiero wycofuje się w siebie, jak gdyby sobą się stając na mocy i na sposób nieskrytości. Opisując ten aspekt w *Źródle dzieła sztuki*, posługuje się Heidegger nazwami „świat" i „ziemia". Istotowy i niedający się ugasić spór pomiędzy nimi pozostaje przemieszczaniem różnicy; sporem pomiędzy otwieraniem Otwartości (świat), a dobywaniem w Otwarte zamykania się (ziemia), czyli skrytości. Ta ostatnia staje się tym samym jawnością kresu, w tej mierze dobywającego w bycie, w jakim czyniącego skończonym, czyli (na grecką modłę) doskonałym (o-kreślonym). Skrytość jako kres (πέρας, τέλος) okazuje się byciem rzeczy – byciem, które czyniąc rzecz jawną i jawnie skończoną, tym samym w rzeczy skrywa się, choć skrywa się jawnie.

Różnica pozostaje imieniem skrytości, dystrybuując się równomiernie, choć nieukojonym pędem, pomiędzy Otwartość i Zamkniętość, już to jako zamykające uchodzenie na sposób ginięcia z Otwartego, już to jako na sposób powstawania zamykanie w Otwarte. Władając nawet samym Otwartym, które skrywa się w jawności i widoczności tego, co w nie wstępując: jest (tak, że Otwarte pozostaje najbardziej jawnym Przeoczonym nieskrytości: nią samą) – skrytość okazuje się miejscem, a nawet miejscem miejsca, czy też miejsca istotą, miejscowością. Tym, co samo pozostając osobliwym i niesamowitym nie-miejscem, mimo to, lub właśnie dlatego daje miejsce wszelkiemu miejscu, zamykając je w sobie: w różnicy tego, co od miejsca różne. Jest tym samym skrytość różnicą miejsca; przesunięciem w to, co inne; ciałem otaczającym, a nawet jego granicą; miejscem różnicy.

Od samego zarania dzieła Heideggera wplątany w „dialektykę" skrytości/nieskrytości jest człowiek lub jego istota (*Dasein*), nawet jeśli akcenty z czasem rozkładają się różnie. Jako bycie różnicą miejsca (i tylko o tyle od-dalaniem), jako tedy bycie *Da*, owym tu-i-tam-w-pobliżu pozostaje on sceną czy pretekstem dynamiki nie-skrytości. Należy, rzecz jasna, pamiętać o różnicach pomiędzy wczesnym, a późniejszym namysłem Heideggera, za sprawą których zrazu jestestwo wprost *jest* nieskrytością, by potem być nią już tylko nie wprost, mianowicie na sposób wdawania się lub bycia wrzuconym w oscylujące napięcie różnicowania. Różnice te nie są nieważne, pozostają jednak wciąż różnicami akcentu, tak że nieustannie od początku do kresu jego myślenia, dzieło Heideggera pozostaje namysłem nad byciem jako miejscem, to znaczy jako skrytością, w których i jako które ma miejsce i daje miejsce (*gibt es*) ἦθος skrywający się również w późnym wydarzaniu choćby jako miejsce współprzynależenia bycia i człowieka.

Ἦθος pozostaje żywiołem różnicowania, za sprawą którego ma miejsce: wszystko. W nim i na jego sposób otwiera się przestrzeń ontologicznej wolności, w którą wdaje się wszelkie będące. Także człowiek: owo będące w tym sensie wyróżnione spośród wszelkiego innego, że pozostające sposobem i miejscem

samego bycia jako przynależenie do niego i w nim. Otóż wolność (pozwolenie-być) okazuje się w tej mierze przestrzenią prawdy, co miłością. Człowiek jest tedy istotą etyczną, gdyż należy do dynamiki różnicowania ἦθου, będąc na jego sposób, choćby za sprawą wstydu i cnoty, z których ἀρετή otwiera człowieka „od wewnętrz" w Otwarte, a αἰδώς w Otwarte go „od zewnątrz" zamyka. Zarazem zawsze już ἦθος pozostaje z trudem uchwytny, bo ujawnia się jedynie jako skryty wymiar jawności tego, co jest; pozostaje skrytością jako dynamiką różnicowania, w której tedy etyczność dokonuje się poprzez stawianie i pozostawianie w różnicy wobec wszystkiego; poprzez bycie-pojedynczym, bycie na konkretny i niepowtarzalny sposób. Sposób stający się każdorazową powinnością, skrytą jak ἦθος i jako etos nieodwołalnie jednostkowy i nie dający się ująć w żadnego rodzaju obiektywizująco-uogólniającym poznaniu, nawet jeśli pozostający źródłem myślenia i powinnym jego sposobem.

Rozdział V

Skończoność

Pasywność jako aktywność bycia

Struktura, jak okiem sięgnąć. Jedna, zasadnicza, iteracyjna. A przecież dynamiczna, oscylacyjnie drążąca samą siebie. Przybierająca różne postaci, czy może – lepiej rzecz starając się ująć – konstytuująca różne postaci samej siebie jako efekty, niekiedy nawet może efekty uboczne tego, czym ona sama jest, a właściwie owego niczego, którym: jest. Jako strukturalna relacyjność szczególnego rodzaju, pozostaje każdorazowo nie-czymś, skutecznie kontestując metafizyczny paradygmat substancjalności, nawet jeśli daje się być może w jakimś sensie i do pewnego stopnia bronić tezy, że paradygmatu tego nie destruuje, ani nie dekonstruuje. Raczej drąży jego obrzeża i marginesy (jak zapewne wyraziłby się Derrida), lub podstawy i istotę (jak zapewne ująłby to Heidegger), sam paradygmat pozostawiając w obojętnym (choć może jednak nie tak znowu obojętnym) geście: aby był. Aby sobie był. Nieobojętny gest pozostawienia, by był – miłość – czyni nawet metafizyczną substancjalność bytowości owocem miłości struktury, jej dzieckiem, potomkiem. Jakimś efektem, jak się rzekło.

A jednak z tego właśnie powodu paradygmat metafizyczny ulega destrukcji, dekonstrukcji, chwieje się w posadach. W obliczu miłosnego gestu struktury nie da się już bowiem rozpocząć metafizycznej budującej opowieści słowami „Na początku był sobie byt…". Nie dlatego przecież, że zdanie to zasiedla początek, samą początkowość jako taką, w sposób rzekomo nieuprawniony z racji bardziej pierwotnego charakteru struktury, pozostającej bytu źródłem, przyczyną, matką. Niczym takim bowiem struktura nie jest, nie tylko dlatego, że nie jest w ogóle jakimkolwiek czymś, że tedy jest niczym w mocnym, choć nigdy do końca nie określonym sensie tego słowa. Nieokreślonym, jako że określającym i nieustannie określanym mocą dynamicznej oscylacji struktury (nieledwie określającym w sobie i dla siebie – i o tyle również siebie). Otóż nie pozostaje struktura początkiem bardziej pierwotnym w stosunku do domniemanego w metafizycznej powieści o źródle, zawsze bowiem sytuując się w początku wraz z bytem, każdorazowo wciska się pomiędzy byt, a jego bycie jako różnica. Różnica, na mocy której pierwotność źródła zostaje podwojona, zwielokrotniona i unieważniona lub przynajmniej sproblematyzowana. Za każdym bowiem razem, kiedy „na początku jest byt", źródłowo sytuują się tam na mocy struktury, zarówno byt, jak i bycie; tak

coś, jak i jego źródło lub po prostu kontekst, dzięki któremu coś jest tym, czym jest. Stąd byt w stosunku do źródła okazuje się przesunięty, opóźniony, od źródła różny i sytuujący się w nim zawsze poniewczasie. Źródło i początek bytu umyka, stając się wiecznie nieuchwytnym momentem, w pogoni za którym metafizyka zmuszona jest nieustannie powtarzać gest re-konstytucji, ponowienia gestu fundamentalnego. Notoryczność aktu powtórzenia konstytucji początku destruuje metafizykę ukazując w jej łonie i na jej sposób tkwiący w niej samej moment słabości, nieugruntowania. Metafizyka – o ile po takim rozpoznaniu własnej kondycji w ogóle jeszcze jest – jest jako iteracyjność konstytucji własnego źródła i początku. Jako przewlekłe i nieukojone powtórzenie własnego aktu założycielskiego, do którego niepostrzeżenie się sprowadza. Metafizyka staje się, bądź po prostu okazuje, powtórzeniem momentu strukturalnego poróżnienia pomiędzy bytem i byciem, iteracją różnicy, zwanej przez jakiś czas „ontologiczną". Nie tylko zatem zwielokrotnieniem źródła, ale też podjęciem siebie jako zawsze już innej, jako metafizyki już o tyle jedynie, o ile na nie-metafizyczny sposób. Jako myślenia, w którym wszystko jest takie, jak było, ale *jest* inaczej, gdyż jest *inaczej*.

Drążąca metafizykę praca różnoimiennej struktury bywa już to byciem, już to prawdą lub jej istotą, bywa byciem przekreślonym na krzyż czy wydarzaniem. Wszystkim tym bywa na raz, lub po kolei, wraz z własną struktury pracą odkrywającą kolejne pokłady lub fałdy nawarstwiające się na niej i kto wie, czy w gruncie rzeczy nie pozostające efektem jej własnego ruchu. Nieodzownie jednak i na każdym bodaj etapie drogi myślowej Heideggera, jawi się ona skrytością. Przy czym to, jak skrytość może się jawić i na jaki sposób pozostaje jawna zawsze i niechybnie, na jaki natomiast skrywa się, skrywa własną skrytość, mimo to (lub dlatego) nie ujawniając się – to pozostaje zagadnieniem niepokojącym myśl filozofa z Fryburga nieustannie i od zawsze, choć w różnym stopniu. Skrytość struktury nie tylko wiele wyjaśnia, na przykład to, dlaczego metafizyka w stuporze wysiłku uchwycenia źródła nie dostrzega – dopóki i jeśli nie dostrzega – owej w sobie zbawiennej, choć dla metafizyki zgubnej płonności jej własnych starań. Skrytość struktury pozostaje samą jawnością nieledwie wszystkiego, owym Platońskim Trzecim, na choreiczną miarę stającym się przestrzenią, sposobem, warunkiem możliwości jakiejkolwiek jawności, wszelkiego jawienia się z siebie i w sobie, wszelkiej fenomenalności. A jak w *Byciu i czasie* poucza Heidegger, oznacza to również: wszelkiego bycia i wszelkiego bytu. Bycia i bytu nie tyle źródłem, ile miejscem. Miejscem samego miejsca, jego istotą, „miejscowością", tym, co wszelkie miejsca skupia w sobie, stając się dla nich – dla miejsc, dla granic ciała otaczającego – ciałem absolutnym, cielesnością jako taką, w której drążą one własne ścieżki, rysy, pęknięcia, ulice. Ciałem, od samych granic i różnic nie różnym, czyli ciałem właśnie każdorazowo różnym. Samą pracą granic, różnico-

waniem różnicy, dynamiką różnicowania, niczym starotestamentowy Bóg, o którym śpiewa psalmista: „Ty ustanowiłeś wszystkie granice ziemi”[1]. Choreiczna skrytość, skryta choreiczność, miejscowość, śladem miejsca naznacza wszelkie będące, wszystko, co jest i wszelkie „jest”, stając się właściwie rozumianą etycznością bycia, tedy i człowieka. Etycznością, jako że ἦθος kryjąc w sobie szereg sensów, kryje i ten wiążący go z „miejscem”, i ten czyniący go źródłem wszelkiej etyki: zarówno tej, która chciałaby, jak i tej, która by nie chciała być metafizyką. Etycznością człowieka, jako że człowiek w swej istocie pozostaje byciem w miejscu, a nawet pozostaje byciem, co oznacza: „byciem w miejscu”. A nawet byciem na sposób stanowienia miejsca jako różnicowania miejsc, jako różnicy miejsc, jako miejscowości. Wszystko to tkwi w niemieckim *Da-sein*, nie czyniąc jednak ani z człowieka, ani z jego istoty niczego na kształt wszechogarniającej solipsystycznej samoświadomości nowożytnej podmiotowości. Z racji ich nieuleczalnie różnicującego charakteru ani człowiek, ani jego istota nie utożsamiają się bowiem ze skrytością struktury, czyli ze strukturą jako skrytością. Pozostaje *Dasein* raczej rodzajem mimetyczności, wdaniem się w dynamikę różnicowania, w owo Pomiędzy struktury. Pozostaje mimetycznością ustąpienia miejsca temu, co jest ustępowaniem miejsca. Niczym Sokrates wobec Timaiosa i wobec *Timaiosa*, niczym wzajemność wdechu i wydechu Λόγου bycia i λόγου człowieka: mimetycznością asymetryczną, poróżnioną, i właśnie o tyle doskonałą mimetycznością, naśladującą i zachowującą różnicę i jej ruch. Jeśli można powiedzieć wprost, że jest *Dasein* byciem, to jest nim jako różnica wobec siebie i wobec niego, jako przesunięcie poza siebie w siebie, skutecznie chroniące przed pełnym utożsamieniem: z sobą i z innym. Μίμησις w odniesieniu do struktury Pomiędzy polega na powtórzeniu różnicy jako stawaniu się różnym wobec totalności, na pozostawaniu zasadą odróżnienia – na stawaniu się coraz bardziej niepowtarzalnym i konkretnym, tedy na pozostawaniu coraz bardziej sobą, na stawaniu się tym, kim się jest. Jestestwo oznacza dynamikę zajmowania miejsca, które tworzy sama owa dynamika: byciem własnym miejscem, granicą ciała otaczającego i wdawaniem się w owo miejsce, w ową granicę. Jestestwo pozostaje nieuchronnie znakiem i sposobem różnicy przecinającej jego najbardziej własne ciało jako inne, różnicy tkwiącej w istocie jestestwa, jego byciem-ku-śmierci. Człowiek jest, to znaczy jest miejscem: niepowtarzalną kompozycją możliwości, byciem owych możliwości jako możliwości i jako ich kompozycji. Zarazem owych możliwości powinnością: powinnością ich bycia jako możliwości, to znaczy wartością bycia, wartością bycia możliwości i wartością bycia sobą. De-ontologią bycia sobą. Własnym miejscem i etycznością. Wszystkim tym jako skrytym i jako skrytością codzienności egzystencji, a nawet skrytością codzienności jako takiej: jako bycia bytu, jako świata.

[1] Psalm 74,17.

Skrytością jako etycznością, wyczerpującą się w konstytuowaniu tautologiczności zwrotów: „poznaj samego siebie" i „stawaj się tym, kim jesteś". Zwłaszcza jeśli i ponieważ – jesteś skończonością[2].

Co można powiedzieć raz, można powiedzieć dwa razy, skoro prawda zawiera w sobie moment iteracyjności. Choć – z drugiej strony – pozostaje znamieniem tego, co jednorazowe i niepowtarzalne w swej konkretyzacji. Pozór sprzeczności demaskuje struktura czasowości już to Nietzscheańskiego wiecznego powrotu, już to Heideggerowskiego powracania z przyszłości i byłości ku okamgnieniu, w obu przypadkach stając się znakiem i sposobem powtórzenia w różnicy. Lub powtórzenia różnicy jako różnicy powtarzanego i sposobu powtarzania. Jak wtedy, gdy Kant przemawia głosem Heideggera w jego interpretacji krytyki czystego rozumu (i poniekąd praktycznego również) na kartach *Kanta a problemu metafizyki*. Przy czym książka ta nie jest „książką o Kancie, lecz książką o Heideggerze – o sprawie Heideggera – temacie jego myślenia – napisaną w języku Kanta i za pomocą pojęć tego ostatniego"[3]. Powtórzenie zapętla się tam i reduplikuje na kilka sposobów. Najpierw jako interpretacja podejmująca na nowo dzieło myśliciela z Królewca. Następnie jako deklaratywna konieczność powtórzenia, lub po prostu powtórzenie w postaci ontologii fundamentalnej, dokonanego przez Kanta (według Heideggerowskiej interpretacji) ugruntowania metafizyki[4]. Wreszcie – jeśli wziąć pod uwagę chronologię powstawania *Bycia i czasu* i interpretacji *Kant a problem metafizyki* – jako powtórzenie ontologii fundamentalnej przez przemawiającego ustami Heideggera Kanta na sposób uzasadniającej metafizykę krytyki czystego rozumu. Przy czym dwa ostatnie pozostają powtórzeniami tego, co jest ich własnym powtórzeniem. Otóż pomnożenie powtórzeń, z których żadne nie obywa się bez różnicy, odkrywa strukturę Pomiędzy (odkrywa ponownie, choć dla czytelnika odkrywa ją w jej bodaj najbardziej literalnym ujęciu jako struktury), oraz ujawnia bezpośrednie, nawet jeśli nie pierwsze, wskazanie na związek dynamiki Pomiędzy z etycznością. I ze skończonością. A nawet z etycznością *jako* skończonością.

Kluczowego dla powodzenia i zasadności interpretacji zadania wykazania ontologicznego charakteru Kantowskiego przedsięwzięcia dokonuje Heidegger wskazując na w gruncie rzeczy fenomenologiczny charakter podstawowego pro-

---

[2] Por. W. Rymkiewicz, *Formy istnienia*…, ss. 284–298, zwłaszcza s. 297: „Heidegger, idąc za gestem Kanta, odwraca porządek swojej wcześniejszej konstrukcji. W *Sein und Zeit* zamierzał oprzeć skończoność ludzkiej egzystencji na skończoności istnienia w ogóle. Teraz, myśląc wedle Kanta, rewiduje swój program, konstruując nowe pojęcie skończoności (…). »Problem skończoności czasu«, *das Problem der Endlichkeit der Zeit*, przekształca się w ten sposób w kwestię »skończoności przebywania«, *Endlichkeit des Deiseins*".

[3] W. Rymkiewicz, *Formy istnienia*…, s. 270.

[4] Por. KPM, 244–274; GA 3, 218–246.

blemu filozofii Kanta. Problem możliwości sądów syntetycznych *a priori* jako problem poznania[5] przyjmuje postać zagadnienia możliwości wykroczenia poza sferę podmiotową ku przedmiotowi poznania, czyli zagadnienia transcendencji[6]. Filozofia transcendentalna skupia się tedy nie tyle na bycie, ile na sposobie dotarcia do niego. „Poznanie to dotyczy wykraczania (transcendencji) czystego rozumu ku bytowi, tak że doświadczenie może się dopasowywać dopiero do tego ostatniego – jako do możliwego przedmiotu"[7]. Transcendencja staje się tedy transcendowaniem, a poznanie aprioryczne – poznaniem ontologicznym w tej mierze, w jakiej bada sposób dostępności bytu. Zarazem ontologiczność, czyli apriorycznośc poznania wyraża się gestem syntetycznym, gdyż synteza stanowi charakter każdego rodzaju sądów (i analitycznych, i syntetycznych) jako łączenie podmiotu z orzeczeniem, racja którego tkwi „jedynie w przedstawieniu podmiotu"[8]. W sensie bardziej rudymentarnym jednak synteza konstytuuje rację prawomocności jednoczenia samych przedstawień, jako mianowicie synteza sądu i bytu, o którym sąd jest wydawany[9]. Ujęcie apriorycznośc sądów jako syntetyczności w sensie jednoczenia tożsamego z dynamiką transcendowania ku bytowi, staje się podstawą interpretacji obu pni poznania, od zarania przywołującej na myśl zrazu może jedynie delikatnie sugerowaną, z czasem jednak potwierdzającą się bez reszty strukturę Pomiędzy.

A jednak bohaterem pierwszoplanowym, zasadniczym tematem Heideggera rozprawy z Kantem i na temat Kanta, jego wejścia z Kantem w różnicujący dialog – pozostaje skończoność. Jako temat przewodni interpretacji wskazana zostaje już w dziele królewieckiego filozofa, gdzie – tkwiąc „w istotowej strukturze samego poznania"[10] – określa całą problematykę ugruntowania metafizyki w tej mierze, w jakiej leży u jej podstaw naznaczając i tworząc „ludzki charakter rozumu"[11]. Odciska skończoność swe piętno na każdej charakterystyce poznania: czy będzie to wskazanie *naoczności* jako jego zasadniczego źródła[12], czy wtórności i służebności *myślenia* nie mogącego się obyć bez naoczności i nad nią się nadbudowującego[13], czy wreszcie *przedstawiania* jako tego, w czym zarówno naoczność, jak i myślenie odnajdują wspólny „rodzaj"[14]. Jej fundamentalna rola w przedsięwzięciu

---

5 Por. KPM, 20; GA 3, 14.
6 Por. KPM, 22–23; GA 3, 15–16.
7 KPM, 23; GA 3, 16.
8 KPM, 22; GA 3, 15.
9 Por. KPM, 22; GA 3, 15.
10 KPM, 28; GA 3, 21.
11 KPM, 28; GA 3, 21.
12 Por. KPM, 28; GA 3, 21.
13 Por. KPM, 29; GA 3, 21n.
14 Por. KPM, 29; GA 3, 22.

krytyki czystego rozumu podkreślana jest jednak przez to, że skończoność nie tyle stanowi jakąś cechę poznania, niechby najważniejszą, ile raczej poznania istotę i źródło. Determinując priorytet naoczności w poznaniu ludzkim konstytuuje po pierwsze różnicę pomiędzy nim, a ideą poznania boskiego, nieskończonego. Jako *intuitus originarius*, tedy naoczność, tyle że nieskończona, od skończonej różni się ona tym, że „w swym bezpośrednim przedstawieniu czegoś jednostkowego, tzn. niepowtarzalnego, pojedynczego bytu wziętego w całości, nadaje temu bytowi bycie, pomaga mu powstać (*origio*)"[15]. W tym sensie poznanie nieskończone, boskie, nie tyle jest poznaniem, ile stwarzaniem – ludzkie natomiast, na mocy własnej skończoności pozostając zdane na byt, o tyle też jest i nie może nie być receptywnością w sensie dostosowywania się do bytu[16]. Co więcej – naoczność nieskończona czyni zbędnym myślenie, skoro przedstawianie przez nią bytu jest jego stwarzaniem i jego stawaniem się w tym, czym on jest. „Myślenie jako takie jest więc już piętnem skończoności"[17], stając się, jak i jako skończoność, *przywilejem* człowieka, nie różnym od jego sposobu bycia: od egzystencji[18].

Konsekwencje narastają lawinowo, niemal wszystko jest konsekwencją skończoności. Będąc źródłem możliwości przedstawiania, tedy i naoczności, skończoność (która „polega na odbieraniu tego, co się oferuje"[19]) okazuje się leżeć u podstaw zmysłowości (naoczności) jako takiej. Zmysłowość przy tym nie musi być tożsama z „oglądem naocznym [polegającym na] doznawaniu [wrażeń], empirycznym"[20]. „Tym samym Kant jako pierwszy uzyskał ontologiczne, niesensualistyczne pojęcie zmysłowości"[21]. Uzyskał także, choć niekoniecznie jako pierwszy, nie naiwne pojęcie bytu. Byt: to, co poznawalne, uchwytywalne w zmysłowej odbiorczości nastawienia ludzkiego, tedy przed-stawialne – byt musi ukazywać się sam z siebie i jako tak się ukazujący jest tym, co ujawniane w poznaniu, tym, co się zjawia: zjawiskiem. Stąd „termin »zjawisko« oznacza byt sam jako przedmiot poznania skończonego"[22], różniąc się od „zjawiska" w znaczeniu węższym, wedle którego jest to to w „zjawisku" w znaczeniu szerszym, co stanowi „zawartość naoczności empirycznej", czyli „korelat pobudzenia wolnego od myślenia (określania)"[23]. Fenomenalny charakter bytu jako zjawiska odróżnia się bowiem od „hyletycznej" zjawiskowości tym, że pozostaje owym Dopuszczonym w odbior-

15 KPM, 31; GA 3, 24.
16 Por. KPM, 31; GA 3, 24.
17 KPM, 31; GA 3, 24.
18 Por. KPM, 254; GA 3, 228.
19 KPM, 165; GA 3, 147.
20 KPM, 165; GA 3, 147.
21 KPM, 33; GA 3, 27.
22 KPM, 38; GA 3, 31.
23 KPM, 39; GA 3, 32.

czości skończonego poznania jako syntezy prawdziwościowej, czyli myślącego określenia tego, co otwarte w naoczności[24]. Zarazem właśnie jako taki, jako poddany poznawczemu określeniu, rodzi pytanie o własną dostępność dla poznania jako pytanie o uprawnienie[25] skończonego (tedy wszak odbiorczego) poznania do określania bytu w jego zjawianiu się.

Ani dla Kanta, ani dla Heideggera tematem nie pozostaje solipsystyczne zamknięcie w sobie twórczego podmiotu, dla którego byt miałby charakter plastycznego korelatu poznania lub woli. Chodzi raczej o zagadnienie sposobu jawienia się bytu i zarazem sposobu udostępniania go poznaniu: o to zatem, co dokonuje się pomiędzy podmiotem i rzeczą jako transcendencja poznania ludzkiego. O sam ów moment czy aspekt zwrotu-ku i wyjścia-ku bytowi jako takiego otwarcia się na byt, które zaprasza i dopuszcza byt w bliskość przedkładania się, na mocy którego i dzięki któremu poznanie może się do bytu dostosować. Fakt, że dostosowanie oznacza przedstawienie, nie mogąc mimo to rodzić niezdrowych emocji wśród akolitów realizmu epistemologicznego, nie stanowi zarazem zasadniczej problematyki Kantowskiej krytyki czystego rozumu i Heideggerowskiej jej interpretacji, ustępując palmy pierwszeństwa pytaniu o to, dzięki czemu takie dostosowanie jest możliwe. O to tedy, czemu Kant nadaje miano apriorycznośći i co w samym akcie transcendencji pozostaje sposobem konstytucji możliwości zjawienia się bytu. Z czega wynika wprost, że w interpretacji Heideggera tkwi tendencja sprowadzania do siebie wzajem transcendencji jako transcendencji aktu poznawczego i transcendentalności jako konstytucji warunków możliwości poznania i tym samym warunków możliwości przedmiotu poznania. Różnica między nimi pozostaje jak gdyby różnicą stopnia rudymentarności w porządku istotowym: transcendentalny charakter poznania umożliwia transcendencję ku przedmiotowi. Co – zarazem – sprowadza się do pytania o strukturę poznania w jego zasadniczych rysach, które dopiero wtórnie wypełniać się mogą konkretną treścią. Struktura ta, to poznanie czyste i aprioryczne. Otóż pozostający swoim własnym zjawiskiem byt, w tej mierze czyni zagadnienie czystego poznania wprost zapytaniem o bycie, w jakiej bycie pozostaje wszelkim „że" i „jak" bytu. Sprowadzająca zaś zagadnienie apriorycznośći do pytania o strukturę rozumianej aktywnie i tranzytywnie transcendencji jako osobliwego „miejsca", w którym dokonuje się prezentacja bytu, skończoność nie tylko okazuje się samym owym „miejscem", ale też „jak" jego konstytucji i „kształtu". Transcendentalnością jako taką. Z czego wynika ostatecznie, że skończoność i bycie różnią się jedynie tkwiącym między nimi „i".

Bycie skrywa się w tej różnicy nieledwie od zarania interpretacji, aż po jej kres, w którym ujawnia się w postaci fundamentalno-ontologicznej otwartości

[24] Por. KPM 34–35; GA 3, 27–28.

[25] Por. KPM, 96–100; GA 3, 85–88.

rozumienia. W międzyczasie daje o sobie znać na różne sposoby. Jak wtedy, gdy w pierwszym stadium ugruntowania metafizyki podjęta zostaje (tu jeszcze nieudana) próba określenia istotowych elementów czystego poznania (czystej naoczności i czystego myślenia)[26]. W próbie tej nie tylko ujawnia się, że czysta naoczność jest jakoś „twórcza"[27], ale też, że „to, co przedstawione w czystej naoczności, nie jest bytem (…), ale zarazem nie jest też po prostu niczym"[28], pozostając niczym w bardziej subtelny i skomplikowany sposób. Niczym bycie – choć przybiera inne imiona: przestrzeni i czasu, z których każde (nie będąc rzeczą obecną) jest „czymś przedstawionym w skończonym poznaniu ludzkim w sposób konieczny i już z góry – tzn. w sposób czysty"[29], czyli nietematycznie. Każde z nich ma charakter jednostkowy, jest jedno i każde pozostaje formą uporządkowania (zebrania w jednym porządku i o tyle syntezy) rozproszonych danych naocznych. Przy czym „czas ma pierwszeństwo wobec przestrzeni"[30], którą tedy można do czasu sprowadzić. Choć potwierdzenie prymatu czasu wobec przestrzeni nastąpić może nie wcześniej niż wykazanie, że czas stanowi źródłowe określenie podmiotowości, podmiotowość natomiast „polega na byciu otwartym na byt"[31]. Co też w tym podwójnym sensie jest i punktem wyjścia i celem wywodu, w jakim, po pierwsze, poznanie wyrażane sądami syntetycznymi *a priori* przyjmuje się jako faktyczne i jedynie nieokreślone w swej możliwości, oraz, po wtóre, otwartość na byt została już wykazana w *Byciu i czasie*, a teraz ma się jedynie potwierdzić.

Podobnie jak czysta naoczność, także czyste myślenie ujawnia swój syntetyczny charakter. W postaci czystych pojęć, w których „każdorazowo przedstawione jest coś jednego, w czym mnogość przedmiotów zgodnie się mieści"[32] dostrzegalne jest zawsze to, co pojęcie czyni pojęciem, czyli czymś jednoczącym: mianowicie forma jedności, umożliwiająca refleksyjną czynność jednoczenia[33]. Takich form jedności jest wiele, tworzą one pewną całość *a priori* przewodzącą poznaniu pojęciowemu i orzekaniu o bycie. Formy te nazywane są „kategoriami"[34] i pozostają w myśleniu równie nietematycznie, jak przestrzeń i czas w naoczności, a jednak ich związek z naocznością wydaje się nikły, co bodaj wiąże się z niejasnością źródła pochodzenia owych form syntetyczności myślenia.

---

[26] Por. KPM, 51n.; GA 3, 43n.
[27] Por. KPM, 51; GA 3, 44.
[28] KPM, 51; GA 3, 44.
[29] KPM, 52; GA 3, 45.
[30] KPM, 56; GA 3, 49.
[31] KPM, 58; GA 3, 50.
[32] KPM, 60; GA 3, 52.
[33] KPM, 62; GA 3, 54.
[34] Por. KPM, 64; GA 3, 55.

Droga wiedzie ku syntezie obu syntez: czystej naoczności i czystego myślenia. Szczególnie, że poznanie jako takie od początku jest jednością naoczności i myślenia w postaci syntezy prawdziwościowej[35], stąd izolowanie elementów niejako z konieczności musiało doprowadzić do ich niejasności. W syntetycznej pasji dobrze pamiętać, że przez syntezę rozumieć należy zawsze pewien akt, czynność jednoczenia. Czyste poznanie, odnosząc się do czystych syntez naoczności (synopsji)[36] i myślenia (refleksji) okazuje się tedy aktem jednoczenia jednoczeń. Synteza prawdziwościowa polega mianowicie na szczególnej odpowiedniości synopsji i refleksji, takiej, że czyste myślenie zawiera w sobie przestrzeń różnorodności danych czasowych, czysta naoczność jest natomiast źródłem owej różnorodności danych, dostarcza ich[37]. Pozostając tedy jak gdyby dwoma stronami lub aspektami tego samego aktu, myślenie jest pobudzane przez oferowaną za sprawą naoczności wielość danych czasowych, naoczność zaś w treści swoich aktów określana jest przez pojęcia myślenia. Myślenie, zdane na naoczność, wymaga jednocześnie wstępnej syntezy (czasowej), pozbawiającej mnogość wrażeń rozproszenia. Jeśli teraz „to wzajemne przygotowywanie-się-na-siebie dokonuje się w czynności zwanej przez Kanta syntezą"[38], to nie daje się ona sprowadzić do syntezy prawdziwościowej, która pozostaje raczej efektem przygotowywanym przez wstępne wzajemne spojenie, czy też „wpojenie", wbudowanie w siebie wzajem jako nakierowanie i przygotowanie na siebie nawzajem czystej naoczności i czystego myślenia. Owa pozostająca sprawą wyobraźni zapośredniczająca synteza syntez, to czysta synteza ontologiczna, odnosząca się do form jednoczenia (czystych syntez synopsji i myślenia), podczas gdy synteza prawdziwościowa jako synteza ontyczna dotyczy raczej treści tego, co owe formy przedkładają jako syntetycznie opracowane[39]. „Tak więc czysta synteza działa czysto synoptycznie w czystej naoczności, a zarazem czysto refleksyjnie w czystym myśleniu"[40].

Ustanawiające się w czystej syntezie warunki możliwości dostępności bytu dla skończonego poznania czynią z niej syntezę ontologiczną, tedy zarazem syntezę transcendencji. Transcendencji jako mianowicie pola czy miejsca: jego istota sprowadza się do „zasadniczej zdolności zwrotu-ku…, która pozwala, by coś się przed-stawiło"[41]. Nigdy dość podkreślać, że sam ten zwrot *jest* otwarciem przestrzeni[42] transcendencji. Synteza czystej wyobraźni, konstytuując

---

35 Por. KPM, 68–69; GA 3, 60.
36 Por. KPM, 69; GA 3, 60–61.
37 Por. KPM, 71; GA 3, 62.
38 KPM, 72; GA 3, 62.
39 Por. KPM, 46; GA 3, 39.
40 KPM, 73; GA 3, 63.
41 KPM, 81; GA 3, 71.
42 Por. KPM, 81; GA 3, 71.

otwarcie jako uprzednie jednoczenie gotowości władz poznawczych, nie tylko umożliwia dopuszczenie bytu, ale też przedstawienie jak gdyby samej jego dopuszczalności w postaci przeciw-stawności jako takiej (i o tyle w ogóle przed--stawialności) „i nie chodzi tu o oporność w obrębie bytu, o nacisk, powiedzmy, wrażeń, lecz o uprzednią oporność bycia”[43]. O rozsuwająco-napierające Naprzeciw; o krok wstecz, na mocy którego powstaje otwartość „przestrzeni” transcendowania („symetrycznie” dopełniając zwrot-ku…), będący zarazem i tym samym wkraczaniem-w otwartość[44]. Przy czym dlatego wkraczanie nie jest po prostu wkroczeniem, że jako ustępujące-pozostawanie-we-wkraczaniu staje się taką możliwością stawienia się bytu, że stawienie dokonuje się jako przed--stawienie. Syntetyczny charakter wyobraźni wyczerpuje się w przedstawialności samej przedstawialności podającej się w postaci czystych władz poznawczych. Realizacja owej wyobraźniowej przedstawialności, czyli „przedstawienie przedstawieniowo jednoczącej jedności[,] jest istotą tego typu przedstawień, które Kant nazywa pojęciem”[45]. Realizacja przedstawialności ujawnia się tym samym jako czynność intelektu[46]. Ten, ze swej strony, jako dopuszczanie przedstawiania, w czystych pojęciach tworzy prawidła jako warunki możliwości przedstawieniowej jedności pewnej wielości i prawidła te stanowią jedyną treść czystych pojęć[47]. Troską zarówno Heideggera, jak i bodaj Kanta, pozostaje przy tym wskazanie, że zarysowująca się tu władcza rola intelektu jako najwyższej władzy i to władzy twórczej, nie czyni z intelektu władzy nieskończonej, oraz – co znacznie bardziej istotne – pozostaje jednak zarazem służeniem naoczności. Mianowicie naoczności czystej, tylko bowiem o tyle, o ile „czysty intelekt jest sługą czystej naoczności, może on pozostać panem naoczności empirycznej”[48]. A skoro przy tym „istotowa jedność strukturalna czystej naoczności pogrąża ją (i czyste myślenie) w ich pełnej skończoności, która objawia się jako transcendencja”[49], to wykazanie zależności czystego myślenia (czystego intelektu) od czystej naoczności oznacza zarazem wykazanie skończoności intelektu.

Wykazanie dokonuje się na dwa sposoby, krocząc po dwóch drogach: w górę i w dół. Drogach tedy, których istota jest „jedna i ta sama”[50] i sprowadza się do

---

43 KPM, 84; GA 3, 73–74.

44 Oznacza to, że *Kant a problem metafizyki* zawiera już ślad charakterystycznego dla późnej myśli Heideggera przesunięcia punktu ciężkości ku rzeczy. Por. niżej, ss. 482nn.

45 KPM, 84; GA 3, 74.

46 Por. KPM, 84; GA 3, 74.

47 Por. KPM, 84; GA 3, 74.

48 KPM, 86; GA 3, 76.

49 KPM, 86; GA 3, 76.

50 H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 60; także G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska…*, ss. 191–192.

wskazania, że uprzednie jednoczenie za sprawą intelektu dopuszcza rzecz, ale rzecz uprzednio określoną przez czas (i przestrzeń, sprowadzalną jednak do czasu)[51]. Droga w dół, wychodząc od czystego myślenia i kierując się ku naoczności, wskazuje najpierw na refleksyjny moment pojęciowej antycypacji jedności jako nakierowania-ku… owemu Naprzeciw pozostającemu opornością bycia. Antycypowana jedność pozostaje owej jedności przedstawianiem i to takim, które samemu sobie ujawnia się „jako to, co wiąże się z jednością, a mianowicie jako owo tożsame, które utrzymuje się w trakcie czynności czystego przedstawiania jedności"[52]. Nie tylko odkrywa się w ten sposób czystą samoświadomość nazwaną przez Kanta apercepcją transcendentalną[53], ale zarazem odkrywa się ją jako szczególne centrum, wobec którego jednocząca jedność czystych pojęć „uznawana będzie za czynnik regulujący"[54] umożliwiający dopiero jakiekolwiek napotkanie bytu. Apercepcja transcendentalna stanowi tym samym o tyle „myślę", o ile najpierw „mogę myśleć", realizuje się zatem jako intelekt, który w związku z tym (jako czysty) „w swej źródłowej antycypacji (*Sich-vorhalten*) jedności działa jako transcendentalna apercepcja"[55]. Otóż samoświadomość, stanowiąc punkt odniesienia dla antycypowanej jedności możliwego przedstawienia bytu, sama zakłada wcześniejszą, nie-ontyczną syntezę, mianowicie syntezę czystej wyobraźni jako „tendencji do jednoczenia tego, co w sobie jeszcze nie zjednoczone"[56], która tedy okazuje się strukturalnie wcześniejsza od transcendentalnej apercepcji. Nadto – jako *de facto* tendencja do syntezy czasowej, czyli naocznościowej – pozostaje czysta wyobraźnia apriorycznym warunkiem jedności, a zatem i warunkiem możliwości myślenia.

Droga w górę wydaje się znacznie prostsza, sprowadza się bowiem do wskazania, że wiązanie za pomocą czasu rozsianych danych zmysłowych zakłada uprzednie wyobrażenie (zrozumienie) czegoś takiego jak „związek", co jednak oznacza, że należy „najpierw ukształtować wyobrażeniowo coś takiego jak stosunek w ogóle"[57]. Wynikająca z tego aprioryczna wobec synopsji naoczności rola wyobraźni polega na odsyłaniu ku transcendentalnej apercepcji zapewniającej stałość wyobrażenia jedności. Owo pośredniczące odesłanie ku apercepcji umożliwia przeprowadzenie zwrócenia się ku… jako dopuszczenia, by coś się przedstawiło[58].

---

[51] Por. KPM, 87; GA 3, 77.

[52] KPM, 89; GA 3, 78–79.

[53] Por. KPM, 90; GA 3, 79.

[54] KPM, 89; GA 3, 79.

[55] KPM, 90; GA 3, 79; dosłownie „(…) w swym źródłowym antycypowaniu-się jedności (…)" („(…) *in seinem ursprünglichen Sich-vorhalten von Einheit* (…)").

[56] KPM, 90; GA 3, 79.

[57] KPM, 94; GA 3, 82.

[58] KPM, 95; GA 3, 83.

Możliwość czystej syntezy poznania zasadza się tedy na troistości czystej naoczności, czystej wyobraźni i czystej apercepcji, troistości, która „nie jest już teraz współwystępowaniem obok siebie pewnych władz", lecz możliwością „istotowej jedności czystego poznania" umożliwianej dzięki pośredniczącej roli czystej syntezy jako syntezy twórczej[59]. Nie należy zapominać, że aktywny i tranzytywny charakter syntezy jako jednoczenia sprowadza całość jednolitej struktury do znanego również z późniejszych tekstów Heideggera jednania tego, co w jednającym jest samym jednaniem. Dokonywane za sprawą transcendentalnej wyobraźni wpajanie w siebie wzajem czystej naoczności i czystego myślenia pozostaje odsyłającym w siebie i w sobie ku sobie nawzajem dwu innych jednań, dwu innych syntez, ale takim spajaniem, które nie narusza odrębności żadnej z nich. Tworząca się za sprawą czystej wyobraźni całość jednolitej struktury syntetycznej jest syntezą różnicy i w różnicy.

Odkrycie tej struktury w pewnym sensie wypełnia najważniejsze zadanie określenia sposobu bycia transcendencji, czyli sfery dynamiki Pomiędzy. Jeśli interpretacja nie poprzestaje na tym wyniku, to powodem jest zarówno możliwość istotnych dopowiedzeń, jak i to, że jej celem pozostaje w gruncie rzeczy wykazanie skończoności jako istoty transcendencji, zatem i bycia. Heidegger z determinacją dąży w kierunku wytyczonym przez dzieło myśliciela z Królewca. Zarazem to, co dla Heideggera pozostaje ważnym, może najważniejszym momentem Kantowskiego projektu, samemu Kantowi odkrywa się w sposób dla niego niespodziewany. I budzi trwogę. Stąd tak pieczołowicie omawiane i tłumaczone przez Heideggera wycofanie Kanta z rozstrzygnięć dotyczących transcendentalnej wyobraźni w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. Otóż wraz z czwartym stadium ugruntowania metafizyki interpretacja przekracza próg wiodący ku otchłani otwierającej się u źródeł metafizyki, otchłani, przed którą cofa się Kant, otchłani skończoności jako nicości bycia.

Jeśli mianowicie w ugruntowaniu poznania ontologicznego chodzi również o to, „by – wykraczając poza samą charakterystykę transcendencji – tak owo poznanie określić, by można je było wykształcić w postaci systematycznej całości prezentowania transcendencji"[60], to zadanie uchwycenia transcendencji zawiera w sobie również zadanie uchwycenia sposobu uchwytywania transcendencji. Refleksja w odniesieniu do apriorycznego poznania transcendentalnego anonsuje tym samym własną z owym poznaniem tożsamość, lub przynajmniej strukturalną zbieżność, choćby z powodu czysto formalnej charakterystyki momentów poznania ontologicznego, która tedy w refleksyjnym ich „uprzedmiotowieniu" wydaje się nie czynić żadnej materialnej zmiany treści. Mimo to nastręcza ono

[59] Por. KPM, 96; GA 3, 84.

[60] KPM, 100; GA 3, 88.

trudności polegającej na tym, że wyjaśnienie możliwości jedności całości poznania ontologicznego, oznaczając konieczność wyświetlenia nie tylko roli transcendentalnej wyobraźni w odniesieniu do czystego myślenia, ale też do czystej naoczności, oraz do zaprezentowania samej wyobraźni w funkcji jednoczenia – oznacza zarazem doprowadzenie ich wszystkich w pole widzenia. Jeśli bowiem poznanie w ogóle swoją możliwość zasadza na naoczności, to poznanie poznania ontologicznego również temu warunkowi musi czynić zadość. Zatem przynajmniej czysta naoczność i czyste myślenie muszą stać się przedmiotem naoczności: muszą tedy zostać u-zmysłowione[61].

Jako że warunkiem wszelkiego poznania jest zwrot-ku… otwierający pole możliwego zjawiania się i tym samym pole możliwego widzenia, to musi on „być w sobie wstępnie kształtującym utrzymywaniem w polu widzenia tego, co w ogóle może się oferować"[62]. Otwarty horyzont zjawjalności (percypowalność jako taka) pozostaje czystym widokiem, to znaczy widokiem apriorycznym, poprzedzającym widoczność czegokolwiek[63]. Owym platońskim Trzecim umożliwiającym widzialność (poznawalność) bytu i jego zobaczenie (poznanie)[64]. Intelekt natomiast we właściwym mu dopuszczaniu, by coś się przed-stawiło[65], odnajduje w czystej naoczności własną podstawę. Otóż horyzont jako czysty widok (widok czystej możliwości jakiegokolwiek widoku), w tej mierze, w jakiej pozostaje naocznością, sam podlega syntezie wyobraźni kształtującej „naoczną postrzegalność horyzontu"[66], a wraz z nią w ogóle widoczność widoczności, obrazowość obrazu: „w ogóle coś takiego jak »obraz«"[67]. Konsekwencją jest to, że horyzont okazuje się, kiedy się okazuje, pod warunkiem uzmysłowienia jako uczynienia zmysłowym; że, co więcej, „horyzont transcendencji może się kształtować tylko w uzmysłowieniu"[68], z czego wniosek, iż to, co Kant nazywa „transcendencją" (a co Heidegger podejmuje jako „bycie"), pozostaje zmysłowością jako taką. Utożsamienie jej z odbiorczością samą w sobie pozwala na sprowadzenie jej do skończoności. Pozwala także na dostrzeżenie, że w uzmysłowieniu jako horyzoncie transcendencji otwiera się widok nie tylko na to, co jest bytem[69], ale też na to, co w postaci aktywności intelektu dopuszczającego, by coś się przed-stawiło, polega na aktywnym kształtowaniu (wyobrażaniu) „jedności

---

61 Por. KPM, 103; GA 3, 91.
62 KPM, 102; GA 3, 90.
63 KPM, 102; GA 3, 90.
64 Por. Platon, *Państwo*…, 508 E.
65 Por. KPM, 102; GA 3, 90.
66 KPM, 103; GA 3, 90.
67 KPM, 103; GA 3, 90.
68 KPM, 103; GA 3, 91.
69 Por. KPM, 104; GA 3, 91–92.

jako takich, które rządzą wszelkim jednoczeniem"[70], czyli na kształtowaniu czystych pojęć.

Zmysłowość pojęć, a tym samym zmysłowość myślenia i w konsekwencji rozumu, jest konsekwencją rozpoznania skończoności poznania. Skończoności jako źródła poznawania – i bytu. Okazuje się, że w interpretacji Heideggera Kant wszedł na drogę, którą później podąży Nietzsche (a i sam Heidegger za nim), wiodącą ku przesunięciu punktu ciężkości z „duszy" na „ciało", na cielesność rozumianą jako zmysłowość w najbardziej radykalnym sensie. Sensie, który w interpretacji myśli Kanta zmierza ku takiemu rodzajowi odbiorczości, że nieodłączna od niej jest jakiegoś rodzaju twórczość i stwórczość. Droga ta wiedzie ku modyfikacji krytyki czystego rozumu w krytykę czystego zmysłowego rozumu i tak należy rozumieć intencję Heideggerowskiej interpretacji, czego on sam nie ukrywa, powiadamiając czytelnika, że „ludzki czysty rozum jest z konieczności czystym rozumem zmysłowym"[71].

Kant cofa się przed konsekwencjami takiego określenia rozumu, choć, jak się wydaje, nie cofa się przed samym jego określeniem jako zmysłowego, skoro wskazuje sposób uzmysłowienia pojęć. Sposobem tym jest schematyzm. Odnosi się on w punkcie wyjścia do widoków jako obrazów konkretów – gdyż „to, co się pokazuje, ma zawsze charakter bezpośrednio widzianego szczegółu (»tego-tu-oto«)"[72] – składających się najczęściej na jakieś bardziej złożone „to-tu-oto". Jako taki – stanowiąc zawsze szczególny przypadek realizacji pojęcia (jedności dla wielu), czyli przedstawiając możliwą realizację ogólności – obraz staje się śladem normy zakreślającej ów krąg możliwości[73]. Jej wyobrażenie, tzn. „wyobrażenie sposobu, w jaki prawidło rządzi wyrysowywaniem w możliwy widok"[74], pozwala przedstawić jedność pojęcia. Wyobrażenie owego sposobu w tej mierze stanowiąc rodzaj widoku (obrazu), w jakiej odniesione jest do możliwego widoku, pozostaje pewnym sposobem uzmysłowienia[75]. Ów rodzaj uzmysłowienia dotyczy jedności nietematycznie, lecz jedynie jako porządkującej. Otóż „wyobrażenie procedury normowania jako takiej jest wyobrażeniem we właściwym tego słowa znaczeniu pojęciowym"[76], a charakterystyka sposobu wpisywania się normowania w prezentujący widok, stanowiąc obrazowanie uzmysłowienia, stanowi właśnie schemat pojęcia. Jego kształtowanie nazywa się schematyzmem[77]. Wyobrażenie prawidła,

---

70 KPM, 103; GA 3, 91.
71 KPM 192; GA 3, 172.
72 KPM, 105; GA 3, 93.
73 Por. KPM, 107–108; GA 3, 94–95.
74 KPM, 108; GA 3, 95.
75 Por. KPM, 108; GA 3, 95–96.
76 KPM, 109; GA 3, 96.
77 Por. KPM, 109–110; GA 3, 96–97.

które jest schematem[78], będąc rodzajem szczególnego obrazu zwanego obrazem schematycznym (dla odróżnienia od zwykłego obrazu konkretu), jest tym samym obrazem możliwości obrazu[79] i jako obraz możliwości – żadnym bytem.

Pozostając jednak – jako schematyczny obraz – odniesieniem czystego pojęcia do czystej naoczności za pośrednictwem czystej wyobraźni[80], obraz możliwości obrazu pozostaje sprowadzeniem przez transcendentalną wyobraźnię kategorii do czystego obrazu. Nieuchronnie oznacza to sprowadzenie do czasu, czas bowiem „jest jako »czysty obraz« obrazem schematycznym, a nie tylko formą naoczności stojącą naprzeciw czystych pojęć intelektualnych"[81]. Z konieczności naznacza on tedy pojęcia swoim charakterem i zarazem stanowi, z racji swojej jedyności, „jedyną czystą możliwość ich uwidocznienia"[82]. Pojęciowa wielość płynąca z owej jedyności czasu i w niej jedynie uwidaczniana, nie może nie być efektem kształtowania czystego obrazu czasu i dlatego można powiedzieć, że „schematy czystych pojęć wprowadzając się w postaci prawideł w czas jako czysty widok nadają sobie postać obrazu i w ten sposób rozwijają jedyną czystą możliwość widoku na wielość czystych obrazów"[83]. Jako że pośrednikiem jest wyobraźnia, schematy jako transcendentalne określenia czasowe są transcendentalnym wytworem czystej wyobraźni i wobec tego kształtują *a priori* transcendencję. Otóż „dokonuje się to dzięki temu, że poznanie ontologiczne (schematyzująca naoczność) czyni *a priori* postrzegalnym i tym samym percypowalnym transcendentalne pokrewieństwo jedności prawidła w obrazie czasu"[84], nie tylko ustalając warunek możliwości prawdziwości poprzez transcendentalno-schematyczne ustalenie apriorycznej odpowiedniości[85], ale nade wszystko wykazując siebie jako tyleż przedmiot, co sposób i „podmiot" poznania tego, czym samo jest. Widać to już w tym, że jeśli „dopiero w schematyzmie transcendentalnym kategorie kształtują się jako kategorie"[86], to zapytanie o poznanie ontologiczne samo jest wkroczeniem w jego obszar na jego sposób. Zmienia to problem akademicki w zagadnienie nieledwie egzystencjalne w tej mierze, w jakiej „dzianie się" transcendencji tożsame jest z „dzianiem się" jestestwa, tedy z byciem, a metafizyka jako przedmiot szkolny pozostaje dalekim i zniekształconym epifenomenem określanej tym mianem postawy egzystencjalnej, swoją istotę zakorzeniającej w skończoności.

---

78 Por. KPM, 111; GA 3, 98.
79 Por. KPM 113–114; GA 3, 100.
80 Por. KPM, 117; GA 3, 103.
81 KPM, 118; GA 3, 104.
82 KPM, 118; GA 3, 104.
83 KPM, 119; GA 3, 104.
84 KPM, 119; GA 3, 105.
85 Por. KPM 199; GA 3, 105.
86 KPM, 125; GA 3, 110.

Pytanie, „jakiej skończoności?", wciąż jeszcze pozostaje zasadne. Konstytuująca się jako transcendencja, skończoność daje o sobie znać w postaci trwałej ekstatyczności podwójnego warunku poznania. „Polegające na zwróceniu-się-ku dopuszczanie, by coś się przed-stawiło"[87] wskazuje na pełną strukturę ekstazy transcendencji, w której zwrot-ku…, jako wykroczenie-ku…, utrzymując się w swej dynamice wykraczania, kształtuje tym samym horyzont, w obrębie którego się utrzymuje. Stąd „transcendencja jest w sobie ekstatycznie horyzontalna"[88] i jako taka – również aprioryczna. Z czego nieuchronnie płynie wniosek o ontologicznej wtórności zarówno zjawiającego się w jej obszarze i na jej mocy przedmiotu, *jak i podmiotu*. Skoro przy tym „podmiot" utożsamić można i należy z „człowiekiem", to transcendencja stanowi inne imię tego, co w *Byciu i czasie* nazywane „*Dasein*", a badanie warunków możliwości doświadczenia – w sposób oczywisty tożsamych z warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia[89] – nie mając nic wspólnego z antropologią[90], pozostaje w gestii ontologii fundamentalnej, do której sprowadza się pierwotnie projekt krytyki czystego rozumu jako rozumu zmysłowego. Jego przedmiotem, czy też „materialną" treścią, pozostaje bycie: owo szczególne „nic", kantowskie X, stanowiące przedmiotowy „odpowiednik jedności apercepcji"[91].

Zasadniczym gwarantem jedności (syntetyczności) dwojakiej struktury transcendencji jako skończoności pozostaje jednolicie samorzutno-receptywny charakter wyobraźni. Za jego sprawą tak naoczność w swej synoptyczności może pozostawać odbieraniem jako „kształtującym dawaniem-samego-siebie tego, co się oferuje"[92], jak i myślenie jako samorzutne kształtowanie prawideł, jest zarazem wyobrażeniowo-odbiorczym podporządkowaniem, dzięki któremu „prawidła wiązania (syntezy) będą właśnie w ich mocy obowiązywania wyobrażone jako obowiązujące"[93]. Dotyka tu Heidegger momentu najistotniejszego z punktu widzenia zagadnienia skrytego wymiaru etyczności w jego myśli. Aktywno-pasywna struktura myślenia okazuje strukturą praktyczności, nie tylko wskazując na to, że rozum „sam w sobie, jako teoretyczny, jest praktyczny"[94], ale też określając swoim charakterem transcendencję jako taką, skoro pozostaje istotą transcendentalnej wyobraźni, która „ujawnia się przy tym coraz bardziej jako

---

87 KPM, 134; GA 3, 119.

88 KPM, 135; GA 3, 119.

89 Por. KPM, 134; GA 3, 118; także I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 158, B 197, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.

90 Por. KPM, 256; GA 3, 229–230.

91 KPM, 138; GA 3, 122.

92 KPM, 159; GA 3, 141.

93 KPM, 173; GA 3, 154.

94 KPM, 175; GA 3, 156.

strukturalna możliwość, tzn. w swym umożliwianiu transcendencji jako istoty skończonej empirycznej jaźni"[95]. Praktyczność jako charakter i istota transcendencji, pozostaje zarazem transcendencją jako wolnością. Wniosek ten nie wynika po prostu z Kantowskiej definicji głoszącej, że „praktyczne jest wszystko, co jest możliwe przez wolność"[96], lecz uwidacznia się wprost w opisywanej strukturze w tej mierze, w jakiej transcendencja jako praktyczność, pozostając receptywnością własnej samorzutności, oznacza zarazem wolność, „o ile wolność oznacza poddawanie się samej z siebie danej (*selbsgegebene*) konieczności"[97]. Skończoność jako istota (*Dasein*) człowieka jest panowaniem nad sobą. Spełnia tedy bez reszty postulat etyki wysuwany od starożytności. Panowanie nad sobą pozostaje aprioryczną sferą praktyki człowieka, w którą on może się wdawać na sposób zdecydowania, lub od niej odpadać, wszelako nigdy nie wypadając z niej bez reszty.

Jeśli tedy rozum teoretyczny jest w swej istocie praktyczny, to – rzecz jasna – należy przyzwyczajać się do myślenia. Mianowicie do myślenia o myśleniu jako o działaniu, skoro pozostaje ono nie tylko konstytucją warunków możliwości działania, ale też jako tego rodzaju konstytucja – już samym wolnym działaniem. A skoro wolnym dlatego, że podporządkowującym się wynikającej z niego samego konieczności, to nie najmniej wolnym aktem rozumu staje się wyświetlenie istoty praktycznego rozumu. Tkwi ona w Ja moralnym jako szczególnym rodzaju samoświadomości, zwanej przez Kanta osobą. Apercepcja jako osoba pozostaje ideą prawa moralnego, od którego nieodłączny jest szacunek[98], co – z uwagi na bycie pewnego rodzaju uczuciem – potwierdza w Ja moralnym zmysłowość rozumu: jego skończoność. Jako uczucie konstytutywne dla szczególnego rodzaju apercepcji, szacunek musi „reprezentować sobą pewien typ samoświadomości"[99]. Ma ona zakorzenienie w ogólnej charakterystyce uczuciowości, w której każdorazowo ujawnia się „dwuczłonowa struktura: uczucie jest żywieniem uczucia ku…, a jako takie zarazem czuciem-się tego, kto odczuwa"[100]. Nie tylko ujawnia się w tej interpretacji coś na kształt opracowanej w *Byciu i czasie* nastrojowości otwierającej jestestwo zarówno na to, co jest, jak i na własne „jest" jestestwa, ale też refleksyjność uczucia pozostającego sposobem ujawnienia odczuwającej jaźni współokreślanym przez to, ku czemu uczucie się kieruje, w przypadku szacunku dla idei prawa moralnego zyskuje dodatkowy wymiar transcendentalny.

---

95 KPM, 174; GA 3, 155.

96 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu…*, A 800, B 828; por. KPM, 175; GA 3, 156.

97 KPM, 174; GA 3, 155. Nie wykluczone, że w zwrocie „*selbsgegebene*" chodzi raczej o konieczność nadawaną sobie przez siebie.

98 Por. KPM, 176; GA 3, 156.

99 KPM, 176; GA 3, 157.

100 KPM, 177; GA 3, 157.

Szacunek nie tylko, jak na przykład przyjemność, „zabarwia" sposób myślenia i postrzegania świata. Gdyby do tego się ograniczał, pozostawałby jedynie narzędziem, bądź w najlepszym razie warunkiem możliwości oceny działań i tylko tym. Skoro jednak „nie pojawia się dopiero po czynie kwalifikowanym moralnie, stanowiąc niejako sposób zajęcia stanowiska wobec dokonanego czynu"[101], lecz czyn ten poprzedza, umożliwiając w ogóle jego moralne zakwalifikowanie i tym samym ocenę, to jest tak dlatego, że – stanowiąc nakierowanie-ku… samej idei prawa – pozostaje otwarciem przestrzeni konstytucji prawa: możliwością pojawiania się prawa w oglądzie poznawczym. Innymi słowy „szacunek wobec… jest sposobem, w jaki prawo staje się nam w ogóle dostępne"[102], ustanawiając możliwość moralnego czynu. Co więcej, otwierając możliwość pojawiania się prawa jako nakierowanie ku tej możliwości, szacunek zwrotnie określa Ja moralne (tzn. Ja żywiące szacunek) w jego dostępności dla niego samego. Szacunek, innymi słowy „jest w sobie ujawnianiem mnie samego jako działającej jaźni"[103]: działającej, czyli wolnej, tedy działającej na mocy własnego prawodawstwa. Z tego właśnie powodu szacunek dla prawa jest zawsze poszanowaniem osoby. Nie tylko z tego względu, że w szacunku jako uczuciu obecny jest moment refleksyjności, ale także dlatego, że tym, ku czemu nakierowuje się szacunek, jest sam rozum jako prawodawczy[104].

Otóż wychodzący w szacunku dla prawa na jaw moment poddawania-się--samemu-sobie jako czystemu rozumowi[105] stanowi nie tylko rys charakterystyczny użycia rozumu specyficznie moralnego, w sensie zawężającego sprowadzenia do szczególnych okoliczności zastosowania. Naznacza on raczej całokształt bycia czy też egzystencji człowieka, stając się „sposobem, w jaki Ja jest sobą"[106], czyli „sposobem bycia odpowiedzialnym wobec samego siebie, właściwym byciem sobą (*Selbstsein*)"[107]. Wyraźnie zaznacza się tu szkicowanie przez Heideggera analogii terminologicznej, wedle której można uznać strukturę transcendencji za odpowiednik egzystencji zdecydowanej z *Bycia i czasu*, a rozum praktyczny za specjalny akcent w opisie zdecydowania. U Kanta bowiem nie ma systematycznego opisu egzystencji upadłej w Się, która u niego musiałaby bodaj przyjąć formę opisu zafałszowanej świadomości (ideologii).

Panowanie nad sobą, ujawniając się jako struktura transcendencji, pozostaje w ścisłym związku z samorzutnie-receptywną strukturą transcendentalnej wy-

101 KPM, 177; GA 3, 158.
102 KPM, 177; GA 3, 158.
103 KPM, 178; GA 3, 158.
104 Por. KPM, 178; GA 3, 158.
105 Por. KPM, 178; GA 3, 158.
106 KPM, 178; GA 3, 159.
107 KPM, 178–179; GA 3, 159.

obraźni. „Polegające na podporządkowaniu bezpośrednie oddanie się czemuś jest czystą receptywnością, wolne zaś narzucanie sobie prawa jest czystą samorzutnością; obydwa [te momenty] są pierwotnie jednym"[108]. W skupieniu syntezy konstytuując niewątpliwie jakiegoś rodzaju „ideał etyczny", nie tylko ściśle wiążą panowanie nad sobą ze skończonością, ale wręcz z nią utożsamiają, sprowadzając etyczność na poziom transcedentalny, co dla Heideggera oznacza w owym czasie: i fundamentalno-ontologiczny, i metafizyczny. Struktura transcendencji poprzedza moment bytowy i wiąże się, czy wręcz utożsamia z byciem, co sprawia, że prawo i działająca jaźń, kiedy wchodzą w przestrzeń naoczności, czynią to zawsze tylko w „bardziej pierwotny, nieprzedmiotowy i nietematyczny sposób jako powinność i działanie, tworząc niere fleksyjne, działające bycie sobą"[109].

Krąg zasadniczych określeń transcendencji zawiązuje się w coraz bardziej zwarty kłębek utożsamień, z których każde pozostaje rodzajem sprowadzenia do czystej, stąd zarazem czysto formalnej, struktury nieuchronnie konstytuującej tyleż rusztowanie, ile (w mocnym sensie) istotę wszelkiego bytu. Skończoność transcendencji nie daje się już nie myśleć jako ontologiczno-metafizyczna etyczność i tym samym zmysłowość – mianowicie rozumu, o który od początku chodzi w *Krytyce czystego rozumu*[110]. Przy czym ludzki rozum jest zmysłowy, ponieważ zmysłowa jest struktura transcendencji, co oznacza, że źródło istoty rozumu jest zarazem źródłem cielesności człowieka. Otóż „człowiek jako skończona istota rozumna może w transcendentalnym, tzn. metafizycznym sensie »posiadać« ciało tylko dlatego, że transcendencja jako taka jest *a priori* zmysłowa"[111]. Co uzasadnia i potwierdza identyfikowany wyżej „cielesny" charakter interpretacji nastrojowości z *Bycia i czasu*[112], oraz otwiera w przypadku interpretacji Kanta drogę ku czasowości pierwotnej. Jeśli bowiem czas w zwykłym sensie pozostaje formą czystej naoczności, to – jak cała naoczność – swoje źródło znajduje w wyobraźni transcendentalnej[113].

Heideggera interpretacja ujawniająca czystą wyobraźnię jako czas źródłowy, za punkt wyjścia obiera trojaki charakter mocy kształtowania wyobraźni[114], by następnie wskazać, po pierwsze, źródło czystego ujmowania czystej naoczności jako pierwotną teraźniejszość[115]; po wtóre, źródło czystego odtworzenia czystej

---

108 KPM, 179; GA 3, 159.
109 KPM, 179; GA 3, 160.
110 Por. KPM, 191; GA 3, 171.
111 KPM, 192; GA 3, 172.
112 Por. wyżej, ss. 85–97.
113 Por. KPM, 193; GA 3, 173.
114 Por. KPM, 195; GA 3, 174–175.
115 Por. KPM, 200–202; GA 3, 179–181.

wyobraźni jako pierwotną przeszłość (lub byłość)[116]; po trzecie wreszcie, źródło czystego rozpoznania czystego myślenia jako pierwotną przyszłość[117]. W każdym wypadku czas pierwotny pozostaje pewnym *modi* czystej wyobraźni. Zarówno wtedy, gdy syntetyczność naoczności jako odbieranie następujących wrażeń bezpośrednio w jednym widoku umożliwiana jest przez czystą naoczność nakierowującą się na samo kierowanie się ku… i tym samym kształtującą „teraz"[118]. Jak i wtedy, gdy myślenie, w rozpoznaniu uznając tożsamość bytu w każdym momencie czasu, umożliwiane jest przez czyste antycypowanie tożsamości[119]. Ale także wtedy, gdy możliwość odtworzenia przez wyobraźnię umożliwiana i kształtowana jest przez czyste odtworzenie otwierające horyzont byłości[120].

To, że wyobraźnia pozostaje źródłem wszystkich momentów strukturalnych transcendencji i jednocześnie ich czasowości pokazuje, że „wyobraźnia transcendentalna jest czasem pierwotnym"[121]. To natomiast, że jest ona poniekąd swoim własnym źródłem, sygnalizuje zasadniczą strukturę czasowości pierwotnej: czyste samopobudzenie. Czas bowiem „jest zgodnie ze swą istotą czystym pobudzeniem samego siebie"[122]. A nawet jest tym, co kształtuje w ogóle transcendencję jako czasowość, kształtuje bowiem „»wychodzenie-od-siebie-ku…«, w ten mianowicie sposób, że tak kształtujące się ku-czemu« (*Worauf-zu*) spogląda wstecz i wgląda we wcześniej sprecyzowane (*vorgenannte*) »ku temu« (*Hin-zu*)"[123]. Nie tylko wypełnia tym samym bez reszty opis oscylacyjnej struktury Pomiędzy jako dynamiki różnicy, ale też wskazuje ją jako skończoność, skoro skończoność transcendencji polega na receptywności, „odbierać w sposób czysty oznacza zaś: być pobudzanym bez doświadczenia, tzn. pobudzać samego siebie"[124]. Moment ten subwersywnie towarzysząc wszelkim analizom Heideggera, dawał o sobie znać również we wcześniejszych rozważaniach niniejszej rozprawy, na przykład wtedy, gdy Schellinga namysł nad złem prowadził do samopobudzenia Boga z różnicującej podstawy w taki sposób, że poniekąd Bóg stawał się człowiekiem i o tyle dopiero Bogiem[125]. Z pewnością jest to jeden z powodów, być może zasadniczy, zainteresowania Heideggera dziełem Schellinga. Zarówno bowiem tam, jak i wszędzie indziej dostrzega Heidegger skończoność: nie tyle jako pozostającą

---

116 Por. KPM, 202–205; GA 3, 181–183.
117 Por. KPM, 205–211; GA 3, 183–188.
118 Por. KPM, 201; GA 3, 180.
119 Por. KPM, 208–209; GA 3, 186.
120 Por. KPM, 203–204; GA 3, 182.
121 KPM, 209; GA, 3, 187.
122 KPM, 212; GA 3, 189.
123 KPM, 212; GA 3, 189.
124 KPM, 213; GA 3, 190.
125 Por. wyżej, ss. 135–164.

jakiegoś rodzaju własnością bytu, ile raczej jako charakterystyczne „nieustanne, choć zwykle skryte, drżenie wszystkiego, co egzystuje”[126].

Drżenie jest miłością.

Anonsuje się ono w tym, że „czyste samopobudzenie daje transcendentalną prastrukturę skończonej jaźni jako takiej”[127] polegającą na oscylacyjno-drżącym „od-siebie-ku… i na-powrót-ku-sobie”[128]. Czyli na takiej stałości Ja, która jest trwałością dynamicznego napięcia Pomiędzy jako dopuszczania, zarówno by przed-stawiło się coś, jak i, „by przed-stawiło się to, co nie jest tylko relacją typu »ku-czemuś«, lecz korelacją typu »z-powrotem-ku…«”[129]. Dynamiczna stałość Ja, przyjmując strukturę jestestwa, pozostaje dopuszczaniem owego szczególnego czystego sprzeciwu transcendentalnego Naprzeciw; samej możliwości jawienia się. Skończoność jako samopobudzenie jest tedy trwałością czystej skłonności do pozwalania-by-było, co stanowi formułę miłości w dziele Heideggera[130]. Skończoność jako etyczność oznacza bycie jako miłość.

Zawiera się w tym obrazoburczy moment nieledwie nietzscheańskiej proweniencji, kontestujący chrześcijańskie utożsamienie miłości i nieskończoności. Co więcej, skończoność jako samopobudzenie nie daje się nawet myśleć jako zubożona nieskończoność, lecz raczej stanowiąc źródło i siebie, i w ogóle myślenia, „myśli się z siebie” (by się tak wyrazić) i tylko jako taka daje się pomyśleć. W ten sposób wypełnia zawczasu ponad trzydzieści lat późniejsze wezwanie do myślenia skończoności samej w sobie, w którym możliwy by był szereg utożsamień: „skończoność, koniec, granica i to, co własne, jako zabezpieczone i ukryte w tym, co własne”[131]. Jeśli jednak tak wskazane zagadnienie skończoności oznacza postawianie go w odmienny sposób niż w rozprawie *Kant a problem metafizyki*[132], to pytanie o ową odmienność nie pozostaje bez związku z charakterystycznym przesunięciem akcentów, czyniących z zagadnienia bycia, zagadnienie przemieszczające się ostatecznie ku kwestii wydarzania (i nie-transcendentalne, przynajmniej w sensie badania lub konstytuowania warunków możliwości, szczególnie możliwości poznania). Zarazem można w świetle dotychczasowych rozważań orzec, że przesunięcie, choć nie pozostaje bez konsekwencji dla całokształtu szczegółowych rozwiązań, przechowuje w sobie tę samą strukturę, ten sam zasadniczy aspekt dynamiki różnicy, który w interpretacji dzieła Kanta wyszedł najbardziej bezpośrednio na jaw jako etyczność.

---

126 KPM, 265; GA 3, 238.
127 KPM, 214; GA 3, 191.
128 KPM, 214; GA 3, 191.
129 KPM, 216; GA 3, 192.
130 Por. LH (1977), 79; GA 9, 316.
131 PCiB, 74; GA 14, 64.
132 Por. PCiB, 74, GA 14, 64.

Zyskuje on zresztą dobitne potwierdzenie w wieńczącym interpretację akcie ustanowienia bezpośredniego jej odniesienia do wcześniejszych rozważań *Bycia i czasu*. To bowiem, że „egzystencja możliwa jest tylko na gruncie rozumienia"[133], które udostępnia zarówno wszelkie „jak", każdorazowo będącego, jak i jestestwo jemu samemu – to staje się okazją do wskazania, że rozumienie bycia „na wskroś opanowuje egzystencję człowieka jako najgłębsza podstawa jego skończoności"[134] – „i tym samym jako *istota* wskazanej tu »skończoności«"[135]. Jeśli tedy cztery Kantowskie pytania: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać? Czym jest człowiek?"[136] dają się sprowadzić do czwartego z nich, rozumianego jako pytanie o skończoność człowieka, „o to, co w człowieku skończone"[137], a samo to „konieczne do ugruntowania metafizyki pytanie (…) zostaje przejęte przez metafizykę jestestwa"[138] – jeśli tedy tak się rzeczy mają, to „metafizyka jestestwa jest nie tylko metafizyką traktującą o jestestwie, lecz jest ona także metafizyką dokonującą się w sposób konieczny *jako jestestwo* (*als Dasein*)"[139]. Bez wdawania się w szczegółowe rozważania na temat ewoluującego wszak w myśli Heideggera rozumienia „metafizyki", można bez obaw o odpadnięcie od istoty rzeczy stwierdzić, że mająca tu miejsce proklamacja nie traci na ważności na każdym etapie drogi myślenia Heideggera. Jest to proklamacja rozumienia myślenia jako sposobu bycia i tym samym pewnej określonej πράξεος polegającej na filozoficznej uważności i nieustannym egzystencjalnym, *czyli* filozoficznym niepokoju i nieukojeniu. Czyni to ideał egzystencji jako skończonej, *dziejącej się* jako filozofowanie, czyli jako „jawna transcendencja jestestwa"[140], wprost ideałem wolności. A filozofowanie nieledwie jedynym i najdonioślejszym wolności nakazem.

Potwierdzenie odnaleźć można w wykładach semestru zimowego 1935–1936 zatytułowanych *Podstawowe pytania metafizyki*, a wydanych jako *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*[141]. Uderzającą zmianą w porównaniu z wywodem *Kant a problem metafizyki* pozostaje znacznie mniejszy punkt ciężkości położony na analizie władz podmiotowych. Skupienie

---

133 KPM, 253; GA 3, 227.

134 KPM, 255;GA, 3, 228.

135 GA 3, 228; przeł. P.K. Jest to późniejszy dopisek Heideggera.

136 KPM, 231; GA 3, 207.

137 KPM, 242; GA 3, 217.

138 KPM, 257; GA 3, 231.

139 KPM, 257; GA 3, 231; polski tłumacz przekłada „*als Dasein*" na „jako bytowanie", co wydaje się decyzją zbędnie zachowawczą. Poprawka tłumaczenia, szczególnie w kontekście intencji całego fragmentu, nie wydaje się nazbyt wielkim ryzykiem.

140 KPM, 270; GA 3, 242.

141 PR; GA 41.

na zasadach sądów, przy podkreśleniu ich transcendentalnego wymiaru, wyraźnie dobywa na plan pierwszy rzecz w jej przedmiotowym charakterze. O tyle zasadne jest twierdzenie Heideggera, że późniejsza o siedem lat wykładnia „nadrabia braki rozprawy *Kant a problem metafizyki*"[142]. Nawet jeśli w nieunikniony sposób samo już dociążenie momentu przedmiotowego interpretacji dzieła Kanta musiało stworzyć nowy wymiar kontekstualny i zmienić samą interpretację. Widać to choćby w przywróceniu do łask wydania B *Krytyki czystego rozumu*, czego (w kontekście wygłaszanych we wczesnej analizie twierdzeń o zapoznaniu w wydaniu B tego, co najistotniejsze i najbardziej rewolucyjne w wydaniu A) nie da się uznać za zwyczajne dodanie czegoś, czego niedostawało rozprawie z 1929 roku. Szczególnie, że niekiedy wydanie B okazuje się bardziej miarodajne dla istoty myśli Kanta, tak że na przykład „ujęcie zasady [sc. antycypacji] w wydaniu A jest niezrozumiałe i nieomal przeciwne sensowi tego, o co w niej chodzi właściwie"[143]. Znacznie rzadziej również podejmowany jest temat skończoności, a przynajmniej nie rzuca się w oczy tak wyraźnie jak wcześniej podkreślanie fundamentalnego jej znaczenia dla Kantowskiego projektu.

Nie znaczy to jednak, że skończoność nie pełni kluczowej roli również w tej interpretacji myśli filozofa z Królewca. W istocie cała interpretacja zmierza w kierunku wskazania na skończoność jako żywioł transcendentalnych zasad. Każda z zasad bowiem, o ile w ogóle ma być zasadą transcendentalną, odnosi się do warunków możliwości przejścia pomiędzy podmiotem a przedmiotem. „Rozważanie transcendentalne nie kieruje się na sam przedmiot; także nie na myślenie jako samo tylko przedstawienie związku podmiot-orzeczenie, lecz na przejście i na odniesienie do przedmiotu – jako na *to oto odniesienie*"[144]. Wynika z tego nie tylko wyraźna tendencja do zbliżania ku sobie pojęć transcendencji i transcendentalności (tak że „transcendentalne jest to, co dotyczy transcendencji"[145]), ale też zaakcentowanie kluczowej roli odniesienia przedmiotowego. Uwaga ta ma o tyle ważny wydźwięk, że wskazuje na newralgiczność Pomiędzy – i to nazwanego tak wprost przez Heideggera, wedle którego rozstrzygające jest „poznanie i widzenie: 1. że zawsze musimy poruszać się Pomiędzy, między człowiekiem a rzeczą; 2. że owo Pomiędzy jest tylko wówczas, gdy w nim się poruszamy; 3. że owo Pomiędzy nie rozciąga się jak lina prowadząca od rzeczy

---

142 PR, 116; GA 41, 127.

143 PR, 199; GA 41, 221.

144 PR, 161; GA 41, 179; Kant podaje następującą definicję transcendentalności: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy" (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu…*, A 11; B 25. Heidegger zamiast A 11 podaje A 12. W polskim wydaniu brak A 12, po A 11 następuje od razu A 13).

145 PR, 161; GA 41, 179.

do człowieka, lecz że owo Pomiędzy jako uprzedzające uchwycenie przekracza rzecz i tak samo sięga wstecz poza nas”[146].

Wskazując na uprzedniość Pomiędzy wobec tak podmiotu, jak i przedmiotu, punkty 1. i 3. zdają się wchodzić w konflikt z punktem 2., sugerującym zależność Pomiędzy od „nas”, stając się tym aspektem myśli Heideggera, który skłania do uznawania jego koncepcji za jeden z modeli subiektywności. Choć kluczowy przecież pozostaje ten aspekt, który wyraźnie sugeruje odrębność „nas” od podmiotu, tak że „my” pozostaje czymś poza i przed podmiotowością: różnicą pomiędzy podmiotem a przedmiotem. A właściwie czymś w tej różnicy tkwiącym, skoro nawet jeśli dopiero wraz z nami będąc, Pomiędzy nawet wtedy jest na sposób miejsca, *w którym* się poruszamy; na sposób tego, przez co „my” obejmowane i co daje mu miejsce. Jako dar dla nas, Pomiędzy jest dopiero wraz z ustanawianym przez akt donacji warunkiem możliwości samej donacji: wraz z „my”. Nie zmienia to jednak statusu „my” jako tego, co umożliwiane samym darem, a różnica tkwi właśnie w tym, że „my” – inaczej niż Pomiędzy – nie ma mocy autokonstytucji.

Pomiędzy sytuuje się tedy w miejscu transcendentalności i sytuuje się tam jako ona, zarazem stając się zarówno warunkiem możliwości transcendencji, jak i tym, co przez transcendencję współkonstytuowane. Kołowy charakter ruchu konstytucji (który według Heideggera stanowi cechę istotową tak wymiaru ontologicznego w *Byciu i czasie*, jak i transcendentalnego u Kanta) polega na tym, że to, co ustanawiające, samo jest warunkowane przez to, co ustanawia. Ruch ten pozostaje ruchem autonomii i – jak wynika z interpretacji Heideggera – określa całokształt wymiaru ontologicznego na poziomie, na którym dopiero powstaje różnica podmiotowo-przedmiotowa. Innymi słowy sfera ontologii (bycia, miejsca, prawdy, otwartości…) pozostaje sferą bez reszty określającą się w wymiarze etycznym jako wymiarze wolności.

Wolność, będąca dynamiką Pomiędzy, pozostaje momentem istotowym wszystkich syntetycznych zasad czystego intelektu. Zarówno aksjomaty naoczności wyznaczające sposób dostępności czegoś dla nas[147], antycypacje postrzeżenia, które w swym charakterze odbiorczości pozostają „prostym posiadaniem-tu-oto, dopuszczaniem bycia ustawionym”[148], analogie doświadczenia jako prawidła określania czasu[149], jak i postulaty empirycznego myślenia w ogóle, wyznacza-

---

[146] PR, 221; GA 41; 245; w oryginale mowa w punkcie pierwszym o poruszaniu się „*im Zwischen*”, zatem raczej „w Pomiędzy” niż w po prostu „Pomiędzy”, co podkreśla rozumienie Pomiędzy jako swoistego miejsca, w które się wdajemy i w które wdawaniem się jesteśmy.

[147] Por. PR, 182; GA 41, 203: Oglądanie jest „(…) pewnym sposobem dostępu do czegoś i sposobem dania czegoś, lecz nie samym tym czymś”.

[148] PR, 198; GA 41, 221; przekład nieco zmieniony (P.K.). Ponownie ujawnia się tu charakterystyczny aktywny aspekt pasywności odbiorczości.

[149] Por. PR, 207; GA 41, 231.

jące modalności bycia (możliwość, rzeczywistość, konieczność)[150]: wszystkie one pozostają formami określenia różnicy pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Określając już to sposób „przedniości" rzeczy, jej „przed-" (*Gegegen*), już to sposoby jej stania, jej „-miot" (*Stand*)[151], zasady czystego intelektu zarazem umożliwiane są przez to, co przez nie określane, poruszają się bowiem w samej możliwości naprzeciwności. Widać to może najwyraźniej w przypadku zasad dynamicznych (analogiach doświadczenia i postulatach empirycznego myślenia) odnoszących się do istnienia. Istnienia bowiem można szukać „podług określonych prawideł, możemy je nawet skalkulować jako konieczne, w ten sposób jednak nigdy go nie wyczarujemy – i nigdy się to nie uda. Najpierw musi się ono pozwolić znaleźć"[152]. Nie da się go bowiem znaleźć *a priori*[153] i, co więcej, stanowi ono właśnie ten moment, wobec którego wszelka apriorycznośc pozostaje tym, czym jest: określeniem możliwych sposobów jawności rzeczy jako przedmiotu. Rzecz w interpretacji Heideggera pozostaje tedy zarówno czymś określanym w przedmiotowość, jak i zarazem współokreślającym samą określalność siebie. Stąd warunki możliwości poznania dlatego są warunkami możliwości przedmiotu poznania, że sytuują się w Pomiędzy, w różnicy między ja, a rzeczą, między podmiotem, a przedmiotem. W skończoności.

Przesunięcie, do którego dochodzi na drodze myślenia Heideggera pomiędzy wczesnym projektem, zawartym w *Byciu i czasie* oraz pismach z tego okresu, a projektem późniejszym, po tak zwanym „zwrocie", zostaje określone w trakcie seminarium na temat wykładu *Czas i bycie* z 1962 roku jako „krok wstecz"[154]. Nie sposób już nie dostrzec oczywistości zastrzeżenia zarówno, że w *Byciu i czasie* chodzi o transcendentalny horyzont czasu, jak i że w transcendentalności projektu Heideggera „nie chodzi o przedmiotowość przedmiotu doświadczenia ukonstytuowanego w świadomości, lecz o obszar projektu określenia bycia, tzn. wyistaczania jako takiego, wydobyty z prześwitu jawno-bycia"[155]. Powrót jako krok wstecz w wykładzie *Czas i bycie* „na powrót sytuuje w bardziej jeszcze źródłowym stosunku, niemyślany dotychczas, tkwiący w byciu jako wyistaczaniu sens czasu"[156]. Niewielkie to ryzyko (nawet jeśli zasadniczo „nietrudno o nieporozumienie, gdy mówimy o czymś bardziej źródłowym"[157]) domniemywać większej źródłowości miejsca sensu czasu w tym, co skrywa się w ujawnieniu

---

150 Por. PR, 216n; GA 41, 240n.
151 Por. PR, 168; GA 41, 187–188.
152 PR, 206; GA 41, 229.
153 Por. PR, 207; GA 41, 230.
154 Por. PCiB, 40; GA 14, 35.
155 PCiB, 40; GA 14, 35.
156 PCiB, 40; GA 14, 35.
157 PCiB, 40; GA 14, 35.

wydarzania[158]. Czas okazuje się czymś bardziej pierwotnym niż człowiek, a nawet bardziej niż *Dasein*, którego sensem bywał jeszcze w *Byciu i czasie*. Co więcej, jako efekt donacyjności u-własczającej go w jego własną donacyjność dosięgania, staje się momentem strukturalnym całości zapadającej się w skończoność donacyjności wydarzania zapośredniczającej czas i bycie. Czas-dosięgania-i--posyłanie-bycia tworząc strukturalną jedność czystej donacyjności poróżnionej wzajemności daru, dziedziczą szczególną „apriorycznośc" transcendentalności. Zarazem, będąc tyleż „ruchem wstecz", co poniekąd jego (czyli własnym) efektem, pozostawiają w tyle transcendentalność pojętą już to jako skończoność samopobudzenia czasu, już to jako dopuszczający zjawianie się zwrot-ku… – tedy transcendentalność jako ściśle powiązaną z byciem człowieka i jego istotą. „W wykładzie *Czas i bycie* (…) znaczenie człowieka dla prześwitu bycia rozmyślnie zostało pominięte"[159], nie dlatego przecież, iżby znaczenie takie nie istniało, lecz raczej dlatego, że jest ono wtórne w stosunku do struktury wydarzania jako u-własczania i od-własczania (czy wy-własczania)[160].

Zapadając się w źródłowość, skończoność nie przestaje być istotą i sensem transcendencji. Raczej transcendencja staje się jedynie momentem skończoności, zwolna – jako różnicująca dynamika donacyjności wydarzania – określającej totalność wszelkiego będącego, skupiającego się w byciu i czasie: także człowieka. Jako że skończoność jako wydarzanie pozostaje Pomiędzy, strukturą dynamiki różnicowania, wymiar etyczności nieuchronnie naznacza samo źródło bycia i wszelkiego „jest". Tym samym projekt Heideggera sprowadza etyczność na najbardziej fundamentalny poziom ontologiczny, czyniąc ją charakterem bytu w całości. A nawet samą skrytością owego charakteru. Przy niewątpliwym podobieństwie do kalokagathicznego projektu platońskiego, moment etyczności w projekcie Heideggera wydaje się zarazem w tej mierze bardziej zachowywać ścisły związek z człowiekiem i działaniem, w jakiej pomimo przesunięcia punktu ciężkości w namyśle nad czasem i byciem poza człowieka i jestestwo – człowiek w swej istocie pozostaje radykalnym odniesieniem do donacyjności wydarzania. Odniesieniem, które czyni go tym, kim i jak jest.

> „W byciu jako wyistaczaniu odsłania się nadejście, które nas, ludzi, dotyczy tak bardzo, że w odbieraniu i przyjmowaniu tego nadejścia uzyskujemy wyznacznik bycia człowiekiem. Owo przyjmowanie nadejścia wyistaczania polega na staniu we wnętrzu

[158] Por. ss. 210–225.

[159] PCiB, 41; GA 14, 36.

[160] Tym samym powyższe uwagi nie wchodzą w konflikt z cytowanym wyżej stwierdzeniem W. Rymkiewicza (por. przyp. 2, s. 285).

[*Innestehen*] obszaru dosięgania, prowadzącego nas do czterowymiarowego, właściwego czasu"[161].

Odbieranie i przyjmowanie jako stanie w obszarze dosięgania w sensie ścisłym stanowi powtórzenie struktury transcendencji jako czystej syntezy syntez z interpretacji dzieła Kanta (co jednak nie czyni człowieka wydarzaniem, lecz raczej swoistą przestrzenią „w co" wydarzania). Trwałość strukturalnej dynamiki pozwala zatem również na zachowanie ważności etosu myślenia jako kwestii wolności, tedy tego, co jest możliwością działania. Tym bardziej, że jako wdanie w wydarzeniowy dar czasu i bycia, poddany zostaje człowiek w swoim stawaniu się tym, kim jest, istocie wydarzeniowości. Jako u-własczanie w sensie wrzucania w różnicę czyniącą własnym i pojedynczym, *er-eignen*, wydarzanie sprawia, że stawanie się człowiekiem w tym większym stopniu pozostaje wdawaniem się w etos skrytej etyczności, w im mniejszym stopniu możliwe staje się pomylenie każdorazowo tego oto człowieka z którymkolwiek innym. Sprowadzanie się człowieka we własną istotę – w *Dasein* – oznacza stawanie się jednostką, indywiduum naznaczonym niepowtarzalnością możliwości niecudzysłownych wartości[162]. Osobnością własnego bycia sobą, o-sobą, z własnym działaniem nietożsamą tylko dlatego, że nieuchronnie i nieustannie się utożsamiającą.

***

Heideggera interpretacja filozofii Kanta pozwala uchwycić to, co najbardziej charakterystyczne dla poszukiwanego wymiaru etyczności. Konsekwentna seria utożsamień struktur kantowskich z heideggerowskimi, o którą ostatecznie chodzi w książce *Kant a problem metafizyki*, od samego początku podkreśla wymiar skończoności. Okazuje się ona momentem wewnętrznie zróżnicowanym, a zarazem tożsamym z charakterystyką Kantowskiej transcendentalności. Utrzymywanie się w obszarze aprioryczności pozwala Heideggerowi rozumieć Kantowski formalizm na sposób strukturalny, rekonstruując pole epistemologicznej transcendencji jako ontologiczną dynamikę zjawiania się rzeczy. Także tedy w odniesieniu do Kanta podtrzymuje Heidegger sposób rozumienia bycia jako dynamicznej struktury Pomiędzy. Pozostaje ona nie tylko charakterem samej transcendencji, ale też zmysłowością, a nawet cielesnością – i to zmysłowością rozumu i myślenia. Przedkładając aprioryczną syntetyczność transcendencji (czyli zmysłowości) jako pierwotną czasowość, podkreśla zarazem Heidegger praktyczny wymiar skończoności i to w sensie literalnym, wedle którego skończoność

[161] CiB, 33; GA 14, 28.

[162] Por. wyżej, ss. 320–348.

okazuje się źródłową praktycznością, źródłem działania i działania sposobem w tej mierze, w jakiej sposobem działania i jego źródłem pozostaje w *Byciu i czasie* nie różne od skończoności zdecydowanie. Myślana jako rodzaj dynamiki miejsca, skończoność w interpretacji filozofii Kanta staje się wprost etycznością: jej źródłem i charakterystyką, mianowicie na sposób samorzutnej receptywności czy też receptywnej samorzutności opisującej istotę wolności. Chętnie przez Heideggera podkreślany praktyczny aspekt myślenia, tedy rozumu jako rozumu czystego łączy się u Kanta konsekwentnie z uznaniem jego etycznego wymiaru – co, nawiasem mówiąc, Heidegger zdaje się przyznawać raczej niechętnie, choć może to tylko złudzenie. Z pewnością wskazywany wyżej[163] moment strukturalnej zbieżności aksjologicznego pojęcia osoby lub osobowości ze strukturą heideggerowskiego *Dasein*, w interpretacji filozofii Kanta nie tylko nie zostaje przekreślony, lecz ulega dodatkowemu uwypukleniu. Nie jest to bez znaczenia nawet jeśli nie zapominać o przesunięciu akcentów pomiędzy wczesnym, a późnym projektem Heideggerowskim. Wszelkie zmiany towarzyszące zwrotowi nie tylko nie wpływają na rolę skończoności w jego myśli (a jeśli już, to jedynie ową rolę podkreślając), ale też nie wydają się naruszać aktualności strukturalnej zbieżności istoty człowieka i osoby. Nie wydaje się bowiem owej zbieżności szkodzić mniej rudymentarna pozycja człowieka w ontologicznej dynamice różnicowania.

[163] Por. wyżej, ss. 281–320.

Rozdział VI

Nie-skończoność

Nieskończenie stawać się śmiertelnym. Skończoność konsekwentnie

Nie tylko człowiek uczestniczy w przywileju skończoności, choć tylko on potrafi podołać jej *jako* skończoności i dlatego może zwać się Śmiertelnym[1]. W krzyżu czwórni szczególny charakter istoty człowieka nie przynależy ani Ziemi, ani Niebu, ani nawet Istotom Boskim, choć im nie przynależy – kto wie, czy nie z własnego ich wyboru? Wszak w czasie, gdy bogowie i ich istoty nawiedzały bliskość myślenia, zdarzało się, że byli „nieśmiertelni śmiertelni, śmiertelni nieśmiertelni"[2], zarówno dzieląc z ludźmi skończoność istoty, jak i ludziom nie odmawiając boskiej nieskończoności.

Dawny to jednak początek i powrót do niego wydaje się jeśli nie niemożliwy, to przynajmniej niemożliwy dla nas. W każdym razie według Heideggera, w którego dziele radykalizacja skończoności może wynikać (choć to wątpliwe) z czegoś na kształt „młodzieńczego buntu" jeszcze w *Kancie a problemie metafizyki*, już jednak seminarium na temat *Czasu i bycia* świadczy bezwzględnie o dojrzałej decyzji intelektualnej (by wspomnieć przykładowe teksty, w których skończoność pojawia się tematycznie i literalnie zarazem). Zasadniczo jednak skończoność pozostaje istotowym wymiarem bytu w całości, określając go na różne sposoby, których kalejdoskopowe imiona lśnią różnorako w myśli Heideggera. Już to jawnie: wśród nich „bycie", „skrytość" czy „prawda" należą do najbardziej spektakularnych; już to bardziej skrytobiórczo i milcząco jako niecudzysłowne wartości. Heidegger podąża ścieżką wytyczoną przez Nietzschego, w którego projekcie nie tylko postawiona zostaje diagnoza śmierci Boga, ale nade wszystko usunięte zostaje miejsce po Bogu: wymiar ponadzmysłowości i nieskończoności. Zgodnie z błyskotliwie enigmatyczną historiozofią, kiedy „świat prawdziwy" stał się w końcu bajką[3], wraz z nim zniknął także świat pozorny ujmowany jako nie-prawdziwy i pozostała już jedynie doczesna migotliwość skończoności myślanej

---

1 Por. BMM, 321; GA 7, 152.

2 Heraklit z Efezu, *147 fragmentów…*, s. 33; por. także H. Diels, *Die Fragmente…*, 22 B 62.

3 Por. F. Nietzsche, *W jaki sposób „świat prawdziwy" stał się w końcu bajką* [w:] idem, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2000, ss. 41–42.

z niej samej, czyli bez dialektycznego odesłania do nieskończoności. Immanencja zabsolutyzowana, jednowymiarowa powierzchnia, poza którą nie ma wyjścia ku transcendencji, pozostaje horyzontem myśli Heideggera przynajmniej od *Bycia i czasu* jako ontologiczna struktura Pomiędzy (zwana przez Heideggera „fugą"). Będąc czymś na kształt zinterpretowanej przez Deleuze'a nietzscheańskiej siły[4], okazuje się jednym z pierwszych w XX wieku projektów myślenia różnicy – różnicy rozumianej na sposób dynamiki intensyfikującej się z czasem. Także „z czasem" w sensie drogi myślowej Heideggera.

Zabsolutyzowana immanencja, w akcie trzeźwienia spojrzenia filozoficznego znosząc podwojenie świata, nie tylko nie narusza subtelnej tkanki różnicy – lecz także, przeciwnie, to właśnie różnica zyskuje absolutny wymiar. Żywiące tradycję filozoficzną przeciwstawienie transcendencji i immanencji ustanawia pary przeciwieństw, z których najważniejsze dla namysłu nad etycznością w myśli Heideggera pozostają przeciwieństwa doczesności i wieczności, oraz zmysłowości lub cielesności i idealności. Zniesienie transcendencji w pewnym sensie nie oznacza jej unicestwienia, lecz raczej przeniesienie (wraz z jej miejscem) w obszar immanencji, na mocy którego przeciwieństwo staje się różnicą, a transcendencja – „wewnętrznym" momentem immanencji. Płynące stąd konsekwencje odmieniają sens także tego, co immanencję określa od zawsze: na przykład cielesności. Przyjmując dynamiczną strukturę Pomiędzy jako własną naturę, sprowadza się cielesność tyleż do warunku możliwości napotykania bytu (w okresie transcendentalnym myśli Heideggera), co do żywiołu i sposobu takiego napotykania i bycia napotykanym (w okresie późniejszym). Jako napięcie oscylacyjnego drgania fugi bycia, okazuje się nie tylko nieustannością i nieuchronnością stawania się tym, czym – jako stawanie – jest, ale też równie nieustanną i nieuchronną pracą różnicy, różnicowaniem. W zajmującym czas i miejsce wyznaczaniu różnicy pomiędzy ciałami, cielesność pleni się i rozciąga na całość bytu (lub też – by posłużyć się odmiennym zwrotem ruchu metaforyzacji – zasysa i ściąga, sprowadza totalność cielesności w różnicę między bytami), stając się cielesnością jako granicą ciała każdorazowo otaczającego. Spór o to, czy gest ten czyni cielesność miejscem i miejsca istotą (miejscowością), czy raczej miejscu w jego istocie przypisuje cielesny charakter: spór tego rodzaju byłby jałowy, a chęć jego podnoszenia wynikać by musiała z żywienia się tradycyjnymi wyobrażeniami cielesności, sprzed mianowicie unicestwienia transcendentnej sfery nadzmysłowości. Zmysłowość (cielesność) jako u-miejscowienie nie daje się sprowadzić do materiałowości martwej materii, wyczerpując raczej istotę skończoności jako zabsolutyzowanej immanencji. Skończoność to cielesność i zmysłowość, ale myślana poza dualizmem

[4] Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998, szczególnie rozdz. II „Aktywne i reaktywne", ss. 45–77.

materii i formy (lub idei), tedy poza zagadnieniem materializmu (i idealizmu). O czym Heidegger powiadamia podkreślając w dziele *Kant a problem metafizyki* zmysłowy charakter czystych władz poznawczych.

Zmysłowość skończoności określa ją na sposób miejsca, rzeźbiąc całość tego, co jest intensyfikacyjnym charakterem rozpleniającej się siatki różnic jako immanentnych granic ciała otaczającego. Zewnętrzność cielesności o tyle pozostaje momentem immanentnym, o ile „wewnętrzność" skończoności polega na różnicy, tedy na różnicy wobec siebie: na pozostawaniu w Pomiędzy siebie i własnego Innego. Inne immanencji, transcendencja, pozostaje efektem pracy różnicy nie mniej, ale i nie bardziej niż sama immanencja, w tej mierze czyniąc immanencję czymś wobec siebie transcendentnym, w jakiej transcendencję pozostawiając wewnętrzną kwestią bycia. Transcendencję należy przy tym zawsze rozumieć dynamicznie, aktywnie i tranzytywnie, co pozwala może lepiej uchwycić wzajemny splot wewnętrzności i zewnętrzności jako dynamiki jednoczenia na sposób transcendowania immanencji w siebie jako własne inne. Transcendowania pozostającego tedy sposobem bycia immanencji (jej transcendentalnym warunkiem możliwości). Jako inne imię skończoności, bycie ujawnia miejscową, topologiczną naturę samego siebie, lub też – wyrażając się nieco bardziej ściśle – ujawnia topologiczność jako skryty wymiar wszystkiego, co jest. Lokalność – znamię pojedynczości bytu – oznacza etyczny wymiar ontologiczności, wykraczający znacznie poza zbieżność, nie ważne: rekonstruowanej czy konstruowanej przez Heideggera etymologii słowa ἦθος. „Miejsce pobytu"[5] o tyle bowiem okazuje się właściwym przekładem, a przynajmniej właściwym sensem tkwiącym w powiedzeniu Heraklita, o ile rozumienie wydobywa z niego na jaw skrytą tautologiczność, sprowadzającą pobyt (bycie, zamieszkiwanie) i miejsce (granicę ciała otaczającego) w obszar bliskości w ciągłym geście stawania się sobą wzajem. O tyle zatem człowiek jest, o ile nieuchronnie i nieustannie sprowadza się we własne miejsce, odnajdując w dynamice Pomiędzy swojskość zawieszenia w przestrzeni pęknięcia trwałej podstawy egzystencji. W stopniu najmniejszym pozostające uspokojonym stanem spoczywania w bezpiecznym zamknięciu swojskości, Pomiędzy etyczności jest sposobem bycia, tedy każdorazowo na nowo określanym gestem bycia-ku-miejscu. W miejscu bycia zarysowuje się tym samym dynamika niecudzysłownej wartości uchwytywalnej dla obiektywizującego dyskursu jako forma wartości (różnica wysokości wartości), jako wartościowość czysta i zarazem jak gdyby pusta: pozornie opróżniona z materialnej (aksjologicznej) treści. A jednak jeśli sposób bycia jest wartością, to jest zarówno wartością jako całość, jak i zróżnicowaną siecią wartości tyleż konstytuowaną sposobem bycia, co bycie owo czyniącą takim, jakim ono jest: niczym z tego, *co* jest, a jednak nie

[5] Por. LH (1977), 117; GA 9, 354.

prostym nie-byciem. Skończoność ustanawiająca wartościowość pozostaje zmysłowością etyczności, tedy nade wszystko jej konkretyzacją, bez reszty kontestującą wszelkie próby pojęciowej systematyzacji. Wdając jestestwo w bycie, skończoność jako etyczność nakłada na nie nieomal nieskończoną odpowiedzialność za niezaprzepaszczenie tych wartości, którymi ono jest czyli staje się i ma być. Odpowiedzialność wysunięta wprzód[6], a nawet odpowiedzialność jako wysunięcie wprzód jestestwa (poza siebie w siebie) ma tym samym zarazem wymiar „karny", jako odpowiedzialność-przed i odpowiedzialność-za. Mianowicie za siebie i przed sobą. Skoro bowiem jestestwo w swoim byciu-tu-oto poprzedza siebie, staje tedy każdorazowo wobec siebie jako – z jednej strony – to, od którego ono samo oczekuje stania się tym, kim ono jest, jak i – z drugiej strony – jako to, które oczekuje, że nie zawiedzie siebie w swoim stawaniu się nim jako oczekującym.

Ma to swoje uzasadnienie nie tylko w *Byciu i czasie*, w którym punkt ciężkości położony zostaje na *Dasein*, tak iż rodzić się może pozór subiektywizacji bycia zamkniętego w sferze horyzontu skończoności jestestwa. Zarówno bowiem tam, jak i w późniejszych tekstach Heideggera struktura ontologiczna pozostaje dynamiką Pomiędzy, dla której rozmieszczenie akcentów kładzionych już to na jestestwo, już to na bycie, nieskrytość lub wydarzanie, w tej mierze nie zmienia nic w momencie etyczności, w jakiej poniekąd nie zmienia się odniesienie człowieka do bycia. Nie tylko bowiem w *Liście o „humanizmie"*, lub *Czasie i byciu* człowiek w swej istocie (*Dasein*) pozostaje *medium*, sposobem i okazją jawienia się skończoności (bycia), ale też w *Byciu i czasie* występuje jako wyróżniony byt o tyle jedynie, o ile za jego sprawą bycie jawi się fenomenologicznemu spojrzeniu[7]. Ostatecznie, w kontekście projektu Heideggerowskiego subiektywizacja pozostaje równie niemożliwa, jak obiektywizacja, skoro zakwestionowany paradygmat podmiotowo-przedmiotowy może co najwyżej stanowić wtórny efekt momentu ontologicznego (zatem także etycznego), w żaden sposób nie wpływając na rozstrzygnięcia w sferze bycia. Immanencja jako pozostawanie w Pomiędzy, jest – by się tak wyrazić – immanentnie transcendentna, konstytuując rodzaj napięcia negatywnie dialektycznego, w którym, po pierwsze, różnica sygnuje nie tyle przeciwieństwo, ile delikatne przesunięcie-poza, oraz, po wtóre, nie zachodzi moment zniesienia różnicy (*Aufhebung*). Zamiast syntezy, oscylacja różnicy fluktuuje w jej powtórzeniu. Powtórzeniu, które – jako każdorazowo różne – mnoży różnice, intensyfikując rozdarcie. Dramat etyczności rozgrywa się w obszarze drobnego pęknięcia na płaszczyźnie codzienności, niemal niezauważalnego dla oglądu przeoczającego różnicę, rozszczelnienie bytu. Rozdarcie pozostaje momentem spojenia, fugi, o tyle stającej się „warunkiem możliwości"

---

[6] Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*…; także: R. Ingarden, *O odpowiedzialności*…

[7] Por. BiC, 10–11; SuZ, 7.

wszelkiego bytu, o ile pozostającej obszarem otwartości, czyli owym Trzecim, które jako jawność sama w sobie jest skrytym tłem fenomenalności bytu. Człowiek jest używany przez bycie jako miejsce skrytego jawienia się bycia, a możliwe jest to jedynie na sposób etyczności: wychylenia człowieka poza-siebie-w-siebie, na który to sposób staje się on otwartością przestrzeni zjawisk. Wyjście-ku, jako zapraszający krok-wstecz określa istotę człowieka na miarę skończoności, skoro jako skończoność. Nawet tedy jeśli człowiek po prostu *jest* swoją istotą (*Dasein*), to różni się od niej i to zarówno na mocy jej samej (na mocy charakteru *Dasein*), jak i na mocy owego „jest".

Predylekcja Heideggera do podkreślania skończoności, w tym również skończoności człowieka i jego istoty, idzie w parze z afirmatywnym stosunkiem do momentów strukturalnych przywodzących na myśl chrześcijańskie rozumienie człowieka i etycznego charakteru jego bycia. Ciekawie prezentują się w tym kontekście wczesne fryburskie wykłady Heideggera poświęcone bezpośrednio chrześcijaństwu: *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, oraz *Augustyn i neoplatonizm* wydane w tomie *Fenomenologia życia religijnego*[8]. Wyraźnie widoczny w nich zarys podstawowej problematyki późniejszego o sześć lat *Bycia i czasu* mógłby wręcz sugerować, że to, co jako analityka egzystencjalna utrzymuje się w daleko idącym dystansie do chrześcijaństwa (w szczególności zaś do tego, co można by określić mianem „zinstytucjonalizowanej" filozoficznej wykładni chrześcijaństwa), w dużej mierze inspirowane jest badaniami nad pierwotnym doświadczeniem chrześcijaństwa znajdującym wyraz w listach świętego Pawła i tekstach świętego Augustyna. Oba cykle wykładów, na przykład, poprzedzone zostały obszernymi wprowadzeniami metodologicznymi, których głównym zadaniem jest wyraźne podkreślenie nastawienia na rozumienie badanych fenomenów w kategoriach dynamicznych (Heidegger mówi o aktowości, czy też o nastawieniu „aktowohistorycznym" w przeciwstawieniu do „obiektowohistorycznego"[9]) odpowiadających faktycznemu doświadczeniu życiowemu, w odróżnieniu od nastawienia naukowego, które odnosi się do obiektów. Przy czym różnica ta, sprowadzająca się do sposobu odniesienia („»Doświadczać« to nie znaczy »zaznajamiać się«, lecz konfrontować się z…, {w której to konfrontacji} utwierdzają się formy doświadczonego"[10]) oznacza najpierw wskazanie na praktyczność codziennego zaangażowania człowieka, a następnie na specyfikę struktury praktyczności, z jej dwojakim odniesieniem („Doświadczenie ma zarówno

[8] FŻR; GA 60.

[9] Oba terminy po niemiecku brzmią, odpowiednio: „*volzugsgeschichtlich*" i „*objektivhistorisch*"; por. FŻR, 165; GA 60, 172. W polskim przekładzie zanika różnica między „*geschichtlich*", a „*historisch*", nie bez powodu, jak się wydaje, wprowadzana przez Heideggera, skoro później w *Byciu i czasie* zyskująca wyraźne teoretyczne znaczenie.

[10] FŻR, 12; GA 60, 9.

aktywny, jak i pasywny sens”[11]). Wyraźnie dostrzegalne w wywodach Heideggera rysy dynamiki Pomiędzy pozwalają uznać je za przynajmniej zalążkowo obecne w tym rozmieszczeniu akcentów. Faktyczne doświadczenie życiowe, będąc źródłem filozofii, nie stanowi przecież jednak filozofii istoty, pozostając raczej jej progiem. Przekroczenie progu filozofii wiąże się z gestem refleksji, nie różnym od samego aktu życia (życia, podkreślić należy, stanowiącego jedno z pierwszych imion struktury, określanej później chętniej mianem „bycia”). Tam bowiem można mówić o filozofii, gdzie do różnicy pomiędzy „co” obiektowości nauki, a „jak” faktycznego doświadczenia, dochodzi tematyczne podjęcie samego „jak” z uwagi na tego, kto i działa, i pyta, czyli do pytania „o źródłowe »jak«, w którym aktualizuje się sens odniesieniowy”[12]. Oczywistość zaplecza fenomenologicznego i kantowskiego nie powinna przesłonić faktu, że wykłady wyraźnie zmierzają ku utożsamieniu doświadczenia religijnego i filozoficznego. Co więcej, jedno i drugie doświadczenie już na tym etapie zyskuje swą topologiczno-ontologiczną określoność, skoro – jako szczególny rodzaj praktyki życiowej, rozumianej zasadniczo na wzór późniejszego bycia – sytuuje się w nakierowaniu na sposób obchodu z rzeczami. Dostrzeżenie w tym modelu śladu kantowskiej przestrzeni transcendentalnej, określającej sposób napotykania rzeczy, daje asumpt do uznania, że Heidegger w specyfice chrześcijańskiego doświadczenia religijnego upatruje raczej żywiołu skończoności. Rzuca się w oczy, że w kontekście fenomenu w sposób tak oczywisty (wydawałoby się) nakierowanego na nieskończoność, wykłady Heideggera w zasadzie milczą na ten temat. W połączeniu z wyraźną obecnością myślenia na sposób kantowski, czy też kantowsko-fenomenologiczny, domniemanie myślenia w kategoriach skończoności zyskuje na wiarygodności.

Domniemanie przestaje być konieczne, gdy wywody metodyczne ustępują miejsca interpretacji konkretnych miejsc Pawłowych listów. Okazuje się wtedy na przykład, że „dla chrześcijanina decydujące {znaczenie} może mieć tylko τὸ νῦν {„teraz”} układu aktowego, w którym tkwi chrześcijanin, a nie oczekiwanie jakiegoś wyodrębnionego wydarzenia, tkwiącego w czasowości jako przyszłe {wydarzenie}”[13]. Jeśli dodatkowo to, co mogłoby uchodzić za właściwe miejsce myślenia nieskończoności w chrześcijaństwie – chrześcijańska eschatologia – właściwy swój sens okazuje się odnajdywać w tej właśnie aktowości, która koncentruje chrześcijanina na „teraz”[14], to sposób w jaki Heidegger rozumie chrześcijaństwo, osadzać się je zdaje bez reszty w skończoności.

---

[11] FŻR, 12; GA 60, 9.

[12] FŻR, 59; GA 60, 63.

[13] FŻR, 107; GA 60, 114.

[14] Por. FŻR, 103; GA 60, 111: „(…) eschatologia prymarnie nigdy nie jest wyobrażeniem. Treści wyobrażeniowej nigdy nie możemy wyłączać, jednakże musimy widzieć jej właściwy sens (odniesieniowy). Aktowe rozumienie, które wychodzi od sytuacji, usuwa te trudności”.

Faktyczne doświadczenie religijne chrześcijaństwa osadzone jest bez reszty w tu i teraz, nie poddaje się mu jednak, samo stając się czynnikiem władającym sytuacją. Życie chrześcijanina jako aktowość utożsamia się z głoszeniem Dobrej Nowiny[15], *jest* głoszeniem; choć tedy dokonuje się jako przebywanie w świecie, to jednak na szczególny sposób. W pewnym sensie w czysto zewnętrznej formie życia nic się nie zmienia, ale jednak chrześcijanin żyje, jakby nie żył[16]. Owo ὡς μή, jakby nie, pozostając chrześcijańskim źródłem egzystencjału zdecydowania, polega na stałym utrzymywaniu się w czujności i niepokoju, pozwalających na niepopadnięcie w rzeczy, na życie świadome samo siebie, niezaaferowane światem i w tym sensie w świat nie zaangażowane, choć w aktywnie w nim biorące udział. Co więcej, zdecydowane życie tak, jakby się nie żyło, życie nacechowane nieustanną czujnością, niepokojem i niepewnością własnych podstaw, okazuje się szczególnego rodzaju czasowością. „Jest to czas, który nie ma własnego porządku, stałych punktów *etc.* Wychodząc od obiektywnego pojęcia czasu, nie sposób pojąć tej czasowości"[17].

Życie, które jako zdecydowane pozostaje życiem z uwagą nakierowanym na siebie, niesie w sobie zarazem możliwość popadnięcia w świat. W analizie możliwych form pokusy (*tentatio*), dostrzega Heidegger rozpoznanie przez świętego Augustyna różnych możliwych sposobów zaaferowania rzeczami i zatopienia w świecie, zaangażowania w świat. Ich opis odpowiada fenomenologicznej charakterystyce Się z bycia i czasu. Niekiedy wprost, jak wtedy, gdy druga forma pokusy, *concupiscentia oculorum*, polegając na zdystansowanym rozglądaniu się, sygnuje charakterystyczną dla ciekawości przelotność zainteresowania i konstatuje prymat widzenia w aktywności poznawczej, szczególnie takiej, która oddala się istotnego doświadczenia chrześcijańskiego[18]. Bliźniacza dla Heideggerowego egzystencjału upadania, Augustyńska *modestia* pozostaje możliwością na gruncie ogólnej charakterystyki życia, będącego troską (*cura*). W życiu chrześcijanina zabieganie o prawdę, jeśli nie dość radykalne, staje się odstępowaniem od prawdy[19], podobnie jak w byciu *Dasein* należy stale i uważnie zabiegać o nieskrytość, z uwagi na jej immanentną tendencję do osuwania się w skrytość i zapomnienie, co należy wszak łączyć z popadaniem w wykorzenienie wobec bycia, tedy w Się.

---

15 Heidegger pisze po prostu o głoszeniu (*Verkündigung*). Polski przekład „przepowiadanie" wydaje się niezbyt szczęśliwy (Por. np. FŻR, 109n.; GA 60, 116n.).

16 Por. FŻR, 110; GA 60, 117.

17 FŻR, 96; GA 60; 104.

18 Por. FŻR, 216–222; GA 60, 222–227, szczególnie FRŻ, 219; GA 60, 224–225. W *Byciu i czasie* natomiast: BiC, 241–245; SuZ, 170–173.

19 Por. FŻR, 194; GA 60, 200–201: „Zabieganie o prawdę, które nie zostaje autentycznie i radykalnie przyswojone (odstępowanie!), utrzymuje ich w błędzie".

Jeśli tedy nawet Heidegger wyraźnie dystansuje się wobec chrześcijaństwa w swojej późniejszej myśli, to trudno jednak nie dostrzec w konstrukcji fundamentalnego dzieła wczesnego Heideggera wyraźnych śladów sposobu rozumienia przezeń fundamentalnego doświadczenia religijnego chrześcijaństwa we wczesnych wykładach. Znaczy to, że doświadczenie to zawierać by w sobie musiało strukturę Pomiędzy. Co więcej, niespieszne spoglądanie w struktury tekstów Heideggera pochodzących z różnych okresów, pozwala sygnalizować zbieżności niektórych szczegółowych rozstrzygnięć z postawą chrześcijańską – i to w zakresie dającym się określić jako etyczny. Niezależnie od tego, w jak wielkim stopniu można owe zbieżności uznać za występujące w doraźnych kontekstach, co więcej – jak w przypadku interpretacji np. filozofów starożytnych – nie do końca pozwalających się bez reszty przyporządkować raczej Heideggerowi niż bohaterowi jego namysłu, to jednak charakterystyczna wspólna cecha ich rozumienia przez Heideggera daje do myślenia. Czy bowiem będzie to ἀνθρωπίνον ἀγαθόν, pokora, ἀρετή czy szlachetność, każdorazowo okazują się one zontologizowanymi sposobami bycia. Postawami określającymi dynamikę Pomiędzy, tedy naznaczającymi swoim niepowtarzalnym charakterem owo spojenie, pozostające – w zależności od tego, czy określone przez te postawy, czy nie – mniej lub bardziej spolegliwym sposobem dopuszczania bytu w obszar fenomenalności, nie-różnej wszak od bycia. Oraz, co się z tym bezpośrednio wiąże, naznaczającymi także współbycie z Innymi, skoro pozostaje ono zawsze wspólnym (nieledwie wspólnotowym, zatem w jakimś sensie religijnym) byciem-w-świecie: współbyciem-ku temu, co jest; współbyciem określającym się przez ze-względu-na. Tak wygląda to w *Byciu i czasie*, by później nie tyle może stracić ważność, ile usunąć się w cień jako kontekst i tło namysłu nad istotą techniki i sposobem, w jaki człowiek może i winien się wobec niej określać.

Wszelkie jednak zbieżności z chrześcijaństwem ustąpić muszą przed fundamentalną niezgodnością paradygmatów, dającą się określić jako różnica pomiędzy skończonością, a nieskończonością, czy też jako przesunięcie pomiędzy zabsolutyzowaniem skończoności, a akcentem kładzionym na nieskończoność, na mocy którego skończoność myślana jest jako zanegowanie w sensie zubożenia nieskończoności. Stąd pozostaje znakiem Heideggerowskiego *désintéressement* wobec chrześcijaństwa deklaracja z seminarium o wykładzie *Czas i bycie*, że myślana jest w nim skończoność w sobie, bez odniesienia do nieskończoności. Otóż nie chodzi o to, by wykazywać, że jest zgoła inaczej. Że mianowicie myśl Heideggera ma z gruntu chrześcijański charakter, jego brak bowiem ma u Heideggera charakter niezbywalny. I to nawet jeśli wczesne próby filozoficzne podejmują chrześcijaństwo w paradygmacie doczesności, implikującym myślenie skończoności.

Paradygmatyczna niezgodność, związana z radykalizacją cielesności wymiaru ontologicznego wskazuje jednak na przestrzeń przeoczenia, której zasygnalizowanie pozwoli na rzetelne ukonstytuowanie godnego pytania charakteru myśli Heideggera. Nie powinno bowiem uchodzić uwagi uważnego spojrzenia, że aspekt cielesności wyznacza *differentiam specificam* chrześcijaństwa, pozostając jego momentem konstytutywnym. To, że bez wcielenia nie byłoby chrześcijaństwa, winno dawać i daje do myślenia, skłaniając do pytania o możliwość takiego pomyślenia nieskończoności, by nie stanowiła ona deprecjacji skończoności, nie czyniła z niej zubożonego i negatywnego aspektu samej siebie. Możliwość taka, wydaje się, istnieje i tym bardziej rzuca w oczy, że zarówno niemczyzna, jak i polszczyzna odnosząc się do skończoności i nieskończoności (*Endlichkeit/Unendlichkeit*), raczej skończoność ujawniają jako moment pozytywny, wyjściowy, po stronie nieskończoności umieszczając zaprzeczenie, deprywację. Nieskończoność jako nie-skończoność ujawnia się w języku jako Inne skończoności, od skończoności różne, zatem przesunięte wobec niej w jej własne „poza", w którym jednak, jak pokazały dotychczasowe rozważania, sama skończoność odnajduje najbardziej własne miejsce pobytu, miejsce, którym: jest. Bycie, skończoność, immanencja: transcendujący gest wykraczania poza siebie w siebie, jest na sposób „stawania się" w skończoność sobą; na sposób różnicującego momentu intensywnego zapadania różnicy w siebie. Bycie: nieskończoność określoności, właśnie jako skończoność pozostaje dynamicznym źródłem różnicy, którego pleniące się imiona (bycie-*Sein,* Bycie-*Seyn, ~~bycie~~, nieskrytość, wydarzanie*) pozostają śladem nieustannego ruchu dynamicznego różnicowania zapadającego się w siebie. Skończoność jest nieskończenie skończonością, jak różnicowanie jest źródłem różnicy. Migotliwość imion źródła sprowadzająca się do niemego w polszczyźnie „*es*" z „*es gibt*", wskazuje jak gdyby na bezimienność lub niewyrażalność Imienia Boga ustalającego wszystkie granice. Właśnie jako taki może być myślany, a nawet bodaj nie może nie być pomyślany na chrześcijański sposób jako aktywne i tranzytywne źródło różnicy, to znaczy jako różnica w różnicowaniu. Bóg jako rodzenie Syna jawi się różnicą pomiędzy Nimi (pomiędzy Sobą a Sobą), różnicą, której dynamiczna jedność staje się trzecim momentem nie-różnym od dwu pierwszych: Duchem Świętym, Miłością (potwierdzając słowa świętego Jana, mówiącego o Bogu jako o Miłości)[20].

Wydaje się, że właśnie w formule Trójcy Świętej mógłby Heidegger odnaleźć źródłową strukturę skończoności jako transcendowania immanencji w nią samą, czyli jako dar skończoności w sensie zarówno jej bycia darowaniem, tym, co darowane, jak i samym darującym. Skończoność nieskończenie obdarowuje sobą tych, którzy w nią się wdają. Miłość jako pozwalanie-być, wyznacza niewymowne

[20] Por. 1 J 4, 16.

Imię, istotę i sposób bycia Boga w Trójcy Jedynego, pozostając nie tylko sposobem bycia etyczności, ale i zmysłowości. O ile bowiem Bóg jest Bogiem Wcielonym, tylko przezeń, w Nim i z Nim jestestwo odnajduje, jeśli szuka, najbardziej własne miejsce pobytu określane miłosnym nakierowaniem na Boga i ku Niemu. Nakierowaniem nadającym odpowiednie zabarwienie, odpowiedni charakter zarówno całokształtowi skończonej egzystencji, jak i sposobowi, w jaki dopuszczone zostaje do jawienia się z siebie wszystko, czyli całość bytu w jego każdorazowej niepowtarzalności. Wcielenie pozostaje o tyle złączeniem dwu natur, o ile – z drugiej strony – nie mieszają i nie utożsamiają się one, pozostawiając w Chrystusie nienaruszoną i żywą różnicę pomiędzy Boskim i ludzkim. Jako dar skończoności, wcielenie oznacza tedy dla człowieka wezwanie do wdania się w różnicę, do wkroczenia w miejsce pojawienia się Boga Żywego, co Kościół wyraża jako możliwość relacji z Bogiem jedynie przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Zastanawiać musi nieuchronna możliwość sprowadzenia do tej figury nieledwie wszystkich wątków myśli Heideggera, skoro odnaleźć w niej można i „miejscowość" etyczności, i nie-jawność Boga jako źródła dynamiki Pomiędzy[21]; i to Boga, który nawiedza myśl i widzi w skrytości i poniekąd *jako* skrytość; jest także i Miłość jako nieukojoność darowania siebie i z siebie aż po kenozę.

Bóg w najdalszym nawrocie różnicy nawiedza pisane dla wszystkich, choć dla żadnego ze współżyjących (jakby dla żadnego z *Mitdasein*), *Przyczynki do filozofii* z podtytułem *(Z wydarzania)*. Ukazać się one miały nie wcześniej niż po śmierci Heideggera. I ukazały się w 1989 roku (polski przekład Bogdana Barana i Janusza Mizery ujrzał światło dzienne w 1996 roku). Niemożliwość ich ukazania się, niemożliwość, której jawną kontestacją pozostaje namacalność ciężaru przedmiotu, owej rzeczy obecnej trudną obecnością: niemożliwość polega na tym, że myślana w *Przyczynkach* na przestrzeni dwu lat 1936–1938 skończoność pozostaje w jawnej niekoherencji, sprzeczności, czy może lepiej: niedyskrecji wobec własnego autora, ukazując się – na jego przecież wyraźne polecenie – po śmierci. Po tym zatem, kiedy skończoność doszedłszy do siebie samej, staje się śmiercią – tym, czym była zawsze, o ile jako bycie ku sobie stawała się tym, czym jest. Zagadkowość brutalnej faktyczności ukazywania się tekstów Heideggera po roku 1976 staje się tajemnicą w jakimś sensie eschatologiczną, a w każdym razie zagadką przekraczającej własną miarę skończoności.

Niedialektyczność owego związku polega na uszanowaniu różnicy pomiędzy nimi – różnicy pomiędzy skończonością a nieskończonością. Zawrotny ruch szacunku zapada w skończoność różnicy, której Pomiędzy odnajduje się niepostrzeżenie w niej samej, skoro skończoność w różnicy istoczy, różnicą i dzięki

[21] Myślenie Boga w bliskości różnicy znajduje Heidegger u Mistrza Eckharta: por. B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004, s. 192.

różnicy się staje: różnica pomiędzy skończonością (tyleż tedy pomiędzy skończonością, a skończonością, co pomiędzy skończonością, a nieskończonością) pozostaje na zawsze wytrwale dokonującą się różnicą pomiędzy różnicą a jej innym. Poszanowanie odmawia różnicy prawa do niej samej, którego ona sobie nie rości na sposób pozostawania własnym innym: stąd niedialektyczność różnicy pomiędzy skończonością, a nieskończonością popada w bezsilność, której mianem to, czego pojednanie miałoby się w dialektycznej syntezie dokonać: różnica jako własne różnicy inne. Nie inaczej, tedy właśnie na inny sposób, „skrajna dal odmowy ostatniego Boga jest jedyną w swoim rodzaju bliskością, związkiem, którego nie zdoła zniekształcić ani usunąć żadna »dialektyka«"[22].

Będąc bliskością ponieważ związkiem, dal od razu na myśl przywodzi ową dojmującą odległość, jaką modlitwa przebywa od serca i ust człowieka, do ucha i serca z uwagą i wytęsknieniem nasłuchującego jej Boga chrześcijan, choć przecież goszczący czytelnika *Przyczynków* ostatni Bóg jest „całkowicie inny niż Dawni (Gewesenen), zwłaszcza chrześcijański"[23]. Jak bardzo dal owej inności i tu wyznacza bliskość związku, niech pozostanie pytaniem, którego dobre, tedy intensywne i nieustanne stawianie, a także nigdy nazbyt proste odsuwanie, stawać się winno pobożnością nie tylko bodaj myślenia[24].

Ostatniość i ostateczność ostatniego Boga określa Go będąc tym, „co nie tylko potrzebuje najdłuższej wy-biegowości, lecz samo jest, nie zaprzestaniem, lecz najgłębszym początkiem, który sięgając najdalej, jest najtrudniej uchwytny"[25]. Ostateczność pozostająca teleologicznym wymiarem Boga, jako τέλος, czyli kresem – ostateczność staje się w tej mierze początkiem, w jakiej pozostaje znakiem struktury drążącej nie tylko działanie, ale wszelkie myślenie, które jest i dziełem, i działaniem Heideggera. Ujawniając swoją praktyczną stronę, tłumaczy tym samym ostateczność własną początkowość, zarazem wskazując, gdzie poszukiwać miejsca drugiego początku: że mianowicie nie w jakiejś dającej się zaprojektować przyszłości wyznaczanej porządkiem potocznej chrono-logiki czasu i przestrzeni. Nawet jeśli niepokoi nieustanne zbliżanie się ostatniego Boga, do owych Dawnych (zwłaszcza do chrześcijańskiego), to przecież nieustępliwość ruchu-ku pozostaje nieuchronnością Ich wobec Ostatniego i Ostatniego wobec tamtych całkowitej inności.

Pierwsza wskazówka sposobiąca Boga ku różnicy jako kresowi-i-początkowi (sytuująca Go tedy w obszarze bycia, nie-tożsamego wszak z różnicą), znów, jak

---

[22] P, 380; GA 65, 412.

[23] P, 373; GA 65, 403.

[24] Por. PT, 255; GA 7, 36; por. także J. Derrida, *O duchu*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015, szczególnie strony 15–21.

[25] P, 373; GA 65, 405.

w wykładach poświęconych Schellinga myśleniu wolności, pozostaje w związku z człowiekiem, a nawet z jego *Dasein*, z jego byciem-tu-i-tam-w-pobliżu jako właściwym „co" człowieka. Przemierzany wprzód i wspak wirującym ruchem zwrotu, związek ów jawi się na wiele różnych sposobów, z których każdy sprowadza się do bycia lub Bycia (różnica wielkości liter w polszczyźnie sygnalizuje przechodzenie Sein w Seyn) – chyba że jednak do wydarzania. Graficzna różnica wielkości litery kreśli bycie przekreśleniem (na krzyż) bycia, szkicując bycie jako ~~bycie~~ naznaczone piętnem chrześcijańskiego Boga-Człowieka[26], będącego w niesamowity sposób, skoro pozostaje „śmierć najwyższym świadectwem Bycia"[27]. Ostatni – taki, po którym nie ma już żadnych we własnej kresowości jako „teliczności" τέλου – pozostaje takim, przed którym nie ma (już lub jeszcze) żadnych, niechybnie jako kres stając się początkiem, a jako wyznacznik, zapowiedź, znak innego początku: działaniem i dziełem. Działanie i dzieło, myślane przez Heideggera ontologicznie, to chronicznie nie-właściwe imiona bycia lub Bycia. Jego struktura raz po raz opisywana na kartach niniejszego tekstu ujawnia swój intensywny charakter nieledwie na miarę Leibnizjańskiego świata monad, lub Nietzscheańskiego wiecznego powrotu. Zapadającym się w siebie ruchem różnicowania nawarstwia intensywne fałdy intensywności, której najwyższy wymiar staje się sobą jako wypełnienie nieskończonego stawania się skończonością. Jeśli tedy myślenie wciąż jeszcze pozostaje kwestią przyszłości[28], to także dlatego, iż intensywność jego dokonywania się nie doszła jeszcze własnego kresu: tedy i początku nie. Stąd wciąż jeszcze nie ma ono miejsca, choć z nie innego powodu miejscem się staje. Nie-inaczej Bóg, który dlatego staje się ostatni, by móc wreszcie pozostać pierwszym z tych, którzy: są. Nie-inaczej sam początek, który, by pozostać pierwszym, wciąż jeszcze dąży do powtórzenia się w różnicy, do pozostania sobą jako innym, w którym bycie jako Bycie pozostanie wreszcie jawne w swej skrytości: pozostanie sobą. Jako innym. A nawet jako stawanie się innym, lub Innym.

Śmierć, pęknięcie Bycia (pęknięcie-Bycie), stanowi nie różne od skończoności „miejsce chwili"[29], Otwarte, w którym czy w które dokonuje się zarówno nadejście, jak i brak nadejścia, oraz ucieczka bogów[30]. Niebanalność sposobu, na jaki zachodzi związek Boga i człowieka ujawnia Heidegger wskazując na przynależność człowieka do momentu strukturalnego tworzenia się owego miejsca. Przynależność polegająca na tym, że wydarzanie Bycia jako pęknięcia rozsuwającego się w miejsce chwili przekazane zostaje na sposób samego wydarzania, to

---

[26] Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia…*, ss. 87–155.

[27] P, 216; GA 65, 230.

[28] Por. CZM, np. 12n.; GA 8, 6n.

[29] P, 221; GA 65, 235.

[30] Por. P. 221; GA 65, 235.

znaczy jako przy-swajania (*Er-eignung*), które „wymaga jawno-bycia [*Da-sein*]"[31]. Przy czym owo wymaganie – *Forderung* – nie stanowi braku tkwiącego w wydarzaniu, któremu jedynie człowiek jako *Dasein* mógłby zaradzić, lecz jest raczej żądaniem czy też roszczeniem ku *Dasein* skierowanym. Że skutek jest ten sam (że skutkiem tym jest mianowicie jawno-bycie, bycie-tu-oto, *Dasein*) nie zmienia faktu, iż to wydarzanie jako przy-swajanie, zarządza istotą człowieka jako okazją dla bogów do ich nadchodzenia lub nienadchodzenia. Stąd bycie człowieka (bycie człowiekiem) dokonuje się na sposób dawania miejsca pełni, lub pustce bogów: na sposób bycia Pomiędzy, pomiędzy człowiekiem a bogami. Pomiędzy sobą a Bogiem jako Bogiem ostatnim i pierwszym. Powiada Heidegger o Bogu i o bogach na sposób grecki, jak bowiem Grecy nie widzieli powodów, by dostrzegać dramatyczny (i gramatyczny) rozdźwięk pomiędzy mówieniem jednym tchem zarazem i o bogach, i o Bogu, tak i Heidegger: „Wielość Bogów nie jest podporządkowana żadnej liczbie, lecz wewnętrznemu bogactwu gruntów i bezgruntów w miejscu rozbłyskiwania i skrywania znaku ostatniego Boga"[32]. Jak gdyby pozostawali bogowie wielorakością sposobów, na jakie ostatni Bóg staje się ostatni, to znaczy, na jakie staje się sobą, jako początkiem.

Związek Boga z człowiekiem dokonując się na „gruncie", czy też raczej na (lub w) bezgruncie jego – człowieka – istoty (w otchłani jego istoty), tyleż wskazuje na anonsowane w wykładach o Schellingu współkonstytuowanie Boga przez człowieka, ile na wzajemność zależności, jaką człowiek Bogu się odwdzięcza. Zapośredniczająca powzajemnianie związku między Bogiem a człowiekiem skrytość bycia jako Bycia, staje się medium, zwrotnym ośrodkiem, jak mówi Heidegger, „w którym przynależność przewyższa potrzebę, a potrzeba góruje nad przynależnością"[33]. Bycie jako oś zwrotności, nie przestając stawać się i pozostawać byciem w modus tu-i-tam-opodal, nie tylko wciąż jeszcze wydarza się jako istota człowieka, jego bycie *Dasein*, ale też „staje się źródłem sporu między Bogiem a człowiekiem"[34]. Sporu, w którym stawką każdorazowo jest Bóg i człowiek – każdy z osobna i na swój sposób – a wygraną samo w sporze pozostawanie. Spór Nieba i Ziemi, jak (i jako) spór Boga i człowieka pozostaje bowiem sposobem skrywania się i jawności Bycia jako rozsuwająco-spajającego ustanawiania współprzynależności. Ten sam moment podejmuje późny wykład *Czas i bycie*, choć dalece ostrożniej i trudniej wypowiedzieć w jego obrębie sformułowanie „Bycie jako wy-darzanie"[35] – w najmniejszym przecież stopniu z tego powodu, że

---

31 P, 221; GA 65, 235–236.
32 P, 379; GA 65, 411.
33 P, 381; GA 65, 413.
34 P, 381; GA 65, 413.
35 P, 381; GA 65, 413.

Seyn jako przekreślenie bycia staje się w tym czasie radykalnym śladem tuszu na bieli kartki, układającym się już nie tyle w słowo „bycie", ile w słowo „wydarzanie". Spór między Bogiem a człowiekiem należy do istoty człowieka: do istoty jako miejsca dynamicznego rozciągająco-skupiającego napięcia pomiędzy Bogiem a człowiekiem, pomiędzy Bogiem a światem, pomiędzy człowiekiem a światem. Do Pomiędzy darującego istotę.

Kwestia daru[36] określa myślenie w ogóle, w szczególności również myślenie, które swe źródło odnajduje w fenomenologii, w której – cokolwiek jest – jest jako takie dane i to dane z siebie. W szczególności samo „jest" pozostaje darem z siebie, tyleż tedy darem przez nie samo posyłanym, ile darem, którego treścią i materią pozostaje ono samo. Właściwym na tyle, że w gruncie rzeczy jedynym przedmiotem fenomenologicznego spojrzenia, od namysłu nie różnego, pozostaje bycie jako sama forma i istota donacyjności. Dostrzeganie w momencie ontologicznym charakteru donacyjnego oznacza w kontekście chrześcijańskim myślenie bycia jako dobra. A skoro, co więcej, możliwość takiego myślenia narzuca się także niezależnie od rozważnego tu kontekstu (o czym zaświadcza Heidegger w omawianej wyżej interpretacji Arystotelesa[37]) – choćby pobieżne wyjaśnienie donacyjnej struktury dobra nie będzie bez pożytku dla kwestii skrytego wymiaru etyczności.

Otóż nie tylko filozoficzne, lecz najbardziej nawet potoczne rozpoznanie dobra podlega szczególnym ograniczeniom, choć bowiem „jedynym, co może pierwotnie nazywać się dobrym i złym, tzn. co nosi materialną wartość dobra i zła wcześniej i niezależnie od wszystkich pojedynczych aktów, jest «osoba»"[38], to jednak jest ona dobra (czyli pozostaje nosicielem i miejscem pobytu dobra) bezwiednie i tylko o tyle, o ile bezwiednie. Będąca nosicielem dobra osoba, mimo że bodaj najlepiej dobro jako takie rozpoznaje, nie rozpoznaje go w sobie. Stąd zdaje się dobro ślepą plamką horyzontu osoby, tym, czego nie tylko nie może ona u siebie zbadać, ale nawet podejrzewać. Własnego związku z dobrem nie można „nigdy doświadczyć od wewnątrz, a osoba, będąca nosicielem wartości, nie powinna tych wartości w żaden sposób pojmować, widzieć i przeżywać"[39]. Dotycząc osoby jako takiej, skrytość charakteru dobra dotyczy także jej cnót

---

[36] Pierwszą próbą podjęcia zagadnienia donacyjności w kontekście etyczności był artykuł pt. *Donacyjny charakter dobra a kwestia transcendencji w kontekście myśli Martina Heideggera*, opublikowany w internetowym czasopiśmie „Hybris" nr 32 (2016), ss. 36–59, http://magazynhybris.com/images/teksty/32/04%20Korobczak%20[36–59].pdf [stan na 29.10.2016]. Poniższe rozważania nawiązują do podjętych tam kwestii, stanowiąc jednak ich skróconą i po części zmodyfikowaną formę.

[37] Por. wyżej, ss. 125–132.

[38] M. Scheler, *Stosunek wartości…*, s. 65; por. idem, *Der Formalismus…*, s. 23.

[39] D. v. Hildebrand, *Serce…*, s. 166.

(jako ukonstytuowania zdolności podejmowania szczególnego rodzaju aktów), oraz samych aktów[40], w skrytości zasadzając i ujawniając swój fenomenalny charakter. Potwierdza to bycia strukturalną bliskość wobec dobra, skoro oba określają ów szczególny charakter fenomenologii polegający na tym, że dotycząc tego, co jawi się w sobie, odnosi się ona do niego o tyle, o ile owo w sobie jawne nie jawi się z siebie, czyli: nam. Jak wtedy, gdy fenomenem w wyróżnionym sensie pozostaje bycie właśnie dlatego, że nie tylko zrazu i zwykle, ale i później pozostaje skryte – tyle że wtedy już skryte poniekąd jawnie[41].

Jawność dobra, kontestując nowożytny kartezjański paradygmat myślenia, pozostaje tedy w tej mierze nie-pewna, w jakiej niedostępna reflektującemu podmiotowi, a przynajmniej nie inaczej niż w nieuchronnie zapośredniczającym akcie uchwycenia zewnętrznego świadectwa. Dobro dobroczyńczy nie pozostaje niejawne dla tych, którym dobro jest wyświadczane, zawsze już będąc czymś, o czym nie może wiedzieć jako o jemu przysługującym już tylko ten spośród wielu, który jest dobra nosicielem i który rozdaje je szczodrze. Innymi słowy w możliwej do pomyślenia etyce (nieuchronnie z tego powodu tymczasowej) kierunek woli wyznacza zawsze idea dobra, lecz nie jego poznanie[42].

Pozostające przedmiotem w tej mierze wiary, w jakiej pragnienia (i to zarówno pragnienia ze strony tego, kto dobro czyni, jak i tego, komu ono czynione), dobro udziela się za sprawą tego, który nie może wiedzieć i myśleć, że to on je daje (gdyż nie może myśleć, by miał co dawać). Przez to natomiast, że dawane i dane Innym, dobro udziela się także darczyńcy, problematyzując (i tym samym jak gdyby kwestionując) go w jego statusie podmiotu daru – i zarazem (a nawet: tym samym) potwierdzając jego podmiotowość w strukturze donacji, w której coraz wyraźniej każdy z uczestniczących w niej „podmiotów" ma charakter receptywny. Aporetyczność statusu kogoś dobrego jest zatem dana nieledwie w ten sam sposób, co jego dobro, lub jako ono – skoro na sposób donacyjnego charakteru dobra. Dobry o tyle zdaje się w swej dobroci kimś paradoksalnym, kimś nie-do-pomyślenia, o ile – z jednej strony – nie może chcieć darować własnej dobroci, z drugiej zaś strony nie można pomyśleć daru bez intencji daru. Innymi słowy czyniąc dobro, dobro wyświadczając, pragnie on dobra: dla Innego – i pragnienie to warunek własnej możliwości znajduje w tym, że dobry nie wie o własnej dobroci. Pragnienie oddania tego, czego się nie ma, zarysowuje strukturalną charakterystykę dobra tkwiącą w momencie donacji, charakterystykę stanowiącą poniekąd warunek możliwości, czyli określającą obszar zachodzenia. Dobro znaczy: nie-mieć-by-dać. Inny wypełnia horyzont intencji dobrego, samo dobro czyniąc

---

40 D. v. Hildebrad, *Serce…*, ss. 166n.

41 Por. BiC, 49–55; SuZ, 34–39.

42 Por. F. Alquie, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 143.

czymś poniekąd transcendentnym, skoro w żaden sposób nie mieszczącym się w doraźności zastanej sytuacji, która wszak dobra się dopiero domaga, której na dobru właśnie zbywa. Poświęcanie się (czasu, sił) dla dobra Innego, strukturalnie zakłada oczekiwanie zjawienia się dobra skąd-inąd i – dla Innego. Anonsuje się tym samym strukturalnie transcendentny charakter dobra, którego „skąd-inąd" i „dokąd-inąd" pozostają na tyle radykalne, że choć dobro pojawia się w korelacji z działaniem, to jednak jego źródło w żadnej mierze z działaniem się nie łączy. O tyle przynajmniej nie, o ile dobry swoje działanie czyni przedmiotem i życzenia, i decyzji z uwagi na pragnienie dobra dla Innego, a jednak właśnie dlatego dobroci samego działania nie czyni ani przedmiotem życzenia, ani decyzji. Dobre działanie o tyle jest dobre, o ile dobro w jego strukturze jest i pozostaje czymś spoza immanencji struktury działania. Jak gdyby zarówno czyn, trwała dyspozycja i osoba stawały się ofiarą na rzecz Innego i jako takie – jako złożone w ofierze, jako oddane – zyskiwały charakter dobra. Jeśli tedy dobro ujawnia się w dobrym, to jako coś spoza niego samego, coś, co zjawia się w dobrym jak gdyby w jego, dobrego, miejsce: kiedy już poświęcił się Innemu.

Jawność transcendencji dobra o strukturze nie-mieć-by-dać, transcendencji związanej z oddaniem wszystkiego, co własne, pozostaje tożsama z transcendentnym charakterem radykalności daru, w którym dobro staje się czymś danym jako od-danym, to znaczy relatywnie danym zawsze właśnie nie temu, który jest dobry, a dobremu – choć danym obiektywnie – to jednak jak gdyby „przez przeoczenie" darującego. Zagadkowość tej struktury skrywa się zarówno w konstytucji darującego jako darującego (czyli jako dobrego), jak i – przede wszystkim – w kwestii możliwości transcendencji. Ruch transcendentnej donacji wydoskonalając się wraz z zanikiem jego możliwej treści czyli tego, co Scheler nazywa „materią", sprawia, że najdoskonalej daje ten, kto oddał już wszystko, a najdoskonalszy dar dokonywany jest przez tego, który miłuje, to znaczy daruje tylko to (ale też wszystko to), czego nie ma[43]. Zdaje się to czynić z daru paradoks, a uczestnictwo w dobru umożliwiać jedynie, jak by powiedział Kierkegaard, mocą absurdu[44].

Skrytość ma charakter donacyjny, jako źródło struktury działania wyznaczając miejsce etyczności bycia. A jednak dobro z byciem się nie utożsamia nie tylko dlatego, że tożsamość z różnicą jawi się – gdyż jest – poróżnieniem. Także dlatego, że bycie, a także czas, jako różnicowanie, określane są w swej tożsamości przez zapadające się w siebie źródło różnicowania. Wydarzanie wrzuca bycie i czas we wzajemnie odniesione poróżnienie jako jednoczenie tego, co Inne –

---

[43] Por. J. Lacan, *Ecrits*, Paris 1966, s. 618 [cyt za:] J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, przeł. A. Knop, M. Wetzel, München 1993, s. 10.

[44] Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie* [w:] idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972.

w różnicy – stając w osobliwym „poza" czasu i bycia. Osobliwym dlatego, że nie znajdującym i nawet nie poszukującym miejsca poza nimi, choć sytuującego się w ich własnej i w ich wzajemnej różnicy jako „fuga". Skryte dobro jest tedy zarówno dobrem czasu, jak i dobrem bycia, habitualność sprowadzając jednak do paradoksu, w którym przedmiot i sposób posiadania nie dają się określić i przypisać. Jeśli bowiem posiadane jest każdorazowo osobliwe nic i to nic sytuujące się w Innym sfery własności domniemanego „podmiotu" (czasu lub bycia), to nie sposób powiedzieć o żadnym z nich, że „ma" nic. I to również wtedy – wtedy zwłaszcza – kiedy „mieć" możliwe jest tylko na sposób czy to „być", czy „posyłać", czy też na przykład „dosięgać". Żywiołem, przestrzenią, niechby i warunkiem możliwości dobra jako donacyjności okazuje się tedy – ponownie – „nie mieć". I dlatego powiada Heidegger „***es** gibt Sein*" i „***es** gibt Zeit*", skoro dopiero zbawienna (bo pozorna) logiczna niefrasobliwość polszczyzny pozwala w sformułowaniu „nie mieć nic" – oddać donacyjności istotę, unikając niecelności niemieckiego „*nichts haben*".

Otóż nawet jeśli, wobec powyższych ustaleń, nie jest prawdą, jak sugeruje autor tekstu o donacyjnym charakterze dobra, jakoby u Heideggera znaleźć można było co najwyżej strukturę „mieć-nic-by-dać"[45], to jednak trudno doszukać się u Mistrza z Fryburga wynikającej stąd konsekwencji, wskazywanej samą istotą donacyjności dobra: drążącego skończoność i w skończoność nie-skończonego wymiaru donacyjności jako dobra. Wymiar ten, postulowany czy to przez Lévinasa (choć jako odrzucenie struktury ontologicznej Heideggera) – czy też na przykład przez Mariona (jako wskazanie uprzedniości miłości przed byciem), nieuchronnie (zgodnie z oczekiwaniami Mariona i bodaj wbrew intencjom Lévinasa) ewokuje chrześcijańską strukturę Trójcy, lub pozostaje z nią niesprzeczny, będąc – z drugiej strony – przez nią wyjaśnianym i dopełnianym. Stawia to Heideggera w sytuacji poniekąd niezręcznej, skoro sugestywnie imputującej mu cofnięcie się przed konsekwentnym, nieledwie desperackim wdaniem się bez reszty (bez końca) w kres myślenia skończoności. A przynajmniej stawiałoby, gdyby nie pozostawał Heidegger wdzięcznym uczniem Arystotelesa, którego namysł nad szczodrością i wielkim gestem – upatrując właściwego środka w równowadze brania i dawania, aktywności i bierności – prefiguruje Heideggerowską strukturę ontologiczną. Nadto warunkiem możliwości cnotliwego działania czyni wszystko to, czego skończonością nie nazywa bodaj tylko dlatego, że oddychając nią niczym powietrzem – niczym powietrze przedrefleksyjnie zakłada jako „w czym", a nie „o czym" myślenia i działania.

---

[45] Por. P. Korobczak, *Donacyjny charakter dobra…* http://magazynhybris.com/images/teksty/32/04%20Korobczak%20[36–59].pdf [data dostępu: 21.02.2017], ss. 46nn.

Jeśli jednak Arystoteles z głębi skończoności i jako skończoność podejmuje namysł nad nieskończonością[46], to Heidegger z pozoru jedynie słusznie obstawałby przy odrzuceniu nieskończoności. Struktura przypisywana bowiem w *Byciu i czasie* jestestwu, w *Czasie i byciu* natomiast wydarzaniu, skupia w sobie i w siebie każdorazowe „momenty skrajne" samej siebie, pozostając Pomiędzy tego, co w niej bez reszty zawarte. Oscylacją nierozstrzygalności, zwaną przez Derridę „pismem", „hymenem", „farmakonem",… „darem"[47]… Jako taka, konstytuuje ona sobość (a w *Byciu i czasie*: czasowość) tego, co jest. Pomiędzy czyni to nigdy inaczej niż jako tego czegoś własne, tedy jako określone, lub choćby określalne w różnicy. Skończone. Ukojenie oscylacji możliwe jedynie w nieskończonym horyzoncie, tedy poza horyzontem możliwości i poza możliwym horyzontem: jest nie do pomyślenia. Aforyzm bycia zamyka się przed nieskończonością na nieskończenie wiele sposobów, wyznaczając jako najbardziej własną możliwość jestestwa – zapadnięcie w wydarzanie własnej śmierci. Bycie w horyzoncie śmierci odnajduje jedność na sposób czasowania, to znaczy jedność jako ek-statyczne przesunięcie we własny kres. Ekstaza pozostaje czymś transcendującym, ale transcendującym (wykraczającym) na wskroś immanentnym gestem; transcendencją nie tylko nie opuszczającą immanencji bycia, ale ową immanencję konstytuującą. Ściągnięcie napięcia oscylacji skończoności w jedność dokonuje się na sposób różnicy i jako różnica, jako przesunięcie poza siebie w siebie, za którego sprawą jestestwo ogarnia swój kres jako to, co i tkwi w nim, i tkwi poniekąd jako ono. Kres, za którego sprawą jest skończone i jest skończoność. Wydarzanie zmienia tylko akcenty i szyk zdania, skoro w wydarzaniu i jako ono wydarza się kres, za sprawą którego jest skończoność i o tyle także jestestwo.

A jednak myślana w sobie skończoność jako „koniec, granica i to, co własne, jako zabezpieczone i ukryte w tym, co własne"[48], granicząc (czyli stając się granicą), „w-sobnia" się w siebie, czyniąc siebie niepowtarzalną sobą. Wydarzanie dynamizuje strukturę skończoności w niepowstrzymanym, gdyż niezauważalnym różnicowaniu (*Er-eignis*), zatem różnicowania różnicowaniu (*Ent-eignis*). Niemożliwy moment „obiektywizacji", rzeczowości, znajdowałaby skończoność tylko w wykroczeniu poza siebie jako nierozstrzygalną, nieuśmierzalną oscylację napięcia, którą pozostaje każdorazowe cokolwiek. Gest transcendencji własną sobość utwierdza w sobie poprzez dookreślenie „z zewnątrz" nienaruszalnych granic jako naskórek otaczający wsobność sobości, jako kontekst spra-

---

[46] Por. M. Żarowski, *Tarcza Arystotelesa*, Wrocław 1999.

[47] Por. J. Derrida *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011; J. Derrida, *Dissemination*, przeł. Hans-Dieter Gondek, Wien 1995; J. Derrida, *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski [w:] idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1993, ss. 43–69; J. Derrida, *Falschgeld*…, *op. cit.*

[48] PCiB, 74; GA 14, 64, przeł. P.K.

wiający, że to, co staje się sobą, w swym wydarzaniu pozostaje określającą siebie o-sobą. Nieskończona (nie-dokończona), osoba w skończoność wydarza siebie. Wydarzenie, a nawet każdorazowe okamgnieniowe wydarzanie sobości wrzuca ją w nią samą jako dynamikę transcendowania: w napięcie towarzyszące każdorazowej możliwości niebycia niczego. Niebycia, które pozostaje możliwością niezrealizowaną – do czasu. Niezrealizowana, możliwość zawsze jeszcze (i zawsze już) naznacza każde będące – i mojość jestestwa – cieniem, za sprawą którego rzeczy stają się i giną, a jestestwo jest. Ku śmierci. Wydarzeniowe wrzucenie w sobość, w mojość, czyniące bycie jestestwa byciem własnym i jako takie właściwym, otwiera przed jestestwem nicestwiącą jego istotę jako jego. Owo otwarcie i przyjęcie własnego Nic (prze-jęcie własnego Nic i przejęcie się własnym Niczym), nazywane niekiedy pokorą, tym bardziej staje się pokorą, im bardziej dobro dookreśla jego niemożliwe „zewnątrz". Dobro, o którym coraz bardziej mojość nie wie i coraz bardziej tylko ona wiedzieć nie może i nie powinna. Jak gdyby najbardziej własna różnica miała wciąż jeszcze więcej niż jedną stronę, wobec czego śmierć zyskiwałaby wymiar, pozór, niemożliwą możliwość nieskończoności, już to spajając oscylację mojości w nią samą, już to – z drugiej strony (ale z jakiej drugiej strony?) – jako bezmiar braku sensu (czyli niepomyślalności i niezrozumiałości), ograniczając mojość w skończoność nie czego innego. Niepomyślalne najbardziej własne, śmierć, odbija w swojej fenomenalnej nie-fenomenalności osobowość mojości, stając się różnicą pomiędzy nimi: progiem skończoności i jako próg – obietnicą gościny, obietnicą potwierdzoną przysięgą: Danym Słowem.

Pozostając naskórkiem skończoności, granicą granicy lub też różnicą różniącą różnicę od tego, co od niej różne, od Innego różnicy, osoba tyleż stanowi nierefleksyjną „samoobecność"[49] sobości siebie, co konstytuuje nieskończoną inność Innego. Nieskończoną dlatego, że Innego w nieskończoność. Inny jako nieskończoność osobności stanowi transcendencję, której nie da się zredukować do immanencji czy do momentu jej struktury. Nieskończoność rozciągającą do granic skończoności „podmiotowość" *Es* z *Es gibt*, tak że w samym nieskończonym jako Innym tkwi donacyjność wydarzania. I dlatego jeśli dobro konstytuuje się w absolutnej donacji, to będąc sobą można być dobrym, ale nie dla siebie. Dla siebie Ja pozostaje zawsze zbyt mało dobre: już to subiektywnie, już to obiektywnie – i nigdy na oba sposoby na raz.

Niemożliwy dar niemożliwej nieskończoności udziela gościny zapraszając do przekroczenia progu Niepomyślalnego i dlatego niepomyślanego. Wszak myślenie możliwe i faktyczne jest jedynie jako sposób bycia skończonej receptywno-aktywnej zmysłowości, nieskończoność tedy co prawda tkwi w nim i to jako jego źródło, ale źródło nieobecne, usuwające się w cień. O tyle jednak donacja możliwa

[49] J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 102n.

jest jedynie jako nieskończone pozbawienie jej konstytutywnych momentów strukturalnych – darującego, obdarowanego i daru. I dlatego nic bardziej niż dobro nie daje do myślenia, skoro dobro dane jest zawsze tylko Innemu, i o tyle, o ile jako Innemu. Także jeśli – a nawet pod warunkiem, że – dane mu jako moje. Początek donacji tkwi, mimo wszystko, w skończoności, jak wszystko i mimo wszystko – stając się. Mianowicie nieskończenie stając się niczym skończoności i niczym skończoność. Stąd warunkiem możliwości dobra – oddanie wszystkiego, które nie tylko pozwala na wdanie się w donację, ale też na wdanie się w donację za jej samej sprawą. Rzecz nie w tym, czy ofiarowanie dóbr nieuchronnie popada, czy też nie, w ekonomiczny obieg wartości[50] (bodaj nigdy wartości *dodanej*, zdaniem Derridy) – lecz w tym, że odpowiedni sposób wdania się w ten krąg, wdaje się w niego spoza niego, ukazując dobro darującego jako naddatek gestu ekonomicznego do samego owego gestu niesprowadzalny. Dobro jest bowiem darowane obdarowanemu jedynie w ten sposób, że ten, który daje, wiedząc, że daje, wie też, że – w sensie ścisłym – nie on daje. Obdarowany natomiast, zyskuje nadto jeszcze możliwość dostrzeżenia, że Dobro, dane jest jako nie jego i jako nie jemu dane. Doświadczenie dobra od kogoś ujawnia bowiem dobroć wyświadczającego. Co ma miejsce tylko o tyle, o ile tym, co dane, pozostaje nic z tego, co w skończoność wydarzane i w skończoności się wydarzające, co tedy nie ma miejsca i jest niemożliwe. Dobro darującego pozostaje jego „skarbem w niebie" jako donacyjny moment nieskończoności goszczącej za progiem śmierci wyznaczającej granicę skończonego aktu samowiednej intencji. Goszczącej mianowicie tego, który oddał wszystko – nade wszystko siebie – Innemu w niepozbawionym intencji, choć w mocnym sensie bez-wiednym geście.

Naznaczająca immanencję skończoności wszystkość jest bez reszty wszystkim, stąd oddawaniu, póki życia, nie ma końca. Właściciel „skarbu w niebie" może zacząć oddawać dopiero oddawszy już wszystko, co własne. Mimetycznym gestem powtarza tym samym założycielski gest chrześcijaństwa, gest zaproszenia do przekroczenia progu skończoności, w transcendującym akcie oddawania wszystkiego, co coraz bardziej rozpoznawane jako nie własne. Oddawania, które pozostawiając wszystko coraz bardziej nienaruszonym, pozwala mu [sc. owemu wszystkiemu] być tego czegoś „swoim własnym". Chronienie bycia posiada, jak chciał Heidegger, charakter donacyjny[51], dokonujący się jednak jako akt nieskończenie osobowy i akt nieskończonej osoby. Na radykalny gest donacji stać tylko osobę, która w takim geście jest dana jako ona czy też w stawaniu się nią. W geście donacji nie tyle w śmierć wkracza, ile ją przekracza. Eschatologiczny wymiar

---

[50] Por. J. Derrida, *Falschgeld…*, *op. cit.*

[51] „Troszczyć się o «osobę» lub «rzecz» w ich istocie znaczy kochać ją, sprzyjać jej (*mögen*). Sprzyjać zaś (…) to: darować istotę" (LH (1977), 79; GA 9,316).

dobra w tym się ujawnia, że dane jest ono (o ile jest dane) tylko temu, który jest sobą jako osobą i tym bardziej jemu dane, im bardziej nie upiera się on przy skończonej własności własnego wydarzania, czyli wydarzania siebie, oddając się bez reszty Innemu w oddawaniu mu dobra, o którym w coraz mniejszym stopniu sądzi, że je posiada jako swoją własność. Szczególnie, gdy zaczyna dostrzegać dobra z byciem nie-tożsamość. Oddanie siebie nie czyni nikim, czyniąc właśnie Kimś (choć nie dla siebie), poprzez owo nie obstawanie przy swoim wykraczając w różnicę różnicy w nieskończonym akcie upodobnienia do Innego.

Podobieństwo – o tyle przez różnicę konstytuowane, o ile podobieństwo bez różnicy traci własną istotę na rzecz tożsamości – stanowi zarazem intencję przekroczenia różnicy w to, co od różnicy różne. Wykraczanie poza skończoność różnicy nieustannie pozostaje sygnaturą skończoności, skończoności jednak, której dynamika skierowuje się na własne inne, na Innego jako takiego, to znaczy jako nieskończonego. Upodobnić się do Innego, to stać się nikim własnym, gest tyleż radykalny, co nieustający, skoro stawać się należy Innym bez reszty, czyli skończenie Innym. I to stąd się bierze, że można i należy mówić, iż kto oddał już wszystkie dobra, może zacząć oddawać, każdorazowo to, co coraz bardziej swojskie, bliskie. Donacji nie ma końca właśnie dlatego, że jej żywiołem może i musi pozostawać skończoność. W niej sytuuje się podwójny sens struktury nie-mieć-by-dać, z jednej strony wzmagający donacyjność donacji wraz z rozdawaniem dóbr, z drugiej strony ustanawiający samą donację jako żywioł donacyjności. Ten, który rozdaje wszystko co własne, nie daje dobra, lecz *Es gibt Gut*. Dobro jest i dawane, i dane. Nawet jeśli dane jako darującego, to wszak nie przez niego, ale Innemu i przez Innego, w którym dopiero jawne się staje, że dobro, to Inny, a sposób bycia dobra, to oddanie Innemu. Uczestniczący w geście donacyjnym Inny, to najbliższy Inny, bliźni, ten, który pozostaje w potrzebie tuż obok i któremu dobro w porządku skończoności daruje się najpierw. W tej mierze jednak, w jakiej donacja o strukturze nie-mieć-by-dać pozostaje nieskończonym aktem osoby, najbliższy Inny zawsze już pozostaje nieskończenie Innym, tedy jako Inny w skończonej perspektywie najdalszym. W dynamice donacji dobro dane jest skończenie – najbliższemu Innemu, a nieskończenie – najdalszemu Innemu, każdorazowo jednak bez reszty Innemu. W inności Innego skończoność i nieskończoność stają się czymś potencjalnie nieodróżnialnym, a aktualnie czymś, czego odróżniać nie należy, intencję kierując ku owej nieodróżnialności jako temu, co z jednostki czyni osobę.

Oddanie Innemu bez reszty (oddanie bez reszty i bez reszty Innemu) nazywa się miłością[52]. Miłość oddaje to, czego nie ma – dobro – temu, kto go o tyle nie

[52] Lévinasa bliskość chrześcijańskiemu ujęciu miłości wydobywa w swoich rozważaniach Józef Tischner. Por. np. J. Tischner, *Emmanuel Lévinas* [w:] idem, *Myślenie według wartości*,

potrzebuje, o ile nim jest lub w nim uczestniczy. Najdoskonalsza miłość oddaje dobro temu, kto go pragnie w stopniu najwyższym: takiemu Innemu, który w najwyższym stopniu obdarza miłością. Intencją miłości jest bowiem miłość. Zarówno miłość bliźniego, jak i miłość najdalszego: o obu typach miłości stwierdzić należy, że pozostają sobą jedynie w tej mierze, w jakiej nie tylko nie mogą, ale też w żaden sposób nie chcą sobie zaprzeczyć[53]. Intencją miłości jest bowiem miłość, co oznacza, że miłujący pragnie miłości. Bez reszty będąc sobą, miłuje, oddaje siebie bez reszty, przecież jednak nie swoją miłością, w tej mierze, w jakiej dobro miłości nie jest czymś, co mógłby posiadać. Miłość miłuje miłością nieskończenie Innego, a dar dobra zawsze dokonuje się jako dar Innego: przez Innego, z Innym i – w Innym. Nie-mieć-by-dać wyznacza strukturę takiego zjednoczenia donacji z pragnieniem, w którym stają się one jednym aktem miłości obdarzającej pragnieniem miłości (ἀγάπη i ἔρος zarazem)[54]. Zjednoczenie oddania i pragnienia ustanawia intencjonalność jako transcendencję – intencję zbawienia – skoro pragnienie pragnie dla siebie (ἔρος), ale pragnie dla siebie donacji (ἀγάπη), czyli oddania siebie. W nieskończonym oddaniu za i dla Innego, obdarzając nieskończonym pragnieniem oddania, objawia się dobro i to dobro nieskończone, dane jako dające się każdemu, dające się jako to, co różne od jego – owego każdego – najbardziej własnej możliwości, różne od różnicy, niewymowne.

Kraków 2011, ss. 185–200; por. także E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

53 Por. N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, przeł. P. Korobczak, „Ruch filozoficzny" 4(LXVII) 2010, ss. 771–790.

54 Por. Benedykt XVI, *Encyklika* Deus caritas est *Ojca Świętego […] do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Wrocław 2006, 1–18, szczególnie 10.

Zakończenie

Mówienie o skrytości etyczności w myśli Martina Heideggera niewątpliwie skazane byłoby na klęskę, gdyby chcieć je sytuować w obszarze pozytywnego wykładu jakiejś doktryny etycznej. Także *Bycie i czas*, w stosunkowo największym stopniu stwarzając tego rodzaju pokusę, z trudem jedynie pozwala na konstruowanie ściśle określonego modelu czy wzorca postawy moralnej. W istocie da się wydobyć z najgłośniejszego dzieła Heideggera pewien zestaw charakterystyk czy też egzystencjałów tworzących coś na kształt modelu deontycznego osadzonego na rusztowaniu złożonym z „sumienia", „winy", „zdecydowania", „troski" i kontrapunktowanego „upadaniem". Pozostając jakimś wskazaniem, w gruncie rzeczy sugestywnym i do pewnego stopnia atrakcyjnym, ostatecznie jednak sprowadza się ów model do kilku ważnych zaleceń i tez w rodzaju uwrażliwienia na alienacyjną tendencję kultury, wymogu nieustanej moralnej uważności i *quasi*-gnostyckiego utożsamienia etyczności z myśleniem.

Wątpliwościom w sukurs bieży również Heidegger, skrupulatnie odnotowujący w różnych miejscach sprzeciw wobec myślenia o charakterze etycznym bądź aksjologicznym. Jeśli jednak argumenty odwołujące się do wtórności etyki jako dziedziny dobytej ze źródłowej jedności pierwotnego namysłu mogą trafiać do przekonania na gruncie dzieła myśliciela z Fryburga, to już proklamacja myślenia przeciwko wartościom dawać winna do myślenia. W ustach i pod piórem kogoś, kto – jak Heidegger – pozostaje wystarczająco uważnym czytelnikiem nie tylko Starożytnych, postulat myślenia skierowanego ku przeciwieństwu wystarczająco jasno daje do zrozumienia, że wartości (odpowiadające za naruszenie godności bytu) nie zostają porzucone, skoro przeciwieństwo z natury rzeczy ściśle związane jest z tym, co pozostaje główną myślenia rzeczą. Nie trzeba w tej mierze świadectwa Hegla, starczy pamięć o Się jako prywatywnym *modi* skądinąd *właściwego* bycia, skoro bycia-w-świecie. Albo też o tym, że nie kto inny niż Heidegger stawia Nietzschemu zarzut (choć można pytać, czy słuszny), że odwracając platonizm – pozostaje wszak w jego obrębie.

Wartości – czy to jako znak sprowadzenia ontologii do epistemologii w neokantyzmie, czy też w postaci egzystencjalnych punktów widzenia jako sposoby zabezpieczenia woli mocy u Nietzschego, czy wreszcie w materialnej etyce wartości

jako trwałe jakości wypełnione co prawda materialną treścią, cierpiące jednak z racji nieprzemyślanego gruntu ontologicznego – każdorazowo wyrażają rodzaj napaści na rzecz, niedelikatność wobec tego, co jest, gwałt na byciu, przejawiające się w czynieniu sfery ontologicznej przestrzenią dysponowalności dla podmiotu. Zasobem użyteczności dla świadomości. Nie tylko przy tym chodzi o to, że nie godzi się to z szacunkiem wobec istnienia, skądinąd niezbędnym w postawie roszczącej sobie pretensje do moralnej poprawności. Ale też o to chodzi, że – mówiąc dosadnie – bezmyślność przemocy świadomości ostatecznie polega na tym, iż nie myśli ona samej siebie wystarczająco uważnie. Podejmując wysiłek określenia źródłowej ontologicznej struktury, daje Heidegger możliwość ponownego podjęcia zagadnienia wartości ujętych w stosunkowo najbardziej kompleksowy sposób na gruncie fenomenologii. Próba pomyślenia ich w nowym kontekście pozwala na wskazanie możliwości rozumienia struktur ontologicznych jako czegoś w rodzaju formalnych określeń wartości, których materialne określenie treściowe (pozostając – na mocy formy ontologicznej – niezbywalnie konkretne, jednostkowe) wymyka się pojęciowym ujęciom. Dotyczy to, jak wykazały powyższe rozważania, zarówno ontologii fundamentalnej sprzed tzw. „zwrotu", jak i namysłu Heideggera z późniejszego okresu, nawet jeśli nie można już wtedy mówić w ścisłym sensie o fenomenologiczności. Ślad wartości, przyjmujących w myśli Heideggera charakter specyficznie ontologiczny, stanowi pierwszy aspekt etyczności kryjącej się w pozornie stroniącym od etyki projekcie.

Ontologiczny charakter wartości, pozostając śladem ontologizacji etyczności jako takiej, zyskuje przy tym kształt specyficzny, charakterystyczny dla sposobu podejmowania zagadnienia ontologii przez Heideggera. Przywołanej przez niego w *Liście o „humanizmie"* anegdocie na temat Heraklita towarzyszy wskazanie na, ujawniającą się w znaczeniu greckiego ἦθου jako „miejsca pobytu", bliskość (u Heideggera to synonim tożsamości) sfery etycznej z ontologiczną. Kryją się w tym przynamniej dwa sensy, z których nie najmniej ważne jest podkreślenie każdorazowo lokalnego aspektu etyczności, jej niezbywalnie sytuacyjnego wymiaru, znanego Heideggerowi choćby z pism Arystotelesa (u Heideggera natomiast stającego się niesprowadzalnością konkretu do ogólności). Samo miejsce jednak – i jest to drugi aspekt kryjący się w sprowadzeniu etyczności do miejscowego charakteru – pozostaje w myśli Heideggera momentem dynamicznym, aktywnym i tranzytywnym. Jego przedsmak, wstępny szkic, znajduje czytelnik w opisie egzystencjału od-dalania w *Byciu i czasie*. Pełniejsze rozwinięcie natomiast choćby w wykładach z lat 1943–1944, w których istota logiki okazuje się strukturą ontologiczną żywo przypominającą strukturę od-dalania, tyle że nie ograniczoną do jestestwa, lecz ogarniającą i przerastającą istotę człowieka. Podobnie w *Rozmowach na polnej drodze*. Wszędzie tam specyficzna przestrzen-

ność (najpierw *Dasein*, potem już nie tylko jego) pozostaje jednocześnie sposobem czy awatarem bycia, lub też bycia strukturą. Tym samym etyczność jawi się wprost byciem, nieledwie na ten sam sposób, na jaki bycie „jawi się" wprost transcendensem[1].

Jawność etyczności pozostaje bowiem jawnością niełatwą i niepewną, jawnością jak gdyby dialektyczną, dorównującą stopniowi jawności przysługującemu prawdzie i temu, co w niej jej własnym Innym: skrytości. Jako nie-skrytość, zasadza jawność własną istotę w skrytości. Pozostając jej derywacją – dobywa prawda skrytość na jaw jako to, co nigdy nie ujawnialne w tym, co widoczne, sama stając się w tej mierze skrytością, w jakiej skrytością skrytości. Proste założenie, jakoby prawda jako nie-skrytość, pozostawała po prostu stanem anihilacji skrytości, nie daje się utrzymać podczas lektury dzieł Heideggera. Pozostaje raczej skrytość tym, co nieskrytości nieustannie towarzyszy, w niej się ujawnia jako cień lub ślepa plamka. Ma to i drugą stronę, na mocy której skrytość nie jest możliwa bez nieskrytości. Jak gdyby struktura prawdy pozostawała oscylacyjnym zawieszeniem pomiędzy skrytością a jawnością i zarazem bodaj jedynym sposobem, na jaki skrytość staje się dostępna spojrzeniu przynajmniej zrazu fenomenologicznemu. Pozostając jednym z wielu imion bycia, skrytość nie tylko tedy obejmuje i naznacza etyczność w filozofii profesora z Fryburga, ale też czyni ją imieniem tego, co inne niż to, co jest: imieniem bycia. I zarazem sposobem, na jaki jest etyczność. Lub też, ściślej rzecz ujmując, to etyczność okazuje się sposobem na jaki jest coś lub wręcz cokolwiek. Stąd jeśli w ogóle przedsięwzięcie poszukiwania etyczności w dziele Heideggera może się jakkolwiek powieść, to tylko jako wskazanie jej skrytego charakteru.

Wszystkie aspekty etyczności, nie inaczej niż bycia, sprowadzają się do skończoności. Naznacza ona istotę wszystkiego, co jest, pozostając istotą samego „jest". Skończoność określa byt na sposób osadzania go w jego własnych granicach, czyli nadawania mu określoności każdorazowego tego-oto-czegoś. Wynika stąd nie tylko, że „być" w filozofii Heideggera oznacza zawsze „być konkretem", „być czymś jednostkowym", ale też, że bycie oznacza dawanie miejsca, a rzecz, każde będące coś, jest zajmowaniem miejsca: w byciu. Skończoność w tym sensie jawi się wprost etycznością jako „miejscem pobytu" tego, co jest – etycznością, której imieniem w dziele Heideggera pozostaje miłość, o ile polega na pozwalaniu-być. Do nieledwie synonimicznego sensu bycia, skończoności, etyczności i miłości dodać należy jeszcze cielesność, która – skryta nie mniej niż etyczność – wyczerpuje istotę miejsca, o ile jest ono wedle określenia Arystotelesa pewną granicą, granicą ciała otaczającego. Granicą, do której cielesność w myśli Heideggera się sprowadza.

---

[1] Por. BiC, 53; SuZ, 38.

Wszystko się bowiem do niej – do granicy – sprowadza. Filozofia Heideggera od jej zarania po kres określona jest przez myślenie różnicy, wychodzącej na jaw jako struktura Pomiędzy. Nazwana tak na potrzeby niniejszego opracowania, struktura ta w tekstach Heideggera przyjmuje wiele imion, każdorazowo jednak polegając na dynamicznej oscylacji czy też dynamicznym napięciu różnicy. Pierwotność owego napięcia (pierwotność niesłusznie tedy utożsamiana przez Derridę z tęsknotą za stałą obecnością) polega na tym, że jest ono żywiołem konstytuującym byt: najpierw (w okresie transcendentalnym) jako warunki możliwości, później jako skryte różnicujące źródło. Początkiem myślenia struktury Pomiędzy jest niewątpliwie paradygmat transcendentalny, w którym Heidegger identyfikuje podmiotowość z samym, by się tak wyrazić, odniesieniem przedmiotowym, to znaczy z tym, co wydarza się pomiędzy podmiotem poznającym a poznawanym przedmiotem. Podmiot jako *różnica* pomiędzy sobą a przedmiotem, nazwany w *Byciu i czasie* „jestestwem", staje się pierwotną dynamiką o charakterze bycia-w-świecie, stającą się wtórnie warunkiem możliwości sfery ontycznej określanej pojęciami „podmiotu" i „przedmiotu". Migotliwa ruchliwość Pomiędzy drąży jednak różnicę, określając w późniejszej myśli sferę ontologiczną już nie na sposób transcendentalny (czyli mimo wszystko jakoś podmiotowy). Jako nie tylko np. prawda czy logos, ale też jako najgłośniejsze w późnej myśli Heideggera wydarzanie, pozostaje struktura różnicowania sposobem i źródłem zarówno wszelkiego bytu, jak i bycia oraz czasu. O ile także one pozostają zarówno wobec siebie wzajem, jak i w swej istocie poróżnioną dynamiką oscylacji, okazuje się Pomiędzy źródłowym pęknięciem, w które zapada się wszystko co jest, tak że jest ono właśnie na sposób owego zapadania się. Okazuje się Pomiędzy samą skończonością, źródłowym miejscem jako dawaniem-miejsca. Miłością. Etycznością.

Struktura Pomiędzy, naznaczając całą filozofię Heideggera, sprawia, że sytuuje się ona konsekwentnie w paradygmacie skończoności. Można się jednak zastanawiać, czy konsekwencja jest w tym wypadku radykalna? Otóż wydaje się, że kurczowe trzymanie się skończoności jako takiej zamyka Heideggerowi drogę do dostrzeżenie pewnej możliwej ścieżki, być może najbardziej konsekwentnej. Punktem wyjścia do zapytywania – owej pobożności myślenia według profesora z Fryburga – stawać się może samo źródło nieustanności owej pobożności: że mianowicie skończoność staje się sobą nieustannie. Nieskończenie. Jeśli w sercu różnicy, w sercu skończoności, tkwi nieskończone stawanie się skończonością; jeśli w stawaniu się skończonością (cielesnością) skończoność miłości działa w nieskończony sposób; jeśli, ponadto, konsekwentne zapadanie się w różnicę (wcielanie) jako pozostawanie w różnicy i różnicą, pozostawia w kenotycznym geście wszelki byt jako różny od różnicy – to w skończoności aktu wcielenia dostrzec można i należy gest nieskończonej Miłości jako oddania się Innemu w Ofierze.

Konsekwentnie myślana etyczność otwiera się tym samym na paradygmat chrześcijański, którego *differentia specifica* wyraża się we wcieleniu. Heidegger tego nie dostrzega i dostrzec nie chce. I kto wie, czy nie w tym tkwi źródło tego, co można i należy uznać za błąd filozofa i – przede wszystkim – tego, co należy uznać za błąd człowieka.

Apendyx.
Spór o Heideggera

Etyka jest w kryzysie. Z niego rodzi się wszystko, co każdorazowo etycznie nieobojętne, jako że odpowiadające na konieczność rozstrzygnięcia w obliczu faktycznej lub pozornej niemożliwości rozstrzygania. Konieczność decyzji w sytuacji, w której zdecydować niepodobna, pozostaje analogią zadania kantowskiego: jak to, co konieczne, skoro istniejące, uczynić możliwym. W przypadku etyki zadanie to przybiera postać praktyczną i sprowadza się do czynu konstytuującego wolność niemożliwą teoretycznie. Sprowadza się do dokonania wyboru i podjęcia decyzji. Niewiele więcej można w istocie dodać do tego, co dostrzegli i wyrazili w swojej tragedii Grecy. Każdy wybór czyni winnym, z czego jednak nie wynika, że nie istnieją wybory lepsze i gorsze. W istocie każde wystąpienie dotyczące myśli Heideggera, szczególnie zaś to poszukujące u niego skrytego wymiaru etyczności, może zostać opatrzone słowami w taki czy inny sposób powtarzającymi te Lévinasa:

> Znajdą w nim (…) Państwo echo kryzysu, kryzysu o wiele głębszego i dużo starszego niż ten, o którym opowiada konflikt między podziwem młodości – któremu dziś jeszcze nie mogę się oprzeć – dla filozoficznego umysłu, największego spośród największych i jednego spośród tych bardzo nielicznych, a nieprzezwyciężalnym wstrętem do narodowego socjalizmu, w którym ten genialny człowiek w ten czy inny – nie ważne zresztą jaki! – sposób uczestniczył[1].

Dyskusja nad winą Heideggera pozostaje rozstrzygnięta nie tylko w tym sensie, że – jak wiadomo czytelnikom *Sein und Zeit* – wina należy do egzystencjalnej struktury jestestwa, że wobec tego pytanie, czy Heidegger jest winny znajduje natychmiast swoje potwierdzenie. Rozstrzygnięcia dokonano bowiem także na poziomie ontycznym, w sferze faktualności dowodów zaangażowania oraz patologii postępków, eksplorując przy tym meandry psychologii myśliciela. Syntetyczne omówienie dziejów sporu znaleźć można w obszernej monografii Cezarego

[1] E. Lévinas, *„Umrzeć za…"*, przeł. E. Burska [w:] „Aletheia" 1(4)/1990, s. 175.

Wodzińskiego, pt. *Heidegger a problem zła*[2]. Znaleźć tam można również wzór tego (ale i dowód na to), jak (i że) w sposób wirtuozerski można czerpać to, co najlepsze w dziele filozofa, nie zaniedbując i nie spuszczając z oka tego, co małe w jego życiu. A nawet tego, co najistotniejsze, doszukując się w napięciu między wielkością myślenia a małostkowością, w heroicznym współistnieniu obok siebie czynów nasyconych wysokim diapazonem subtelności i banału, skruchy i zła. Czyż *Kairos*[3] nie opisuje owego wymilczanego „wybacz", które Celan wszak, wydaje się, zrozumiał, które jednak uznał za niewystarczające? I – co więcej – jeśli zgodzić się z Heideggerem, że poeta jest tym, kto widzi bardziej, to czytelnik tak Wodzińskiego, jak Heideggera i Celana pozostać musi w przeświadczeniu, że żadne „wybacz" nie mogło być wystarczające: w szczególności to, które by przybrało formę słów. A przynajmniej tak uznać musiał Heidegger, dla którego milczenie było bardziej wymowne, miało ciężar znacznie bardziej znaczący niż wygłaszanie słów. Podobnie zresztą milczące oczekiwanie przeprosin – a można sobie wyobrazić, że Celan ani razu nie zażądał, nie poprosił, nie zasugerował przeprosin, ich konieczności. Tym bardziej ich niemożliwości.

W kontekście gwałtowności głośnego i w ogólnym wydźwięku dość jednostronnego sporu o filozofię Heideggera, który rozgorzał po ukazaniu się w 2014 roku tzw. „Czarnych Zeszytów"[4] warto może pamiętać zarówno o tej milczącej konferencji w Todtnaubergu, jak i o romansie z Hanną Arendt. Czyny, bywa, są słabsze od słów, w tym jednak wypadku naturalny porządek rzeczy: czynów i słów zostaje zachowany. Pozornie lub jawnie antysemickie zapiski „Czarnych Zeszytów" nie tyle dlatego przegrywają z rzeczywistością czynów, że uwag tych jest stosunkowo niewiele (co nie jest, rzecz jasna, żadnym argumentem), ale dlatego, że – na co zwrócił uwagę już Julian Young – antysemityzm Heideggera nie ma charakteru biologicznego, lecz kulturowy[5], w jakimś sensie sprowadza się tedy

---

[2] Por. C. Wodziński, *Heidegger…*, ss. 19–83.

[3] Por. C. Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu Celan-Heidegger*, Gdańsk cop. 2010.

[4] Tzw. „Czarne zeszyty" ukazały się w czterech tomach *Gesamtausgabe*: GA 94, GA 95, GA 96, GA 97. W kontekście najnowszej „afery" związanej z tym wydaniem por. np.: P. Trwany, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt am Main 2015). Szczególnie zbiór *Martin Heideggers „Schwarze Hefte". Eine philosophisch-politische Debatte* (hrsg. von M. Heinz, S. Keller, unter Mitwirkung von T. Bender, Berlin 2016), pozwala rozpoznać, w jaki sposób i w jakim klimacie toczy się aktualnie „debata" nad „sprawą Heideggera". Nieoceniony w rozsądnym i zarazem filozoficznym podejściu do problemu pozostaje nieodżałowanej pamięci Cezary Wodziński, którego *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera* (Gdańsk 2016) stanowi najnowszy na gruncie polskim i niestety ostatni, gdyż wydany pośmiertnie głos Wodzińskiego w kwestii Heideggera związków z nazizmem i antysemityzmem.

[5] Por. J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, przeł. H. Szłapka, Warszawa 2000, ss. 46–48.

do specyficznie pojętej postawy światopoglądowo-politycznej. Co oznacza – jeśli można sobie pozwolić na taką ilustratywną ekwiwokację – że tyleż niektórzy Żydzi byli dla Heideggera nieżydowscy, co niektórzy nie-Żydzi mogli uchodzić za Żydów. Że „wszystkie krowy są czarne", wedle komentarza Wodzińskiego[6]. Gdy jednak w grę wchodziła jednostka, niepowtarzalne indywiduum, moment ogólny pozostawał – bywało – zupełnie niewidoczny, ustępując miejsca szacunkowi lub miłości. Jeśli tedy nie uznać Heideggera za bezwzględnego cynika i hipokrytę (a sam fakt żarliwości różnych jego zaangażowań pozwala przyjąć taką optykę), należy odrzucić sugestię łączącą go z postawami, których konsekwencją było dążenie do fizycznego wyniszczenia pewnej grupy etnicznej czy religijnej, skoro dążenie takie ściśle łączy się z antysemityzmem zasadzającym się na pozytywistycznie biologistycznych podstawach.

Trzeba założyć, że krytyka „Czarnych zeszytów" w większości zdaje sobie sprawę z tej różnicy (choć niekiedy można w to wątpić). Ładunek oskarżycielski pozostaje mimo tej różnicy w mocy, ponieważ nawet jeśli „kulturowy" – antysemityzm nie przystoi filozofowi w tej mierze, w jakiej filozofia, zgodnie ze swym starożytnym źródłem i źródłosłowem, pozostaje miejscem i przestrzenią miłości, a nie nienawiści. Tym bardziej resentymentu nie. Nie przystoi także człowiekowi, z tych samych powodów, to znaczy z powodu nieobojętnej różnicy pomiędzy miłością a nienawiścią. Jeśli jednak krytyka „Czarnych zeszytów" zmierza niekiedy w kierunku konkluzji, na mocy której Heidegger miałby od zarania swej aktywności filozoficznej podporządkowywać myślenie idei nazistowskiej i antysemickiej, to trzeba wskazać na problematyczność takich rozstrzygnięć.

Można przywoływać różne typy argumentacji, odwołujące się do różnych tradycji filozoficznych. Pomija się na przykład – nie wiadomo, czy z premedytacją, czy niechcący – dobrze wszak osadzony w myśleniu współczesnym motyw śmierci autora i emancypacyjnego gestu pisma. Pytanie o filozofię Heideggera wciąż jeszcze pozostaje dialogiem i to takim, w którym Heidegger jako człowiek i myśliciel jest raczej tropem i figurą stylistyczną niż rozmówcą. A tym bardziej: podsądnym. Warto może zapytywać, na ile mniej lub bardziej jawnie i dosadnie formułowana teza o nazistowskim charakterze myśli Heideggera pozostaje figurą drążącą dla odmiany szlachetnie szkolne pytanie o to, co autor miał na myśli? Nawet jeśli odpowiedź na żadne z tych dwu pytań nie jest ani nazbyt rychła, ani nazbyt oczywista, pozostawanie w zapytywaniu nie tylko pozwala na myślenie, ale też dopuszcza samą filozofię do głosu w tym, co w niej pomyślane poniekąd niezależnie od tego, kto i dlaczego myślał.

Inny rodzaj argumentacji, równie zasadny, porusza się po gruncie refleksji społeczno-politycznej. Otóż, jeśli nawet uznać, że myśl Heideggera ma charakter

---

[6] Por. C. Wodziński, *Metafizyka*…, s. 14.

konserwatywny, a przynajmniej wyrasta z pewnej konserwatywnej postawy mającej swoje korzenie w ruchu volkistowskim przełomu XIX i XX wieku[7], to jednak ani konserwatyzm jako taki, ani nawet volkizm nie jest tożsamy z faszyzmem czy nazizmem. Da się wręcz wskazać, że podstawowe rysy charakterystyczne nazizmu zasadzają się na fascynacji nowoczesnością i techniką, fascynacji podszytej zaufaniem do pozytywizmu, w tym do biologistycznych idei higieny ras (z którą wiążą się tendencje eugeniczne, czyli eutanazje oraz regulacja narodzin poprzez sterylizacje i aborcje). Tym, co wiąże volkistowski konserwatyzm z nazizmem, są raczej aspekty neoromantyczne, które jednak nie wydają się determinować kształtu nazizmu, pozostając elementem głęboko w nim zakorzenionym, ale nie określającym jego istoty[8].

Czy jednak zgoła rozstrzygającym powodem zawieszenia gestu oskarżenia nie powinien pozostawać sam gest myślenia zmierzający ku możliwości? Mianowicie ku pewnego rodzaju wytrzymałości w myśleniu i w zapytywaniu; ku swoistej cnocie rozumianej jako trwała dyspozycja: w tym przypadku dyspozycja do pozostawania w stanie niewiedzy – niewiedzy na temat winy lub niewinności. Czy nie tego rodzaju postawa otwiera możliwość ujawnienia myśli jako myślącej przed, poza, niekiedy może wbrew myślicielowi? Nade wszystko możliwość jako przestrzeń myślenia: owej niewyczerpanej doraźności nierozstrzygnięć zwanej filozofią.

Ostatecznie tedy powodem, dla którego w niniejszych rozważaniach nie została podjęta rozprawa z „kwestią Heideggera" – z tezą tedy, że jego filozofia jest z gruntu nieetyczna i niebezpieczna (które to cechy implikowane są w oskarżeniach o nazizm) – powodem tym pozostaje samo zamierzenie powyższych rozważań. Celując w strukturę etyczności, wskazują one na fundamentalną pozycję myśli Heideggera w obszarze poprzedzającym możliwość rozstrzygnięć o charakterze światopoglądowym. Jeśli tedy nawet ostatecznie ktoś uzna podjęty tu wysiłek za płonny, to jednak sama możliwość skierowania namysłu ku dynamice struktury Pomiędzy wskazuje na rudymentarną przestrzeń odnajdywaną, lub choćby możliwą jako obiekt poszukiwań. W jej obszarze i żywiole zapadać dopiero mogą rozstrzygnięcia o charakterze etycznie nieobojętnym, a rozstrzygnięcia tego rodzaju pozostają wcześniejsze niż takie lub owe decyzje co do konkretnego postępowania w tej lub owej sytuacji. Innymi słowy, filozofia Heideggera odnosi się do obszaru, którego dynamika umożliwia dopiero przyjmowanie postaw eg-

---

[7] Por. J. Young, *Heidegger…*, ss. 24–27.

[8] M. Kwietniewska wskazuje w myśli Heideggera momenty dające się określić jako neopogańskie czy okultystyczne, w tym kontekście interpretując jego myśl jako imitującą zarówno w warstwie teoretycznej, jak i retorycznej wirujący krzyż swastyki. Nawet jednak uznanie tych rozważań za trafne nie rozstrzyga o nazistowskim charakterze myśli Heideggera. Por. M. Kwietniewska, *Res…*, ss. 235–238.

zystencjalnych – także tych etycznych – które ze swej strony dopiero determinują konkretne wybory moralne. Obszar ów (istniejący lub nieistniejący), nazwany w powyższym studium „etycznością", poprzedza nie tylko kwestie rozstrzygnięć światopoglądowych, ale nawet parcelację dziedzinową wyodrębniającą etykę spośród innych sposobów bycia. „Poprzedza" w tym mianowicie sensie, że pozostaje różnicującą pracą różnicy jako nie-archeicznego, „anarchaicznego" źródła wyodrębnienia. Czyni to z namysłu nad dziełem Heideggera gest ryzykowny. Gest straceńczy nawet, gdyż groźba, przez sam fakt istnienia, pozostaje zrealizowaną groźbą. Katastrofą. Czyni to ponadto katastrofą każdą próbę wdania się w filozofię. Katastrofą nieśmiało nasuwającą na myśl swój antyczny rodowód, a wraz nim ruch w miejscu i wokół miejsca, którym wciąż pozostaje różnica.

Z tego powodu odniesienie do sporu o winę Heideggera mogło się znaleźć dopiero w apendyksie do powyższych rozważań. A i tu w sposób jedynie problematyczny.

Bibliografia tekstów przywołanych w rozprawie

Teksty Martina Heideggera przełożone na język polski

1. [A] *Aletheia (Heraklit, fragment 16)* [w:] Heidegger, Martin, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
2. [BiC] *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
3. [BMM] *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski [w:] Heidegger, Martin, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał K. Michalski, Warszawa 1977.
4. [CiB] *Czas i bycie*, przeł. J. Mizera [w:] Heidegger, Martin, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
5. [CZM] *Co zwie się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000.
6. [DdJ] *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000.
7. [FŻR] *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002.
8. [HG] *Hegel i Grecy*, przeł. J. Mizera [w:] Heidegger, Martin, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [i in.], Warszawa 1995.
9. [KPM] *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
10. [LH (1977)] *List o „humanizmie"*, przeł. J. Tischner [w:] Heidegger, Martin, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał K. Michalski, Warszawa 1977.
11. [LH (1995)] *List o „humanizmie"*, przeł. J. Tischner [w:] Heidegger, Martin, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [i in.], Warszawa 1995.
12. [NII] *Nietzsche*, t. II, przeł. A. Gniazdowski [i in.], Warszawa 1999.
13. [OHF] *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Nowa Wieś 2007.
14. [OIP] *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek [w:] Heidegger, Martin, *Znaki drogi,* przeł. S. Blandzi [i in.], Warszawa 1995.
15. [OTL] *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* [w:] Heidegger, Martin, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.
16. [P] *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Karków 1996.
17. [PCiB] *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie"* [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.

18. [PNBU] *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk [w:] Heidegger, Martin, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk [i in.], Warszawa 1997.
19. [PNP] *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi [w:] Heidegger, Martin, *Znaki drogi,* przeł. S. Blandzi [i in.], Warszawa 1995.
20. [PR] Heidegger, Martin, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2001.
21. [PT] *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki [w:] Heidegger, Martin, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał K. Michalski, Warszawa 1977.
22. [RPD] *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2004.
23. [RSW] *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.
24. [W] *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
25. [WKB] *W kwestii bycia*, przeł. M. Poręba [w:] Heidegger, Martin, *Znaki drogi,* przeł. S. Blandzi [i in.], Warszawa 1995.
26. [WM] *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
27. [ZDS] *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera [w:] Heidegger, Martin, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk [i in.], Warszawa 1997.
28. [ZI] *Zasada identyczności* [w:] Heidegger, Martin, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.
29. [ZR] Heidegger, Martin, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Karków 2001.

Teksty Martina Heideggera w oryginale

Gesamtausgabe, Frankfurt am Main:

1. [GA 2] Band 2: *Sein und Zeit*, cop. 1977.
2. [GA 3] Band 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, cop. 1991.
3. [GA 5] Band 5: *Holzwege*, cop. 1977.
4. [GA 6.2] Band 6.2: *Nietzsche. Zweiter Band*, cop. 1997.
5. [GA 7] Band 7: *Vorträge und Aufsätze*, cop. 2000.
6. [GA 8] Band 8: *Was heisst Denken?*, cop. 2002.
7. [GA 9] Band 9: *Wegmarken*, cop. 1976.
8. [GA 10] Band 10: *Der Satz vom Grund*, cop. 1997.
9. [GA 11] Band 11: *Identität und Differenz*, cop. 2006.
10. [GA 12] Band 12: *Unterwegs zur Sprache*, cop. 1985.
11. [GA 13] Band 13: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*, cop. 1983.
12. [GA 14] Band 14: *Zur Sache des Denkens*, cop. 2007.
13. [GA 17] Band 17: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, cop. 1994.
14. [GA 18] Band 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cop. 2002.
15. [GA 19] Band 19: *Platon: Sophistes*, cop. 1992.

16. [GA 29/30] Band 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, cop. 1983.
17. [GA 40] Band 40: *Einführung in die Metaphysik*, cop. 1983.
18. [GA 41] Band 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, cop. 1984.
19. [GA 42] Band 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cop. 1988.
20. [GA 54] Band 54: *Parmenides*, cop. 1982.
21. [GA 55] Band 55: *Herklit*, cop. 1979.
22. [GA 56/57] Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, cop. 1987.
23. [GA 60] Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cop. 1995.
24. [GA 63] Band 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, cop. 1988.
25. [GA 64] Band 64: *Der Begriff der Zeit*, cop. 2004.
26. [GA 65] Band 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cop. 1989.
27. [GA 77] Band 77: *Feldweg-Gespräche (1944/1945)*, cop. 1995.
28. [GA 94] Band 94: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, cop. 2014.
29. [GA 95] Band 95: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, cop. 2014.
30. [GA 96] Band 96: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, cop. 2014.
31. [GA 97] Band 97: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, cop. 2015.

Przywoływane teksty spoza *Gesamtausgabe*:

1. [SuZ] *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.
2. [ZS] *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, Frankfurt am Main 2006.

Pozostała literatura

1. Aho, Kevin A., *Heidegger's neglect of the body*, New York 2010.
2. Alquie, Ferdinand, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
3. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1111 b 25n., przeł. D. Gromska [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996.
4. Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 2003.
5. Arystoteles, *Metafizyka*, 1021 b 36n., przeł. K. Leśniak [:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990.
6. Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.
7. Aurenque, Diana, *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg/München cop. 2011.

8. Baran, Bogdan, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004
9. Benedykt XVI, *Encyklika* Deus caritas est *Ojca Świętego […] do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Wrocław 2006.
10. Brandner, Rudolf, *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, Wien 1992.
11. Buzzoni, Marco, *Zum Begriff der Person. Person, Apriori und Ontologie bei Heidegger und Ricoeur* [w:] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, Bd. 2 *Im Gespräch der Zeit*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1990.
12. C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera*, Gdańsk 2016.
13. Celan, Paul, *Todesfuge/Fuga śmierci* [w:] idem, *Wiersze*, przeł. F. Przybylak, Kraków 1988.
14. Crosby, John F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, Kraków 2007.
15. Deleuze, Gilles, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998.
16. Derrida, Jacques, *Dissemination*, przeł. Hans-Dieter Gondek, Wien 1995.
17. Derrida, Jacques, *Falschgeld. Zeit geben I*, übers. v. A. Knop, M. Wetzel, München 1993.
18. Derrida, Jacques, *Farmakon*, przeł. Krzysztof Matuszewski [w:] idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1993.
19. Derrida, Jacques, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa cop. 1997.
20. Derrida, Jacques, *O duchu*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015.
21. Derrida, Jacques, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Łódź 2011.
22. Derrida, Jacques, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk cop. 1997.
23. Derrida, Jacques, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Levinasa*, [w:] idem, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kosiński, Warszawa 2004.
24. Derrida, Jacques, *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, przekł. przejrzał S. Cichowicz [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wyb. M. Siemek, Warszawa 1978.
25. Derrida, Jacques, *Χώρα/Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.
26. Descartes, René, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewicz (i in.), Kęty 2001.
27. Descombes, Vincent, *To samo i inne. czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
28. Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B. I, Dublin/Zürich 1972.
29. Dybel, Paweł, *„Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?" (Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w* Sein und Zeit *Martina Heideggera)* [w:] „Aletheia" 1(4)/1990.
30. Ebeling, Hans, *Das Ereignis des Führers. Heideggers Antwort*, [w:] *Martin Heidegger: Innen- und Außenansicht*, red. P. Rohs [i. in.], Frankfurt a/Main 1989.

31. Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Kraków 1997.
32. Figal, Günter, *Martin Heidegger. Fänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988.
33. Figal, Günter, *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015.
34. Filek, Jacek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996.
35. Filek, Jacek, *Pytanie: Jak żyć?, jako podstawowe pytanie etyczne. Zarys analizy* [w:] idem, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001.
36. Filek, Jacek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Kraków 1996.
37. Gilson, Étienne, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
38. Guignon, Charles B., *Authenticity, moral values, and psychotherapy* [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Ch. B. Guignon, Cambridge 1993.
39. Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Berlin 1949.
40. Hartmann, Nicolai, *Miłość do najdalszych*, przeł. P. Korobczak, „Ruch filozoficzny" 4(LXVII) 2010.
41. Hartmann, Nicolai, *Najważniejsze problemy etyki*, przeł. A. W[ęgrzecki] [w:] „Znak" nr 245 (11/1974).
42. Hartmann, Nicolai, *Osobowość*, przeł. Z. Zwoliński [w:] Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, *Wypisy z „Etyki"*, wyb., red., wstęp M. Grabowski, Toruń 1999.
43. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Kto myśli abstrakcyjnie?*, przeł. J. Prokopiuk, http://filozofiauw.wdfiles.com/local--files/teksty-zrodlowe/Georg%20Wilhelm%20Friedrich%20Hegel%20-%20Kto%20myśli%20abstrakcyjni.pdf [dostęp 30.01.2017].
44. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1968.
45. Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.
46. *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. D. Thomä, Stuttgart-Weimar 2003.
47. Heraklit z Efezu, *147 fragmentów*, przeł. E. Lif-Perkowska, Warszawa 1996.
48. Herbert, Zbigniew, *Struna* [w:] idem, *Wiersze zebrane*, Kraków cop. 2008.
49. Hidebrand, Dietrich von, *Serce. Rozważanie o uczuciowości ludzkiej I uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1987.
50. Hoffman, Piotr, *Death, time, history: Division II of* Being and Time [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Ch. B. Guignon, Cambridge 1993.
51. Hölderlin, Friedrich, *Patmos* [w:] idem, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, przeł. A. Libera, Kraków 2003.
52. Hölderlin, Friedrich, *Ren* [w:] idem, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, przeł. A. Libera, Kraków 2003.

53. Hribar, Tine-Valentin, *Das ethische Wesen der Antigone. Die Zwiesprache zwischen Heidegger und Sophokles* [w:] *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, Bd. 3 *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1990.
54. Husserl, Edmund, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2008.
55. Ingarden, Roman, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, przeł. A. Węgrzecki [w:] idem, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2009.
56. Jonas, Hans, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996.
57. Kant, Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, A 158, B 197, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
58. Kant, Immanuel, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005.
59. Kant, Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001.
60. Kettering, Emil, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Pfulingen 1987.
61. Kierkegaard, Søren, *Bojaźń i drżenie* [w:] idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa 1972.
62. Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999.
63. Korobczak, Paweł *Ciało, miejsce: różnica. Wokół kontrowersji między Platonem i Arystotelesem* [w:] t. II: *Oikoumene filozofów*, red. S. Barć, A. Lorczyk, J. Zieliński, Wrocław 2015.
64. Korobczak, Paweł, *Donacyjny charakter dobra a kwestia transcendencji w kontekście myśli Martina Heideggera* [w:] „Hybris" nr 32 (2016), http://magazynhybris.com/images/teksty/32/04%20Korobczak%20[36–59].pdf [dostęp 29.10.2016].
65. Korobczak, Paweł, *Myśl anarchaiczna. Zagadnienie początku w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wrocław 2006.
66. Korobczak, Paweł, *Myślenia perspektywy i różnice. Sokrates, Platon, Heidegger* [w:] „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" nr 16/2010.
67. Korobczak, Paweł, *W miejsce filozofii* [w:] „Internetowy Magazyn Filozoficzy HYBRIS" nr 16 (2012), ss. 120–126, http://magazynhybris.com/index.php/archiwum/11-archiwum/19-hybris-16 [16.03.2015].
68. Korobczak, Paweł, *Wszystko Jedno, czyli o tym, że bycie robi różnicę. Heideggera interpretacja fragmentu 50. Heraklita z Efezu* [w:] *Rzecz piękna, mądra, dobra…*, t. III: *Wszystkim jest jedno. Oryginalna polifonia filozofii*, red. S. Barć, P. Korobczak, A. Lorczyk, Wrocław 2017, ss. 229–235.
69. Kostyszak, Maria, *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wrocław 1998.
70. Kostyszak, Maria, *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, Wrocław 1997.
71. Kostyszak, Maria, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010.
72. Krokiewicz, Adam, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959.

73. Kruszelnicki, Michał, *Etyka poza fenomenologią i ontologią? Derridiańska krytyka Emmanuela Levinasa jako lektura konieczna dla pedagogiki.* Kwartalnik Pedagogiczny, 1(203), 2007, ss. 83–107.
74. Kwietniewska, Małgorzata, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013.
75. Kwietniewska, Małgorzata, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź 2009.
76. Lacan, Jacques, *Ecrits*, Paris 1966.
77. Landgrebe, Ludwig, *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*, przeł. B. Markiewicz [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył. M.J. Siemek, Warszawa 1978.
78. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologia*, przeł. S. Cichowicz, [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969.
79. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, par. 13, przeł. S. Cichowicz [w:] idem, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969.
80. Lévinas, Emmanuel, „*Umrzeć za…*", przeł. E. Burska [w:] „Aletheia" 1(4)/1990.
81. Lévinas, Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
82. Lévinas, Emmanuel, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
83. Liddell, Henry George, Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/search?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0057 [data dostępu 17.03.2017].
84. Marion, Jean-Luc *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
85. *Martin Heideggers „Schwarze Hefte". Eine philosophisch-politische Debatte*, hrsg. von M. Heinz, S. Keller, unter Mitwirkung von T. Bender, Berlin 2016.
86. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasinski, Warszawa 2001.
87. Michalski, Krzysztof, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988.
88. Mistrz Eckhart, *Kazanie 6* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. I, przeł. W Szymona OP, Poznań 2013.
89. Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, przeł. W. Szymona OP, Poznań 2014.
90. Mistrz Ekhart, *Kazanie 5b* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. I, przeł. W Szymona OP, Poznań 2013.
91. Nancy, Jean-Luc, *Heidegger's "Originary Ethics"* [w:] *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. by F. Raffoul and D. Pattigrew, New York cop. 2002.
92. Nawrocki, Andrzej, *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002.
93. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002.

94. Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, B. 6., Hrsg. von G. Colli, M. Montinari, München 1999.
95. Nietzsche, Friedrich, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] idem, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków 2004.
96. Nietzsche, Friedrich, *Radosna wiedza („La gaya scienza")*, przeł. M. Lukasiewicz, Gdańsk 2008.
97. Nietzsche, Friedrich, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań cop. 1995.
98. Nietzsche, Friedrich, *W jaki sposób „świat prawdziwy" stał się w końcu bajką* [w:] idem, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2000.
99. Nietzsche, Friedrich, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1997.
100. Nietzsche, Friedrich, *Zmierzch bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. i wstępem opatrzył Grzegorz Sowinski, Kraków 2000.
101. Patočka, Jan, *Briefe an Krzysztof Michalski* [w:] „Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology", Vol. VII/2007.
102. Patočka, Jan, *Co to jest fenomenologia?* [w:] idem, *Świat naturalny i fenomenologia*, Kraków 1987.
103. Patočka, Jan, *Fenomenologické spisy*, t. III/1 *Nitro a svět. Nepublikované texty ze 40. let*, Praha 2014.
104. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich, Poznań-Warszawa 1990.
105. Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki [w:] idem, *Dialogi*, t. I, Kęty 2005.
106. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003.
107. Platon, *Timaios* [w:] Platon, *Dialogi. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1993.
108. Plotyn, *Enneady I-VI*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000–2004.
109. Potępa, Maciej, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Warszawa 2003.
110. Reale, Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. II *Platon i Arystoteles*, przeł. I. Zieliński, Lublin 1997.
111. Rickert, Heinrich, *Über logische und etische Geltung* [w:] „Kantstudien. Philosophische Zeitschrift", 19/1914.
112. Rickert, Heinrich, *Vom System der Werte* [w:] idem, *Philosophische Aufsätze*, Tübingen 1999.
113. Rymkiewicz, Wawrzyniec, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa,* Warszawa 2015.
114. Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt am Main 2004.
115. Scheler, Max, *Der Formalismus In der Ethik und die materiale Wertethik. Neue Versuch der Grundlegug eines ethischen Personalismus*, Bern-München 1966.

116. Scheler, Max, *Dobra a wartości* [w:] *Z fenomenologii wartości*, wybrał, przeł. i wst. opatrzył Wł. Galewicz, Kraków 1988.
117. Scheler, Max, *Stosunek wartości „dobry" i „zły" do pozostałych wartości i do dóbr* [w:] *Z fenomenologii wartości*, wybrał, przeł. i wst. opatrzył Wł. Galewicz, Kraków 1988.
118. Scheler, Max, *Wartości „wyższe" i „niższe"* [w:] *Z fenomenologii wartości*, wybrał, przeł. i wst. opatrzył Wł. Galewicz, Kraków 1988.
119. Scheller, Max, *Śmierć i dalsze życie* [w:] idem, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.
120. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003.
121. *Słownik terminologiczny*, oprac. K. Michalski [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski (i in.), Warszawa 1977.
122. *Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył K. Narecki [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII, Warszawa 1994.
123. Św. Augustyn, *O wolności woli*, przeł. A. Trombala [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
124. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna* [w:] idem, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak OCD, Kraków 2010.
125. Takeichi, Akahiro, *On the Origin of Nihilism – in View of the Problem of Technology and Karma* [w:] *Heidegger and Asian Thought*, ed. by G. Parkes, Honolulu 1990.
126. Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin-New York 1977.
127. Tischner, Józef, *Emmanuel Lévinas* [w:] idem, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
128. Tischner, Józef, *Myślenie według wartości* [w:] idem, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
129. Trawny, Peter, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main 2015.
130. Trawny, Peter, *Martin Heidegger*, Frankfurt 2003.
131. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.
132. Wodziński, Cezary, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.
133. Wodziński, Cezary, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu Celan-Heidegger*, Gdańsk cop. 2010.
134. Wojtyła, Karol, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* [w:] idem, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin cop. 2001.
135. Woźniak, Cezary, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2007.
136. Young, Julian, *Heidegger, filozofia, nazizm*, przeł. H. Szłapka, Warszawa 2000.
137. Żarowski, Mirosław, *Tarcza Arystotelesa*, Wrocław 1999.