

UNIwersytet Wrocławski
Wydział Nauk Społecznych
Instytutu Filozofii

KAROLINA ZABOKRZYCKA-DRUŻGA

ETHOS – U KRESU ETYKI
ZNACZENIE RADYKALNOŚCI ETYCZNEJ
W PISMACH I FILOZOFICZNYM SPORZE
MARTINA HEIDEGGERA I FRYDERYKA NIETZSCHEGO

ROZPRAWA DOKTORSKA
NAPISANA POD KIERUNKIEM
DR HAB. MARII KOSTYSZAK

Wrocław 2022

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	4
WSTĘP.....	6
WPROWADZENIE.....	12
 ROZDZIAŁ 1. Z GENEALOGII MORALNOŚCI – POSZUKIWANIE WCZESNYCH WYRAZÓW RADYKALNOŚCI.....	 19
1.1. HERAKLIT: PRAKTYKA MĘDRCA W POSŁUSZEŃSTWIE I ODPOWIEDZIALNOŚCI WOBEC <i>LOGOSU</i>	 20
1.2. SOKRATES I PLATON: RADYKALNE ROSZCZENIA ROZUMU.....	39
1.3. ARYSTOTELES: POSTACI CZŁOWIEKA SŁUSZNIE DUMNEGO I PRAWEGO JAKO WYRAZ RADYKALNOŚCI.....	 58
 ROZDZIAŁ 2. KRYTYKA TRADYCYJNEJ ETYKI W PISMACH FRYDERYKA NIETZSCHEGO I MARTINA HEIDEGGERA.....	 65
2.1. METAFIZYCZNE PODSTAWY TRADYCYJNEJ ETYKI (PLATON, ARYSTOTELES, KARTEZJUSZ, KANT).....	 71
2.1.1. PRAWDA JAKO <i>ADAEQUATIO</i>	74
2.1.2. HEGEMONIA <i>RATIO</i>	78
2.1.3. <i>RES COGITANS</i> I <i>RES CORPOREA</i>	87
2.1.4. KANTA PROBLEM DOWIEDLIWOŚCI ŚWIATA ZEWNĘTRZNEGO.....	89
2.2. KRYTYKA PODMIOTU MORALNEGO.....	93
2.3. NIETZSCHEGO PROJEKT DESTRUKCJI ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.....	103
2.4. STATUS ETYKI: JEJ OBOWIĄZYWANIE W MYŚLENIU; JEJ BRAK UPRAWNIENÍ DO DZIAŁANIA.....	 113

ROZDZIAŁ 3. ETYCZNY WYMIAR STYLÓW MYŚLENIA FRYDERYKA NIETZSCHEGO I MARTINA HEIDEGGERA.....	123
3.1. PRZEWYCIĘŻANIE NAWYKU GRAMATYCZNEGO WYNIKAJĄCEGO Z UZNANIA PODMIOTU ZA WARUNEK MOŻLIWOŚCI MYŚLENIA (NIETZSCHE , HEIDEGGER).....	124
3.2. RUCH METAFORYCZNOŚCI (NIETZSCHE).....	136
3.3. DORZECZNOŚĆ JĘZYKA A PRZEDMIOTOWOŚĆ (HEIDEGGER).....	146
ROZDZIAŁ 4. <i>ETHOS</i> W MIEJSCE ETYKI – RADYKALIZACJA MYŚLENIA ETYCZNEGO.....	158
4.1 ZWIĄZKI ONTOLOGII I ETYKI W MYŚLI FRYDERYKA NIETZSCHEGO I MARTINA HEIDEGGERA.....	158
4.2. <i>ETHOS</i> W MIEJSCE ETYKI.....	170
4.3 <i>ETHOSOWY</i> PROCES ODSŁANIANIA WZAJEMNEJ ZALEŻNOŚCI FENOMENÓW ETYCZNYCH: RELACYJNOŚCI, WOLNOŚCI, ODPOWIEDZIALNOŚCI.....	175
ZAKOŃCZENIE.....	195
BIBLIOGRAFIA.....	199

WYKAZ SKRÓTÓW

TEKSTY FRYDERYKA NIETZSCHEGO

- A – *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa* przeł. G. Sowiński, Kraków 2000.
- E – *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Kraków 1995.
- LA – *Ludzkie, arcyłudzkie* Tom pierwszy, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911.
- NR – *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996.
- NT – *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- OPK – *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- PDZ – *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001.
- PP 2 – *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- TRZ – *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań 2000.
- WM – *Wola Mocy*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2017.
- WR – *Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, przeł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski, Warszawa 1910–1911.
- ZB – *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003.
- GM – *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997.

TEKSTY MARTINA HEIDEGGERA

- B – *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i inni, Warszawa 1977.
- BC – *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- CŚ – *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i inni, Warszawa 1977.
- CZM – *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa – Wrocław 2000.
- IR – *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.
- KPM – *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.

- KRM – *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- LH – *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, i inni Warszawa 1999.
- N II – *Nietzsche Tom II*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- NN – *Nauka i namysł*, przeł. M. Siemek [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i inni, Warszawa 1977.
- OPH – *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2004.
- OIP – *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, [w:] *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i inni, Warszawa 1999.
- OTL – *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, [w:] *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.
- PPF – *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- R – *Rzecz* [w:] *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- RS – *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.
- TZ – *Technika i zwrot*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.
- W – *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
- ZR – *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.

Wstęp

Tytułowy „kres etyki” wyrażać ma koniec dominacji uniwersalistycznej narracji, która właściwie od początków filozofii zawładnęła dyskursem dotyczącym istoty człowieka oraz jego czynu. W XX wieku doszło do zakwestionowania absolutnego panowania owej narracji, co nie oznacza jej zupełnego wykluczenia, także bowiem współcześnie znajduje ona swoich zwolenników i kontynuatorów. Fryderyk Nietzsche jest jednym z najważniejszych inicjatorów zmiany perspektywy, w ramach której podejmuje się problematykę tradycyjnie stanowiącą przedmiot etyki. Martin Heidegger w wielu zasadniczych kwestiach przejmując jego stanowisko. Obu filozofów łączy krytyka bezwzględnego podporządkowania myślenia uznanym ontologicznym, epistemologicznym, a także logicznym założeniom, które kształtują wykładnię etyczną. Pod znakiem zapytania stawiają oni rozmaite podziały: na teorię oraz praktykę, „ja” i świat, świat idealny oraz doczesny, ducha/duszę i ciało, a także sprzeciwiają się dzieleniu filozofii na autonomiczne dyscypliny naukowe. Obaj kontestują konieczność uprzedmiotawiającego rozumowania opartego na pojęciach i definicjach. Skłonności do utrwalania sensów i wprowadzania ponadczasowych reguł przeciwstawiają dynamizację znaczeń. Realizują również postulat podejmowania rzeczy nie przez wzgląd na zewnętrzne wobec niej cele, ale z uwagi na nią samą. Zarówno Nietzsche, jak i Heidegger dopuszczają do głosu różne, także irracjonalne sposoby odbioru rzeczywistości, co wynika z ich zakwestionowania dyktatury *ratio*.

Przyjęty w dysertacji sens radykalności i odróżnienie jej od radykalizmu znajdują swoje uzasadnienie w dwojakim rozumieniu określenia „radykalny”. Pojęcie radykalizmu wyraża znaczenia o negatywnym wydźwięku, takie jak „bezwzględny”, „destrukcyjny”, „krańcowy”, „wrogi” czy „zapamiętały”. Radykalności przypisuję natomiast odmienny, afirmatywny sens, który wywodzi się od późnołacińskiego przymiotnika *radicalis*, oznaczającego to, co zakorzenione, ale też pierwotne i dogłębne¹. Zakładam, że postawa, jaką wyraża radykalność, pozbawiona jest uniwersalistycznego charakteru, a jej inspiracji nie stanowi pragnienie wykluczenia krytykowanego stanowiska.

Głównym celem analizy, której perspektywę wyznacza zasygnalizowane rozumienie radykalności, jest odkrycie etycznego wymiaru rozważań Nietzschego i Heideggera. Przekonanie co do istnienia takiego aspektu wynika z samej lektury ich pism i prowadzi do sformułowania głównej tezy rozprawy, która głosi, że radykalność ich dzieła nie wyczerpuje

¹ Kwestie etymologiczne zostaną rozwinięte we *Wprowadzeniu*.

się w jego destrukcyjnym charakterze, ale przyjmuje postać radykalności etycznej. Sens radykalności pozwoli odkryć pozytywne, afirmatywne źródło ich wypowiedzi, wstępnie dostrzeżone w poszukiwaniu korzeni (*radices*) kultury, filozofii i religii, przywracających człowieka jego właściwemu sposobowi bycia oraz rozumienia. Etyczny wydźwięk badanej myśli poszukiwany będzie także w tych pismach obu niemieckich filozofów, które pozbawione są bezpośredniego odniesienia do podstawowych zagadnień etyki, takich jak pojęcia dobra czy wartości. Tam bowiem, gdzie Nietzsche i Heidegger podejmują problemy bycia człowieka w świecie, sposobu doświadczania tegoż świata oraz natury działania dochodzi do głosu między innymi ich rozumienie wolności, odpowiedzialności i sumienia – kwestii tradycyjnie uznawanych za przedmiot etyki.

Dostrzeżenie etycznej doniosłości fenomenu radykalności rozpoznanego w dziełach Nietzschego i Heideggera wymaga przyjęcia dwóch tez pobocznych. Pierwsza stanowi, że krytyka dokonana przez obu filozofów nie oznacza destrukcji i nie należy uznawać jej za przejaw radykalizmu, albowiem jej źródłem jest troska oraz fenomen otwartości. Druga mówi, że etyczność przejawia się w ich pismach nie dlatego, że podejmują oni zagadnienia etyki, ale ponieważ podnoszą problematyczność ludzkiego istnienia, działania oraz myślenia ukazywanych w ich tożsamości.

Wprowadzenie pojęcia radykalności etycznej znajduje swoje źródło w rozumieniu *ethosu* jako „miejsca pobytu człowieka” [LH 304; GA 9, 354], odkrytym przez Heideggera u Heraklita. Ukazany sens greckiego słowa wyraża odmienne wobec propozycji zachodniej tradycji ujęcie ludzkiej natury z uwagi na to, że wyzwała szerokie pojmowanie działania, które nie ogranicza się do odrębnej od teorii *praxis*, i którego istota leży w nim samym, nie w jego wytworach. Podczas gdy w dotychczas przeprowadzonych analizach pojęcie *ethosu* przywoływano przeważnie w kontekście filozofii Heideggera, w niniejszej rozprawie obejmują nim także myśl Nietzschego, co w toku pracy zyska odpowiednie uzasadnienie.

Pomimo faktu, że *ethos* określa sposób, w jaki Nietzsche i Heidegger podejmują kwestie związane z ludzkim czynem, obszar badawczy rozprawy można określić mianem etyki. Tylko pozornie stanowi to paradoks, jaki sprowadzałby się do tego, że omawiane próby przezwyciężenia etyki same tkwią w jej ramach, co z kolei przesądzałoby o tym, iż próby te skazane są na niepowodzenie. Etyka w pierwszym sensie oznacza przede wszystkim praktyczną naukę o moralności, zwłaszcza w jej aspekcie normatywnym. W drugim natomiast sensie obejmuje ona również te rozważania, które dotyczą kwestii ludzkiego działania w jego szerokim rozumieniu, także wykraczającym poza założenia etyki jako dyscypliny naukowej.

Przyjęta perspektywa radykalności etycznej decyduje o doborze metodologii, która musi uwzględniać różne ujęcia i znaczenia postawy radykalnej. Metoda hermeneutyczna, za Nietzschem rozumiana jako sztuka wykładni, pozwoli uzyskać wgląd w szeroki kontekst historyczny dla omawianych sposobów podejmowania kwestii etycznych, a także ukazywanych z uwagi na nie momentów spornych: Nietzschego i Heideggera krytyki metafizyki, Heideggera zarzutów wobec podjętej przez Nietzschego próby jej przewycięzenia, a także krytycznej oceny Heideggerowskiej interpretacji autorstwa francuskich badaczy. Uzupełniającą wskazaną metodę strategią dekonstruktywistyczna wskaże dynamikę formowania się zagadnienia radykalności, a także wybranych pojęć, które z filarów etyki przekształcają się w fenomeny.

Rozprawa przybierze formę rekonstrukcji systematyczno-historycznej, tak aby wybrane pisma obu niemieckich filozofów służyły odsłonięciu problematyki związanej z próbami przekroczenia klasycznych sposobów prowadzenia dyskursu w etyce i jej rozwiązań. Wyłanianie miejsca sporne powinny ustanowić ekspozycję samej rzeczy w jej trudności.

Układ i tematyka rozdziałów wynikają z zadania odsłonięcia w dziele Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera radykalności etycznej. We wprowadzeniu przybliżone zostanie znaczenie i etymologia następujących pojęć oraz określeń: „radykalny”, „radykalność”, „radykalizm”, *ethos*, „etyka”, a także „metafizyka” oraz „działanie”. Już wstępne ukazanie znaczeń radykalności i *ethosu* zasygnalizuje, że nie stanowią one pojęć podobnych tradycyjnie ujmowanym terminom, ale fenomeny, które w istotowy sposób przynależą byciu człowieka. Spostrzeżenie to okaże się kluczowe dla tematu pracy, ponieważ w innym od tradycyjnego świetle stawia naturę ludzkiego działania. Znajdzie to swoje ostateczne potwierdzenie w finalnym rozdziale, gdzie wybrane kanoniczne pojęcia etyki: wolność, odpowiedzialność i relacyjność odnajdą swój fenomenologiczny charakter i zarazem etyczną doniosłość. Wprowadzenie wskaże także trudności, jakie napotyka próba odnalezienia etycznego wymiaru myśli, której niezbywalnym etapem pozostaje krytyka tradycji filozoficznej, w tym etyki. Rozpoznane zostaną także najbardziej znaczące miejsca sporne: Nietzschego i Heideggera krytyka tradycji, Heideggera krytyka Nietzschego oraz analiza ich „sporu” dokonana przez francuskich myślicieli, co wymagać będzie naszkicowania historycznego kontekstu omawianej problematyki i przybliżenia najważniejszych nurtów w sposobach jej recepcji. Przedstawiony stan badań uwzględni te pozycje wśród niezliczonej literatury sekundarnej dotyczącej filozofii Nietzschego i Heideggera, których autorzy bezpośrednio podejmują kwestie etyczności i sensu działania.

Zadaniem rozdziału pierwszego jest otwarcie źródłowego rozumienia radykalności. Będzie to realizowane poprzez wskazywanie wczesnych wyrazów postawy radykalnej w myśli Heraklita z Efezu, Sokratesa, Platona oraz Arystotelesa. Ich rozważania umożliwią eksplikację niewyakcentowanych w powszechnym użyciu zastosowań pojęcia radykalności dzięki temu, że nie są obciążone późniejszymi założeniami i klasyfikacjami. Zarazem jednak, ponieważ wypowiedzi starożytnych filozofów odzwierciedlają procesy utrwalania jednych rozwiązań oraz wypierania innych, ukazują one dynamikę kształtowania się dominującego (negatywnego i destrukcyjnego) sensu określenia „radykalny”. Przedstawiona analiza ma przywrócić wieloznaczność radykalności i odzyskać jej pierwotny aspekt fenomenu.

Następne rozdziały, zawierające już głównie interpretację pism Nietzschego oraz Heideggera, kolejno dotyczyć będą: ich krytyki tradycyjnych koncepcji i założeń etycznych (rozdział drugi), etycznego wydzwisku ich stylów myślenia (rozdział trzeci) oraz – w końcu – konstruktywnych rozwiązań dotyczących natury człowieka i jego czynu. Zaproponowany układ analizy powodowany jest potrzebą strukturalnego uporządkowania wielowymiarowej problematyki. Przyjęty kierunek – od krytyki, przez metodę, po ontologię i etykę nie wynika z prostego podziału rozważań niemieckich myślicieli na dwa okresy: destrukcyjny oraz konstruktywny. Choć bowiem krytykę tradycji należy uznać za pewien etap ich dzieła², to nie oznacza on jedynie przygotowawczego i przejściowego okresu, który zostaje zastąpiony przez podejście konstruktywne. Namysł Nietzschego i Heideggera nie zakłada ani ruchu „od destrukcji do afirmacji”, ani też „od radykalizmu do radykalności”.

Nietzschego i Heideggera stanowisko wobec tradycji etycznej, stanowiące przedmiot rozdziału drugiego, naświetlone zostanie przede wszystkim z uwagi na pytanie o to, czy usiłowania przewyciężenia metafizyki, a także opartej na jej założeniach etyki, oznaczają dążenie do absolutnego wykluczenia dotychczasowej wykładni. Rozjaśnienie tego problemu od strony pojęcia radykalności prowadzi do jego przeformułowania w pytanie o to, czy poszukiwanie korzeni (*radices*) kultury, filozofii i religii jest radykalne w tym sensie, że przywraca człowiekowi wynikającemu z jego istoty sposobowi bycia, czy przeciwnie, odziera go ze zdobyczy cywilizacyjnych i pozostawia pozbawionym rodowodu (korzeni). Najpierw wskazane zostaną metafizyczne podstawy etyki rozpoznane u Platona, Arystotelesa, Kartezjusza i Kanta. Wybór wymienionych filozofów wynika ze znaczenia przypisywanego im przez Nietzschego oraz Heideggera. Badaniu poddane zostaną zarzuty skierowane wobec

² Odrzucam stanowisko badawcze, według którego myśl Nietzschego i Heideggera, czy też jednego z nich, ogranicza się do aspektu negatywnego.

klasycznej definicji prawdy jako zgodności, hegemonii *ratio*, dychotomii *res cogitans* i *res corporea*, a także wobec Kanta żądania dowodu na istnienie rzeczywistości zewnętrznej, potwierdzającego izolację „ja” od świata. Następnie przybliżone będą powody, dla których Nietzsche i Heidegger kontestują ideę podmiotu moralnego. Ukazana zostanie także Nietzscheańska próba destrukcji moralności chrześcijańskiej. Analiza krytyki wybranych koncepcji i założeń wyłoni główne aspekty, jakie niemieccy myśliciele uważają za charakterystyczne dla dominującej wykładni, m.in.: uprzedmiotawianie bytu, usztywnianie znaczeń, uniwersalizm czy dogmatyzm, których absolutna dominacja ostatecznie prowadzi do zapoznania ludzkiej natury. Zawarty w ostatniej części drugiego rozdziału namysł nad zjawiskami unieruchomienia etycznej narracji i pozbawienia etyki jej praktycznego wydzwiku stanowi zarazem zapowiedź problematyki kolejnego rozdziału, ukazującego, jak Nietzsche i Heidegger realizują odmienne od panującej wykładni sposoby prowadzenia dyskursu.

W trzecim rozdziale wymiar etyczny poszukiwany będzie w stylach myślenia Nietzschego i Heideggera. Podjęcie takiej próby znajduje swoje uzasadnienie w ich szerokim rozumieniu działania, obejmującym również praktyki językowe, oraz w zakwestionowaniu tradycyjnej wizji języka jako narzędzia pozbawionego wpływu na wyrażaną treść. Badaniu poddane zostaną następujące zagadnienia: przewyciężanie nawyku gramatycznego wynikającego z uznania podmiotu za warunek możliwości myślenia, metaforyczność tekstu Nietzschego oraz Heideggera poszukiwanie takiego sposobu podejmowania rzeczy, który nie dostaje się pod panowanie uprzedmiotowienia. Problem nieuprzedmiotawiającego rozumienia – bezpośrednio sformułowany przez Heideggera – znajduje swój wyraz również w myśli Nietzschego. Analizie całego rozdziału trzeciego przyświeca przekonanie, że pozornie formalne kwestie stylu w pismach Nietzschego i Heideggera odnajdują swą etyczną doniosłość.

W finalnym rozdziale, z założenia najbardziej konstruktywnym, zatarciu ulegnie granica między ontologią a etyką. Współzależność obu dziedzin wyeksponowana będzie w oparciu o analizę fragmentu *Wiedzy radosnej*, w którym Nietzsche oznajmia „śmierć Boga”. Ów związek zostanie nakreślony dzięki wprowadzeniu pary wyrażań: radykalności ontologicznej i otwartości etycznej, którą następnie odniesiemy do analogicznej pary rozpoznanej w dziele Heideggera: otwartości ontologicznej i radykalności etycznej. Egzegezie poddane będą również Nietzschego i Heideggera interpretacje wolności, odpowiedzialności oraz relacyjności. Pojęcia te – tradycyjnie stanowiące jedne z kanonicznych terminów etyki – w pismach obu filozofów przeobrażają się w fenomeny

fundamentalnie przynależne ludzkiemu byciu i istotowo ze sobą powiązane. Źródłem ich rozumienia pozostaje odsłonięty przez Heideggera sens *ethosu* jako miejsca ludzkiego pobytu, w związku z czym, by wyrazić odmienność analizowanego podejścia od stanowiska przyjmowanego w ramach etyki, proces odsłaniania wzajemnej zależności wolności, odpowiedzialności oraz relacyjności określany będzie mianem *ethosowego*. W ostatnim rozdziale musi zostać także powtórzona pytanie o zasadność i charakter kluczowego dla problematyki całej rozprawy odróżnienia *ethosu* od etyki.

Zebrane w zakończeniu wnioski z kolejnych etapów analizy przedstawione zostaną z perspektywy tytułowego „kresu etyki”. Oznacza to konieczność zaprezentowania odkrytych w wyniku przeprowadzonych badań sposobów, w jakie radykalność etyczna przejawia się w myśli Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera. Taka podsumowująca prezentacja umożliwi określenie pozycji, jakie *ethos* i etyka zajmują wobec siebie nawzajem, a także wskazanie, w jakim sensie można mówić, że Nietzsche i Heidegger stoją „u kresu etyki”.

Wprowadzenie

Próby odsłonięcia etycznego wymiaru myśli, której niezbywalną częścią jest krytyka tradycji wraz z jej etycznymi i moralnymi konsekwencjami, budzą uzasadnione wątpliwości. W przypadku rozważań Fryderyka Nietzschego oraz Martina Heideggera, stanowiących przedmiot prezentowanych w niniejszej rozprawie badań, źródłem zastrzeżeń bywa również fakt, że nie stworzyli oni etyki alternatywnej wobec zakwestionowanych przez nich treści. Impulsem do poddania ich dzieła analizie pod kątem zagadnienia etyczności stało się pytanie o to, czy podejmowane przez obu filozofów usiłowania przezwyciężenia metafizyki, a także opartej na jej założeniach etyki, znajdują swoje spełnienie jedynie jako krytyka.

Owa krytyka bywa powodem określania rozważań Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera mianem radykalnych. W celu oceny zasadności formułowania wobec nich takiego zarzutu należy zbadać znaczenie samego przymiotnika „radykalny”, które, jak się okazuje, jest dwojakie, bo poza jego negatywnym, destrukcyjnym wydźwiękiem istnieje mniej znane rozumienie tego określenia, czego dowodzi jego etymologia. Pochodzi on bowiem od późnołacińskiego *radicalis*, wywodzącego się z kolei od rzeczownika *radix*, który, choć jego najczęściej wymienianym znaczeniem jest „korzeń”, przerośnie oznaczać może także: początek, źródło, podstawę, pochodzenie (wyrazu), etymologię³. Potoczne zastosowanie polskiego słowa „radykalny” w sensie gruntowny, podstawowy (np. o zmianach), bezkompromisowy, drastyczny, krańcowy czy skrajny (np. o poglądach) sugeruje bliższe pokrewieństwo z przysłówkiem *radicitus*, jaki, poza jego właściwym tłumaczeniem: „z korzeniami”, przerośnie znaczy: z gruntu, zupełnie, całkowicie, doszczętnie⁴, niż z przymiotnikiem *radicalis*, z którego bezpośrednio się wywodzi, a dla którego przyjmuje się następujące polskie odpowiedniki: „pierwotny”⁵, „dogłębny”⁶, „zakorzeniony”⁷. Na skutek powszechnego użycia utrwalił się jeden aspekt określenia „radykalny”, wyrażający poglądy arbitralne, całkowicie przeciwstawne dotychczasowym, postawę wrogą i zapamiętałą. Termin ten przypisuje się zwykle czynom, które „wyrrywają daną rzecz z korzeniami”, tym samym pozbawiając ją jej rodowodu oraz kontekstu. Przy zachowaniu powyższej, powszechnej interpretacji postępowanie radykalne będzie niemalże równoznaczne z fanatycznym

³ Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezi, Warszawa 1974 tom IV, hasło: *radix*.

⁴ Por. ibidem, hasła: *radix*, *radicalis*, *radicitus*.

⁵ Ibidem, hasło: *radicalis*.

⁶ *Słownik wyrazów obcych PWN*, pod red. J. Tokarskiego, Warszawa 1980, hasło: „radykalny”.

⁷ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994, hasło: „radykalizm”.

działaniem „na oślep”, wszędzie wokół siejącym spustoszenie, bezwzględny w takim sensie, że nie ma ono na względzie przedmiotu działania. Afirmatywny aspekt postawy radykalnej kryje się w rzeczowniku „radykalność”, szerszym znaczeniowo od jednoznacznie pejoratywnego „radykalizmu”, najczęściej odnoszonego do aktów krańcowych, bezwzględnych, a nawet agresywnych. Odsłonięty sens radykalności nadaje kierunek badaniu, którego głównym celem jest wskazanie etycznego wymiaru rozważań Nietzschego i Heideggera.

Odsłonięcie fenomenu radykalności etycznej wynika z poszukiwania tego, co w istotny sposób dotyczy człowieka w jego działaniu, i znajduje swoje uzasadnienie w Heideggera rozumieniu *ethosu*. Zazwyczaj termin ten pojmowany jest przez analogię do późniejszych, wywodzących się z niego wyrazów „etos” oraz „etyka” i rozumiany jako „zwyczaj” czy „obyczaj”. Powszechnie przyjmowane znaczenie pojęcia „etos” wyraża przede wszystkim „całokształt społecznie uznawanych i przyswojonych w danej zbiorowości społecznej norm regulujących zachowanie jej członków”⁸. Zawężenie sensu *ethosu* do jednego sposobu użycia jest zbieżne z procesami formowania powszechnego rozumienia etyki od strony zwyczaju, pełniącego funkcję wskaźnika normy obowiązującej w społeczeństwie i podstawy dla oceny postępowania jej przedstawicieli. Heidegger dowodzi, że pojęcie to zuboża rozumienie istoty człowieka i jego działania.

Filozof odkrywa zapomniany sens *ethosu* jako ludzkiego miejsca pobytu. Czyni to w oparciu o interpretację słów Heraklita *ἡθὺς ἀνθρώπων δαίμων*, które zazwyczaj tłumaczy się: „Właściwością człowieka jest jego dajmonion” [LH 304; GA 9, 354]. Odnaleziony wydźwięk *ethosu* wyzwala szerokie ujęcie działania, traktowanego nie tylko jako odrębna od teorii *praxis*. Heidegger próbuje przywrócić greckiemu słowu *ethos* znaczenia miejsca, mieszkania, a także ojczyzny⁹. Otwierają one taką interpretację ludzkiego czynu, którego istota leży w samym działaniu, nie w jego wytworach. W kontekście filozofii Nietzschego *ethos* odnaleziony zostanie przede wszystkim w idei przekraczania samego siebie.

Ze względu na wyznaczone zadanie przeprowadzenia analizy prób przezwyciężenia myśli etycznej, pojęciami, przy których posługiwaniu się również, jak w przypadku radykalności, *ethosu* i etyki, zachować należy szczególną czujność są: metafizyka, tradycja oraz działanie. Nietzsche i Heidegger rozszerzają rozumienie tego ostatniego terminu poza to, co się zwykle przez niego pojmuje. Nie przeciwstawiają go myśleniu, ani mu nie

⁸ Słownik wyrazów obcych PWN, hasło: „etos”.

⁹ Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych...*, hasło: „etos”.

podporządkowują. Obaj kwestionują bowiem popularne przekonanie, jakoby związek myślenia oraz działania polegał na tym, że drugie jest poprzedzane przez pierwsze.

Jeśli chodzi o pojęcia tradycji i metafizyki, Nietzsche i Heidegger, dokonując krytyki wcześniejszych systemów filozoficznych, posługują się nimi w sposób, który nieraz sprawia, że ich obszar znaczeniowy wydaje się oczywisty i nie wymagający sprecyzowania. Wstępnie rzecz ujmując, dla Heideggera istotą metafizyki jest takie badanie bytu, które pomija jego sposób bycia, a więc takie, które podejmuje go w jego obecności, niezależnie od innych możliwych perspektyw. Dla Nietzschego zasadniczą cechą metafizyki stanowi jej schematyczność, brak problematyzacji zagadnień – zwłaszcza idei prawdy, do których się wszakże odnosi, i których skamieniałe pojęcia uznaje za swoje filary. Metafizyka w optyce autora *Zmierzchu bożyszc* jest uwikłana w tradycję i religię chrześcijańską, w których znajduje podporę i uprawomocnienie dla właściwego jej dogmatyzmu. Jego zdaniem tradycja petryfikuje przyjęte na drodze doświadczenia sposoby życia, wypiera z nich świadomość oraz usztywnia je, czyniąc czymś bezrefleksyjnym i automatycznym. Heidegger pisze natomiast, że *Dasein* z racji swojego rzucenia w świat popada w tradycję, mniej lub bardziej wyraźnie uchwyconą, która „pozbawia je własnego kierowania sobą, zapytywania i wyborów” [BC 27; GA 2, 29]. Tradycja prowadzi także do zupełnego zapomnienia o pochodzeniu jej źródeł i tłumi zarazem potrzebę ich odkrywania.

Nietzschego oraz Heideggera ujęcia metafizyki i tradycji są więc zbliżone. Ta pierwsza oznacza nie tyle dziedzinę filozoficzną, ile zamkniętą strukturę, która opanowała filozofię jako taką, a której rozbudowa jest możliwa tylko wówczas, kiedy odpowiada założeniom i metodom już funkcjonującym wewnątrz systemu. Tradycja natomiast stanowi siłę cementującą wybrane sposoby rozumienia, czy też - jak powie Nietzsche - życia, spajającą je w jedyną właściwą, a zatem możliwą, konstrukcję. Różnica perspektyw Nietzschego i Heideggera widoczna jest wtedy, gdy identyfikują oni przedmiot destrukcyjnych sił metafizyki i tradycji. Dla Heideggera będzie nim bycie, dla Nietzschego z kolei twórcza, witalna siła, tępiona w procesach kształtowania naszej kultury.

Nowatorstwo rozważań obu niemieckich filozofów ma paradoksalnie tradycyjny charakter. Przede wszystkim wynika z faktu, że z myśli europejskiej wychwytyują oni to, co, mimo że zostało przysłonięte, pozostaje jej nośnikiem. W tym świetle *ethos* oznacza miejsce, z którego klasyczna etyka się wywodzi, i które wciąż na nią wpływa, choć jest ono zwykle niedostrzegane. Z uwagi na szczególny stosunek Nietzschego i Heideggera do tradycji, który spełnia się w docieraniu do wspomnianego miejsca, będę mówić o ich „radykałnej tradycyjności”. Propozycja odczytywania również filozofii Nietzschego w świetle pojęcia

ethos (właściwego rozumieniu Heideggera) powinna zapewnić perspektywę, dzięki której fragmenty nawiązujące do problematyki etycznej w tekście nie tylko tego drugiego, ale też pierwszego autora, będą analizowane pod kątem próby doświadczenia natury człowieka i jego działania jako czynników kształtujących tradycyjną wykładnię, a zarazem podlegających jej wpływowi.

W celu ostatecznego uzasadnienia objęciem poszukiwanego wymiaru myśli Heideggera i Nietzschego terminem *ethos*, wyrażającego odmienność ich rozwiązań od klasycznej etyki, konieczne okaże się określenie jej specyfiki w rozdziale drugim, dotyczącym jej krytyki. Będzie to niezbędne także z uwagi na zamysł uwidocznienia różnic między krytycznymi wobec etyki ujęciami oraz odmiennymi sposobami przewyżczania jej przez obu filozofów. Ogromnym uproszczeniem byłoby twierdzić, że *ethos* stanowi prostą alternatywę dla etyki, bo choć ogólny przedmiot – działanie człowieka – wydaje się wspólny, to inny jest sposób jego rozumienia w obu wykładniach. Odmienne są także stawiane przed nimi zadania. W związku z powyższym będę mówić, że *ethos* pojawia się „w miejsce” etyki – aby wyrazić zarówno fakt, iż *ethos* stanowi źródło etyki, rudymenty, które dopiero ją umożliwiają, jak i to, że etyka stosuje wykładnię przekraczającą obszar namysłu, w którym utrzymuje się *ethos*, co uwidacznia się zwłaszcza, choć nie jedynie, w przypadku jej zaleceń normatywnych.

Stan badań

Etyczny wydźwięk pism Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera w jego pozytywnym, afirmatywnym sensie sporadycznie staje się przedmiotem polskich publikacji, zwłaszcza biorąc pod uwagę ogrom literatury sekundarnej dotyczącej ich myśli.

W recepcji Nietzschego problematyka etyczna poruszana jest zwykle w perspektywie przeprowadzonej przez niego krytyki moralności europejskiej. Na tym tle wyróżniają się badania Jacka Filka, który w swoich analizach odpowiedzialności, odnajduje ją także w filozofii Nietzschego. Zdaniem badacza, ten *stricte* etyczny fenomen w pismach twórcy *Poza dobrem i złem* w fundamentalny sposób łączy się z istotą wolności, czego Filek dowodzi między innymi w artykule *Dramat odpowiedzialności w myśleniu Fryderyka Nietzschego* (w: *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001). Jego analizy znacząco wpłynęły na zawarte w rozdziale czwartym rozważania dotyczące współzależności wolności, odpowiedzialności oraz relacyjności. Zbliżone do Filka stanowisko zajmuje Stanisław Łojek w rozprawie *Obrona Nietzschego – rzecz o odpowiedzialności* (Kęty 2002).

W interpretacjach pism Martina Heideggera etyka przedstawiana jest zwykle jako wielki nieobecny dzieła filozofa, który wszakże nieustannie odnosi się do natury ludzkiego bycia. Takie stanowisko badawcze prezentuje Paweł Dybel w artykule zatytułowanym „*Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?*” (w: *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1 (4)). Stosunek Heideggera do problematyki etycznej bywa ukazywany w kontekście jego zaangażowania w narodowy socjalizm. Na szczególne zainteresowanie zasługują dwa tytuły Cezarego Wodzińskiego: *Heidegger i problem zła* (Warszawa 1994) oraz *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera* (Gdańsk 2016). W obu rozprawach – z powodu ich tematu nie pozbawionych polityczno-społecznego wydźwięku – nie brakuje analiz natury filozoficznej.

Pozycją, której główny przedmiot stanowi poszukiwanie etycznego charakteru namysłu filozofa z Fryburga jest Pawła Korobczaka *Skryty wymiar etyczności w myśli Martina Heideggera* (Wrocław 2018). Autor pokazuje, jak niejawny aspekt etyczności – odsłonięty w strukturze *Pomiędzy* (która w *Byciu i czasie* wyrażana jest w *Dasein* i w nieco zmienionej postaci nadaje kształt także późniejszym rozważaniom myśliciela) – warunkowany jest przez praktyczny charakter filozofii Heideggera.

Praktyczny aspekt jego myśli podejmuje w swych rozprawach i publikacjach Maria Kostyszak. W książkach *Istota techniki – głos Martina Heideggera* (Wrocław 1998) oraz *Martin Heidegger - rękodzieło myślenia* (Wrocław 1997) autorka dokonuje afirmatywnej a zarazem wnikliwej analizy wybranych praktycznych wątków myśli niemieckiego filozofa, przede wszystkim istoty techniki jako dominującego sposobu postrzegania i rozumienia oraz natury działania, obejmującego także myślenie i powiadanie. W pracy *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy* (Wrocław 2010) etyczne tropy pojawiają się na drodze odsłaniania realizacji innego początku, otwierającego alternatywne wobec tradycji sposoby narracji.

Eksplikację etycznej natury pism Heideggera przeprowadza także Radosław Strzelecki w rozprawach: *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu”* (Kraków 2006) oraz *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (Kraków 2014). W drugiej publikacji autor konfrontuje radykalne rozumienie odpowiedzialności z zagadnieniem wolności w perspektywie filozofii Martina Heideggera oraz Emmanuela Lévinasa.

Daniel Roland Sobota w dwutomowej rozprawie *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (Bydgoszcz 2012) wskazuje wiele tropów, które otwierają możliwość źródłowego pomyślenia etyki, choć nie to staje się bezpośrednim celem ich wnikliwej analizy. Doniosłym z punktu widzenia zagadnienia etyczności wątkiem

pojawiającym się we wspomnianej pracy jest pierwotny związek pytania i życia, który wymaga zdystansowania się wobec panowania filozofii wartości, a także retoryki, dla której alternatywnym sposobem powiadania okazuje się takie rozumienie mowy, które kryje się pod pojęciem „hermeneutyki faktyczności”.

Interesujący nurt w recepcji myśli Heideggera, jaki w ostatnich latach zyskuje zainteresowanie polskich badaczy, zakłada perspektywę ekologiczną. Takie podejście prezentowane jest w książce Magdaleny Hoły-Łuczaj *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka* (Warszawa–Rzeszów 2018). Interpretacja dzieła autora *Bycia i czasu* przez pryzmat najnowszych badań z dziedziny ekologii dotyka niektórych kwestii, jakie w niniejszej dysertacji podejmowane są z uwagi na ich wymiar etyczny, m.in.: bycia-w-świecie, problemu doświadczania bytu, fenomenu otwartości czy pojęcia *ethosu* jako miejsca ludzkiego pobytu.

Spośród szeregu obcojęzycznych opracowań dotyczących kwestii etyczności w pismach Nietzschego i Heideggera odnotować należy zbiorcze opracowanie *Heidegger and Practical Philosophy* (ed. By F. Raffoul and D. Pattigrew, New York cop. 2002), gdzie autorzy artykułów podejmują myśl Heideggera z uwagi na zagadnienia filozofii praktycznej, etyki, *ethosu*, odpowiedzialności, współ-bycia i wspólnoty, a także myśli politycznej. Spośród prezentowanych tekstów chciałabym wyróżnić Jean-Luc Nancy’ego *Heidegger’s „Originary Ethics”*, gdzie przedstawione zostaje szerokie pojęcie etyki, którą Nancy rozpoznaje (podobnie do Jacka Filka) w doniosłych projektach filozoficznych. W myśli Heideggera wskazuje etyczne implikacje wielu rozwiązań, np. odsłonięcia sensotwórczego wymiaru pozwalania-być. Warto również uwzględnić książkę Charlesa E. Scott’a *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger* (Bloomington and Indianapolis 1990) przede wszystkim z uwagi na odnalezienie przez autora sensu *ethosu* w fenomenie ekstatyczności oraz zasygnalizowanie etycznego wymiaru Nietzscheańskiego sposobu posługiwania się językiem.

Myśl Nietzschego i Heideggera doczekała się oryginalnej i różnorodnej recepcji we Francji. Z perspektywy interpretacji etycznego aspektu sporu Heideggera z Nietzschem wyróżnić można dwa stronnictwa. Pierwsze z nich koncentruje się na jednostce oraz problemie woli w pismach Fryderyka Nietzschego i reprezentowane jest przede wszystkim przez Pierre’a Klossowskiego, Gilles’a Deleuze’a oraz Georges’a Bataille’a. Przedstawicielami drugiego ujęcia, które eksponuje aspekt bycia w społeczeństwie i podejmuje kwestie wspólnoty, współodczuwania oraz solidarności są Michel Foucault, Jacques Derrida i Maurice

Blanchot. Wymienieni reprezentanci dwóch wskazanych nurtów wytyczają współczesne ścieżki interpretacji zarówno myśli Nietzschego i Heideggera, jak i ich „sporu”.

Należy zauważyć, że podczas gdy w dotychczas przeprowadzonych analizach pojęcie *ethosu* przywoływano przeważnie w kontekście filozofii Heideggera, w niniejszej rozprawie obejmują nim także rozważania Nietzschego. Warto zwrócić także uwagę na trudności w porównywaniu prezentowanych badań z innymi interpretacjami etycznego wydźwięku pism Nietzschego oraz Heideggera, wynikające z dokonanego tutaj rozróżnienia między radykalizmem a radykalnością. Gdy jednakże np. Jacek Filek „radykalizmem” nazywa Nietzscheańskie rozumienie odpowiedzialności, przeczuwać należy, że chodzi o to, co tutaj określam jako „radykalność”, która wyraża źródłowe pojmowanie istoty ludzkiej natury. Proponowane w niniejszej dysertacji stanowisko badawcze jest nowatorskie między innymi ze względu na odsłonięcie filozoficznego i zarazem etycznego („etosowego”) sensu wyrażenia „radykalny” właśnie dzięki odróżnieniu radykalności od radykalizmu. Radykalność ukazana zostaje jako fenomen, w świetle którego wybrane kanoniczne pojęcia etyczne - wolność, odpowiedzialność i relacyjność – także okazują się fenomenami istotowo przynależnymi ludzkiemu byciu.

Rozdział I

Z genealogii radykalności – poszukiwanie wczesnych wyrazów radykalności

Zadaniem niniejszego rozdziału jest opracowanie wczesnych wyrazów radykalności. Zrekonstruowanie ich w oparciu o wybrane myśli Heraklita z Efezu, Sokratesa, Platona oraz Arystotelesa stworzy szeroki zasięg znaczeniowy słowa „radykalność”, uwzględniającego także zastosowania niewyakcentowane w jego powszechnym użyciu. Będzie to możliwe z uwagi na przełomowość ich rozważań, z których jedno określić można mianem wczesnych, bo wyrażane są w momencie formowania się koncepcji odbiegających od stanowisk je poprzedzających, inne późnych, bo zdążyły już popaść w skostnienie, zeszywnieć w postaci określonych form. Liczną grupę stanowią rozwiązania zarazem wczesne - świeżo sformułowane i innowatorskie, jak i późne - bo uznane za dominujące, a nawet kanoniczne. Analiza polegać będzie na odtworzeniu dynamiki procesów myślowych odsłaniających wieloznaczność wypowiedzi starożytnych filozofów, które nierzadko dopiero na skutek ich recepcji ulegają uproszczeniu czy też wypaczeniu. Zdania Heraklita są na tyle różnorodne i oryginalne, że trudno poddają się syntetyzującej interpretacji. Pozostają też wolne od wielu założeń, klasyfikacji oraz definicji, jakie dopiero później określiły charakter myśli i kultury europejskiej. Dzieła Platona i Arystotelesa natomiast odzwierciedlają procesy utrwalania jednych rozwiązań oraz wypierania innych. W rezultacie, radykalność przejawia się w wypowiedziach wymienionych myślicieli na wielorakie sposoby i w różnych kontekstach, w związku z czym śledzenie tych momentów wymaga rozległego pola semantycznego, przekraczającego współczesne, popularne odczytanie terminu. Celem szkicowej recepcji wybranych wypowiedzi trzech myślicieli będzie pogłębienie rozumienia nie tyle słowa „radykalność”, ile postawy radykalnej, jako że samo pojęcie nie pojawia się w ich pismach. Ukazanie wieloznaczności „radykalności” doprowadzi do wydobywania jej pierwotnego sensu, który trafnie oddają określenia: „pierwotny”¹⁰, „dogłębny”¹¹, „zakorzeniony”¹², a który został przysłonięty przez powszechne zastosowania terminu. Dopiero bowiem źródłowe znaczenie radykalności funduje pozostałe, także te sprowadzające ją do destrukcyjnego radykalizmu.

¹⁰ *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, Warszawa 1974 tom IV, hasło: *radicalis*.

¹¹ *Słownik wyrazów obcych PWN*, pod red. J. Tokarskiego, Warszawa 1980, hasło: „radykalny”.

¹² W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994, hasło: „radykalizm”.

1.1. Heraklit: praktyka mędrca w posłuszeństwie i odpowiedzialności wobec *logosu*

Myśl i czyny Heraklita z Efezu, znane dzięki zachowanym fragmentom, a także relacjom i anegdotom współczesnych mu oraz późniejszych kronikarzy i filozofów, noszą znamiona radykalizmu. Zapalczywość, buńczuczność, swada, z jaką mędrzec głosił swoje poglądy oraz formułował zarzuty wobec współobywateli, czynią zeń porywczego choleryka. Specyficzna ekspresja Heraklita nie wynika jednakże tylko z impertynencji lub przekory, ale stanowi niezbywalną konsekwencję ustanowienia *logosu* (λόγος) zasadą działania. Próba pomyślenia *logosu* wymaga uważności oraz wytrwałości, które nie przystają do obrazu typowego choleryka i awanturnika, dającego się porwać emocjom czy pasji. Pozorną sprzeczność, która miałaby wynikać z obecności w postawie Heraklita dwóch (niekompatybilnych) cech: porywczowości i refleksyjności, tłumaczy postulat całkowitego podporządkowania *logosowi*. Podporządkowanie to nie nosi znamienia pasywnej uległości z racji tego, że wyrasta ze zrozumienia *logosu*. Porywczność natomiast okazuje się specyficznym wyrazem zdecydowania - konsekwencji zawierzenia *logosowi*, z którego filozof czerpie siłę zarówno do prowadzenia uważnych obserwacji, jak i kwestionowania zasadności postaw oraz zachowań, budzących jego wątpliwości. Jego niezależność paradoksalnie wynika więc z totalnego posłuszeństwa. Przyjęta przez Heraklita idea *logosu* obliguje go do kontestowania zastanego porządku. Krytyka nie jest jednakże podstawowym celem jego działalności, w związku z czym określenie go mianem radykała zawęża percepcję jego dzieła do wybranych przejawów postępowania, co przysłania faktyczną przyczynę i jednocześnie cel działania Heraklita. Zamierzam wykazać, że zarówno wobec życiowej postawy Heraklita, jak i jego filozoficznego stanowiska słusznym jest stosować właśnie miano radykalności. Poszczególne aspekty działalności starożytnego myśliciela oraz jego wybrane wypowiedzi można by określać odpowiednio za pomocą takich cech jak, z jednej strony: konsekwencja, wytrwałość, bezkompromisowość, stanowczość, niezłomność, rygorystyczność, bezwzględność, a z drugiej: bezprecedensowość, nowatorstwo, odkrywczość, krańcowość. Radykalność ma tę przewagę nad wymienionymi terminami, że dzięki swojej wieloznaczności obejmuje je, zarazem oferując fundament wszystkim jej sensom. Fundamentalność terminu wynika z odnalezionego w słowie *radicalis* znaczenia zakorzenienia. Dopiero radykalny w sensie „zakorzeniony”, „pierwotny” ugruntowuje różne aspekty postawy radykalnej, na skutek czego przestają się one jawić względnie przypadkowymi elementami usposobienia. Owo dostrzeżone w stanowisku Heraklita „zakorzenienie” ukazane zostanie jako źródło jego poszczególnych zachowań i wypowiedzi.

Filozofia Heraklita przetrwała w postaci krótkich, przeważanie jednozdaniowych fragmentów, nierzadko pozbawionych kontekstu. Gdyby nawet przyjąć, że pochodzą z jednego dzieła, tradycyjnie, jak w przypadku innych presokratyków, noszącego tytuł *O naturze*¹³, nie sposób odtworzyć ich pierwotnej kolejności. Nie powoduje to jednakże poważnych problemów interpretacyjnych z tej racji, że logika wywodu, porządek przyczynowo-skutkowy, dowodzenie dedukcyjne czy rozbudowane narracje literackie nie cechują lapidarnych uwag i konstatacji Heraklita, w związku z czym wiele spośród nich z powodzeniem można analizować oddzielnie. Z drugiej strony, zdania te bywają zawile a nieraz eufemistyczne, co skłoniło współczesnych mu słuchaczy oraz późniejszych badaczy do nadania myślicielowi przydomka *σκοτεινός*, obscurus¹⁴. Popularna hipoteza głosi, iż „zaciemnianie” treści stanowiło świadomy zabieg. Diogenes Laertios informuje, że Heraklit „według przypuszczeń niektórych napisał je (swoje dzieło) celowo tak niejasno, aby tylko ci się mogli nim zainteresować, którzy potrafią je pojąć, i aby rozpowszechnione wśród motłochu nie straciło na wartości”¹⁵. Konstruowanie wypowiedzi w taki sposób, aby znalazły zrozumienie jedynie u nielicznych, wynikałoby z obawy przed ewentualnymi opaczными odczytaniem. Przystępny tekst zachęca odbiorcę do zabrania głosu, sformułowania komentarza czy oceny, Heraklit tymczasem nie ułatwia lektury i nie ośmiela czytelnika. Mędrzec nie oczekuje aprobaty tłumu, obawia się natomiast tego, co ów tłum byłby gotów zrobić z jego nauką. Ukrywanie sensu nie oznacza braku zainteresowania odbiorcą i jego odczytaniem, ale dowodzi szczególnej powagi, cechującej stosunek autora do własnej pracy, oraz wyraża troskę o jej interpretację.

Dostrzeżona w myśli Heraklita radykalność zakorzeniona jest w idei *logosu*. Przejawia się ona przede wszystkim w Heraklitejskim rozumieniu mądrości, wyrastającej z afirmacji *logosu*. Za wprowadzenie do tego ujęcia mądrości przewrotnie posłuży jedno z najbardziej krytycznych zdań myśliciela z Efezu, którego wybór zaskakuje przede wszystkim tym, iż nie pojawia się w nim pojęcie *logosu*:

¹³ Nie ma zgody w kwestii, czy fragmenty, których autorstwo przypisuje się Heraklitowi, pochodzą z jednego dzieła, które tradycyjnie, jak w przypadku innych presokratyków, miało nosić tytuł *O naturze*. Autorzy *Filozofii przedsokratejskiej* wskazują, że „Diogenes - lub autor, z którego korzystał - miał zapewne na myśli zbiór sentencji, ułożony pewnie w Aleksandrii (...) po wyróżnieniu przez stoików działów filozofii” (G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa - Poznań 1999, s. 188, [nawias autorki]). Odnotowują także, iż „Diels był przekonany, że Heraklit nie napisał żadnego spójnego traktatu, lecz zwykł wygłaszać ciąg pieczołowicie ułożonych myśli czy *γνώμαι*” (Ibidem).

¹⁴ Określenia *σκοτεινός*, *obscurus* znaczą: „ciemny”, „niejasny” (G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield., *Filozofia...*, s. 187). Patrz także: Ciceron, *De finibus* II, 5, 15n.

¹⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1988, s. 519 (wtrącenie autorki).

Nie wystarczy dużo wiedzieć, żeby być mędrcem; rozległa wiedza nie nauczyła mądrości ani Hezjoda, ani Pitagorasa, ani Ksenofanesa, ani Hekataiosa¹⁶.

Słowa krytyki wobec obywateli sławionych za wiedzę i erudycję, jednoznaczne z zakwestionowaniem popularnej ówczesnie koncepcji mądrości, częściowo zostały przywołane ze względu na ich kontrowersyjność, co nie oznacza, jakoby do niej sprowadzała się poszukiwana tutaj radykalność. Przeciwnie, na tym przykładzie bowiem zostanie wykazane, że zapalczywość krytyki stanowi jedynie pewien możliwy, aczkolwiek niekonieczny, wyraz postawy radykalnej. Istotniejszy jest natomiast fakt, iż wybrane zdanie dotyka problemu współzależności radykalności oraz mądrości, w obiegowym użyciu wykluczających się. Słowo „radykalny”, uważane za określenie działania skrajnego, gwałtownego i bezwzględного, wywołuje skojarzenia z następującymi przymiotnikami: „nieprzejeźdźny”, „nieustępliwy”, „zaciekły” lub „fanatyczny”. Postawa skrajnie radykalna w tym popularnym użyciu zakłada pewne sprzeczności. Ktoś kto odznacza się bezkompromisowością oraz spójnością poglądów, które, jak się wydaje, powinny rodzić wewnętrzną pewność i stabilność, wedle powszechnej wizji radykalnego zachowania postępuje w sposób, który to podważa, czyli wytrwale ponawia próby zaszczerpienia swego zdania otoczeniu, ma skłonność do egzaltacji i patosu, a jego przemowy cechuje rozmach chimerycznej emocji, brak w nich natomiast oglądy i umiaru. Powszechnie uznaje się, że takie zachowanie nie dowodzi mądrości. Odniosę się do współczesnego tekstu Emila Ciorana *O dwóch typach społeczeństwa*, żeby, korzystając z uwag autora, zasygnalizować powody antagonizowania radykalności i mądrości. Cioran wspomina o ekstremizmie, przypisując go młodym uczestnikom życia społecznego, którzy z racji charakterystycznego dla ich wieku przemożnego pragnienia czynu, jakiemu towarzyszy brak doświadczenia i cierpliwości, poprzez radykalizację swoich poglądów i działań realizują własną dążność do odczuwania „swojości”, przybierającej postać auto-definicji na zasadzie budowania opozycji wobec innych¹⁷. Radykalizacja jest w tej interpretacji reakcją na zde gustowanie, jakie w młodych budzi nieefektywność mądrości, jej mdłe stonowanie i umiar. Dary mądrości, jak wymieniony w eseju „szeroki punkt widzenia”¹⁸, nie wabią młodych, bo kojarzą się z niemłą im

¹⁶ Ibidem, s. 517.

¹⁷ E. Cioran, *O dwóch typach społeczeństwa*, [w:] Idem, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1997, s. 9.

¹⁸ Ibidem, s. 11; Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch*, Berlin 1912, fr. 40, s. 68 (dalej stosowany będzie skrót: D).

biernością. Nakreślona przez Ciorana rozbieżność między egzaltacją młodości a opanowaniem wieku dojrzałego pod znakiem zapytania stawia powiązanie radykalności z mądrością, czyniąc zeń kwestię nieoczywistą i stąd wymagającą uzasadnienia.

Powyższe spostrzeżenia można potraktować jako kamień probierczy nie tyle dla wypowiedzi Heraklita, ile przedsięwziętej tu próby odnalezienia w słowach starożytnego myśliciela treści fundamentalnych dla dalszych badań nad znaczeniem radykalności w pismach Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera. Dowodzenie zasadności ujęcia radykalności jako mądrości w oparciu o zacytowaną już wypowiedź Heraklita, a także inne jego sentencje, nie oznacza próby całkowitego zdyskredytowania sensu przeciwstawiania obu pojęć, wskazuje jednak na ograniczoną zasadność takiej polaryzacji, opartej na sprowadzeniu radykalności do radykalizmu. Należy wykazać, w jakim sensie interpretacja radykalności jako postawy niepożądaney, stanowiącej odwrotność mądrego wyważenia, jest wtórna wobec jej źródłowego znaczenia, na którym opiera się jej związek z mądrością. Wtórna, a więc nie po prostu przeciwna, ale jakoś się z niej wywodząca. Twórczość Heraklita daje możliwość wglądu zarówno w związek dwóch różnych ujęć radykalności, źródłowego oraz potocznego, jak i w sposób wynikania tych najbardziej wyraźnych jej aspektów, mylonych nieraz z nieuzasadnioną zapalczywością, z fundamentu postawy radykalnej, upatrywanego w jej zakorzenieniu. Dopiero bowiem sens zakorzenienia uzasadnia powiązanie radykalności z mądrością, a także ugruntowuje i obejmuje takie pojęcia jak bezkompromisowość, stanowczość czy krańcowość, z których żadne samodzielnie nie zastąpi radykalności w jej bogactwie znaczeniowym, a jedynie odzwierciedli jej wybrany aspekt.

W przytoczonym zdaniu Heraklita, zwłaszcza w jego drugiej części, gdzie autor wytyka brak mądrości Hezjodowi, Pitagorasowi, Ksenofanesowi oraz Hekataiosowi, radykalność przybiera postać radykalizmu, bo wyraża skrajne usposobienie butnego krytyka. Ekspresja radykalnego sposobu bycia jest łatwo rozpoznawalna, co sprawia, że radykalność bywa do niej sprowadzana i powszechnie funkcjonuje jako nazwa zestawu określonych reakcji, cech charakteru, tudzież dynamiki zachowań. By skutecznie zapobiec redukcji radykalności do nastroju czy temperamentu, należy dowieść, że obserwowane przejawy postawy radykalnej nie stanowią jej istoty, ale jedynie jej możliwe konsekwencje. W tym celu zamierzam wykazać, że cytowana wypowiedź Heraklita jest radykalna nie z powodu zawartej w niej krytyki powszechnie szanowanych obywateli, ale ze względu na przyjętą zasadę działania - posłuszeństwo *logosowi*, co potwierdzi hipotezę, że mądrość, rozumiana jako odpowiadanie *logosowi*, stanowi tutaj źródło radykalności.

Cytowane zdanie nie stanowi jedyne dowodu na zaczepność i porywczosć Heraklita. Kilka innych jego wypowiedzi także wskazuje na to, że nie odzwierciedla on ideału mędrca - wyrozumiałego nauczyciela. Pełen rezerwy, może nawet niechęci wobec ludzi, nie stroni od złorzeczeń, przymówek i skarg kierowanych pod adresem konkretnych osób, a także całego społeczeństwa. Nie dość, że twierdzi, iż „większość jest bez wartości”¹⁹ (D 104), a „najlepszy człowiek wart dziesięciu tysięcy”²⁰ (D 49), to jeszcze otwarcie sugeruje swoim współobywatelom, że wszyscy „powinni się powiesić i zostawić miasto dzieciom”²¹ (D 121). Heraklit zdaje się troszczyć o prawdę, nie o ludzi, którzy mogliby jej zagrażać. Jego podejście do prawdy nie jest demokratyczne, a mądrość uznaje on za wartość elitarną, za czym przemawia także przypuszczenie, iż posługiwanie się aluzją i zagadkami²² było strategią myśliciela z Efezu.

W pierwszej części przytoczonego wyżej zdania: „Nie wystarczy dużo wiedzieć, żeby być mędrcom”²³, odnajdujemy przeciwstawienie dwóch sposobów rozumienia, dla których wstępnie, adekwatnie do zamieszczonego tłumaczenia, przyjmuję terminy „wiedza” i „mądrość”. Wydobycie w przekładzie tej dystynkcji sugeruje, że z różnicy między wiedzą²⁴ a mądrością, oraz ze sprowadzenia tej drugiej do pierwszej, narodził się spór mędrca z wymienionymi przez niego autorytetami, a także konflikt między jego własnym a obiegowym rozumieniem mądrości. Oba terminy, choć bywają uznawane za wyrazy bliskoznaczne, funkcjonują jako para odrębnych pojęć, do czego odwołuje się Irena Krońska - autorka cytowanego tłumaczenia - w celu oddania rozróżnienia leżącego u podłoża krytycznych słów Heraklita. Wydobycie źródła dystynkcji między mądrością i wiedzą nie jest łatwe przede wszystkim z powodu trudności w określeniu, czym jest mądrość, która nie podlega wszakże definicji w jej klasycznym ujęciu. Intuicyjnie wyczuwana różnica znajduje swój wyraz w opiniach, że wiedza, jako znajomość informacji, uczoność, nie gwarantuje jeszcze mądrości, a mądrość z kolei nie wymaga opanowania szerokiego zasobu wiedzy. Różnica staje się

¹⁹ Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, Gdańsk 2005, nr 1.11, s. 8. Cytowany fragment jest przytoczoną przez Heraklita wypowiedzią Biasa z Priene, z którą ten pierwszy się identyfikuje.

²⁰ Ibidem, nr 10.08, s. 21.

²¹ Ibidem, nr 1.08, s. 8.

²² Jak podaje Diogenes Laertios, Tymon z Flintu, satyryk z II wieku p.n.e., nazwał Heraklita „człowiekiem mówiącym zagadkami” (Ibidem).

²³ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, IX, 1, s. 517. Adam Czerniawski przełożył początek tego fragment inaczej: „Nie z erudycji rodzi się zrozumienie”, erudycji przeciwstawiając rozumienie (Heraklit z Efezu, *Zdania*, nr 1.07, s. 8). Z uwagi na występowanie odmiennych polskich tłumaczeń zamieszczam wersję oryginalną: Πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει (D 40, 68).

²⁴ Sformułowanie „tradycyjnej definicji wiedzy” przypisuje się Platonowi, który w dialogu *Teajtet* wyróżnił trzy elementy wiedzy: sądy (mniemania), uzasadnienie oraz prawdziwość (przekonanie jest prawdziwe). Współczesne, powszechne rozumienie wiedzy, które ugruntowane jest w powyższej interpretacji, opiera się na pojęciu informacji. Wiedza jest zwykle określana jako ogół wiarygodnych informacji o rzeczywistości wraz z umiejętnością ich wykorzystywania.

Kazimierz Mrówka zwraca uwagę na trzy czasowniki greckie określające poznawanie: *φροεῖν*, *γινώσκειν* i *δοκεῖν*, które pojawiają się w innym fragmencie Heraklita, przetłumaczonym następująco: „wielu napotykanne rzeczy nie poznaje takimi, jakimi są, ani nie zna ich doświadczając, ale wydaje im się, że tak”²⁵. Pierwszy wyraz oznacza: „myśleć”, „sądzić”, „mniemać”, „rozważać”, „pojmować”, „rozumieć”, „być mądrym”, „być świadomym”, „być przytomnym”, „być przy zdrowych zmysłach”, „czuć”. Tłumacz wyjaśnia, że „chodzi tu o poznanie otwierające na rzecz, prawdziwe, w przeciwieństwie do ignorancji, czyli poznania zamykającego, fałszywego”²⁶. Czasownik *φροεῖν* wskazuje na rozumienie rzeczy uwzględniające ich uczestnictwo w *logosie* i, w związku z tym, zgodne z ich naturą. Drugie słowo - *γινώσκειν* określa poznanie, które polega na rozpoznawaniu, zdobywaniu wiedzy, co wzmacniane jest dodatkowo przez poprzedzający je imiesłów *μαθόντες* (od *μανθάνω* - „uczyć”). Pewne osoby poznają, czym są rzeczy, nie samodzielnie otwierając się na *logos*, ale pośrednio, dzięki wykładowi filozofa. Trzeci wymieniony czasownik - *δοκεῖν* („oczekiwać”, „myśleć”, „sądzić”, „mniemać”, „domyślać się”, „przypuszczać”, „spodziewać się”), wyrażający mniemanie, wiedzę fałszywą, właściwą ignorancji, jest przeciwieństwem *φροεῖν* i wynika z zamknięcia na *logos*²⁷. Kazimierz Mrówka zauważa podobieństwo fragmentu przywołanego z uwagi na trzy wspomniane czasowniki do współczesnej fenomenologii i wyjaśnia, że „poznanie rzeczy takimi, jakimi są, wymaga jakiegoś szczególnego myślenia, które pod zewnętrzną tkanką, wytworzoną przez ludzkie wyobrażenia, potrafi osiągnąć »rzeczy samych«”²⁸. Może się wydawać, że pewna różnica między Heraklitejskim rozumieniem rzeczy takimi, jakimi są, a ujęciem fenomenologicznym tkwi w tym, że fenomenologia pozostaje metodą, w której nie określa się przedmiotu analizy, dla Heraklita tymczasem specyficznym przedmiotem myślenia będzie *logos*, przez pryzmat którego należy oglądać każdą rzecz. Porównanie z fenomenologią Martina Heideggera kwestionuje jednakże zasadność takiego rozróżnienia, bo choć definicja

²⁸ Ibidem, s. 23.

fenomenologii podana przez autora *Bycia i czasu* nie wskazuje perspektywy, w której podejmowany jest namysł nad rzeczą²⁹, to w jego ujęciu metoda ta stanowi sposób podejścia do tematu ontologii - bycia bytu³⁰. Zarówno *logos*, jak i bycie nie są jednak traktowane jako przedmiot typowy, wybrany spośród wielu innych, oba bowiem przenikają wszystko, co jest, a to właśnie narzuca sposób ujmowania każdej rzeczy. Przyjęcie, że wszystko uczestniczy w *logosie*, nie implikuje określenia zakresu przedmiotów możliwych lub odpowiednich do pomyślenia. Za sprawą *logosu* natomiast, rzeczy oglądane są z uwagi na ich uczestnictwo w nim, a więc ze względu na ich sposób bycia, co potwierdza zbieżność myślenia Heraklita do rozumienia Heideggera, który pyta o to „jak” coś jest, a nie „czym” ono jest.

Logos jest źródłem wiecznej oraz niezmiennej harmonii, obejmującej całość bytu. Dwie przewodnie myśli Heraklita: o nieustającej zmianie („Spoczywa w zmianie”³¹) i o jedności wszystkiego („ze wszystkiego jedność, z jedności wszystko”³²), są konsekwencjami uczynienia *logosu* źródłem porządku świata. Dostrzeżenie go stanowi warunek mądrości, której wyrazem jest z jednej strony afirmacja zmienności i nietrwałości rzeczy, a także tymczasowości ich uporządkowania, a z drugiej świadomość konieczności oraz nieustanności zmiany. Takie rozumienie świata nie wynika ze zgromadzenia odpowiednio rozległej wiedzy, ale z poznania *logosu*, na co Heraklit bezpośrednio wskazuje w zdaniu: „Jedno mądre, rozumieć myśl: rządzi wszystkim poprzez wszystko”³³. Słowa te wyrażają spełnienie pragnienia, by „wiedzieć wszystko”³⁴, które myśliciel miał wypowiedzieć jeszcze jako młodzieniec. „Wszystko” mądrości różni się od „wszystkiego” wiedzy, ponieważ w tym drugim przypadku chodzi o wielość poszczególnych informacji, związanych ze sobą jedynie wskutek ich zestawienia. „Wszystko” mądrości natomiast wyraża istotowe powiązanie rzeczy współtworzących całość. Kazimierz Mrówka wyjaśnia, że zestawienie „jedno - wszystko” ukazuje ontologiczny stosunek jedności z wielością³⁵. Obszerna lub szczegółowa wiedza

²⁹ „Fenomenologia to zatem: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie (von im selbst her) ukazuje” [BC 44]. „Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, s. 34).

³⁰ Heidegger pisze nawet wprost, że „co do treści fenomenologia jest nauką o bycie bytu - ontologią” [BC 47]; „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, s. 37).

³¹ Heraklit z Efezu, *Zdania*, nr 8.14, s.17; D 84 A.

³² Ibidem, nr 8.15, s. 17; D 10.

³³ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty...*, s. 95.

³⁴ Zgodnie z przekazem Diogenesa Laertiosa, Heraklit powiedział w młodości, „że nic nie wie, ale, że gdy dojrzeje, będzie wiedział wszystko” (Diogenes Laertios, *Żywoty...*, s. 519). Sformułowania „nie wiedzieć” oraz „wiedzieć wszystko” dotyczą poznania w ogóle i należy je tutaj odnosić do mądrości, nie wiedzy w sensie pewnego zasobu wiadomości.

³⁵ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty...*, s. 95.

cehuje nie mędrca, ale znawcę danego przedmiotu, wystarcza bowiem tylko jedna myśl, by zaświadczyć o mądrości.

Ta jedna myśl dotyczy *Logosu*, który „rządzi wszystkim poprzez wszystko”³⁶. Najdłuższy znany fragment filozofa z Efezu rozpoczyna się od słów: „*Logosu*, który jest, ludzie nigdy nie potrafią zrozumieć”³⁷. Zgodnie z zamieszczonym przekładem Kazimierza Mrówki podstawowym ontologicznym określeniem *logosu* jest jego istnienie („*Logosu*, który jest”). Nie każde tłumaczenie jednak równie bezpośrednio na to wskazuje; ten sam fragment w przekładzie Adama Czerniawskiego brzmi: „Chociaż moje sprawozdanie (*logos*) obowiązuje ludzi wiecznie”³⁸. Użytego w tym zdaniu określenia „wiecznie” nie znajdziemy w tłumaczeniu Mrówki, co znajduje swoje uzasadnienie w fakcie, że czasownik „jest” nie wymaga w tym przypadku przysłówka „wiecznie”, ponieważ wyrażenie „jest wiecznie” odniesione do *logosu* Heraklita przypomina pleonazm³⁹.

Obok istnienia, jako istotowego określenia *logosu*, wskazuje się wiele jego znaczeń. Kazimierz Mrówka hierarchicznie je porządkuje i za najważniejsze uznaje: „wieczną i boską rzeczywistość”, a także „słowo”, „mowę” oraz „prawdziwą opowieść”. Pozostałymi sensami, które wymienia, są: inteligencja, rozum, zamysł świata, siła twórcza, prawo kosmiczne, reguła, wzorzec, proporcja, miara, a także wykład (funkcja dydaktyczna)⁴⁰. Zebranie ich wszystkich nie daje jednakże pełnej odpowiedzi na pytanie o to, czym jest *logos*, który zawsze oznacza coś jeszcze. Dla poszukującego mądrości *logos* stanowi przede wszystkim mowę - do usłyszenia - i myśl - do zrozumienia. Rozumienie *logosu* jako mowy i myśli wskazuje, że jest on dostępny człowiekowi i może stać się jego udziałem, co jednak zdarza się rzadko, bo, jak twierdzi mędrzec z Efezu, „choć *logos* obowiązuje wszędzie, na ogół każdy rozumuje po swojemu”⁴¹.

Wszechobecny *logos* pozostaje niewidoczny dla tego, kto z myślenia uczynił narzędzie służące sprawnemu poruszaniu się w świecie, a także tego, kto dzięki myśleniu pragnie uzyskać panowanie nad rzeczami. Sprowadzenie myślenia do funkcji instrumentalnej zachodzi również w przypadku próby dotarcia do *logosu* poprzez zgromadzenie jego znanych

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 109; D 1.

³⁸ Heraklit z Efezu, *Zdania*, nr 12.04, s. 24; D 1.

³⁹ Zaskakuje tutaj jednak pewien brak konsekwencji Kazimierza Mrówki, który używa wyrażenia „jest wiecznie” w komentarzu do wskazanego fragmentu, gdzie pisze o *logosie*, iż „istnieje i jest wiecznie”, zwłaszcza że dalej odróżnia on wieczne istnienie świata od istnienia *logosu*; „O świecie nie można jednak powiedzieć tak jak o *Logosie*, że jest, ale że był, jest i będzie. Świat jest wieczny, ale taką wiecznością, która nie przekreśla śmierci. Świat wiecznie żyje i wiecznie umiera. Jest i nie jest; był i nie był, będzie i nie będzie. Rodzi się i umiera” (K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty...*, s. 117).

⁴⁰ Por. ibidem, s. 119.

⁴¹ Heraklit z Efezu, *Zdania*, nr 12.05, s. 24; D 2.

znaczeń. Taka strategia świadczy o nie rozpoznaniu istoty *logosu*, zakłada bowiem objęcie władzą czegoś, co z natury przewyższa człowieka. Jedyną drogą do myśli o *logosie* jest, odwrotna wobec wyżej opisanej, postawa pokory i posłuszeństwa. Poznanie *logosu* nie wymaga wiedzy dotyczącej wszystkich jego odsłon, bo w każdej z nich, dowolnie wybranej, całkowicie się on wyraża, pod tym jednak warunkiem, że potraktujemy ją właśnie jako sam *logos*, a więc np. próbując dostrzec *logos* w mowie, będziemy ją rozumieć jako mowę-*logos*. Jeśli natomiast sprowadzimy mowę do jej funkcji komunikacyjnej i w tej postaci odniesiemy do *logosu*, chybimy. Aby oglądać każde ze znaczeń *logosu* na sposób, jaki odpowiada jego naturze, należy zawsze mieć na uwadze jego bycie, w którym spełniają się dwa, pozornie sprzeczne określenia. *Logos* jest bowiem oddzielny od wszystkiego⁴², a zarazem „wszystko w nim uczestniczy”⁴³. *Logos* jest oddzielny, ponieważ „jest” (nie na sposób bycia rzeczy, które „rodzą się i giną”, ani świata, który „był, jest i będzie”), a zarazem, właśnie dlatego, że „jest”, wszystko w nim uczestniczy. Transcendentność i wszechobecność przynależą byciu *logosu* bez względu na to, które z jego znaczeń będzie brane pod uwagę: boska, ponadmaterialna rzeczywistość, panujący nad porządkiem świata rozum, reguła obejmująca świat czy jeszcze inne.

Z uwagi na współwystępowanie dwóch wyszczególnionych sprzecznych aspektów myśl o *logosie* stanowi ogromne wyzwanie. Heraklit uważa, że żaden znany mu mówca nie pojął *logosu*⁴⁴, i odmawia mądrości tym, którym się ją przypisuje. Może to rodzić przypuszczenie, iż *logos* stanowi myśl niemalże nieosiągalną, a samo dążenie do niej jest już godne pochwały. Mędrzec z Efezu nie podziela jednakże tego stanowiska, skoro nie szczędzi w swej krytyce także pospolitych obywateli, pochłoniętych codziennymi obowiązkami i troskami, czego przykładem są następujące wypowiedzi: „Nie potrafią ani słuchać, ani mówić”⁴⁵, „Nie pojmując, słyszą jak głusi”⁴⁶ oraz „Ludzie zapominają, gdzie wiedzie droga”⁴⁷. Zdaniem Heraklita myślenie polega na odpowiadaniu *logosowi*, w związku z czym pomijanie *logosu*, niepodporządkowanie się mu dowodzi, że, mimo posługiwania się językiem, ludzie nie mówią, a pomimo słuchu, nie słyszą. Różne aktywności, od

⁴² Por.: K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty...*, s. 238.

⁴³ Por.: Heraklit z Efezu, *Zdania*, nr 2.15, s. 10; D 113.

⁴⁴ Por.: Ibidem, nr 12.6, s. 24; D 108.

⁴⁵ Ibidem, nr 12.02, s. 24; D 19.

⁴⁶ Ibidem, nr 12.03, s. 24; D 34.

⁴⁷ Ibidem, nr 2.13, s. 10; D 71-73. Warto tutaj przypomnieć, że, dwa i pół tysiąca lat później, Martin Heidegger w *Co zwie się myśleniem* wypowiada niemalże identyczne oskarżenie, stwierdzając, że „jeszcze nie myślimy” [CZM 13]. Heraklit upatruje istoty człowieka w myśleniu *logosu*, natomiast Heidegger widzi ją w myśleniu jako takim, które uznaje za właściwy człowiekowi sposób bycia, który w *Byciu i czasie* jest nazywany „byciem na sposób Siebie” - autentycznym.

codziennej krzątaniny do erystyki, zagłuszają przekaz *logosu*. Człowiek sprawdza się na różnych polach, ale wśród rozmaitych informacji, obowiązków i wyzwań nie znajduje miejsca dla tej najważniejszej myśli, co równoznaczne ze stwierdzeniem, że myślenie jest mu obce.

Rygorystyczna postawa Heraklita, który wytyka ignorancję i ograniczoność nie tylko tym, którzy przypisują sobie mądrość, ale wszystkim obywatelom, sprawia, że próba odniesienia radykalności do jego filozofii może skutkować sprowadzeniem postawy radykalnej do bezwzględnej krytyki i ekstremizmu. Taka interpretacja, którą wzmacnia też powierzchowne odczytanie imperatywu posłuszeństwa wobec *logosu*, wypacza faktyczne źródło radykalności myśli Heraklita. Jej istotowe znaczenie, jakie wybrzmiewa w przetrwałych do dnia dzisiejszego słowach filozofa, nie wyraża się w stwierdzeniu „bez względu na”, ale „z uwagi na”. Mędrzec troszczy się bowiem o człowieka, a jego troska nie ma znamion dogmatyzmu czy złe pojętej opiekuńczości. Dostrzeżenie potrzeby fundamentalnej zmiany sposobu życia własnego społeczeństwa, za którym przemawiają częste odwołania do postępowania współobywateli i ich ostra ocena, wynika z rozpoznania źródła ludzkiej natury, czemu dowodzi dość enigmatyczny fragment: *Εὐνὸν ἔστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*⁴⁸. Podaję oryginalną wersję tego zdania z uwagi na jego dwuznaczność, która jest przyczyną istnienia różnych jego interpretacji, a w związku z tym także rozbieżnych przekładów. Adam Czerniawski uwypukla ambiwalentność wypowiedzi dzięki zestawieniu dwóch możliwych odczytań, z których jedno głosi: „W myśleniu wszyscy uczestniczą” a drugie: „Wszystko uczestniczy w myśleniu”⁴⁹. Z kolei Kazimierz Mrówka prezentuje rozwiązanie omijające trudność, ponieważ jego przekład, brzmiący: „Myślenie jest wspólne wszystkim”⁵⁰, nie precyzuje, czy myślenie zostaje odniesione do rzeczy lub całości bytu, czy też wyłącznie do ludzi, co jest o tyle uzasadnione, że oddaje nieprecyzyjność oryginału. Tymczasem nawet drugie spośród wyżej zamieszczonych tłumaczeń Czerniawskiego znajduje swoje antropologiczne konsekwencje, z których z kolei można wysnuć wnioski etyczne.

Ta oraz inne konstatacje Heraklita, w których dowodzi, że mądrość polega na myśleniu (*τὸ φρονεῖν*)⁵¹, do którego każdy jest zdolny⁵², opierają się na przeświadczeniu, że w nim wyraża się istota człowieka. Warunkiem myślenia zgodnego z ludzką naturą jest odpowiadanie *logosowi*, a myśl o *logosie*, jako klucz do poznania, jest źródłem mądrości. W

⁴⁸ D 113. Z uwagi na różne, omawiane w tym akapicie polskie tłumaczenia, dla porównania podaję niemiecki przekład Dielsa: „Gemeinsam ist allem das Denken” (Ibidem).

⁴⁹ Heraklit z Efezu, *Zdania*, nr 2.15, s. 10.

⁵⁰ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty*, s.133.

⁵¹ „Prawidłowe myślenie jest najwspanialszą zaletą i mądrością: działać i mówić prawdziwie i postrzegać rzeczy zgodnie z ich naturą” (Heraklit z Efezu, *Zdania*, nr 2.14, s. 10; D 112).

⁵² „Każdy człowiek potrafi przebadać siebie i myśleć rozumnie” (Ibidem, nr 3.02, s. 11; D 116).

związku z powyższym heraklitejska koncepcja mądrości wymaga posłuszeństwa, uważności i samodyscypliny. W fakcie, że Heraklit dostrzega mądrość w postawie reaktywnej oraz sprowadza myślenie do zachowywania adekwatności wobec *logosu*, przejawia się źródłowe pojęcie radykalności. Pochopnie można by uznać, że chodzi tu o trywialne pojęcie radykalności w sensie radykalizmu, czego miałyby dowodzić rozbieżność z popularnymi koncepcjami mądrości i myślenia, wiążącymi je z niezależnością, samodzielnością, a także innowacyjnością. Myśl Heraklita nie jest jednakże radykalna z uwagi na wypieranie istniejącej wykładni, ale z powodu dokonanego wglądu w naturę myślenia oraz mądrości i uznania ich za sposoby poznania przynależne człowiekowi, bo wypływające z jego natury. Oznacza to, że radykalność wypowiedzi mędrca z Efezu tkwi w samej ich treści, nie w ich zderzeniu z ówczesnymi ideami. Filozofia, o której mowa, ustawia się wbrew zastanej sytuacji o tyle, o ile dowodzi ona zjawiska oddalenia człowieka od jego własnej istoty. Postulat odnalezienia właściwego człowiekowi miejsca w świecie w jego uczestnictwie w *logosie*, a nie poza nim, czy „ponad” nim, realizuje się poprzez dostrzeżenie myślenia w akcie odpowiadania *logosowi*, oznaczającego także próbę rozumienia tego, co jest, nie natomiast w dziele kreacji. Posłuszeństwo wynikające z otwarcia na najważniejszą myśl wyzbyte jest jednakże aspektu bezwiednej uległości czy pasywności. Podsumowując, Heraklitejska interpretacja człowieka dowodzi radykalności ze względu na połączenie dwóch elementów: odkrycia ludzkiej natury w samym myśleniu i powiązanie jej z ideą *logosu*, oznaczające, że istota ta wynika z ludzkiego uczestnictwa w obejmowanym przez *logos* świecie. Ujęcie to wydaje się radykalne pozornie dlatego, że odbiega od obecnie powszechnej, utrwalonej przez tradycję idealistyczną, koncepcji myślenia, które wymaga zachowania dystansu wobec tego, co najbliższe, jako gwarancji uzyskania jak najszerzej perspektywy, a w konsekwencji obiektywizmu. Taka powierzchowna i ahistoryczna interpretacja opierałaby się na jednoaspektowym rozumieniu przymiotnika radykalny, czyniącym zeń jedynie synonim określeń: „innowacyjny”, „odmienny” czy „wywrotowy”, a nawet pejoratywnych sformułowań: „nie akceptowalny”, „nie do przyjęcia”. Faktyczne źródło radykalności filozofii Heraklita tkwi w rozpoznaniu myślenia w zjawisku zakorzenienia człowieka w świecie. O dystansie jest mowa bowiem tylko w odniesieniu do spraw mało ważnych, którym ludzie poświęcają nadmierną uwagę, nigdy w związku z tym, co ich istotnie dotyczy. Dopiero taki sens radykalności umożliwia całe spektrum jej znaczeń, dochodzących do głosu w poszczególnych zdaniach myśliciela.

Martin Heidegger w *Liście o „humanizmie”* przywołuje opowieść Arystotelesa opisującą moment, w którym Heraklita odwiedzają przybysze. Gdy ci zawahali się, czy wejść,

zastawszy go grzejącego się przy piecu piekarskim, mędrzec zachęcił ich słowami: „Tutaj także obecni są bogowie” [LH 305; GA 9, 355]⁵³. I choć Paweł Siwek, tłumacz polskiego wydania *O częściach zwierząt*, zaznacza, że z uwagi na wyrażenie *λέγεται* (jak powiadają), należy sądzić, iż Arystoteles odnosi się do opisywanego wydarzenia z pewną rezerwą, a Diogenes Laertios (IX 7) odnotowuje tylko przekonanie Heraklita co do tego, iż „wszystkie rzeczy są pełne dusz i bóstw”⁵⁴, Heidegger przypisuje tej historii duże znaczenie, o czym świadczy jego interpretacja:

Słowa te stawiają w innym świetle miejsce pobytu myśliciela (*ἡθoς*) i jego postępowanie. (...) już sam fakt opowiedzenia tej historii i przekazania jej nam, dzisiejszym, dowodzi, że opowiada ona coś, co wyłania się z atmosfery panującej wokół myśliciela i charakteryzuje ją. *Kaì ἐνταῦθα* – „także tu”, przy chlebowym piecu, na tym zwyczajnym miejscu, gdzie każda rzecz, każda okoliczność, każda czynność i każda myśl są bliskie i obiegowe, to znaczy swojskie, „także tu”, w tym swojskim kręgu *εἶναι θεούς*, jest tak, że „bogowie są obecni” [LH 305–306; GA 9, 356].

Zwyczajne miejsce nie implikuje pospolitego charakteru refleksji. Bliskie nam otoczenie, w którym wyrastamy i które nas kształtuje, otwiera to, co nieznanne, do czego nie sposób przywyknąć tak, jak przyzwyczajamy się do powszednich rytuałów. Dopiero przekraczanie dobrze znanej, swojskiej sfery trywialnych pogawędek i codziennych obowiązków wydobywa to, co w człowieku istotne. Realizacja wyznaczonych celów oraz zdobywanie wiedzy i umiejętności nie wyczerpuje istoty człowieka, a tylko pogrąża go w zalewie oczywistości i przeciętności. Wprawdzie w przestrzeni tej znajdujemy odpowiedzi na wiele pytań, na ogół jednak stawiamy je nie w celu faktycznego zrozumienia danej kwestii, ale na przykład znalezienia natychmiastowego rozwiązania, zaspokojenia chwilowej ciekawości, czy choćby podtrzymania wymiany zdań. Aby poznawanie wiodło ku mądrości, by wymiana zdań z bezsensownej gadaniny przeistoczyła się w rozmowę, by w końcu zastanawianie się było myśleniem, nie należy uciekać od najbliższego otoczenia i porzucać dotychczasowych czynności. Ze stwierdzenia: „tu także obecni są bogowie” należy wnosić, że to, co boskie a zarazem stanowiące właściwy przedmiot myślenia, pozostaje niedostrzeżone na skutek ugrzęźnięcia człowieka w rutynie dnia powszedniego. Heraklit napomina wszakże przybyszy, by nie dali się zwieść temu, co się zrazu narzuca, by pod powłoką oczywistości i

⁵³ Por. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, A 5, 645 a 17.

⁵⁴ Arystoteles, *O częściach zwierząt*, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie tom 3*, Warszawa 1992, s. 660, a także: Ibidem, przypis 114, s. 660. Polski przekład wspomnianego zdania Diogenesa Laertiosa, autorstwa Witolda Olszewskiego, przy współpracy Bogdana Kupisa, brzmi: „Wszystko jest pełne dusz i demonów” (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opr. przekładu I. Krońska, Warszawa 2006, s. 520).

blahości dostrzegli rzecz godną ludzkiego namysłu. Uwaga mędrca jest jednakże daleka pomysłowi, żeby zostawić „tu i teraz” w celu poświęcenia się wzniosłym refleksjom. Heraklit nie radzi poświęcać ani siebie, ani cegółkolwiek wokół nas, nie każe niczego porzucać, oddalać się od dobrze znanych przestrzeni. Jego myśl nie oscyluje wokół takiej dychotomii, jaką poznajemy dzięki Platonowi, bo choć posługuje się przeciwieństwami, to nie antagonizuje ich, ale pokazuje ich wzajemne przenikanie się. Ratunek dla ludzkiej godności zostaje więc odnaleziony nie w porzucaniu doczesności, ale w próbie jej rozumienia. Przekraczanie sfery tego, co trywialne i nieistotne nie oznacza konieczności izolacji, a więc zaniechania dotychczasowych czynności czy relacji, przeciwnie, realizuje się w procesie przywracania im głębi i powagi. Rzecz w tym, że zazwyczaj to, co oswojone i pozornie dobrze znane pozostaje faktycznie niezrozumiane, a więc także nieistotne. Bliskość zostaje pomyłona z przypadkowym sąsiedztwem rzeczy, osób oraz zdarzeń. Trzeba zakorzenienia, by rozumieć najbliższe otoczenie. Wraz z tym rozumieniem bliskość nabiera właściwego sensu, stając się osobistym doświadczeniem.

Zakorzenienie jednostki w tym, co jej bliskie i co ją kształtuje, oznacza zarazem, że przywrócone jej zostaje miejsce właściwe człowiekowi jako takiemu, czyli spójne z jego istotą. Człowiek może przebywać w tym miejscu nawet spędzając czas w prostej izbie czy pospolitej okolicy i oddając się prozaicznym, wręcz fizjologicznym czynnościom, jaką jest grzanie się przy piecu. „Właściwe człowiekowi miejsce” nie implikuje też określonego przedmiotu refleksji. Heraklit, zamiast o rzeczach i sprawach do pomyślenia, mówi o sposobach ich podejmowania, wśród których wyróżnia myślenie⁵⁵. Nie chodzi więc o wzniosły przedmiot poznania, ku któremu podąża myśl dzięki porzuceniu trywialnych obiektów codziennego zainteresowania. Czymże jest jednak *logos*, jeśli nie wyróżnionym przedmiotem myślenia? *Logos* jest samą myślą, która wszystkim kieruje⁵⁶, zarazem różniąc się od wszystkiego⁵⁷. Jego specyfika, czyli to, że bycie (wszystkim i zarazem różnym od wszystkiego) spełnia jego charakterystykę, sprawia, że *logos* wyznacza jedyny możliwy sposób rozumienia jego samego - właśnie z uwagi na bycie. W fakcie, że bycie *logosu* jest jego istotą, tkwi rozwiązanie pozornego paradoksu, który miałby wynikać z tego, że Heraklit mówi raz o myśleniu *logosu* (przez co wydaje się on wyróżnionym przedmiotem poznania), a innym razem o postrzeganiu rzeczy zgodnie z ich naturą⁵⁸. Natura rzeczy realizuje się poprzez

⁵⁵ Heraklit posługuje się czasownikiem *ᾠπονεῖν*, który oznacza m.in. myśleć, rozważać, pojmować, rozumieć (patrz: D 17 i K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty...*, s. 21).

⁵⁶ Heraklit, *Zdania*, nr 5.05, s. 13; D 41.

⁵⁷ Ibidem, nr 12.06, s. 24; D 108.

⁵⁸ Ibidem, nr 2.14, s. 10; D 112.

uczestnictwie w *logosie*, przy jednoczesnym zachowaniu ich odrębności. Rozumienie rzeczy odpowiadające ich tak pojętej naturze przywraca człowiekowi jego istotę. Dopiero wówczas zaczyna on działać, mówić i myśleć jak człowiek.

Zakorzenie jest gwarantem uważności i autonomii w myśleniu, bez których nie sposób zrozumieć ani siebie, ani świata. Dystans, jakiego wymaga myślenie, nie leży w odwracaniu uwagi od tego, co najbliższe, ale wyrwa ze szpon powszechnego, nieświadomie kopiowanego sposobu rozumowania, typowego dla codziennej krzątany i gadaniny. Heraklit nie nawołuje do rezygnacji z dotychczasowego przedmiotu zainteresowania, ale do porzucenia pospolitego sposobu podejmowania go, który to sposób stanowi wszakże faktyczne źródło „pospolitości” tego pierwszego. Wrażenie „swojskości” hamuje chęć zrozumienia rzeczy z uwagi na złudne przeświadczenie o doskonałej jej znajomości. Sugerują to słowa Heraklita: „Są skłócenia z tym, z czym stykają się na co dzień. A co widują co dzień, wydaje im się obce”⁵⁹. „Skłócenie” oznacza tutaj takie podejście do przedmiotu, które, ponieważ nie polega na próbie rozumienia rzeczy zgodnie z ich istotowym sposobem bycia, faktycznie od nich oddala, czyniąc je nieważkimi i przypadkowymi. Mówiąc inaczej, coś, co wydaje się oczywiste, nie będzie przedmiotem poznania i, konsekwentnie, zostaje sprowadzone do funkcji narzędzia. Nawet obdarzenie danego obiektu zainteresowaniem ma utylitarny charakter, ciekawość bowiem działa w ten sposób, że uwaga kierowana jest nie na samą tę rzecz, ale zawsze ze względu na coś innego. W codziennym zaabsorbowaniu sprawami i rzeczami, nawet jeśli nie jest to jawne, odnosimy się do nich jak do narzędzi służących danemu celowi, np. rozwiązaniu problemu, wywołaniu oczekiwanego wrażenia na słuchaczach lub obudzenia w nich żądanej emocji. Narzędzie bywa przydatne, nigdy natomiast nie stanie się tym, co faktycznie bliskie, czyli ważne z uwagi na nie samo, i dlatego właściwy przedmiot myślenia fundamentalnie różni się od obiektów traktowanych w sposób użytkowy.

Do tej pory, interpretując Heraklitemskie ujęcie właściwego rozumienia, wyrażanego za pomocą czasownika *ppoveĩv*, przedmiotem ludzkiego namysłu nazywałam zarówno *logos*, zastrzegając przy tym, że można go tak określać tylko w specyficznym kontekście, jako coś, w czym udział ma dany przedmiot myślenia, jak i każdą oglądaną rzecz. Można więc zyskać przeświadczenie, że w tym drugim użyciu przedmiot ludzkiego namysłu nie jest *a priori* określony i nieprawdą jest, iż coś z powodu samej swej natury może się nim stać, bądź nie, ponieważ dopiero sposób rozumienia rzeczy z uwagi na jej istotę - uczestnictwo w *logosie* -

⁵⁹Ibidem, nr 2.13, s. 10; D 71-73.

czyni zeń przedmiot myślenia. Nie należy tego jednak mylić z dowolnością czy przypadkowością wyboru przedmiotu myślenia. Ten wybór każdorazowo dyktowany jest przez *logos*, w którym uczestniczy wszakże nie tylko rzecz, którą poddajemy namysłowi, ale my sami, jako osoby myślące. *Logos* wyznacza rzeczy i sprawy szczególnie istotne dla konkretnej jednostki, bo swoiste dla sytuacji, w jakiej żyje, a zarazem miejsce właściwe człowiekowi jako takiemu, gdzie jego myśl, mowa i czyn odpowiadają ludzkiej naturze właśnie dzięki odwadze spoglądania ku *logosowi* - temu, co obce, bo różne od wszystkiego, a jednocześnie najbliższe.

Myśl o *Logosie* jest wyzwaniem dla nienawykłego doń człowieka. Nie przychodzi pomimo zaganiania, nie wypiera codziennych problemów oraz zadań, dlatego też należy się na nią przygotować, wyczekiwać jej. Dystans wobec spraw, jakimi zwykle jesteśmy pochłonięci, wyzwala dwa spostrzeżenia: pierwsze, że rzeczy, którym usilnie nadajemy status trwałości i pewności, są tymczasowe, kruche i przypadkowe, oraz drugie, że w tym wciąż zmieniającym się świecie istnieje coś, co jest niezmiennie, inne od wszystkiego, w czym zarazem wszystko uczestniczy. Z tego powodu, że *logos*, choć różny od tego, czemu zazwyczaj poświęcamy uwagę, ani nie stoi w opozycji do świata, ani nie jest wobec niego odrębny, poznanie *logosu* nie implikuje zachowania rezerwy odnośnie rzeczywistości jako takiej, ale wobec pospolitych aktywności, trosk i sprawunków. Nie chodzi o ich zaprzestanie, ale o to by zmienić nastawienie wobec nich i zweryfikować rangę, jaką im nadajemy, pozwalając, by generowały nasze plany, poglądy czy sposoby wartościowania. Koncentracja na rzeczach, przy jednoczesnym pomijaniu ich natury, hamuje możliwość odbioru świata, a także własnej osoby, od strony uczestnictwa w *logosie*. Heraklit nie nawołuje do separacji od otoczenia, ale do skierowania zainteresowania ku istocie rzeczy, a więc uważnego oglądu, wyzwalanego przez świadome przebywanie w miejscu, w którym się znajdujemy. Takie zakorzenienie będzie możliwe wówczas, gdy przywrócimy rzeczom oraz naszym czynnościom ich doniosłość, a dokonać tego można tylko dzięki dostrzeżeniu *logosu* i dostrojeniu doń myśli, mowy oraz czynów. Ślepi na *logos* ludzie nie odnajdują znaczenia zagadnień, które rozważają, ani czynności, jakim się oddają. Pochłaniają ich sprawy, w których nie dostrzegają głębszego sensu, innego od przypadkowo powiązanych z nimi celów czy nadziei.

Opowieść o filozofie siedzącym przy piecu dowodzi, że myślenie, jako działanie właściwe człowiekowi i decydujące o jego istocie, jest wykraczaniem poza to, co zrazu dostępne, ku temu, co nieznanne. Pozorny paradoks polega na tym, że spełniamy swą istotę, kiedy, próbując poznać świat lub samych siebie, otwieramy się na to, co nam obce. Wywołane

myślą o *logosie* wrażenie obcości wynika z faktu jego transcendencji. Heraklit wprowadza bowiem rozumienie *logosu* jako zarazem immanentnego świata i transcendentnego. Takie nowatorskie ówczesne ujęcie przekłada się na oryginalną koncepcję fenomenu *logosu* duszy, którą można zobrazować poprzez porównanie *logosu* do bezcennego i głęboko ukrytego skarbu duszy. Sam Heraklit posługiwał się metaforą skarbu, czy też złota, jako czegoś drogiego i mało dostępnego, czego wartości jednak większość nie dostrzega, zadowolając się bardziej powszechnymi, pospolitymi produktami⁶⁰. Unikatowość złota symbolizuje nieuchwytność *logosu*, który, jako różny od wszystkiego, wymyka się popularnym sposobom widzenia rzeczy. Z drugiej strony *logos* jest wszędzie i obejmuje wszystko, także każdą duszę ludzką, co gwarantuje obiektywność mądrości⁶¹. Należy mieć tu jednak na uwadze specyfikę heraklitejskiej koncepcji mądrości, która wynika ze zderzenia wypowiedzi dotyczących wiecznej zmiany i ciągłej transformacji rzeczy we własne przeciwieństwa z nauką o wszechobejmującej harmonii oraz jedności. Najpełniej tę charakterystyczną dwuznaczność myśli Heraklita wyraża konstatacja: „Spoczywa w zmianie”⁶². *Logos* zapewnia wspomniany porządek (harmonię i jedność), ponieważ jest jeden i nie ma granic. Poznanie *logosu* nie wymaga więc przemierzenia wszystkich dróg, poszukiwania tu i tam, w określonym kierunku czy miejscu. *Logos* duszy pozostaje bezkresny, nie mogłoby wszakże zdarzyć się tak, żeby dusza, skądinąd określona, ograniczała *logos*. „Nawet gdybyś przewędrował wszystkie ścieżki nie odkryjesz granic duszy - tak głęboki jest jej *logos*”⁶³ – powiada mędrzec. To, że dusza „ma” *logos*, świadczy o tym, że *logos* transcendentny jest jednocześnie *logosem* immanentnym. To, co „poza”, odnalezione zostaje „w”. To, co najbardziej zewnętrzne, jest jednocześnie najbardziej wewnętrzne⁶⁴.

Dotychczasowa analiza dowiodła, że Heraklit przyjmuje, iż mądrość jest myśleniem (właściwym), a myślenie polega na myśleniu *logosu*⁶⁵. *Logos* jako przedmiot rozważań stanowi wyzwanie dla zatroskanej codziennością „głowy”, niemniej jednak jest „do pomyślenia”. Możliwość ta wynika z Heraklitejskiej koncepcji duszy, której wyjątkowe znaczenie sprowadza się wszakże do tego, że jest siedliskiem *logosu*⁶⁶. Dusza nie jest

⁶⁰ Odnoszę się tutaj do następujących fragmentów: „Dużo ziemi muszą przekopać, aby znaleźć odrobinę złota” (Heraklit z Efezu, *Zdania*, nr 2.12, D 22, s. 10), „Osioł woli sieczkę od złota” (*Ibidem*, nr 8.01, D 9, s. 16).

⁶¹ „Ci, którzy wyrażają się rozumnie, polegają na tym, co jest wspólne wszystkim (...) Należy przeto słuchać myśli wspólnej” (*Ibidem*, nr 9.09, s. 20; D 2).

⁶² *Ibidem*, nr 8.14, s. 17; D 84 A.

⁶³ *Ibidem*, nr 4.08, s. 12; D 118.

⁶⁴ Por. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty...*, s. 89.

⁶⁵ „Prawidłowe myślenie jest najwspanialszą zaletą i mądrością: działać i mówić prawdziwie i postrzegać rzeczy zgodnie z ich naturą” (Heraklit, *Zdania*, nr 2.14, s. 10; D 112).

⁶⁶ Por. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty...*, s. 89.

nieśmiertelna jako taka, nieśmiertelny jest w niej *logos*, w związku z czym, dopiero gdy odkrywa jego istnienie, traci swe granice. Dusza nie jest *logosem*, ale zamieszkuje w niej *logos* i dlatego może dostąpić najważniejszej myśli. Kazimierz Mrówka zwraca uwagę na słowo *ἄζύνετοι*, które pojawia się w początkowym fragmencie cytowanego wcześniej zdania „*Logosu* który jest ludzkie nigdy nie potrafią zrozumieć”⁶⁷. Posługując się tym terminem, oznaczającym brak zrozumienia, Heraklit oddaje kontrast między istnieniem *logosu* - myśli do pomyślenia i zrozumienia a ludzką ignorancją. Mrówka przekonuje, że w określeniu *ἄζύνετοι* ukryte jest pojęcie rozumu i uczestnictwa w nim⁶⁸. Poszukując wczesnych wyrazów radykalności w filozofii Heraklita, a zwłaszcza w jego ujęciu mądrości, unikam jednakże słów „rozum” i „racjonalny” z tego względu, że nie sposób odizolować ich od znaczeń, jakie później do nich przyłgnęły. Upatrywanie elementu stanowiącego o fenomenie człowieka w rozumie zostało utrwalone przez rozpowszechnienie głównych założeń filozofii Arystotelesa, spośród których niezwykle istotnym jest twierdzenie, iż właściwe oraz szczęśliwe życie polega na „działaniu pierwiastka rozumowego”⁶⁹. Myśl i kultura Zachodu w dużej mierze ufundowane są na przekonaniu, że czyny zawdzięczają swe oparcie kierownictwu rozumu, który posiada moc udzielania sensu wszelkiemu ludzkiemu działaniu. Uznanie sprawczości oraz nieomyłności rozumu ma ogromne przełożenie na etykę, zapewnia mianowicie fundament dla tworzenia kodeksów postępowania, bo rodzi wiarę w to, iż kierowanie się racjonalnie wprowadzonymi regułami stanowi podstawę dobrego czynu. Sądzę, że w przypadku lektury zdań Heraklita należy zachować w polu widzenia wieloznaczność słów stosowanych przez filozofa, który, żyjąc w początkowym momencie formowania się myśli europejskiej, pozostaje jeszcze nieświadom kierunku, jaki ona przybierze, i obce są mu później wprowadzone standardy dyskursu filozoficzno-naukowego. Pochopnym byłoby jednakże generalne przeciwstawianie wieloznacznego *logosu* Heraklita racjonalności Arystotelesa, skoro sam Stagiryta niuansuje kwestię, rozróżniając dwa rodzaje poznania: racjonalnego (*episteme*), które jest oparte na koncepcji *logosu* (*λόγος*)⁷⁰, oraz intuitywnego, którego źródłem jest *nous* (*νοῦς*)⁷¹. Popularna wykładnia jego teorii z konieczności natomiast

⁶⁷ Ibidem, s. 109; D 1.

⁶⁸ Ibidem, s.115.

⁶⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 89.

⁷⁰ Krzysztof Narecki w *Słowniku terminów Arystotelesowych* podaje między innymi następujące znaczenia słowa *λόγος*: (1) słowo, język, mowa, opowieść; (2) wyjaśnienie, określenie, definicja, pojęcie, argument, rozumowanie, sąd przesłanka, wniosek, teza, hipoteza, przypuszczenie; (3) zdolność myślenia i rozumowania, myślenie, rozum, intelekt, umysł; (4) mat. stosunek, proporcja. Autor podkreśla sens pojęcia *λόγος* jako wypowiedzi i wskazuje jak pozostałe się z nim wiążą (*Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył K. Narecki, Warszawa 2003, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie* tom 7, s. 70/71).

⁷¹ K. Narecki w *Słowniku terminów Arystotelesowych* podaje następujące znaczenia słowa *νοῦς*: zdolność myślenia, myślenie, myśl, rozum, myślenie intuicyjne, rozmowa (intelektualna), intuicja. Autor zauważa, że *νοῦς*

polega na uproszczeniach, takich jak zawężanie sensu terminów *logos* i *nous* do pojęcia rozumu lub pomijanie drugiego z nich. Z pewnością jednak, o ile tłumaczenie *logosu* jako przede wszystkim rozumu znajduje swe uzasadnienie na gruncie filozofii Arystotelesa, należy się wystrzegać kopiowania takiego przekładu podczas lektury zdań Heraklita.

Podsumowując koncepcję radykalności, jaka wynika z wypowiedzi Heraklita, chciałabym przypomnieć, że oba podstawowe, a zarazem niekoherentne sposoby rozumienia tego pojęcia, wyróżnione we wprowadzeniu do niniejszej pracy, znajdują swój wyraz w filozofii mędrca z Efezu. Potoczne i powszechnie stosowane użycie terminu ma deprecjonujący wydźwięk i odnosi się do wypowiedzi lub działań, których zadaniem jest odrzucenie lub zdeprecjonowanie zastanego stanu rzeczy albo jego elementu. Taki kontestacyjny aspekt przejawia krytyka Heraklita wycelowana zarówno w wybranych obywateli, jak i całość społeczeństwa, oraz wynikający z niej postulat drastycznej zmiany dotychczasowego postępowania. Gdyby za jedyny powód zapalczywych oskarżeń i ostrej oceny mieszkańców uznać zuchwałość myśliciela i jego zamiłowanie do kwestionowania rzeczywistości, słowa Heraklita należałoby uznać radykalnymi jedynie w tym popularnym aspekcie. Staralam się jednak uwidocznic, że oburzenie i bezceremonialna krytyka, zapewne wzmagane siłą porywczego charakteru autora, czerpią swe uzasadnienie z dogłębnej, uważnej analizy ludzkiej natury i konfrontowania jej z obserwowanymi przykładami zachowań.

Drugie, nieczęsto używane znaczenie „radykalności” ma wymiar pozytywny, określa bowiem działanie wynikające z afirmacji rzeczy. Wyraża pragnienie zachowania danego przedmiotu, uwzględnienia jego korzeni (*radix* – korzeń), czyli jego pochodzenia oraz czasu i miejsca, do których ów przedmiot należy. Takie nastawienie należy określić mianem troski, odznaczającej się tym, że jej przedmiotem jest sama rzecz i jej sposób bycia. Sądzę, że właśnie z niej wypowiedzi Heraklita z Efezu czerpią swą siłę. Filozof wielokrotnie odnosi się do ludzkiego postępowania, okazując zainteresowanie losem człowieka, który rozmija się ze swoją istotą. Właściwie pojęta troska nie ma nic wspólnego z przelotną, krótkowzroczną ciekawością, która koncentruje się na danym obiekcie często z powodu zewnętrznego wobec niego celu. O tym, że źródłem radykalności Heraklita jest fenomen troski, świadczy jego poszukiwanie istoty człowieka, odważne prezentowanie rezultatów owych dociekań oraz głoszenie niepokojącej rozbieżności między działaniem ludzi a ich faktyczną naturą.

występuje u Arystotelesa przede wszystkim jako zdolność myślenia w ogóle oraz „percepcja oczywistych prawd (np. matematycznych aksjomatów), bądź siła zdolna do takiej percepcji” (Ibidem, s. 80/81). Na temat rozróżnienia między poznaniem racjonalnym a intuitywnym patrz: K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1965, s. 66-68.

Człowiek nie zajmuje jednakże centralnego stanowiska w Heraklitejskiej wizji świata. Nie jest kimś, kto ustanawia porządek rzeczy czy generuje sens, ten pochodzi bowiem od *logosu*, stanowiącego centrum wszystkiego. Kazimierz Mrówka uwydatnia ten aspekt myśli Heraklita poprzez skonfrontowanie go z antropocentryzmem Hekatajosa⁷². Rola człowieka, jaka wyłania się z pism mędrca z Efezu, jest zarazem skromna i doniosła z uwagi na zadanie zawierzenia *logosowi*. Dostępując myśli o *logosie* spełniamy własną istotę, co implikuje też zmianę w postrzeganiu świata, a w konsekwencji np. rezygnację z dotychczasowych ambicji i pragnień. W cierpliwym nasłuchiowaniu i pokornym wyczekiwaniu tego, co najtrudniejsze do pomyślenia, tkwi wielkość człowieka.

Pojęcie duszy, która w pewnym sensie posiada *logos*, zawdzięczając mu zdolność myślenia, decyduje o specyfice Heraklitejskiej idei mądrości. Bycie mędrce nie oznacza, że człowiek tworzy własną wersję świata, ale nasłuchuje i przekazuje to, co usłyszał. Filozof nie jest twórcą, a jego wielkość nie polega na odkrywczości czy oryginalności, co nie sprowadza jednak mądrości do biernej koncepcji myślenia. Radykalność Heraklita nie wyrasta z prostej próby odwrócenia zastanego porządku i proponowania postawy pasywnej zamiast czynnej, posłuszeństwa zamiast autonomii, czy też odtwórczości zamiast oryginalności. Źródło radykalności omawianej filozofii pozostaje skryte, jeśli uwaga czytelnika koncentruje się na praktycznych konsekwencjach rozważań, a tym bardziej na dołączanych do nich, współczesnych definicjach motywowanych potrzebą klasyfikacji oraz zsynchronizowania z zastaną wizją świata. Radykalność charakteryzująca pragnienie podążania za *logosem* tkwi w specyficznym pojętym posłuszeństwie, które realizuje się w aktach rezygnacji z popularnych, a tym samym przystępnych oraz bezpiecznych schematów postępowania i przyjętych metod oceny ludzkich czynów na rzecz postrzegania działania przez pryzmat prawdy (*logos*)⁷³. Ponieważ *logos* nie oferuje żadnego zbioru wzorców zachowań, podporządkowanie się mu wymaga ustawicznej, adekwatnej wobec aktualnej sytuacji weryfikacji własnego oglądu i wynikającego z niego zachowania. Posłuszeństwu prawdzie obce są budzące dezaprobatę konotacje, z jakimi nieraz kojarzy się inne przykłady podporządkowania. Podążanie za głosem *logosu* oznacza wyzwolenie i stanowi odwrotność stanowiska pasywnego czy reakcyjnego.

⁷² Por. ibidem, s. 224–225.

⁷³ „Prawda” jest jednym ze znaczeń *logosu* przypisywanych mu na gruncie filozofii Heraklita.

1.2. Sokrates i Platon: radykalne roszczenia rozumu

Niniejszy podrozdział, w którym poszukuje się wyrazów postawy radykalnej w nauce Sokratesa i Platona, zostanie podzielony na dwie części. Pierwsza, poświęcona Sokratesowi, który rozpowszechniał swoją naukę jedynie w przekazie ustnym, opierać się będzie przede wszystkim na dialogach platońskich. Nie stanowią one jedyne źródła informacji o życiu i rozważaniach myśliciela, jednakże ograniczenie materiału źródłowego, przyjęte za Ireną Krońską⁷⁴, jest powodowane przede wszystkim mało filozoficznym charakterem innych przekazów, a także brakiem zgodności między nimi. Pisma Ksenofonta⁷⁵, powstałe od piętnastu do czterdziestu lat po śmierci Sokratesa w roku 399, nie tylko z powodu odległości czasowej, lecz przede wszystkim z uwagi na ich treść, stanowią mniej wiarygodną od dzieł Platona relację z działalności myśliciela. Sokrates Ksenofontowy przeważnie zajmuje się praktycznymi aspektami życia, a nad poruszonymi zagadnieniami nie zastanawia się długo. Irena Krońska zauważa, że głoszone przez niego ideały trzeźwości i gospodarności odpowiadają sposobowi życia autora - nie filozofa, ale żołnierza, historyka oraz pisarza żywo zainteresowanego zagadnieniami politycznymi⁷⁶. Pozostałe, przetrwałe do dnia dzisiejszego świadectwa działalności Sokratesa: pamflet sofisty Polikratesa *Oskarżenie Sokratesa* z 393/2 roku oraz komedia Arystofanesa *Chmury* z uwagi na ich silnie pejoratywny charakter nie są rzetelnymi źródłami informacji i nie tyle odbiegają od przekazów Platona, a także Ksenofonta, ile zupełnie im przeczą. Niektóre interpretacje sugerują jednakże, że komedia Arystofanesa, wystawiona w roku 423, gdy Sokrates miał 47 lat, może dość wiarygodnie ilustrować wczesny okres jego działalności, kiedy mógł postępować w sposób, jaki potem krytykował u innych, a więc jako przewrotny sofista za pieniądze nauczać sztuczek oratorskich i logicznych, dzięki którym uczniowie mieli realizować swoje cele, nie zważając na cnotę, sprawiedliwość czy dobro. Przyjąwszy tę hipotezę należy uznać, że po jakimś czasie niegodziwego życia Sokrates, dostrzegłszy jego marność, przeszedł metamorfozę i stał się szukającym prawdy myślicielem, jakim go zapamiętał Platon, który miał z nim kontakt dopiero u kresu życia swego mistrza.

Celem analizy myśli Sokratesa nie jest próba odtworzenia życia i działalności historycznej postaci, ale eksplikacja racjonalizmu i intelektualizmu etycznego,

⁷⁴ I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 2001, s. 14.

⁷⁵ Ksenofont jest autorem czterech pism sokratycznych: *Obrony Sokratesa (Apologii)*, *Wspomnień o Sokratesie*, *Uczty*, a także *Księgi o gospodarstwie*, które napisał po roku 384, najpierw przebywając w Skillusie, a od roku 371 w Koryncie, w których to miejscach nie uczestniczył w dyskusjach szkół filozoficznych.

⁷⁶ I. Krońska, *Sokrates*, s. 10–11.

przypisywanych mu przez Platona, oraz ukazanie ich w świetle prezentowanego w niniejszej pracy rozumienia radykalności. Wybór dialogów platońskich jako podstawy dla proponowanej rekonstrukcji skutkuje trudnościami w rozróżnieniu pomiędzy dociekaniem samego Platona a spostrzeżeniami autora, które ich bohater jedynie wygłasza. Wyznaczenie granicy między nimi okazuje się zbędnym, o ile Sokrates traktowany jest jedynie jako figura retoryczna autora dialogów. Interesującym zadaniem wydaje się jednak próba odsłonięcia tych momentów tekstu, które dowodziłyby zasadności odczytania postawy radykalnej zarówno w myśli Sokratesa, jak i w koncepcjach Platona, niezapożyczonych od jego nauczyciela. Dokonana na podstawie tych szkicowych zaledwie rozważań analiza porównawcza prowadzić będzie do interesujących wniosków, istotnych z uwagi na pojęcie radykalności. Z powyżej omówionego powodu, a także z troski o przejrzystość tekstu, zdecydowałam się na podział treści, zgodnie z którym Sokratesowi przypisuję następujące zagadnienia oraz twierdzenia: krytykę pisma i pochwałę słowa mówionego, zarzuty wobec sofistów, ideę rozmowy jako sposobu odkrywania prawdy i metodę jej prowadzenia (zwłaszcza elenktyczną ⁷⁷), protreptykę, czyli nawoływanie do życia moralnego, innowatorskie znaczenie duszy jako rozeznania między dobrem a złem oraz, przede wszystkim, intelektualizm etyczny, który opiera się na założeniu, że cnota, wiedza i szczęście pozostają we wzajemnym sprzężeniu.

Myśl Sokratesa ma silnie polemiczny charakter, którego pierwszą odsłoną jest krytyczne nastawienie wobec większości współobywateli, zwłaszcza jednak retorów i sofistów. Tych pierwszych uważa Sokrates za manipulantów tłumu, którzy, nie znając się na przedmiocie, o którym mówią, wydają się znawcami, dzięki czemu znajdują większy posłuch wśród publiczności niż specjaliści danej dziedziny. We wczesnym dialogu *Gorgiasz* Sokrates nie tylko dowodzi, iż retoryka, wbrew temu co twierdzą jego rozmówcy (poważany retor Gorgiasz oraz jego uczeń Polos), nie jest piękna, ale wręcz przekonuje, iż nie należy jej uznawać za sztukę, skoro nie wymaga znajomości przedmiotu, do którego się odnosi – w tym przypadku sprawiedliwości. W konsekwencji myśliciel nazywa ją zgoła odmiennie niż jego oponenci, jego zdaniem retoryka stanowi bowiem jedynie doświadczenie w wyrabianiu pewnych pojęć i przyjemności, jest więc rodzajem schlebiania, które nawiązuje do polityki i podszywa się pod sprawiedliwość, faktycznie rozmijając się z wiedzą co do tego, co jest sprawiedliwe i dobre, a co nie. Z powodu podobnej ignorancji wobec najwyższych wartości oraz ukierunkowania jedynie na własny zysk Sokrates krytykuje sofistów, odpłatnie uczących

⁷⁷ Z uwagi na przyjętą optykę radykalności, *téchne maieutiké* - metodę położniczą - uznaję za mniej istotną i jedynie ją odnotowuję.

przewrotnej dialektyki i efektownych sztuczek retorycznych oraz umiejętnego z nich korzystania gwoździ osiągnięcia upragnionego przez mówcę celu. Nauczyciele ci prawdę, dobro i sprawiedliwość traktują na równi z innymi terminami, czyniąc z nich narzędzia sprawnej manipulacji. Są relatywistami, dla których *areté* (ἀρετή)⁷⁸ stanowi pojęcie utylitarne i względne. Sokrates, podobnie do sofistów, kwestionuje wartości tradycyjnie uznawane za naturalne (*fysei*), co nie oznacza, że tak jak oni wyznaje wartości zmienne, ustanowione np. na skutek umowy społecznej (*nómo*, *thései*). Przeciwnie, myśliciel szuka wartości absolutnych, zawsze obowiązujących, choć nie wywodzących się z tradycji. W związku z tym, jako kolejny przedmiot jego krytyki, obok działalności retorów i sofistów, należy więc wskazać tradycję z jej gotowymi wzorami zachowania. Sokrates próbuje na nowo, po swojemu szukać prawdy i warunków osiągnięcia szczęścia oraz mądrości. Sprzeciwia się też powszechnemu wówczas pojmowaniu wiedzy, a także roli myśliciela. Porzuca tematykę poruszaną przez filozofów przyrody, pragnie bowiem dociekać prawdy nie na podstawie zmysłowej obserwacji materii⁷⁹, ale poprzez racjonalną analizę, co wybrzmiewa w *Fedonie*, gdzie Sokrates mówi, że zamiast świata fizykalnego wybiera słowa, by „w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje”⁸⁰. Bohater dialogu wyjaśnia, że zawsze zakłada jakieś słowo, które ocenia jako najmocniejsze, bo odzwierciedlające prawdę o rzeczywistości, co oznacza, że nie stanowi ono tylko jej umownego znaku. Sokrates, przyjmując istnienie najwyższych wartości samych w sobie, takich jak dobro, piękno i sprawiedliwość, szuka ich wśród ludzi, bo jak powiada „okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć, tylko ludzie na mieście” (*Fajdros*, 230 D). „Szukać wśród ludzi” znaczy rozmawiać z nimi, dlatego właśnie rozmowa staje się jedynym praktykowanym przez niego sposobem dochodzenia prawdy. Słowo napisane nie może się równać słowu mówionemu, bowiem, jak czytamy w *Fajdrosie*, to pierwsze oferuje „tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą”⁸¹. We wskazanym dialogu Sokrates tłumaczy, skąd to wynika - otóż dzięki pismu uczniowie posiadają „wielkie odczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrzy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę”⁸².

⁷⁸ Znaczenie greckiego słowa ἀρετή nie wyczerpuje się w polskiej nazwie „cnota”. Jego sens należy rozszerzyć przynajmniej o pojęcia „dzielności” i „doskonałości”. Szczegółowo wyjaśnia to Irena Krońska (*Sokrates*, s. 67-68).

⁷⁹ Postrzeżenia zmysłowe mogą jednakże przyczynić się do odkrycia prawdy, czego dowodzi fragment *Uczty*, gdzie fascynacja pięknem ciała stanowi impuls do poznania idei piękna (Platon, *Uczta* 210 E).

⁸⁰ Platon, *Fedon*, 99 E.

⁸¹ Platon, *Fajdros*, 275 A.

⁸² *Ibidem*, 275 A–B. W przypisie odnoszącym się do całego fragmentu, z którego pochodzi zacytowane przeze mnie zdanie, a w którym przywołana zostaje legenda o tym, jak bóg Teut obdarował króla Tamuza darem liter,

Zapisany tekst służyć może jedynie przypominaniu, nie nabywaniu wiedzy, niesie w sobie też zagrożenie opacznej interpretacji, czego świadomość była zapewne powodem całkowitej rezygnacji Sokratesa z przekazu pisanego, w przypadku Platona natomiast prawdopodobnie zaowocowała rozwinięciem tzw. nauki niepisanej⁸³. Jest to także kolejny powód, dla którego Sokrates nisko ocenia mowy retorów, bo, nawet jeśli nie zostały one spisane, stanowią gotową, zamkniętą całość, skonstruowaną w celu wywołania zamierzonego efektu. Poszukiwanie prawdziwej mądrości wymaga otwartości i gotowości do rewizji tego, co dotychczas powiedziane. Upatrywanie mądrości w ciągłym podejmowaniu wysiłku szukania prawdy w rozmowie sprawia, że tego, kto to czyni, należy nazywać filozofem, czyli „przyjacielem mądrości”, nie mędrce⁸⁴.

W dialogach prezentowane są dwa podstawowe sposoby rozmowy. Meieutyka, tzw. metoda „położnicza”, polegająca na asystowaniu przy wydobywaniu prawdy, którą rozmówca nosi w sobie, pozostając tego nieświadomym, pozornie zakłada skromną rolę nauczyciela – nie mentora, ani nawet przewodnika, ale położnika właśnie. Tymczasem Sokrates, jakim przedstawia go Platon, nie tylko asystuje przy narodzinach, ale sam je wywołuje, podsuwając interlokutorowi właściwe odpowiedzi. Czyni tak chociażby podczas wspomnianej rozmowy z Fajdrosem na temat sztuki wymowy. Druga technika prowadzenia dyskusji – elenktyczna – umożliwia wykazanie słabych punktów w wypowiedzi rozmówcy w celu doprowadzenia jej do absurdu. Jawnie destrukcyjna intencja, towarzysząca takiemu postępowaniu, decyduje o przeciwstawianiu go technice maieutycznej, w niektórych opisanych przez Platona dyskusjach metoda „położnicza” nie gwarantuje jednakże konstruktywnego finału rozmowy. Główny bohater dialogów często poprzestaje na negatywnych konstatacjach, a zakończenie dyskusji nie oznacza doprowadzenia do rozwiązania podjętego problemu, czy sformułowania twierdzenia odnośnie omawianej kwestii. Opisane przez Platona wymiany zdań niejednokrotnie przebiegają w ten sposób, że Sokrates polemizuje ze stanowiącą punkt wyjścia interpretacją jakiegoś zagadnienia, by finalnie doprowadzić do konieczności jej odrzucenia, nie oferując natomiast w jej miejsce alternatywnej propozycji. Jeśli prawda w rozmowach prowadzonych przez Sokratesa, zwłaszcza przedstawionych we wczesnych dialogach, ma niejednokrotnie negatywny aspekt, misja wychowawcza Sokratesa polegałaby

Władysław Witwicki zauważa, że podobno pierwszy krytykował pismo Heraklit, a Platon poszedł jego śladem (przypis 85, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 92).

⁸³ Zgodnie z przekonaniem o istnieniu tzw. nauki niepisanej (*agrapha dogmata*) istnieją dowody, iż Platon nie uznawał swoich dialogów za źródło mądrości, ale jedynie narzędzie służące sygnalizowaniu i odświeżaniu zagadnień omawianych z uczniami w Akademii. Jednymi z najważniejszych przedstawicieli tego stronnictwa interpretacyjnego są: H. J. Krämer, K. Gaiser, L. Robin, H. Gomperz, T. A. Szlezák i G. Reale.

⁸⁴ Platon, *Fajdros*, 278 D.

na pozbawianiu interlokutorów złudzeń oraz bezrefleksyjnie przyjętych założeń, toteż właściwie sprowadzałyby się do nauki krytycznego myślenia.

Uznanie braku pozytywnej doktryny w myśli Sokratesa wymagałoby przypisania konstruktywnych akcentów, pojawiających się w dialogach Platona, ich autorowi. Niemniej jednak zdecydowanie, z jakim Sokrates dąży do zakwestionowania uprzednio przedstawianego poglądu, sugeruje, że posiada on wiedzę co do tego, jak się rzeczy faktycznie mają. Wiedza ta wydaje się dobrze ugruntowana, skoro myśliciel z taką pewnością i wprawą prowadzi rozmówcę do odrzucenia fałszywych przekonań. Świadomość tego, czym rzecz nie jest, wymaga wszakże jej poznania. Otwartym pozostawiam pytanie o to, która interpretacja działalności Sokratesa – bohatera platońskich dialogów – jest właściwa. Pierwsza czyni zeń myśliciela, który pyta, kwestionuje powszechnie przyjęte koncepcje, ukazuje ich zwodniczość i mętność, nie obawiając się tego, że ujawniwszy fałsz nie potrafi zaoferować nic w zamian. Druga ukazuje go w roli mędrca – tego, który wie, a pyta tylko w celu nakierowania rozmówcy na określoną treść. W tym drugim przypadku znana wypowiedź Sokratesa: „wiem, że nic nie wiem”, a także deklaracje, że nigdy nie był niczym nauczycielem⁸⁵, należy uznać za celowe ukrywanie intencji, zabieg retoryczny lub nawet wyraz udawanej skromności. Wybór jednej z przedstawionych figur Sokratesa – mędrca pewnego własnej wiedzy albo tego, kto dopiero szuka prawdy – jest zapewne skazany na porażkę, skoro niektóre dialogi wspierają pierwszą, a inne drugą interpretację, co wynika m. in. z faktu, że Platon w miarę rozwoju swojej twórczości wkłada w usta bohatera coraz więcej elementów własnej nauki, a dialogi zaczynają służyć jej wykładowi.

Należy rozważyć, czy powyższa kwestia jest istotna w kontekście poszukiwanego tutaj rozumienia radykalności, odbiegającego od jej popularnego ujęcia, sprowadzającego ją do postawy krytycznej, bezwzględnej, a nieraz destrukcyjnej. Zasadą przyjętego przeze mnie znaczenia radykalności jest troska, znajdująca swój wyraz w otwartości na to, do czego się odnosimy, i próbie rozumienia tego przedmiotu wraz z „jego korzeniami”, czyli przynależnymi mu dziejami i jego najbliższym otoczeniem. Właśnie troska jawi się siłą, która prowadzi Sokratesa w jego działalności, zarówno w jej wymiarze filozoficznym, jak i dydaktycznym. W tym pierwszym aspekcie odnosi się ona do najwyższych wartości i przejawia się w ustanowieniu prawdy, dobra, piękna i sprawiedliwości głównymi zasadami myślenia i działania. W drugim natomiast myśliciel otacza troskliwością swych rozmówców, przekonując ich o konieczności pozostawania w zgodzie z owymi wartościami. W przypadku

⁸⁵Platon, *Obrona Sokratesa*, 33 A - B

rozmów prowadzonych metodą elenktyczną, w której Sokrates zbija argumenty przeciwnika, widząc że ten nie jest w stanie kierować się ku prawdzie, troszczy się on o tych, którzy przysłuchują się dyskusji, i z myślą o nich wskazuje błędy w rozumowaniu tkwiącego w swych przekonaniach oponenta. Wydaje się, że szukając prawdy, Sokrates zawsze robi to ze względu na człowieka, zarówno z powodu zainteresowania kwestiami, które jego zdaniem decydują o wartości ludzkiego życia, jak i, wynikającego z tego pierwszego, uczynienia rozmowy jedyną formą rozwijania własnej myśli. Wbrew obiegowemu przekonaniu, Sokrates nie był pierwszym, który analizował treści bezpośrednio dotyczące człowieka, rezygnując z badania zjawisk naturalnych, stanowiącego domenę filozofów przyrody, istnieli wszakże sofisci, którzy jeszcze przed nim zajmowali się taką problematyką. Sokratesa jednakże odróżnia od nich to, że bezwzględnie porzucił badanie *physis* (φύσις) na rzecz *psyche* (ψυχή), oddzieliwszy bowiem człowieka od natury, uznał go za jedyny właściwy przedmiot rozważań.

W Sokratejskim zainteresowaniu człowiekiem należy dostrzec troskę o duszę, specyficznie pojmowaną przez pryzmat rozważań – *fronesis* (φρόνησις), oznaczającej m.in. rozeznanie dobrego i złego⁸⁶. Filozofia Sokratesa staje się przede wszystkim protreptyką – nawoływaniem do życia moralnego. Sokrates, jako lekarz duszy, nie zawsze wprost oferuje środki zaradcze (zwłaszcza we wczesnych dialogach, gdzie Platon nie rozwija jeszcze własnej nauki o wartościach tak zdecydowanie jak później), ale chce obudzić duszę z letargu i skłonić ją do poznania, a tym samym zaopatrzyć człowieka w takie narzędzia, by każdorazowo samodzielnie znajdował właściwe rozwiązania. Właśnie z tego powodu Sokrates nie spisuje doktryny, ale zachęca swoich rozmówców do myślenia, a także krytykuje zasadność prawa, które nie jest w stanie objąć wszystkich sytuacji zależnych od zmiennych warunków oraz intencji i czynów ludzi. W związku z powyższym, znacznie mądrzejsze od odtwórczego korzystania ze spisanych praw jest sprawowanie rządów czy wydawanie wyroków sądowych w oparciu o *fronesis* władcy lub sędziego⁸⁷. Na praktycznym pojęciu *fronesis* – źródła właściwego postępowania – opiera się intelektualizm etyczny Sokratesa, w którym dostrzegam zasadniczy przejaw radykalności starożytnego myśliciela. *Fronesis* tworzą rozum i myślenie (νοῦς), pamięć (μνήμη), zdolność rozumowania (ἐπιστήμη) i słuszny sąd (δόξα ἀληθής)⁸⁸. *Fronesis* nie sprowadza się do wiedzy w sensie zbioru informacji i, ponieważ nie stanowi zamkniętej formy, uchyla się skodyfikowaniu jej w postaci kodeksu postępowania.

⁸⁶ *Fronesis* (φρόνησις) u Platona jawi się jako podstawowa cnota życia praktycznego i zdolność prawidłowego orientowania się w sprawach ludzkich, przewodzenia dobremu działaniu i pomagająca człowiekowi działać zgodnie z nakazami wiedzy; Platon (za Sokratesem) dopuszczał nawet możliwość utożsamienia z nią lub jej częścią cnoty (ἀρετή) w ogóle, lecz tę hipotezę w końcu odrzucił (*Menon*, 97 C, 88 C - 98 E).

⁸⁷ Dokładne uzasadnienie tego przekonania odnaleźć można w *Prawach* (688 E).

⁸⁸ Platon, *Fileb*, 11 B

Oznacza wiedzę rozumianą jako poznanie prawdy, na którym opiera się zdolności do rozeznania między dobrem a złem. Tak pojęta wiedza wymaga zachowania czujności oraz ciągłego pobudzania własnego poczucia sprawiedliwości. Pozostawanie w stanie uważności wynika z zakotwiczenia w aktualnym miejscu i czasie przebywania. Bez zakorzenienia, na którym ufundowane jest poczucie odpowiedzialności zarówno za własne postępowanie, jak i to, co dzieje się wokół, dystans, konieczny wszakże przy ocenie danej sytuacji, sprowadza się do relatywizmu. W związku z tym, że pojęcie radykalności, zgodnie z sensem przymiotnika *radicalis*, oznaczającego to, co pierwotne⁸⁹ i zakorzenione⁹⁰, obejmuje troskę oraz odpowiedzialność, odpowiada ono Sokratejskiemu terminowi *fronesis*. W źródłowo rozumianej postawie radykalnej tkwi ta siła, dzięki której Sokrates, szukając prawdy, łączy obiektywizm z subiektywnym podejściem do omawianej kwestii, w konsekwencji czego jeden problem może ujawniać swoje różne aspekty, zależnie od kontekstu, w którym został przywołany, warunków rozmowy i uczestnictwa dyskutantów.

Intelektualizm etyczny prowadzi jednakże do pewnych paradoksów. W *Eutydemie* Sokrates dowodzi, iż faktycznym dobrem jest jedynie mądrość, ponieważ to ona sprawia, że wszelkie inne atrybuty człowieka, takie jak bogactwo, zdrowie, uroda, władza i sława przynoszą moralną korzyść. Głupota z kolei odpowiada za to, że posiadane zalety i przywileje powodują więcej zła niż ich brak⁹¹. Wyjaśnienia mające na celu poparcie tego kontrowersyjnego stanowiska, a także sposób obrazowania, jak w praktyce realizowana jest zależność czynu od poznania, nie tylko przywodzą do spostrzeżeń sprzecznych ze zdroworozsądkowym traktowaniem kwestii dobra i zła, ale wydają się dalekie platońskiej nauce o wartościach. Brak zgodności z teorią Platona wynikać może oczywiście z faktu, że w trakcie pisania swych wczesnych dialogów autor nie miał jeszcze jasno sformułowanego własnego stanowiska w sprawie wartości. W innych dziełach Platona prawda, którą można uznać za odpowiednik mądrości, jako że stanowi jej źródło, stawiana jest obok sprawiedliwości czy piękna, wszystkie wartości uznawane są więc za równorzędnie traktowane dobra⁹². Fakt uznania prawdy za jedyne dobro, wydaje się jednak tylko pozornie

⁸⁹ *Słownik łacińsko-polski* pod red. M. Plezi, Warszawa 1974, tom IV, hasło: *radicalis*.

⁹⁰ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994, hasło: „radykalizm”, s. 426.

⁹¹ Zob.: Platon, *Eutydem*, 281 A – E, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1957, s. 19–20.

⁹² W przypadku wartości należy mieć też na względzie, że choć najwyższe dobro obejmuje je wszystkie, to każda z nich ma związek z pozostałymi, i tak np. „sprawiedliwy” oznacza także prawdomówny i dobry. Wynika to z samego doboru terminów oznaczających wartości i ich dawnego sensu. W związku z powyższym, Władysław Witwicki w swoim wstępie do *Państwa* przestrzega przed odnoszeniem do tekstu Platona współczesnego użycia słowa sprawiedliwość, które zostało mocno zawężone w stosunku do jego starożytnego znaczenia. Tłumacz zauważa, że „człowiek sprawiedliwy” oznaczało niegdyś tyle, co „porządny”, przyzwoity, jak się należy, jak być powinien, dobry charakter, „człowiek wzorowy” (W. Witwicki, *Wstęp od tłumacza*, w:

sprzeczne z nauką o wartościach, które wszystkie są dobrami. Zawsze bowiem należy pamiętać o różnorodności i niejednorodności pism Platona i konkretne fragmenty interpretować z uwagi na dany kontekst. W omawianym tekście wartości zwykle wymieniane w dialogach Platona nie zostają wspomniane, a tematem dyskusji nie staje się ich związek z prawdą, która jest ukazana jako dobro górujące nie nad sprawiedliwością czy pięknem jako takim, ale nad tym, co ludzie powszechnie cenią i czego pragną, jak sława, majątek czy uroda. To wyjaśnienie nie oznacza oczywiście rozprawienia się ze wszystkimi paradoksami, pojawiającymi się w *Eutydemie*. Paradoksalność rozważań przytaczanych w dialogach aporetycznych⁹³, do których zalicza się omawiane dzieło, dowodzi jednakże, jak sądzę, autentyczności i rzetelności myślenia. Sokrates w trakcie rozmowy wydaje się nie przewidywać jej skutków, a skoro nie projektuje swych wypowiedzi na wzór mów sofistów, skonstruowanych w celu wywołania planowanego efektu, dyskusje, w których bierze udział, cechuje także spontaniczność oraz otwartość. Taki charakter częściej przejawiają rozmowy i wywody przedstawione we wczesnych dialogach, które stanowią bardziej wiarygodne źródło informacji o metodzie stosowanej przez Sokratesa jako historycznej postaci. W *Eutydemie* zaskakuje to, że rozsądne założenie, iż dopiero wiedza umożliwia właściwe posługiwanie się dobrem, wraz z nim zapewniając szczęście, skutkuje przyjęciem wniosku, że dobro może wieść ku złu, co, zgodnie ze słowami Sokratesa, ma miejsce wówczas, gdy nie towarzyszą mu rozsądek i mądrość⁹⁴. To stwierdzenie prowadzi z kolei głównego bohatera do przeświadczenia, iż ten, komu brakuje mądrości, powinien mało posiadać i mało działać, bo dla niego będzie to oznaczało większe szczęście. Konsekwentnie, Sokrates broni kontrowersyjnego poglądu, jakoby bieda, słabość, lenistwo, brak sławy, bojaźliwość czy powolność zapewniały nierozsądnej osobie lepszą sytuację, niż gdyby posiadała ona chwalebne przeciwieństwa wymienionych przywar i ułomności. Jeżeli bowiem dobrami kieruje głupota, stają się one większym złem niż ich odwrotności, ponieważ lepiej mogą służyć temu, co nimi rządzi, a jest złe⁹⁵. Przywołany wywód jednoznacznie kieruje ku konstatacji, iż to, co zazwyczaj uznaje się za dobro, samo przez się nie ma wartości, nabywa

Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 6). O szerokim znaczeniu sprawiedliwości świadczy na przykład następujący cytat z pierwszej księgi *Państwa*: „nigdy sprawiedliwość nikomu krzywdy nie wyrządza” (*Państwo*, 335 E, s. 25).

⁹³ Aporetycznymi nazywa się wczesne dialogi Platona, gdyż główny bohater dyskusji - Sokrates - zbija poglądy oponentów, nie proponując w zamian konstruktywnych wniosków. Grecki termin *aporia*, dosłownie znaczący bezdroże, wyraża trudność logiczną, niemożność rozwiązania problemu, dosł. bezdroże. Do wspomnianych dialogów zalicza się zwykle: *Lachesa*, *Charmidesa*, *Lyzisa*, *Eutyfrona*, *Protagorasa*, *Gorgiasza*, *Iona*, *Kritona*, *Hippiasza Mniejszego*, *Hippiasza Większego*, *Obronę Sokratesa*, *Menona*, *Eutydema* i *Meneksenosa*.

⁹⁴Platon, *Eutydem*, 280 E – 281 A, s. 19.

⁹⁵Ibidem, 281 D, s. 20.

jej dopiero wraz z mądrością, która jako jedyna stanowi dobro, podczas gdy tylko głupota jest ewidentnym złem. Zarówno sformułowane w toku rozważań konstatacje, jak i ostateczny wniosek, którego Sokrates, śmiało podążający drogą własnych myśli, nie odrzucił, wydają się wypaczać samą ideę dobra. Gdy jednakże przyjmiemy podwójny sens słowa dobro, które raz określa cenione przez ludzi zalety i przywileje, innym razem najwyższe, prawdziwe dobro, za które Sokrates uznaje tutaj jedynie mądrość, zamysł bohatera dialogu staje się zrozumiały, a sposób jego realizacji prawidłowy i nie zawierający sprzeczności. Można się spierać, czy w zaprezentowanej w *Eutydemie* rozmowie głównemu dyskutantowi faktycznie przyświeca pewna intencja, czy też, dbając jedynie o poprawność myślenia, nie przewiduje on finału rozważań. Mając jednakże w pamięci te dialogi, w których Sokrates, pozornie klucząc, dąży ku wytyczonemu celowi, jak ma to miejsce np. w *Fajdrosie*, słusznym wydaje się przyjąć, że i tutaj jakaś myśl kieruje nim od początku dyskusji. Byłaby nią zachęta do filozofii, zapewniającej osiągnięcie mądrości, która jako jedyna gwarantuje dobro, a wraz z nim i szczęście. Idea ta stanowi wszakże przedmiot zainteresowania Sokratesa także w dalszej części dialogu, która rozpoczyna się od skłonienia uczestników do tego, by namówili chłopca do zdobywania mądrości. Troska o człowieka, jego rozum, a więc i duszę, stale przyświeca Sokratesowi w jego spotkaniach z rozmówcami i słuchaczami. Nie pełni ona jednak przewodniej roli w takim sensie, w jakim podrzędnym czyniłaby sam tok rozważań, a także reguły na których się on opiera, osłabiając wywód i przekształcając go w narzędzie manipulacji. Sokrates zachowuje precyzję formułowanych zdań i argumentów oraz stosuje zasady logiki i, nawet kiedy ewidentnie zmierza ku przyjętemu zawczasu pogładowi, wydaje się rekonstruować to, co jego samego wcześniej doprowadziło do wypracowania danego stanowiska. Wypowiedź ma wówczas charakter uczciwej relacji z przebytej drogi dochodzenia do prawdy, co odpowiada głoszonej przez Sokratesa krytyce pisma, a w szczególności mów tworzonych przez sofistów i retorów.

W *Protagorasie* z kolei Sokrates stwierdza, iż powodem tchórzostwa jest brak wiedzy o tym, co straszne, a co niestraszne, natomiast rozeznanie w tym względzie oznacza odwagę⁹⁶. Uznanie, że męstwo zakłada wiedzę o rzeczach strasznych, budzi wątpliwości, ponieważ rzeczy te dla kogoś odważnego nie stanowią źródła strachu, nie sposób więc za straszne uznawać tego, czego się nie obawiamy. Na nieścisłości wyводу Sokratesa zwraca uwagę Władysław Witwicki, wyjaśniając zarazem, co bohater dialogu może mieć na myśli, gdy określa odwagę jako wiedzę⁹⁷. Chodzi mianowicie o pewne odwrócenie powszechnie

⁹⁶ Platon, *Protagoras*, 360 C – D. [w:] idem, *Dialogi* Tom I, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 329.

⁹⁷ W. Witwicki, przypis 46 [w:] Platon, *Protagoras*, s. 329.

przyjętego porządku; faktycznie straszne nie są te rzeczy, które wywołują lęk u większości ludzi, one są bowiem naprawdę piękne, szlachetne oraz dobre, i dopiero ten, kto ma tego świadomość, jest odważny, co nie oznacza, że nie obawia się innych, rzeczywiście haniebnych rzeczy. Wydarzenia przeważnie uznawane za złe lub przerażające, jak odniesienie ran wojennych, śmierć czy utrata mienia, nie wywołują lęku ani w mężnym żołnierzu, którego strachem przepełnia dopiero wizja utraty honoru, ani w mędrцу, który nad dobra materialne i zdrowie fizyczne ceni cnotę oraz wartości duchowe.

Najskrajniejsze konsekwencje radykalnie intelektualistycznego stanowiska Sokratesa prezentowane są w *Hippiaszu Mniejszym*, gdzie kwestionowana jest skłonność do wybaczenia nieumyślnie wyrządzonego zła. Przekonanie, że nie należy obciążać winą kogoś, kto uczynił coś nieumyślnie, skonfrontowane zostaje z racją myśliciela, dowodzącego, iż ta dusza, która umyślnie źle robi i błądzi, jest lepsza od tej, która czyni to nieumyślnie. Sokrates brnie w swoim dowodzeniu, nie obawiając się, iż sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem konkluzje budzą niepokój etyczny, pod wpływem którego Hippiasz opiera się im mimo logiki prowadzonego wywodu⁹⁸.

Pogłębiany sens radykalności, stanowiący motyw przewodni niniejszej dysertacji, w postępowaniu Sokratesa ujawnia się w obszarze troski o duszę i o prawdę (o tę drugą zawsze z uwagi na pierwszą) oraz w poczuciu odpowiedzialności zarówno za własne czyny i słowa, jak również moralność spotykanych ludzi. Wskazane troska i odpowiedzialność wyrażają się w ciągłym poszukiwaniu prawdy i gotowości do rewizji omawianych stanowisk, co stanowi powód rezygnacji z pisma na rzecz rozmowy, oraz w realizowanej w ramach protreptyki misji dydaktyczno-wychowawczej. Postawa otwartości na prawdę i dbania o cnotę opiera się na założeniu, że wiedza, dobro, cnota i szczęście pozostają we wzajemnym sprzężeniu. Intelektualizm etyczny pełni więc rolę fundamentu z którego wyrasta radykalna postawa Sokratesa. Pojawia się tutaj jednak istotny problem. Jeżeli bowiem chcieć utrzymać przyjęte znaczenie radykalności i traktować ją jako stanowisko, którego podstawą jest troska, dzięki której odnosimy się do danej rzeczy lub osoby z uwagi na nią samą i to, co jej towarzyszy, przywołane uprzednio paradoksy wydają się stawiać pod znakiem zapytania słuszność poszukiwania radykalności w twórczości starożytnego myśliciela. O ile wątpliwości wynikające ze wspomnianego uznania za powód tchórzostwa braku rozeznania w tym, co

⁹⁸ Platon, *Hippiasz Mniejszy*, 375 D, [w:] idem, *Dialogi* Tom I, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 151–152. Witwicki zauważa, że konkluzja ta wywołana jest traktowaniem duszy na sposób narzędzia, którym rozum – kierownik rządzi, a sprawiedliwości na sposób mocy lub wiedzy. Tłumacz uznaje, że to Platon, ustami Sokratesa dyskutującego z Hippiaszem, rozmawia sam ze sobą i z kultu dla rozumu oraz sprawności życiowej wysuwa niepokojące konsekwencje (przypisy 18 i 19 [w:] Platon, *Hippiasz Mniejszy*, s. 153).

straszne, a co nie, można szybko rozwiązać, o tyle odrzucenie powszechnie przyjętego przekonania o konieczności wybaczenia nieumyślnie wyrządzonej krzywdy nie daje się łatwo wytłumaczyć. Nie jest to bez znaczenia, ponieważ wskazuje, że Sokratesowi, jakiego znamy z dialogów Platona, zdarza się spekulować, przez co momentami wydaje się, iż traci z oczu dobro człowieka i dba jedynie o prawdę wynikającą z logiki wyvodu, co może być o tyle zaskakujące, że wydaje się sprzeczne z powszechnym odbiorem tej postaci. Troska, uznana za jeden z fundamentów radykalności, zyskuje wówczas czysto intelektualną formę, zostaje bowiem oderwana od człowieka i jego rozterek. Poza tekstem *Hippiasza Mniejszego* nie znajduję jednakże innych przykładów, które dowodziłyby, iż porzucanie człowieka na rzecz abstrakcyjnego, naukowego wyvodu było często realizowaną skłonnością Sokratesa.

Przyjmuję, że troska o duszę, zarówno własną, jak innych obywateli, pozostaje dla Sokratesa inspiracją do poszukiwania prawdy. Negatywny finał niektórych platońskich dialogów, jakich znaczną część stanowi krytyka istniejących przekonań, bynajmniej nie kwestionuje tego, iż kierujący dyskusją Sokrates ma na uwadze przede wszystkim dobro człowieka. Aspekt ten nie ma też nic wspólnego z krytykowanym przez myśliciela relatywizmem, cechującym postawę sofistów, skłonnych do przyjmowania tego rozwiązania, które pozwala doraźnie i najbardziej efektywnie realizować obrany cel. Tymczasowy brak odpowiedzi nie podważa istnienia prawdy, czy też najwyższych idei. Przeciwnie, niemożliwość usunięcia trudności, na którą natrafiają dyskutanci, za pomocą tymczasowego rozwiązania dowodzi właśnie realności prawdy. Sokrates nęka więc ludzi niewygodnymi pytaniami i zdarza mu się pozostawić interlokutora w niekomfortowym położeniu, skoro, pozbawiwszy go iluzji, w których dotychczas trwał, nie zawsze oferuje alternatywę. Gotowość do rozprawiania się ze wszechobecnymi: kłamstwem, fikcją i fałszem, co stało się misją Sokratesa, dowodzi hardości i odwagi również dlatego, że nie gwarantuje osiągnięcia konstruktywnego stanowiska. Prawda oznacza jednak także brak złudzeń - mało efektowny, utrzymanie go wymaga natomiast ogromnej dyscypliny oraz wytrwałości.

Podsumowując część poświęconą Sokratesowi, uznaję go za myśliciela radykalnego przede wszystkim z powodu jego troski o człowieka, a nie zwalczania fałszywych przekonań, co dopiero stanowi jej konsekwencję. Walka z mniemaniami wynika bowiem z żywego zainteresowania duszą, które sprawia, że Sokrates prawdę ceni wyżej od komfortu, tudzież względnego spokoju. Radykalność przejawia się także w destrukcyjnym wymiarze sokratejskich dociekań, ale swoje ugruntowanie znajduje w głównych aspektach jego działalności, czyli w innowatorskiej koncepcji duszy jako *fronesis* oraz badaniu zagadnień bezpośrednio jej dotyczących, takich jak prawda, dobro, cnota, sprawiedliwość, a także w

wyrażającym ich współoddziaływanie intelektualizmie etycznym. To ostatnie stanowisko nie jest, jak sądzę, osłabione na skutek wstrzymania się od rozstrzygnięcia kwestii Sokratejskiego stosunku do najwyższej wiedzy, co sprowadza się do pytania o to, czy należy go uznać za szukającego, czy raczej tego, który wie, za filozofa, czy jednak za mędrca, wbrew deklaracjom głównego bohatera dialogów Platona. Osiągalność prawdy bardziej odpowiada intelektualizmowi etycznemu, ale wszakże już samo jej poszukiwanie, oznacza ukierunkowanie na prawdę, a więc także, zgodnie z wykładnią Sokratesa, dobro. Unikanie pojmowania własnej osoby w roli mędrca ma przeważnie wymiar pragmatyczny, powodowane jest bowiem troską filozofa o powodzenie jego misji wychowawczej. Pewny swojej wiedzy nauczyciel wpaja uczniom odkryte przez siebie treści, a więc udostępnia jedynie rezultaty własnej pracy i wymaga ich przyswojenia. W takim modelu uczeń, wobec pojawienia się nowego zagadnienia czy trudności, bez mentora pozostaje bezradnym. Przedstawiającemu się w charakterze poszukującego prawdy Sokratesowi zależy na obudzeniu pragnienia takiego dążenia w innych i rozwijaniu w nich zdolności samodzielnego rozwiązywania problemów oraz dbania o cnotę. W takiej postawie Sokratesa raz jeszcze przejawia się troska o ludzką duszę.

Platon, przejąwszy od swojego nauczyciela przesłanki intelektualizmu etycznego, uzupełnia to stanowisko o rozważania na temat prawdy, upatrywanej w pojęciu bytu prawdziwego⁹⁹. Właśnie w fenomenie prawdy, który zamierzam przybliżyć przede wszystkim w oparciu o lekturę wybranych dialogów z tzw. średniego okresu Platona: *Państwa*, *Uczty* i *Fajdrosa*, dostrzegam istnienie radykalności. Pojęcie prawdy nie będzie jednak wyeksplikowane wprost, ale zostanie oświetlone od strony platońskiego rozumienia filozofii, oznaczającej wszakże nie tyle dziedzinę wiedzy, ile ukierunkowanie na prawdę, które decyduje o sposobie bycia filozofa.

Platon posługuje się terminem *φιλοσοφία*, składającym się z dwóch członów, z których pierwszy związany jest ze słowem *φιλεῖν* (miłować) oraz *φίλος* (miły, przyjaciel), drugi natomiast to słowo *σοφία* m.in. oznaczające „mądrość”, w związku z czym pojęcie to zwykle rozumie się jako „umiłowanie mądrości”. Funkcjonowało ono już wcześniej, jednakże, jak zauważa Karl Albert w swojej książce pt. *O platońskim pojęciu filozofii*, dla Greków żyjących przed Platonem nie było istotnej różnicy między *φιλοσοφία* a *σοφία* i dopiero Platon

⁹⁹ Za Ireną Krońską, wszelkie konstruktywne określenia prawdy, bytu prawdziwego i celu świata, jakie pojawiają się w dialogach, przypisuję Platońskiej nauce o ideach (Patrz: I. Krońska, *Sokrates*, s. 77).

uwyprowadził odmienną oba części terminu, by nadać filozofii nowe znaczenie¹⁰⁰. Dowodzi tego niniejszy fragment z dialogu *Fajdros*:

Mędrzec (σοφός), Fajdrosie, to za wielkie słowo i tylko bogu samemu przystoi. Ale „przyjaciół mądrości”: filozof (φιλόσοφος), czy coś podobnego, to znacznie bardziej stosowne i przyzwoite¹⁰¹.

Rozróżnienie między tym, kto wie – mędrce, a tym, kto tę wiedzę miłuje, okazało się źródłem rozumienia filozofii jako poszukiwania prawdy, zgodnie z którym filozof jej nie posiada, ale (jedynie) do niej dąży. Karl Albert, we wspomnianym wyżej tekście, kwestionuje tę interpretację, przekonując, że treść dialogów Platona świadczy o czymś odwrotnym – iż mianowicie prawda jest dla filozofa osiągalna. Pojmowanie filozofii jako ciągłego dążenia, którego nie wieńczy spełnienie, opiera się, jego zdaniem, na wypaczonym pojęciu miłości, jako uczucia, które wyrasta z doświadczenia braku. Karl Albert podważa tę koncepcję, zarówno przeprowadzając analizę językową, jak i dokonując egzegezy tych fragmentów platońskich dialogów, które pozornie ją potwierdzają: mitu o pochodzeniu Erosa z *Uczty*, gdzie istota filozofii zostaje rozpoznana w miłości, przypowieści o jaskini z *Państwa*, gdzie filozofia jest utożsamiona z boskim oglądaniem, oraz opisanego w *Fajdrosie* mitu o duszach, który zawiera wizję poznania jako oglądania idei. Zamierzam przeanalizować wskazane miejsca, momentami poszerzając lekturę o inne fragmenty, nie po to by powtórzyć zaprezentowaną przez Karla Alberta interpretację, czy też poddać ją krytyce, ale aby dokonać eksplikacji platońskiego rozumienia filozofii jako drogi do poznania, stanowiącego źródło oraz warunek właściwego postępowania - zgodnego z ideą dobra. Celem tej pobieżnej analizy nie jest więc odpowiedź na pytanie postawione przez autora *O platońskim pojęciu filozofii* o to, czy filozofia osiąga spełnienie, a więc dociera do prawdy, czy pozostaje jedynie nie zaznajającym kresu dążeniem. Niniejsza interpretacja przekracza ten cel, ma bowiem wskazać, czy zasadnym jest szukanie w myśli Platona źródeł radykalności w pojęciach prawdy i filozofii oraz w ich związku. Pytanie o osiągalność prawdy będzie tutaj wybrzmiewać, ale nawet pozytywna na nie odpowiedź nie wystarczy, by potwierdzić radykalność nauki Platona.

Z *Uczty* dowiadujemy się, że błędem jest utożsamianie filozofii z mądrością, oznacza ona bowiem coś pośredniego między mądrością a głupotą, filozof natomiast to ten, który, choć nie jest mądry, tym różni się od głupca, że ma tego świadomość i ceni mądrość. Mądrość zostaje ukazana jako coś, co niektóre istoty, jak bogowie, posiadają, w związku z czym nie

¹⁰⁰ K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 13, 14.

¹⁰¹ Platon, *Fajdros*, 278 D, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 97.

dążą do niej, filozofia natomiast, jako umiłowanie mądrości, jest dążeniem do niej i realizuje się we wciąż podejmowanych próbach poznania prawdy. W *Uczcie* mądrość zostaje przedstawiona jako atrybut, ewentualnie zdobycz, filozofia natomiast określa wyróżniony sposób bycia – ku prawdzie. Filozofia, stanowiąca pewną formę miłości, oznacza bowiem umiłowanie prawdy, zostaje porównana do miłości do pięknego ciała. W tym drugim rodzaju miłości należy dostrzec zapładnianie, bo nie goni ona za samym pięknem, ale za płodzeniem, tworzeniem w pięknie. Diotyma tłumaczy to Sokratesowi następująco: „są też tacy - powiada - co wolą zapładniać dusze, tacy, których dusze jeszcze bardziej są pełne nasienia, aniżeli ciała: nasienia, które się w duszy rodzić winno i w dusze ludzkie trafiać. A cóż się winno rodzić w duszy? Rozum i inne dzielności”¹⁰². A największy rozum, mówi dalej Diotyma, to ten, „któremu na imię panowanie nad sobą i sprawiedliwość”¹⁰³. Filozofia okazuje się nie jedynie pewną postacią miłości, ale jej najwyższą formą, stanowi wszakże umiłowanie piękna najwyższego - nauk, daleko wspanialszego od piękna ciała, a także czynów. Platon słowami Diotymy przekonuje, że człowiek, który dostąpił tego rodzaju miłości, „płodzić zacznie słowa i myśli wielkie i wspaniałe, gnany nienasyconym dążeniem do prawdy; aż kiedy sił w tej pracy nabierze i hartu, jedyna mu się wiedza ukaże, która naprawdę mówi o tym, co piękne”¹⁰⁴. Wiedza ta tożsama jest z oglądaniem piękna samego w sobie, wiecznego, które nie powstaje i nie ginie, istotowo różniąc się od pięknych przedmiotów, jakie w nim uczestniczą. Platon, odróżniając najwyższe piękno od wcześniejszych etapów miłości do pięknych ciał oraz do pięknych czynów, określa je umiłowaniem wiedzy, bądź nauk. Wiedza wyraża tutaj mądrość, jej treścią jest bowiem najwyższa prawda, tożsama z najwyższym pięknem. Rozumienie poznania jako drogi ku prawdzie, która spełnia się w idei piękna, a także dobra, wyraża ontologiczno-epistemologiczne stanowisko Platona, w którym ugruntowany zostaje intelektualizm etyczny – przeświadczenie o ścisłym związku czynu z wiedzą.

Najwyższe stadium poznania Platon nazywa najwyższym szczeblem życia, tym, co nadaje życiu prawdziwy sens i sprawia, że jest ono coś warte. W celu rozwinięcia tej kwestii autor *Uczty* każe Diotymie mówić, co następuje:

Czy myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi

¹⁰² Platon, *Uczta*, 208 E - 209 A, [w:] idem, *Dialogi. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Frdon, Timaios, Kritias*, Warszawa 2006, s. 109.

¹⁰³ Ibidem, 209 A – B.

¹⁰⁴ Ibidem, 210 D.

tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste¹⁰⁵.

Przekonanie, że siłą rozumu podążając od wielości rzeczy tymczasowo występujących w świecie dotrzemy ku jedności tego, co naprawdę bytujące, czyli wieczne i niepodzielne, wyeksplikowane zostało także w *Państwie*, w przypowieści o jaskini. Owa droga ku prawdzie polega, jak czytamy, na „odwróceniu się duszy od dnia, który noc przypomina, ku tej drodze pod górę, istotnie do prawdziwego bytu wiodącej”¹⁰⁶. Owym bytem prawdziwym, rzeczywiście bytującym, są idee, które Platon często wymienia obok siebie, mówiąc np. o oglądaniu prawdy „w dziedzinie tego, co piękne i sprawiedliwe, i dobre”¹⁰⁷. Filozofia rozumiana jest właśnie jako wędrówka ku prawdzie i ideom, podczas której przewodnikiem jest rozum. Droga rozumu jest jedynym dostępnym nam sposobem zbliżania się do prawdy, pozostaje jednakże tylko metodą, same idee jej wszakże nie podpadają i błędem byłoby postrzegać je jako podległe rozumowi. Na ten epistemologiczny problem, wynikający z nauki o ideach, wskazuje Karl Albert jako przyczynę błędnego przekonania, podzielanego przez wielu badaczy spuścizny Platona, iż filozofia w jego ujęciu pozostaje poszukiwaniem prawdy, w związku z czym filozofowi nigdy nie będzie dane spełnienie. Autor *O platońskim pojęciu filozofii* jest przeciwnego zdania:

Droga Platońskiego filozofowania jest drogą rozumu. Jej cel leży jednak poza dziedziną racjonalności. Tego, czego doświadczamy u celu prowadzącej w górę drogi poznania, dialektyka, słowa i zdania nie mogą - rzecz jasna - ująć w sposób wyczerpujący. Już samo pojęcie jedni nie ujmuje nieskończoności tego, co oznacza. (...) Mają więc tutaj rację ci, którzy ujmują filozofię jako nigdy nie kończące się dążenie. Myślenie każdej epoki, każdej kultury podlega ciągłym zmianom. Już z tego powodu będzie się poszukiwało coraz to nowych możliwości wyrażania doświadczenia. Jedni w języku ukształtowanym w świecie wielości rzeczy i wydarzeń. Pod tym względem dążenie myślenia filozoficznego jest rzeczywiście niespełnione. Kto filozoficzności poszukuje tylko w pojęciach i słowach, będzie ją zawsze ujmował jako nieskończone poszukiwanie i bycie w drodze do celu, którego nigdy nie możemy osiągnąć. Trzeba jednak rozróżnić między pojęciami a tym, co pojęcia chcą pojąć. O tym mówi Platon określając poznanie, które dobiegło celu - jako oglądanie, poznanie bezpośrednie¹⁰⁸.

Karl Albert przekonuje, że tego, iż najwyższy cel poznania jest w ujęciu Platona możliwy do osiągnięcia, dowodzi analiza trzech wybranych tekstów: przypowieści o jaskini z

¹⁰⁵ Ibidem, 212 A.

¹⁰⁶ Idem, *Państwo*, 521 C, s. 228.

¹⁰⁷ Ibidem, 520 C.

¹⁰⁸ K. Albert, *O platońskim...*, s. 28-29.

siódmej księgi *Państwa*, fragmentu *Uczty*, gdzie mowa o Erosie oraz umiłowaniu piękna, a także *Fajdrosa*, w którym poznanie filozoficzne zostaje przedstawione jako osiągnięcie swego celu, określony mianem „oglądania bytowania”. Autor twierdzi też, że struktura „pomiędzy”, określająca położenie filozofa w powyżej wymienionych dialogach, nie implikuje tego, że niespełnienie stanowi jedną z niezbywalnych cech jego egzystencji. Filozof nie jest więc kimś, kto znajdując się w pół drogi między śmiertelnikami a bogami nie może dostąpić najwyższej prawdy, ponieważ nigdy nie stanie się bogiem. W owym „między” Karl Albert upatruje szczególnej roli filozofa jako pośrednika, który dostąpiwszy światła, schodzi do świata cieni i, dzięki oglądanej prawdzie, kwestionuje znaczenie oraz rangę powszechnie nadawaną rzeczom - odbłaskom idei, a także objaśnia ich faktyczną naturę. Stanowisko Karla Alberta ma znaczenie dla namysłu nad radykalnością pewnych wątków myśli Platona przede wszystkim z uwagi na dostrzeżenie wagi platońskiego przeciwstawienia poznania filozoficznego poznaniu potocznemu, mocniej wybrzmiewającego w dialogach niż dualizm tego, co ludzkie, a co boskie.

Motyw „boskiego oglądania”, czy też „oglądania tego, co jest najwyżej”¹⁰⁹, można próbować wytropić w myśli Martina Heideggera. Co znamienne, pojawia się on tam, gdzie filozof poszukuje istoty ludzkiego bycia. Nie zasługi, które przypisuje sobie człowiek, ale wykraczanie poza to, co potoczne i praktyczne, ku temu, co nieodgadnione i obce, sprawia, że staje się on samym sobą. Dopiero wówczas jest „u siebie”, choć nie czuje się w tym miejscu „swojsko”. Interpretując słowa Hölderlina: „Pełen zasług, lecz poetycko mieszka człowiek na tej ziemi”, Heidegger wskazuje, że „mieszkać poetycko” oznacza „stać w obecności bogów i być dotkniętym bliskością istoty rzeczy” [OPH 43; GA 4, 42]. Zmierzenie ku boskim przestrzeniom nie ma dla Heideggera sensu poznania najwyższych idei, lecz, podobnie jak w przypadku platońskich dialogów, stanowi realizację istoty filozofii i przeciwstawione zostaje zdroworozsądkowej interpretacji rzeczywistości. Zarówno Heidegger, jak i Platon, dotykają w swoich pismach problemu realności, bądź też skuteczności myślenia. Heideggera pytanie o bycie można z powodzeniem odnieść do platońskiego poszukiwania najwyższej prawdy, upatrywanej w ideach. Postulat niestrudzonego zmiernia ku prawdzie sprawia, że filozofia zdaje się być przeniknięta każdy uczynek, każda decyzja, co prowadzi do zatarcia rozróżnienia na teorię i praktykę, na „czyste” poznanie i to, co stanowi domenę moralności. Przekonanie, że bogactwem człowieka szczęśliwego jest życie dobre i rozumne, jest konsekwencją pojęcia filozofii jako przejawiającego się w rozmaitych obszarach ludzkiej

¹⁰⁹ Platon, *Państwo*, 517 B.

aktywności ukierunkowania na najwyższą prawdę, a więc idee piękna, dobra i sprawiedliwości. Na tej koncepcji filozofii opiera się też pomysł sprawowania rządów przez filozofów, bezpośrednio wynikający z przeświadczenia, że ci, którzy ujrzeni światło, mogą sprawiedliwie rządzić państwem i pozostaną obojętnymi na zaszczyty oraz korzyści, jakie rządy te będą im przynosić. Sprawowanie władzy dzięki rozwadze (*fronesis*), każdorazowo zapewniającej rozeznanie między dobrem i złem, polega na indywidualnym podejściu do każdej sytuacji czy problemu, a więc zakłada zachowanie dystansu wobec prawa, które opiera się na uogólnianiu przypadków i przyporządkowywaniu ich uprzednio wyznaczonym kategoriom.

Przedstawiona powyżej pobieżna analiza prowadzi do konstatacji, że radykalność w jej pogłębionym sensie, o ile można ją odnieść do filozofii Platona, powinna być poszukiwana w rozwiniętych przez niego konsekwencjach i uzasadnieniach tych idei, które zostały już omówione przy okazji interpretacji myśli Sokratesa, czyli przede wszystkim w intelektualizmie etycznym i pojęciu *fronesis*. Przybliżone na podstawie interpretacji Karla Alberta ujęcie filozofii jako nie tylko wędrówki ku prawdzie, ale też metody przekuwania tej prawdy w to, co realne i dostępne człowiekowi, w jego czyn oraz wypowiedzi, we wprowadzany przezeń porządek, bezpośrednio wynika z przyjęcia założeń intelektualizmu etycznego. Mądrość gwarantuje właściwe postępowanie, które zaświadcza o cnocie, natomiast oddalenie się od prawdy skutkuje możliwością popełnienia haniebnego czynu.

Jeśli zachowany zostanie zaproponowany tutaj przeze mnie podział na założenia wprowadzone jeszcze przez Sokratesa oraz treści sformułowane już przez Platona, widać różnicę w obszarze zainteresowań obu filozofów. Sokrates rozpoczyna od troski o człowieka i przy człowieku pozostaje, snując bowiem swoje rozważania na temat piękna, dobra, sprawiedliwości oraz cnoty ma zawsze na uwadze ludzką duszę. Pragnie dla ludzi dobra i szczęścia, ale nie obejmuje swym spojrzeniem całego społeczeństwa, nie zajmuje się też tymi, którzy pozostają ślepi na prawdę i najwyższe wartości. Jego uczeń natomiast zajmuje się sprawami zarówno bardziej abstrakcyjnymi, np. próbuje skonstruować matematyczne podstawy własnej nauki o ideach, jak też całkiem praktycznymi, choć rzutowanymi z rozmachem na całość społeczeństwa, kiedy to formułuje system zarządzania państwem, obejmujący regulację stosunków i zależności między obywatelami, a także program ich wychowania. Innowatorskie pomysły Platona przypominają systemy totalitarne, które wymagają pełnej kontroli nad społeczeństwem, a pomijają indywidualne potrzeby i pragnienia obywateli. W kategoriach indywidualium postrzegane są wyłącznie jednostki wybitne, sprawujące istotne funkcje w państwie, lub w innym wymiarze stanowiące wartość

dla państwa i wnoszące weń dobro, jak czynił to, zdaniem Platona, jego mistrz. Władysław Witwicki sugeruje, że pobudką do przemyślenia struktury państwa oraz zakwestionowania zasad w nim panujących były żal i bunt wywołane wyrokiem, który od społeczności otrzymał Sokrates. Winę za to, że zginęła osoba moralnie nieskazitelna i sprawiedliwa, ponosi, według rozgoryczonego ucznia, obecne państwo, a właściwie ustrój demokratyczny. Zdaniem tłumacza reformy zaprezentowane w dialogu *Państwo* stanowiły „ucieczkę od bolesnej, obrzydłej rzeczywistości w świat marzeń”¹¹⁰. Ucieczka w świat marzeń oraz rozwijanie pomysłów uporządkowania reguł panujących w kraju w sposób, który wydaje się krzywdzący dla pewnych grup, np. kobiet, nie odpowiada pojęciu radykalności, którego próbę odsłonięcia i rozpoznania w dziełach wybranych filozofów stanowi niniejsza praca. W trakcie konstruowania dyskusji przedstawionych w *Państwie* autor pozostaje konsekwentny, w pewnych momentach jednak jego uważność słabnie, co sugerowałoby, że, jak to bywa w przypadku wizjonerów, wielki projekt osłabił ostrość widzenia jego twórcy, przez co i człowiek – jako główny cel projektu – stał się dla niego mniej wyraźny. Być może jest to nieunikniony skutek zmiany optyki i objęcia spojrzeniem całego społeczeństwa, co skłania ku sprowadzaniu jednostek do roli elementów większej całości, które muszą zgodnie działać w imię wspólnego interesu. Troska o dobro i szczęście człowieka przybrała w tym wypadku taką formę, która momentami wydaje się kwestionować sens samej troski. Polityczno-społeczny system Platona nie różni się od ówczesnego stanu państwa tak gruntownie, jakby on sam tego chciał, a Sokrates padł ofiarą mechanizmu działającego na zasadach, których jego uczeń nie był w stanie zupełnie odrzucić. Realizacja szlachetnego zamysłu, jaki przyświecał autorowi podczas tworzenia *Państwa*, chwilami dowodzi utraty zainteresowania jednostką na rzecz ogółu. Być może jest to oznaką tego, że bunt i irytacja przeważały, stanowiąc główne siły, które obudziły chęć odwrócenia zastanego porządku, nadając temu pragnieniu znamiona radykalizmu, dalekiego wszakże od radykalności w sensie, który próbuję tutaj odsłonić. Fundamentem, na którym wznosi swoje dzieło Platon, pozostaje jednak zawsze intelektualizm etyczny oraz wiara w wartość poznania najwyższych idei. Niezlomne dążenie ku prawdzie i postulat głoszenia jej przejawia się chociażby w przejętym od Sokratesa poczuciu odpowiedzialności za słowa, które znajduje swój wyraz w Platona krytyce poezji, uznanej przez niego za jeden ze sposobów machinacji słowem i przekształcania treści. Autor *Państwa* dostrzega w sztuce poetyckiej główny powód złej kondycji moralnej obywateli i przedstawia program kształcenia, któremu przewodzi idea dążenia ku prawdzie i przekazywania jej.

¹¹⁰ W. Witwicki, *Wstęp od tłumacza*, w: Platon, *Państwo*, s. 7.

Mimo różnic, podstawą filozofii Sokratesa i Platona pozostają zagadnienia dobra, prawdy, duszy i cnoty, a zwłaszcza ich wymiar moralny, wynikający z założeń intelektualizmu etycznego. Rudymენტarną siłą działalności obu starożytnych myślicieli jest natomiast troska o człowieka. Giovanni Reale uważa, że Platon nadaje sokratejskiemu nakazowi „dbania o duszę” zabarwienie mistyczne, przekształcając go w „oczyszczenie duszy”, które polega na „wnoszeniu się do najwyższego poznania tego, co inteligibilne”¹¹¹. Reale podnosi kwestię nowości „mistycyzmu” Platońskiego, która leży w przyznaniu mocy oczyszczania nauce i poznaniu, czyniąc zeń „kataktryczny wysiłek badania i stopniowego dochodzenia do wiedzy”¹¹². Poniższy fragment *Fedona* ukazuje istotę utożsamienia cnoty, poznania i oczyszczenia duszy:

I cokolwiek za niego (rozum) dostaniesz czy kupisz, to tylko jest rzeczywiste: i męstwo, i rozsądek, i sprawiedliwość, i w ogóle prawdziwa dzielność, na rozumie oparta, czy tam przychodzą, czy odchodzą przyjemności i obawy, i te tam inne wszelkie tego rodzaju rzeczy; jeśli przy nich nie ma rozumu, tylko się jedną z nich wymienia na drugą, taka dzielność to bodaj że będzie tylko marą jakąś i ułudą; doprawdy że nie godną człowieka wolnego; nie będzie w niej ani odrobiny zdrowia ani prawdy. Prawda zaś to oczyszczenie pewne od wszystkich tego rodzaju rzeczy, a rozsądne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, i męstwo, i nawet sam rozum to też bodaj że nic innego, jak tylko pewne oczyszczenie.

Rozum i prawda stawiane są tutaj ponad wszelkimi innymi dobrami oraz zaletami, w czym tekst ten bliski jest omawianemu wcześniej z uwagi na jego paradoksalność fragmentowi dialogu *Eutydem*, gdzie mądrość zostaje uznana za jedyne dobro. Idea nawrócenia się na prawdę, a więc najwyższe dobro, tłumaczy zasadę koniecznego sprzężenia poznania i dzielności etycznej. Takie bezkompromisowe postawienie kwestii źródła właściwego postępowania prowadzi do powstania paradoksu, iż nikt nie grzeszy dobrowolnie – który, na co wskazuje Giovanni Reale, znajduje swoje potwierdzenie w dwóch ostatnich dialogach Platona; w *Prawach*, gdzie czytamy między innymi, że „człowiek zły nie jest nigdy zły dobrowolnie”¹¹³, oraz w *Timajosie*, gdzie mowa o tym, że nikt nie jest zły z własnej woli¹¹⁴. Platońska koncepcja oczyszczenia duszy poprzez docieranie do prawdy stanowi ugruntowanie stanowiska intelektualizmu etycznego, bowiem z powodu wprowadzenia idei nawrócenia na to, co prawdziwe i dobre, zakwestionowana zostaje zasadność uznania za słabość tej teorii jej kontrowersyjnych konsekwencji prezentowanych w dialogach.

¹¹¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Tom II. Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 255.

¹¹² Ibidem, s. 255-256.

¹¹³ Platon, *Prawa*, V, 731 C.

¹¹⁴ Por. Idem, *Timajos*, 86 E.

Dotychczasowa interpretacja rozwiązań filozoficznych od strony ich radykalności pokazuje, że radykalna postawa myśliciela nadaje jego filozofii rys moralny nawet wówczas, gdy nie dotyka ona bezpośrednio kwestii etycznych. Wpływa to ze źródła radykalności w jej pogłębionym sensie, które zostało dostrzeżone w trosce. Myśl, której przewodzi troska, staje się już pewną odsłoną etyki. Potwierdzają to rozważania Sokratesa i Platona, dla których filozofia stanowi jedyną drogę ku prawdzie tożsamej z dobrem, a więc ku poznaniu gwarantującemu dzielność etyczną.

1.3. Arystoteles: postaci człowieka słusznie dumnego i prawego jako wyraz radykalności

Etyka Arystotelesa odznacza się, podobnie jak omawiane powyżej stanowiska Heraklita, Sokratesa oraz Platona, pewną skrajnością, do której jednakże, przypomnijmy, nie sprowadza się radykalność w prezentowanym tutaj, rozszerzonym sensie. Nauki Arystotelesa wydają się co prawda bardziej umiarkowane od dotychczas omawianych koncepcji, przede wszystkim z uwagi na to, że wpisane są w program zarządzania strukturą polis, która ma odpowiadać na potrzeby obywateli z natury swej naznaczonych brakiem, jaki owa wspólnota winna wypełniać. Etyka stanowi więc w tym przypadku przedmiot wychowania i narzędzie kontrolowania stosunków między ludźmi. Zerwanie z intelektualizmem etycznym świadczy natomiast o realistycznej ocenie natury ludzkiego postępowania, stanowiącej jedno ze źródeł Arystotelesowych koncepcji etycznych. Niemniej jednak autor *Etyki nikomachejskiej* nie stroni od skrajnych idei, takich jak stawianie prawdy ponad wszystko inne (nawet cenioną przez niego przyjaźń) czy estetyzacja dobra, tkwiąca w postulatcie czynienia tego, co szlachetne, nie z uwagi na drugą osobę lub społeczny pożytek, ale z racji piękna samych dobrych czynów. Te i inne kontrowersje znajdują swój wyraz w wyrażającej doskonałość etyczną cnotie wielkoduszności - *megalopsychii*¹¹⁵.

Człowieka wielkodusznego - *megalopsychos* - wyróżnia słuszna duma. Jego moralna wyższość jest zdaniem Arystotelesa czymś rzeczywistym, co w pełni uprawnia go do żądania należnej mu czci. Co więcej, jego motywacja do czynienia dobra nie wynika z empatii, czy troski o bliźniego, ale z samego umiłowania tego, co moralnie piękne. Stanisław Łojek w

¹¹⁵ Cnota wielkoduszności została przez Arystotelesa opisana w trzecim rozdziale IV księgi *Etyki nikomachejskiej*. Korzystam z przekładu Danuty Gromskiej (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956). W dalszej części pracy stosuję skrót EN.

swoim artykule dotyczącym tej Arystotelesowej cnoty¹¹⁶ za Alsdair'e'm MacIntyre'm i Wernerem Jaeger'em tłumaczy jej oryginalność, która niejednemu badaczowi przysparza wielu problemów interpretacyjnych, jej genezę, którą można podsumować jako próbę pogodzenia wpływu wcześniejszej, homeryckiej tradycji z nowymi wymogami życia społecznego ówczesnej ateńskiej polis. Ukazanie źródła pojawienia się idei wielkoduszności w dziele Arystotelesa jest z pewnością jakimś jej wytłumaczeniem, jednakże jej kontrowersyjność można zasadnie próbować wyjaśnić na podstawie samego tekstu IV księgi *Etyki nikomachejskiej*, w której została opisana, przede wszystkim dzięki analizie treści paradoksalnych i trudnych do pogodzenia. Interpretacja ta, mająca na celu przybliżenie najbardziej radykalnej koncepcji etycznej Arystotelesa, który sam określa ją mianem okraszy wszelkich cnót, szukać będzie uzasadnienia jej radykalności nie tyle w kontekście historycznym, ile w samej jej istocie, i ma doprowadzić do odpowiedzi na pytanie o to, czy cecha wielkoduszności daje się sprowadzić do radykalizmu, czy trafniej oddaje raczej sens radykalności.

Warunkiem *megalopsychii* jest uzasadniona duma, a taka dotyczy rzeczy wielkich. Arystoteles tłumaczy, że „słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich faktycznie na nie zasługuje”¹¹⁷. W innym miejscu czytamy jednak, że człowiek taki jest pełen umiarkowania i ze spokojem przyjmuje zarówno powodzenia, jak i niepowodzenia, wyrazy uznania, jak też ich brak, bo nawet objawów czci nie traktuje jako czegoś najważniejszego, mimo że wszakże się ich domaga. Wynika to z faktu, że, świadom wielkości czy to własnej postawy, czy też konkretnego czynu, nie wątpi w to, że jest godny najlepszego traktowania, ono jednakże nie stanowi ani wynagrodzenia za moralną doskonałość, ani jej zadośćuczynienia. Zapewne mając także powyższy aspekt na uwadze Arystoteles zauważa, że *megalopsychos* zdaje się gardzić wszystkim, czyni to jednak słusznie, nie jak większość ludzi, w sposób przygodny czy przypadkowy. Słuszna duma, choć wymaga zdolności do właściwej oceny własnej osoby oraz swojego postępowania, przerasta ją, ponieważ ten, kto „zasługuje na rzeczy małe i uważa się też za godnego tych rzeczy jest umiarkowany, ale nie dumny, gdyż uzasadniona duma łączy się z wielkością”¹¹⁸. Arystokratyzm człowieka wielkodusznego, którego pierwocin można szukać w dumie starohelleńskiej szlachty, znajduje swe konsekwencje nie tylko w domaganiu się specjalnych przywilejów, lecz także w poczuciu

¹¹⁶ S. Łojek, *Kim jest megalopsychos?*, [w:] *Etyka* 40, 2007, s. 115 - 129.

¹¹⁷ EN 1123 b 1-2, s. 133.

¹¹⁸ EN 1123 b 5-6, s. 133.

wyższego zobowiązania¹¹⁹. Przesadna skromność z kolei nie tyle nie jest godna pochwały, co zasługuje na krytykę, oznacza bowiem pewne nieumiarkowanie, aprobatę, a nawet żądanie tego, co nieadekwatne. Taka postawa uwłaczałaby godności zwłaszcza osoby zdolnej do wielkich i pięknych czynów. W tym kontekście mówi Arystoteles o skrajności człowieka słusznie dumnego, która, co być może zadziwiające, wynika z zachowywania przez niego właściwej miary, jakiej brakuje zarówno osobie przesadnie skromnej, pozostającej poniżej tej miary, jak i zarozumialcowi, który przesadza w stosunku do własnych zasług. Radykalność cnoty *megalopsychii* łączy się więc z bezbłędnym rozpoznawaniem słusznej miary, co przejawia się także w tym, że kto prawdziwie słuszną żywi dumę, a więc godzien jest tego, co największe, musi być etycznie najdzielniejszy, czyli zawsze czynić to, co właściwe, czyli adekwatne do sytuacji, która nieraz, by jej sprostać, wymaga skrajnych środków i wyjątkowej odwagi moralnej.

Osobę wielkoduszną cechuje więc umiarkowanie, które można przy tym określić jako skrajne, bo możliwe tylko dzięki doskonałości etycznej. Przejawia się ono zarówno w stosunku do czci, jakiej godzien *megalopsychos*, jak i dystansu wobec wszelkiego powodzenia i niepowodzenia. Jak tłumaczy Arystoteles, „człowiek tedy, który jest słusznie dumny, jest nim przede wszystkim ze względu na swój sposób odnoszenia się do czci i niesławy i cieszy się w sposób umiarkowany zaszczytami wielkimi i pochodzącymi od ludzi szlachetnych - w przekonaniu, że przypada mu w udziale to, co mu się należy, albo nawet mniej niż to: wszak nie można żywić dość wielkiej czci dla doskonałości etycznej”¹²⁰. Lekceważy z kolei zaszczyty pochodzące od byle kogo i z powodu czynów bez znaczenia, a także ryzyko popadnięcia w niesławę, bo w jego przypadku nie będą one sprawiedliwe. Umiarkowanie odnosi się do każdej cnoty określającej człowieka słusznie dumnego i często przybiera postać wyważenia oraz dystansu wobec spraw, które nadmiernie pochłaniają większość ludzi. Osoba taka nie naraża się więc na niebezpieczeństwo dla rzeczy drobnych, ale stawia mu czoło, kiedy idzie o rzeczy ważne, i co więcej nie szczędzi przy tym życia, w przekonaniu, że nie za wszelką cenę warto żyć. Nie czerpie przesadnej przyjemności z rzeczy zewnętrznych, od niego niezależnych, i stąd, jak się wydaje, prawie o nic nie prosi, skłonna jest natomiast do świadczenia dobrodziejstw. Choć żywi przekonanie, że zasługuje na wyrazy najwyższej czci, nie dąży do tego, z czym zazwyczaj łączą się zaszczyty. Nie jest skłonny do skarg ani próśb, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy niedające się łatwo zmienić lub mało ważne. Nie zwykł się spieszyć, bo dba o niewiele rzeczy, nie bywa rozdrażniony, bo nic dla niego nie

¹¹⁹ Por. S. Łojek, *Kim jest megalopsychos?*, s. 117.

¹²⁰ EN 1124 a 5-8, s. 136.

jest ważne, nie jest także mściwy, umie puszczać krzywdy w niepamięć. Obojętność wobec tego, co zewnętrzne, wynika z samowystarczalności człowieka wielkodusznego, co przekłada się chociażby na fakt, że nie gromadzi dóbr przynoszących pożytek, skłania się natomiast do posiadania przedmiotów pięknych. Arystoteles przypisuje też człowiekowi słusznie dumnemu pogardę, która czyni jego mowę śmiałą, dzięki czemu mówi oraz postępuje otwarcie, bo dba jedynie o prawdę, nie o pozory. Pogarda sprawia też, że nie jest on skłonny do podziwu, bowiem nic nie wydaje mu się wielkim. Z pewnością jednak nie chodzi tu o piękne moralnie czyny, ale albo o zaszczyty przypadające mu, bądź komukolwiek, albo wszelkie zewnętrzne wyrazy czyjejś wielkości. Wyniosłość *megalopsychos* nie opiera się na jakichkolwiek powierzchownych przejawach czci, czy materialnych dowodach przewagi nad innymi, ale na doskonałości etycznej, której towarzyszy poczucie własnej wartości.

Słowa Arystotelesa, iż „uzasadniona duma jest jak gdyby okrasą cnót; jako że je wzmaga, a sama bez nich nie może istnieć”¹²¹, wydają się wskazywać, że nie stanowi ona fundamentu jego etyki, jest natomiast pewnym naddatkiem, który przypada w udziale nielicznym. Czy należy ją więc traktować jako konieczne uzupełnienie nauk moralnych Arystotelesa, czy też owoc filozoficznej fanaberii, który niezwykle rzadko, jeśli w ogóle, znajduje swoje odzwierciedlenie w świecie realnym? Sprowadzenie cechy *megalopsychii* do pozostałości po starohelleńskim arystokratyzmie i uznanie jej za element możliwy do pominięcia podczas analizy etycznych rozwiązań Arystotelesa wiele ułatwia ich badaczowi. Przypisywane wielkoduszości wyniosłość i pogarda budzą bowiem ambiwalentny odbiór, gdyż często kojarzone są z przekraczaniem umiaru, która to skłonność jest na ogół piętnowana przez Arystotelesa. Trudność w dostrzeżeniu doniosłości oraz niezbędności idei słusznej dumy może wynikać z faktu, że w przeciwieństwie do wielu innych koncepcji etycznych Arystotelesa, wchłoniętych przez moralność chrześcijańską, jawi się ona czymś niewłaściwym, a nawet gorszącym w oczach tego, kto czyniąc dobro, kieruje się miłością do Boga i bliźniego, a dbałość o swoją godność traktuje jako wyraz megalomanii i małostkowości. Tym, z uwagi na co miłosierny chrześcijanin odrzuciłby cnotę wielkoduszości, nie jest więc oczywiście stanowiąca jej podstawę doskonałość etyczna, ale duma, wyniosłość i pogarda.

Tymczasem, nawet jeśli *megalopsychia* nosi ślad homeryckiej moralności i sposobu bycia starohelleńskiej arystokracji, wynika ona z innych rozważań Arystotelesa o problematyce moralnej. Przekonanie filozofa co do tego, że człowiek wielkoduszny

¹²¹ EN 1124 a 1, s. 136.

„przyjmuje postawę wyniosłą wobec ludzi na wysokich stanowiskach i takich, którym dobrze się wiedzie, a powściąga swą dumę wobec osób średnio usytuowanych”¹²², zostaje uzasadnione stwierdzeniem, iż przewaga nad pierwszymi jest trudna i budzi szacunek, nad drugimi natomiast łatwa i stanowi wyraz prostactwa. Duma, w sposób konieczny określająca człowieka doskonałego etycznie, wymaga samowiedzy i wynikającej z niej zdolności do samooceny, które były wysoko cenione w świecie starożytnym jeszcze przed Arystotelesem, o czym świadczą m.in. słowa Heraklita: „Każdy człowiek potrafi przebadać siebie i myśleć rozumnie”¹²³ oraz aforyzm „poznaj samego siebie” (γνῶθι σεαυτόν), jaki miał widnieć na frontonie świątyni Apollina w Delfach. Warunkiem sformułowania postulatu samopoznania jest dostrzeżenie w człowieku jego indywidualności. Jak zauważa Adam Krokiewicz „taka indywidualność, świadoma swej mocy, ma - mówiąc obrazowo - swój własny wymiar kwantytatywny i kwalitatywny, swą własną inicjatywę oraz normy postępowania, narzuca swą wolę otoczeniu i nie uznaje żadnych nacisków zewnętrznych, nawet choćby im podlegała i choćby w końcu musiała im ulec”¹²⁴. Łojek, poszukując przyczyn umożliwiających zaistnienie elementu indywidualizmu w społeczności polis, która, jak pisze „całkowicie oraz niepodzielnie określa i kształtuje tożsamość swoich członków, będąc dla nich wyłącznym źródłem najwyższych wartości i przekonań”¹²⁵, zwraca uwagę na „rywalizacyjność” etyki archaicznej Grecji, która miała godzić indywidualne aspiracje i osiągnięcia obywateli z ponadjednostkowymi celami. Autor artykułu o *megalopsychos* przypomina też opinię Fryderyka Nietzschego, uznającego „homerycką” zasadę rywalizacji za źródło wielkości „człowieka greckiego” [RH 87; KSA 1, 787].

Poczucie indywidualizmu i wyniosłość człowieka wielkodusznego tkwi w specyficznej motywacji do czynienia tego, co słuszne, której istotą jest nie tyle chęć niesienia pomocy potrzebującym, ile przekonanie o pięknie i wartości samych dobrych czynów. Estetyzacja dobra, wyróżniająca etyczne stanowisko Arystotelesa, oznacza, że doskonałość etyczna jest samowystarczalna, a człowiek cnotliwy nie czerpie z niej żadnych korzyści. Kwestia właściwego stosunku do samego siebie oraz odpowiedzialności za kształt i jakość własnego istnienia przekłada się na przyznawanie samemu fenomenowi życia roli podrzędnej wobec sposobu, a nade wszystko celu życia, jakie wyznacza sama dzielność etyczna. W trzecim rozdziale ósmej księgi *Etyki eudemejskiej* Arystoteles dokonuje rozróżnienia między ludźmi dobrymi a szlachetnymi z uwagi na odmienną motywację do spełniania dobra. Pierwsi

¹²² EN 1124 b 17-19, s. 139.

¹²³ Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, nr 3.02, s. 11; D 116.

¹²⁴ A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 37.

¹²⁵ S. Łojek, *Kim jest megalopsychos?* op.cit, s. 120.

postępują cnotliwie ze względu na takie dobra, jak bogactwo i zaszczyty, w związku z czym ich czyny odznaczają się dużym stopniem przypadkowości, brakuje w nich bowiem konieczności, jaka towarzyszy człowiekowi szlachetnemu, który dokonuje czynów dobrych z uwagi na ich moralne piękno. Postawa osoby etycznie wyniosłej nie jest więc środkiem do celu, ale celem samym w sobie. Uwaga takiego człowieka jest skoncentrowana na nim samym, zarówno ponieważ w swym zachowaniu kieruje się on własnym rozeznaniem, jak i z tego powodu, że ma na względzie własne dobro, co jasno wynika ze słów Arystotelesa, który dowodzi, że „przekonania takiego człowieka są zawsze w zgodzie z sobą, i całą swą duszą dąży on do jednego i tego samego; życzy sobie więc tego, co dobre, oraz tego co się nim wydaje i czyni to, co dobre dla niego (gdyż jest właściwością człowieka etycznie dzielnego urzeczywistniać dobro) i czyni to ze względu na siebie samego, bo ze względu na pierwiastek intelektualny, który zdaje się być istotą każdego człowieka”¹²⁶. Koncentracja na własnej osobie stanowi dopiero fundament, na którym buduje się relacje z innymi, bowiem ze stosunku do siebie samego przenosi się wszystkie cechy przyjaźni na stosunek do drugih osób.

Radykalność dostrzeżona w idei wielkoduszności nie sprowadza się do dumi i wyniosłości, które jako specyficzne atrybuty nieskazitelnej moralnie postawy wydają się świadczyć o oryginalności koncepcji Arystotelesa. Świadomość własnej wartości człowieka wielkodusznego i płynące z niej przekonanie o należytej mu czci stanowią dopiero konsekwencję samej istoty *megalopsychia* i jedynie w jej świetle zyskują swoje uzasadnienie. Radykalności należy więc poszukiwać w samych fundamentach słusznej dumi: doskonałości etycznej oraz charakterystycznej motywacji do czynienia dobra, która wynika z estetyzacji dobra i indywidualizmu. Ujmowanie dwóch ostatnich elementów, decydujących o motywacji *megalopsychos*, w izolacji od pierwszego pozbawia je kontekstu, a przez to zniekształca i sptyca ich znaczenie. Dopiero gdy zarówno radykalność, jak i cecha wielkoduszności, a zwłaszcza jej filary, odsłonięte zostają z uwagi na ich pogłębiony sens, próba ukazania w *megalopsychii* postawy radykalnej może się powieść. Przypomnijmy, że znaczenie, które w niniejszej pracy staram się przywrócić pojęciu radykalności, wiąże się z rozumieniem przymiotnika *radicalis*, z którego się wywodzi, a dla którego wskazuje się następujące polskie odpowiedniki: „pierwotny”¹²⁷, „dogłębny”¹²⁸, „zakorzeniony”¹²⁹. Odsłonięcie etymologii

¹²⁶ EN 1166 a 12-17, s. 331.

¹²⁷ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezi, Warszawa 1974 tom IV, hasło: *radicalis*.

¹²⁸ *Słownik wyrazów obcych PWN*, red. J. Tokarskiego, Warszawa 1980, hasło: „radykalny”.

¹²⁹ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994, hasło: „radykalizm”.

terminu naprowadza na troskę i jej konieczny związek z taką interpretacją radykalności, która uniemożliwia sprowadzenie jej do radykalizmu, którego żywiołem jest burzenie zastanego porządku, a także wynikający ze skrajności brak harmonii. Wyrazem radykalności okazuje się natomiast uważność i otwartość na to, co spotykane.

Poszukiwanie troski w przesłankach do czynienia dobra z uwagi na samego siebie i umiłowanie piękna moralnego może budzić pewne niezrozumienie, a nawet sprzeciw, co wynika z faktu, że estetyzacja dobra oraz to, co współcześnie nazywamy egoizmem, w powszechnym przekonaniu świadczą o powierzchowności, interesowności oraz przypadkowości działania. Tak określone postępowanie pozostaje jednakże zupełnie sprzeczne z ideałem *megalopsychos*, i jeśli wynika z estetyzacji dobrych uczynków oraz koncentracji na własnej osobie, to tylko wówczas, gdy pojmowane są one na obcy Arystotelesowi sposób, a więc pozbawione wymowy, jaką zyskują w opisie *megalopsychii* w *Etyce nikomachejskiej*. Ukierunkowanie na piękno przekłada się na bezinteresowność czynu, którego powodem i uzasadnieniem jest sam akt. Cześć, jakiej żąda osoba szlachetna, nie oznacza natomiast wynagrodzenia za właściwe postępowanie, ani tym bardziej jego celu. Doskonałość etyczna stanowi zarówno efekt, jak i źródło motywacji przyświecającej człowiekowi wielkodusznemu, dzięki której jego piękne czyny odznaczają się koniecznością, nie przypadkowością. Dobro, jakim obdarowuje on swoje otoczenie nie wpływa ani z poczucia obowiązku przestrzegania zasad określających normy postępowania danej społeczności, ani z oczekiwania nagrody. Wynikająca natomiast z umiłowania samego siebie dbałość o własne dobro i stawianie go ponad potrzebami innych, świadczy o tym, że podstawowym przedmiotem troski *megalopsychos* nie jest świat zewnętrzny, ale on sam. Człowiek Arystotelesa to obywatel, który we wspólnocie realizuje własną naturę, a jego dążenie do tego, co dlań najlepsze, w sposób konieczny przekłada się na dobro otoczenia. Osoba szlachetna nie szuka pochodzącej z zewnątrz korzyści, ale ukierunkowana jest na dobro tkwiące w samym czynie, co wymaga trwania w gotowości do podejmowania właściwych wyborów moralnych i postępowania w sposób odpowiedni do danej sytuacji. Taką uważność ugruntowuje i wzmacnia przekonanie o własnej doskonałości etycznej, która przekłada się wszakże na świadomość znaczących powinności wobec polis i jej mieszkańców. Troska o własne dobro dowodzi więc w tym wypadku zakorzenienia człowieka wielkodusznego, nie izolacji, a zarazem nie przeczy jego samowystarczalności.

Rozdział 2

Krytyka tradycyjnej etyki w pismach Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera

Kwestionowanie dotychczasowego stanu filozofii i kultury zachodnioeuropejskiej jest tak silnie eksponowane w tekstach Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera, iż momentami odnosi się wrażenie, że krytyka tradycji stanowi ostateczny cel ich rozważań. Jedno z przekonań, jakie znajduje swój wyraz w niniejszych badaniach, jest natomiast zdecydowanie odmienne: iż krytyka stanowi jedynie pewien – niezbywalny z pewnością – krąg w rozwoju myśli obu filozofów, konieczny do tego, by wyjść z niego samego ku temu, co inne, nowe i własne. Nie oznacza to jednakże możliwości prostego podziału ich twórczości na dwa stadia: krytyczny oraz twórczy. Po pierwsze, krytyka tradycji nigdy nie staje się dla nich rozdziałem raz na zawsze zamkniętym, po drugie, to, co jawi się czystą negacją i próbą wyparcia zastanych treści, czerpie swe siły z afirmacji oraz woli tworzenia, nie niszczenia. Polemika z klasyczną etyką i metafizycznymi założeniami, na których się opiera, umożliwia między innymi autonomiczne oraz nowatorskie potraktowanie kwestii moralności – stanowiącej w tej pracy główny obszar badań. Zarówno Nietzsche, jak i Heidegger, czynią to w sposób gruntowny, a nawet bezwzględny, dokonując tym samym radykalizacji etyczności, która u obu zyskuje odmienny charakter. Właśnie z uwagi na pozytywne źródło ich skrajnych i destrukcyjnych poczynań za termin adekwatnie je określający zostało tutaj uznane pojęcie „radykalność”, a to z racji jego afirmatywnego sensu, którego wyzbyte jest z kolei słowo „radykalizm”, co szczegółowo zostało wyjaśnione we *Wprowadzeniu*. Mówiąc krótko, w radykalizacji pewnych treści oraz bezwzględności w ich traktowaniu dostrzega się tutaj przejawy postawy afirmatywnej. Dokonana przez Nietzschego i Heideggera krytyka pryncypiów etycznych również zostanie ukazana jako wyrastająca z woli kreacji, a także, co może bardziej dyskusyjne, afirmacji. Głównym tematem niniejszego rozdziału nie są jednakże pozytywne konotacje formułowanych przez obu myślicieli zarzutów wobec etycznej spuścizny. Najistotniejszym zadaniem jest tutaj bowiem eksplikacja samej krytyki tradycji, ze szczególnym uwzględnieniem nauki o moralności. Ograniczać się ona będzie do wydobywania tych elementów oraz momentów w rozwoju myśli Zachodu, które Nietzsche i Heidegger uznają za filary metafizyki oraz, wynikającej zeń, etyki. Niemniej jednak sama, odsłonięta w ten sposób, natura stosunku obu filozofów do zachodnio-europejskiej moralności oraz jej

ontologicznych założeń zwiastuje konstruktywny aspekt ich rozważań, nierzadko kwestionowany zwłaszcza w przypadku filozofii autora *Bycia i czasu*.

Krytyka filozofii Zachodu, zdominowanej zdaniem Martina Heideggera przez metafizykę, pochłania jego uwagę zwłaszcza we wczesnym okresie twórczości. Zarzuty zostają wyraźnie wyeksplikowane w ukończonym w 1927 roku *Byciu i czasie* oraz dziele zamierzonym jako jego kontynuacja – *Podstawowych problemach fenomenologii*, które ukazały się w tym samym roku. Heidegger mierzy się z tradycją także w *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30) oraz w książce *Kant i problem metafizyki* (1929), a także w wykładzie *Was ist Metaphysik?* (1929). W *Byciu i czasie* autor tłumaczy, że destrukcja nie ma „negatywnego sensu strąśnięcia ontologicznej tradycji” [BC 29; GA 2, 31]. Już u źródeł owej krytyki przewodzi jej bowiem chęć odkrycia tego, co stanowi naturę metafizyki, i co kształtowało ją u jej początków, a więc motywacją jest pragnienie wydobycia jej rodowodu. Stanowisko to znajduje swoje ukonstytuowanie w ontologicznym pojęciu *Dasein*¹³⁰ niewolnego od charakteru dziejowego. Dziejowy charakter jego bycia oznacza, że rozumie ono siebie na podstawie interpretacji dziejów. Heidegger pisze, że „jestestwo wrasta w pewną odziedziczoną wykładnię jestestwa i w niej wyrasta” [BC 26; GA 2, 27]¹³¹. Konieczność destrukcji wynika stąd, że stosunek *Dasein* wobec tego, co odziedziczone, przeważnie nie jest świadomy, bo zwykle popada ono w tradycję w taki sposób, że pozbawia go ona własnego kierowania sobą, zapytywania oraz wyborów. Zadanie, które stawia sobie autor *Bycia i czasu*, nie polega więc na zniesieniu przekazu tradycji, co

¹³⁰ Termin *Dasein* oznacza egzystencję człowieka i eksponuje fakt, że „w jego byciu chodzi o samo to bycie” [BiC 16]. Po tzw. zwrocie (*die Kehre*), dla którego przyjmuje się datę opublikowania wykładu *O istocie prawdy* w 1929 roku, Heidegger zwykle nie stosuje tego pojęcia, wyraża ono jednakże przyświecające mu również później pragnienie uniknięcia tendencji do określania natury człowieka od strony pytania o to, czym on jest. Termin stanowi połączenie niemieckiego wyrazu *da* oraz pojęcia *das Sein*, przeważnie tłumaczonego jako „bycie”. W przekładzie tłumacze często wzorują się na Bogdanie Baranie i posługują się słowem „jestestwo”, które oddaje znaczenie tylko jednego członu oryginalnego pojęcia – *Sein*, wyrażając jedynie aspekt bytowości. *Dasein* bywa też tłumaczone za pomocą wyrazu „prytność” (patrz: *Słownik terminologiczny*, oprac. K. Michalski, w: Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i inni, Warszawa 1977, s. 344), które z kolei otwiera rozumienie *da*. Wawrzyniec Rymkiewicz w ramach swojego projektu nowego przekładu Heideggera pojęcie oddaje jako „przebywanie”, *das Sein* natomiast, dotąd tłumaczone jako „bycie”, przekłada jako „istnienie” (W. Rymkiewicz, *Słownik pojęć Martina Heideggera*, [w:] M. Heidegger, *Podstawowe zagadnienia filozofii*, przeł. W. Rymkiewicz, Warszawa 2017, s. 257; W. Rymkiewicz, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Warszawa 2015, s. 326 - 339). Rymkiewiczowi przyświeca idea wyrażenia myśli niemieckiego filozofa za pomocą dostępnego polskiego słownictwa, nie neologizmów. Pomysł ten wydaje się przekonujący, jednakże w niniejszej pracy zachowany zostaje oryginalny termin *Dasein*, *das Sein* natomiast tłumaczone jest zgodnie z tradycyjnymi już przekładami jako „bycie”. Decyzja ta motywowana jest troską o zrozumienie oraz zachowanie przejrzystości tekstu, zwłaszcza w świetle zagęszczenia wybranych kwestii, poruszanych przez Heideggera nie tylko w *Byciu i czasie*, ale także późniejszych tekstach, nowego ukazania owych zagadnień dzięki perspektywie zaproponowanego tutaj rozumienia radykalności i w końcu konfrontowania ich z filozofią Nietzschego oraz tradycją.

¹³¹ W cytatach z *Bycia i czasu* w tłumaczeniu Bogdana Barana pojawia się termin „jestestwo”. We własnych komentarzach stosuję natomiast oryginalne pojęcie *Dasein* z powodów podanych w poprzednim przypisie.

oznaczałoby pozbawienie *Dasein* jego świata, a więc wykorzenienie go. Heideggerowi przyświeca natomiast idea ożywienia treści, które nas kształtują i które my przekazujemy dalej, wydobywania ich natury, zwykle przysłoniętej przez skamieniałe pojęcia oraz bezrefleksyjnie przyjmowane prawdy. Przewyciężenie metafizyki – cel destrukcji tradycji – nie stanowi jej zupełnego zanegowania, ale ma umożliwić „inne myślenie”, takie, które podąża za byciem danej rzeczy i nie degraduje jej do roli przedmiotu podległego podmiotowi. „Inne” oznacza więc jednocześnie niewolne od dziejowości i wolne od trwale nie swoich założeń i schematów, w związku z czym także nieracjonalne, może bardziej poetyckie, a mniej definitywne, ostateczne czy usystematyzowane. Nie należy go natomiast łączyć z takimi określeniami, jak „niekonkretne”, „nierzeczowe” czy „nieprecyzyjne”, co zostanie uzasadnione w rozdziale trzecim, dotyczącym stylów myślenia Heideggera i Nietzschego, a więc proponowanych i realizowanych przez nich sposobów rozumienia, mówienia oraz pisanie.

W książce *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy* Maria Kostyszak wprowadza wypracowane przez Heideggera w *Przyczyńkach do filozofii* rozróżnienie na pierwszy początek (*erster Anfang*), umożliwiający ukształtowanie tradycyjnego, uznawanego za jedyny akceptowalny, sposobu myślenia i mówienia, który sprowadza rzeczy do rangi przedmiotów poznania, a nas do roli podmiotu – centralnej instancji poznającej, oraz inny początek (*anderer Anfang*), który z kolei oznacza możliwość alternatywnego postępowania. Ten drugi otwiera perspektywę, w której, jak pisze Kostyszak, rzeczy nie są jeszcze przedmiotami, a „tym, co wychodzące ku nam”, my natomiast nie stanowimy podmiotów, a „stajemy się – rozpoznając samych siebie dopiero w trakcie uzyskiwania kontaktu z «tym, co wychodzące ku nam» – byciem-tu-oto (*Da-sein*)”¹³². Inny początek wyzwala takie myślenie¹³³, które wymyka się podmiotowo-przedmiotowej dychotomii i, jak powiada Heidegger, nie ma charakteru sprawiania skutków, czyli nie ukierunkowuje się tylko i wyłącznie na byt – istniejący i taki, który ma dopiero powstać.

¹³² M. Kostyszak, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010, s. 23.

¹³³ W niniejszej pracy przeważnie piszę o „właściwym” bądź „innym myśleniu”, a także o „innym działaniu”, nie „innym początku”, z uwagi na to, że słowo „początek” sugeruje jakiś punkt na osi czasu, mimo że sam Heidegger przestrzega przed takim upraszczaniem. Ponadto *Przyczyńków do filozofii*, gdzie została wyrażona koncepcja dwóch początków, nie czynię podstawową lekturą dla poszukiwań etycznego wymiaru myśli Heideggera, co spowodowane jest przede wszystkim piętrzącymi się trudnościami, jakich przysparza zadanie interpretacji tego dzieła, stanowiącego próbę wyrażenia przeczucia, których nie sposób do końca sformułować. Książka ta jest w pewnym sensie praktyczną realizacją tego, co opracowywane w zdecydowanie bardziej akademicki sposób między innymi w *Byciu i czasie*, *Kant a problem metafizyki* oraz w *Podstawowych problemach fenomenologii* – tekstach innowacyjnych z uwagi na treść, a także terminologię, bynajmniej nie z powodu dość klasycznego sposobu prowadzenia dyskursu.

Przeciwnie, według autora *Listu o „humanizmie”*, „pozwala ono, by bycie ugodziło je wezwaniem do wypowiedzenia swojej prawdy” [LH 271; GA 9, 313]. Heidegger zwykle stosuje sam termin „myślenie”, za zbędne uznając przydanie mu odpowiedniego atrybutu, jak np. „inne” czy „właściwe”, z racji tego, że przyjmuje, iż samo pojęcie myślenia musi oznaczać to istotne myślenie – takie, które wyraża prawdę bycia. Dyskurs metafizyczny wykracza więc poza tak rozumiane myślenie. Z uwagi na przewodzącą mu instancję rozumu można go nazywać rozumowaniem, cechującym się dążeniem do określonego celu i pomijaniem temporalności przedmiotu zainteresowania.

Z powodu jej natury filozofia Zachodu zostaje przez Heideggera określona mianem „ontoteologii”¹³⁴. Termin ten, który został omówiony w odczycie z 1957 roku, podsumowującym zajęcia seminaryjne poświęcone *Nauce logiki Hegla*¹³⁵. Maria Kostyszak wyjaśnia, że „onto-” oznacza naukę o bycie, która jest hierarchicznie budowana z uwzględnieniem bytu najwyższego (-teo-) i konstytuowana w pojęciach oraz za pomocą procedur logicznych (-logia)¹³⁶. Badaczka zauważa, iż w wyżej wymienionym odczycie autor dowodzi odmienności swego postępowania teoretycznego od ujęcia Hegłowskiego. Dialog z minionymi dziejami nie ma dla niego, jak dla Hegla, charakteru zniesienia, ale „kroku wstecz”, w różnicę między bytem a byciem, o którą, zdaniem Heideggera, „nigdy w dziejach myślenia nie pytano” [OTL 103; GA 11, 59]¹³⁷.

Krytyka ontoteologicznego systemu tez, zbudowanego na założeniu, że „być” oznacza „być stale obecnym”, skutkuje zdezwuowaniem moralności opartej na metafizycznych filarach. Do ostatecznego zakwestionowania prymatu etyki dochodzi na drodze krytyki podmiotu moralnego. W późniejszych tekstach Heideggera, po tzw. zwrocie (*die Kehre*), dla którego przyjmuje się datę wygłoszenia wykładu *O istocie prawdy* w 1930 roku, autor nie koncentruje się już w takim jak wcześniej stopniu na walce z wykładnią metafizyczną w celu ukazania jej zakryć oraz tych momentów w jej dziejach, które uczyniły z niej sztywną doktrynę. Paradoksalnie, dopiero rezygnując z usystematyzowanej rewizji metafizyki, Heidegger może sam się od niej uwolnić, nadając swojej twórczości bardziej afirmatywny wymiar, umożliwiając realizację idei innego myślenia. Filozof zdaje sobie sprawę ze swojego dotychczasowego uwikłania w metafizykę, przed którym nie uchroniło go poddawanie jej nieustannej krytyce. Fakt, że jego późniejsza myśl nabiera pozytywnego

¹³⁴ Termin, użyty po raz pierwszy przez Kanta, a później Feuerbacha, nabrał nowego znaczenia dzięki Heideggerowi.

¹³⁵ Odczyt opublikowany został jako rozdział książki *Identität und Differenz* (1957). Przekład polski: *Onto-teo-loiczny charakter metafizyki*, w: *Identytacja i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.

¹³⁶ M. Kostyszak, *Spór z językiem...*, s. 14.

¹³⁷ Por. ibidem.

charakteru, nie oznacza jednakże, by cechowała ją większą „treściwość”. Zarzut Tischnera, iż filozofia tego, który występuje przeciw wartościom, pozostaje pusta, zostaje podtrzymany także odnośnie tekstów, które powstały po zwrocie¹³⁸. Pisma te nie są też całkowicie pozbawione aspektu polemicznego, ale różnią się od wcześniejszych rozważań Heideggera między innymi tym, że autor nie koncentruje się już tylko na jednym czynniku wypierającym myślenie bycia – metafizyce, lecz odnotowuje ich kilka. Odnajduje je jednak także w samej metafizycznej doktrynie, bo to w nich rozpoznaje przyczyny jej „usztynienia”. Czynnikiem tymi są przede wszystkim: wszechobecny utylitaryzm, potoczny sposób rozumowania oraz technika. Zjawiska te, choć w wielu dziedzinach ludzkiego życia okazują się niezastąpione, opanowały każdy przejaw aktywności człowieka, decydując również o kształcie filozofii. Doprowadziły bowiem do ustanowienia metafizyki jej jedyną właściwą formą, a tym samym, zdaniem Heideggera, do wypaczenia jej ducha, który wybrzmiewał jeszcze w dociekaniach pierwszych myślicieli, w późniejszych czasach natomiast sporadycznie przebijał się przez metafizyczny dogmatyzm. W wielu tekstach i wykładach z późniejszego etapu działalności autora *Listu o „humanizmie”*, w których koncentruje się on m.in. na istocie prawdy, myślenia i działania, kontestacyjne stanowisko, choć nie zawsze bezpośrednio artykułowane, jest zauważalne jako źródło i motywacja dla postawy afirmatywnej. W owych pismach komentarze odnośnie tego, co proponuje metafizyka oraz oparta na niej, szczególnie interesująca nas tutaj, etyka, nie oscylują już wokół zagadnienia etycznego podmiotu, ale dotykają przede wszystkim natury czynu.

Głównym przedmiotem działalności krytycznej Fryderyka Nietzschego jest natomiast moralność europejska, która, choć obejmuje etykę, pojętą jako podporządkowaną metafizyce dziedzinę filozofii, przekracza ją. Zadaniu sformułowania zarzutów wobec powszechnie przyjętych norm postępowania myśliciel oddaje się zwłaszcza w późnym okresie swojej pracy twórczej, o czym świadczą dzieła *Poza dobrem i złem* oraz *Z genealogii moralności*, które przede wszystkim z powodu ich systematyczności uważam za pisma kluczowe dla opracowania wskazanej problematyki. Spostrzeżenia dotyczące genezy moralności, jakie ostatecznie wyrażone zostały w esejach zawartych w drugiej wyżej wymienionej książce,

¹³⁸ J. Tischner w *Myśleniu według wartości* pisze: „Widzę Heideggera jako ciąg dalszy wywodzącego się od Kanta niemieckiego formalizmu. Heidegger to jeszcze jeden myśliciel formy. Sens bycia stał się dla niego formą sensu bycia. Prawda bycia jest formą prawdy bycia. (...) Heidegger zdaje się wiedzieć, jak wygląda człowiek, ale nie wie, co to jest człowiek. Jak Kant, który wie, jak należy postępować – że zgodnie z poczuciem obowiązku, ale nie wie, co należy czynić. Ale do tego, by człowiek odkrył prawdę bycia, formalizm nie wystarczy. Trzeba sięgnąć do tego, co jest poza formą, co wypełnia formę, do tego, co jest przez formę formowane. Moim zdaniem, czymś takim jest wartość. Wartość to jest elementarne Co bycia. Bez takiego Co bycie staje się puste, pusta staje się prawda, puste jest zdecydowanie i pusty jest głos sumienia” (*Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 126).

znalazły swój wczesny wyraz w zbiorze aforyzmów *Ludzkie, arcyludzkie*¹³⁹. W przedmowie do *Z genealogii moralności* autor pisze o źródłach owych myśli, które oczywiście pobudzały go także podczas pracy nad wieloma innymi, nie wspomnianymi tutaj tekstami, i zauważa, że wyrosły one ze wspólnego korzenia, „za sprawą fundamentalnej woli poznania” [GM 24; KSA 5, 248] oraz odnotowuje, iż zarówno treści konstruktywne jak i destrukcyjne powiązane są ze sobą jako „świadczenia jednej woli, jednego zdrowia, jednej gleby, jednego słońca – wyrastają z nas z koniecznością, z jaką drzewo rodzi swe owoce” [GM 24; KSA 5, 249]. Twórczości Nietzschego faktycznie nie sposób podzielić na okres krytyczny oraz kreatywny. Pęd twórczy łączy się w jego dziele ze sceptycyzmem wobec moralności, o którym mówi jako o swym *a priori*, wykrzykując: „to nowe, niemoralne, a przynajmniej immoralistyczne *a priori*, i ten przemawiający przezeń, ach! tak anty-Kantowski, tak zagadkowy «imperatyw kategoryczny»” [GM 25; KSA 5, 249]. Poznanie, którego pragnienie przewodzi krytyce moralności, nie jest receptywne ale twórcze, a szukanie prawdy jawi się jako działalność artystyczna. Dopiero tak pojęte poznanie oznacza dla Nietzschego drogę do odnalezienia samego siebie¹⁴⁰, jednocześnie tożsamą „zapominaniu siebie”¹⁴¹. Gilles Deleuze twierdzi, że „nie można zrozumieć całości dzieła Nietzschego, o ile nie dostrzeże się, «przeciw komu» zwrócone są jego główne pojęcia”¹⁴². Polemika z amalgamatem chrześcijaństwa, humanizmu, egoizmu, socjalizmu, nihilizmu, teorii historii i kultury oraz dialektyki, składającym się na teorię człowieka wyższego, prowadzi do nadczłowieka i przewartościowania wszystkich wartości, co zdaniem Deleuze’a wymaga nowych sposobów myślenia i oceniania. Przekroczenie człowieka stanowi odwrotność dotychczasowych prób zachowania, odzyskania i przywłaszczenia pojęć człowieka, podmiotu, „ja”. Przewartościowanie z kolei wymierzone jest, w opinii francuskiego filozofa, nie tylko w wartości obiegowe, ale również „pseudoprzekształcenia dialektyczne”¹⁴³.

Nietzsche stawia pod znakiem zapytania moralność Zachodu jako taką, choć oczywiście w niektórych miejscach odnosi się do rozwiązań konkretnych filozofów. Nie

¹³⁹ Właśnie ta książka, między innymi zdaniem Kaufmanna, dzieli twórczość Nietzschego na dwa etapy: wczesny i dojrzały. W drugim typie periodyzacji, stosowanym w interpretacjach dzieła niemieckiego filozofa pochodzących z pierwszej połowy XX wieku, wyróżnia się trzy okresy: okres wpływów Wagnera (1870-1876), „pozytywistyczny” (1876 - 1882) oraz okres oryginalnej twórczości (1883-1889). Por.: K. Dworakowska, *Ontologia bezkształtu. Koncepcja istoty ludzkiej w myśli Nietzschego i Foucaulta*, Warszawa 2016, s. 66, przyp. 72; Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 34, przyp. 1; L. Kusak, *Fryderyk Nietzsche. W poszukiwaniu utraconego ideału*, Kraków 1995, s. 9.

¹⁴⁰ „Nazwą was burzycielami moralności, ale wy jesteście tylko odnalazcami samych siebie” [PP 2, 98; KSA 10, 212].

¹⁴¹ „Jestem nazbyt pełen: zapominam siebie, a wszystkie rzeczy są we mnie, i nie ma już nic prócz rzeczy. Gdzie ja się podziałem?” [PP 2, s. 99; KSA 10, 215].

¹⁴² G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 171.

¹⁴³ Ibidem, s. 172.

rozumie on jednakże etyki tak, jak przeważnie ukazuje ją autor *Bycia i czasu*, sprowadzając do konsekwencji rozstrzygnięć metafizycznych. Fryderyk Nietzsche z pewnością jednak oddziaływanie metafizyki na moralność i w ogóle funkcjonowanie zarówno jednostki, jak i całych społeczeństw, dostrzega w manii przedstawiania oraz utrwalania prawd obiektywnych, która stanowi wszakże warunek wszelkich „dogmatyzmów”. Stawiając tej tendencji opór, autor *Poza dobrem i złem* „zmianę” ustanawia swym orężem. Jego podstawową motywacją jest „siła twórcza” jako taka, a jedynym obowiązkiem jej podsycanie, co sprawia, że wciąż pozostaje gotów do rewizji tego, co już stworzone, nawet przez niego samego. Postawę tę wyraża w słowach:

Gdyby istniała moralność absolutna, to wymagałaby ona bezwarunkowego podążania za prawdą, a w konsekwencji mojej i ludzkiej klęski w jej obliczu. To mój interes w unicestwieniu moralności. Aby żyć i wznosić się wyżej - trzeba by unieważnić wszelkie absolutne przykazanie¹⁴⁴.

Martina Heideggera krytyka tradycji różni się od analiz Nietzschego tym, że z jednej strony jest bardziej ukierunkowana, co wynika z jasno postawionego celu – poszukiwania przejawów bycia i wskazywania jego zakryć, a z drugiej ma bardziej abstrakcyjny, ontologiczny wymiar. Inspiracją Nietzscheańskiej genealogii okazuje się przede wszystkim smutna konstatacja, że sami pozostajemy sobie obcy i nie znamy prawdziwych źródeł własnych postaw oraz reakcji. Zamiar ich ukazania poprzez przeświecenie wartości moralnych, a właściwie zachowań nieegoistycznych, w centrum obszaru badawczego stawia moralność i obyczajowość, w związku z czym genealogia Nietzschego wprost dotyka kwestii etyki. Zainteresowanie Heideggera ogniskuje natomiast wokół samych ontologicznych źródeł, jakie doprowadziły zarówno do utraty przez filozofię jej własnej istoty, jak i do powszechnego stanu „niemyślenia”¹⁴⁵.

Niniejszy rozdział rozpoczyna się od wglądu w destrukcję dziejów metafizyki, która zostanie przywołana z uwagi na ontologiczne źródła etyki. Analiza opierać się będzie przede wszystkim na recepcji pism Heideggera z uwagi na ich kompleksowy i zarazem rudymenarny charakter. Myśliciel koncentruje się na kilku filozofach: Sokratesie, Platonie, Arystotelesie, Kartezjuszu oraz Immanuelu Kancie, którym przypisuje największy wpływ na uformowanie się takich zagadnień, jak istota człowieka, idea prawdy czy wynikający z dyktomii ciała i duszy problem percepcji świata. Interpretacja poszerzana będzie o uwagi

¹⁴⁴ Ibidem, s. 115.

¹⁴⁵ W *Co wie się myśleniem?* Heidegger wielokrotnie powtarza, że „jeszcze nie myślimy” [CZM 12, 13; GA 8, 6, 7].

Nietzschego, który w zaskakująco trafny sposób potrafi wyrażać te problemy, które autor *Bycia i czasu* czyni przedmiotem detalicznego i żmudnego badania. Heidegger pisze bowiem niezwykle ostrożnie, starannie dobierając słowa, ponieważ metodycznie unika popełnienia błędu uprzedmiotowienia, który wytyka wszakże krytykowanym myślicielom. W drugim podrozdziale wskazane będą formułowane przez obu filozofów zarzuty wobec powszechnej, utrwalonej na przestrzeni wieków idei podmiotu. Kolejny natomiast poświęcony jest Nietzschego destrukcji chrześcijańskiego modelu życia. Ostatnia część rozdziału, nosząca tytuł: *Status etyki: jej obowiązywanie w myśleniu; jej brak uprawnień do działania*, prezentuje próby skorelowania stanowisk dotyczących dziejów etyki i jej źródeł.

2.1. Metafizyczne podstawy tradycyjnej etyki (Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Kant)

Dla Martina Heideggera filozofia jest nauką o naturze bytu [OIP 157; GA 9, 177], której odsłonięcie staje się możliwe tylko dzięki ujmowaniu bytu od strony jego bycia. Nie dość powiedzieć, że w wykładni Heideggera istota kryje się w byciu; ona jest byciem. Ponieważ zwykle i niejako z reguły nie uwzględnia się go zarówno w mowie potocznej, jak i w refleksji filozoficznej, tym co określa nasze myślenie jest, zdaniem filozofa, zapomnienie bycia. Fakt pomijania bycia w wypowiedziach stanowiących przejawy codziennego, z konieczności utylitarного podejścia do rzeczywistości, to dla autora *Bycia i czasu* nieusuwalna konsekwencja naszego rzucenia w świat. Zapomnienie bycia w myśli filozoficznej świadczy natomiast o jej zwyrodnieniu; oznacza bowiem, że w rozważaniach nawet największych myślicieli zarówno ich koncepcje, jak i sam język, zostają zapośredniczone od innych obszarów ludzkiej aktywności, które z uwagi na naturę filozofii powinny pozostać jej obce: potocznego oraz technicznego. Diagnoza Heideggera jest definitywna: filozofia, popadłszy w „zapomnienie bycia”, lub, jak nieraz o tym pisze: „zapomnienie pytania o bycie”¹⁴⁶, wypacza istotę bytu, co ma także świadczyć o utracie jej własnej specyfiki. Filozofia stała się sobie obca na skutek niewłaściwych jej, a zaczerpniętych z wyżej wskazanych dziedzin, sposobów traktowania przedmiotu zainteresowania. Karol Tarnowski, we wstępie do artykułu poświęconego obecności Boga w dziele Heideggera, zauważa, że „medytacja nad «zapomnieniem bycia» – bardziej niż nad samym byciem –

¹⁴⁶ Pierwszy paragraf *Bycia i czasu* nosi tytuł *Konieczność wyraźnego powtórzenia pytania o bycie* (*Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein*) [BC 3, GA 2, 3], a celem całej rozprawy ma być „opracowanie pytania o sens «bycia»” [BC 2; GA 2, 1].

stanowi zasadniczą oś krystalizacji filozofii Heideggera”¹⁴⁷. Z pewnością brak problematyzacji sensu bycia jest największym zarzutem Heideggera wobec dziejów Zachodu, stąd tropienie przejawów bycia w historii filozofii faktycznie często przybiera postać eksplikacji powodów jego popadnięcia w zapomnienie. Niejednokrotnie są one ukazywane dzięki analizie momentów, w których bycie dochodzi do głosu, by jednak po chwili zostać ostatecznie przysłoniętym na skutek ukierunkowania na byt w jego odartej z bycia postaci – przedmiotu gotowego do orzekania o nim. Heidegger wychwytuje takie epizody między innymi w pismach Arystotelesa, Immanuela Kanta, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga i Fryderyka Nietzschego¹⁴⁸. W *Byciu i czasie* odniesienie do spuścizny Zachodu ma jednak przede wszystkim charakter strząśnięcia tradycji, a autor koncentruje się na tych rozdziałach w dziejach myśli, które odegrały kluczową rolę w umocnieniu zjawiska zapomnienia bycia i braku ontologii jestestwa, który wynika z faktu, że byt, którym sami jesteśmy, jest, podobnie jak inne byty, ukazywany od strony obecności. Momentami tymi są: wyartykułowana przez Arystotelesa klasyczna koncepcja prawdy jako zgodności (*adaequatio*), uznanie rozumu (*ratio*) za istotę człowieka i wprowadzenie jego hegemonii, Kartezjańska interpretacja świata jako *res extensa*, bazująca na opozycjach tego, co duchowe (*res cogitans*) i materialne (*res corporea*), wewnętrzne i zewnętrzne, Kanta problem dowodliwości świata zewnętrznego, który wynika z przejścia optyki Kartezjusza, oraz nowożytna koncepcja podmiotu. Niniejszy podrozdział poświęcony jest Heideggera krytyce wskazanych koncepcji, przedstawionej przede wszystkim w *Byciu i czasie* oraz *Podstawowych problemach fenomenologii*. Analiza zostanie poszerzona o stosowne uwagi Nietzschego, a także jego zarzuty wobec zachodniego stylu myślenia, w znacznym stopniu uformowanego przez Platona.

2.1.1. Prawda jako *adaequatio*

Martin Heidegger za charakterystyczne dla myślenia zachodnioeuropejskiego uznaje utożsamianie prawdy z byciem, czego pierwszy wyraz znajduje u Parmenidesa, który „«identyfikuje» bycie z odbiorczym rozumieniem bycia” [BC 270; GA 2, 282], stwierdza

¹⁴⁷ K. Tarnowski, *Der letzte Gott*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990 Heidegger dzisiaj, s. 338.

¹⁴⁸ U Arystotelesa bycie dochodzi do głosu w jego rozumieniu istoty czynu, później jeszcze przez niego samego zniekształconego [Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1140 b 7-8, s. 197]. W myśli Kanta takim momentem jest próba eksplikacji ludzkiego sposobu bycia za pomocą *personalitas moralis* w *Krytyce czystego rozumu* [PPF 134-166]. U Nietzschego Heidegger dostrzega możliwość rozumienia bycia w zadaniu strząśnięcia tradycji i myślenia poza odziedziczonymi schematami [Nietzsche, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1, Warszawa 1998; t. 2 Warszawa 1999]. W Schellinga *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* upatruje jej natomiast w innowatorskiej koncepcji wolności oraz pojęciach dobra i zła (ontologizacja zła) [M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004].

bowiem, że „myślenie bytu i byt są tym samym”¹⁴⁹. W pismach Arystotelesa autor *Bycia i czasu* odnajduje natomiast wypowiedzi o tym, że „rzeczy same” prowadzą poznającego, że sam przedmiot wskazuje właściwą drogę i zmusza do poszukiwań, a także o tym, że to sama „prawda” kieruje badaczy, a właściwie przymusza ich, do przeprowadzania odpowiednich analiz. Arystoteles, jak odnotowuje Heidegger, badanie prawdy określa mianem rozmyślenia, rozprawiania, bądź też „filozofowania” o „prawdzie”. Mówi też o „umożliwianiu widzenia poprzez ukazywanie czegoś ze względu na «prawdę» i w obszarze «prawdy»” [BC 271; GA 2, 282]. Dla niemieckiego filozofa, badającego dzieje myśli Zachodu przez pryzmat pytania o bycie, znamienne jest to, że Arystotelesa koncepcje prawdy i filozofii, zdefiniowanej jako nauka o „prawdzie”, pozostają otwarte na bycie¹⁵⁰. Według Heideggera fakt, że pojęcie „prawda”, które oznacza wszakże „rzecz”, „to, co się samo pokazuje”, można odnosić zarówno do „bytu”, jak i „bycia”, określa zachodnie rozumienie prawdy, a co za tym idzie także naukę i teorię poznania. Przy czym, ponieważ bycie nie zostało dotąd należycie wyeksplikowane, powszechną stała się tendencja wypierania go poza rozumienie prawdy i w ogóle poza ramy filozoficznego i naukowego dyskursu. Bycie natomiast, zdaniem Heideggera, należy wyróżniać z tej racji, że to właśnie ono faktycznie „współwystępuje” z prawdą. Stąd wynika przeświadczenie filozofa, że na skutek niemalże całkowitego zapoznania bycia idea prawdy zostaje wypaczona. Obserwacja ta znajduje swoje konsekwencje w postaci zadania analizy tradycyjnego pojęcia prawdy – wpływającego z ukierunkowania na byt. Autor *Bycia i czasu* pragnie wydobyć jego ontologiczne fundamenty, aby ukazać pierwotny fenomen prawdy i dowieść wtórności jej powszechnej interpretacji.

Na klasyczne ujęcie istoty prawdy składają się, zdaniem Heideggera, dwie tezy; jedna wskazuje na wypowiedź (sąd) jako „miejsce” prawdy, a druga mówi o tym, że istota prawdy tkwi w „zgodności” sądu z jego przedmiotem [BC 272; GA 2, 284]. Filozof nie przypisuje idei prawdy jako zgodności (*adaequatio intellectus et rei*) tylko okresowi średniowiecza. Jej starożytną wersję odnajduje już u Arystotelesa, który powiada, że „przeżycia” duszy, „wyobrażenia” dopasowują się do rzeczy (*παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα*¹⁵¹), natomiast jej późną kontynuację dostrzega w dziele Kanta, który, mimo tzw. „przewrotu kopernikańskiego”, miał trwać przy tej koncepcji, nie poddając jej dyskusji¹⁵².

¹⁴⁹H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1906, fragment 5, s. 117.

¹⁵⁰Heidegger odnajduje u Arystotelesa bliskie mu rozumienie filozofii, jego zdaniem bowiem dla Stagiryty oznacza ona naukę, która „byt rozważa jako byt, tzn. w odniesieniu do jego bycia” [BC 271; GA 2, 282].

¹⁵¹Arystoteles, *de interpretatione*, 1, 16 a 6.

¹⁵²Na potwierdzenie tej tezy Heidegger przytacza m.in. następujące wypowiedzi Kanta z *Krytyki czystego rozumu*: „Stare i słynne pytanie, za pomocą którego spodziewano się zapędzić logików w kozi róg [...] brzmi: «Co to jest prawdziwość?» Wyjaśnienie samej nazwy prawdziwości, że mianowicie jest ona zgodnością

Heidegger wykazuje słabość tradycyjnej definicji prawdy, odnotowując, że równość (*Gleichheit*) *intellectus* i *rei* – członów stosunku zgodności – jest niemożliwa z racji odmienności gatunkowej z jednej strony idealnej treści sądu – rezultatu poznania, a z drugiej realnej rzeczy jako tego, o czym się sądzi. Lokalizuje więc problem w ontologicznie niejasnym oddzieleniu bytu realnego od idealnego i stawia pytanie o to, „czy ze względu na «rzeczywiste» sądenie czegoś osądzanego rozdzielenie realnego procesu i idealnej treści nie jest w ogóle bezzasadne” [BC 275; GA 2, 287], by następnie przekonywać, że „odwołanie się do rozróżnienia procesu sądenia i treści sądu nie posuwa naprzód rozważań nad pytaniem o sposób bycia *adaequatio*, lecz uwidacznia tylko, że nie sposób się obejść bez rozjaśniania sposobu bycia samego poznawania” [BC 275; GA 2, 287]. Filozof rozpatruje zatem kwestię od strony bycia, czyli na sposób ontologiczny, co oczywiście wpisuje się w wykładnię *Bycia i czasu*. Autor uzasadnia to tym, że ontyczne ujmowanie obu członów stosunku zgodności, za które uznaje się poznawanie oraz przedmiot, albo coś psychicznego i coś fizycznego, lub wręcz różne „treści świadomości”, izoluje je w postaci odrębnych bytów, nie tłumaczy natomiast działania, które ustanawia ich wzajemną relację. Owo działanie nazywa Heidegger „byciem-odkrytym”. O próbie jego eksplikacji mówi jako o wykazaniu samego bytu w „jak” jego odkrytości. Ta zaś potwierdza się w tym, że to, co wypowiedziane, tzn. sam byt, pokazuje się w swej tożsamości. Heidegger odkrywczym nazywa wypowiedzanie, które rozumie jako „bycie ku samej (bytującej) rzeczy”. „To, że wypowiedź jest prawdziwa, znaczy: odkrywa ona byt sam w sobie” [BC 277; GA 2, 289] – powiada i dodaje, że „«pozwala widzieć» «läßt sehen» (ἀπόφανσις) byt w jego odkrytości” [BC 277; GA 2, 289]. Filozof przekonuje więc, że prawdę wypowiedzi trzeba pojmować jako bycie-odkrywczą, nie ma ona natomiast pierwotnie struktury zgodności między poznawaniem a przedmiotem w sensie jakiegoś dopasowania się jednego bytu (podmiotu) do innego. Autor *Bycia i czasu* dowodzi dalej, że odkrywanie jest ufundowane w byciu-w-świecie¹⁵³, co oznacza, że pierwotnie „prawdziwe” („wahr”), czyli odkrywcze (*entdeckend*) jest *Dasein*, a odkrywany przezeń byt jest „prawdziwy” dopiero w pochodnym sensie, co ma świadczyć o wtórności tradycyjnego pojęcia prawdy.

poznania z jego przedmiotem, darowuje się w tym pytaniu i zakłada je” [BC 273, GA 2, 285; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 82]; „prawda albo pozór nie występują w przedmiocie, o ile się go ogląda, lecz w sądzie o nim, o ile się o nim myśli” [BC 273; GA 2, 285; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 350].

¹⁵³ „Bycie-w-świecie” stanowi, że bycie i miejsce bycia przynależą sobie wzajemnie, tworząc spójną strukturę, co oznacza że zakwestionowane zostaje przedstawienie świata w formie obiektywnej całości oraz przekonanie dotyczącego podziału na to, co należy do świadomości oraz zewnętrzną wobec niej przestrzeń bytów przyrodniczych. „Współobecność tego, co fizyczne, i tego, co psychiczne, jest ontycznie i ontologicznie całkowicie różna od fenomenu bycia-w-świecie” [BC 260; GA 2, 271].

W tekście *O istocie prawdy*, który uznaje się za wyznaczający zwrot (*die Kehre*) w myśli Heideggera, filozof zmienia nieco optykę, bo człowieka wraz z jego byciem nie uważa już za pierwotnie prawdziwe, utrzymuje jednak przekonanie o wtórności tradycyjnego i potoczonego pojęcia prawdy. Píše mianowicie, iż stosowność wypowiedzi jest jej lennem od przysługującego zachowaniu stania otworem, a prawda nie tkwi w wypowiedzi jako jej istotnym miejscu, nie zamieszkuje pierwotnie w zdaniu.

„Prawda” nie jest znamieniem stosownego sądu, który zostaje wypowiedziany przez ludzki „subiekt” o jakimś „obiekcie” i potem gdzieś tam «obowiązuje», nie wiadomo w jakim zakresie, lecz prawda jest odkryciem bytu [OIP 168; GA 9, 191].

Człowiek nie „posiada” prawdy, nie izoluje się więc wraz ze swoją „prawdą” od świata zewnętrznego, ale, pozostając otwartym, wystawia się na byt i jego prawdę. Człowiek ek-sistuje - powiada filozof, który w terminie „egzystencja” (*die Existenz*) zaznacza aspekt wykraczania.

Heidegger nie sprowadza prawdy do subiektywności ludzkiego poznania ani do stosowności wypowiedzi, choć przyznaje, że funduje ona możliwość takich interpretacji, pozostających jednakże wtórnymi wobec jej istoty. Tę bowiem filozof upatruje w wolności, którą także rozumie w sposób odmienny od tego, jaki zwykle się przyjmuje – ani jako dowolność wyboru, ani gotowość do ulegania czemuś, co wymagane i konieczne. Dla Heideggera wolność oznacza „pozwalać bytowi być”, przy czym nie ma ono negatywnego sensu zaniechania czegoś czy obojętności. Przeciwnie, jak czytamy w *O istocie prawdy*, „pozwalać-być jest wdaniem się w byt” [OIP 166, GA 9, 188]. Autor potwierdza więc znaczenie prawdy jako odkrytości i wskazuje, że jest ona wdawaniem się w otwartość bytu na sposób pozwalania-być, które z kolei wyraża pierwotny sens wolności – „wystawienie się na odkrytość bytu” [OIP 166, GA 9, 188]. Prawda i wolność pozostają w ciągłym sprzężeniu, wzajemnie się określając. Niemiecki filozof przekonuje, że tłumaczenie *ἀλήθεια* jako „nieskrytość” umożliwi zmianę sposobu ujmowania prawdy, która, zamiast jako stosowność, będzie rozumiana właściwie – przez pryzmat wolności, a więc jako odkrywanie bytu w jego byciu. Heideggera wiara w możliwość doświadczania rzeczy w ich prawdzie, jakże różnego od naszego codziennego postępowania, opiera się na koncepcji bycia-w-świecie, oznaczającej, że człowiek jest pierwotnie otwarty na świat, a tradycyjna opozycja tego, co we mnie i co poza mną, nie istnieje. Powszechne odbieranie rzeczywistości w zniekształcony,

przedstawieniowy sposób nie stanowi przeciwieństwa tej otwartości, lecz właśnie z niej – jako jej *modus* – wyrasta.

Fryderyk Nietzsche podtrzymuje podział na podmiot i obiekt, ja i świat, a także ducha i ciało, choć, w odróżnieniu od klasycznych stanowisk, dowartościowuje wymiar cielesności. Właśnie z racji tkwienia w tym i innych założeniach, mimo dokonywania ich odwrócenia, nie może, zdaniem Heideggera, wyzwolić się od metafizyki. Od klasycznego podejścia do kwestii prawdy i poznania różni go natomiast kompletny brak wiary w poznawcze możliwości umysłu. Więcej – wątpi on nawet w ludzkie pragnienie poznania!

W tekście *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* autor wyśmiewa wzniosłą wizję dążenia do obiektywnej wiedzy, którym chełpi się człowiek Zachodu. W życiu pełnym obłudy, kłamstwa, oszustwa, pozerstwa, gry, iluzji i marzeń nie ma miejsca na prawdę, a umysł nie służy jej odkrywaniu, tylko czemuś zgoła przeciwnemu – sztuce maskowania, rekompensującej niedobory siły i sprawności kruchej ludzkiej istoty [OPK 184; KSA 1, 876]. Idea prawdy pojawia się natomiast na drodze umowy społecznej, konwencji, w wyniku której rodzi się kontrast prawdy i kłamstwa. Prawda jest pożądana tylko z uwagi na jej miłe konsekwencje, a czyste, pozbawione skutków poznanie pozostaje człowiekowi obojętnym – wyrokuje Nietzsche, przekonując, że język nie może odzwierciedlać rzeczywistości, a kolejne nazwy, klasyfikacje i określenia tworzone są arbitralnie i zupełnie dowolnie. Jego zdaniem nasza wiedza sprowadza się do metafor, „które pierwotnym istotnościom zupełnie nie odpowiadają” [OPK 187; KSA 1, 879]. Autor zauważa, iż każde słowo staje się pojęciem z racji tego, że nie służy przypomnieniu jednorazowego i jednostkowego przeżycia, ale poprzez „zrównanie nierównego” [OPK 188; KSA 1, 880] spełnia swoją funkcję, czyli odnosi się do niezliczonych, oczywiście niejednakowych przypadków. Nietzsche szydzi z wiary w ideał – rzekomą przyczynę tego, co faktycznie istniejące – bez względu na to, czy chodzi o nazwy rzeczy materialnych, czy też pojęcia abstrakcyjne. Filozof odślania więc przyziemny, praktyczny i lokalny rodowód prawd, które na skutek odpowiednio długiego użytkowania oraz powtarzania nabrały aspektu powszechności i kanoniczności. Mówi „o zobowiązaniu, jakiego wymaga społeczność, aby istnieć, o zobowiązaniu do bycia prawdziwym, tj. do używania typowych metafor, a w sformułowaniu moralnym: o zobowiązaniu do kłamania zgodnie z pewną trwałą konwencją, do gromadnego kłamania w wiążącym dla wszystkich stylu” [OPK 189; KSA 1, 881]. Przekonuje, iż „wskutek tego, że człowiek zapoznaje siebie jako podmiot, i to podmiot artystycznie twórczy, żyje on do pewnego stopnia spokojnie, bezpiecznie i konsekwentnie” [OPK 192; KSA 1, 883]. Zdaniem Nietzschego, to co wydaje się odkryte czy poznane, przez nas samych zostało stworzone. Dotyczy to także form

matematycznych, relacji czasoprzestrzennych i liczbowych, za pomocą których kreujemy obraz świata, później biorąc go za coś obiektywnego. Kryterium trafnego postrzegania wydaje się Nietzschemu wewnętrznie sprzecznym absurdem z racji tego, że między sferą podmiotu i obiektu nie ma żadnego związku, wobec czego pozostaje tylko swobodne, twórcze tłumaczenie.

Zdaniem Heideggera nazwanie „prawdy” błędem samą istotę prawdy pozostawia nietkniętą z tego względu, że Nietzsche poprzez prawdę rozumie to, co prawdziwe, prawdziwie będące, rzeczywiste, poznane, a więc utożsamia ją z bytem postrzeganym tylko od strony obecności. Taka opinia wynika z przyjętej przez Heideggera koncepcji różnicy ontologicznej, która, wypracowana w *Byciu i czasie*, oddziałuje także na jego późniejsze rozważania i pełni funkcję papierka lakmusowego, za pomocą którego filozof testuje wszelkie analizowane teorie. Zapoznavanie bycia, prowadzące do uobecnienia i uprzedmiotowienia rzeczy, jest właściwe dla codziennej krzątaczki, w dziedzinie filozofii natomiast wypacza jej istotę, bo ta tkwi w uważności, a więc takim rozumieniu bytu, które nie pozbawia go jego sposobu bycia, nie izoluje od tożsamego mu miejsca oraz czasu. Nietzschemu przyświeca podobna idea, gdy pisze on o procesach tworzenia słów-pojęć, zrównujących to, co jednostkowe i nieidentyczne. Heidegger jednakże dowodzi, że autor *Woli mocy* sam nie potrafi się wyzwolić z opisanych mechanizmów, bo poprzestaje na odwracaniu pojęć, które wszakże pojęciami pozostają. Obawa przed popełnieniem błędów rozpoznanych między innymi u Nietzschego sprawia, że twórczość Heideggera wydaje się ciągłym ponawianiem próby myślenia prawdy bycia¹⁵⁴. Nietzsche natomiast, świadomy paraliżującej mocy słów, oddaje się ich ożywianiu, skuwaniu ich łupin, spod których wyłaniają się procesy, jakie doprowadziły do ich obecnego znaczenia. Zajmuje go także przedstawianie oraz zderzanie pojęć, odzierające je z powłoki konieczności.

2.1.2. Hegemonia *ratio*

Kolejną kształtującą kulturę Zachodu praktyką, którą poddają krytyce Nietzsche i Heidegger, jest lokalizowanie tego, co specyficznie ludzkie, w przestrzeni rozumu. Od czasów

¹⁵⁴ Celem *Bycia i czasu* jest właściwie, jeśli wierzyć autorowi, powtórzenie pytania o bycie; dzieło stanowi więc „zaledwie” przygotowanie możliwości jego postawienia. W znacznie później wygłoszonych wykładach z lat 1951/52, zatytułowanych *Co zwie się myśleniem?*, Heidegger wielokrotnie powtarza natomiast, że „jeszcze nie myślimy” [CZM 12, 13; GA 8, 6, 7], a zawarte tam rozważania, w których podejmuje pytanie o istotę myślenia, okazują się „jedynie” drogą ku myśleniu istotnemu. Ostrożność Heideggera może drażnić nawet wytrwałego czytelnika, bo trudno wyzbyć się wrażenia, że już samo podjęcie próby myślenia oznacza wstąpienie na jego drogę. Rzecz w tym, że potwierdzenie tego przypuszczenia wymaga przedstawienia definicji myślenia, co nie jest możliwe, bo, jak tłumaczy filozof, „istotę myślenia określa to, co trzeba rozważyć – wystaczanie wystarczającego się, bycie bytu” [CZM 159; GA 8, 247].

starożytnych przyjmuje się, że to rozum stanowi o fenomenie człowieka, a w epoce rozwoju technologicznego uznaje się go także za wyznacznik ludzkiego panowania na ziemi. Arystoteles wyróżnia rozum, wskazując, że człowiekowi dane jest „życie polegające na działaniu pierwiastka rozumowego”¹⁵⁵. Czyny zawdzięczają swą zasadność i wielkość kierownictwu rozumu, który dopiero udziela sensu wszelkiemu ludzkiemu działaniu. Autor *Etyki nikomachejskiej* na podstawie założenia, iż „funkcją człowieka jest działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu”¹⁵⁶, przekonuje, że podporządkowanie *ratio* prowadzi do najwyższego dobra.

Nietzsche dowodzi tymczasem, że rozum¹⁵⁷ przeciwstawia się życiu, bo neguje stawanie się. Kontestuje świat realny, z natury zmienny, czyniąc zeń jedynie odprysk rzekomo prawdziwego świata idei. I w końcu – odrzuca bądź podporządkowuje sobie instynkt. Filozof tłumaczy, że rozum wykształcił się u słabych osobników w celu radzenia sobie z trudami życia poprzez tworzenie jego fikcyjnych obrazów. Rozumność jest narzędziem, które przynosi ratunek. W *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* pisze, że człowiek „zakotwicza swe życie u rozumu i jego pojęć, by nie zmiotła go fala i by się nie zatracił”¹⁵⁸[OPK 195; KSA 1, 886]. W *Zmierzchu bożyszc* dowodzi natomiast, że Sokrates, a także pozostali greccy mędrcy, wybrali posłuszeństwo wobec rozumu z konieczności¹⁵⁹. Przekonuje, iż łączenie rozumu z cnotą oraz szczęściem wynika ze strachu przed tym, co mroczne, tudzież nieznane, i ma zupełnie wyeliminować wpływ instynktów, a to z racji ich nieprzewidywalności oraz kapryśności. Wiarę w „rozumność za wszelką cenę” [ZB 34; KSA 6, 73], która ma ratować przed dekadencją, myśliciel ocenia jako jej przejaw, jako chorobę. Jego zdaniem nie sposób wyjść poza dekadencję, jeśli się z nią prowadzi wojnę. Rozum jest winny błędowi zamiany przyczyny i następstwa, w oparciu o który przedstawia się cnotę jako warunek osiągnięcia szczęścia. Nietzsche przekonuje, że szczęście nie jest dopiero osiągnięte dzięki wskazanemu postępowaniu, a więc podążaniu za wskazówkami rozumu. Przeciwnie, takie czy inne czyny wynikają ze szczęśliwości czyniącego, czyli nie są, jak zwykło się sądzić,

¹⁵⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1098 a, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 89.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Mowa tutaj o rozumie jako źródle błędów, na których oparto metafizykę, moralność Zachodu i chrześcijaństwo. W tym sensie założeniami rozumu Nietzsche nazywa krytykowane przez niego założenia metafizyki opartej na języku. W jego pismach można jednak natrafić na inne, szersze znaczenie słowa „rozum”; filozof mówi bowiem nieraz o „własnym rozumie”, a także o „psuciu rozumu”, np. teologię nazywa „zepsuciem rozumu przez grzech pierworodny (przez chrześcijaństwo)” [ZB 71; KSA 6, 111].

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie...* op.cit., s. 195.

¹⁵⁹ „Fanatyzm, z jakim cały grecki namysł rzuca się na rozumność, wskazuje, że Grecy stali w obliczu konieczności: groziło im niebezpieczeństwo, mieli tylko jeden wybór: albo zginąć, albo – być rozumnymi do absurdu” [ZB 33; KSA 6, 72].

jej przyczyną. Poszukiwanie wyimaginowanych przyczyn doprowadziło do idei Boga¹⁶⁰, ale też zapewniło fundament, na którym wzniesiono całą moralność i religię, a także psychologię, które wspiera inny twór rozumu – koncepcja wolnej woli wraz z towarzyszącymi jej pojęciami celu oraz odpowiedzialności, również, zdaniem Nietzschego, nie odzwierciedlającymi rzeczywistości.

Jürgen Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* przyjmuje historyczną perspektywę interpretacji stanowiska Nietzschego i traktuje je jako jedno ze stronnictw od czasu młodoheglistów rywalizujących o właściwe rozumienie nowoczesności, a zarazem uznaje za wyróżniające się na tle pozostałych. Trzy ścierające się nurty: lewica heglowska, prawica heglowska oraz twórczość Nietzschego łączy krytyka autoiluzji oświecenia, wiary w poznanie i właśnie koncepcji rozumu ugruntowanego w zasadzie podmiotowości. Oskarżenie głosi, że ugruntowany w zasadzie podmiotowości rozum „demaskuje i podważa wszystkie jawne formy ucisku i wyzysku, upodlenia i wyobcowania tylko po to, by w ich miejsce ustanowić niewzruszone panowanie samej racjonalności”¹⁶¹. Zdaniem Habermasa, wówczas gdy poszukiwano „ekwiwalentu jednoczącej mocy religii” i „przezwyciężenia rozdwojenia nowoczesności”¹⁶², Nietzsche rezygnuje z ponownej rewizji pojęcia rozumu oraz odrzuca dialektykę oświecenia. Interpretator nie wskazuje jednak, na mocy jakiej siły odrzucenie to jest ostateczne i jaką przyjmuje formę: ciągłego powstrzymywania się od klasycznych metod rozumowania, co mogłoby implikować niemożliwość wykroczenia poza negatywny wymiar analiz, czy zastąpienia znanych struktur i metod takimi rozwiązaniami, które się od nich istotnie różnią.

Intelektualizm etyczny uznaje Nietzsche za rodzaj moralnego utylitaryzmu. Dowodzi, że przyjęcie założenia, iż wiedza, cnota i szczęście pozostają we wzajemnym sprzężeniu, a poznanie prawdy gwarantuje właściwe postępowanie, prowadzi do sprowadzenia dobra do tego, co przydatne oraz przyjemne¹⁶³. Przekonanie, że zło wynika jedynie z błędu, bo nikt nie chce wyrządzać szkody samemu sobie, a zły wszakże sam sobie szkodzi, Nietzsche przypisuje Sokratesowi, twierdząc, że Platon był zbyt dostojny na tak prymitywne rozumowanie. Sokratesa uznaje więc przede wszystkim za dialektyka, który stanął po stronie rozumu i, przyjąwszy, że każde postępowanie ma swoją przyczynę, założył, iż należy je uzasadnić, w związku z czym wytykał Ateńczykom, których Nietzsche nazywa dostojnymi ludźmi instynktu, brak zdolności argumentacji własnych czynów. Co ciekawe, autor

¹⁶⁰ Por. ZB 55; KSA 6, 95.

¹⁶¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 70.

¹⁶² Ibidem, s. 104.

¹⁶³ Zob.: PDZ 108; KSA 5, 111.

Zmierzchu Bożyszcz uważa, że na koniec w Sokratesie dokonała się znacząca zmiana. Nieudolność, którą wcześniej zarzucał obywatelom, dostrzegł bowiem także u siebie, wobec czego miał dojść do wniosku, że słuchać należy instynktów, rozum zaś nakłonić, by wspomagał je odpowiednimi argumentami, czym, zdaniem Nietzschego, zasłużył sobie na miano „wielkiego, tajemniczego ironisty” [PDZ 109; KSA 5, 112]. Tym razem autor *Woli mocy* stawia Sokratesa przed Platonem, stwierdzając, że temu drugiemu brakowało fałszywości jego mistrza, która kryła się jakoby w fakcie, że sprawił, iż jego sumienie przechytrzało samego siebie. Autor *Dialogów*, jako znacznie mniej frywolny, a bardziej niewinny w takich sprawach, pragnął, jak sądzi Nietzsche, samemu sobie dowieść, że „rozum i instynkt same z siebie zmierzają do jednego celu, do dobra, do «Boga»” [PDZ 109-110; KSA 5, 112], co miało wyznaczyć kierunek wszystkim teologom i filozofom.

Czy nauka jest tylko lękiem i ucieczką przed pesymizmem? Subtelną obroną przed... prawdą? W języku moralnym czymś na kształt tchórzostwa i fałszywości? W języku zaś niemoralnym chytrą? O, Sokratesie, Sokratesie, czy to była może twoja tajemnica? O, tajemniczy ironisto, czy to była może twoja... ironia? [NT 16-17; KSA 1, 12-13]

Istnienie kategorii rozumu i zagadka jego pochodzenia wywołały, według Nietzschego, wizję świata nadzmysłowego, rzekomo prawdziwego, przeciwstawianego pozornemu światu rzeczywistemu, o którym autor *Poza dobrem i złem* mówi natomiast jako o jedynie realnym z tego względu, że nie sposób wykazać innego rodzaju realności. Świat idei określa więc mianem „iluzji moralno – optycznej” [ZB 39; KSA 6, 78]. Potęga owej iluzji wynika z wielkiego strachu przed realnością i jej zmiennością oraz nieprzewidywalnością.

Nienawisć do samego stawania się jest też, zdaniem Nietzschego, powodem, dla którego filozofowie „odhistoryczniają” rzeczy i mumifikują je. Nietzsche formułuje swego rodzaju motto dla wszystkich dotychczasowych filozofii: „Co jest, to się nie staje; co się staje, to nie jest...” [ZB 35; KSA 6, 74]. W *Zmierzchu bożyszcz* twierdzi, że filozofowie rozpaczliwie wierzą w byt, a ponieważ nie mogą go pochwycić, szukają powodów, dla których jest im to wzbronione. Winą za to obciążają w końcu zmysły, wyrokując: „one to oszukują nas co do świata prawdziwego” [ZB 35; KSA 6, 74]. Jako sposób na dostrzeżenie bytu prawdziwego zostaje pomyślane: wątplenie w zmysły i zanegowanie cielesności. Do głosu dochodzą proste dychotomie: ciało – duch bądź dusza, zmysły – rozum. Autor *Woli mocy* wśród filozofów wyróżnia Heraklita, który także kwestionował przekaz zmysłów, ale nie zarzucał im ukazywania wielości i zmienności rzeczy, tylko krytykował w nich zgoła

przeciwną skłonność do ukazywania trwania i jedności. Nietzsche pisze o tym w następujący sposób:

Zmysły nie kłamią ani tak, jak sądzili eleaci, ani tak, jak on sądził – w ogóle nie kłamią. Kłamstwo, na przykład kłamstwo jedności, kłamstwo realności, substancji, trwania, dopiero my wpisujemy w świadectwo zmysłów tym, co z niego robimy... «Rozum» jest przyczyną, że fałszujemy ich świadectwo. Zmysły nie kłamią, jeżeli ukazują stawanie się, przemijanie, zmianę... [ZB 36; KSA 6, 75]

Nietzsche ceni Heraklita natomiast za to, że ten wątpi w istnienie świata „prawdziwego” (idei) i nie szuka bytu samego w sobie z powodu akceptacji faktu, iż świat pozorny jest jedynym i nic się pod nim nie ukrywa.

Autor *Poza dobrem i złem* wytyka filozofom także to, że pierwszymi uznali oni pojęcia „najwyższe”, czyli te najbardziej ogólne, puste, stanowiące według niego „ostatni ślad ulatniającej się rzeczywistości” [ZB 37; KSA 6, 76]. Fakt, że stawia się je na początku wynika z przekonania, że wyższe nie może wyrastać z niższego, w ogóle z niczego nie może wyrosnąć, a więc, jak tłumaczy Nietzsche w *Zmierzchu bożyszczy*, „wszystko, co ma najwyższą rangę, musi być *causa sui*” [ZB 37; KSA 6, 76]. Pochodzenie danej rzeczy z czegoś innego uważa się bowiem za powód kwestionowania jej wartości. Nietzsche zauważa także, że przypisując największą wartość i najwyższą doskonałość temu, co ostatnie, najbardziej rozcieńczone i puste, uzyskano pojęcie Boga, uważanego wszakże za przyczynę samą w sobie. To i inne pojęcia, takie jak: jedność, tożsamość, trwałość, substancja, przyczyna czy realność, uznane są przez niego za przesady rozumowe. Bogdan Baran zwraca uwagę na Nietzschego oryginalne rozumienie pojęcia jako „schematycznej kategoryzacji rzeczywistości stawania się”¹⁶⁴, zauważając, że odbiega ono od interpretacji Hegla. Sprowadzenie pojęć do funkcji uprzedmiotowienia i klasyfikacji przypisać można natomiast Heideggerowi. Tak interpretowane stanowią fundament metafizyki, która, zarówno zdaniem Nietzschego, jak i Heideggera, odznacza się przede wszystkim zorientowaniem na byt, pojęty jako coś stałego i niezmiennego, a przez to dającego możliwość orzekania o jego istocie.

Nietzsche odróżnia metafizykę od filozofii stawania się¹⁶⁵, podczas gdy Heidegger najpierw – w pierwszym etapie rozwoju jego myśli, a więc między innymi w *Byciu i czasie* – przeciwstawia ją pierwotnej ontologii, podejmującej bycie bytu, a później – gdy zarzuca swój

¹⁶⁴ B. Baran, *Postnietzsche Reaktywacja*, Kraków 2003, s. 89.

¹⁶⁵ Odnośnie rozróżnienia na dwie odmiany filozofii, za Bogdanem Baranem warto zwrócić uwagę na zmianę stosunku Nietzschego do Hegłowskiej dziejowości. Otóż Nietzsche najpierw uznaje Hegla za przedstawiciela statycznej metafizyki, by później, w *Woli Mocy* i *Jutrzence* dostrzec u niego zrozumienie dla filozofii stawania się [Ibidem, s. 78].

ontologiczny projekt – myśleniu prawdy bycia. Według Nietzschego filozofia bytu opiera się na logice i jej trzech podstawowych zasadach: tożsamości, sprzeczności i wyłączonego środka. Krytyka logiki dotyczy logicznego obrazu bytu, za którym stoi przekonanie o zgodnym z zasadami logiki porządku samej rzeczywistości. Jak tłumaczy Bogdan Baran, Nietzsche zauważył, że „u podłoża logiki wtórnie petryfikującej intelektualny obraz świata leży więc przedmetafizyczne jego ujęcie”¹⁶⁶. Martin Heidegger zależność metafizyki i logiki oddaje za pomocą terminu „ontoteologia”¹⁶⁷, który Maria Kostyszak stosuje również odnośnie krytyki tradycji autorstwa Nietzschego, a także wobec trzeciego bohatera jej książki *Spór z językiem* – Jacques’a Derridy¹⁶⁸. Dla Heideggera logika oznacza takie „myślenie, które wszędzie, wychodząc od bycia jako gruntu (Λόγος), gruntuje i ugruntowuje byt jako taki w całości” [OTL 133]. Obaj niemieccy filozofowie dostrzegają przemożną siłę logiki, tkwiącą w jej zdolności uogólniania oraz ujednolicania, i odsłaniają jej wpływ na nasze rozumienie świata, a więc także język. Zgadzają się odnośnie sensotwórczej mocy logiki, wykraczającej poza tradycyjnie jej przypisywaną, skromną funkcję porządkowania obserwowanych faktów i gromadzonych danych.

Dla Heideggera Nietzsche pozostaje jednakże metafizykiem. Ostatnim, bo dokonuje jej wykończenia samemu pozostając w nią uwikłanym, czego przyczyną ma być fakt, że nie potrafi porzucić idei podmiotu, co dowodziłoby z kolei jego podporządkowania instancji rozumu. Wydaje się, że taki sam jest powód zupełnie innej interpretacji myśli Nietzschego autorstwa Maksa Horkheimera i Teodora W. Adorno, którzy widzą w nim ostatniego dialektyka – wyraziciela nowoczesności, który doprowadził ją do jej ostatecznych konsekwencji. Autorzy *Dialektyki oświecenia* wydobywają, niedostrzegany jeszcze przez Heideggera, krytyczny aspekt dzieła Nietzschego, uznając go, obok Marksa i Freuda, za wielkiego krytyka współczesnej cywilizacji. Obie oceny opierają się na przeświadczeniu, że filozof nie potrafił wyzwolić się spod jarzma racjonalności. Inny jego obraz wyłania się natomiast z recepcji francuskiej, głoszącej, że Nietzsche przekroczył zarówno metafizykę, jak i dialektykę. Zdaniem Gilles’a Deleuze’a, filozofia Nietzschego stanowi absolutną

¹⁶⁶ Ibidem, s. 80.

¹⁶⁷ Użyty po raz pierwszy przez Kanta, a później Feuerbacha, nabrał nowego znaczenia dzięki Heideggerowi, który omawia ten termin w odczycie z 1957 roku, podsumowującym zajęcia seminaryjne poświęcone *Nauce logiki* Hegla [M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, [w:] idem, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010].

¹⁶⁸ M. Kostyszak w krytyce filozofii Zachodu autorstwa Nietzschego i Derridy odnajduje bowiem analogię do stanowiska Heideggera, która uprawomocnia objęcie pojęciem „ontoteologia” również przedmiotu ich zarzutów. Badaczka następująco przybliży wyrażony w tym terminie problem: „filozofia Zachodu przybrała postać nauki o bycie (onto-), budowanej hierarchicznie z uwzględnieniem bytu najwyższego (-teo-), konstruowanej w pojęciach i za pomocą procedur logicznych (-logia)” [M. Kostyszak, *Spór z językiem... op.cit.*, s. 14].

antydyalektykę, bo demaskuje trzy określające dialektykę idee, którymi są: „idea władzy tego, co negatywne, jako zasada teoretyczna, która manifestuje się w przeciwieństwie i w sprzeczności; idea wartości cierpienia i smutku, waloryzacja «smutnych namiętności» jako zasada praktyczna, która manifestuje się w sporze, w rozdarciu; idea pozytywności jako teoretyczny i praktyczny wytwór samej negacji»¹⁶⁹. Jak tłumaczy Bogdan Baran, „idzie o to, że Nietzsche jest myślicielem afirmacji, dialektyka zaś opiera się na negacji jako swej sile motorycznej. Wszystko, co pozytywne, pochodzi z negacji tego, co inne. Dialektyka eksponuje negatywną moc różnicy, jest oparta na siłach «reaktywnych», nihilistycznych, gdy tymczasem afirmacja Nietzschego opiera się na «aktywnych» siłach woli mocy»¹⁷⁰. Deleuze widzi wolę mocy jako „żywioł różnicujący”, w którym „manifestuje się afirmacja i rozwija jako twórca”¹⁷¹.

Faktu odrzucenia dotychczasowego porządku nie kwestionuje także Habermas, którego recepcja jest, zwłaszcza w świetle uwag Heideggera, zaskakująca z tego względu, że wskazuje on, iż autor *Zaratustry*, realizując projekt przewyciężenia metafizyki i dialektyki, korzysta z ich narzędzi. W *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* czytamy mianowicie, że „Nietzsche używa drabiny historycznego rozumu, aby w końcu ją odrzucić i stanąć na gruncie mitu – jako tego, co inne wobec rozumu”¹⁷². Zagadnienie takiego uchwytowania rzeczy, które jednocześnie stosuje krytykowane rozstrzygnięcia, pojawia się w tekście *Psyche. Wynajdywanie Innego* Jacques’a Derridy, gdzie odsłonięta zostaje możliwość „spontanicznego dekonstruowania logiki opozycyjnej polegającej na nienaruszalnym rozróżnieniu między performatywem a opisem i wieloma innymi związanymi z tym rozróżnieniami, nie obezwładniając tej logiki do końca, rzecz jasna, jako że (zdanie) jej potrzebuje, aby rozsadzić wydarzenie językowe”¹⁷³. Habermas nie problematyzuje tymczasem rozumienia samej możliwości odrzucenia dialektyki. Wydaje się, że jego zdaniem pozostaje ono oparte na prostym odwróceniach, co nie dowodzi jeszcze, jak przekonuje z kolei Heidegger, odrzucenia zastanych rozwiązań, a jedynie wskazuje na wygenerowanie nowej treści, tworzącej nową metafizykę, w której w miejsce duchowości znajduje się teraz cielesność, a to, co niskie zajmuje miejsce tego, co wysokie. Choć obecność pewnych terminów i wyrażen może świadczyć o tym, że Nietzsche wpada w zasadzki, których się

¹⁶⁹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 205.

¹⁷⁰ B. Baran, *Postnietzsche...* op.cit, s. 144.

¹⁷¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 207.

¹⁷² Habermas J., *Filozoficzny dyskurs...*, s. 105.

¹⁷³ Derrida J., *Psyche. Wynajdywanie Innego* (fragment), przeł. S. Magala, w: „Odra” nr 6 1994, s. 60.

wystrzega, dzieje się tak tylko wówczas gdy, mówiąc za Heideggerem, wyparcie treści metafizycznych dokonuje się w granicach samej metafizyki i mocą jej mechanizmów.

Podczas gdy Martin Heidegger dowodzi, że Nietzsche nie wyzwala się spod panowania instancji rozumu, na co między innymi wskazuje konieczność korzystania ze schematów przeciwstawiania, Roberto Calasso przekonuje, iż broni go świadomość tego, że wpada w pułapkę własnych konstrukcji. Autor tekstu *Nietzsche a przeszłość* odsłania między innymi problemy, jakie niosło uświadomienie sobie przez Nietzschego konsekwencji wiecznego powrotu – pisze mianowicie: „ten, kto rzuca kości w grze, kto żywi przekonanie, że świadomość jest symulacją, sam jest ni mniej ni więcej tylko «komediantem»; jest więc kimś, kto od początku był przeciwnikiem Nietzschego”¹⁷⁴. Autor *Woli mocy*, mimo iż wpada w sidła metafizyki, zdaniem Calasso, w pewnym sensie jednocześnie jej umyka, podejmując z nią grę. Badacz twierdzi, że „Nietzsche wiedział co prawda, że z tej klatki nie możemy się wydostać, ale sam fakt, że o tym mówił, odróżnia go od wszystkich, którzy go poprzedzają”¹⁷⁵. Gdy użyjemy wykładni Calasso w celu obrony Nietzschego przed Heideggerem, okaże się, że trzymanie się terminów „uprzedmiotawiających” nie świadczy o tym, by próba przekroczenia metafizyki była skazana na niepowodzenie. Krytyczne wobec metafizyki a także dialektyki stanowiska Nietzschego oraz Heideggera kształtują ich styl. O obu można powiedzieć, że „filozofują młotem”, choć czynią to odmiennie; Heidegger spulchnia skamieniałe pojęcia, Nietzsche zderza je ze sobą i dokonuje odwróceń, ale także na drodze analiz genealogicznych odsłania ich rodowody. Zdaniem Jacques’a Derridy, przekroczenie metafizyki dokonuje się w samym języku pism Nietzschego, czego między innymi dotyczyć będzie trzeci rozdział niniejszej pracy, poświęcony stylom Nietzschego i Heideggera.

Przyjęta przez Nietzschego perspektywa, w której „ja” stanowi źródło sensu, sprawia, że bycie (*Sein*) – najważniejszy termin w myśli Heideggera – traktuje on na równi z innymi metafizycznymi pojęciami, nazywanymi przez niego błędami rozumu, co tłumaczy tym, że na pierwszym miejscu winno się stawiać czyniącego oraz czyn, nie bycie, które dopiero z nich wynika. Sam Heidegger w pierwszym etapie rozwoju swojej myśli również nie może się uwolnić od podmiotowości, którą wytyka wszakże Nietzschemu. Dzieje się tak pomimo dokonanego w *Byciu i czasie* odróżnienia ontologii od metafizyki jako jej zmodyfikowanej wersji, odzierającej byt z jego bycia. Zdawszy sobie sprawę z tego uwikłania, filozof porzuca

¹⁷⁴ Calasso R., *Nietzsche a przeszłość*, przeł. S. Kasprzysiak, [w:] *Nietzsche 1900-2000*, pod red. A. Przybylskiego, Kraków 1997, s. 197.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 197-198.

swój ontologiczny projekt na rzecz „myślenia bycia” – zadania niemalże skazanego na porażkę, bo oznaczającego ciągle podejmowanie próby wypowiedzenia tego, co wymyka się słowom. Dąży do takiego podejścia do bytu, które nie będzie tożsame jego uprzedmiotowieniu i opanowaniu. Towarzyszy mu bowiem przekonanie, że dotychczas człowiek, pod pozorem zdobywania wiedzy o świecie, podporządkowywał go sobie, siebie samego czyniąc jego panem, na skutek czego pozbawiał się istotnego określenia jako jednostka działająca. Wynika to z faktu, że jego czyny czerpały swe ukonstytuowanie na drodze zapośredniczenia od danych już rozstrzygnięć rozumu. Filozof przekonuje, że upatrywanie znaczenia czynu poza nim samym rodzi się już na gruncie *techne*, której dyktat obejmuje europejskie dzieje myśli poprzedzające epokę największego rozwoju technologicznego, i która przywłaszczyła sobie logiczno-rozśadkowe rozumowanie. Heidegger pragnie odsłonić rozumienie działania jako wolnego od wymogu realizacji określonych skutków. „Działanie znamy jedynie jako uskutecznianie jakiegoś skutku [*das Bewirken einer Wirkung*], którego realność bywa oceniana zależnie od jego przydatności” [LH 271] - stwierdza w *Liście o „humanizmie”* i, podkreślając konieczność uwolnienia działania spod przymusu doprowadzania do zaplanowanego efektu, próbuje przywrócić źródłowe doświadczenie natury czynu, które, jak dowodzi, poruszało jeszcze myśl Arystotelesa¹⁷⁶, lecz później zostało zapoznane, nawet już przez niego samego. Istota działania, niewystarczająco ożywiana w trakcie rozwoju myśli europejskiej, została wyparta przez rozwiązania sprowadzające je do roli narzędzia. Panujący etos człowieka oparto na pojmowaniu czynu ze względu na przyświecający mu cel, który staje się jedynym uzasadnieniem podejmowanych działań i podstawą ich weryfikacji. Heidegger widzi w tym poważne zagrożenie dla człowieka – władcy świata, którego skuteczność przesądza o jego potędze – bo taka jego wizja oznacza utratę kontaktu z tym, co specyficznie ludzkie, a także z własną, indywidualną tożsamością. Stąd apel filozofa o to, by ludzie przestali być ślepi na naturę działania jako takiego i zaczęli jej szukać w nim samym, nie w zewnętrznych wobec niego skutkach.

Nie łatwo jednakże posłuchać rady Heideggera, skoro on sam przyznaje, że cała tradycja przysłała możliwość myślenia poza schematem ukazującym działanie jedynie przez pryzmat skutku, za czym stoi bezwzględne uznanie jurysdykcji rozumu. Wszelkie uchylające się jej próby myślenia uznaje się za działania nieracjonalne, a co za tym idzie dyskwalifikuje się je, bo nie przystają do utrwalonego modelu osoby myślącej. Filozof upatruje korzeni tej

¹⁷⁶ Por. EN 1140 b 7-8, s. 213.

dominującej interpretacji w początkach myśli metafizycznej. W okresie, kiedy prymat *ratio* nie był przesądzony, a wiele jego konsekwencji jeszcze się nie umocniło, pewne wypowiedzi oferowały szansę myślenia poza przestrzenią metafizyki, której fundamentem jest właśnie przekonanie o supremacji rozumu. Martin Heidegger pochyla się nad wybranymi sentencjami presokratyków i uwalnia je od współczesnych interpretacji, noszących już znamię późniejszych ustaleń. Myślenie, którego szuka, nie wybrzmiewa jednakże tylko w zdaniach pierwszych filozofów, ale przebija się ono również w tekstach Arystotelesa i Platona oraz niektórych myślicieli nowożytnych, co zostanie odnotowane w rozdziale trzecim.

2.1.3. *Res cogitans i res corporea*

Jednym z powszechnych sposobów rozumowania, porządkujących postrzeżenia i doświadczenia, jest ich polaryzacja. Heidegger w Kartezjańskim przeciwstawieniu *res cogitans res corporea* oraz w uznaniu rozciągłości za podstawowe ontologiczne określenie materii dostrzega wynik bezrefleksyjnego przejścia dziedzictwa tradycji ontologicznej, a także podstawę dla późniejszego rozróżnienia przyrody i ducha. Jego zdaniem autor *Medytacji* tworzy swój system na gruncie zapomnienia bycia, a ponadto stan ten pogłębia, utwierdzając w nim następne pokolenia, co znajduje istotne konsekwencje nie tylko dla ontologicznej wykładni świata, ale także dla eksplikacji ludzkiego sposobu bycia. Dochodzi bowiem do utrwalenia jej braku na skutek utwierdzenia w niezrozumieniu zasadności i konieczności takiej eksplikacji. Zjawisko zapoznawania bycia ma według Heideggera także ogromny wpływ na kształt epistemologii i samej metody, sprowadzonej do poznania matematyczno-fizycznego.

Autor *Bycia i czasu* tłumaczy, że odróżnienie *res cogitans i res corporea* funkcjonuje w obrębie rozumienia bycia bytu jako takiego, pojętego jako substancja. Ponieważ rozumienie to nie staje się przedmiotem namysłu, bycie owego bytu zostaje ontologicznie zaciemnione, co oznacza, iż podstawowe założenia, na jakich opiera się nasze postrzeganie świata, są nie tylko błędne, ale też, jako niezwerbalizowane, pozostają ukryte. Heidegger zwraca uwagę na podwójność znaczenia terminu *substantia*, zarówno nazywającego byt, który staje się dostępny jedynie poprzez swe atrybuty, jak i określającego bycie tak pojętego bytu jako substancjalność. Jego zdaniem, podejmując próbę eksplikacji bycia rzeczy materialnej należy mieć na względzie ową podwójność, która, skoro zawiera ją już starożytne *οὐσία*, nie jest przypadkowa i kształtuje nasze postrzeganie nie tylko w epoce nowożytnej. Byt cielesny, pojęty jako substancja, oferuje się poprzez swe własności, a jego wyróżnioną cechą jest

pierwotnie jej przydana rozciągłość, która poprzedza wszelkie inne określenia bycia rzeczy materialnej i stanowi ich warunek.

Heidegger zarzuca Kartezjuszowi przede wszystkim to, że określając byt za pomocą *extensio* jako jednego z jego *proprietas* nie utrafia w jego bycie. Eksplikacja bycia nie jest bowiem możliwa na drodze wskazania jakiejkolwiek własności, nawet tej jakoby najbardziej fundamentalnej. Dowodzi, że autor *Zasad filozofii* czyni bycie kwestią zaciemnioną, bo pozostawia je bez problematyzacji, traktując jako pojęcie jedynie o znaczeniu analogicznym, za co Heidegger nie obciąża winą jednakże tylko Kartezjusza, bo uznaje go za spadkobiercę rozwiązania wprowadzonego już przez Arystotelesa, a później stosowanego w scholastyce. W tej krytykowanej optyce bycie nie jest inaczej rozumiane niż przez analogię, jako że odnosi się do trzech różnych bytów: stwórcy (*ens perfectissimum*) - Boga, i dwóch stworzonych (*ens creatum*): *res cogitans* - bytu, który w obszarze bytu stworzonego, w „świecie”, nie potrzebuje innego bytu, oraz *res extensa*. Heidegger dowodzi, że nie sposób określić sposobu bycia rzeczy zmysłowej, jeśli, co czyni Kartezjusz, przekłada się akt postrzegania czegoś na obecność jako na jedyny znany sposób bycia, ponieważ postrzeganie staje się wówczas „pewnym określonym obecnym-byciem-obok-siebie-nawzajem dwóch obecnych *res extensae*” [PPF 76; GA 24, 98]. Sam Heidegger rozumie je natomiast jako „uwalniające umożliwianie spotykania tego, co obecne” [PPF 76; GA 24, 98]. Doświadczenie bytu jako substancji, albo stworzonej, albo samej będącej stwórcą, narzuca też perspektywę wytwarzania, co dowodzi opanowania naszego myślenia przez *technē*. W opinii filozofa widzenie wszelkiego bytu materialnego na sposób bytu przyrodniczego, który, z uwagi na sprowadzanie jego bycia do stałej czystej obecności, staje się dostępny jedynie na drodze poznania fizyczno-matematycznego, wynika z uwikłania w wykładnię tradycyjnej ontologii i braku jej pozytywnej krytyki. Z tego powodu zakryty zostaje nie tylko problem doświadczenia świata oraz bytu przez pryzmat stałej obecności, ale też sama istota człowieka, mimo że epokę nowożytną cechuje prymarne zorientowanie na podmiot. Heidegger nieustannie przekonuje, że cała filozofia europejska, również ta nowsza, osadzona jest na starym, wypracowanym w starożytności fundamencie, który wskazuje obecność jako podstawowy sposób bycia, co z kolei uniemożliwia dokonania ontologicznego wglądu w istotę człowieka. Nowożytne zorientowanie na podmiot nie zmienia tego, bo ontologicznym problemem nie staje się sposób bycia podmiotu, traktowany jest on bowiem jako byt obecny pośród innych.

Heideggera krytyka rozróżnienia na *res cogitans* i *res corporea* ostatecznie sprowadza się więc do zarzutu braku ontologicznej problematyzacji *Dasein*, stale przez filozofa podnoszonego. Ponieważ bycie *Dasein* pozostaje byciem *res extensa*, a więc substancji, jego

podejście do spotykanych rzeczy sprowadza się do postrzegania ich przez pryzmat obecności, co jest jednoznaczne z wypaczeniem zarówno natury rzeczy, jak i istoty samego *Dasein*. W opinii Heideggera, mimo że Kartezjusz sądził, iż, wprowadzając rozróżnienie na *res cogitans* i *res extensa*, podał radykalne rozwiązanie problemu „ja a świat” (*Medytacje I i IV*), zawęził on tylko pytanie o świat do pytania o rzeczowość przyrodniczą i przyczynił się do wzmocnienia mniemania, jakoby najściślejsze ontyczne poznawanie bytu było podejściem do bytu odkrytego, a więc obecnego, co sugeruje, iż rzecz należy uobecnić, a jako obecną uznać za niezmiennie określoną za pomocą atrybutów wyróżnionych na drodze badania matematyczno-fizykalnego. Heidegger w przyjętej za filar nowożytności myśli Kartezjusza widzi przede wszystkim inkluzję starożytnej spuścizny, utrwalonej również w scholastyce. Zapoznanie bycia nie uznaje jednakże za błąd jednego czy kilku filozofów, lecz za postępowanie charakterystyczne dla *Dasein*, bo jak pisze: „Pomijanie świata i napotykanego najbliższego bytu nie jest przypadkowe, nie jest łatwym do korekty przeoczeniem, lecz ma ugruntowanie w istotowym sposobie bycia samego jestestwa” [BC 128; GA 2, 134]. Ograniczenie się do takiego sposobu postrzegania, choć wymaganego w wielu dziedzinach życia, zagraża istocie filozofii i nie jest godne myśliciela, od którego autor *Bycia i czasu* oczekuje otwarcia na możliwość innego myślenia – takiego, które przekracza perspektywę obecności.

2.1.4. Kanta problem dowiedliwości świata zewnętrznego

Ukierunkowanie na obecność zrodziło, zdaniem Heideggera, kolejny problem – kwestię dowiedliwości świata zewnętrznego, jaka nurtowała między innymi Kanta. Według autora *Listu o „humanizmie”* zagadnienie to wynika z faktu, że to, co realne, ujmuje się za pomocą poznania naocznego, które nie powinno być uznawane za źródłowy sposób podejścia do bytu, bo stanowi jedynie pewien *modus* rozumienia, a to ufundowane jest w byciu-w-świecie¹⁷⁷, zawsze już przynależnym *Dasein*. Pytanie, czy świat w ogóle istnieje i czy jego istnienia można dowieść, musi być pozbawione sensu właśnie dlatego, że stawia je *Dasein*, a nie odizolowany od tego, co zewnętrzne, podmiot. Wszakże dopiero wraz z byciem *Dasein* zostaje otwarty świat. Zakryty natomiast może jeszcze pozostawać wewnątrzświatowy byt, w sensie czegoś realnego, tylko obecnego. Głównym zarzutem Heideggera pod adresem tych,

¹⁷⁷ Podstawowym ukonstytuowaniem *Dasein* jest jego bycie-w-świecie, co oznacza, że świat jest mu pierwotnie odsłonięty, a więc problem przepaści między mną a światem (zewnętrznym) stanowi fikcję. *Dasein* zawsze już rozumie świat i wewnątrzświatowy byt. Nawet jeśli ontologicznie nieadekwatnie interpretuje jego bycie, zawsze go już jakoś pojmuje, choć zwykle w zniekształcony ontologicznie sposób.

którzy stawiają pytanie o realność świata, jest brak uprzedniego rozjaśnienia fenomenu świata jako takiego i sprowadzanie go do bytu wewnątrzświatowego, a więc do obecnych obiektów.

Skandalem filozofii jest dla Heideggera nie to, że nie przedstawiono jeszcze dowodów na „istnienie rzeczy poza mną” [BC 261; GA 2 271] (jak twierdził Kant), ale fakt, że wciąż poszukuje się i oczekuje takich dowodów. Kantowskiemu odparciu idealizmu, które w opinii autora *Krytyki czystego rozumu* oznacza ostateczne uporanie się z uprzednio zidentyfikowanym przez niego problemem, Heidegger wytyka „splątanie pytań, pomieszanie tego, czego chce się dowiedzieć z tym, czego się dowodzi, i z tym, za pomocą czego się dowód przeprowadza” [BC 258; GA 2, 269]. Kant próbuje dowieść twierdzenia, że „sama już, ale empirycznie określona, świadomość mego własnego istnienia dowodzi istnienia przedmiotów w przestrzeni poza mną”¹⁷⁸. Dowód przeprowadza następująco: przyjmuje, że świadomy jestem swego istnienia jako określonego w czasie, wszelkie określenie czasowe natomiast zakłada w spostrzeżeniu coś, co trwa, a to coś, co trwa z kolei nie może „być czymś we mnie, ponieważ właśnie moje istnienie w czasie może być określone dopiero przez owo coś, co trwa”¹⁷⁹. Z powyższego autor *Krytyki czystego rozumu* wnosi, iż „spozstrzeżenie tego trwającego czynnika jest możliwe tylko przez jakąś rzecz poza mną, a nie przez samo tylko przedstawienie jakiejś rzeczy poza mną”¹⁸⁰. Na tej podstawie dochodzi do wniosków, że istnienie rzeczywistych, spostrzeganych poza mną rzeczy jest konieczne do określenia mego istnienia w czasie, a „świadomość mego własnego istnienia jest zrazem bezpośrednią świadomością istnienia innych rzeczy poza mną”¹⁸¹.

Heidegger rozpoczyna swą krytykę owego dowodu od uwagi, że Kant sprowadza znaczenie terminu *Dasein* do tego, co autor *Bycia i czasu* nazywa „obecnością” (*Vorhandenheit*). „*Bewußtsein meines Daseins*” [GA 2, 270] („świadomość mego *Dasein*” [BC 259]) oznacza dla Kanta: „świadomość mego bycia czymś obecnym w sensie Kartezjusza” [BC 259; GA 2, 270] – tłumaczy Heidegger i dowodzi, że Kant tylko pozornie porzucił Kartezjańskie ujęcie podmiotu występującego w izolacji, bo sam fakt, że w ogóle domaga się on dowodu na „istnienie rzeczy poza mną”, zdradza, iż punktem wyjścia pozostaje dla niego ów odizolowany podmiot, owo „we mnie”, jedynie w którym doświadczany jest czas, dający podstawę do wykroczenia w trakcie dowodu „poza mnie”. Na tym Heidegger nie poprzestaje, stwierdza bowiem, iż „gdybyśmy nawet porzucili ontyczny prymat izolowanego podmiotu i doświadczenia wewnętrznego, ontologicznie pozostaniemy i

¹⁷⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 275, Tom I, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, s. 399.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 400.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibidem, s. 401.

tak na pozycjach Kartezjańskich” [BC 260; GA 2, 271]. Kant przekonuje o najwyższej koniecznej współobecności bytu zmiennego i trwającego, co już jest zdaniem Heideggera wątpliwe, bo ich równorzędność nie oznacza jeszcze współobecności podmiotu i obiektu, a nawet jeśli by i tego dowieść, to dopiero ontologiczny wgląd w ich związek zapewni jej niezbywalną konieczność. Heidegger uważa, że gdyby Kant ontologicznie pojął to, co zakłada w dowodzie – „całość różnicy i powiązania «wnętrza» oraz «zewnątrżności»” [BC 260; GA 2, 271], nie szukałby dowodu na „istnienie rzeczy poza mną”. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że autor *Bycia i czasu* przeprowadza swą krytykę w świetle wydobytego przezeń fenomenu bycia-w-świecie, a jego zarzut sprowadza się właściwie do wytknięcia Kantowi niedostrzeżenia tego fenomenu, który stanowi rozwiązanie problemu dowiedliwości świata zewnętrznego w tym sensie, że odsłania jego bezzasadność.

Heidegger twierdzi, że do przedstawionych wniosków prowadzi ontologiczne pojęcie natury związku tego, co „we mnie” i „poza mną”. W *Byciu i czasie* ontologicznie rozumiane bycie *Dasein* zawsze oznacza bycie-w-świecie, którego istota zostaje zapoznana, gdy tylko ten źródłowy sposób bycia sprowadza się do współobecności dwóch obecnych bytów: we mnie i poza mną, duszy i świata, czy też ducha oraz materii. Podsumowując, zdaniem Heideggera problem Kartezjusza i Kanta wynika z niezrozumienia przyjmowanego przez nich założenia. Brak ontologicznej eksplikacji oznacza tutaj bowiem tyle, co brak zrozumienia, ponieważ pomijanie bycia, a więc ujmowanie rzeczy jedynie na sposób ontyczny, stanowi dla Heideggera błąd myślenia, w jaki, jego zdaniem, popadła metafizyczna wykładnia. Diagnoza autora *Bycia i czasu* jest więc bezwzględna: problem istnienia świata zewnętrznego jest wyimaginowany, mimo że zmagali się z nim najwięksi. Winą za to obciąża przede wszystkim skłonność *Dasein* (jako bycia-w-świecie) „do tego, by «świat zewnętrzny» zrazu «teoriopoznawczo» obracać wniwecz, aby dopiero potem, przez dowody, powoływać go do życia na nowo” [BC 262; GA 2, 273], co z kolei wynika z upadania *Dasein* i z motywowanego przez to upadanie przekładu (*Verlegung*) pierwotnego rozumienia bycia na bycie jako obecność. Heidegger tłumaczy, że po rozbiciu pierwotnego fenomenu bycia-w-świecie i uznaniu jedynie tego, co „wewnętrzne”, za niepodważalnie obecne na gruncie izolowanego podmiotu dokonuje się, niejako wtórnie, połączenia ze „światem” [BC 263; GA 2, 274]. Filozof, uprzedzając możliwe kojarzenie jego twierdzenia, że wraz z *Dasein* – jako byciem-w-świecie – zawsze jest już otwarty byt w świecie, z tezą realizmu, głoszącą, iż świat zewnętrzny jest realnie obecny, przekonuje, że zgodność zachodzi tu jedynie na poziomie rezultatu. Wykładnia egzystencjalno-ontologiczna różni się od realizmu tym, że nie wymaga dowodu na istnienie świata i nie uznaje realności świata za możliwą do dowiedzenia.

Krytyka metafizyki nie poprzestaje na wyparciu jednych rozwiązań za pomocą innych, czyli nie oznacza uprzywilejowania np. subiektywizmu kosztem obiektywizmu czy tego, co szczegółowe, kosztem ogólnego. Nie taki cel przyświeca nie tylko Heideggerowi, ale także Nietzsche, choć, jak przyznaje Maria Kostyszak, część jego prowokacyjnych tekstów „powstała właśnie z tej intencji ostentacyjnego dowartościowania tego, co wcześniej potępiano lub poniżano”¹⁸² i w tym duchu pisze on *Poza dobrem i złem* oraz *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. Autorka *Sporu z językiem* tłumaczy jednakże, że intencją obu filozofów nie jest zmiana wyborów, ale zmiana podstaw wartościowania. Dla Heideggera, u którego przybiera to postać „myślenia przeciw wartościom”, dopiero gruntowne przeobrażenie sposobu rozumienia niesie nadzieję przekroczenia metafizyki. W *Liście o „humanizmie”* projekt swój opisuje następująco:

Myślenie zwrócone przeciwko „wartościom”, nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako „wartość” – „kultura”, „sztuka”, „nauka”, „godność człowieka”, „świat” i „Bóg” – jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by wreszcie zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem „wartości” pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartość sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny (...) Wszelkie wartościowanie – nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie – jest subiektywizacją. Nie pozwala ono bytowi – być, lecz pozwala jedynie na to, by miał ważność jako jego przedmiot. Dziwaczne usiłowanie podejmowane w celu wykazania tego, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Wieszcząc, że najwyższą wartością jest Bóg, poniża się istotę Boga. Myślenie podług wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu [LH 300, GA 9, 349].

Heidegger nie zatrzymuje się na poziomie krytyki konkretnych wartości i pojęć, które zastąpiłby innymi. Schodzi głębiej, ku językowym przyzwyczajeniom, takim jak potrzeba definiowania i wartościowania, mechanizmy klasyfikowania oraz wykluczania, sprawującym władzę nad podmiotem, także moralnym, mimo jego rzekomo „wolnej woli”. Filozof nie tyle przedziera się przez dany światopogląd, ile wciąż podejmuje walkę z samą skłonnością i potrzebą formułowania go. Gdzie indziej bowiem szuka tego, co dla istoty ludzkiej autentyczne, źródłowe oraz prawdziwe – i właśnie takie działanie nazywam radykalnym. W potocznym znaczeniu radykalne byłoby pozbawienie człowieka jego wartości w celu zastąpienia ich innymi. Wybór tych nowych z konieczności musiałby być arbitralny i powierzchowny. Heidegger nie pozbawia nas korzeni, choć pragnie przedrzeć się przez coś znacznie mocniej zakorzenionego od przyjętych tradycji, ale nie po to, by w zamian oferować

¹⁸² M. Kostyszak, *Spor z językiem...*, s. 115, przyp. 192.

coś nowego, ale by gdzieś głębiej odnaleźć to, co przywróci autentyczność i prawdę ludzkiemu istnieniu. W miejscu, do którego filozof nas prowadzi, odpowiedzi na pytania o to, jak żyć czy jak postępować, nie wynikają z odziedziczonego światopoglądu. Heidegger, aby przywrócić człowiekowi jego autentyczność, rzuca go w to, co pozornie nieznane, zarazem nie oferując pomocy, również tej doraźnej, bo nie formułuje żadnej, nawet tymczasowej etyki¹⁸³.

Nietzsche w recepcji Heideggera figuruje jako ostatni metafizyk, który, jak jego poprzednicy, zapoznał istotę bycia i którego odwracanie metafizycznych założeń dowodzi jego uwikłania w nie. Na drodze swoich genealogicznych badań często formułuje on jednak oceny zbliżone do tych, które odnajdziemy m.in. w *Byciu i czasie*, czego Heidegger, prześwietlający każde poddawane krytyce rozwiązanie przez pryzmat różnicy ontologicznej i idei „myślenia bycia”, zdaje się nieraz nie dostrzegać. Twórca *Poza dobrem i złem* w przyjętych wartościach i normach podaje w wątpliwość nie tyle ich treść, ile przypisywane im niepodważalność, ostateczność oraz ahistoryczność, i nie poprzestaje na zrzucaniu ich z piedestału. Zajmuje go wszakże odsłanianie mechanizmów, za sprawą których wyłoniły się postaci prawd, dziś uznawanych za kanoniczne.

2.2. Krytyka podmiotu moralnego

Główny, podnoszony przez Heideggera zarzut wobec myśli Zachodu to brak pytania o bycie bytu, którym jesteśmy, a więc niepodejmowanie próby jego eksplikacji z uwagi na jego specyficzny sposób bycia, mimo istnienia różnych jego koncepcji i określeń, takich jak *ego cogito*, podmiot, ja, rozum, duch czy osoba. Autor *Bycia i czasu* przekonuje, że jest tak, iż „na ów byt przenosi się kategorialną treść tradycyjnej ontologii wraz z odpowiednią formalizacją i negatywnymi jedynie ograniczeniami lub też w celu ontologicznej interpretacji substancjalności podmiotu przywołuje się na pomoc dialektykę” [BC 28/29]. Bycie istoty ludzkiej charakteryzowane jest poprzez przeciwstawianie jej sferze rzeczowej, choć ta, co znamienne, również pozostaje nieokreślona z uwagi na jej ontologiczne pochodzenie. Zarówno podmiot, jak i obiekt, nie są więc, zdaniem Heideggera, właściwie scharakteryzowane z powodu pojmowania bycia jedynie od strony obecności. Z tej przyczyny nie zostaje również wyjaśniona istota różnicy między nimi, tkwiącej – nie w przeciwstawianiu

¹⁸³ Por. LH 303-307; GA 9, 352-358.

jednego drugiemu – ale w zupełnie odmiennych sposobach bycia. W przypadku „podmiotu” ma on, według filozofa, postać rozumienia spotykanej rzeczy, a zarazem odsłanianego w fenomenie jej odkrywania rozumienia samego siebie.

W *Podstawowych problemach fenomenologii*, dokonując analizy i krytyki tezy nowożytnej ontologii, głoszącej, że podstawowymi odmianami bycia są: bycie przyrody (*res extensa*) i bycie ducha (*res cogitans*), autor jako znamieny podnosi fakt, iż pomimo niespotykanego wcześniej wyróżnienia i wyeksponowania podmiotu w nowszej filozofii, jego sposób bycia nie staje się problemem ontologicznym. Zdaniem Heideggera, od starożytności bowiem nic nie zmieniło się w pojęciu bycia – w dalszym ciągu postrzega się je przez pryzmat obecności. Filozof twierdzi ponadto, że skoro wciąż panuje brak poznania, że sposób bycia *Dasein* różni się od sposobu bycia bytu, którym nie jest, iluzją okazuje się przeświadczenie, iż dzięki nowożytnym teoriom lepiej znamy samych siebie. Heidegger nie pomija jednak faktu, że wyjście od ja – zupełne odwrócenie filozoficznego zapytywania – przyniosło zmianę polegającą na wyeksponowaniu różnicy między podmiotem a obiektem, a nawet postawieniu jej w centrum dyskusji filozofów, co sprawiło, że zaczęto wnikliwiej ujmować istotę subiektywności. Według autora *Bycia i czasu* rozróżnienie podmiotu i obiektu przenika problematykę całej nowszej filozofii, sięgając nawet fenomenologii. Dowodzi bowiem, że różnica między świadomością a realnością, i to w formie, jaką nadał jej Kartezjusz: *res cogitans* – *res extensa*, staje się dla Edmunda Husserla istotnym zagadnieniem, do którego ten nieustannie nawiązuje [PPF 134; GA 24, 176]¹⁸⁴. Heidegger tłumaczy jednakże, że samo odróżnienie dwóch typów bytu nie wystarcza, by osobno uchwycić ich odmienne sposoby bycia, konieczne jest bowiem rozumienie bycia podmiotu w inny sposób niż od strony obecności. Tylko takie rozumienie ma umożliwić fundamentalny, nie jedynie formalny, zwrot w dziejach myśli, który oznaczałby zerwanie z sięgającym starożytności sposobem oglądu rzeczywistości w przysłaniającej inną możliwość perspektywie obecności. W próbie weryfikacji, czy tak się dotąd nie stało¹⁸⁵, Heidegger nie wybiera ani początku (Kartezjusz), ani końca (Hegel) procesu przemian w ujęciu problemu różnicy między podmiotem a obiektem, ale moment pośredni, czyli stanowisko Kanta – kluczowe, bo zarówno ulega ono wpływowi Kartezjusza, jak też wywiera wpływ na Fichtego, Schellinga oraz Hegla.

¹⁸⁴ Zob.: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, m.in. s. 237, 160.

¹⁸⁵ Heidegger podejmuje się tego badania w *Podstawowych problemach fenomenologii*, choć ewidentnie wąpi w założoną hipotezę. Być może deklarowany zamiar weryfikacji, czy nowsza filozofia zdołała uwolnić się od błędu wytykanego metafizyce, jest jedynie zabiegiem służącym zasugerowaniu obiektywizmu badacza i przysłonięciu faktu, że od początku analizie przewodzi zamiar destrukcji.

Analizując Kantowską *personalitas transcendentalis*, Heidegger stwierdza, że „ja” nie oznacza ani przedstawionego przedmiotu, czyli bytu pojętego jako obiekt, ani jednej z wielu kategorii bytu. Jest natomiast podstawą wszelkiego przedstawiania oraz postrzegania i warunkiem możliwości kategorii w ogóle¹⁸⁶, a tym samym źródłem wszelkiego bycia. Ja jako ja-myślę to podstawowy warunek poznawania, także ontologii, co oznacza, że jest tzw. transcendentalem, leżącym u podstaw wszelkich poszczególnych *a priori*. Jak pisze Heidegger, ja u Kanta „nie jest czymś oderwanym, jakimś punktem, lecz jest zawsze «ja myślę», tzn. «ja łączę»” [PPF 138; GA 24, 182], co wynika z faktu, że bycie jest dla niego tożsame ze spostrzeżonością. Tym samym Kant odrzuca błędne przeświadczenie o istnieniu izolowanego podmiotu. Pojęcie spostrzeżoności jednakże, w opinii Heideggera nie wystarcza, bo wykładni tej brakuje określenia sposobu bycia ja, dzięki któremu dopiero pojęcie ja jako ja-myślę zyskałoby właściwy fundament.

Heidegger zauważa, że podczas gdy ja jako ja-myślę stanowi formalną strukturę osobowości jako *personalitas transcendentalis*, właściwą osobowością, zarazem najistotniejszą w kontekście naszej analizy krytyki tradycyjnej etyki, jest *personalitas moralis*, która, według filozofa, wyrażać musi określoną modyfikację samoświadomości. Osobowość ta we właściwy sposób charakteryzuje jednostkę względem tego, czym jest samoświadomość. Heidegger bada Kantowską eksplikację moralnej samoświadomości z poziomu pytania o to, „jak człowiek postrzega siebie, gdy rozumie siebie moralnie, tzn. jako istotę działającą” [PPF 142; GA 24, 186]. Moralna samoświadomość ani nie może spełniać się w przygodnym, empirycznym doświadczeniu mnie samego, ani nie stanowi wiedzy teoretycznej w sensie myślenia ja jako podmiotu tego myślenia, ale musi podejmować ja od strony jego działania. Heidegger dowodzi, że uczuciem moralnym, czyli zarazem podstawą determinowania działania, okazuje się dla Kanta szacunek dla prawa. Ja działający, podporządkowując się prawu, podporządkowuje się sobie samemu jako czystemu rozumowi. Heidegger pyta oczywiście o sposób bycia ja wyeksponowanego tutaj od strony działania. W kwestii Kantowskiej *personalitas moralis* interesuje go więc przede wszystkim to, czy działające ja, pojęte jako cel, jest ujmowane w sensie czegoś obecnego. Na swoje pytanie odpowiada twierdząco, wskazując, że ja traktuje się tutaj jako obiekt, którego bycie ma charakter obecności, co stanowi pokłosie tego, że Kant, dokonując jeszcze eksplikacji *personalitas transcendentalis*, nie określił sposobu bycia ja. Heidegger dowodzi również, że bycie to ma u

¹⁸⁶Jak pisze bowiem Heidegger „jako pierwotna syntetyczna jedność apercepcji jest podstawowym warunkiem ontologicznym wszelkiego bycia” [PPF 138; GA 24; 182].

Kanta aspekt wytworzoneści i w tym kształcie określa horyzont rozumienia osoby jako skończonej egzystencji duchowej.

Heideggera krytyka pod adresem nowożytnej idei podmiotu koncentruje się na tym, że z jednej strony nie podejmuje się próby podporządkowania fundamentalnie różnych bytów: *res cogitans* i *res extensa* pierwotnej idei bycia, a z drugiej zapoznaje się istotę różnicy między nimi, tkwiącą w ich byciu, nie dopiero w ich atrybutach czy kategoriach, przez co sprowadza się bycie ja do obecności. Z powodu błędu w rozumieniu tego bycia zniekształcone jest pojęcie relacji „podmiotu” i przedmiotu, bo choć pozornie lepszą perspektywę uzyskuje się dzięki wychodzeniu od samego podmiotu, zamknięty pozostaje dostęp do pytania o ich sposób bycia, w wyniku czego zapoznaje się naturę ich relacji i określającą ją konieczność. Okazuje się, że obiekt dołączany jest do podmiotu przypadkowo. Zdaniem autora *Bycia i czasu*, związek „podmiotu” i obiektu zależy od sposobu istnienia tego pierwszego, w którego pojęciu tkwi już, niewystarczająco podkreślana przez Kanta, intencjonalność. Niedostrzeżenie jej znaczenia dla pojęcia podmiotu skutkuje tym, że jego stosunek do obiektu staje się właśnie „czymś okazjonalnie dołączanym z racji przypadkowego bycia jakiegoś obiektu obecnym” [PPF 170; GA 24, 224].

W myśli Heideggera intencjonalność, czyli odnoszenie się do innego bytu, zawiera się w fenomenie bycia-w-świecie, co przynosi podwójny efekt. *Dasein* zyskuje autentyczność dzięki „współodkrytości sobości w rozumiejącym bycie kierowaniu się na byt” [PPF 170; GA 24, 224], czyli w postawie ze-względu-na, którą, jak sądzę, należy uznać za „przed-etyczną” postawę moralną. Odkrywany byt z kolei traci status przypadkowości, a świat zaczyna „należać” do „podmiotu”. W opinii Heideggera, Kant, a także większość jego poprzedników, na skutek zapoznania fenomenu świata popada zarówno w nieautentyczny subiektywizm¹⁸⁷, jak i ślepy realizm. Można tych błędów uniknąć tylko z pomocą radykalnej interpretacji „podmiotu”, która opierałaby się na pojęciu rozumienia świata, wyrażającym zarazem rozumienie siebie samego. Podejmowanie bycia oznacza zarówno myślenie mojego własnego bycia, jak i bycia wewnątrzświatowego bytu – już nie przeciwstawionego podmiotowi obiektu. Warto zauważyć, że dokonując krytyki nowożytnych teorii podmiotowości Heidegger docenia monadologię Leibniza za to, że oddaje ona charakter transcendencji *Dasein* dzięki temu, iż nowatorska intuicja została w tej koncepcji wbudowana w tradycyjną ontologię.

¹⁸⁷ Heidegger nie stroni od pojęcia subiektywności i przyznaje, że świat w fenomenie bycia-w-świecie jest „subiektywny”, ale, jak zaznacza, w dobrze pojętym sensie oznaczającym, że „na podstawie fenomenu świata określa się zarazem sposób bycia jestestwa” [PPF 188; GA 24, 248].

Kończąc analizę zarzutów Heideggera wobec nowożytnego pojęcia podmiotu, chciałabym odnotować fakt, iż on sam, mimo ostrożności, z jaką prowadzi swój wywód, obawiając się popełnienia błędów wytykanych wielkim filozofom, nie jest w stanie ich uniknąć w okresie poprzedzającym tzw. Zwrot w jego twórczości. Przyczynia się to do niepowodzenia *Bycia i czasu*, które, przy całej wyłożonej w nim krytyce metafizyki, samo w nią popada. Dla Heideggera metafizyka oznacza bowiem teorię fundowaną z pozycji transcendentalnego podmiotu. Maria Kostyszak tłumaczy, dlaczego niemiecki filozof sam nie uwolnił się od tej perspektywy:

Nawet gdy w ontologii fundamentalnej punktem wyjścia jest skończone *Dasein*, narracja jest prowadzona w taki sposób, że nie powstrzymuje się tendencji do domyślania się, współzakładania podmiotu transcendentalnego. Dlatego nie powstał drugi tom *Bycia i czasu*. Autor dzieła zaczął słyszeć, że ta narracja nie przemawia wprost z bycia, lecz z jakiejś zakrzepłej w byt jego postaci. Gdyby sposobowi pisania w *Byciu i czasie* udało się mówić z bycia, czyli przestroić pisanie, by mówiło z jego jednorazowości, zamiast wciąż podsuwać rozumieniu znaczenie bycia (bytu) jako czegoś «najbardziej ogólnego», projekt zarysowany we wstępie mógłby zostać zniszczony¹⁸⁸.

W drugim tomie dzieła poświęconego Nietzschemu Heidegger, dowodząc, że filozofia autora *Poza dobrem i złem* oznacza spełnienie metafizyki w tym sensie, że sama nią jest, prezentuje trzy stanowiska: starożytne – Protagorasa, nowożytne – Kartezjusza oraz Nietzscheańskie i wykazuje ich pokrewieństwo, które, jego zdaniem, mimo istnienia niemalże fundamentalnych różnic między nimi, uprawnia do określenia ich wszystkich mianem metafizycznych. Porównuje myśl trzech wybranych filozofów z uwagi na cztery aspekty: 1. „sposób, w jaki człowiek jest *sobą* i w jaki siebie rozumie”; 2. „projekcję (*Entwurf*) bytu na bycie”; 3. „wyznaczanie granicy istoty prawdy bytu”; 4. „sposób, w jaki człowiek każdorazowo przyjmuje i nadaje prawdzie bytu «miarę»” [N II 132; GA 6.2, 120]. Heidegger zwraca szczególną uwagę na rolę przypisywaną ja lub podmiotowi odnośnie wszystkich wymienionych momentów, która znajduje swoją kulminację w skrajnie subiektywistycznej wizji nowożytnej.

Heidegger przestrzega przed interpretowaniem analizowanej przez niego wypowiedzi Protagorasa – tej ukazującej człowieka jako miarę wszystkich rzeczy – z nowożytnego punktu widzenia. Uważa bowiem, że jej podobieństwo do nowożytnego stanowiska wydobyć można dopiero uprzednio oswobodziwszy zdanie ze współczesnej perspektywy, ponieważ nie

¹⁸⁸ M. Kostyszak, *Spór z językiem...*, s. 141.

potwierdza ono jej w tak oczywisty, jak się pozornie wydaje, sposób. Najbardziej popularne tłumaczenie słów Protagorasa, które brzmi: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek, będących, że są, niebędących, że nie są”, odzwierciedla subiektywistyczne stanowisko Kartezjusza¹⁸⁹, bo sugeruje, że prawda o bycie jest według starożytnego myśliciela „rozumiana i odmierzana przez «ego»” [N II 131; GA 6.2 119]. Heidegger przekonuje tymczasem, że mamy tu do czynienia z różnymi podstawowymi stanowiskami metafizycznymi, dowodząc, że choć twierdzenie Protagorasa jednoznacznie głosi, iż wszelki byt odniesiony jest do człowieka jako *ἐγώ* (ja) i że człowiek jest miarą bycia bytu, rodzaj owego odniesienia jest zgoła odmienny od tego sugerowanego przez nowożytnie wyobrażenie człowieka jako „podmiotu”. Dostęp do prawdy wypowiedzi Protagorasa można, zdaniem autora *Bycia i czasu*, uzyskać tylko dzięki uwzględnieniu sfery nieskrytości – dostępności tego, co się uobecnia, do której, jak sądzi, sprowadza się Greckie „ja”. Wówczas okazuje się, że „człowiek staje się *ἐγώ* dzięki ograniczeniu, a nie dzięki zniesieniu ograniczeń, polegającemu na tym, że przedstawiające sobie wpierw samo siebie Ja wynosi się do roli miary i centralnego punktu wszystkiego, co przedstawialne” [N II 133; GA 6.2 122]. Heidegger uważa, że „ja” oznacza dla Greków kogoś, kto sam *siebie* wpisuje w ograniczenie narzucone przez byt i dopiero dzięki temu może być „sobą u siebie” [N II 133; GA 6.2 122], co wskazuje, iż stosunek człowieka do bytu cechuje się umiarem (*Mäßigung*), a to z kolei oznacza „uznanie skrytości bytu i dopuszczenie niemożności rozstrzygania o uobecnianiu się i nieobecności, o wyglądzie bytu” [N II 133-134; GA 6.2 122]. W opinii Heideggera, w stanowisku współkształtowanym przez Anaksymandra, Heraklita i Parmenidesa nie ma „nawet śladu myśli, że byt jako taki dostosowywać ma się do opierającego się na samym sobie Ja jako podmiotu, że podmiot ten ma być sędzią nad wszelkim bytem i jego byciem, i (...) rozstrzygać o obiektywności przedmiotów” [N II 135; GA 6.2, 125].

Lingwistyczna analiza, którą Heidegger przeprowadza w celu wykazania, jak doszło do ustanowienia „podmiotu”, odsłania znaczenie łacińskiego *subiectum* i greckiego *ὑποκείμενον* jako tego, „co leży pod spodem i u podstaw; co samo z siebie już przedłożone” [N II 136; GA 6.2, 124]. Autor *Bycia i czasu* dowodzi, że do czasów Kartezjusza wszelki byt pojmowany jest właśnie jako *sub-iectum* – coś, co samo z siebie przedłożone, natomiast dopiero dzięki Kartezjuszowi człowiek staje się w metafizyce w przeważającej mierze podmiotem, ale w szczególnym sensie. Otóż tak pojęta istota ludzka stanowi odpowiedź na poszukiwania bezwarunkowej pewności (*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*) –

¹⁸⁹ Por. N II 136-137; GA 6.2, 124-125.

niepodważalnej podstawy prawdy [N II 137; GA 6.2, 125]. Owe dążenia człowieka do uzyskania odnalezionej i zabezpieczonej przez niego samego podstawy prawdy mają, zdaniem Heideggera, swe źródło w fakcie zrzucenia więzów biblijno-chrześcijańskiej prawdy objawionej i nauczania Kościoła. Na nowo zostaje określona istota wolności, która oznacza teraz, „że na miejsce pewności zbawienia człowiek ustanawia taką pewność, dzięki której staje się on pewny samego siebie jako bytu, który dzięki temu opiera się na samym sobie” [N II 137; GA 6.2, 125].

Metafizyczną podstawą nowej wolności¹⁹⁰, która pozwala zdobyć pewność co do siebie samego, tzn. co do zabezpieczenia możliwości swoich przedstawień i przedsięwzięć, ustanowiony zostaje sam człowiek – *Ego cogito (ergo) sum*. Heidegger zwraca uwagę na fakt, że, choć sama treść twierdzenia *cogito ergo sum* ma być przekonująca, to przecież owo twierdzenie na nowo określa istotę poznania i prawdy, oznaczającej teraz „pewność” [N II 143; GA 6.2 131]. Jego zdaniem, ignorowanie faktu, że twierdzenie to samo wyznacza warunki zrozumienia siebie i nie można go dowolnie interpretować, sprawia, iż podlega ono wszelkim możliwym dezinterpretacjom, w które uwikłany jest również stosunek Nietzschego do Kartezjusza. Otóż podstawową przesłanką dla ujęcia Nietzschego jako dokonującego spełnienia epoki nowożytnej, a zarazem metafizyki jako takiej, jest przeświadczenie, iż, choć nie głosił on tego samego, co Kartezjusz, to „myślał on to samo w dziejowym spełnieniu istoty” [N II 143/144; GA 6.2 132].

Heidegger twierdzi, że dla Kartezjusza *cogitare*, pojmowane jako *percipere*, wyraża «myślenie» tylko w pewnym ograniczonym znaczeniu brania pod uwagę (*Bedenkens*), które jako ważne uznaje tylko to, co przed–stawione, czyli bez zastrzeżeń zabezpieczone i podporządkowane podmiotowi, który, mając rzeczy w ten sposób do dyspozycji, może nimi rozporządzać. Wykazuje też, że nawet gdy *cogitare* staje się *dubitare* (wątpieniem), jest ono z „istoty odniesione do zabezpieczenia tego, co niepowątpiewalne i nie budzące zastrzeżeń” [N II 146; GA 6.2 134]. Natura myślenia, która się z tej nowożytnej wizji wyłania, wymaga centralnej pozycji podmiotu w każdym akcie przedstawiania sobie przedmiotu, co, zdaniem Heideggera oznacza, że „ludzka świadomość jest z istoty samoświadomością” [N II 149; GA 6.2, 137], i to nie w ten sposób, że dołącza się ona do świadomości rzeczy, niejako jej towarzysząc, bowiem „świadomość rzeczy i przedmiotów z istoty i zasady jest najpierw samoświadomością, i tylko jako taka jest ona możliwa” [N II 149; GA 6.2, 137]. Innowacja Kartezjusza polegałaby tutaj na tym, że ja pełni rolę miary. Wszystkie zachowania ludzkie,

¹⁹⁰ Por. N II 142; GA 6.2, 130.

nie tylko poznawanie i myślenie, także wszystkie „afekty”, „uczucia” i „wrażenia”, są przedstawieniami – *cogitationes*. Heidegger zwraca uwagę też na to, że na skutek bezrefleksyjnego tłumaczenia *cogitatio* jako „myślenia”, uznaje się, że dla Kartezjusza wszystkie zachowania człowieka są formami myślenia, co zgadzałoby się z uznaniem jego filozofii za racjonalizm.

Heidegger dowodzi ponadto wpływu Kartezjańskiego twierdzenia *cogito sum* na pojęcie przyrody, które, jego zdaniem, utorowało drogę nowożytnej technice. Twierdzenie to, ponieważ ukazuje bycie jako „przedstawioność”, potwierdza utożsamienie *extensio* ze *spatium*, w wyniku którego przyroda – w sensie pozaludzkiej dziedziny skończonego bytu – pojęta zostaje jako *res extensa*. Filozof uważa, że ta metafizyczna wykładnia przyrody umożliwiła nowożytną technikę maszynową, która z kolei na tyle zmienia obraz świata, że wymaga nowego człowieczeństwa. Odpowiedzią na tę potrzebę jest, według Heideggera, filozofia Nietzschego, a konkretnie idea nadczłowieka, co tłumaczy on następująco:

Potrzeba człowieczeństwa, które z gruntu zdolne jest sprostać bezprecedensowej istocie (*Grundwesen*) nowożytnej techniki i jej metafizycznej prawdy, tzn. takiego człowieczeństwa, które całkowicie podda się istocie techniki, aby właśnie dzięki temu samodzielnie kontrolować i czerpać korzyści z poszczególnych technicznych procesów i możliwości. Bezwarunkowej „ekonomii machinalnej” sprostać może, zgodnie z metafizyką Nietzschego, jedynie nad-człowiek. I odwrotnie: nad-człowiek potrzebuje „ekonomii machinalnej”, żeby zdobyć bezwarunkowe panowanie nad ziemią. [N II 159/160; GA 6.2, 146]

Heidegger przekonuje, że *cogito sum* staje się „podstawową zasadą” (*Grundsatz*), „principium” metafizyki, jako że na nowo określa podstawowe zagadnienia filozoficzne. Istota prawdy zaczyna oznaczać pewność, bycie – „przedstawioność”, człowiek zostaje ustanowiony podmiotem, a świat sprowadzony do ludzkiego przedstawiania. Byt znaczy teraz nie tyle byt stworzony, co taki, który nie budzi wątpliwości, którego mogę być pewnym, w związku z czym człowiek jest miarą wszystkich rzeczy w tym sensie, że wszystkiemu wyznacza miarę i zgodnie z tą miarą ocenia w celu osiągnięcia „samozabezpieczającej się pewności” [N II 166; GA 6.2, 155]. U Protagorasa natomiast to, że człowiek stanowi miarę, zdaniem Heideggera, oznacza coś zgoła innego – umiarkowane ograniczenie się do danego mu świata, pojętego jako „krąg nieskrytości” [N II 166; GA 6.2, 155]. Tak pojęty człowiek jest określony przez przynależność do tego świata, który dopiero w takim rozumieniu może być prawdziwie „jego” światem, nie w sensie poddanego mu zbioru przedmiotów do dyspozycji. Mimo wydobytych różnic Heidegger uwidacznia tożsamość – nie jednakowość – metafizycznych stanowisk Protagorasa i Kartezjusza, a wraz z nią skrytą i jednolitą istotę

metafizyki. Celem jest takie rozumienie metafizyki, które będzie bardziej źródłowe od jej Nietzscheańskiej wykładni – moralistycznej, bo określonej z perspektywy idei wartości.

Heidegger pragnie dowieść zależności Nietzschego od Kartezjusza, która miała uformować jego własne podstawowe stanowisko metafizyczne, wyznaczone przez ideę woli mocy. W kwestii tej Heideggera nie przekonują wypowiedzi autora *Poza dobrem i złem*, który ze znanym sobie pobłażaniem, mianem „ludowego zabobonu z zamierzchłych czasów” [PDZ 23; KSA 5, 11] nazywa nie tylko przekonanie o istnieniu podmiotu, ale też samego „ja”. W odrzuceniu Kartezjańskiego *cogito* autor *Bycia i czasu* dopatruje się bowiem jeszcze silniejszego powiązania Nietzschego z ustanowioną przez Kartezjusza subiektywnością. Tłumaczy, że Nietzsche, chociaż niedostatecznie tego świadomy, zgadza się z Kartezjuszem co do tego, iż bycie sprowadza się do „przedstawioności” – utrwalenia przedmiotu myślenia. Tak pojęte bycie tożsame jest z prawdą oznaczającą „pewność” tego, co przedstawione i zabezpieczone. O tym, że przejęte od Kartezjusza rozumienie prawdy decyduje o sprowadzeniu człowieka do funkcji podmiotu także w myśli autora *Woli mocy*, świadczyć ma między innymi jego twierdzenie, że Kartezjańskie poszukiwanie niepodważalnej pewności jest wolą „prawdy”, które, zdaniem Heideggera, pokazuje, iż Nietzsche sprowadza *ego cogito* do *ego volo*, wykładając *velle* jako chcenie w sensie woli mocy (myślanej przez Nietzschego jako podstawowy charakter bytu w całości). Za podstawowy powód zależności Nietzschego od nowożytnego pojęcia podmiotu, sprowadzonego do ludzkiego „Ja” uznane zostaje więc zachowanie perspektywy „przedstawioności” [N II 176; GA 6.2 163], której, zdaniem Heideggera, wcale nie wyklucza Nietzscheańskie stawanie się.

Według autora *Bycia i czasu* przekonanie że to, co przedstawione, czyli „prawdziwe”, ukazuje rzecz, jaką ona jest, nie zostaje odrzucone z racji tego, że tożsama z byciem prawda traktowana jest utylitarnie – nie stanowi „najwyższej wartości”, a jedynie coś, co konieczne dla zachowania woli mocy. Nietzsche traktuje prawdę jako pozór, narzędzie do ustanowienia i urobienia świata, błąd, ale, jak zaznacza Heidegger, błąd konieczny¹⁹¹. Heidegger dowodzi, że „Nietzsche przejmuje metafizyczne ze wszech miar podstawowe stanowisko Kartezjusza, a zarazem psychologicznie je podlicza, tzn. opiera pewność jako «wolę prawdy» na podstawie woli mocy” [N II 177; GA 6.2 164]. Według tej wykładni Nietzsche przejmuje Kartezjańskie pojęcie „podmiotu”, mimo że obecność zastępuje stawaniem się, wobec czego, choć prawdę opiera na przedstawioności, odziera ją z wartości, przypisywanej jej od czasów starożytnych i potwierdzonej przez Kartezjusza.

¹⁹¹ Por. N II 177; GA 6.2, 163.

Heidegger trwa przy swoim stanowisku także pomimo uznania przez Nietzschego pojęcia „ja” jako podmiotu za wynalazek „logiki”, której faktyczne zadanie, dalekie tradycyjnie przypisywanemu jej związkowi z prawdą, autor *Poza dobrem i złem* dostrzega w ustanawianiu świata, który uchodzić ma za prawdziwy. Tak pojęta logika stanowi narzędzie woli mocy. Heidegger sugeruje, że chociaż Nietzsche uznaje pojęcie Ja, a tym samym pojęcie „podmiotu”, za wynalazek „logiki”, to wcale nie odrzuca on pojęcia „subiektywności”, chociaż bowiem kwestionuje jej sens „«mności» (*Ichheit*) świadomości myślącej” [N II 179; GA 6.2, 165], to przejmuje subiektywność w nie rozpoznanym przez siebie metafizycznym sensie *subiectum*¹⁹². Wyparcie „Ja”, duszy i świadomości przez ciało nie oznacza porzucenia stanowiska Kartezjańskiego, bo ciało preferowane jest z uwagi na metodę, która, jak tłumaczy Heidegger, jest w systemie Nietzschego decydująca. Zgodnie z jego krytyczną interpretacją, w myśli autora *Poza dobrem i złem* metoda wyraża „sposób postępowania” przy określaniu tego, na czym opiera się wszystko, co da się ustalić, a fakt, że ciało preferować należy z punktu widzenia metodyki, jak przewrotnie tłumaczy Heidegger, oznacza: „musimy myśleć wyraźniej, uchwycić i poręczniejsz niż Kartezjusz, a przy tym całkiem i tylko po jego myśli” [N II 179; GA 6.2, 165]. Heidegger jest przekonany, iż Nietzsche tylko prymitywizuje i doprowadza do granicy stanowisko metafizyczne Kartezjusza, czego sam autor *Poza dobrem i złem* oczywiście nie dostrzega z tego względu, że metafizyka woli mocy bezwiednie zagradza sobie możliwość rzetelnego wglądu w istotę metafizyki. Stanowisko Heideggera odnośnie pojęcia podmiotu w filozofii Nietzschego podsumowane zostaje w twierdzeniu, iż stanowi ona *metafizykę bezwarunkowej subiektywności woli mocy* [N II 192; GA 6.2, 177]. Recepcji tej zupełnie przeciwstawia się Gilles Deleuze, dowodząc, iż Nietzsche przekracza „ja” za pomocą figury nadczłowieka. Francuski myśliciel uważa, że pytanie o to, kim jest nadczłowiek, wokół którego toczyły się dotąd dyskusje filozofów, autor *Woli mocy* zastępuje pytaniem o to, kto tego człowieka przekracza¹⁹³. Swoje stanowisko argumentuje w sposób następujący:

Przekroczenie przeciwstawia się zachowaniu, ale także zawłaszczeniu, odzyskaniu. Przewartościowanie przeciwstawia się wartościom obiegowym, ale również pseudoprzekształceniom dialektycznym. Nadczłowiek nie ma nic wspólnego z bytem gatunkowym dialektyków, z człowiekiem jako gatunkiem ani też z „ja”. To nie „ja” jest jedynym ani człowiekiem (...) Nie sądzmy, że nadczłowiek Nietzschego jest podbiciem ceny: z natury różni się on od człowieka, od „ja”. Nadczłowiek określa się *przez nowy rodzaj odczuwania*: inny podmiot niż człowiek, inny typ niż ludzki. *Nowy sposób myślenia*, inny orzecznik niż

¹⁹² Por. N II 179; GA 6.2, 165.

¹⁹³ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 172.

to, co boskie, gdyż to, co boskie, jest jeszcze sposobem zachowania człowieka i zachowania tego, co istotne z Boga, Boga jako atrybutu. *Nowy sposób oceniania*: nie zmiana wartości, nie abstrakcyjna permutacja lub dialektyczne odwrócenia, lecz przemiana i odwrócenie w żywiole, z którego wywodzi się wartość wartości, „przewartościowanie.”¹⁹⁴

Heidegger, wbrew nowożytnemu pogładowi jakoby istota prawdy i wykładnia bytu określone były przez człowieka pojętego jako podmiot, pokazuje, że to „subiektywność określona zostaje przez istotę prawdy jako «pewności» i przez bycie jako przedstawioność” [N II 186; GA 6.2, 171]. Człowiek nie jest więc istotową przyczyną subiektywności, choć jest jej wykonawcą, zarządcą, właścicielem i wyrazicielem. W powszechnym sprowadzaniu człowieka do podmiotu, a także w uznawaniu za antropologię wszelkiego namysłu dotyczącego człowieka, Heidegger upatruje przyczyn niezrozumienia jego prób określenia istoty ludzkiej tylko z jej odniesienia do bycia – jako *Da-sein*, które, jak sam tłumaczy w II tomie dzieła poświęconego Nietzsche, wynikały z przekonania, że natury człowieka nie sposób odsłonić ani od strony zwierzęcości, ani rozumności (*animal rationale*), ani ciała, ani duszy, ani ducha, bo nawet wszystkie razem nie wystarczą one do pierwotnego jej pojęcia.

2.3. Nietzschego projekt destrukcji etyki chrześcijańskiej

Chrześcijaństwo ukazane zostaje w pismach Fryderyka Nietzschego jako rozdział w dziejach, wydarzenie, które na naszych oczach dobiega końca, niemniej jednak wydarzenie niezwykle doniosłe, któremu zawdzięczamy obecny kształt zachodniej cywilizacji i które ukształtowało współczesnego Europejczyka do tego stopnia, iż wyraża się w niemal każdej jego decyzji, także tej o porzuceniu wiary. Nietzsche podkreśla to, że religia, która zrodziła się wśród ludzi uciemiężonych i cierpiących a z czasem zawładnęła także duszami dostojnych i silnych, swój późny wyraz odnajduje w systemach nie związanych z wiarą: liberalizmie oraz socjalizmie, jej ukoronowaniem jest natomiast współczesna epoka kryzysu nihilizmu. Ze względu na powyżej wspomniane kwestie autor *Ecce homo* wielokrotnie powraca do problemu znaczenia i wpływu chrześcijaństwa, szczególną uwagę zwracając na konieczne z punktu widzenia niebywałego wzrostu potęgi tej religii wypaczenia idei przyświecających Chrystusowi, a także pierwszym chrześcijanom.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 172.

Karl Jaspers dowodzi, że fakt, iż Nietzsche, jako syn kaznodziei, doświadczał praktyki życia, która rażąco odbiegała od chrześcijańskiego ideału, w duchu którego wszakże dorastał, zaważył na myśli filozofa, który, atakując chrześcijaństwo, w gruncie rzeczy wyraża dezaprobatę wobec obserwowanego dysonansu. Interpretacja badacza sprowadza się do kontrowersyjnej tezy, jakoby całość rozważań autora *Poza dobrem i złem*, nie tylko formułowane przez niego zarzuty, wynikała z chrześcijańskich pobudek. Niniejsza analiza nie ma celu definitywnego ustosunkowania się do przytoczonej oceny, niemniej jednak zadanie wydobywania w krytyce Nietzschego elementów, na których jego zdaniem opiera się gmach chrześcijaństwa, pozwoli rzucić światło na tę kwestię od strony problemu radykalności Nietzscheańskiego stanowiska. Otóż Jaspers, dowodząc wspomnianej zależności filozofa, sugeruje, że jego pisma nie odznaczają się przypisywaną im przez ich autora radykalnością, gdyż pozostają zależne od przedmiotu krytyki, który ten pragnie przewyciężyć. Poniższa interpretacja ma przybliżyć Nietzscheańskie pojęcie chrześcijaństwa, jego odmienność od praktyki Jezusa i, przede wszystkim, ukazać moralność, która, choć zainspirowana ruchem religijnym, ma znacznie szerszy od samej religii zasięg. Nurtującym Nietzschego zagadnieniem, któremu należy się tutaj szczególnie przyjrzeć, jest sposób posługiwania się pojęciem prawdy w wykładni chrześcijańskiej, a także sens woli prawdy, stanowiącej pewien modus woli mocy, na co zwraca uwagę Martin Heidegger. W omawianej krytyce chrześcijaństwa istotną, o ile nie kluczową, staje się kwestia relacji prawdy i kłamstwa.

Chrześcijaństwo w perspektywie autora *Zmierzchu bożyszcz* staje się przedmiotem obserwacji, na którym, jak zauważa Jaspers, Nietzsche „może prześledzić związki przyczynowe i ogólne konieczności bytu ludzkiego, a więc oddziaływanie słabości, gdy w jej resentymencie wola mocy staje się duchowo twórcza, sublimacje tego wypaczenia, możliwe duchowe napięcie, możliwości najbardziej bezwarunkowej prawdziwości, kapłański typ człowieka, metody panowania nad duszami oraz technikę szerzenia [chrześcijaństwa] itd.”¹⁹⁵ Analogiczne fenomeny Nietzsche dostrzega m. in. w buddyzmie, islamie czy nawet religiach starożytnej Grecji, gdzie również odnajduje wzajemne oddziaływanie takich przeciwności jak: siła i słabość, *decadence* i życie wznoszące się, panowie i słudzy.

Wypowiedzi Sokratesa i Platona w pewien sposób przesądzają o losie człowieka. Jak wskazuje Karl Jaspers, w nich, nie w samej nauce Chrystusa, Nietzsche upatruje narodzin chrześcijaństwa – jednego z głównych źródeł kłamstw, w których żyje człowiek Zachodu¹⁹⁶.

¹⁹⁵ K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, w: idem, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 190.

¹⁹⁶ Ibidem, s. 197-199.

Dla swej krytyki chrześcijaństwa, kształtującego europejski światopogląd, i jednocześnie przezeń kształtowanego, filozof przyjmuje metodę genealogicznego ukazywania jego struktur. Genealogiczne analizy nie służą jednoznaczному wskazywaniu winowajców, mają jedynie odsłaniać sposoby, w jakie kształtowane są wartości, które następnie przekuwane są w abstrakcyjne dogmaty. Śledząc procesy odrywania rozwiązań etycznych od kontekstu historycznego i ich faktycznych źródeł, Nietzsche odsłania, jakże ludzki, rodowód moralności europejskiej. Czy poszukiwanie korzeni (*radix*) obecnego kształtu kultury, filozofii i religii jest radykalne w tym sensie, że oświecając to, co dotychczas pozostawało w cieniu, przywraca człowieka jego pierwotnemu sposobowi bycia oraz rozumienia, czy przeciwnie, odziera go ze zdobyczy cywilizacyjnych i pozostawia pozbawionym rodowodu (korzeni)?

Zwarty, dobrze obmyślany system religii chrześcijańskiej związany jest wiarą w Boga w tak istotny sposób, że, zdaniem Nietzschego, bez niej nie pozostaje już nic, co by miało charakter konieczności. W *Zmierzchu bożyszczy* czytamy, że u jego podstaw leży założenie, iż „człowiek nie wie i nie może wiedzieć, co jest dlań dobre, a co złe: człowiek wierzy w Boga, który wie to jako jedyny” [ZB 73; KSA 6, 114]. Wynika z tego że, jak dowodzi filozof, moralność chrześcijańska jest imperatywem, skoro ma transcendentne źródło, co oznacza, iż leży poza wszelkim prawem do krytyki, albowiem zawiera wyłącznie prawdę, którą jest Bóg. Nietzscheańskie stwierdzenie: „moralność chrześcijańska całkowicie zależy od wiary w Boga” [ZB 73; KSA 6, 114] nie prowadzi jednakże do przekonania, jakoby wraz z wyrzeczeniem się Boga moralność ta, z racji zburzenia jej fundamentu, miała się wyczerpać. Filozof twierdzi coś wręcz przeciwnego; otóż funkcja Stwórcy jako źródła rozróżnienia dobra i zła oraz ostoji prawdy nie zanika automatycznie wraz z wyparciem się go. Panowanie chrześcijańskiego sądu wartościującego jest, zdaniem Nietzschego, na tyle głębokie, że źródło moralności uległo zapomnieniu, tak „iż nie odczuwa się już, jak bardzo uwarunkowane pozostaje jej prawo do istnienia” [ZB 74; KSA 6, 114].

Bóg stanowi wyjaśnienie dla wszelkich zjawisk, które, z uwagi na ich siłę i wielkość, zdają się nadludzkie. Przeświadczenie, iż to w nim tkwi wszelka przyczyna, Nietzsche tłumaczy faktem, że człowiek nie rozpoznaje w sobie samym źródła mocy, jaka ujawnia się przy wielkich afektach. Stwierdza: „Religia poniżyła pojęcie «człowieka»; jej krańcową konsekwencją jest, że wszystko dobre, wielkie, prawdziwe jest nadludzkim i jeno darem łaski...” [WM 75]. Fundamentem religii chrześcijańskiej okazuje się przekonanie o bezsilności człowieka, które rodzi potrzebę wskazania jakiejś woli cudzej. Nietzsche dowodzi, że pojęcie Boga jako jedynego źródła potęgi ukształtowało chrześcijańskie rozumienie dobra oraz prawdy w ten sposób, że zostały one zupełnie oderwane od pojęć naturalnych:

„pożyteczny”, „szkodliwy”, „sprzyjający życiu”, „ubożący życie”. Konsekwencją tego jest idea sumienia, które mierzy wartość postępu nie wedle następstwa, ale ze względu na zamiar i jego zgodność z nadanym przez Boga „prawem”. Zawarta w „sumieniu” koncepcja prawdy jako danej i objawionej oznacza z kolei, że badanie i próbę zastąpiła fałszywa wiedza, co Nietzsche określa mianem „kastracji szukającego i naprzód dążącego ducha” [WM 85]. Jego zdaniem „zgodność z prawem uchodzi już za cel, za cel najwyższy”, a „całe wyobrażenie świata jest zbrukane przez ideę kary” [WM 85].

W *Poza dobrem i złem* autor wskazuje, iż Bóg jako fundament moralności jest tworem chrześcijaństwa, nie Jezusa, który przekonuje Żydów, że „prawo było dla poddanych” i mówi do nich: „miłujcie Boga, jak ja Go miłuję, jako Jego syn! Cóż nas, synów Bożych obchodzi moralność” [PDZ 100; KSA 5, 101]. Podstawowym wyróżnikiem Nietzscheańskiej krytyki jest podział na praktykę Jezusa, określaną mianem chrześcijaństwa pierwotnego, i naukę Kościoła, którego fundamenty stworzył Paweł. Pierwsza wyraża sprzeciw wobec wszystkiego, co historyczne i osobowe, ewidentnie odbiegając od sformułowanych później twierdzeń religijnych, obejmujących historię zbawienia, koncepcje osobowego Boga, osobowego zbawiciela oraz nieśmiertelności osobowej, które filozof nazywa prawdziwą hańbą. Nietzschego przeświadczenie odnośnie wypaczenia ducha „chrześcijanizmu pierwotnego” [WM 89], przyświecające jego *Antychrześcijaninowi*, wybrzmiewa także w wielu innych jego pismach, między innymi w notatkach do *Woli mocy*, gdzie padają słowa: „Legenda o zbawieniu zamiast symbolicznego teraz i w każdym czasie, tutaj i wszędzie; cud naoczny zamiast symbolu psychologicznego” [WM 89].

Spółeczno-państwowa konstrukcja Kościoła zakłada hipokryzję, skoro wyrasta z ruchu, który, jak dowodzi Nietzsche, oznacza „skasowanie społeczeństwa, bo daje pierwszeństwo wszystkiemu, co ono lekceważy, wyrasta z okrzyczanych, zniesławionych i skazanych, trędowatych wszelkiego rodzaju, «grzeszników», «celników», prostytutek, najgłępszego pospółstwa («rybaków»); gardzi bogatymi, uczonymi, wytwornymi, cnotliwymi, tymi, którzy są «korrekt»...” [WM 89] Jezus dąży do zniesienia państwowości, służby wojskowej, obrony jakiegokolwiek całości, różnicy między rodakami i obcymi, a także ustroju stanowego, nie opiera się swym oprawcom, „nadstawia lewy policzek”, rezygnuje z jakiegokolwiek pomocy.

Postulat bezwarunkowej miłości został, zdaniem Nietzschego, wyzyskany przez Kościół z uwagi na jego ewidentny powab, który spaja wyznawców, coraz bardziej różnorodnych z racji rozprzestrzeniania się wpływu religii na cały glob, i pozwala im odróżniać siebie od, o ironio, wrogów, czyli całej pozachrześcijańskiej rzeczywistości.

Stanowi to kolejny dowód zakłamania Kościoła, którego zasadniczą siłą pozostaje nienawiść, a inspiracją - resentyment, bunt ludu, uciemiężonych i chorych, w którym autor *Zmierzchu bożyszcz* rozpoznaje podstawową różnicę między religią chrześcijańską a buddyzmem, zwalczającym resentyment jako czynnik pobudzający do działania. Zepsucie chrześcijaństwa tkwi, według Nietzschego, w fakcie, że strach, agresja oraz ekspansywność w szerzeniu wiary są przysłonięte przez zwodniczą opowieść o miłosierdziu i propagowaniu pokoju. Wygenerowana zostaje moralność, która jest „przypadkiem pozbawionym niewinności; nieszczęściem zbrukany przez pojęcie «grzechu», pojmowaniem dobrego stanu jako niebezpieczeństwa, jako «pokusy»; złym stanem fizjologicznym, zatrutym przez robactwo sumienia...” [A 33; KSA 6, 194].

Obserwacja, że na nowo podejmuje się wszystko to, co Jezus unicestwił: samoobronę, wydawanie wyroków sądowych, karanie, podkreślanie różnic między narodami, prowadzi autora *Poza dobrem i złem* do wniosku, że „całe życie chrześcijanina jest w końcu akurat tem życiem, które Chrystus w swej nauce nakazywał porzucić...”, a także, iż „Kościół równie dobrze należy do triumfu tego, co jest antychrześcijańskie, jak i nowoczesne państwo, nowoczesny nacjonalizm...” [WM 105]. Ponieważ pierwotna praktyka, której oddawali się zwolennicy Jezusa, mogła być realizowana jedynie w ramach małej gminy, wraz ze wzrostem wpływu chrześcijaństwa musiała ona ustąpić miejsca zasadom życia w państwie. Nietzsche tłumaczy, że wobec tego, iż utracony został pierwotny sens, odnaleziono go w czymś innym: w wierze w rzeczy niewiarygodne, ceremoniale modlitw, w nabożeństwach i świętach. Przekonuje ponadto, iż podstawowe dla religii chrześcijańskiej pojęcia „grzechu”, „przebaczenia”, „kary” czy „nagrody” początkowo albo nie istniały, albo znaczyły niewiele. Pierwotne idee, zrodzone w warunkach małej społeczności wykluczonych oraz niepolitycznych ludzi, nie zostały jednak, według niego, zupełnie wyparte, ale wykoślawiono je na skutek wprzęgnięcia w hierarchiczny system państwowy. Filozof „geniuszem Pawła” określa wykorzystanie przez niego doświadczenia, wiedzy i wartości, które umożliwiały samozachowanie się gminy pod obcym panowaniem i zwraca uwagę, że cnoty, takie jak skromność czy miłosierdzie, nazywane przez niego „małymi”, zaczęły wyrażać jedyny sens cnoty, wypierając to, co dla starożytnych Greków znaczyła *arete*. Nietzsche popularnemu, czyli chrześcijańskiemu pojęciu cnoty przeciwstawia „tężyznę”, przez którą rozumie „cnotę w renesansowym stylu, *virtù*, cnotę wolną od moralizowania” [A 11, KSA 6, 170].

Z racji tego, że chrześcijaństwo pierwotnie łączyło słabych, wydziedziczonych oraz cierpiących, wobec czego przeważały instynkty *decadence* oraz pogarda wobec ciała, Nietzsche pisze o „wydelikaceniu moralności”, a nawet „histerii”. Z uwagi na panujące

przeświadczenie, że wszystko ma się ku końcowi, a więc nic się nie opłaca, filozof kpi z przypisywanej chrześcijaństwu mocy odnowienia narodu. Twierdzi, że pesymizm i odwrócenie się od natury, przejawiające się redukcją uczuć ciała do moralnych wartości oraz pojęciem choroby jako uwarunkowanej przez moralność, dowodzą czegoś przeciwnego i pozwalają myśleć o chrześcijaństwie jako o „religii nihilistycznej” [WM 91]. Dowodami młodości ducha są wszakże optymizm, ironia i sceptycyzm, które, jeśli cechują jakieś religie, to, zdaniem Nietzschego, tylko te, które nazwa „wytwornymi”, przeciwstawiając je „religiom tłumu” [WM 101]. W sytuacji wyparcia owych cech żartem będzie, według niego, mówienie o popędzie do poznania; pozostaje już bowiem tylko służalczość wobec Boga i cnoty oraz wtórność ludzkiej wiedzy i dobra.

W *Antychrześcijaninie* Nietzsche forsuje przekonanie, że pojęcie Boga zostało zdenaturalizowane. Twierdzi, iż Jahwe - Bóg narodu wybranego - stanowił dowód zdrowia oraz siły Izraela czasów królestwa, wyrażał bowiem, jak pisze filozof, „świadomość mocy, radość z siebie, nadzieję co do siebie: w nim oczekiwano zwycięstwa i zbawienia, z nim ufano, że natura użyczy ludowi, czego mu potrzeba” [A 32; KSA 6, 193]. Pierwotne pojęcie Boga, stanowiące wyraz jedności z Izraelem autoafirmację ludu musiało zostać wyparte na skutek zmiany warunków politycznych. W czasach wewnętrznej anarchii i zagrożenia ze strony Asyryjczyków, kiedy było jasne, że nadzieje się nie spełniły, a stary Bóg nie był już zdolny do rzeczy, które niegdyś potrafił – pojawiła się idea Boga warunkowego. Wszelkie szczęście zaczęto interpretować jako nagrodę, a nieszczęście - karę za nieposłuszeństwo wobec Boga, za „grzech”. Kategorie nagrody i kary naturalną przyczynowość zastąpiły przyczynowością sprzeczną z naturą, bo oznaczającą wypaczenie naturalnych pojęć „przyczyny” i „skutku” [A 33; KSA 6, 194]. Nietzsche przybliży konsekwencje odejścia od naturalnego rozumienia Boga w następujących słowach:

Bóg, który żąda – w miejsce Boga, który pomaga, który doradza, który, w istocie rzeczy, jest słowem oznaczającym wszelką fortuną inspirację, opartą na odwadze i zaufaniu we własne siły... Moralność, która nie jest wyrazem warunków życia i wzrostu lud[ui], która nie jest już jego najbardziej podstawowym instynktem życia, lecz stała się abstrakcją, przeciwieństwem życia – moralność jako zasadnicze zmarnienie wyobraźni, jako „złe spojrzenie” na wszystkie rzeczy [A 33; KSA 6, 194].

Filozof dowodzi, że, dokonując zafałszowania pojęć Boga i moralności, a także przekładając dzieje Izraela na język religijny, żydowscy kapłani z przeszłości swego ludu uczynili „głupi mechanizm zbawienia, oparty na winie wobec Jahwe i na karze, na

pobożności wobec Jahwe i na nagrodzie” [A 33; KSA 6, 195]. Efektem owego fałszu jest, według autora *Poza dobrem i złem*, kłamstwo „etycznego porządku świata” [A 33; KSA 6, 195], które, obok teologów, wzmacniają filozofowie, a które oznacza, że „istnieje, raz na zawsze, wola Boża, która wyznacza, co człowiek ma czynić, a czego zaniechać; że wartość ludu, wartość jednostki mierzy się miarą posłuchu wobec woli Bożej; że w losach ludu, w losach jednostki wola Boża okazuje się wolą panującą, to znaczy wolą karzącą i nagradzającą, zależnie od stopnia posłuszeństwa” [A 34; KSA 6, 195].

Nietzschego rozpoznanie podstawy chrześcijaństwa w idei Boga wydaje się niespójne z jego poglądem na temat obecnego stanu zachodniej cywilizacji. Z jednej strony, twierdzi, że doświadczamy właśnie nie kresu, a schyłkowej fazy chrześcijaństwa, które, nadawszy kształt kulturze i polityce, przejawia się nawet w pozornie autonomicznych sposobach postępowania i rozumowania, również ludzi dostojnych, którzy z konieczności ulegli dominującej wykładni. Z drugiej strony natomiast, głosi „śmierć Boga”, wyrażając nie swoje osobiste stanowisko w kwestii wiary, ale ocenę społecznej rzeczywistości. Tym samym dowodzi utraty wpływu przez chrześcijaństwo, skoro jego fundamentem jest uśmiercanie właśnie Bóg. Heidegger zwraca uwagę na to, że chodzi o akt zabójstwa, którego sprawcy tkwią w zupełnej nieświadomości dokonywanego czynu. Autor *Bycia i czasu* widzi tę kwestię następująco:

Zabijanie oznacza usunięcie przez człowieka bytującego w sobie świata nadzmysłowego. Zabijanie jest nazwaniem procesu, w którym byt jako taki bynajmniej się nie unicestwia, lecz inaczej się staje w swoim byciu. Ale w tym procesie inaczej się staje również i przede wszystkim człowiek. Staje się on tym, który usuwa byt w sensie tego, co bytuje w sobie. Ludzkie powstanie w obrębie subiektywności powoduje uprzedmiotowienie bytu. Przedmiotowość zaś to ogół tego, co nieruchomieje na skutek przedstawienia. Usunięcie bytu w sobie, uśmiercenie Boga, realizuje się w ramach zabezpieczenia składu, dzięki któremu człowiek zabezpiecza sobie skład materialny, cielesny, psychiczny i duchowy, to zaś gwoździ własnej bezpiecznej pewności, która chce panowania nad bytem jako możliwą przedmiotowością – po to jedynie, aby pozostać w zgodzie z byciem bytu – wolą mocy [PN 212; GA 5, 262].

W twierdzenie Nietzschego wpleciona została terminologia Heideggera, na skutek czego podana interpretacja bardziej przybliży myśl tego drugiego, niż rzuca światło na stanowisko pierwszego. Pojawiają się tutaj wszakże pojęcia: „uprzedmiotowienie bytu”, „zabezpieczenie składu” i „bycie bytu”. Akt uśmiercania Boga stanowi, według Heideggera, przejaw woli mocy, a więc dowodzi chęci panowania nad bytem, nad światem, pojmowanym jako to, co obecne, czyli nad przedmiotowością. Dla twórcy *Bycia i czasu* unicestwienie Boga jedynie pozornie jest wyzwoleniem, faktycznie bowiem oznacza utkwienie w pułapce

podmiotowo-przedmiotowej dychotomii i sprowadzania bycia bytu do jego obecności w celu podporządkowania go sobie, tożsamesgo z jego zapoznaniem. Wiara chrześcijańska również wynika z niezdolności uwolnienia się od obecnościowej perspektywy, bo nie przekracza uprzedmiotawiającego obrazu Boga, o czym pisze Nietzsche, gdy dotyka kwestii doświadczania Boga jako osoby, od którego wolny był, jego zdaniem, jedynie Jezus.

Jezus interesuje Nietzschego jako typ psychologiczny wybawiciela, nie zamierza natomiast odkryć prawdy dotyczącej jego czynów i słów, życia oraz śmierci. Istotny z uwagi na temat niniejszej pracy jest stworzony przez Nietzschego obraz Jezusa jako jednostki moralnej, przeciwstawianej etyce chrześcijańskiej. Filozof zwraca uwagę przede wszystkim na jego pacyfizm - absolutnie szczery, który diametralnie różni go od fałszywej postawy Kościoła. Nietzsche twierdzi, że instynktem Jezusa jest „przeciwieństwo wszelkich zmagających, wszelkiego poczucia walki”, moralnością natomiast „niezdolność do sprzeciwu” [A 38; KSA 6, 199-200]. Ze względu na jego uwielbienie „błogości w spokoju, w łagodności, w niemożności bycia wrogiem” autor *Poza dobrem i złem* polemizuje z wizją Chrystusa jako bohatera. W tym orędowniku „miłości bez pomijania kogokolwiek i wykluczania, bez jakiegokolwiek dystansu” [A 38; KSA 6, 200] rozpoznaje instynktowną nienawiść do wszelkiej rzeczywistości. Życie Jezusa stanowi, jak pisze, „ucieczkę w sferę «niepochwytności», w sferę «niepojmowalności»”, i wyraża „awersję do wszelkiej formuły, do wszelkiego pojęcia czasu i przestrzeni”, a także „do obyczaju, instytucji, Kościoła” [A 38; KSA 6, 200]. Spełnia się ono natomiast, zgodnie ze słowami Nietzschego, jako „zadomowienie w świecie, którego nie dotyka już żadna realność, w świecie już tylko «wewnętrznym», w świecie «prawdziwym», w świecie «wiekuistym»... «Królestwo Boże jest w was»...” [A 38; KSA 6, 200]. Pada następująca diagnoza: Jezus nie jest bohaterem czy geniuszem, lecz „idiotą”, a doktryna wybawienia wyrosła z cech fizjologicznych, przede wszystkim z instynktownej nienawiści do rzeczywistości, wynikłej ze zbyt głębokiego odczuwania jakiegokolwiek kontaktu, skutkującego wykluczeniem wszelkiej antypatii, wrogości, granicy oraz dystansu w sferze uczuć. Skrajna zdolność odbierania cierpień i pobudzeń sprawia bowiem, że każda konieczność sprzeciwu odczuwana jest jako nieznośne zaprzeczenie rozkoszy, czyli jako coś szkodliwego. Nietzsche przekonuje, że ową błogość widzi Jezus jedynie w takim stanie, w którym nie musi się nikomu sprzeciwiać – ani złu świata, ani złu drugiego człowieka. Miłość okazuje się wówczas jedyną i ostateczną możliwością życia. Doktrynę tę filozof nazywa „wzniosłym rozwinięciem hedonizmu, opartym na zupełnie chorych fundamentach” [A 39; KSA 6, 201]. Na zarzuty niedorzeczności tak kategorycznej, i oczywiście skrajnie różnej od nauki Kościoła, oceny postaci Jezusa,

przede wszystkim z uwagi na hardość, z jaką znosił męki na krzyżu, Nietzsche odpowiedziałby, że to, co uznane zostało za dowód niebywałego męstwa, wynikało z niezdolności do sprzeciwu. Jezus, w odbiorze autora *Zmierzchu bożyszcz*, stanowi więc „mieszaninę wzniosłości, chorowitości i dziecięcości” [A 40; KSA 6, 202]. Filozof rozpoznaje w nim antyrealistę, którego wiara „nie formułuje siebie – ona żyje, broni się przed formułami” [A 41; KSA 6, 203].

Nietzsche właściwie sporadycznie używa określenia „wiara” odnośnie Chrystusa, uznaje bowiem, że ten, jako właściwie jedyny prawdziwy przykład chrześcijanina, nie wyróżnia się wiarą, ale praktyką. „Nowy sposób życia, a nie nowa wiara” [A 43; KSA 6, 206] – twierdzi filozof i tłumaczy, że „życie wybawiciela nie było niczym innym jak tą praktyką – również jego śmierć nie była niczym innym. Nie potrzebował już formuł, rytów, by obcować z Bogiem – nawet modlitwy” [A 43; KSA 6, 205]. Chrystus słucha instynktu wskazującego, jak żyć, aby się czuć „niebiańsko”, aby się czuć wiecznym, co Nietzsche nazywa „psychologiczną realnością «wybawienia»” [A 43; KSA 6, 206]. Oznacza to, że Jezus był „wielkim symbolistą”, który „jedynie realności wewnętrzne uważał za realności, za «prawdy»”, a „całą resztę, wszystko co naturalne, czasowe, przestrzenne, historyczne, pojmował tylko jako znak, jako okazję do przypowieści” [A 43; KSA 6, 206]. Zderzona z tą interpretacją wykładnia Kościoła prowadzi Nietzschego do przeświadczenia o wypaczeniu symboli. Píše wszakże: „Nic nie jest tak niechrześcijańskie jak kościelne surowizny o Bogu jako osobie, o «Królestwie Bożym», które nadchodzi, o «Królestwie Niebieskim» w tamtym świecie, o «Synu Bożym», drugiej osobie Trójcy Świętej” [A 44; KSA 6, 206]. Wymienione „prawdy” uznaje za wyraz cynizmu i kpinę z symbolu, twierdzi bowiem, co następuje:

„Królestwo Niebieskie” jest stanem serca – a nie czymś, co nadejdzie „ponad ziemią” czy „po śmierci”. W Ewangelii brak całego pojęcia śmierci naturalnej: śmierć nie jest pomostem, przejściem, brakuje jej, ponieważ należy ona do zupełnie innego, tylko pozornego, tylko za znak służącego świata. „Godzina śmierci” nie jest chrześcijańskim pojęciem – „godzina”, czas, życie fizyczne i jego kryzysy nie istniały dla nauczyciela radosnej nowiny... „Królestwo Niebieskie” nie jest czymś, czego się oczekuje; nie ma ono żadnego „wczoraj” i „pojutrze”, nie nastąpi za „tysiąc lat” - jest doświadczeniem serca; jest wszędzie, jest nigdzie... [A 44; KSA 6, 207].

Nietzsche jest przekonany, że historia chrześcijaństwa oznacza proces coraz prymitywniejszej dezinterpretacji pierwotnego symbolizmu, co wynika z rosnącej potrzeby wulgaryzacji i barbaryzacji, stosownie do „chorych, niskich i wulgarnych” potrzeb, jakie wiara ta miała zaspokajać.

Nietzsche za pomocą przeciwieństw: wartości chrześcijańskie – wartości dostojne, religia tłumy – religia wytworna, praktyka (Jezusa) – nauka (Kościoła) buduje obraz szkodliwego, nienaturalnego, wypaczającego własne źródło systemu. Opresyjny porządek utrzymywany jest mocą hipokryzji i dzięki wypaczeniu sensu słów, takich jak: miłość, nienawiść, cnota, prawda. Pojęcia „Boga”, „grzesznika”, „wybawiciela”, „wolnej woli” i „etycznego ładu świata” nazywa wręcz kłamstwami, których teolodzy i kapłani są świadomi. Nie frasuje się także, gdy inne terminy: „tamten świat”, „Sąd ostateczny” czy „nieśmiertelność duszy” nazywa narzędziami tortur, za pomocą których kapłan utrzymuje swą władzę.

Uproszczenia w pracy filozofa, nie historyka, nie powinny dziwić, jednakże Nietzschego ocena chrześcijaństwa równie często, jak wywołuje oburzenie, spotyka się z lekceważeniem, spowodowanym jego ahistoryzmem oraz arbitralnym podziałem na praktykę Jezusa, tudzież „pierwotne chrześcijaństwo”, i później ustanowioną naukę Kościoła. Autor *Antychrześcijanina* ignoruje zarówno bogactwo pism teologicznych, jak też różnorodność praktyk licznych chrześcijańskich nurtów. Robi to jednak celowo. Zadaniem, jakie sobie wyznacza, nie jest wszakże ani historyczna rekonstrukcja, ani filozoficzna egzegeza Biblii oraz pism teologicznych. Nietzsche strategicznie pokazuje bowiem, jak chrześcijaństwo, które, jeśli traktować je immanentnie, okazuje się niezwykle złożone, kształtuje zachodnie sposoby odbioru rzeczywistości, czyli myślenia i działania.

W dychotomii Jezus – Kościół tym, co z uwagi na temat niniejszej pracy najbardziej frapujące, jest podział na praktykę pierwszego, pojętą jako działanie jednostki, które bezpośrednio wyraża jej osobisty stosunek do Boga, oraz naukę, w oparciu o którą religia wznosi swój gmach. Opisana przez Nietzschego praktyka Jezusa oznacza zakwestionowanie podstawowych założeń i twierdzeń, tworzących etyczny fundament cywilizacji Zachodu, przede wszystkim podziałów: na działanie i myślenie, czyn i słowo, ale też na „swoich” i obcych. W postawie tego „jedynego chrześcijanina” wyraża się sprzeciw nie tylko wobec wszelkich wyrazów agresji, ale też każdego uczucia wrogości, czego konsekwencją dopiero jest, zdaniem autora *Poza dobrem i złem*, sprzeciwianie się hierarchii, a także kwestionowanie dogmatów.

Nietzsche, choć z jego pism nie sposób wygenerować klarownego obrazu Jezusa, w wielu miejscach sprowadza jego fenomen do specyficznej konstrukcji psychicznej, a właściwie ułomności polegającej na nadwrażliwości. To pozwala mu, temu orędownikowi woli mocy i zwolennikowi hierarchii, na niepoważne potraktowanie postulatu miłości nieprzyjaciół. Przybliżona koncepcja zadziwiającej praktyki Jezusa kwestionuje próby

interpretacji jego słów i czynów jako konsekwencji w świadomy i przemyślany sposób obranego stanowiska filozoficznego.

2.4. Status etyki: jej obowiązywanie w myśleniu; jej brak uprawnień do działania.

Fryderykowi Nietzsche i Martinowi Heideggerowi przyświeca nieskromne pragnienie przewyciężenia zastanego porządku filozofii, a tym samym jej odnowienia. Swoim poprzednikom stawiają poważne zarzuty: uleganie wpływowi potocznego sposobu rozumowania, tkwienie w dychotomiach: podmiotowo-przedmiotowej i cielesno-duchowej, pomijanie natury rzeczy, zależność od zewnętrznej wobec filozofii instancji, lekceważenie świata zmysłowego, przecenianie wartości tego idealnego, „przemoralizowanie” kultury, a nade wszystko, zapoznanie istoty prawdy oraz ludzkiej natury. Pada diagnoza: człowiek jest zniewolony, zarówno w dziedzinie poznania, jak i moralności. Nie dowierza samemu sobie, co sprawia że, z jednej strony za pomocą wypracowanych definicji, kategorii i specjalizacji pragnie odzyskać utraconą kontrolę nad nurtem rzeczywistości lub trwać w fałszywym przeświadczeniu co do jej posiadania, z drugiej natomiast poszukuje autorytetu, rozstrzygającego w kwestiach prawdy i fałszu oraz dobra i zła. Etyka stanowi efekt obu tych dążeń. Heidegger pisząc o pochodzeniu „etyki” jako dyscypliny zauważa, że gdy wraz z „logiką” i „fizyką” pojawia się ona w szkole Platona, „myślenie przekształca się w filozofię, filozofia zaś *ῥηστική* (naukę), sama nauka natomiast staje się sprawą szkoły i przedsiębiorstwa szkolnego” [LH 304; GA 9, 354]. Filozof stanowczo stwierdza, że w wyniku tego procesu „powstaje nauka, ale odchodzi myślenie” [ZD 304; GA 9, 354].

Określenie rozważań mianem „etycznych” nie wprowadza ich dopiero na teren moralności. Przeciwnie. Jak twierdzi autor *Listu o „humanizmie”*, dawni myśliciele, nie znający podziału na dyscypliny, w głęboki, a zarazem subtelny sposób wydobywają sens tego, co później czyni się przedmiotem naukowej analizy w ramach „etyki”. Jako przykłady podaje tragedie Sofoklesa oraz wypowiedzi Heraklita, które, jego zdaniem, przekazują istotę *ethosu*. Wprowadzenie rozróżnienia na *ethos* i etykę wynika z przekonania, że w procesie formowania się etyki jako osobnej dziedziny naukowej utracono przechowywany w słowie *ethos* sens mieszkania i ojczyzny, oddający właściwe rozumienie istoty ludzkiego działania.

Paweł Dybel, w artykule dotyczącym relatywizacji fenomenu sumienia i winy w *Byciu i czasie*, podnosi kwestię braku takiego rozstrzygnięcia problemów moralnych w dziele Heideggera, jakie odpowiadałoby zadaniu tradycyjnie stawianemu etyce. Autor przywołuje

anegdotę o tym, jak to po ukazaniu się *Bycia i czasu* jeden ze studentów zapytał Heideggera o to, kiedy napisze etykę, na co ten, oburzony, odpowiedział: „jak to, przecież już *Sein und Zeit* jest etyką!”¹⁹⁷. Dybel zauważa, że *Bycie i czas* można uznać za etykę jedynie w znaczeniu podobnym do tego, jak swoją Etykę rozumiał Spinoza - jako poznanie dotyczące korzeni wszelkiej moralności. Heidegger swoją odpowiedzią sugeruje bowiem, że dokonana przez niego eksplikacja struktury egzystencjalnej, umożliwiającej bycie *Dasein* jako troski, odsłania warunek możliwości tego, co etyczne w ścisłym rozumieniu tego słowa. Autor artykułu twierdzi natomiast, że filozof zignorował wyrażone w pytaniu wątpliwości, czy analytika egzystencjalna dotyka fenomenu tego, co etyczne w klasycznym tego słowa znaczeniu, a także, czy faktycznie ukazuje ona korzenie tradycyjnie etycznych treści. Zdaniem Dybla, zadającemu pytanie chodzi o zupełnie inne pojęcie etyki, niż to ukryte w *Byciu i czasie*, w związku z czym autor zarzuca Heideggerowi posłużenie się czysto werbalnym chwytem w celu uniknięcia odpowiedzi.

We fragmencie *Listu o „humanizmie”*, w którym Heidegger sam odnosi się do przytoczonego pytania, filozof nie sprawia wrażenia tak arbitralnego i mało wyrozumiałego, jakim chce widzieć go Dybel. Jego słowa dowodzą raczej powagi, z jaką traktuje on kryjącą się w owym pytaniu troskę o człowieka:

Wszak tam, gdzie istota człowieka została pomyślana tak istotnie – czyli tam, gdzie pomyślano ją, wychodząc od pytania o prawdę bycia i gdzie człowieka nie uczyniono centrum bytu – musi obudzić się pragnienie wiążących wskazań i reguł, które by powiedziały, jak doświadczony od strony ek-sistencji ku byciu człowiek powinien żyć zgodnie ze swym przesłaniem. Wołanie o etykę domaga się realizacji tym bardziej natrętnie, że wciąż bez miary rośnie bezradność człowieka – zarówno jawna jak i zamaskowana. Więzi, jaką zawdzięczamy etyce, trzeba poświęcić całą naszą troskę, gdy człowiek techniki, wydany na łup masowości, nie może inaczej osiągnąć stabilności godnej zaufania, jak tylko gromadząc i porządkując odpowiednio do techniki całokształt swych planów i działań [LH 303; GA 9, 353].

Filozof wyraża swoje zrozumienie dla „potrzeby zachowywania i zabezpieczania więzi już istniejących” [LH 303; GA 9, 353], nawet wówczas, gdy wiążą one człowieka w sposób niedostateczny i tymczasowy, a zarazem pyta, „czy jednak ów niedostatek zwalnia myślenie od pamiętania o tym, co-jest-szczególnie-do-myślenia [das zumal Zu-denkende bleibt] i co jako bycie stanowi rękojmię i prawdę uprzednią względem wszelkiego bytu?” [LH 303; GA 9, 353]. Etyka wymaga wszakże, według Heideggera, uprzedmiotowienia rzeczy

¹⁹⁷ P. Dybel, „Panie Heidegger, kiedy napisze Pan etykę?” (*Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w Sein und Zeit Martina Heideggera*), [w:] *ALETHEIA* 1(4)/1990 *Heidegger dzisiaj*, s. 326.

myślenia. Bez uprzedmiotawiających klasyfikacji, etykietowania czy wartościowania nie sposób dokonać oceny moralnej, ani stworzyć kodeksu etycznego.

Etyczne założenia, a nade wszystko wprowadzane na ich podstawie normy oraz prawa, nawet wówczas, gdy są inspirowane faktyczną troską o ludzki los, wynikają, zgodnie z wykładnią *Bycia i czasu*, z potocznego modusu bycia *Dasein* na sposób „się”, umożliwiającego zapośredniczanie cudzych zachowań. W późniejszych tekstach Heideggera czytamy natomiast między innymi o sprowadzaniu działania do funkcji „uskuteczniania jakiegoś skutku (*das Bewirken einer Wirkung*)” [LH 271; GA 9, 113], wypaczeniu istoty prawdy na skutek rozumienia jej jedynie jako stosowność wypowiedzi, a także o tym, że człowiek utracił własną ojczyznę, bo utracił zdolność zamieszkiwania. Etyka stanowi jeden z czynników generujących obecną – fatalną – kondycję człowieka - zarazem „pana świata”, dzięki technice podporządkowującego sobie planetę, jak i niewolnika pozbawionego własnego miejsca pobytu.

Heideggera krytyka powszechnej koncepcji sumienia, wynikającej z nieautentycznego sposobu bycia *Dasein*, która stanowi jedno z zagadnień podjętych przez Pawła Dybla we wspomnianym artykule, ukazuje charakterystyczne elementy etycznej wizji człowieka oraz jego działania. Otóż, zdaniem filozofa, zarówno potocznie, jak i w tradycji myśli Zachodu, sumienie pełni rolę pewnej odrębnej sędziowskiej instancji w obrębie ja, wyrokującej o jego zachowaniach i myślach. W teologii chrześcijańskiej funkcję tę przypisuje się Bogu, który jest pojmowany jako Najwyższy Sędzia. W podobnych sędziowskich kategoriach fenomen sumienia ujmuje również Kant. Heidegger wydobywa anonimowość i „bezosobowość” treści, jakie przekazuje sumienie, które, jak tłumaczy Dybel, mają „swoje źródło w fakcie, że tak naprawdę nie chodzi tutaj ani o „głos” Boga, ani o głos ja, lecz o głos pewnego zbiorowego „się”, dla którego podstawą jest to, co ogół w danym wypadku uznaje za sprawiedliwe i słuszne”¹⁹⁸. Głos sumienia okazuje się automatyczną, bezrefleksyjną reakcją ja na naruszenie zwyczajowo przyjętej społecznej normy. Przypisane analizowanemu pojęciu sumienia cechy, takie jak automatyzm, zewnętrżność wobec ja, a także kolektywizm, decydują o schematyzmie działania powszechnie uznawanego za etyczne. Postępującego w ten sposób człowieka charakteryzuje zewnątrzsterowność oraz bezrefleksyjność. Heidegger ruguje nie tyle samo zautomatyzowane i podporządkowane narzuconym normom oraz wyznaczonym celom działanie, które wszakże, w przypadku czynności o charakterze codziennej krzątania, z konieczności wymaga pewnej rutyny i uprzedmiotowienia bytu. Tym, co zdaniem filozofa

¹⁹⁸ Ibidem, s. 328.

niepokojące, bo niewłaściwe ludzkiej istocie, jest sprowadzenie działania jako takiego do opisanego powyżej sensu, który winien być ograniczony do pewnych – utylitarnych – obszarów aktywności. Sfera moralności z pewnością do nich nie należy.

Paweł Dybel dowodzi natomiast, że ściśle etyczny sens sumienia oraz winy wymyka się opozycji bycia upadłego (niewłaściwego) oraz autentycznego, i nawet ten drugi – „właściwy” sposób bycia *Dasein*, spełniający się w jego „zdecydowaniu” (*Entschlossenheit*), nie oddaje pełni etycznego sensu obu fenomenów. Problem bezpośrednio dotyka dwóch, kluczowych dla tematu niniejszej pracy kwestii: natury Heideggerowskiego rozumienia tradycyjnej etyki, z konieczności wymagającego uogólnień oraz uproszczeń nie oddających jej bogactwa, oraz samej „etyczności” myśli filozofa. Drugie zagadnienie otwiera problem zasadności używania zakorzenionych w tradycji terminów, takich jak stosowany tutaj epitet „etyczny”, odnośnie rozważań, które wyrastają nie tyle z krytyki wybranych teorii etycznych, ale etyki jako takiej.

Przypuśćmy jednak, że dzieło Heideggera nie jest wolne od etyki. Nie chodzi jedynie o rolę, jaką odgrywa w nim krytyka etyki, która wpływa nawet na wypowiedzi bezpośrednio jej nie dotyczące. Rzecz w tym, że oryginalność ukierunkowanych na bycie rozważań, niezależnych od klasycznego podziału na dyscypliny, pozostawia wielu czytelników z poczuciem braku, który nie ma charakteru zwykłego stwierdzenia nieobecności etyki, ale który domaga się uzupełnienia. To wrażenie właśnie stanowi przyczynę wspomnianego pytania zadanego autorowi *Bycia i czasu* przez jego studenta; ono jest także głównym powodem szczególnej krytyki dzieła Heideggera dokonanej przez Emmanuela Levinasa. Józef Tischner pisze wszakże, że myślenie bycia pozostaje puste, że brakuje w nim treści, co, jego zdaniem, w najwyższym stopniu niepokojące. Zależność myśli Heideggera od etyki tkwiłaby więc w wywołaniu rzekomej potrzeby uzupełnienia rozważań o rozstrzygnięcia etyczne. Istotna jest tutaj kwestia zasadności przypisywania wymiaru etycznego poza-etycznej, w klasycznym rozumieniu, myśli. Nie będzie bezzasadnym pytanie o to, czy tego typu interpretacje nie są aktem przemocy, wynikającym ze zbyt autorskiego, o ile nie arbitralnego, potraktowania pism filozofa.

Jacques Derrida, podważając krytykę autorstwa Levinasa, stwierdza, że myślenie bycia jest „zupełnie obce etyce, nie jest jakąś przeciw-etyką ani jakimś podporządkowaniem etyki instancji, która w sferze etyki w niejawnym sposób jest już przemocą: temu, co neutralne”¹⁹⁹. Jego zdaniem, Levinas oparł swoją interpretację na błędnym rozumieniu bycia

¹⁹⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, [w:] Idem, *Pismo filozofii*, wybrał i przed. opatrzył B. Banasiak, s. 199.

jako pewnej zasady czy też jako bytu pierwotnego, co pozwoliło mu „podsunąć pod jego nazwę twarz tyrana bez twarzy”²⁰⁰. Derrida przekonuje bowiem, że myśleniu bycia (bytu) jest zupełnie obce poszukiwanie jakiejś zasady, jako że sytuuje się ono poza teorią. Tak pojęte myślenie nie jest ani metafizyką, ani filozofią pierwszą, ani nawet ontologią, jeśli, jak wskazuje Derrida, pojmować ją jako opartą na dążeniu do określenia pierwszego bytu, bytu doskonale i prawdziwie będącego. Myślenie bycia nie stanowi bowiem żadnego przejawu filozofii siły, jako że siła jest „pewnym stosunkiem między bytami”²⁰¹.

W *Liście o „humanizmie”* czytamy, że myślenie bycia nie jest podporządkowane żadnemu ludzkiemu projektowi czy celowi, a więc uniemożliwia panowanie nad nim, które sprowadzałoby je raz do etyki, a raz do ontologii. Warunkuje ono jednakże etykę, czego dowodząc, Derrida dotyka podstawowego etycznego problemu relacji z innym:

Warunkuje ono *poszanowanie* innego *jako tego, kim jest*: jako innego. Bez tego rozpoznania, które nie jest poznaniem, powiedzmy: bez tego „pozwolić-być” bytowi (bliźniemu) jako istniejącemu na zewnątrz mnie w istocie tego, czym jest (najpierw w swej inności), nie byłaby możliwa żadna etyka. „Pozwolić-być” jest wyrażeniem Heideggera, które nie znaczy, jak zdaje się sądzić Levinas, pozwolić-być jako „najpierw przedmiot rozumienia”, a w przypadku bliźniego – jako „później rozmówca”. „Pozwolić-być” dotyczy wszelkich możliwych postaci bytu, również tych, które z istoty nie dają się przekształcić w „przedmioty rozumienia”²⁰².

Nietzsche również kwestionuje powszechną koncepcję działania, robi to jednak w ramach walki z moralną interpretacją i wykładnią istnienia. Jego filozofia, jak sam pisze, „waży się umieścić moralność jako taką w świecie zjawisk, zdeprecjonować, i to umieścić nie tylko pośród «zjawisk» (...), ale pośród «złudzeń» w charakterze pozoru, złudy, błędu, interpretacji, wyjaśnienia, sztuki” [NT 22; KSA 1, 18]. Autor *Poza dobrem i złem* jest przekonany co do fatalności stanu „przemoralizowania” myśli i kultury Zachodu, opanowanych przez chrześcijaństwo, traktowane przez jego srogiego krytyka jako „najdalej posunięte przefigurowanie tematu moralnego, jakie dotychczas ludzkość otrzymała” [NT 22; KSA 1, 18]. Chrześcijańska wykładnia potwierdza, według niego, tylko jeden z dwóch starożytnych sposobów podejścia do świata i natury człowieka – apolliński, zupełnie wypierając to, co mógłby wyzwolić fenomen dionizyjski: grozę, mit, tragedię. Nieodwołalnie

²⁰⁰ Ibidem, s. 198.

²⁰¹ Ibidem, s. 198.

²⁰² Ibidem, s. 200.

panuje już tylko sokratyzm moralności oraz dialektyka, i to w formie podporządkowanej chrześcijańskim celom.

Przekonanie o ludzkiej bezsilności, stanowiące, według Nietzschego, źródło religii chrześcijańskiej, wypacza naturalne pojęcie działania, oparte na kategoriach pożytku i szkodliwości, a także sprzyjania i niesprzyjania życiu. Uznanie zgodności z prawem za podstawowy cel działania utwierdza w owym traktowaniu człowieka jako słabej i niedoskonałej jednostki, której zachowanie, jeśli nie podlega wyższej instancji, cechuje się brakiem sensu, chaotycznością i przypadkowością. Adekwatnie do tej narracji, ludzkie czyny są postrzegane w kategoriach prawdy i dobra jedynie dzięki bożej łasce.

Nietzsche rozprawia się z krytykowaną optyką przez pryzmat pytania postawionego w *Narodzinach tragedii*: „Co, z perspektywy życia, oznacza moralność?” [NT 21; KSA 1, 17], które kształtuje narrację także jego późniejszych pism. Samo jego sformułowanie kwestionuje zastaną – „sokratejsko-chrześcijańską” – wykładnię, która wyparła możliwość innego – estetycznego – oglądu rzeczywistości i pozaetycznych prób oceny ludzkiego postępowania. Ludzka egzystencja nie wymaga uzasadnienia, nie trzeba nadawać jej sensu ani dopiero czynić wartościową, skoro już życie jako takie posiada ową wartość.

Pozbawiając apriorycznej wartości moralność i ducha, a przypisując wartość życiu, ciału, a nawet okrucieństwu, Nietzsche odwraca hierarchię pojęć, ustanowioną przez Platona, a następnie potwierdzoną w teologii. Hierarchię, która w naszej kulturze daje miarę człowieczeństwa, znajdując ją w tym, co rozumowe oraz duchowe, i funduje ideał stoika, ascety czy miłosiernego Samarytanina. Troska o ciało i reagowanie na jego potrzeby zaczyna oznaczać „folgowanie” najniższym podnietom, które urąga człowiekowi, bo sprowadza go do postaci zwierzęcia. Zakwestionowanie porządku wprowadzonego przez Platona, a następnie przyswojonego przez naukę chrześcijańską, budzi lekceważenie wówczas, gdy nie jest podejmowana próba zrozumienia zadania odwrócenia wartości. Poprzestaje się wówczas na sprowadzeniu go do radykalizmu, jako arbitralnego i bezzasadnego projektu odrzucenia tego, co stanowi o cywilizacyjnej potędze Zachodu. Miano skrajnej i destrukcyjnej manifestacji indywidualizmu zdaje się wszakże oddawać zapalczywą postawę egocentrycznego orędownika woli mocy. W perspektywie Heideggera Nietzsche poprzestaje na zamianie pojęć, co oznacza, że jego działanie nie jest na tyle radykalne, by dokonać zapowiadanego przewyciężenia metafizyki. Cóż jednak może być bardziej obrazoburczego i wywrotowego od zastąpienia duszy ciałem, od uczynienia celem życia jego samego, a także od podejrzenia interesowności w każdym dobrym uczynku i altruistycznej postawie?

Heidegger nie poprzestaje na pojęciowych przesunięciach, ale zupełnie rezygnuje z pojęcia wartości, co ma istotny wpływ na pozostałe pojęcia. W *Liście o „humanizmie”* pisze, że „naznaczenie czegoś piętnem wartości pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane” [LH 300; GA 9, 349] i dlatego unika pewnych terminów, takich jak „człowiek”²⁰³, „dobro” czy „Bóg”. Wartościowanie oznacza dla niego subiektywizację, ponieważ czyni rzecz wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny, w związku z czym Heidegger za dziwaczne uznaje usiłowania wykazania, że wartości są obiektywne. Wartościowanie stanowi oczywiście niezbywalny aspekt metafizycznego myślenia, które, jak dowodzi filozof w *Końcu filozofii i zadaniu myślenia*, polega na tym, że „wychodząc od tego, co obecne, przedstawia je w jego obecności, prezentując w ten sposób obecne z perspektywy jego podstawy jako ugruntowane.” [KRM 78; GA 14, 70] Filozofia jest w optyce Heideggera metafizyką, której źródłem wciąż pozostaje platonizm. Odwrócenie jego porządku, dokonane przez Nietzschego, nie oznacza jednakże przekroczenia metafizyki, ale osiągnięcie przez nią swojej najbardziej skrajnej możliwości, bo tak rozumiany jest tytułowy „koniec filozofii”.

Zapowiedzi kresu filozofii wywołują powątpiewanie i niedowierzenie, zwłaszcza kiedy padają z ust samych filozofów. Reakcja ta spotyka się ze zrozumieniem ze strony Jean-Luc’a Nancy’ego, który zarazem wykazuje sens tkwiący w myśli o końcu filozofii. W artykule odnoszącym się do przywołanego powyżej tekstu Heideggera²⁰⁴ przekonuje bowiem, iż od Hegla zadawane pytanie o jej kres, a zarazem nowy początek, ma filozoficzną doniosłość, choćby z uwagi na to, że stawia je właśnie filozofia. Nancy nie wątpi, że sens, którego poszukuje niemiecki myśliciel, ma charakter filozoficzny, i to w obliczu zapowiedzi końca filozofii, przez nią samą wypowiedzianej, przy czym autor dostrzega oczywiście kluczową rolę Heideggera we wzmocnieniu różnicy między filozofią a myśleniem. Odnosi się do niego, przywołując popularną wizję filozofii jako „jedynego oddechu naszej intelektualnej oraz duchowej witalności”, z perspektywy której „koniec filozofii” brzmi równie niedorzecznie, jak mówienie o „końcu oddychania” i o „próbie bezdechu”, w której winniśmy rozpoznać naszą przyszłość. Francuski myśliciel zwraca uwagę na to, jak zdevaluowało się pojęcie filozofii, sprowadzanej do opinii, i twierdzi, że dowodzi to wypaczenia sensu prawdy, w poszukiwaniu której upatruje on źródła filozofii. Nancy pojmuje filozofię jako powstałą w wyniku utracenia dotychczasowego ładu świata, w miejsce którego ma ona zapewnić nowy

²⁰³ W *Byciu i czasie*, gdzie myśl krąży wokół pytania o bycie *Dasein*, czyli o ludzki sposób bycia, nie pojawia się słowo „człowiek”.

²⁰⁴ Por. J.-L. Nancy, *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/the-end-of-philosophy>.

porządek, co sugeruje, że zwiastowanie jej końca wynika ze zdezaktualizowania się jej wytworu - nie obrazu ani interpretacji. Twierdzi on bowiem, że filozofię od nauki odróżnia właśnie to, że nie sprowadza się ona do obserwacji, nie przyjmuje tego, co jest, tak, jak ono jest. Przeciwnie - podejmuje i realizuje: sens i bycie, zasady oraz cele.

Pytanie o filozofię, o jej aktualność, zawsze, zdaniem Nancy'ego, dotyczy kwestii żywotności i sprawczości mowy, a więc powoływania bycia słowem. Heidegger ujmuje mówienie i myślenie od strony działania, którego istota leży w otwarciu na bycie, możliwym w stanie uważności, i twierdzi, że zazwyczaj działanie przyjmuje jednak formę „uskuteczniania jakiegoś skutku [*das Bewirken einer Wirkung*], którego realność bywa oceniana zależnie od jego przydatności” [LH 271; GA 9, 113]. Mimo że filozof często pisze o podążaniu za byciem oraz o „nasłuchiwaniu” bycia, to jednak przekonuje także, iż „istotą działania jest dokonywanie” [LH 271; GA 9, 113], oznaczające rozwijanie czegoś do pełni jego istoty, doprowadzanie do niej. To ujęcie działania, zupełnie odbiegające od tego, jakie proponuje tradycja, która doprowadziła do rozkładu filozofii na stechniczowane nauki, zostaje pięknie, choć niemalże migawkowo przybliżone w *Liście o „humanizmie”*:

Dokonywać można przeto właściwie tylko tego, co już jest. A tym, co przede wszystkim „jest”, jest bycie [*Sein*]. Myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka. Nie stwarza tego związku ani go nie powoduje [*bewirkt*]. Ofiaruje go byciu jako coś, co bycie udziela samemu myśleniu. Ofiarowanie polega na tym, że bycie w myśleniu staje się mową. Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci. Ich stróżowanie polega na tym, że dopełniają jawności bycia; dzięki ich opowieści jawność ta staje się mową i w mowie jest przechowywana. Myślenie nie staje się działaniem przez to, że wynika z niego jakiś skutek albo że znajduje jakieś zastosowanie. Myślenie działa, gdy myśli. [ZD 271; GA 9, 113]

Myślenie, według Heideggera, z pewnością nie jest takim rozpoznawaniem prawdy bytu, jakie zakłada jej definicja jako *adaequatio*, prawidłowym, bądź nie, odczytywaniem fragmentu rzeczywistości za pomocą wybranej metody, odpowiedniej albo nieodpowiedniej. Utożsamienie go z działaniem nie oznacza jednakże, aby chodziło tu o sprawczość w sensie doprowadzenia do wskazanego skutku, ale też nie sprowadza go do kreacji, pracy twórczej, jaka wyróżnia sztukę. Nancy tymczasem rozumie zadanie mowy w spełnianiu bycia słowem i pisze wręcz o „realizacji” sensu, bycia, celów, zasad. Czy francuski komentator nazbyt pospiesznie nie skorzystał z prostych przeciwstawień: pasywności i aktywności, teorii i praktyki, odbioru i kreacji, kwalifikując Heideggera ujęcie myślenia oraz mowy do drugiej kategorii w każdej z wymienionych par terminologicznych. Być może wynika to z faktu, że

Nancy źródło tego zagadnienia rozpoznaje w rozróżnieniu na myślenie i filozofię, ja z kolei uważam, że owym „korzeniem” Heideggerowskiego rozumienia myślenia jako działania jest pojęciowa para bycia (*Sein*) i bytu (*das Seiende*). Odbieranie bowiem bytu na sposób obecności, oznacza coś fundamentalnie obcego podążaniu za byciem, nasłuchiwanie go czy otwarciu na stawanie się bytu w jego byciu. Przy czym, ta druga – istotowa – interpretacja działania w otwarciu na bycie, wyzwalamąca zupełnie różną od uprzedmiotawiającej relację z bytem – „czymkolwiek”, „kimkolwiek” on „jest”, umożliwia tę pierwszą – sprowadzającą byt do przedmiotu ludzkiej machinacji.

Wątpliwości budzi to, czy i dlaczego Heidegger uwięził filozofię w gmachu metafizyki oraz platonizmu, a myśleniu wolnemu od metafizycznego wpływu odjął „atrybut” filozoficzności. Zagadkowość tej kwestii potwierdza fragment znaleziony u niego samego, w omawianym tu tekście o, wydawałoby się, jednoznacznym tytule *Koniec filozofii i zadanie myślenia*:

Czy jednak koniec filozofii w sensie jej rozwinięcia się w nauki jest również pełnym urzeczywistnieniem wszystkich możliwości myśli filozoficznej? Czy może poza (...) ostatnią możliwością rozkładu filozofii na stechnicyzowane nauki istnieje jeszcze pierwsza możliwość myśli, możliwość, która musiała być punktem wyjścia myśli filozoficznej, choć filozofia nie była w stanie ani doświadczyć jej, ani zrealizować?
[KRM 82, GA 14, 73]

Nowatorstwo Heideggerowskiego ujmowania myślenia nie oznacza zakwestionowania jego źródłowości. Myślenie istotne – prawdy bycia – funduje również możliwość filozofii, która już jednak u swych początków zaczęła się od tych pierwocin oddalać. Heidegger zwykle uznaje filozofię za dziedzinę naukową, której warunkiem jest oddzielenie *praxis* od teorii. Wynikiem tego podziału jest również pojęcie etyki jako dyscypliny teoretycznej, której rozwiązania mają regulować działanie człowieka. Separacja słowa od czynu oznacza nie tylko unieruchomienie tego pierwszego, ale też narzucenie działaniu pewnej wtórności, wynikającej z konieczności uzgadniania go z uprzednio przyjętymi normami i kategoriami. Martin Heidegger, a także niewątpliwie Fryderyk Nietzsche dynamizują mowę, przywracając jej pierwotny sens działania. Uwypukleniu odmienności ich rozumienia służą takie opozycje terminologiczne, jak: filozofia - myślenie bycia (tudzież: inne myślenie czy myślenie istotne), rozum - zmysłowość, etyka – *ethos*. Opozycje te nie oznaczają wzajemnego wykluczania się obu członów danej pary terminów, skoro momentów myślenia istotnego poszukuje Heidegger także w obszarze filozofii. Chodzi o to, by znajdować przestrzeń dla myślenia jako specyficznie ludzkiego sposobu bycia, oznaczającego utrzymywanie rzeczy i

ich znaczeń w ruchu. Sposoby realizacji tego projektu zostaną zaprezentowane w następnym rozdziale, gdzie poszukiwany będzie również ich etyczny (*ethosowy*) wymiar.

Rozdział 3

Etyczny wymiar stylów myślenia Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera

Krytyka²⁰⁵ tradycji prowadzi Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera do konfrontacji z uobecnającym sposobem myślenia, który zdominował rozważania filozoficzne. Potoczny język, zorientowany na przedmioty, a także podporządkowany zasadom logiki, wtargnął na teren filozofii jeszcze u jej początków i momentalnie wyparł możliwość nieuprzedmiotowiającej interpretacji rzeczywistości. Zdaniem autora *Bycia i czasu* język ten, mimo że od tak dawna kształtuje filozoficzny dyskurs i decyduje o naturze metafizyki, rozumianej jako filozofia obecności, nie jest dla filozofii swoisty, a nawet wypacza jej naturę. Zupełna izolacja od tego języka nie stanowi jednakże celu ani Nietzschego, ani Heideggera. Postulat taki byłby niedorzeczny, jako że zarówno dla filozoficznego namysłu, jak i kondycji człowieka, zgubne nie są same paradygmaty czy mechanizmy rozumowania, tylko dopiero absolutne podporządkowanie im myślenia, mające szczególnie przykre konsekwencje dla filozofii. Obaj niemieccy myśliciele nie dążą więc do usunięcia paradygmatów myślenia, podobnie jak nie postulują, aby w dyskursie był zostawiony przez bycie, a obecność przez „stawanie się”. Dzięki Nietzschego „filozofowaniu młotem” i Heideggera „spulchnianiu stwardniałej tradycji” [BC 29] zakwestionowany zostaje dyktat uprzedmiotowienia oraz bezwzględna dominacja logiki i *techne*²⁰⁶, co nie oznacza ich zupełnego wyparcia. Wykluczenie tradycyjnych założeń oraz praktyk nie stanowi bowiem celu pracy obu filozofów. Jest nim natomiast przywrócenie alternatywnych sposobów pisania oraz mówienia, dzięki którym panujące dotąd rozumowanie traci status jedyne poprawnego sposobu myślenia, z punktu widzenia którego to, co mu się wymyka, zostaje zdyskredytowane jako irracjonalne.

²⁰⁵ W posłowie do Jacquesa Derridy *O gramatologii*, Bogdan Banasiak przybliży pochodzenie słowa „krytyka”: „(...) późn. łac. *criterium* – „miernik” pochodzi od gr. *kritērion* – „znak rozpoznawczy”, „sąd”, oraz od *kritikós* – „umiejący rozróżniać, sądzić, oceniać”, a także od *krisis* – „odsiew”, „wybór”, „rozstrzygnięcie”, pochodzącego od *krinein* – „odsiewać”, „rozdzielać”, „wybierać”, „decydować”, „sądzić”, i od *kritikē* (κριτική), terminu oznaczającego sztukę/umiejętność dostrzegania, rozpoznawania, rozróżniania” [B. Banasiak, *Dekonstrukcja – genialny unik?* [w:] J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 403/404]. Przedstawiona etymologia, według badacza, sugeruje, że „w swej wersji klasycznej krytyka nie była zwalczaniem innych poglądów bądź poglądów Innych – ich negowaniem, potępianiem i odrzucaniem (...) lecz umiejętnością analizy i oceny, rozpatrywania, rozważania, rozstrzygania, wątpienia, umiejętnością ważenia spraw i ostrożnego formułowania ocen oraz ferowania wyroków, rozumienia i po-rozum-ienia, jednym słowem, umiejętnością myślenia. I jako taka – można sądzić – była istotną składową presokratycznej filozofii, kształtującej się w pokorze jako proces, dialog, dążenie, poszukiwanie, namysł, a zatem jako umiłowanie mądrości i jej oddane poszukiwanie, a nie przeświadczenie o jej posiadaniu” [Ibidem, s. 404].

²⁰⁶ Panowanie techniki w zachodniej kulturze zaznacza się według Heideggera już na długo przed początkiem epoki przemysłowej. W tekście *Pytanie o technikę* ukazana jest jako specyficzny rodzaj odkrywania [TZ, 7 – 47].

Klasyczne metody prowadzenia dyskursu opierają się na przeświadczeniu, że słowo stanowi neutralne medium, którego funkcja polega jedynie na denotacji. Wobec tego odsłanianie nieprzejrzystości języka, czyli wykazywanie, w jak ogromnym stopniu operowanie nim zakłada dokonywanie asocjacji i konotacji, prowadzić musi do zakwestionowania owych tradycyjnych metod, co z kolei wyzwala proces przemiany sensu myślenia, która nie byłaby możliwa bez zmiany praktyki językowej. Podejmowanie prób formułowania myśli między innymi poza regułami logiki, zasadą przyczynowości, podmiotowo-orzecznikową strukturą zdania, podziałem na znaczone i znaczące czy rozróżnieniem na teorię oraz praktykę nie wynika ze sprzeciwu wobec nich samych, ale wobec ich ekspansywnego charakteru. Ta żmudna praca, z uwagi na jej wyraźne kontestacyjne źródło, brana jest nieraz za oznakę nihilizmu. *Pars destruens* nie stanowi jednakże jej istoty, a jedynie etap, ale nie w sensie pierwszego w porządku chronologicznym stadium, po którym następuje kolejne – konstruktywne. Jacques Derrida, przybliżając strategię dekonstrukcji, mówi o fazie obalania, której nigdy nie można porzucić, bo jej konieczność, jak dowodzi, „jest strukturalna i jest koniecznością niekończącej się analizy”²⁰⁷. Odnajdywanie przestrzeni dla innych, wobec dotychczas absolutnie panujących praktyk językowych oznacza twórcze poszukiwanie doniosłości myślenia. Nie prowadzi ono do dogmatyzmu, ani nie wyraża pretensji do obiektywności, ponieważ nie polega na zastępowaniu krytykowanych treści czy metod, nowymi – uznanymi za jedynie słuszne. Pomieszczona w niniejszym rozdziale relacja i charakterystyka prób wypracowania przez Nietzschego i Heideggera alternatywnych sposobów myślenia jest naznaczona przeświadczeniem, że kontestacyjny aspekt wielu pism obu filozofów nie przesądza o negatywnym charakterze ich dzieła.

3.1 Przewycięzanie nawyku gramatycznego wynikającego z uznania podmiotu za warunek możliwości myślenia (Nietzsche i Heidegger)

Nietzschego destrukcja tradycyjnych kategorii filozoficznych bywa odczytywana jednak jako żywy dialog z filozofią²⁰⁸, w którym wybrzmiewa przekonanie o niemożności całkowitego uwolnienia się od jej wpływu. Zakwestionowanie aprioryczności zastanych prawd oraz

²⁰⁷ J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristewą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007, s. 41. Derrida mówi o fazie obalania w kontekście dekonstrukcyjnej strategii wobec opozycji binarnych metafizyki. Píše: „Zdekonstruować opozycję – to wprawdzie w danej chwili obalić hierarchię. Pominiecie fazy obalania polega na zapomnieniu o konfliktowej i uzależniającej strukturze opozycji” [Ibidem].

²⁰⁸ Takie ujęcie zaproponowane zostało w interpretacjach Jacques’a Derridy, Michel’a Foucault, Karla Jaspersa i Roberto Calasso, a także amerykańskiego badacza Charles’a Scott’a.

wykazanie, że stanowią one wytwór ludzkich machinacji, stanowią tylko pewien etap Nietzscheańskiej rozmowy z dziejami myśli Zachodu, na którym autor *Zmierzchu bożyszcz* nie poprzestaje. Sięga ku strukturom samego języka oraz ku jego (formalnym) zasadom, w nich bowiem kryje się siła kształtowania dogmatów, utrwalania pojęć, oraz sposobów regulacji stosunków społecznych. Język warunkuje procesy formowania się i utrwalania dominującej narracji, a zarazem ukrywa ich dynamizm poprzez petryfikację rezultatów tychże. Na tym poziomie myśl Nietzschego realizuje swój niezwykle twórczy i oryginalny potencjał, co oznacza, że krytyka nie sprowadza się do egzegezy językowej, ale spełnia się w ciągłym eksperymentowaniu. Mowa okazuje się przestrzenią gry, i to takiej, której reguły wciąż ulegają przeobrażeniom. Stałe elementy twórczości Nietzschego – lekkość i beztroska, dopiero w połączeniu z grozą określają nastrój jego pism, a pod pozorami zabawy kryją się „poważne”²⁰⁹ zmagania. Można wymieniać narracje i stanowiska, z którymi Nietzsche prowadzi walkę, a spośród nich najbardziej podstawowymi będą nierozzerwalnie ze sobą związane: tradycja Zachodu, chrześcijaństwo, idealizm platoński oraz hegemonia *ratio*. Wszystkie te wykładnie wyrażają skłonność do „głębi”. Michel Foucault „dysputą z głębią” nazywa „krytykę głębi idealnej, głębi świadomości, którą Nietzsche obnaża jako wymysł filozofów”²¹⁰. Ów filozoficzny wymysł wynika z potrzeby osławiania nieznanego i treści, realizowanej w dziejach na dwa odmienne sposoby – dzięki mitowi oraz *logosowi*. Ten drugi umożliwia rozumowy przekład tego, co obce, a więc przerażające i groźne, na treści dostępne ludzkiemu umysłowi. Potrzeba oswojenia przeradza się w pragnienie kontroli oraz wprowadzania porządku, co okazuje się możliwe dzięki wiedzy – gwarantowi prawdy. Nietzsche odsłania utylitarną funkcję prawdy oraz równie praktyczny charakter pozornie czystego i duchowego poszukiwania jej.

Sprawowanie władzy nad wszelkim doświadczeniem, czyli inaczej - koordynacja docierających do ludzkiego umysłu bodźców, realizuje się, według Nietzschego, w ramach żywiołu apollinińskiego. Autor *Poza dobrem i złem* pokazuje, że wymaga on przywdziewania kolejnych masek, co implikuje pełną hipokryzji postawę, bo wszakże w ramach tego żywiołu człowiek wypiera się wszelkiej gry, udawania, a także poetyzowania, w centrum swego zainteresowania stawiając prawdę. Ta z kolei poszukiwana jest nie w tym, co zmysłowe,

²⁰⁹ Przeciwwstawienie zabawy i beztroski temu, co ważne, sugeruje utożsamianie „powagi” z „ważnością”. Nie należy zbyt pochopnie przechodzić nad tym do porządku dziennego ani zbyt pośpiesznie porzucać pytanie o to, co jest ważne. Może okazać się, że jest nim zabawa, rozumiana jako działanie wyzwalające radość. Być może właśnie w zabawie - aktywności, która bez reszty angażuje uwagę (dziecka), wyraża się egzystencjalnie pojęta troska. Zabawa będzie wówczas beztroską jedynie w tym sensie, że pozbawiona jest tego, co Heidegger rozumie poprzez zatroskanie, stanowiące tylko pewną modyfikację fenomenowi troski.

²¹⁰ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, w: „Literatura na Świecie” nr 6/203, Warszawa 1988, s. 255.

zmienne i ulotne, ale wieczne i niezmiennie, a więc, z konieczności, pozaziemskie oraz transcendentne. Warunkiem tak rozumianego, intelektualnego i pojęciowego poznania jako poszukiwania głębi okazuje się koncepcja podmiotu.

Idea podmiotu nierozzerwalna jest z innymi, przybliżonymi w rozdziale drugim, filarami zachodnioeuropejskiego gmachu poznania i wiedzy, spośród których najważniejsze to: zasada związku przyczynowo-skutkowego, reguły logiki, podział na dwie sfery: duchową – intelektualną oraz zmysłową – cielesną, a także klasyczna koncepcja prawdy jako *adaequatio*. Elementy te wspólnie tworzą system umożliwiający zdobywanie wiedzy zarówno na temat rzeczywistości, jak i człowieka sprowadzonego do pojęcia *animal rationale*. W pismach Nietzschego ów ład ulega zachwianiu. Gdy podział na ja i świat, ducha (tudzież duszę) i ciało zostaje odsłonięty jako arbitralny, kiedy dystynkcje logiczne nie gwarantują pewności poznania, a niekiedy przeszkadzają w pisaniu i myśleniu, natomiast klasyczna koncepcja prawdy jako zgodności zaciemnia rozumienie, znikają struktury utrzymujące dotychczasowe pojęcie podmiotu. Jego zakwestionowanie nie tylko pozwala na dowartościowanie alternatywnych wobec rozumowego poznania sposobów odbierania rzeczywistości, jak doświadczanie zmysłowe oraz uczuciowe, ale przeobraża sens działania. Podmiot jest wszakże nie tylko odniesiony do poznania, ale do sfery czynu. Moralny podmiot oznacza zarówno sprawcę odpowiedzialnego za własny czyn, jak też jego uzasadnienie, na jakie składają się zaistniałe motywy oraz kontekst. Podporządkowane celowi działanie znajduje się „w mocy” podmiotu, który dzięki posiadanej wolności jest obciążony odpowiedzialnością, której wyzbyty jest bierny z natury przedmiot. Dychotomia tego, co aktywne i co pasywne stanowi kolejną skamieniałą opozycję, którą swym filozoficznym młotem ostukuje autor *Zmierzchu Bożyszcza*.

Charles E. Scott w książce *The Question of Ethics*, analizując dwie główne myśli Nietzschego – wieczny powrót oraz wolę mocy, sięga po zapomnianą we współczesnych językach europejskich formę gramatyczną - stronę medialną, która, wymykając się dominującemu podziałowi na to, co bierne – przyjmujące, a co czynne – twórcze, wprawia podmiot i przedmiot w ruch wzajemnego oddziaływania oraz przenikania. Nie sposób już ich odseparować, a nawet odróżnić, a podmiot przestaje pełnić funkcję osamotnionego sprawcy zaistniałego wydarzenia językowego. Perspektywa strony medialnej umożliwia takie rozumienie wypowiedzi o woli mocy i wiecznym powrocie, które przybliża się do istoty myślącej je myśli. Ujmowana w stronie czynnej wola mocy przedstawia się „jako niby-podmiot, który czyni coś w swoistych sytuacjach wyboru i potwierdzania oraz wobec tych

sytuacji”²¹¹. W stronie medialnej natomiast, jak tłumaczy Scott, „wola mocy staje się jako samoprzekraczający się ruch swoistego, złożonego ustroju przeciwstawnych wartości”²¹². Badacz dowodzi, że koncepcje woli mocy i wiecznego powrotu nie prowadzą do syntezy (jak próbuje to interpretować Martin Heidegger), nie mają dawać rozwiązania, stając się odpowiedzią na pytanie o to, czym jest byt. Strona medialna pozwala myśleć dwie wielkie myśli Nietzschego, ożywiając napędzające je siły, które zastygają w bezruchu, kiedy analiza utrzymuje się w klasycznej strukturze gramatycznej. W przełamywaniu „uprzywilejowania stron czynnej i biernej” badacz widzi „wyzwalanie poruszenia, przez które przewyciężenie metafizyki przewycięża samo siebie”²¹³.

W swej analizie autor *The Question of Ethics* w osobliwych rozwiązaniach gramatycznych upatruje doniosłych konsekwencji ontologicznych i etycznych. Twierdzi, że utrzymywanie przeciwwartościowości w mowie jest jednoznaczne z przewyciężeniem metafizyki, ponieważ wypracowany został inny sposób rozumienia wartości, przełamujący metafizyczne schematy myślenia. Powodem dotychczasowego wprowadzania i panowania tych ostatnich jest dążenie do skonsolidowania jednego, obiektywnego i zawsze obowiązującego obrazu świata. Stanowi on pochodną samych wartości, których moc opiera się na przeciwieństwach: prawda - fałsz, dobro - zło, czy szlachetny - podły. Znaczenia w zarządzanej przez nie przestrzeni rozkładają się wedle tych skrajnych miejsc, a ich sens jest wtórny i całkiem zależny od wyznaczonych biegunów. Dyskurs moralny czerpie swój kontekst oraz nabiera wyrazistości dzięki tym stałym punktom oparcia, oferującym sieć odniesień - mapę, która nie pozwala się zgubić. Mowa zachowująca przeciwwartościowość wartości sprawia natomiast, że te nieustannie podważają swoje panowanie i zacierają ku przewyciężeniu własnej mocy kształtowania dyskursu wokół ich biegunów. Ciągłe ścieranie się samych wartości powoduje, że osłabiona zostaje ich siła utrwalania jednej, spójnej wizji rzeczywistości, fundującej oparcie dla wszelkiej oceny moralnej.

Zdecydowanie afirmatywna recepcja Charlesa Scott’a potwierdza, że twórca *Zmierzchu bożyszcz*, zarówno na poziomie metody, jak i filozoficznych koncepcji woli mocy oraz wiecznego powrotu, realizuje wynikające z jego krytyki tradycji zadanie jej przewyciężenia. W takiej optyce jego dzieło można odczytywać jako ciągłe zmaganie ze skłonnością do budowania trwałej wizji świata, zapewniającej stabilizację i poczucie bezpieczeństwa. Nie dość bowiem, że filozof kwestionuje idee i założenia umożliwiające

²¹¹ Scott Ch. E., *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington and Indianapolis 1990, s. 26 (przeł. autorka).

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem.

osiąganie owej „bezpiecznej” pewności, z lekkością traktuje także własne wypowiedzi i zdaje się ignorować fakt, że jedne z nich w niejednoznacznym świetle stawiają inne, bądź też zupełnie je podważają.

Zupełnie odmienna interpretacja myśli Nietzschego wyłania się z początkowych fragmentów artykułu Josefa Simona zatytułowanego *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego do spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej*. Zdaniem autora ironia „tragiczna”, która znamionuje Nietzscheańskie pojęcie prawdy wyrasta z poważnej wiary w trwałe symbole. Badacz dowodzi bowiem faktycznej zależności koncepcji autora *Poza dobrem i złem* od klasycznych rozwiązań, które ten ostatni miałby kwestionować jedynie pozornie. Simon twierdzi, że takie pojęcia, jak „prawda” i „błąd” definiuje Nietzsche ironicznie, względnie autoironicznie, nawiązując do tradycyjnej struktury definicji, zakładającej „rodzaj” i „różnicę gatunkową”. „Prawdę” określa bowiem jako rodzaj błędu, bez którego nie mógłby żyć określony rodzaj istot żywych²¹⁴. Ponieważ, jak tłumaczy autor artykułu, „prawda” jest rodzajem w gatunku „błąd”, w jej pojęciu trzeba „zarazem pomyśleć” pojęcie „błędu”, co oznacza, że to pierwsze pojęcie „okazuje się niedorzeczne, skoro tylko odnieść do niego schemat definicji”²¹⁵. Nietzsche zostaje uznany za filozofa, który mimo swoich deklaracji, pozostaje bardzo przywiązany do określonego rozumienia języka, w istocie wyznaczonego przez pojęcie *gramatyki zdań pojedynczych* [Simon 66], co zdaniem badacza oznacza, że ignoruje rozwiązania zarówno Hegla, jak Humboldta. Trzyma się kurczowo tradycyjnego rozumienia gramatyki jako *schematu* powszechnej praktyki językowej, schematu, który nadaje językowi charakter przedmiotowy i sprowadza go do postaci abstrakcyjnego pojęcia. Simon sugeruje, „że pojęcie to, o ile tylko pogodzić je z »wiarą« w jedną gramatykę, byłoby w rzeczywistości uśmierconym Bogiem”²¹⁶.

Konieczność szukania innego od tradycyjnego sposobu mówienia, przede wszystkim wykraczającego poza opozycję podmiotowo-przedmiotową, Heidegger, jak można przypuszczać, dostrzegł pod wpływem lektury Nietzschego. Świadomość tę realizuje jednak zupełnie inaczej od autora *Zmierzchu bożyszc*. W jego filozoficznych tekstach²¹⁷, zarówno

²¹⁴ Zob.: OPK 189-190; KSA 1, 880-882.

²¹⁵ J. Simon, *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego do spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej*, przeł. S. Gromadzki, w: *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 1 2002, Nietzsche, s. 59.

²¹⁶ Ibidem, s. 67.

²¹⁷ Nie odnoszę się do politycznych tekstów Heideggera z okresu jego rektoratu, ani do jego prywatnych notatek, m. in. tzw. *Czarnych zeszytów*. W pracy naukowej przyjmuję zasadę odróżniania filozofii od innych aspektów życia analizowanych autorów, dystansuję się więc od kwestii zaangażowania autora *Bycia i czasu* w ruch nacjonalistyczny, której uwzględnienie wymagałoby przeprowadzenia osobnych badań. Przyjęta reguła oddzielania życia od dzieła nie dyskredytuje innej strategii interpretacyjnej. Wynika natomiast z przeświadczenia, że odwrotna postawa niesie w sobie ryzyko uwikłania w problemy, które są interesujące głównie z powodów pozafilozoficznych – społecznych, psychologicznych, politycznych, a nawet populistycznych. Owo oddzielanie

w *Byciu i czasie*, jak i późniejszych, wyczuwa się zagrożenie ze strony tradycyjnego, logocentrycznego rozumowania, którego Heidegger skrupulatnie stara się unikać. Pisze ostrożnie, jak gdyby wzbraniał się przed nurtem mowy potocznej i skłonnością do uprzedmiotowienia, uobecnienia, definiowania, obiektywizacji, polaryzacji, a także generalizowania. Owe schematy i konwencje są sposobami pojęciowego i systemowego opanowywania terytorium myśli, w czym Heidegger upatruje dążenia do władzy oraz kontroli. Wszystkie te językowe zachowania wymagają podmiotu. Abstrakcyjna, pozaczasowa figura podmiotu ustanawia przedmiot, jest gwarancją atemporalnego charakteru stosowanych pojęć oraz wyznawanych prawd, a także obiektywności formułowanej wykładni. Heidegger pragnie zakwestionować panowanie podmiotu już w *Byciu i czasie*, co można nazwać próbą „pozametafizycznej” ontologii. Poprzestaje na dwóch częściach pierwszego tomu swego dzieła, ponieważ idea ontologii, która zarazem nie jest filozofią obecności, bo tak rozumiał on metafizykę, okazuje się wewnętrznie sprzeczna. Tam bowiem, gdzie buduje się określona całość, w sensie wizji scalającej różne obrazy, nie sposób obejść się bez podmiotu. Podczas konstruowania wykładni ontologicznej pełni on równie fundamentalną rolę, jak przy tworzeniu światopoglądu. Idea podmiotu funduje każdy filozoficzny system, nie tylko ontologię; także systemy etyczne i epistemologiczne.

Zanim wskazane zostanie, jak później, retrospektywnie, Heidegger rozpoznaje podmiot w *Byciu i czasie*, odnosząc go do tradycyjnego pojęcia prawdy, przybliżona tu musi zostać eksplikacja istoty ludzkiej egzystencji jako *Dasein*²¹⁸. Już w niej bowiem szukać należy zakwestionowania idei podmiotu. Być może sam Heidegger, jako że porzucił powzięte w *Byciu i czasie* zadanie, podważyłby zasadność takiej interpretacji, uznawszy, że krytyka koncepcji podmiotu oraz wynikające z niej, konstruktywne rozstrzygnięcia nie przełożyły się na język, którym zostały wyrażone.

twórczości od innych sfer życia nie przekłada się na prezentowane w niniejszych badaniach stanowisko filozoficzne, które oznacza sprzeciw wobec izolowania różnych obszarów ludzkiej aktywności, a także zachowania niezależności poszczególnych dziedzin filozofii. Zagadnieniu politycznego zaangażowania Heideggera poświęcone zostały książki Cezarego Wodzińskiego: *Heidegger i problem zła* (Warszawa 1994) oraz opublikowana pod wpływem wydania *Czarnych zeszytów* *Metafizyka i metapolityka* (Gdańsk 2016), których autor zdołał uwzględnić, zwłaszcza w drugiej wymienionej pracy, filozoficzne aspekty interpretowanych tekstów. Spośród prac o tej tematyce warto również wymienić m. in. Juliana Younga *Heidegger, filozofia, nazizm* (przeł. H. Szląpka, Warszawa-Wrocław 2000) i Victora Fariasa *Heidegger i narodowy socjalizm* (przeł. P. Lisicki, R. Marszałek, Warszawa 1997).

²¹⁸ W niniejszej rozprawie zachowany jest oryginalny termin *Dasein* z uwagi na przekonanie, że decyzja przełożenia go na język polski niesie ryzyko spłylenia jego sensu, zwykle z uwagi na konieczność dowartościowania tylko jednego spośród dwóch członów tworzących niemieckie pojęcie: da („tu oto”) lub *Sein* (bycie). Najczęściej stosowany w historii polskiej recepcji dzieła Heideggera przykład „jesteśtwo” autorstwa Bogdana Barana oddaje tkwiący w *Sein* aspekt „bytowości”. Obecnie badacze myśli niemieckiego filozofa przeważnie skłaniają się ku stosowaniu niemieckiego oryginału. Więcej informacji na temat polskich tłumaczeń słowa *Dasein* zawiera przypis 130, znajdujący się na s. 60.

Analityka egzystencji człowieka jako *Dasein* – bytu, w którego „byciu chodzi o samo to bycie” [BC 16; GA 2, 16], sugeruje, że zawsze już jakoś się on do owego bycia odnosi. Filozof w swym najbardziej znanym dziele nie używa pojęcia człowiek, co motywowane jest próbą odsłonięcia bytu, o który chodzi nie od strony obecności, ale samego jego bycia, a pytanie o to, kim lub czym jest człowiek, w nieunikniony sposób umieszcza narrację właśnie w ramach obecności. Takie podejście nieuchronnie prowadzi do uprzedmiotowienia, a więc unieruchomienia sensu w granicach wybranej nazwy. Byt, o który się tak pyta, a następnie określa, zostaje pozbawiony korzeni, czyli oderwany od przynależnego mu miejsca, otoczenia w którym się rozwijał. W konsekwencji odbiera się mu także jego rodowód oraz jego czasowość. Oznacza to, że takie, uprzedmiotowiające podejście jest wyrazem radykalizmu.

Fakt, że *Dasein* „w swoim byciu odnosi się do tego bycia (*in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat*)” [BC 16; GA 2, 16] oznacza, iż „w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu” [BC 16; GA 2, 16]. Heidegger tłumaczy to następująco:

Swoiste dla tego bytu jest to, że wraz z jego byciem i poprzez nie bycie to zostaje mu otwarte. Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa. Ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że jest ono ontologiczne. [BC 16; GA 2, 16]

Określenia „ontologiczne” używa Heidegger, jak sam tłumaczy, w sensie „bytujące (*seiend*) w sposób rozumienia bycia” [BC 16; GA 2, 16]. Rozumienie nie sprowadza się tutaj do pojmowania jako posiadania wiedzy na dany temat. Zdobywając wiedzę, podporządkowujemy sobie jej przedmiot, który okazuje się obrazem rzeczy, ku której się zwróciliśmy. Sama rzecz natomiast umyka takiemu podejściu, a to, co zostaje uchwycone jest naszym jej wyobrażeniem. Rzecz bowiem, wciąż będąc w ruchu, staje się już nie tym, o co pytaliśmy i co chcieliśmy pojąć. Można też powiedzieć, że nie ma jej już tam, gdzie ją zastaliśmy, bo zdążyła zmienić miejsce swego pobytu, przeobrazić się. Heidegger, podejmując się zadania eksplikacji bycia, sprzeciwia się takiemu rozumieniu rzeczywistości, które okazuje się napaścią na nią, aktem agresji. W późniejszych pismach Heidegger uznaje wiedzę za atak na rzecz, a także sposób roztaczania władzy. Człowiek staje się panem świata już na etapie samego poznawania, poprzedzającego militarne, przemysłowe i technologiczne opanowywanie go.

Samo poszukiwanie sposobu podejścia do bytu, którym jesteśmy, od strony szeroko pojętego rozumienia, sugeruje odrzucenie koncepcji podmiotu, który stanowi warunek poznania, będącego jedynie specyficzną modyfikacją rozumienia. Podmiot zachowuje swój status na mocy przeciwstawiania go przedmiotowi, a warunkiem podmiotowego podejścia do rzeczy jest zachowanie opozycji: ja – świat, wewnętrzne – zewnętrzne oraz duch – materia, tudzież dusza – ciało. Heidegger dowodzi skłonności *Dasein* „do rozumienia własnego bycia na podstawie (*aus*) tego bytu, do którego się ono ciągle i od początku istotowo odnosi, na podstawie »świata«”. Już zawsze jakoś rozumie swój świat z racji jego bycia-w-świecie. Filozof tłumaczy, że za pomocą „bycia-w” nie można „wyobrażać sobie obecności rzeczy cielesnej (ciała ludzkiego) »w« jakimś obecnym bycie” [BC 70] i odsłania znaczenie owego egzystencjału w ten sposób, by uniemożliwić jego obecnościową i fizykalną interpretację. W etymologii „bycia-w” odnajduje bowiem odniesienie do zamieszkiwania, które w późniejszych jego tekstach stanowi jedno z kluczowych zagadnień. Odsłonięcie istoty ludzkiego pobytu od strony zamieszkiwania odbiera mu aspekt statyczności, unieruchomienia.

Bycie-w nie oznacza bynajmniej przestrzennego przebywania czegoś obecnego w czymś obecnym, podobnie jak „w” wcale nie oznacza pierwotnie jakiejś przestrzennej relacji takiego typu; „in” („w”) pochodzi od *innan-*, mieszkać, *habitare*, zamieszkiwać; „an” („u”) oznacza: jestem przywykły do czegoś, obeznany z czymś, zajmuję się czymś; ma to znaczenie słowa „colo” w sensie „habito” i „diligō”. Ten byt, do którego stosuje się bycie-w w tym właśnie znaczeniu, oznaczyliśmy jako byt, którym zawsze jestem ja sam. Wyrażenie „bin” („jestem”) wiąże się z „bei” („przy”); „ich bin” („jestem”) znaczy zatem: mieszkam, przebywam przy... świecie znanym mi jako taki a taki. „Być” jako bezokolicznik dla „jestem”, tzn. pojęte jako egzystencjał, oznacza „zamieszkiwać przy...”, „być obeznanym z...”. [BC 70; GA 2, 73]

Rozumienie świata istotowo przynależy *Dasein* z racji jego bycia-w-świecie, które ufundowane jest z kolei w zjawisku *rzucenia*²¹⁹. Tak pojęta natura *Dasein* wynika ze sprzeciwu wobec tradycyjnych koncepcji człowieka, które prezentują go jako byt, któremu „przydarza się” pobyt w rozciąglym świecie, traktowany niczym epizod w ludzkiej egzystencji. Duch, który uprzednio przebywa wśród idei, przyjmując ciało „schodzi” na ziemię, a jako taki pozostaje istotowo odmienny zarówno od własnej cielesności, jak i fizycznego otoczenia. Wspomniane podziały - na ducha i ciało, ja i świat, wewnątrz i to, co na zewnątrz - oznaczają, że kontakt ze światem jest pewnym wydarzeniem, nie immanentnym

²¹⁹ Rzucenie *Dasein* w jego „tu oto” oznacza, jak tłumaczy Heidegger, „że jako bycie-w-świecie jest on »tu oto«”. Termin »rzucenie« winien sugerować faktyczność wydania” [BC 173; GA 2, 180]. Pragnąc zapobiec interpretacji tego zjawiska przez pryzmat obecności, autor *Bycia i czasu* zaznacza, iż „otwarte w położeniu jestestwa «że jest i ma być» nie jest owym «że», które w sensie ontologiczno-kategorialnym wyraża faktyczność charakterystyczną dla obecności” [BC 173; GA 2, 180].

ludzkiemu byciu doświadczeniem. Fakt, że *Dasein* zawsze już jakoś rozumie bycie, czyli że *jest* tym rozumieniem, ma dwie znaczące konsekwencje. Po pierwsze oznacza, że na poziomie egzystencjalnym *Dasein* nigdy nie może przestać rozumieć świata, zamykając swojego ducha we własnej cielesności jak w warownym zamku. Po drugie, że rozumienie ma bardzo szeroki, wykraczający poza pojęciowe poznanie, sens. Przeczucie, doświadczenie, zmysłowe czucie, przewidywanie, oczekiwanie, wypatrywanie, wspomnianie, tęsknienie, jako odmiany rozumienia, każdorazowo wyzwalane są przez aktualny nastrój *Dasein*. Nastrój (*Stimmung*), oznaczający to, co Heidegger ontologicznie wskazuje terminem „położenie” (*Befindlichkeit*), równie fundamentalnie jak rozumienie i bycie-w-świecie charakteryzuje ludzką egzystencję. Jego sens różni się od tego, co zazwyczaj tym pojęciem określane, nie sposób go bowiem utracić, jak sugerowałoby potoczne wyrażenie: „Nie mam dziś nastroju”. W *Byciu i czasie* autor dowodzi, iż „to, że nastroje mogą się psuć i odmieniać, oznacza tylko, że jestestwo zawsze jest już nastrojone” [BC 172; GA 2, 179]²²⁰.

Człowiek istnieje w ten sposób, że zawsze już jest rzucony w swój świat. Przebywanie na Ziemi stanowi sposób ludzkiego bycia, jest jego umożliwieniem, stąd nie powinno oznaczać jedynie pewnego etapu na drodze życia, ani tym bardziej źródła trudności, które należy na co dzień pokonywać, by mimo nieusuwalności ciała uchronić ducha od tego, co cielesne i uratować własną, niematerialną istotę. Człowiek nie popada w ciało, jak gdyby stanowiło ono tymczasowy jego kostium. Istoty ludzkiego bycia, w sensie jego jedynie własnego losu, należy upatrywać w byciu-tutaj, w zamieszkiwaniu tego miejsca, które aktualnie jest naszym miejscem pobytu. Wypatrywanie przeznaczenia ludzkiej egzystencji poza nią samą prowadzi, jak wskazuje Heidegger, do jej uprzedmiotowienia i wymaga podporządkowania jej jakiemuś przewyższającemu ją celowi.

Sens zamieszkiwania, podjęty w zamieszczonym uprzednio rozległym cytacie z *Bycia i czasu*, Heidegger rozwija w swych późniejszych pismach²²¹. Termin ten otwiera takie pojęcie rozumienia, jakie wypływa z właściwego człowiekowi charakteru miejsca jego pobytu, z zamieszkiwanej przez człowieka okolicy. Myślenie, które wyrasta z zamieszkiwania, właściwie będąc z nim tożsame, nie polega na uczestnictwie w jakiejś obiektywnie dostępnej i wspólnej wiedzy. Zamieszkiwanie indywidualizuje w tym sensie, w jakim każdemu z nas przynależy inny sposób bycia *związany* z danym miejscem zamieszkiwania. Związek człowieka z miejscem nie sprowadza się do „znajdowania się” w sensie prostej lokalizacji,

²²⁰ Cytat pochodzi z tłumaczenia Bogdana Barana, wobec czego pojawia się słowo „jestestwo”, za pomocą którego przekłada on *Dasein*. We własnym tekście posługuję się oryginalnym terminem Heideggera.

²²¹ „Zamieszkiwanie jest sposobem, w jaki Śmiertelni są na ziemi” [B 320].

lecz polega na określonym działaniu, które fundamentalnie określa człowieka jako jego własny sposób bycia, możliwy na gruncie przynależnej każdemu „mojności” jego egzystencji.

W *Byciu i czasie* autor pisze, że jestestwo jest „bytem, którym zawsze jestem ja sam” [BC 68; GA 2, 71], wskazując „mojność” jako fundamentalne określenie ludzkiej egzystencji²²². Bycie człowieka jest zawsze jego własnym byciem. Zamieszkiwanie czerpie określenie mojego własnego bycia na mocy zamieszkiwanego miejsca, które może jednak nie być aktualnie pojmowane jako moje własne miejsce pobytu. Dzieje się tak, gdy zamieszkiwanie poprzestaje na rozumieniu na sposób potoczności, której nośnikiem jest opinia publiczna. Wówczas rozumienie zostaje ograniczone do bycia na sposób „niewłaściwości”, którą jednak także funduje właściwe bycie:

„Byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi, odnosi się do swego bycia jako do swej najbardziej własnej (*eigensten*) możliwości. Jestestwo jest zawsze swą możliwością i «ma» ją nie tylko na kształt własności jako coś obecnego. Ponieważ zaś z samej swej istoty jestestwo jest zawsze swoją możliwością, *może* ono w swym byciu «wybierać» samo siebie, zyskiwać siebie i tracić, bądź nigdy siebie nie zyskiwać i zyskiwać tylko «pozornie». Utracić się lub jeszcze się nie odzyskać może ono tylko o tyle, że zgodnie ze swą istotą jest ono czymś możliwym *właściwym* (*eigentliches*), tj. własnym (*sich zueigen*). Oba te *modi* bycia: *właściwość* i *niewłaściwość* – określenia te odbieramy tu jako terminy w ich dosłownym sensie – oparte są na tym, że jestestwo w ogóle określone jest przez *mojność*” [BC 54; GA 2, 57].

Martin Heidegger, przybliżając własne ujęcie egzystencji, wskazuje, że należy ją pojmować na sposób „ek-sistencji”. Termin ten, stanowiący wyraz zakwestionowania tradycyjnego rozróżnienia na *essentia* i *existentia*²²³, wydobywa istotny aspekt ludzkiego bytowania – „stanie-poza-sobą” [LH 281; GA 9, 326], który wybrzmiewa także w pojęciu zamieszkiwania. Rozumienie bycia człowieka jako nieprzerwanego doświadczania świata, oznacza że jest zawsze już jest on miejscem mojego zamieszkiwania. Świat, podobnie do egzystencji, nabiera dynamizmu, który udaremnia sprowadzanie go do sztywnego pojęcia. Sens zamieszkiwania implikuje bowiem, że świat nie jest urządzony podług ludzkich metod logicznego wyводу i definicji, co, przyjąwszy, że zakłada ujmowanie tegoż świata jako zawsze mojego, wydaje się paradoksem. W *Rzeczy* Heidegger pisze, co następuje:

„Wydarzeniową, zwierciadlaną grę jedni ziemi i nieba, istot boskich i śmiertelnych nazywamy światem. Świat istoczy, światując. Znaczy to: światowania świata nie da się ani wyjaśnić przez coś innego, ani z czegoś innego

²²² „Bycie o *które* owemu bytowi w jego byciu chodzi, jest zawsze moje. Dlatego nie można ujmować ontologicznie jestestwa jako pewnego przypadku i egzemplarza jakiegoś rodzaju bytu jako obecnego” [BC 54; GA 2, 57].

²²³ Por. LH 274; GA 9, 316-317.

uzasadnić. Niemożliwość ta nie polega na tym, że nasze ludzkie myślenie jest niezdolne do takiego wyjaśniania i uzasadniania. Niewyjaśnialność i nieuzasadnialność światowania świata polega raczej na tym, że przyczyny i racje pozostają nieadekwatne do światowania świata. Gdy ludzkie poznanie domaga się tutaj wyjaśniania, nie przekracza ono istoty świata, lecz podpada pod nią. Ludzka wola wyjaśniania nie dosięga w ogóle prostoty jedni światowania” [R 159].

Próba podporządkowania świata własnej woli skutkuje tym, że prezentuje się on w postaci zredukowanego do zakresu ludzkiego umysłu przedmiotu. Jako taki, przypomina siatkę rozmaitych informacji, różnorodnie uporządkowywanych i zestawianych. Wszystkie zbadane sfery i elementy tej przestrzeni są dostępne, co wyklucza istnienie dali. Heidegger twierdzi, że wysoka sprawność w posługiwaniu się wiadomościami o świecie, ich zestawianiu i wyciąganiu z nich wniosków, nie dowodzi jeszcze myślenia, i przekonuje, że współczesnemu człowiekowi trzeba nauczyć się stać w bliskości tego, co myślane: „Czy rzecz nigdy jeszcze wystarczająco nie weszła w bliskość, a człowiek nie nauczył się dostatecznie zważać na rzecz jako rzecz? Czym jest bliskość?” [R 151] .

Krytyka podmiotu wyeksplikowana już w *Byciu i czasie*, nie przełożyła się, jak twierdzi później sam Heidegger, na faktyczne jego zakwestionowanie w języku. Okazało się, że ontologiczna perspektywa ustawia autora w pozycji twórcy panującego nad całością wywodu. Eksplikacja bytu, którym jesteśmy – *Dasein* od strony rozumienia jego bycia, z konieczności jednakże kruszy podmiotowo-przedmiotowe ramy, w których pojmowano dotąd zarówno istotę człowieka, jaki i świat. Pierwszy (jako *animal rationale*) przeobraża się w tego, który działa, myśli, rozumie, zamieszkuje, a drugi jako zbiór obiektów, odnośnie których zdobywamy coraz większe rozeznanie, staje się miejscem zamieszkiwania – niesprowadzalnym do klasycznego pojęcia, bo dynamicznym, a więc ulegającym nieustannej zmianie. Być może terminy stosowane w *Byciu i czasie*, w żmudny sposób odróżniane przez Heideggera od ich potocznych odpowiedników, jak w przypadku troski i zatroskania oraz troskliwości, przysłaniają potencjał tkwiący w modyfikacji pytania filozoficznego. Postulat pytania o „jak”, nie „co” rzeczy, wydaje się mało wiarygodny, skoro autor w swoich analizach podpira się wieloma pojęciami. Słowa, nawet nie neologizmy, po które sięga z zasobu języku niemieckiego, z trudem zastygają w postaci klasycznie uformowanych, atemporalnych pojęć, co jednakże nierzadko przysłaniają polskie tłumaczenia tekstów Heideggera. Stąd próby nowych przekładów, oddających dynamizm oryginalnych wyrażań. Jednym z ich autorów jest Wawrzyniec Rymkiewicz, który uzasadnia swoje innowatorskie stanowisko translatorskie,

ukazując aspekt skończoności i granic bycia każdego bytu²²⁴ jako źródło trudności w tłumaczeniu Heideggera:

Nie istnieje więc także język uniwersalny, pozwalający objąć i pogodzić wszystkie możliwe punkty widzenia. Heidegger ogranicza się dlatego do pracy w mowie własnej, chce przepracować i przemyśleć swój partykularny idiom językowy. Wybiera z rozmysłem językową osobliwość. Tej osobliwości nie można przełożyć słowo w słowo. Nie znaczy to jednak, że nie można jej przetłumaczyć dokładnie. Dokładność tłumaczenia musi w tym przypadku polegać na powtórzeniu tamtej pracy we własnej – równie partykularnej – mowie²²⁵.

Strategia translatorska Rymkiewicza uwidacznia wywrotowy potencjał dzieła Heideggera tkwiący w jego języku, a zwłaszcza eksperymentach pojęciowych. Uzasadniając tłumaczenie *das Wesen*, *das „Wesen”*, *die Wesung*, *wesen* i *das Wesende* za pomocą wyrażień: istota, istnać, istnienie, istniące, pisze: „Istota, *das Wesen*, może być zatem zrozumiana po niemiecku jako synonim egzystencji, *Existenz*, i przebywania, *Dasein*. Idąc za językiem, Heidegger próbuje dokonać następującej operacji: chce sprowadzić istotę do istnienia, pokazać egzystencjalny wymiar esencji”²²⁶. Wyjaśniając z kolei źródło przekładu *Dasein* na „przebywanie”, wskazuje na jego ekstatyczny wymiar, który zostaje utracony w tłumaczeniu tego słowa jako „jestestwo”, sugerującego, że chodzi o wnętrze, sedno naszego bytu. Rymkiewicz zauważa, że *Dasein* oznacza wszakże coś przeciwnego, między innymi bycie-na-zewnątrz, i dodaje, iż „w późnej filozofii Heideggera pojęcie to nabiera radykalnie czasowego sensu. *Dasein* – w Zwrocie i w skoku – przemienia się w *Da-sein*, przebywanie staje się przybywaniem”²²⁷. W przekonaniu autorki niniejszej rozprawy, owo uczasowienie realizowane jest jednakże nie tylko w późniejszych pismach, ale już w *Byciu i czasie*, oczywiście w wymiarze na jaki pozwala traktat ontologiczny.

Zaprezentowana tutaj optyka ukazuje czasowy, dynamiczny rys myśli Heideggera, w tym języka, przejawiający się już w *Byciu i czasie*. Ukazanie, że sens zamieszkiwania jako istoty egzystencji człowieka tkwi już w pojęciu *Dasein* dystansuje wobec interpretacyjnej praktyki zdecydowanego dzielenia jego twórczości na dwa, tudzież trzy etapy. Co w niniejszej pracy ważniejsze, wskazanie to potwierdza możliwość określania filozofii

²²⁴ Rymkiewicz pisze: „istnienie jest czymś skończonym” i „każda bytność ma swoje granice”. Unikam nowatorskich przekładów Rymkiewicza, jak cytowane „istnienie” oraz „bytność”, nie z racji braku uznania dla jego pracy, ale z powodu unikania chaosu pojęciowego w niniejszej rozprawie, która nie jest bezpośrednio poświęcona problematyce translatorskiej, a do kwestii pojęć Heideggera odnosi się jedynie pośrednio.

²²⁵ W. Rymkiewicz, *Słownik pojęć Martina Heideggera* w: M. Heidegger, *Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybrane „problemy” „logiki”*, przeł. W. Rymkiewicz, Warszawa 2017, s. 261/262.

²²⁶ Ibidem, s. 246.

²²⁷ Ibidem, s. 258.

Heideggera mianem radykalnej nie ze względu na jej destrukcyjne oblicze, a tym bardziej nie z powodu jej arbitralnie politycznej recepcji. Dzięki zamieszkiwaniu w radykalności wybrzmiewa czasowy aspekt zakorzenienia, które nie sprowadza się do takich sensów, jak stabilizacja, bezruch, trwanie, niezmiennosc.

3.2. Ruch metaforyczności (Nietzsche)

Josef Simon w cytowanym w poprzednim podrozdziale artykule na temat gramatyki i prawdy u Nietzschego pisze, że „dla Nietzschego wgląd w nieprawdę oznacza właśnie konieczność, by w niej trwać i akceptować rzeczywistość absurdu jako przeznaczenie”²²⁸. W przekonaniu tym można dojrzeć przygnębiającą wizję nieuchronności postawy w swej istocie nihilistycznej i pasywnej, ale można też dostrzegać w nim źródło wyzwolenia. Nie tyle wyzwolenia od dotychczasowego pojęcia prawdy, a wraz z nim „prawdziwych” idei oraz wartości, ile wyzwolenia w rzeczywistość absurdu, w sensie jedyne, danego nam świata. Termin „akceptacja” na gruncie myśli autora *Tako rzecze Zaratustra* traci swój pasywny wymiar, a przyjmuje postać radosnej, irracjonalnej - co powszechnie oznacza także: szalonej - afirmacji, która znajduje swój pełny, jakże straszliwy wyraz w idei wiecznego powrotu. Wgląd w nieprawdę, o którym pisze autor cytowanego zdania, odnosi się do Nietzscheańskiego uznania prawdy za rodzaj błędu. To paradoksalne jej pojęcie zostaje przedstawione we wczesnej rozprawce z 1873 roku *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*²²⁹, gdzie Nietzsche rozwija koncepcję metaforyczności. Wykłada tam stanowisko odmienne od powszechnego ujmowania metafory jako rzadko stosowanego w filozofii środka poznania, zazwyczaj sprowadzanego do funkcji literackiego ozdobnika.

Biologistyczna, ewolucyjna wizja poznania jako wynalazku umysłu - rekompensaty braku „rogów i kłów” - prowadzi do utilitarnego pojmowania ludzkiego pragnienia wiedzy. Sprawność umysłu nie jest wyrazem pragnienia wiedzy czy prawdy, ale woli przetrwania. To ona doprowadziła do wykształcenia się między innymi takich skłonności, jak oszustwo, obłudność czy pozerstwo. Nic dziwnego więc, że pod wpływem własnego odkrycia zdumiony Nietzsche wykrzykuje: „Skądże, na Boga, w tej sytuacji pęd do prawdy!” [OPK 185; KSA 1

²²⁸ J. Simon, *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego do spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej*, przeł. S. Gromadzki, [w:] *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 1 2002, Nietzsche, s.70.

²²⁹ Z tego tekstu pochodzi sławny cytat: „Czym więc jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmoczone, przetransponowane i upiększzone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety” [OPK 189; KSA 1, 880].

877]. Odsłania praktyczne, egoistyczne i „niskie” motywy stojące za utworzeniem górnolotnych terminów prawdy, wiedzy i poznania. W odniesieniu do nieustannie i masowo praktykowanej przez ludzi sztuki maskowania stwierdza: „toną oni w iluzjach i marzeniach, ich oko ślizga się tylko po powierzchni rzeczy i dostrzega »formy«, ich doznanie nie prowadzi do prawdy, lecz zadowala się odbiorem pobudzeń i czymś na kształt zabawy w dotykanie grzbietów rzeczy” [OPK 184; KSA 1 876]. Wiedza zdyskredytowana zostaje jako jedynie złudzenia i fantasmagorie, a poznanie sprowadzone do sztuki znajdowania kłamstw i iluzji, uprzednio stworzonych przez człowieka, a następnie przez niego zapomnianych.

W ramach swojej koncepcji historycznie i biologicznie uwarunkowanej prawdy jej początki wiąże Nietzsche z koniecznością wykształcenia reguł współżycia we wspólnocie. Wówczas rodzić się ma kontrast prawdy i kłamstwa, wynikający z pragnienia miłych konsekwencji jednego i obawy przed drugim. Prawda pożądana jest jedynie z uwagi na korzyści wynikające z jej uznania. Jak bowiem przekonuje, na tym poziomie ludzie „obawiają się nie tyle oszustwa, ile spowodowanej nim szkody” [OPK 186; KSA 1 878] i „nienawidzą oni nie tyle złudy, ile złych, przykrych następstw pewnego rodzaju złudzeń” [PP 1 186; KSA 1 878]. Genealogiczne analizy Nietzschego prowadzą go do stwierdzenia, że nie ma jednej prawdy, a tylko wiele „prawd”, pęd do „czystej prawdy” natomiast wynika z samooszustwa bądź zapomnienia.

Filozof demaskuje pozornie „czyste”, niepragmatyczne zainteresowanie prawdą i wyśmiewa ludzkie pretensje do obiektywizmu. Przeciwstawia się też wizji języka jako adekwatnego wyrazu wszelkich realności. Wiedza, którą mozolnie „zdobywa” człowiek, faktycznie stanowi wytwór rozmaitych, „nieczystych” praktyk. Nietzsche nie tylko krytykuje Platońskie zrównanie Dobra z Prawdą, ale także Kanta ideę świata prawdziwego, czyli wprowadzone przez niego odróżnienie świata zjawiskowego i noumenalnego. Autor *Zmierzchu bożyszcz* przekonuje, że przeciwieństwo „świata prawdziwego” i „świata pozornego” utrzymywane zarówno przez chrześcijaństwo, jak i przez Kanta, którego ironicznie nazywa przy tej okazji „szczwanym chrześcijaninem”, jest, jak pisze, „niczym więcej jak podszeptem dekadencji – symptomem schyłkowego życia” (ZB 38; KSA 6 79). Próbuje również zakwestionować opozycję świata pozornego i rzeczywistego, która potwierdzałaby istnienie tego drugiego, na co zwraca uwagę w tych słowach: „Usunęliśmy świat prawdziwy: jaki świat pozostał? może świat pozorny?... Lecz nie! Wraz ze światem prawdziwym usunęliśmy również świat pozorny” [ZB 42; KSA 6 81]. Jak zauważa Shoshana Ronen, autorka artykułu zatytułowanego *Prawda i perspektywizm u Nietzschego*, autor *Poza dobrem i złem* nie tylko uznaje, że Kant groteskowo odpowiedział na pytanie „Jak możliwe są

syntetyczne sądy apriori?”, ale że w samej swej istocie jest to błędne pytanie. Prawdłowo sformułowany problem powinien bowiem brzmieć: „Dlaczego konieczna jest wiara w takie sądy?”. Nietzsche, chętnie określający się mianem psychologa, poszukuje u Kanta motywów, które stoją zarówno za jego ideą prawdy, jak i sądów²³⁰.

Nietzsche rzuca piach w abstrakcyjne tryby mechanizmu czystego poznania i opisuje to ostatnie jako szereg procesów metaforyzacji, które oznaczają tworzenie relacji nie tylko między rzeczą a pojęciem, ale już między doznaniem zmysłowymi, jak kolory, kształty i dźwięki, a zjawiskami fizycznymi. Arbitralność i subiektywność tych połączeń pozwalają filozofowi kpić z wiary w regularność i przewidywalność przyrody rozumianej jako system praw. Dowodzi, że prawo natury „nie jest nam znane samo w sobie, lecz tylko przez swe skutki, tzn. w relacjach do innych praw natury, znanych nam znowu tylko jako relacje” [OPK 194; KSA 885]. Wszystkie relacje, które odsyłają do siebie nawzajem, są dla nas z istoty wciąż niezrozumiałe, rzeczywiście znane są nam bowiem tylko wyobrażenia czasoprzestrzenne, do których sprowadza się cała niezwykłość natury.

Niemal każde słowo, zdaniem Nietzschego, sprowadza się do pojęcia, co wynika z faktu, że nie służy ono przypomnieniu jednorazowego, egzemplarycznego zjawiska, wydarzenia, bądź nastroju. Za pojęciem stoją procesy generalizacji, które umożliwiają abstrahowanie od czynnika jednostkowego i rzeczywistego, a w związku z tym odniesienie do wielu, nigdy wszakże identycznych przypadków. Słowa, jako pojęcia wymagają, jak nazywa to Nietzsche, zabiegu „zrównania niezrównanego” [OPK 188; KSA 1, 880], a ich wątpliwe połączenia z określonymi rzeczami w swej istocie nie różnią się od odniesień metaforycznych. Pojęcie, jak pisze Nietzsche, „stanowi przecież tylko *residuum* pewnej metafory”, a „iluzja artystycznego przeniesienia bodźca nerwowego na obrazy jest jeśli nie matką, to babką każdego pojęcia” [OPK 190; KSA 1, 882].

Nietzsche w swej koncepcji metafory wydobywa tę jej właściwość, która polega na zużywaniu się i zacieraniu, co prowadzi do stopniowego zapomniania jej pierwotnego sensu i uznania jej za odzwierciedlające rzeczywistość pojęcie. Derrida, który podejmuje to rozumienie, istoty metafory upatruje właśnie w samozniszczeniu i samozatarciu, które funduje wiarę w logocentryczną wartość pojęć. Francuski filozof pragnie zachować subtelą różnicę między pierwotnym znaczeniem wyrazu a metaforą. Odsłaniając sens owej pierwotnej postaci słowa jako zmysłowego i materialnego, odnosi się do książki Anatola France’a – *Ogród Epikura* – której autor zauważa, że „wszystkie wyrazy w mowie ludzkiej

²³⁰ Por. S. Ronen, *Prawda i perspektywizm u Nietzschego*, [w:], *Przegląd filozoficzny* – Nowa Seria, nr 4/1998 (28), s. 62-63.

były ukute w kształcie materialnym i wszystkie one wyobrażały za dni swej nowości jakiś obraz, dostępny zmysłom [...] te nazwy nie są w stanie ująć nieuniknionemu materializmowi naszego słownictwa”²³¹. Materialna, źródłowa postać słowa nie jest właściwie, zdaniem Derridy, metaforą, a czymś „w rodzaju przejrzystej figury równoważnej znaczeniu ściśłemu”²³². Staje się nią wtedy, gdy, jak tłumaczy autor *Białej Mitologii*, „dyskurs filozoficzny wprowadza ją do swego obiegu. Z miejsca też zostaje wówczas zapomniane znaczenie pierwsze i pierwsze przemieszczenie. Nie dostrzega się już metafory, lecz odczytuje się ją jako znaczenie właściwe. Podwójne zatarcie”²³³.

Derrida, mimo własnej inspiracji Nietzscheańską koncepcją metafory, uznaje ją za jeszcze ontologiczną i naturalistyczną, jako że potwierdza ona opozycyjną strukturę myślenia, właściwą logocentrycznej metafizyce. Paweł Pieniążek, w swojej recenzji *Nietzsche et la metaphore* Sarah Kofman – uczennicy Derridy, tłumaczy, że Derridiańska krytyka wynika z faktu, że Nietzsche „źródłową metaforę przeciwstawia pojęciu, odwracając jedynie metafizyczną hierarchizację opozycji pojęcie/metafora na gruncie przeciwieństwa sensu metaforycznego i sensu właściwego”²³⁴. To samo odnajduje Derrida w innych opozycjach, jak znaczące – znaczone, właściwe – nie-właściwe, istotne – przypadkowe, myśl – język, pojmowalne – zmysłowo uchwytnie, widzialne – niewidzialne. Derrida uważa bowiem, że w ten sposób autor *Zmierzchu bożyszcz* nie unika trudności związanych z przewyższeniem klasycznego dyskursu pojęciowego, a jego rozumienie metafory określa mianem „metaforologii” – teorii metafory, która pozostaje sformułowaną w języku naturalnym tezą filozoficzną, a więc „teorią sensu”²³⁵. Derrida stwierdza, że pojęcie metafory jako takie, nie tylko to specyficznie Nietzscheańskie, jest „filozofemem”, co jego zdaniem ma dwojakie i sprzeczne konsekwencje. Z jednej strony, jak pisze, „nie sposób zapanować nad metaforyką filozoficzną z zewnątrz, posługując się pojęciem metafory wytworzonym przez filozofię”²³⁶. Z drugiej strony filozofia nie jest w stanie „zapanować nad swoją ogólną tropologią, stosując instrumentarium należące do tej samej, co ona przestrzeni”²³⁷. Podsumowując Derridiańską

²³¹ A. France, *Ogród Epikura*, przeł. J. i W. Dąbrowscy, Warszawa 1922, s.161–162, cyt. za: J. Derrida, *Biała mitologia*, przeł. J. Margański, w: idem, *Marinesy filozofii*, przeł. A. Diadek, J. Margański i P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 264.

²³² J. Derrida, *Biała mitologia*, s. 264.

²³³ Ibidem.

²³⁴ P. Pieniążek, *Metafora i interpretacja u Nietzschego. Nietzsche et la metaphore Sarah Kofman*, w: *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica* 19/20, 2007, s. 30.

²³⁵ J. Derrida, *Biała mitologia*, op. cit., s. 290.

²³⁶ Ibidem, s. 284.

²³⁷ Ibidem, s. 285.

krytykę, Pieniążek zauważa, że „wobec metafory pozostajemy w pozycji nierozstrzygalności, ani zewnątrz niej ani wewnątrz niej”²³⁸.

Przeciwstawianie pojęcia metaforze i niedostrzeganie metaforyczności pojęć i słów doprowadziło do dyskredytacji metafory i niemal zupełnego wyparcia jej z obszaru dyskursu filozoficzno-naukowego. Metafora w piśmie filozoficznym pełni co najwyżej funkcję stylistycznego ozdobnika. Filozof wszakże zajmuje się prawdą, prawdziwą rzeczywistością, a nie jej zniekształconym, artystycznym obrazem – materią poezji, na ogół nie cieszącej się estymą wśród filozofów. Nietzsche własnym piśmem zmienia ten porządek, anonsując tym samym analizy współczesnych kognitywistów i psycholingwistów. Odkrywszy, że „nie mamy nic prócz metafor rzeczy, metafor, które pierwotnym istotnościom zupełnie nie odpowiadają” [OPK 187; KSA 1, 879], dowartościowuje metaforę jako jedyny środek „poznania”. Metaforyczność języka autora *Antychrześcijanina* wynika z jego perspektywizmu. W *Z genealogii moralności* stwierdza: „jedynym widzeniem jest widzenie perspektywiczne, jedynym «poznaniem» jest «poznanie» perspektywiczne; im więcej zaś uczuć dopuszczamy do głosu na temat jakiejś rzeczy, im więcej oczu, różnych oczu, umiemy użyć w patrzeniu na nią, tym pełniejsze będzie nasze «pojęcie» tej rzeczy, nasza «obiektywność»” [GM III, 12]. Nietzscheańska „obiektywność” nie wyklucza uczuć, pragnień, skłonności i inklinacji, oznacza bowiem tyle, co otwartość na wielowymiarowość doświadczanego świata. W tym sensie stanowi ona przeciwieństwo dogmatyzmu. Takie rozumienie obiektywności jest ponadto dynamiczne, co wynika z faktu, że proces ustanawiania perspektyw okazuje się nieskończony, a one same wciąż się zmieniają. Nieosiągalny jest moment zdobycia ostatecznego i całościowego obrazu rzeczywistości, który wymagałby idealistycznego założenia istnienia Prawdy o Bycie, co potwierdza zdanie z książki *Ludzkie arcyłudzkie*: „Przecież wszystko się stawało; nie ma faktów wiecznych: jak nie ma prawd absolutnych” (LAL I, 2).

Odmienność odsłanianej w tekście Nietzschego „obiektywności” od „obiektywizmu” w jego popularnym sensie można spróbować odnieść do proponowanego w niniejszej pracy rozróżnienia na radykalność i radykalizm. Radykalizm oznacza bowiem stanowisko, które zakłada obiektywizm, jako że wymaga wiary w istnienie obiektywnej Prawdy – tej, którą wyznają radykałowie i w imię której zwalczają inne, rzekomo zagrażające jej „prawdy”. Odnajdowana w pismach Nietzschego i Heideggera radykalność wynika natomiast między innymi z dostrzeganej przez nich konieczności wprowadzenia równorzędności między

²³⁸ P. Pieniążek, *Metafora i interpretacja*..., s. 31

różnymi sposobami percepcji i analizy. Walka o inne wobec dotychczasowego myślenie ma na celu dopuszczenie go do głosu, a nie zupełne wyparcie dotąd_dominującego sposobu prowadzenia dyskursu. Wymagająca perspektywizmu obiektywność odpowiadałaby takiej postawie.

Aby zobrazować kryjące się za poznaniem procesy tworzenia metaforycznych połączeń między rzeczami, słowami i pojęciami, Nietzsche rozwija przed czytelnikiem metaforę pająka oraz pszczoły. Konieczność, z jaką człowiek wytwarza relacje czasoprzestrzenne „w sobie i z siebie” [OPK 194; KSA 1, 885] zostaje przyrównana do tej, z jaką pająk snuje swą sieć. Metafora ula i pszczoły odsłania natomiast charakter językowej działalności człowieka, prowadzącej do ukonstytuowania całego gmachu pojęć z samych metafor. W akapicie rozpoczynającym drugą część rozprawy *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* jej autor pisze:

Jak widzieliśmy, przy budowie pojęć pracuje najpierw język, w późniejszych czasach nauka. Tak jak pszczoła budując komórki wypełnia je zarazem miodem, tak też nauka niestrudzenie pracuje nad owym wielkim columbarium pojęć, cmentarzyskiem naoczności, buduje coraz nowe wyższe piętra, przykrawa, czyści, odnawia stare komórki i trzusi się głównie tym, by wypełnić monstrualnie rozrosły gmach i wpasować doń cały empiryczny, tj. antropomorficzny świat. Jeśli już człowiek czynny zakotwicza swe życie u rozumu i jego pojęć, by nie zmiotła go fala i by się nie zatracił, to badacz przykleja swą chatę do baszty nauki, aby mógł pomagać i by sam znalazł schronienie za istniejącymi już murami. A schronienia potrzebuje, straszne są bowiem moce, które nieustannie nań napierają i które prawdzie naukowej przeciwstawiają «prawdy» zupełnie inne, z najróżniejszymi znakami na tarczach [OPK 195; KSA 1, 886].

Pęd do metafor, przez Nietzschego uznany za podstawowy ludzki pęd, nie zostaje wcale okiełznany czy usunięty wskutek tego, że, jak pisze filozof, „z wytworów jego sublimacji, z pojęć, budowany jest dla człowieka uporządkowany i sztywny nowy świat jako warownia” [OPK 195; KSA 1, 886]. Nowe pole działania znajduje człowiek w micie i w sztuce. Ale przede wszystkim w samym języku. Praktyki językowe służą wypełnieniu dwóch fundamentalnych, a zarazem przeciwstawnych i zwalczających się zadań. Celem pierwszego jest osiągnięcie poczucia bezpieczeństwa. Polega to między innymi na usztywnianiu pojęć, utrwalaniu sensu i uznanych założeń, wzmacnianiu dominującej wykładni. Działania te prowadzą do utworzenia wykładni dominującej w danym kręgu kulturowym, ale także służą jednostce w zbudowaniu spójnego światopoglądu, zapewniającego określenie jej własnej pozycji w gąszczu rozmaitych cywilizacyjno-społecznych kontekstów. Inne praktyki, zaburzające porządek wprowadzony przez tamte, wyzwalamy się przez pęd twórczy, czyli

potrzebę przekształcania, ożywiania i dynamizowania tego, co wydaje się nazbyt statyczne. Działanie takie daje się prowadzić instynktowi gry, zabawy, nie unika finezji i niefrasobliwości, w związku z czym nie dziwi fakt, że takie traktowanie języka jest zwykle domeną młodych. Nietzsche przekonuje, że „umysł, ów mistrz kamuflażu, jest dopóty wolny i nie poddany swej zwykłej niewolniczej służbie, dopóki może łudzić bez szkody” [OPK 196; KSA 1, 888]. Wówczas, jak opisuje to filozof, odrzuca znaki swego poddaństwa, „staje się panem i może usunąć ze swej twarzy wyraz potrzeby” [OPK 197; KSA 1, 888], a „strop i mur pojęć, którego człowiek potrzebujący się czepia” okazuje się „rusztowaniem i zabawką” dla najzuchwalszych sztuk wyzwolonego intelektu. Ironia zastępuje powagę, a ryzyko improwizacji i eksperymentu zrywa z przezornością. Twórczy pęd wypiera potrzebę, finezja - poprawność, a rolę przewodnika pełnią już nie pojęcia i abstrakcje, a intuicje. To, co wyłania się jako rezultat samo w sobie i samo przez się wyzute jest z celowości: dekonstrukcja, bo o niej mowa, ujawnia się z całą mocą jako konieczność przetwarzania „rzeczywistości”, to jest: podważania swych własnych założeń. Swoją konieczność dekonstrukcja – czyli perspektywiczność sama w sobie – odsłania jako prefigurację własnej przypadkowości.

W przytoczonym wcześniej fragmencie Nietzsche uogólnia metaforyczność przez pogłębienie metafory ula i pszczoły. Według Derridy zabiegu tego można dokonać jedynie przy założeniu istnienia pewnej ciągłości między metaforą i pojęciem tak, jak między zwierzęciem i człowiekiem, instynktem i poznaniem. Autor *Białej mitologii*, krytykując takie postępowanie, przekonuje, że „nie chcąc jednak doprowadzić w ten sposób do empirystycznej redukcji wiedzy i urojonej ideologii prawdy, należałoby klasyczną opozycję (podtrzymywaną bądź zatartą) metafory i pojęcia zastąpić innym zestawieniem”²³⁹. Pyta, czy „chodzi o wyjaśnienie metafory przez pojęcie” i czy wszystkie metafory nie są właściwie pojęciami, a jeśli tak, czy jest sens przeciwstawiać je sobie. Derrida przyjmuje, że „istnieje również pojęcie metafory, i ma ono swoją historię, jest nośnikiem wiedzy, domaga się od epistemologii konstrukcji, wyjaśnień, reguł krytyki obracania znaczeniami”²⁴⁰.

Derrida Nietzscheańską koncepcję metafory mianuje „metaforologią” z tego powodu, że potwierdza ona klasyczną opozycję między metaforą a pojęciem. Ujęcie to przeciwstawia własnemu rozumieniu „me-tafory”. Krytyka Derridy nie tylko nie przesłania, ale wręcz potwierdza wyrażnie, że Nietzsche pozostaje głównym odniesieniem francuskiego filozofa, mimo że aż do momentu wydania *Ostróg. Stylów Nietzschego* nie poświęcił mu samodzielnego tekstu, a jedynie przywoływał w kluczowych dla sformułowania idei

²³⁹J. Derrida, *Biała mitologia*, s. 326.

²⁴⁰Ibidem, s. 327.

dekonstrukcji pismach. Paweł Pieniążek zadaje ważne pytanie o powody uznawania Nietzschego za prekursora dekonstrukcji. Odpowiadając, wskazuje na ich dwojaki charakter. Píše, co następuje: „Z jednej strony położył on podwaliny pod teoretyczne podstawy dekonstrukcji, a mianowicie zakwestionował prymat świadomości na gruncie pierwotnych sił, których jest ona tylko wtórnym «skutkiem», ugruntował perspektywizm, wskazał na jedność świadomości i języka, na retoryczno-metaforyczny charakter języka, a następnie na propozycjonalną strukturę języka. Z drugiej strony, dla Derridy Nietzsche jest twórcą języka aforystycznego, stylu wielorakiego i pluralnego, który nie pozwala na jakąkolwiek tematyczną i logocentryczną lekturę”²⁴¹. Pieniążek zauważa, iż, ponieważ Nietzsche wykracza zarówno poza filozofię w jej tradycyjnym, logocentrycznym znaczeniu, jak też poza prostą literaturę, Derrida nie może się zdecydować na odpowiednią strategię wobec jego tekstu. Nie sposób bowiem ani uczynić z niego filozofa przedstawiającego myśl dogmatyczną, opartą na pojęciach i opozycjach pojęciowych, podatną zatem na lekturę dekonstrukcyjną, ani nie można przekształcić jego pisma w tekst fikcyjny.

W *Ostrogach. Stylach Nietzschego* Derrida zdecydował się na dekonstrukcyjną interpretację motywu prawdy jako kobiety. Celem przypomnienia tej metafory w niniejszej rozprawie nie jest odtworzenie Derridiańskiej analizy, ale ukazanie ruchu metaforyczności Nietzschego. Przewodnikiem – ponieważ i Nietzsche, jak każdy myśliciel, musi mieć swojego Terezasza – będzie tu Derrida wskazujący różne warianty rozumienia figury kobiety/prawdy i przybliżający kwestię dali, odległości. *Ostrogi. Style Nietzschego* rozpoczyna obszerny cytat z *Wiedzy radosnej*, który przywołuję w całości, przede wszystkim z uwagi na jego piękno (niniejszy rozdział dotyczy wszakże stylu):

Kobiety i ich działanie na odległość. - Mamże jeszcze uszy? Czy jestem już tylko uchem i niczym więcej? Stoję tu wśród waru kipiących bałwanów, których białe płomienie sięgają stóp mych swymi językami, - ze wszystkich stron ogarnia mnie wycie, groźba, krzyk, łoskot, gdy tymczasem w najgłębszej głębi stary Ziemiowstrząsa pieśń swą śpiewa, głucho jak bawół ryczący; wybija sobie przy tem taki ziemią wstrząsający takt, że nawet tym tu potworom skalnym serce drży w piersiach. Nagle, jakby z nicości zrodzony, zjawia się przed bramą tego piekielnego labiryntu, o kilka sążni odległy – wielki żaglowiec, jak widmo sunący w milczeniu. O, ta widmowa piękność! Jakimż mię czarem przejmuje! Co? Czyż okręt ten wiezie całą ciszę i spokój świata? Czyż na tem cichem miejscu zasiadło me szczęście samo, moje szczęśliwsze ja, ma druga, uwieczniona samość? Jeszcze nie martwa, a jednak już nie żyjąca? Jako nadprzyrodzona, cicha, patrząca, ślizgająca się, bujająca istota pośrednia? Podobna statkowi, który białymi żaglami swymi, jak motyl olbrzymi, ponad ciemne wzlatuje morza! Tak! Wzlatywać ponad

²⁴¹ P. Pieniążek, *Metafora i interpretacja...*, s. 30.

istnienie! Tego się chce! Tegoby się chciało! - - Zda się, że ten tu zgiełk uczynił mnie fantastą? Wszelki duży zgiełk sprawia, że pokładamy szczęście w ciszy i dali. Gdy mężczyzna pośród swojego zgiełku stoi, gdy oblewają go wzburzone fale jego czynów i zaczynów: wtedy widzi też przesuwające się obok niego istoty, do których szczęścia i zacisza tęskni, - są to kobiety. Sądzi on nieledwo, że tam u kobiet mieszka jego lepsza samość: że w cichych tych miejscach nawet najgłośniejsze wzburzenie martwą staje się cisza, a życie samo snem o życiu. A jednak! Jednak! Szlachetny mój marzycielu! Nawet na najpiękniejszym żaglowcu jest wiele hałasu i zgiełku, i to niestety tak wiele małego, marnego zgiełku! Czarem i najpotężniejszym działaniem kobiet jest, by rzec językiem filozofów, działanie na odległość, *actio in distans*: na to jednak trzeba, naprzód i przede wszystkim – odległości! [WR 98-99; KSA 3 424-425]

Kobieta uwodzi odległością. Odległość jest żywiołem kobiecej siły i to ona stanowi pierwszy odsłaniany przez metaforę kobiety aspekt prawdy. Dzięki odległości kobieta może ku sobie przyciągać. Może przyciągać między innymi ciszą i spokojem, mimo że, jak czytamy w przytoczonym fragmencie, „nawet na najpiękniejszym żaglowcu jest wiele hałasu i zgiełku, i to niestety tak wiele małego, marnego zgiełku”. Dlatego właśnie Derrida przestrzega: „od tej pieśni, od tego uroku należy jednak trzymać się na odległość, należy się trzymać na odległość od odległości, nie tylko po to, jak można by sądzić, by chronić się przed tym zafascynowaniem, lecz również po to, by go doświadczyć”²⁴². Kobieta rzuca wyzwanie: „uwieść i nie dać się uwieść”²⁴³.

W optyce Derridy kobieta nie stanowi jakiejś dającej się określić tożsamości, która działa na dystans, ale sama jest dystansem, a także „nie-tożsamością, nie-postacią, pozorem (...) być może otchłanią odległości, zdystansowaniem dystansu (...) samą odległością”²⁴⁴. Autor *Marginesów filozofii* odwołuje się do Heideggerowskiego użycia słowa *Entfernung* („zarazem rozsuniecie, oddalenie i oddalenie oddalenia, oddalenie odległego, oddalenie, destrukcja (*Ent-*) konstytuująca z oddali jako takiej, zawoalowana zagadka zbliżenia”²⁴⁵). Jako że kobieta odsuwa się w nim od siebie samej, nie ma istoty kobiety. Jej działanie podważa wszelką istotowość, tożsamość i własność. Derrida z lektury Nietzscheańskiej metafory wyciąga następującą konsekwencję: „Nie ma prawdy kobiety, dlatego jednak, że ten otchłanny rozstęp prawdy, ta nie-prawda jest «prawdą». Kobieta jest mianem tej nie-prawdy prawdy”²⁴⁶.

Nietzschego metafora prawdy stanowi ogromne wyzwanie interpretacyjne, a zarazem probierz filozoficznego dogmatyzmu. Demaskuje zależność od pojęciowej narracji, bo ten,

²⁴² J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997, s. 17.

²⁴³ Ibidem.

²⁴⁴ Ibidem, s. 18 (nawiasy autorki).

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Ibidem, s. 19.

kto nie potrafi się od niej wyzwolić, wciąż będzie mówić o istocie prawdy o istocie kobiety, mimo ewentualnego zastępowania pojęcia „istota” słowem „żywioł”. „Filozof, który wierzy, łatwowierny i dogmatyczny, z prawdy, jak i kobiety niczego nie zrozumiał”, jak twierdzi Derrida²⁴⁷. Prawdy jako kobiety nie sposób zrozumieć całkowicie, w sensie posiadania jakiejś spójnej i całościowej, skoro metafora ta pozwala odsłania kolejne perspektywy. Możliwe jest też, że metafora ta dowodzi niemożliwości zupełnego wyzwolenia się od myślenia pojęciowego. Wówczas jedyną odpowiedzią (w sensie: „taką, która odpowiada rzeczy myślenia”) taktyką interpretatora w obliczu prawdy-kobiety byłoby dryfowanie pośród nazw, kontekstów i sensów jak Derrida, który chwyta słowa i pojęcia, zarazem nie przywiązując się do nich. Takie podejście dowodzi metaforycznego traktowania prawdy, ale też metafory prawdy.

Kobieta jest prawdą właśnie dlatego, i o tyle, o ile, w nią nie wierzy. Metafora ta wyzwala pytanie Derridy: „W jaki sposób, będąc prawdą, kobieta może nie wierzyć w prawdę? Ale także, w jaki sposób może być prawdą, gdy jeszcze w nią wierzy?”²⁴⁸. Filozofowie - dogmatycy „słabo znali się na kobietach”, z racji tego, że, jak pisze Nietzsche w *Poza dobrem i złem*, „koszmarna powaga, że niezdarna natarczywość, z jaką dotychczas zwykli się zbliżać do prawdy, nie były zręcznym i stosownym środkiem, którym można by sobie zjednać właśnie niewiaścę” [PDZ 23; KSA 5 11]. Tym „co nie pozwala się wziąć”²⁴⁹ jest właściwie nie kobieta czy kobiecość kobiety, a nawet nie to, co kobiece, ale kobiece „działanie”, jak tłumaczy Derrida²⁵⁰.

W *Poza dobrem i złem* Nietzsche przedstawia inną odsłonę swojej metafory. Człowiek obiektywny - przedstawiciel miernej, jałowej nauki, porównany zostaje do starej panny, na mocy przeciwstawienia go geniuszowi, który „płodzi, albo rodzi” [PDZ 128]. Idealny uczony traktowany jest przez Nietzschego jako cenne narzędzie, nie „cel sam w sobie”. W poniżej zamieszczonym fragmencie autor odnosi się do fenomenu kobiety – uczonego:

Czy nie jest to oznaką najgorszego smaku, że kobieta szykuje się do pracy naukowej? Na szczęście, dotychczas oświecenie było sprawą mężczyzn, darem mężczyzn – pozostawaliśmy tu „między nami”; zresztą, wobec wszystkiego, co kobiety piszą o „kobiecej”, można wątpić, by kobieta rzeczywiście chciała – i mogła chcieć – oświecenia na swój temat... Jeśli jakaś kobieta nie szuka w ten sposób nowego stroju – czy strojenie się nie należy do wiecznej kobiecości? - no cóż, to chce wzbudzić strach – to chce panować, być może. Ale nie chce prawdy; cóż kobiecie zależy na prawdzie! Od samego początku nic nie

²⁴⁷ Ibidem, s. 19-20.

²⁴⁸ Ibidem, s. 22.

²⁴⁹ Ibidem, s. 23.

²⁵⁰ Zob.: Ibidem, 23-24.

było kobiecie tak obce, obmierzłe, wrogie jak prawda - wielką sztuką kobiety jest kłamstwo, najwyższą sprawą kobiety są pozór i piękno. Przyznajmy, jako mężczyźni: czcimy i kochamy właśnie tę sztukę i ten instynkt kobiety; mamy ciężkie życie i dla ulgi garniemy się do istot, których dłonie, spojrzenia, i delikatne głupstwa sprawiają, że nasza powaga, nasze ciężkość i głębia wydają się nam nieomal głupstwem [PDZ 161; KSA 171]

„Delikatne głupstwa”, jak i „ruch woalki kobiecej wstydlivosti” z pewnością wywołałyby oburzenie współczesnych kobiet – feministek. Namysł nad tymi wyrażeniami wymaga jednak dystansu, a więc odległości, *notabene* odsłoniętej w metaforze kobiety jako prawdy. Derrida zauważa, że kobieta jest dla Nietzschego dwukrotnie modelem, i to w sposób sprzeczny, bo filozof chwali ją, a zarazem potępia. Znaczenie owej podwójności rozwija w poniższych zdaniach:

Jako model prawdy korzysta ona z uwodzicielskiej mocy, która rządzi dogmatyzmem, sprowadza z właściwej drogi i rozpuszcza mężczyzn, naiwniaków, filozofów. O ile jednak nie wierzy ona w prawdę, znajdując wszak swój interes w tej prawdzie, która jej nie interesuje, jest ona znów modelem, tym razem dobrym modelem lub raczej złym modelem jako dobry model: odgrywa ona udawanie, strojenie się, kłamstwo, sztukę, filozofię artystyczną, jest mocą afirmacji. Jeśli znów się ją potępia, to w tej mierze, w jakiej negowałaby ona tę afirmatywną moc z punktu widzenia mężczyzny, zadawałaby kłam, wierząc jeszcze w prawdę, odbijała jak zwierciadło głupi dogmatyzm, jaki prowokuje²⁵¹.

Metafora kobiety wyraża cały wachlarz sprzeczności. W tym splocie przeciwieństw ukazana zostaje prawda - pozbawiona całości, istoty i tożsamości, bo każdorazowo uchwycona w ruchu. Ów dynamizm, ulotność oraz nieuchwytność wybrzmiewają dzięki dynamice samej metafory i jej ukazujących się odsłon. Kobieta jest bowiem u Nietzschego działaniem odsłaniającym kolejne, nieraz pozornie wykluczające się perspektywy.

3.3. Dorzecność języka a przedmiotowość (Heidegger)

Według Nietzschego pojęcie prawdy jest „niedorzeczne”. Simon zauważa, że wypowiedź ta prowokuje pytanie, czy ona sama nie jest niedorzeczna, skoro aspiruje do tego, by być prawdziwą. Badacz odrzuca taką możliwość, co następująco uzasadnia:

To jednak, co Nietzsche określa mianem „niedorzeczności”, nie jest wypowiedzią zdaniową, roszczącą sobie pretensje do prawdy, lecz transcendentalno-filozoficzną próbą uwolnienia *pojęcia* prawdy z kontekstów sytuacyjnych, w których jest ono rozumiane tak lub inaczej, i podporządkowania jej semantycznie *jednemu*

²⁵¹ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, s. 33.

pojęciu. Zakłada to, iż także inne słowa, znajdujące się w zdaniach, które w określonym kontekście zwie się „prawdziwymi”, miałyby zostać zinterpretowane filozoficznie jako znaki „pojęć”, wskazujące poza kontekst ich użycia. W cytowanym aforyzmie uważa się pojęcie „prawdy” za niedorzeczne, gdyż taka „metajęzykowa” interpretacja języka, o ile tylko chce być „adekwatnym sposobem wyrażania”, nazywana jest „bezsensowną”²⁵².

Konsekwencją opisaną przez Simona krytyki pojęcia prawdy okazuje się fakt, iż „domaganie się *adekwatnego sposobu ekspresji* jest już *niedorzeczne*”, z czego z kolei wynika, iż nie możemy dowolnie „zmieniać naszych środków ekspresji”. Zdania powinny być adekwatne do zasad swojej budowy, nie zaś rzeczywistości zewnętrznej, o której można by powiedzieć, że im odpowiada. Jak tłumaczy dalej badacz „pojęcie relacji, jaka zachodzi pomiędzy językiem a rzeczywistością zewnętrzną, jest według Nietzschego niedorzeczne, gdyż relacja ta może się pojawić tylko w obrębie języka jako gramatyczny stosunek pomiędzy znakami”²⁵³. Wiara w prawdę, jak i w rozum w języku stanowi jednakże warunek tego ostatniego. Nietzsche fałsz takiej wiary uznaje za konieczność dla człowieka²⁵⁴.

Konwencjonalne pojęcie prawdy w myśli Nietzschego, którego on sam jest świadomy, nie hamuje go jednakże jako odważnego twórcy. Jego dzieło ma znacznie bardziej twórczy wymiar niż myśl Heideggera, a to z tego względu, że śmiało korzysta on z bogactwa języka i jego metaforyczności, autor *Listu o „humanizmie”* z kolei, tocząc nieustanną walkę ze skłonnością do uprzedmiotowienia, ostrożnie przedziera się przez gąszcz zwyczajowych nazw i narzucających się paradygmatów. Wawrzyniec Rymkiewicz przekonany jest jednakże o owym twórczym aspekcie jego filozofii, który, według badacza, ma swoje źródło w postawie krytycznej. Zauważając, że *Bycie i czas* zostało napisane przeciw metafizyce, Rymkiewicz przybliży jej podstawowy rys, do którego ustawicznie odnosi się w swojej krytyce Heidegger, i który zarazem wyzwala twórczy potencjał jego dzieła. Otóż metafizyka oznacza tutaj wykładnię, jaka przejmuje zdroworozsądkowy ogląd rzeczywistości, a zarazem go ugruntowuje, rozpowszechniając i wzmacniając przekonanie, że „czym innym jest istnienie, a czym innym - czas”²⁵⁵, a jej krytyka prowadzi ku fenomenologicznemu programowi powrotu do rzeczy samych. Wezwanie do bezpośredniego doświadczenia poprzedzającego konstrukty zdrowego rozsądku Rymkiewicz porównuje do awangardy malarskiej przełomu wieków - impresjonizmu i kubizmu, których nowatorstwo tkwi w niespotykanym dotąd sposobie doświadczenia rzeczy od strony sposobu ich zjawiania się, pisze bowiem: „Malarz nowego

²⁵² J. Simon, *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego...*, s. 45.

²⁵³ Ibidem, s.46-47.

²⁵⁴ Por. LA 26; KSA 2, 31.

²⁵⁵ W. Rymkiewicz, *Formy istnienia*, s. 21.

typu, patrząc na rzeczy, skupia się zatem na tym, jak się one zjawiają, na czym polega ich prezentacja, a dopiero potem i niejako obok tego widzi, czym one są i co znaczą”²⁵⁶.

Gdy Heidegger porzuca ontologiczny projekt analityki *Dasein*, idea powrotu do rzeczy samej przyjmuje postać namysłu nad tym, co godne myślenia. Zadanie poszukiwania innego – wobec dotychczasowego – sposobu myślenia, przyświecające mu od wczesnego etapu rozwoju jego filozofii, nie ulega jednakże zmianie. Początkowo ontologia ustępuje miejsca skromniejszemu, a zarazem bardziej nowatorskiemu „myśleniu bycia”²⁵⁷, chwilę później jednakże Heidegger ulega światopoglądowemu radykalizmowi, który ujawnił się najpierw w zaangażowaniu w narodowy socjalizm, zwieńczonym jego rektoratem w 1933/1934, a później w cyklu wykładów *Wprowadzenie w metafizykę* z 1935 roku. Stopniowo wycofuje się on jednak z owego radykalizmu, co wynika z faktu, że nabywa świadomości iż, jak celnie wskazuje Maria Kostyszak, „rewolucyjne megaprojekty prowadzą jedynie do szkodliwych złudzeń mylenia rzeczywistości z myśleniem życzeniowym”²⁵⁸. Niemiecki filozof poświęca się myślowej pracy organicznej, tzn. „wypracowywaniu najdrobniejszych przesunięć w architekturze nawyków myślowych, aby nie dać się uwikłać w całe systemy sygnifikacji, które oddzielają nas od tego, co się każdorazowo dzieje”²⁵⁹. Myślenie oznacza teraz ciągłe odpieranie narzucających się schematów rozumowania, opartych przede wszystkim na skłonności do uobecniania, wynikającej z kolei z traktowania czasu jako izolowanego fenomenu. Heidegger myśleniem nazywa bowiem czynność odmienną od jego powszechnego pojęcia, które zakłada, że jego sensem czyni sądzenie i przedstawianie. Wymienione przedstawianie oraz sądzenie stanowią zarazem filary wszelkich radykalizmów, albowiem źródłem oddziaływania tych ostatnich jest światopogląd, którego się broni, bądź o który się walczy. Myślenie Heideggera, ale też Nietzschego, zwykle określam radykalnym w innym znaczeniu – takim, jakie odnosi się do radykalności, nie radykalizmu. Radykalność nie jest zakotwiczona w światopoglądzie, co nie oznacza braku zakorzenienia. Słowo wywodzi się wszakże od późnołacińskiego przymiotnika *radicalis*, który tłumaczony jest jako „pierwotny”²⁶⁰, „dogłębny”²⁶¹ oraz właśnie „zakorzeniony”²⁶². W myśleniu Heideggera zjawisko zakorzenienia w konieczny sposób określa zarówno tego, kto myśli, jak i rzecz

²⁵⁶ Ibidem, s. 22.

²⁵⁷ Za tekst wyznaczający zwrot w myśli Martina Heideggera [*die Kehre*] uznaje się wykład *O istocie prawdy* wygłoszony w 1930 roku.

²⁵⁸ M. Kostyszak, *Spór z językiem*, s. 31.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezi, Warszawa 1974 tom IV, hasło: *radicalis*.

²⁶¹ *Słownik wyrazów obcych PWN*, pod red. J. Tokarskiego, Warszawa 1980, hasło: „radykalny”.

²⁶² W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994, hasło: „radykalizm”.

myślenia. Tę drugą z tego względu, że, jako zespoloną z jej otoczeniem, podejmuje się ją z uwagi na przynależne jej miejsce i czas. Tylko wówczas, według autora *Bycia i czasu*, rzecz ta nie zostaje zapoznana. Myślący tę rzecz człowiek jest natomiast zakorzeniony w dwójnasób. Po pierwsze, rozumiejąc ją od strony jej bycia, a więc w poszanowaniu dla jej korzeni, sam okazuje się w konieczny sposób zespolony z określonym miejscem (*ethos*), które każdorazowo warunkuje jego własne myślenie. Posługując się terminologią *Bycia i czasu*, można powiedzieć, że człowiek nie jest już na sposób Się, ale staje się Sobą, bo podejmując rzecz w jej byciu, a więc z uwagi na jej otoczenie i zarazem istotę, przestaje dysponować przedmiotami tak, jak *się* to zwykle robi. Po drugie, owo miejsce, prze-bywane²⁶³ przez kogoś w przybliżony powyżej sposób, okazuje się nie tylko w sposób niezbywalny określać tę właśnie – konkretną – osobę, ale stanowi zarazem jej istotowo właściwe miejsce, z racji tego, że, jak twierdzi Heidegger, istota człowieka kryje się jedynie w takim – otwierającym rzecz – myśleniu. Człowiek natomiast traci swe korzenie, gdy czyni z rzeczy obiekt traktowany jak narzędzie do jego dyspozycji. Brak zakorzenienia oznacza tutaj zagubienie własnej istoty. Heidegger w *Liście o „humanizmie”* dowodzi, że „człowiek istoczy się w swej istocie tylko wówczas, gdy został ugodzony przez wezwanie bycia” [LH 279; GA 9, 323]. Następująco to uzasadnia:

Tylko dzięki temu odnalazł [„*hat*” *gefunden*] on, w czym mieszka jego istota. Tylko dzięki temu mieszkaniu „ma on mowę” jako domostwo chroniące ekstatyczność jego istoty. Stanie w prześwicie bycia zwę ek-sistencją [*Ek-sistenz*] człowieka. Tylko człowiekowi przysługuje ten rodzaj bycia. Tak pojęta ek-sistencja stanowi nie tylko podstawę możliwości *ratio*, lecz także miejsce, gdzie istota człowieka strzeże rodowodu swego określenia [LH 279; GA 9, 323].

„Zamieszkiwanie właściwego człowiekowi miejsca”, „chronienie rodowodu swego określenia”, „odnalezienie własnej istoty w mowie jako jej domostwie” – wszystkie te, użyte w cytowanym fragmencie sformułowania w konieczny sposób się ze sobą łączą, sygnalizując różne odslony zakorzenienia. Zakorzenienie to nie zakłada unieruchomienia w jakimś punkcie w przestrzeni. Nie oznacza również stanowiska polegającego na obwarowaniu się wyznawanymi przekonaniem i poglądami, ani też nie zakłada *a priori* wytyczonego

²⁶³ Człowiek podążając za rzeczą i ku niej, „jest” w miejscu tylko przenośnie, bo nie znajduje się w nim w sensie zajmowania określonego punktu w przestrzeni. Podobnie uobecniające, unieruchamiające konotacje, jak słowo „jest”, ma wyrażenie „przebywać w”, a to z uwagi na owo „w”. Słowo to traci natomiast statyczny charakter, gdy pozbawiamy go tego przyimka, tak iż pozostaje „przebywanie” miejsc, czasoprzestrzeni itp. Zabieg ten budzić może oczywiście wątpliwości z powodu ingerencji w utrwalaony zwyczaj językowy.

kierunku dociekania. Uważność, w sensie otwartości na to, co się każdorazowo dzieje, czyli co tu i teraz doświadczam, za cel stawia sobie samo podążanie za rzeczą, a zarazem ku niej, zamiast doprowadzenia do oczekiwanych rezultatów, czy też dowiedzenia założonej tezy.

Myślenie, które podlega presji zapewnienia oczekiwanych wyników w wykładzie *Gelassenheit* (Wyzwolenie) określa Heidegger mianem kalkulującego, bądź też nazywa je obrachunkiem. Filozof pisze o nim, że „charakteryzuje wszelkie planujące i badające myślenie” [W 8; GA 16, 519], także wówczas, gdy „nie operuje liczbami, nie używa maszyn liczących ani żadnej wielkiej aparatury liczącej” [W 8; GA 16, 519]. Tłumacząc naturę rachowania, filozof pisze o nim, że „kalkuluje bezustannie nowe, coraz bardziej obiecujące i korzystne możliwości (...) skacze od jednej szansy do drugiej (...) nigdy się nie wycisza, nie prowadzi do namysłu” [W 8; GA 16, 519]. Przeciwwstawia je myśleniu kontemplacyjnemu, które, jak pisze, „namyślałoby się nad sensem rządzącym wszystkim, co jest” [W 8; GA 16, 520], zarazem podkreślając, że każde z tych dwóch rodzajów myślenia – myśl rachująca i kontemplacyjny namysł – jest „na swój sposób prawomocne i konieczne” [W 8; GA 16, 520]. Słowa te potwierdzają wyrażone uprzednio przekonanie co do równorzędności dotychczasowego sposobu rozumowania, krytykowanego z uwagi na jego absolutną dominację, oraz alternatywnego myślenia, w *Gelassenheit* określonego mianem kontemplacyjnego. Przeświadczenie co do tego, że rachujące myślenie jako takie nie stanowi zagrożenia, nie osłabia dramatyzmu sytuacji, w jaką, zdaniem autora *Bycia i czasu*, popadł człowiek, a z której ratunkiem jest jedynie przywrócenie drastycznie zakłóconej równowagi między dwoma rodzajami myślenia:

Żadna jednostka, żadna grupa ludzi, żadna komisja znaczących mężów stanu, naukowców i techników, żadna konferencja najlepszych ekonomistów i przemysłowców nie zdoła zahamować biegu dziejów epoki atomowej ani nim pokierować. Żadna tylko ludzka organizacja nie jest w stanie zapanować nad tą epoką.

Człowiek epoki atomowej byłby więc bezbronny i bezradny wobec niepowstrzymanej przemocy techniki. Byłby, gdyby współczesny człowiek zrezygnował z tego, by w obliczu myślenia tylko rachującego wprowadzić do gry w sposób miarodajny myślenie kontemplacyjne [W 15; GA 16, 525].

Nietzsche, który również krytykuje uprzedmiotowiający i uobecniający charakter filozofii, stara się wyrugować dążność do rozumowego odbioru rzeczywistości, jaki zdyskredytował inne sposoby jej doświadczania. Jak zauważa Maria Kostyszak, twórca *Poza dobrem i złem* „rozpoznał ten pełen hipokryzji moment przypisywania myśleniu – jako

czynności świadomej, racjonalnej – nadmiernego znaczenia”²⁶⁴. Autorka *Sporu z językiem* wskazuje także, że proces przemiany sensu myślenia Nietzsche zakotwicza w instynkcie i fizjologii organizmu myślącego, bo dopiero taki punkt wyjścia daje, jego zdaniem, szansę na sanację w sytuacji zmarnienia i jałowości kultury, do której doprowadziła bezwzględna przewaga żywiołu apolińskiego nad dionizyjskim.

Opisując postawy Nietzschego i Heideggera, Kostyszak przekonuje, że ich taktyka „nie polega na upraszczającym podziale na myślenie niewłaściwe (dotychczasowe) i właściwe (przez nich podejmowane)”²⁶⁵, a „każdy z nich raczej poszukuje sposobów, by różnorodnie odpowiadać na zew sytuacji”²⁶⁶. Nie stronią oni jednakże od wskazanego oraz innych, potencjalnie wykluczających rozróżnień, wobec czego zamyśl równoczesności dwóch porządków: „rozumowego” i „zmysłowego” (Nietzsche) oraz ukierunkowanego na byt i otwartego na bycie, a także rachującego i kontemplacyjnego (Heidegger), traci swą wiarygodność, bo posługiwanie się takimi wyrażeniami, jak „bezmyślność” czy „nonsens”, rodzi wrażenie dyskredytacji tradycji na rzecz nowych koncepcji myślenia. Gdy Heidegger w *Was heißt Denken?* powtarza: „Najbardziej poważne jest to, że jeszcze nie myślimy” [CZM 12, 13; GA 8, 6, 7], od razu przestrzega przed traktowaniem tego stwierdzenia jako oskarżenia, które oznaczałoby, że fakt, iż jeszcze nie myślimy, stanowi „jedynie przeoczenie, zwłokę w myśleniu lub – co najwyżej – zaniedbanie ze strony człowieka” [CZM 13; GA 8, 7]. Wówczas bowiem, jak tłumaczy filozof, stan ten należałoby uznać za przejściowy, któremu można zaradzić, a zatem byłby on najwyżej czymś zastanawiającym, nigdy jednak „najbardziej poważnym”. Heidegger dowodzi, że to, iż nie myślimy, jest tak alarmujące tylko i właśnie z

²⁶⁴ M. Kostyszak, *Spór z językiem...*, op. cit., s. 39.

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ Ibidem. Zadanie odpowiadania na zew sytuacji otwiera perspektywę sytuacjonizmu etycznego, którego źródła dostrzega się właśnie w rozstrzygnięciach M. Heideggera, a także w rozważaniach Karla Jaspersa, Jean-Paul Sartre’a, Sørensa Kierkegaarda oraz Gabriela Marcela. Nurt ten zakłada, że zobowiązanie moralne jest indywidualnym wezwaniem jednostki, ustanawianym wyłącznie przez niepowtarzalne sytuacje, w jakich się ona znajduje. W ramach etyki sytuacjonistycznej uniwersalne normy, wartości, a także ogólne wskazania etyczne zostają odrzucone na rzecz indywidualnych, autonomicznych, jednostkowych decyzji moralnych wynikających ze wciąż zmieniającej się i niepowtarzalnej sytuacji, w jakiej każdorazowo znajduje się człowiek. W myśli Sartre’a etykę sytuacjonistyczną wywodzić można z jego (*a priori* ateistycznego) stanowiska ontologicznego. Choć w *Bycie i nicości* Sartre stwierdza, że prezentowanej perspektywie ontologicznej nie należy przypisywać pretensji etycznotwórczych, sam w zakończeniu tego dzieła pisze, że perspektywa ta pozwala „dostrzec, czym może być etyka, która weźmie na siebie odpowiedzialność w obliczu rzeczywistości ludzkiej w sytuacji. Ukazała nam ona w istocie pochodzenie i naturę wartości; zobaczyliśmy, że jest ten brak, w stosunku do którego byt-dla-siebie określa się w swoim byciu jako brak. Przez sam fakt, że byt-dla-siebie *istnieje*, jak mogliśmy się przekonać, wartość wynurza się, by nawiedzić swój byt-dla-siebie. Co za tym idzie różne zadania bytu-dla-siebie mogą stać się przedmiotem psychoanalizy egzystencjalnej, bowiem wszystkie one zmierzają do wytworzenia brakującej syntezy świadomości i bytu, pod znakiem wartości, lub przyczyny siebie. W ten sposób psychoanaliza egzystencjalna jest opisem moralnym, gdyż dostarcza nam etycznego sensu różnych projektów ludzkich (...)” (*Byt i nicność*, przeł. J. Kielbasa, B. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 766).

tego powodu, że człowiek z istoty myśli, że myślenie stanowi o jego istocie. Z innej perspektywy – nie człowieka, ale rzeczy myślenia - oddają tę doniosłą prawdę słowa, iż to „co z siebie chciałoby być rozważane” w swojej istocie pozostaje „tym-do-myślenia (zu-Denkende)” [CZM 13, GA 8, 8]. Warto zauważyć, że w tym samym miejscu filozof twierdzi zarazem, iż „człowiek naszych dziejów zawsze myślał w jakiś sposób; pomyślał nawet to, co najgłębsze, i powierzył to pamięci” [CZM 14; GA 8, 9]. To, co wygląda na zarzut wymierzony przede wszystkim w filozofów, bo wszakże myślenie stanowi ich „profesję”, kto więc, jak nie oni, powinien być bardziej dotknięty oskarżeniem „niemyślenia”, nie jest żadnym obwinianiem, ale opisem zastanej sytuacji, za którą nie sposób, jak przekonuje Heidegger, obarczać kogoś winą.

Konstatację podobną do stwierdzenia z *Was heißt Denken?* znajdziemy w *Tako rzecze Zaratustra*, w kończącym pierwszą część rozdziale *O cnocie darzącej*, gdzie czytamy: „Jeszcze walczymy krok za krokiem z olbrzymem przypadku, a ponad całą ludzkością sprawowały dotychczas rządy nierozum i niedorzeczność” [Z 67; KSA 4, 100]. Wacław Berent w cytowanym przekładzie „nierozumem” i „niedorzecznością” nazywa to, co Nietzsche wyraża słowami *Unsinn* i *Ohne-Sinn*²⁶⁷, dla których najbardziej bezpośrednie polskie odpowiedniki to „nonsens” oraz „bezsens”. W innym tłumaczeniu, autorstwa Sławy Lisieckiej i Zdzisława Jaskuły, jest mowa o braku zamysłu i myśli²⁶⁸. Wszystkie podane określenia wydają się deprecjonować dotychczasowe myślenie, a więc wywołują przypuszczenie, że krytyka tradycji ma charakter wykluczający i prowadzi do wykorzenienia klasycznych sposobów mówienia oraz pisania.

Zagadkowość Nietzschego i Heideggera stanowiska wobec krytykowanych metod prowadzenia dyskursu dotyka kwestii rozróżnienia na radykalizm i radykalność. Niektóre wypowiedzi obu filozofów sprowadzają na nich podejrzenia o radykalizm – stanowisk bezwzględne oraz wykluczające, a więc zamykające możliwość dyskusji. Wrogość i agresywność radykalizmu paradoksalnie wynika z niepewności oraz obawy, że atakowany przedmiot, osoba bądź zjawisko zagrażają atakującemu. Taka obrona własnych przekonań nie jest tymczasem celem ani Nietzschego, ani Heideggera, albowiem troska, która kształtuje ich myśl, nie wyrasta z lęku czy poczucia zagrożenia. Odwaga, a nawet zuchwałość w kwestionowaniu prawd oraz metod, które osiągnęły pozór ahistoryczności, skutkujący ich

²⁶⁷ Całe zdanie w oryginale brzmi: *Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn* [KSA 4 100].

²⁶⁸ Tłumacze *To rzekł Zaratustra* podają następujący przekład: „Jeszcze walczymy krok po kroku z olbrzymem Przypadkiem, całą ludzkością nie władał dotąd żaden zamysł, lecz brak myśli” (*To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 100).

nienaruszalnością, nie dowodzi pogardy wobec tradycji, oferuje natomiast możliwość wglądu w procesy, które doprowadziły do *status quo* analizowanych treści, i dzięki czemu tworzy miejsce dla alternatywnych sposobów oglądu rzeczywistości. Zarówno sposoby te, jak i filozoficzne postawy Nietzschego oraz Heideggera – które zakładają wszakże owe „inne” sposoby oglądu i z nich się wywodzą – w niniejszych badaniach wyróżniam mianem radykalności.

„Niedorzeczność”, sąsiadująca w przekładzie cytowanego zdania Nietzschego autorstwa Berenta z „nierozumem”, podobnie jak oryginalne *Unsinn* oraz *Ohne-Sinn*, w zaskakujący sposób harmonizują z Heideggera rozważaniami na temat myślenia (bycia). W *Nauce i namyśle sinnen* oraz *sinnan*, zwykle tłumaczone jako „rozmyślać” i „zastanawiać się”, oznaczają: „udać się drogą w takim kierunku, który jakaś rzecz już sama z siebie obrała” [NN 281, GA 7, 63]. Od słowa *Sinn* (sens) pochodzi także *Bessinnung* (namysł), o którym Heidegger pisze:

Wejść w sens (*Sinn*) – oto jest istota namysłu (*Bessinnung*). Znaczy to więcej niż po prostu coś sobie uświadomić. Nie dotarliśmy jeszcze do namysłu, jeśli mamy do czynienia tylko ze świadomością. Namysł jest czymś więcej. Jest oddaniem się [*Gelassenheit*] temu, co godne pytania [NN 281, GA7, 63].

Dostrzeżenie tego, co godne pytania, wymaga ukierunkowania na jego sens. Tylko taka wrażliwość chroni przed przeoczeniem rzeczy myślenia. W wykładzie *Koniec filozofii i zadanie myślenia* Heidegger powiada:

Pytanie o zadanie myśli jest z filozoficznego punktu widzenia próbą określenia tego, co obchodzi myśl, co jest jeszcze dla niej sporne, co jest kwestią sporną. To właśnie oznacza w języku niemieckim słowo *Sache* (sprawa, rzecz). Jest ono nazwą na to, z czym myśl w danym przypadku ma do czynienia, w języku Platona na τὸ πρᾶγμα αὐτό (por. siódmy list 341 C7²⁶⁹) [KRM 84].

Rzecz myślenia nie jest sprowadzalna do przedmiotu, co implikuje, że nie wejdziemy w jej sens, nie uchwycimy jej istoty, jeśli spreparujemy jej reprezentację, a tak się zdaniem Heideggera dzieje, gdy z kolei to, co nazywa on myśleniem, zostaje zastąpione przez inne aktywności umysłowe. W zawartym w tym samym tomiku pt. *Ku rzeczy myślenia* wykładzie *Czas i Bycie* autor mówi o tym, by: „nie narzucać rzeczom nie sprawdzonych przedstawień, lecz raczej objąć je troskliwym namysłem” [KRM 9]. Ponieważ rzecz myślenia nie jest czymś

²⁶⁹ Por. Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, ss. 50-51.

będącym, jedynie myślenie, które przy niej wytrwa, nie tworząc jej przedstawień, uchroni się przed podaną w przekładzie Berenta „niedorzecznością”.

Nieużywana potocznie „dorzecność” pomaga w przeprawie przez osadzone w ontologicznych i epistemologicznych analizach style filozofowania Nietzschego oraz Heideggera ku etycznemu wymiarowi ich myśli. Śmiałość tego ruchu nie może wykluczać ostrożności, zapewniającej uniknięcie zbyt spiesznego utożsamiania badanych fenomenów oraz pojęć z rozwiązaniami klasycznej etyki, przed którym przestrzega Paweł Korobczak, autor *Skrytego wymiaru etyczności w myśli Martina Heideggera*, kiedy zauważa na przykład, że „»pozwolić być« nie stanowi u Heideggera dezyderatu moralnego”²⁷⁰. Odkrywaniu etycznego sensu zarówno praktyk językowych, stosowanych przez obu niemieckich filozofów, jak i ich wiwisekcji dotychczas używanego języka, przyświeca przekonanie, że troska o świat człowieka i jego w nim miejsce, choć nie zawsze jawna, wdziera się do rozważań Nietzschego oraz Heideggera i odciska swoje piętno także na ich językowych i metodologicznych aspektach. Klasycznie, troska ta ma na uwadze dobro człowieka, które oczywiście w różnych systemach i teoriach bywa odmiennie pojmowane. Autor *Bycia i czasu* natomiast nie tylko nie określa pojęcia dobra, ale go unika, z racji zakwestionowania zasadności operowania wartościami i innymi ogólnymi terminami. Zarazem jednak lektura jego pism rodzi przeświadczenie, że myśl tę przepełnia wspomniana troska, i to troska o dobro człowieka właśnie, w sensie jego dobrostanu. Heidegger pisze wszakże o byciu człowieka i tym, co czyni je specyficznie ludzkim, o miejscu w kontekście jego ojczyzny i o jej zamieszkiwaniu, ale też o biedzie „niemyślenia” i naszym zniewoleniu. Nietzsche nie unika pojęcia dobra, ale na skutek genealogicznych i etymologicznych badań odziera je z jego chrześcijańskiego sensu, bo przewrotnie przypisuje temu, co dostojne, panujące, mocarne²⁷¹. W swych kontrowersyjnych i obrazoburczych tekstach pisze jednakże o naturze człowieka, o jego sile i słabościach, o jego zagubieniu i konieczności ratunku.

²⁷⁰ P. Korobczak, *Skryty wymiar...*, op. cit., s. 1

²⁷¹ Nietzsche podejmuje zagadnienie dobra w wielu swoich tekstach. W *Z genealogii moralności* autor poświęcił mu rozdział zatytułowany *Rozprawa pierwsza: „dobry i zły”, „dobry i lichy”*, w którym ujawnia przekształcenia, jakie doprowadziły do jego obecnego znaczenia, błędnie uznawanego za jedyne i pierwotne. Filozof przyjmuje, że określenie „dobry” początkowo wcale nie łączyło się koniecznie z altruistycznym czy nieegoistycznym postępowaniem. Twierdzi, że dzięki analizom etymologicznym dokonał następujących obserwacji: „pojęcie »dostojny«, »szlachecki« w znaczeniu stanowym jest wszędzie pojęciem podstawowym, z którego z koniecznością rozwija się pojęcie »dobry« w sensie »psychicznie dostojny«, »szlachetny«, a także »wysokojakościowy psychicznie«, »uprzywilejowany psychicznie«” [GM 37]. Krzysztof Michalski wyjaśnia Nietzscheańską interpretację pojęcia dobra: „Źródłem określenia »dobry« (jako opozycji do »gorszy«, nie do »zły») jest więc spontaniczna akceptacja samego siebie, samoafirmacja, nieograniczona zgoda na to, czym się jest. Ktoś, kto nie jest taki jak ja, jest w tej perspektywie „gorszy”; godząc się na to, czym jestem, nie dlatego, że nie mam innego wyboru, nie dlatego, że akceptuję konieczność, nie przez porównanie z innymi, nie w rezultacie rachunków plusów i minusów – lecz spontanicznie i bezpośrednio, ustanawiam moje życie jako miarę, którą inni

W filozofiach Nietzschego i Heideggera ratunek ów nadchodzi wraz z przemianą praktyk językowych. Wynika to przede wszystkim z ich przekonania, że język nie jest neutralnym narzędziem, zapewniającym bezpośredni przekaz informacji i niezmacony obraz ludzkich pobudek, przeżyć oraz emocji. To, jak formułujemy wypowiedzi, nieraz bardziej niż ich treść, wyzwała określony sposób postępowania. Ponadto, według obu myślicieli, myślenie i mówienie same są już działaniem, co powiązane jest z zakwestionowaniem dogmatycznych opozycji: teoria - praktyka, duch/dusza/rozum - ciało, „ja” – świat. Zarówno Nietzsche, jak i Heidegger przekonują także, że człowiek zwykle nie uświadamia sobie biedy własnego położenia, na które złożyły się: hegemonia *ratio* oraz *techne*, panowanie metafizycznej oraz chrześcijańskiej narracji, nihilizmu. Przyczyną owej nieświadomości jest powszechna - fałszywa - wizja języka jako neutralnego przekaznika, pozbawionego wpływu na treść oraz wydźwięk wypowiadanych zdań, i, spowodowana tą wiarą w jego przejrzystość, bezrefleksyjna zależność od panujących metod. Ten bezkrytyczny stosunek wobec ich dominacji wyklucza jakikolwiek dystans – konieczny, by wychwycić konotacje i inne machinacje języka, jedynie pozornie zapewniającego bezpośredni dostęp do rzeczy. Nietzsche i Heidegger jednakże nie poprzestają na jedynie negatywnej, bo niekonstruktywnej, diagnozie powszechnych stylów myślenia i mówienia. Proponowane przez nich, inne sposoby formułowania wypowiedzi wynikają ze świadomości twórczego, nieklarownego wymiaru każdego języka. Nie oznacza to rezygnacji z zadania wyrażenia istoty rzeczy. Odmienne, niż przyjęło się w tradycji, ją jednakże ujmują - nie w sensie jej spetryfikowania w gotową do zademonstrowania postać, ale rozumianą jako dynamiczne podążanie za ową rzeczą, oznaczające zarazem zbliżanie się ku niej. Takie działanie ma uniknąć błędu „niedorzecznego” ignorowania jej dynamizmu, a zarazem pozbawiania rzeczy przynależnego jej miejsca.

Czy fakt, że Nietzsche i Heidegger odżegnują się od projektu stworzenia etyki zakłada, iż troska, która znajduje wyraz w ich pismach, jest innej natury niż ta, która inspiruje autorów kodeksów etycznych? Przyjmuję, że obu niemieckim myślicielom troska niewątpliwie przewodzi w ich oryginalnych, niepokojących interpretacjach ludzkiej kondycji, które w dużej mierze wynikają z ich wnikliwych analiz dominujących praktyk językowych. Zarówno Heidegger, jak i Nietzsche uznają bowiem, że źródłem biedy, w jaką popadł współczesny człowiek, są praktykowane sposoby myślenia i mówienia, oparte głównie na

potrafią spełnić bądź nie. Jeśli nie potrafią, nie są tacy jak ja – są »gorsi«. »Dobry« w tym znaczeniu jest, jak widać, określeniem odnoszącym się nie do innych, lecz do siebie samego, jest określeniem pozytywnym, nie negatywnym” (K. Michalski, *Radość i ból, groza i sen; Nietzschego opowieść o moralności*, [w:] GM 12). Michalski tłumaczy, że powyższe pojęcie dobra implikuje, iż ktoś dobry znajduje radość i szczęście w tym, co robi, nie w rezultatach jego działania, ani korzyściach, jakie ono niesie. Różnica między „dobrym” a „złym” natomiast wynika, według Nietzschego, z odwrócenia powyższej perspektywy.

uprzedmiotowieniu, nobilitacji rozumu i deprecjonowaniu sfery zmysłowej, zasadach logiki oraz ukierunkowaniu na cel. Stanowisko obu filozofów określam mianem radykalnego między innymi właśnie z powodu wnikliwości, niezłomności i odwagi, mocą których przedzierają się, wbrew udeptanym ścieżkom myślenia, przez panującą wykładnię aż ku jej językowym fundamentom. Ich rozważania unikają popadnięcia w radykalizm, jako że nie mają one potwierdzać *a priori* przyjętych przeświadczeń czy hipotez, a ich krytycznym egzegezą nie przyświeca żądza absolutnej destrukcji. Celem Nietzschego i Heideggera walki z wszechmocnym panowaniem zastanego zwyczaju językowego jest otwieranie alternatywnych możliwości wyrazu oraz sposobów komunikacji. Mglisty, rozmyty cel, bo tylko tak można go ogólnie określić, nie jest uniwersalny, ani totalizujący. W rzeczy samej istnieje nieskończenie wiele celów, rozumianych raczej jako ścieżki rozważań każdorazowo wynikające z „tu i teraz”, które nie przestają prowadzić wytrwałego wędrowcy, mimo zmian kierunku. Trzymając się ich, nie daje się „zwieść na manowce”, albo inaczej: nawet gdy jest zwodzony, jego ścieżek myślenia nie można dyskredytować jako „błędnych”. Ona też mają swoje znaczenie i „ważność”, niezależne od podziału na prawdę i fałsz oraz poprawność i błąd.

Realizacja zadania eksplikacji etycznego wymiaru stylów myślenia, ale także rozwiązań ontologicznych, którym poświęcony jest następny, czwarty, rozdział, zależy od wykazania znaczenia i wpływu *ethosu* w dziełach obu filozofów. *Ethosu*, który przypuszczalnie mógłby zostać uznany, przy zachowaniu określonych warunków, za pewną formę etyki. Za podstawowe jej filary przyjmuję przede wszystkim pojęcia dobra oraz wartości, a wszakże sam Heidegger dowodzi, że „myślenie przeciw wartościom” nie jest ukierunkowane na pozbawianie czegokolwiek godności w celu uczynienia ich bezwartościowymi. Przeciwnie, ma ono na względzie odzyskiwanie godności rzeczy, a zarazem samego myślenia. Rezygnacja z pojęcia wartości, jak i zdystansowanie od idei dobra, z jednej strony mają swoje głębokie uzasadnienie, z drugiej jednak nie powinny być traktowane jako rozwiązania wykluczające, a stąd uniemożliwiające tworzenia powiązań między nimi a zakwestionowanymi koncepcjami i metodami prowadzenia narracji. Celem Nietzschego i Heideggera jest rozszczelnienie hermetycznego języka i przywracanie żywiołu myślenia, nie tworzenie nowego, zamkniętego systemu.

Analizy stylów obu filozofów otwiera rozumienie fenomenów, które przywodzą na myśl tradycyjne pojęcia oraz założenia, przy czym oczywiście nie są do nich sprowadzalne. Ich odmienność stanowi konsekwencję wydobywania sensów, które nie wybrzmiały właściwie w dotychczasowej wykładni etycznej. Odpowiedzialność, dzięki ukazaniu

powiadania jako sposobu podejmowania rzeczy z uwagi na jej miejsce i czas zostanie odsłonięta jako odpowiadanie rzeczy myślenia, które przyjmuje nieraz kształt zmuszania języka do wypowiedzenia prawdy. Fenomen troski wynika z relacyjności, wyzwalanej wraz z zajmowaniem przez człowieka określonej pozycji, która, jako termin, stanie się pomostem do Derridiańskiej dekonstrukcji. Wolność wybrzmiewać będzie natomiast jako *Gelassenheit* – wyzwolenie od utrwalonych praktyk językowych, ku temu, co rzeczy czyni „rzeczami-do-namysłu”, ku ich tajemnicy. Rozszerzone, odbiegające od tradycyjnego, rozumienie owych fenomenów odnajduje swoje źródło w zamieszkiwaniu, co wynika z niezbywalnego aspektu tego ostatniego – zakorzenienia, w którym z kolei rozpoznajemy źródłowe znaczenie radykalności.

Rozdział 4

Ethos w miejsce etyki - radykalizacja myślenia etycznego

4.1. Związki ontologii i etyki w myśli Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera

Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger – wydaje się, że nikomu bardziej niż tym dwóm myślicielom nie udało się uczynić możliwości filozofii problematycznymi. Stwierdzenie to niesie z sobą dwojaki sens. Po pierwsze problematyczność perspektywy filozofii dotyka i jej współczesności i jej widoków na przyszłość. Innymi słowy: perspektywa filozofii (przez dzieło Nietzschego i Heideggera) zostaje otwarta, co oznacza, że dla Nietzschego i Heideggera perspektywą filozofii staje się otwartość. O ile bowiem wiadomo, że każda dziedzina filozofii żyje swoimi perspektywami, to być może żadna inna filozofia w takim stopniu nie czyni perspektywy jako takiej swoim zagadnieniem. Należy w tym miejscu podkreślić, że naznaczenie filozofii, jako metafizyki z jej ontologią i etyką, kresem przypisujemy i Nietzschemu, i Heideggerowi. Wstępnie można powiedzieć, że naznaczenie filozofii kresem odnośnie myśli tego pierwszego oznacza wypowiedzenie²⁷² jej istoty (Nietzsche), w przypadku Heideggera natomiast kres filozofii dochodzi do głosu w pytaniu o możliwość jej przekroczenia. Po drugie filozoficzna działalność Nietzschego i Heideggera z całym *spectrum* jej konsekwencji dotyka (tak samo dziś, jak przed niemal stu laty) możliwości filozofii. Rzecz w tym, że nie chodzi o te, czy inne jej możliwości lub kierunki. Najbardziej doniosłą kwestią w całym dziedzictwie Nietzschego i Heideggera jest problem możliwości filozofii jako takiej, tzn. filozofia jako całość staje się problemem. Kształt pytania, jaki się nam ukazuje z dróg myślenia Nietzschego i Heideggera – „jak możliwa jest filozofia?” - obejmuje sobą dwa zasadnicze wątki. Pierwszy z nich stawia pytanie o to, jakie działanie (niech to będzie myślenie, mówienie, pytanie) może przywieść nas ku filozofii. Drugi z wątków daje nam do myślenia pytanie o przedmiot filozofii. Jest to pytanie istotne podwójnie, zwłaszcza w projekcji pometafizycznego horyzontu filozofii.

Otóż filozofia dzięki swej zasadniczej metafizycznej orientacji stanowiła terytorium w całości otwarte dla różnych perspektyw badawczych, m.in. dla ontologii (jako nauki o bycie) i etyki (jako nauki o działaniu/celu działania/dobru/działaniu z uwagi na dobro), które, choć autonomiczne, potwierdzały wzajemnie swój sens i razem stanowiły o sensie całości filozofii.

²⁷² „Wypowiedzenie” nie ma tutaj negatywnego charakteru, jak w wyrażeniu „wypowiedzenie umowy”. Wypowiedzenie istoty filozofii jako metafizyki jest jej otwarciem. Ów aspekt otwarcia mógłby zostać utracony gdyby „wypowiedzenie” próbować zastąpić „wyrażeniem”, które sugeruje, że wyrażony przedmiot znalazł swój (ostateczny) wyraz (pojęty jako forma, kształt).

Sytuacja to o tyle osobliwa, że np. pytanie o całość bytu, jako zagadnienie ontologii, mogło być stawiane z metafizycznego podłoża, czyli niejako spoza tej całości. Moment pozbawienia filozofii tego jej eksterytorialnego punktu widzenia (czy, by tak rzec, punktu pytania), moment, który powtarza się w dziele Nietzschego i Heideggera, można nazwać przeformułowaniem istoty filozofii. Otóż konieczność perspektywiczności samego pytania o byt – które choćby w potocznym rozumieniu stanowi impuls dla filozofii – powoduje, że pytanie to gubi swą istotę. Zachowanie perspektywiczności, która oznacza, że uwzględniony jest punkt widzenia (czyli to, kiedy, co i przez kogo jest wypowiedane), sprawia, że pytanie o istotę bytu jako pytanie metafizyczne, pyta o byt w całości, a zarazem o tego, kto pyta – jako fragment tego bytu. Gdy pytanie metafizyczne musi objąć swój punkt widzenia, czyli jakąś część bytu, o który pyta wszakże jako o byt w całości, znajduje ono swój kres. Ponadto rewizja metafizycznych założeń dokonana przez Nietzschego i Heideggera pozwala wyłonić się jeszcze jednej konieczności: otóż pytanie o byt w całości musi zostać powtórzone, jako że powraca do miejsca, z którego wychodzi. A ponieważ miejsce to oznacza byt pytającego znów okazuje się, że pytanie znajduje swój kres.

Tak, w dużym uproszczeniu, rysuje się sytuacja filozofii: po rewizji jej granic (tych wewnętrznych również) odnajdywanej w dziełach Nietzschego i Heideggera. Należy nadmienić, że dokonuje się ona na drodze przemyślenia raz jeszcze dziejów filozofii. Stwierdzenie to stoi w opozycji do prób przypisywania rozważaniom obydwu myślicieli burzycielskiego czy rewolucyjnego charakteru. W istocie w radykalności filozoficznego myślenia Nietzschego i Heideggera odnajdziemy raczej przytomność, dyscyplinę i antykwaryczną niemal rzetelność. „Radykalny projekt ontologiczny”, „radykalna krytyka moralności, chrześcijaństwa, wartości (...)” – przytaczam te frazy nie z powodu trafności określeń dzieła Nietzschego i Heideggera, a jedynie po to, by móc zaanonsować sens, w którym nie są one chybione. Wgląd w etyczne i ontologiczne koncepcje obu filozofów, wgląd w ich wzajemną zależność i różnicę powinien umożliwić eksplikację sensu radykalności. Należy już teraz zasugerować, że akcenty radykalności są w przytoczonych frazach niewłaściwie położone. Nie ma powodów, by nie szukać radykalności w konsekwencjach „etycznych” Heideggera myślenia „przeciw wartościom” i w projektach ontologicznych Nietzschego.

Najbardziej chyba doniosłym dla współczesnej filozofii wydarzeniem opisanym przez Nietzschego okazała się śmierć Boga.

Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteście jego zabójcami! (...) Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? [WR 168; KSA 3, 481]

Niezwykłość przywołanego tu zdarzenia nie powinna przysłaniać może nieco bardziej oczywistej kwestii: formalnie mamy tu do czynienia z sytuacją przypominającą moment rozprawy sądowej. Jesteśmy świadkami wskazania pewnego czynu (wraz z jego konsekwencją), sprawcy tego czynu, oraz przyznania się do winy i obciążenia nią również innych. W świetle widocznego tu podobieństwa do rozprawy sądowej liczne interpretacje sto dwudziestego piątego fragmentu *Wiedzy radosnej* eksponują jego moralny czy etyczny sens. Takie ukierunkowanie wydaje się zrozumiałe, niemniej jednak interpretacja etyczna nie wyczerpuje sensu śmierci Boga, bo ani wymiar opisanego wydarzenia nie jest wprost etyczny, ani jego konsekwencje nie są w tym wymiarze zamknięte. Ogłoszona zostaje śmierć Boga, wskazany zostaje sprawca, a właściwie sprawcy czynu, który do tej śmierci doprowadził. Jednocześnie wybrzmiewa wyznanie winy.

To, że nie przedstawia Nietzsche jednego pośród wielu czynów, a przybliża czyn w jakiś sposób wyjątkowy, sugerowane jest przez fakt użycia liczby mnogiej, czy nawet dużych kwantyfikacji wobec sprawstwa śmierci Boga: „Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteście jego zabójcami! (...) Myśmy go zabili! (...) mordercy nad mordercami!” [WR 168; KSA 3, 481]. Uporczywe obwinianie większej liczby ludzi o zabicie Boga musi wywołać dość oczywiste pytanie: kto konkretnie, jaka zbiorowość jest za to odpowiedzialny? Jednak każda możliwa odpowiedź z konieczności naznaczona będzie pewną niewystarczalnością, o ile nie będzie w ogóle chybiona. Czy wskażemy w odpowiedzi na ludzi otaczających człowieka oszalałego, który obwieszcza im śmierć Boga, czy nasze wskazanie rozszerzymy na wszystkich ludzi w ogóle, wciąż nie pozwoli nam to na trafne przypisanie faktycznego sprawstwa. Do kogo należy to sprawstwo? Kogo obciąża ów czyn?

Odczytanie całego fragmentu poświęconego śmierci Boga pozwala już teraz, choć jeszcze niezupełnie zasadnie, sformułować odpowiedź w postaci tezy o charakterze filozoficznym. Otóż czyn, o który pytamy – zabicie Boga – stanowi w tekście Nietzschego istotowe określenie człowieka. Odpowiedzialność za śmierć Boga należy do istoty człowieka. „Budzimy się jako mordercy” – tak relacjonuje Nietzsche to zdarzenie w *Pismach pozostałych* z okresu *Wiedzy radosnej*.

Człowiek jest mordercą i jako taki przytomnieje, budzi się ze snu. Tymi słowami potwierdza Nietzsche swoją filozoficzną przewrotność: zauważmy, że śmierć Boga, dokonanie zabójstwa nie są snem (koszmarem sennym), z którego się budzimy – przeciwnie,

śmierć Boga jest dopiero przebudzeniem, czy też oprzytomnieniem człowieka. W istocie mamy tu do czynienia z cichym, filozoficznym przewrotem. Otóż człowiekowi (i światu), którego istnienie znajdowało dla siebie uzasadnienie w Bogu, właśnie usuwa się grunt pod nogami. Metafizyczna zasada istnienia człowieka, świata, a może przede wszystkim zasadność powiązania świata samego w sobie (jako bytu w całości) i człowieka ze światem (jako bytu występującego w świecie) zostaje wydrążona wraz z usunięciem Boga. W tym sensie opisywany przez Nietzschego na kartach *Wiedzy radosnej* przewrót można nazwać przewrotem ściśle metafizycznym.

Jednak perspektywą pierwszą śmierci Boga wydaje się perspektywa etyczna. Kategorie, przy pomocy których śmierć Boga jest opowiadana, takie jak czyn, sprawstwo, odpowiedzialność, wina, dobitnie wskazują moralny czy etyczny aspekt tego zdarzenia. I pewnie można by uznać trafność takiego wskazania, gdyby nie fakt, że próba etycznej wykładni śmierci Boga, a już szczególnie jej konsekwencji, okazuje się działaniem bezprzedmiotowym. Interpretacja etyczna odnajduje tu swoją ziemię jałową. Jak do tego dochodzi?

Odczytując ów fragment natrafiamy na zrazu bluźniercze słowa. Człowiek oszalały pyta: „Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami?” [WR 168; KSA 3, 481]. Cynizm czy może okrucieństwo słów, które dopominają się pocieszenia dla zabójcy, a nie żalu nad jego ofiarą, przestają być dotkliwe i w ogóle słyszalne, gdy tylko uświadomimy sobie, kto faktycznie pada ofiarą śmierci Boga. W pytaniu o pocieszenie dla morderców Boga tkwi przecież sugestia, że ofiarami są sami mordercy. Sugestia ta nie jest z pewnością przypadkowa, tym niemniej należy uzasadnić jej trafność.

Czy świat rozumiany jako świat przyrody traci coś wraz z odejściem Boga? Czy cokolwiek w nim ulega zmianie z tego właśnie powodu? Absolutnie nic: istnienie świata pozostaje niezakłócone, bez znaczenia jest dla tego istnienia, czy został stworzony czy nie, tak samo nieistotne dla świata przyrody jest to, czy obowiązują w nim jakieś prawa, czy nie obowiązują. Czy świat przedmiotów abstrakcyjnych (np. matematyka) doznaje jakiegokolwiek uszczerbku wraz ze śmiercią Boga? Nie, dla tego świata Bóg nie ma żadnego znaczenia. Czy światu sztuki śmierć Boga ujmuje cokolwiek? Co najwyżej jeden motyw w zamian oferując niezbadane możliwości.

By uczynić zadość ścisłości należy zaznaczyć, że jedynym, co zostaje usunięte razem z Bogiem ze świata przyrody, jest jego sens. Ale nawet ta okoliczność nie zmienia nic w tym świecie, ponieważ „jego” sens nie jest sensem immanentnym, dlatego traci on sens jedynie dla człowieka. Śmierć Boga jest stratą, która „należy” tylko do człowieka. Dlatego możemy

powiedzieć, że w swej istocie człowiek zostaje pozbawiony sensu. Należy zapytać teraz: „czego, w istocie, zostaje pozbawiony człowiek?”

Rozpatrując rzecz od strony powszedniości – człowiek jest tu pozbawiony świata swoich spraw, swojego świata. Patrząc z perspektywy jego bycia w świecie – z perspektywy bytu pośród innych bytów – człowiek traci całość swoich odniesień (tym jest sens). *In summa*: ze śmiercią Boga człowiek traci swoje miejsce w świecie. Stan ten, zarówno w odniesieniu do człowieka, jak i świata, Nietzsche określa jako utratę punktu ciężkości.

Dokąd my zdążamy? Precz od wszystkich słońc? Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie błądzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? [WR 168; KSA 3, 481]

Doniosłość samego czynu przerasta tego, kto go dokonał. Człowiek oszalały woła: „Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? (...) Nie było nigdy większego czynu (...)” [WR 168; KSA 3, 481]. Wyraźnie zaznacza się w tych słowach brak perspektywy dla oceny tego zdarzenia. Między innymi przez to uznaliśmy/uznane zostało wcześniej, że interpretacja etyczna śmierci Boga albo będzie niewystarczająca, albo zupełnie niemożliwa. Lecz nie był to ani jedyny, ani nawet najważniejszy powód tej konstatacji. Otóż wciąż tu przywoływany czyn jest poza wszelkimi odniesieniami, a to z tej racji, że istotą tego czynu jest zniesienie, usunięcie wszelkich możliwych odniesień. Sens, czyli całość odniesień człowieka (inaczej: kierunek, cel, przeznaczenie), nie jest niczym innym jak swego rodzaju wymiarem etycznym świata. W *Wiedzy radosnej* można zaobserwować, jak nici tego wymiaru rozplątują się człowiekowi w dłoniach i nikną. Ujmując rzecz nieco dwuznacznie: zabójca/zabójcy Boga uwalnia/uwalniają się od swego czynu. Jeśli zatem powiemy, że ów czyn jest nieetyczny, nie będzie to oznaczać, że w perspektywie etycznej jest on ujmowany jako zły lub niewłaściwy. Jest on nieetyczny w tym sensie, że kategorie służące do jego opisu czy kwalifikacji tracą swoją moc wraz z pozbawieniem mocy jej gwaranta – Boga. Że człowiek traci swoje miejsce w świecie, jest jednoznaczne z tym, że znika trybunał, który rozstrzygnąłby o jego czynie, odpowiedzialności i winie. Świat staje się „miejszem po Bogu”, w którym człowiek wciąż jednak jakoś jest.

Nie ma chyba w pismach Nietzschego miejsca, w którym równie zdecydowanie i dobitnie w perspektywie ontologicznej (istnienia świata) odcisnięty został wymiar etyczny (istnienia człowieka). Może wartym odnotowania i rozważenia jest już samo to, że ów fakt stanowi coś, co znajdujemy jako „wiedzę radosną”. Trudno jednak wyobrazić sobie człowieka

jako takiego, który rad byłby ze swojego położenia w obliczu konsekwencji opisanego przez Nietzschego zdarzenia. Chociaż tekst *Wiedzy radosnej* nie przedstawia takiego wyobrażenia wprost, to wydaje się, że krajobraz po śmierci Boga, jaki obserwujemy, czyni je i koniecznym, i, co więcej, możliwym.

Krajobraz po śmierci boga, zrazu widziany jako niemal pustynny, nieludzki, jakby zbiegły się w nim drugi i trzeci krąg piekła, gdzie cierpią samobójcy i bluźniercy przeciw Bogu²⁷³, ów krajobraz nie roztacza się wcale przed nami jako dolina nicości. Wprawdzie czytamy, że właśnie ziemia została odwiązana od jej słońca, że człowiek ustawicznie spada, choć brak już nawet kierunków, które określałyby jego spadanie, wreszcie, że jedynym, co człowiekowi przynosi jakąkolwiek orientację w świecie, jest owiewający go „pusty przestwór” – wprawdzie wszystko to zwiastuje w jakimś sensie kres świata i kres człowieka (tzn. kres sensu ich (współ)istnienia), niemniej jednak to właśnie w tym kresie (w tych kresach) w krajobrazie po śmierci Boga tkwią pewne konieczności i możliwości. Dopóty człowiek i świat po śmierci Boga będą jawić się jako próżnia, dopóki nie uda się trafnie zidentyfikować sensu ich kresu i kresu w ogóle.

Filozoficzna intuicja tak jak i intuicja językowa prowadzą do przekonania, że kres nie jest czymś samoistnym, tzn. że kres jest zawsze kresem czegoś. Te same intuicje podsuwają nam i pewne rozumienie kresu i jego wyobrażenie. Rozumienie pojęcia kresu koncentruje się na ogół na jego powiązaniu z kategoriami czy fenomenami takimi jak czas i miejsce. Natomiast w wyobrażeniach kres wiążemy najczęściej z jakimś obrazem końca. Wydaje się, że intuicje te, wyobrażenia i rozumienie nie są pozbawione zasadności, jednak ich trafność pozostaje otwartą kwestią, a to, czy są one wyczerpujące, jest już rzeczą wątpliwą. Rozumienie, o ile nie jest wolne od intuicji i wyobrażeń, będąc nawet dobrze ukierunkowane, musi pozostać w wyznaczonym przez nie horyzoncie. Rozumienie pojęcia kresu nie stanowi tu wyjątku. Bo chociaż fenomeny czasu i miejsca pozwalają najpełniej wyeksponować problem istnienia kresu, to jednak dla utożsamienia kresu z końcem brak dostatecznej racji.

Językowy uzus wyznacza dwa kierunki rozumienia kresu. Z jednej strony mówi się, że ktoś/coś jest u swego kresu, że coś dobiega kresu, zbliża się do swego kresu, wreszcie że kres czegoś nadchodzi. Z drugiej strony mówi się o tym, że ktoś/coś znalazł/znalazło swój kres lub że czemuś został położony kres. Dominującą perspektywą, w jakiej ujawnia się istnienie kresu, jest zawsze czas i miejsce – to właśnie w czasie i miejscu istnienia (czegoś) kres stanowi pewną rysę. Widać to doskonale w stwierdzeniu, że ktoś odnalazł swój kres –

²⁷³Por. Dante Alighieri, *Boska komedia*, Warszawa 1965, ss. 74–83.

odnalazł swój kres, czyli tu (gdzieś) w tym czasie (teraz) jego istnienie dokonało się, czy może mniej dwuznacznie: dopełniło się. Kres odnajduje się w czasie i miejscu istnienia czegoś. Kres dotyka istnienia czegoś.

Wiedząc, że kres naznacza sobą istnienie rzeczy (tzn. że dotyka czasu i miejsca w istocie rzeczy), należy spróbować wydobyć konstytutywne momenty samego kresu. Chodzi o istotowe określenie samego kresu. Jednak „samego kresu” nie sposób określić co do istoty, ponieważ jest to tylko prowizoryczne i nieprecyzyjne sformułowanie, które zamiast służyć eksplikacji problemu, rozmywa jedynie jego ostrość i właściwą mu perspektywę. Bo choć nie istnieje bardziej niż kres, to kres sam w sobie nie ma z istnieniem nic wspólnego. To, co domniemywane jest jako istota kresu, odnajduje się zawsze i tylko w istnieniu czegoś innego. Innymi słowy: kres jest możliwością czegoś innego. Poza tym, że formułą powyższego zdania jest wielostopniowa i wielokierunkowa tautologia (kres,bycie, możliwość, inne), i że jego sens będzie może nawet bardziej wyraźny, gdy zredukujemy je do postaci: „kres jest możliwością”, to pełen wymiar sensu tego zdania ujawni się wówczas, gdy relację kresu i możliwości ujmować będziemy w jej „samozwrotności”. „Kres jest możliwością” oznacza, że możliwość jest kresem. Możliwość i kres są sobą o tyle, że należą do siebie. W perspektywie filozoficznej, szczególnie w kontekście podjętych tu rozważań, najbardziej doniosłe będzie zagadnienie kresu możliwości (czyli możliwości kresu możliwości).

Krotka, niemal szkicowa charakterystyka pojęcia kresu pozwoliła jednak otworzyć pewną perspektywę, w której jego najważniejsze określenia wydają się nieprzypadkowe i spójne. Dzięki przywołaniu różnych sposobów rozumienia udało się odnaleźć w kresie pewien jego charakter miejsca oraz charakter czasowości. Okazało się, że „w swej istocie” kres jest czymś możliwym, a tym samym jest czymś innym niż „w swej istocie” jest. Dało o sobie znać również i to, że kres zawsze ujawnia się jako w jakiś sposób bliski (bo nadchodzący), a nawet w jakiś sposób zawsze jest swój.

Oświecenie sensu kresu w ogóle stało się konieczne podczas rozpoznawania konsekwencji, jakie niosła ze sobą śmierć boga. Nietzsche w *Wiedzy radosnej* doprowadził człowieka i świat w ich (współ)istnieniu do pewnego kresu. Położenie to, czy inaczej; tę swoistą sytuację człowieka w świecie należy teraz odtworzyć właśnie w perspektywie wcześniej prowizorycznie wypracowanych momentów konstytutywnych kresu w ogóle.

125 fragment *Wiedzy radosnej* ukazuje człowieka, dla którego on sam i jego świat stają się przepaścią. Jednak opisu tego nie daje nam Nietzsche jako kaznodzieja zagłady; należy raczej przypuszczać, że formułuje on jedynie diagnozę – tak a nie inaczej rozpoznany zostaje człowiek i jego świat u ich wspólnego kresu. Lecz wcale nie słyhać tu ani tonu

przestrogi, ani nawoływania o ratunek czy o zatrzymanie rozwoju obecnej sytuacji. Niezwykłość tej nowej sytuacji na tym właśnie polega, że nie ma w niej nic nowego. I to w dwojakim sensie.

1) Przypomnijmy jeden z istotnych momentów „metafizycznego przewrotu”, którego dokonanie przypisaliśmy Nietzschemu na podstawie interpretacji fragmentów *Wiedzy radosnej*. Oto w chwili, gdy to, co mieliśmy najcenniejszego i najświętszego, wykrwawia się pod naszymi nożami²⁷⁴, człowiek nie odnajduje się nagle w jakimś innym, dostępnym mu świecie, a i światu nie objawia się nagle jakaś nowa ludzka postać. Należy ponownie podkreślić, że śmierć Boga to moment oprzytomnienia człowieka, to moment, w którym człowiek jedynie i tylko budzi się ze świata, czy może z pewnej idei świata, budzi się i odnajduje w świecie (być może innej idei), by tak rzec, „starym jak świat”, starszym z pewnością od idei świata, z której został właśnie wyrwany. W tym sensie, wraz ze śmiercią Boga nic się nie zmieniło: człowiek powracający do przytomności ma nadal swoje „tu i teraz”, jest nie gdzie indziej niż „tu” – w świecie. Innymi słowy człowiek znów jest w swoim miejscu (jak już zostało powiedziane – u swego kresu).

2) „A wiecież wy, czym jest dla mnie »świat«?” [PP2 189; KSA 11, 610] – pyta Nietzsche. W sugestywnym opisie, który podaje w odpowiedzi, przenikają się perspektywy rozumienia świata, takie jak: ontologia, ontoteologia i, może przede wszystkim, ontoteleologia. Zwiastun tego ujęcia, choć nie wprost, można odczytać w omawianym tu fragmencie *Wiedzy radosnej*. Obydwie partie tekstu zgodne są w zasadniczej kwestii, która w naszej optyce rzuca światło na dojmujący i niezwykle brak nawoływania do przerwania obecnego stanu rzeczy – po śmierci boga. Z tego samego powodu nie pada również odpowiedź na pytanie: „Dokąd my zmierzamy?” Bo oto w konstytucję świata i stanowisko człowieka w świecie nie jest wpisany ani rozwój, ani cel, co więcej w świecie tym zasadniczo brak orientacji. Nie ma już żadnego „na dole”, „w górze”, „do przodu”, w ogóle nie ma już kierunków jako takich, zniknęły wszelkie odniesienia, a wymiary sensu i porządku świata – wymiar teologiczny, wymiar metafizyczny, wymiar etyczny – zapadły się w siebie jakby w bezdenną otchłań. Przy tym jedyny przejaw orientacji, niczym ból fantomowy, daje ustawiczne spadanie i „pusty przestwór”, który nas otacza. I dopiero taki świat możemy nazwać światem otwartym.

Być może jest w tym stwierdzeniu pewna przewrotność, ale rozpoznajemy ją i przyjmujemy za Nietzschem jako nieuchronną i nieodzowną konsekwencję dziejów metafizyki z jednej strony, z drugiej zaś jako wewnętrzną konieczność radykalnie otwartego

²⁷⁴ Zob.: WR 168; KSA 3, 481.

namysłu Nietzschego, że świat stoi otworem, że zostaje dla człowieka otwarty przez filozoficzny zbrodniczy akt. Jest to chyba najbardziej radosna wiedza, jaką przynosi dzieło Nietzschego.

Co oznacza, że świat zostaje otwarty? Co oznacza, że zostaje otwarty dla człowieka? A nade wszystko: czym w istocie jest świat i jego otwartość, jeśli opisane zostają jako „owiewający nas przestwór”? I do tego: kim w istocie jesteśmy my jako jedno tylko z miejsc owego „pustego przestworu” owiewającego nas?

W pewnym sensie za odpowiedź mogłoby posłużyć już samo stwierdzenie, że wszystkie te pytania są pytaniami o charakterze skrajnie otwartym z tym zastrzeżeniem, że otwarty charakter pytania nie ma nic wspólnego z żadną dowolnością ujmowania przedmiotu, którego dotyczy pytanie. W tym konkretnym miejscu tekstu Nietzschego postawione wyżej pytania nabierają charakteru ściśle otwartego, ponieważ w samym ukierunkowaniu tych pytań już rozpoznana zostaje perspektywa ścisłej otwartości właściwa objętym pytaniem rzeczom (człowiek, świat, świat dla człowieka).

Do otwarcia pytania przed sobą dochodzi człowiek na sposób nie-etyczny. Oprócz uzasadnienia tego twierdzenia, które to uzasadnienie w pewnej mierze zostało już sformułowane, konieczne wydaje się jego rozwinięcie. Jako że świat wraz ze śmiercią Boga wypadł z hierarchii różnych, lecz w swym rodowodzie metafizycznych porządków, również etyczne stanowisko człowieka, a właściwie cały etyczny wymiar człowieka w świecie stracił swą wiążącą moc. To, co po śmierci Boga ostało się w miejscu stanowiska etycznego człowieka, czyli samo jego miejsce (w świecie), nie odnosi się już do porządków teologicznego i teleologicznego stanowiących proporcje w obrazie świata. Co więcej, może najbardziej brzemienne w skutki, co niesie ze sobą śmierć Boga, jest to właśnie, że sam obraz świata, ulega degradacji: traci swe ramy, a z jego płótna znikają kontrasty i barwy. Metafizyczny obraz świata – obraz świata jako obraz musi być w swej istocie metafizyczny, o tyle oddziałuje, a to znaczy jest widziany, o ile posiada oprawę. W metafizycznych ramach konstytuują się istotne atrybuty świata. Po pierwsze, świat (czy lepiej: byt) jest zamknięty, określony i to właśnie w tym zamknięciu istnieje jako całość. Po drugie, metafizyczne ramy kształtują taką optykę, w której świat (czy lepiej: byt) można odnaleźć jedynie jako odbicie jego pierwowzoru, czyli idealnego świata nieskończonego. Obraz, zamknięcie, całość, odwrócenie, nieskończoność – oto znamiona metafizycznego ujmowania świata. Należy teraz postawić pytanie: jak możliwy jest taki obraz? Inaczej rzecz ujmując: jak możliwe jest widzenie takiego świata?

Świat w metafizycznych ramach, świat Boga daje taką możliwość, tzn. czyni taką możliwość realną (osobliwa nawet w obrębie metafizycznych spekulacji konfiguracja, w której realność jest atrybutem możliwości). Oglądanie świata w całości, jak również przeglądanie się w nim jest możliwe z takiego transcendentálního punktu, który nazwaliśmy wcześniej stanowiskiem etycznym człowieka, powiązany przecież swoimi odniesieniami z szerszym wymiarem etycznym świata.

A gdy świat traci swoją całą metafizyczną oprawę? Nienaruszony w swej całości zyskuje otwartość i skończoność. Świat cały jest otwarty i świat cały jest skończony – tak w najprostszych słowach przedstawia się sens przewrotu metafizycznego dokonanego przez Nietzschego. Dlatego mówimy o przewrocie, że oś metafizycznego myślenia – kategoria całości obraca się teraz w skończoność i otwartość. Świat jako miejsce po Bogu wyczerpuje się w całości we wszystkich jej miejscach, również i tych, które są opuszczonymi stanowiskami etycznymi. Miejscom tym, tak jak wszystkim innym, brak już odniesień i do wszystkich innych miejsc świata, i do domniemanej jedynie całości innych miejsc. Żadne z miejsc po Bogu, ani „samo dla siebie”, ani „dla innych”, nie ma już sensu. Oznacza to, że nie ma takiego miejsca, które powiązane z innymi miejscami w jakąś całość, tj. powiązane w sens, można by niejako zająć.

W naszej interpretacji motywu śmierci Boga i jej konsekwencji posługujemy się wciąż pewną dwuznacznością. Wyraźny jest tu brak dystynkcji w rozumieniu pojęcia miejsca: raz przywoływane jest ono w kontekście ontologicznym, innym razem przybiera ono charakter etyczny. Nawet jeśli interpretacja traci przez to swą ostrość, to jednak w utrzymywaniu tej dwuznaczności widzimy sposobność do odsłonięcia swoistej „struktury” relacji świata i człowieka, bez której trudna do pomyślenia w ogóle byłaby formuła (idee) wiecznego powrotu rozumiana przecież przez Nietzschego jako nowy punkt ciężkości po śmierci Boga. Przypomnijmy, że tym, przez co świadomość lub, by wyrazić się ostrożniej, wrażliwość zostaje całkowicie przejęta, jest właśnie brak punktu ciężkości, brak odniesień. Wrażliwość – z jednej strony – a przypuścmy, że to ona znalazła się w miejscu podmiotu etycznego – wyczerpuje się w ustawicznym spadaniu²⁷⁵. Z drugiej strony świat, jako miejsce wszystkich miejsc, otwiera się jako „pusty przestwór” [WR 168; KSA 3, 481]. Ustawiczne spadanie, bez kierunku, bez żadnego „w górę” ani „na dole”, ani „w bok”, oraz pusty przestwór owiewający nas zewsząd – jak mają się one do siebie i co oznaczają w tym wzajemnym odniesieniu?

²⁷⁵ Por. WR 168; KSA 3, 481.

Ustawiczność spadania i jego aprzestrzenny, można rzec wszechstronny charakter, pozwalają przypuszczać, że nasze położenie w świecie konstituuje się ustawicznie w spadaniu zewsząd (ze wszystkich miejsc) w miejsce, którym jesteśmy. Pusty przestwór, który jest całym naszym otoczeniem, i którym świat jest „wypełniany”, pozwala pomyśleć, że w każdym ze swych miejsc świat zapada się w sobie otwierając się w swej całości. To właśnie pusty przestwór skończonego w swej całości świata oznacza jego otwartość. Formuła „zewsząd otwartego świata” kryje w sobie sens, której poszukiwaliśmy. Już wcześniej zostało powiedziane, że wraz ze śmiercią Boga świat został przed człowiekiem otwarty. Teraz, gdy udało się przybliżyć chociaż sens owej otwartości, należy uznać, że w tej mierze, w jakiej świat jest w swej całości otwarty, otwarte jest również położenie człowieka w świecie. Mówiąc wprost: człowiek i świat tylko wtedy mogą być otwarte, a w tej perspektywie oznacza to: być w ogóle, kiedy są otwarte wzajemnie.

Zaznaczyć przy tym wypada, że wzajemność nie pojawia się dopiero jako pochodna niejako po dwóch stronach obecnej otwartości. Wzajemność należy rozumieć tu jako możliwość otwartości. Korzystając raz jeszcze ze wspomnianej dwuznaczności rozumienia pojęcia miejsca można teraz sformułować najbardziej chyba radykalny wniosek radosnej wiedzy Nietzschego o śmierci Boga: miejsce człowieka w świecie jest *jego* otwartością. Właśnie w tej dwuznaczności rozumianej jako uprzednie rozdzielenie odniesienia znajdujemy wzajemność. Tym bardziej jednak nasuwa się konieczność bliższego określenia tego, co niejednokrotnie już w pojęciu miejsca dawało o sobie znać. Czym właściwie jest miejsce, które raz określało całość bytu, innym razem odnosiło się do świata, a jeszcze gdzie indziej ujawniało się jako to, co pozostało po etycznym stanowisku człowieka? Każdą z tych „postaci” miejsca proponuję nazwać *ethosem*. Aby spróbować zdefiniować *ethos* (tak *ethos* człowieka, jak i świata), musimy w naszej interpretacji wykonać dwa kroki wstecz. Pamiętamy, że czyn, który doprowadził nas do świata pozbawionego wszelkich wymiarów – ów mord założycielski – nazwaliśmy czynem nie-etycznym. Nieetyczność czynu i otwartego nim świata nie oznaczała jednak negatywnego odniesienia do etyczności, czy też jakiejś nowej jej postaci. Nieetyczność miała oznaczać jedynie przed-etyczną orientację w świecie. Takie przed-etyczne odniesienie do świata rozpoznajemy jako *ethos*. Mając na względzie opisany wcześniej charakter tego odniesienia, wypada powiedzieć, że *ethos* daje możliwość wzajemności.

W świetle dotychczasowych ustaleń, szczególnie w świetle dekompozycji świata (tj. świata i jego sensu dla człowieka), którą przynosi ze sobą śmierć Boga, należy teraz postawić problemy etycznej otwartości i radykalności ontologicznej ujawniające się w myśli

Nietzschego. Dekompozycja też jest w podwójnym sensie osobliwa. Po pierwsze dokonuje się ona w samej relacji człowieka i świata. Po drugie jest w swym charakterze ustawiczna, tzn. powtarza się, czy może powracać w każdym i każdorazowym odniesieniu człowieka do świata. Należy przy tej okazji podkreślić, że samo owo odniesienie nie odnajduje się już jako statyczny punkt w strukturze sensu, już raczej można je nazwać dynamicznym momentem koncentracji sensu.

Filozoficzną doniosłość śmierci Boga odnajduje się na ogół w kilku wymiarach. W niniejszych rozważaniach rozpoznaje się tę doniosłość pod postacią „etycznej otwartości” i „radikalności ontologicznej”. O ile nie są to motywy główne koncepcji Nietzschego, to jednak mogą ujawniać się w nich dość nieoczywiste jej konsekwencje. Przeobrażenie świata po śmierci Boga w tym się przejawia, że staje się on obcy dla człowieka obcy, stanowi zrazu miejsce jego (człowieka) zaginięcia, ponieważ nie ukazuje już żadnego kierunku. Przy tym wszystkim wydaje się, że człowiek i świat – w perspektywie filozoficznej – nigdy jeszcze nie znajdowały się bliżej siebie. Owo „bliżej siebie” świata i człowieka – *ethos* przydany przez Nietzschego i człowiekowi i światu – stanowi moment, w którym etyczna otwartość może dokonać się jedynie w świecie (we wzajemnej otwartości), i w którym człowiek mieści się w świecie, nie gdzie indziej, jako że dla człowieka nie ma żadnego „gdzie indziej” w sensie jakiegoś miejsca „poza światem”. Świat jest wszystkim, na co człowiek może się zdać.

W relacji człowieka i świata rozpoznane zostały zarówno otwartość etyczna, jak i radykalność ontologiczna. Otwartość etyczna ujawnia się w tym, że jedno otwiera drugie (człowiek otwiera świat, a świat człowieka), radykalność ontologiczna natomiast w tym, że jedno obejmuje drugie, i taki jest całościowy sens ich relacji: otwierania i obejmowania.

Przeprowadzonej tu interpretacji można z pewnością postawić dwa zarzuty. Po pierwsze świat po śmierci Boga został w niej naszkicowany tak, jak mógłby wyglądać świat monad, gdyby nie było ostatecznej racji jego istnienia. Po drugie, człowiek i jego położenie w świecie po śmierci Boga, wzięwszy pod uwagę nie tylko terminologię stosowaną do ich opisanie, zdradzają pewne rysy Heideggera koncepcji *Dasein* i bycia-w-świecie. Obydwa zarzuty są trafne, dlatego nie chcąc ich odpierać, możemy zasugerować jedynie ponowne uzasadnienie tej sytuacji, które odnajdujemy w słowach samego Heideggera z *Rozmów na polnej drodze*: „Filozofowie nie tylko nie idą naprzód, nie tylko drepczą w tym samym miejscu, lecz idą wstecz. Tam bowiem jest owo «to samo miejsce»”²⁷⁶.

²⁷⁶ M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. M. Stasińska, Warszawa 2004, s. 23.

4.2. *Ethos* w miejsce etyki

Powszechnie etykę rozumie się jako klasyczną dyscyplinę filozoficzną podległą naukowym metodom analizy, wymagającą wskazania najważniejszych wartości, a także ukierunkowaną na normatywny wymiar prezentowanych rozstrzygnięć. U swych początków filozofia moralności była jeszcze wolna od później wypracowanego jej pojmowania i rozumiano ją jako namysł nad człowiekiem i jego działaniem. Już jednak u presokratyków rozważania moralne związane były z oceną ludzkiego postępowania, której miarą stało się rozeznanie w sprawie tego, co jest dobre, a co złe. „Dobro jako cel wszelkiego dążenia”²⁷⁷ stanowi niekwestionowany warunek etyki – najwyższą wartość, której odpowiadają inne wartości. Etykę wyznacza więc zarówno idea dobra, jak i pojęcie wartości.

Proponowane pojęcie „radykalności” przekracza tak interpretowaną dziedzinę filozofii, co nie oznacza, że nie odnosi się ono do podstawowych kwestii etycznych: ludzkiej natury i sensu działania. W niniejszej rozprawie mianem radykalnych określane są wszakże te rozważania Nietzschego i Heideggera, które dotyczą wskazanych zagadnień, a zarazem wymykają się klasycznemu pojęciu etyki.

Odróżnienie etyki od *ethosu* i tego, co etyczne od tego, co *ethosowe*, może się wydawać rozwiązaniem arbitralnym, które zostało wymuszone uprzednio wyznaczonym zadaniem odnalezienia problematyki moralnej w rozważaniach bezpośrednio z nią nie związanych. Z drugiej strony, pojawić się może oskarżenie o brak odwagi badawczej, wstrzymujący autorkę dysertacji przed nazwaniem etyką myśli, w której rozpoznany zostaje wymiar etyczny. Wskazane rozróżnienie, które jako takie jawi się bezpodstawnym i mętным, zyska swoje uzasadnienie pod warunkiem określenia specyfiki obu odróżnianych obszarów - etyki oraz *ethosu*²⁷⁸, z którego wywodzi się to, co *ethosowe*, czyli etyczne w szerokim, niesprowadzalnym do etyki sensie. Gdy ich znaczenie zostanie określone, samo odróżnienie przestanie się zdawać pozorne, enigmatyczne bądź wydumane.

Z jednej strony, chodzi o to, by nie dzielić przestrzeni myślenia na osobne dyscypliny, takie jak etyka, ontologia, teologia czy epistemologia i zachować holistyczne rozumienie

²⁷⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 a 3–4, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 77.

²⁷⁸ Nie jest to oczywiście jedyny możliwy sposób wypowiedzenia tego, co istotne w stanowisku kwestionującym tradycyjną etykę, a zarazem tematycznie do niej zbliżonym. W dysertacji podstawowym rozróżnieniem jest etyka/*ethos*, inspirowane Martina Heideggera analizą wypowiedzi Heraklita [LH 304]. Do *ethosu* odniesione zostaje pojęcie radykalności odróżnianej od radykalizmu. Konsekwencją tego jest wprowadzenie dwóch różnych określeń: etyczny oraz *ethosowy*. Podobne podejście można by próbować wyrazić inaczej – za pomocą „etyczności”, szerszej znaczeniowo od etyki, i wówczas mówić o dwóch rodzajach badania etycznego: tym wywodzącym się z etyki oraz tym pochodzącym z etyczności.

ludzkiej natury, odsłaniane w pismach Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera. Ich rozważania są nowatorskie między innymi dlatego, że wymykają się zwyczajowo przyjętym podziałom. Zarazem jednak oznaczają powrót do pierwocin myśli europejskiej, kiedy wypowiedzi presokratyków wolne były między innymi od późniejszych rozróżnień dyscyplinarnych. Zdaniem Jacka Filka, przekształcenie etyki w odrębną dyscyplinę naukową wypacza jej faktyczne zadanie. Arystoteles wszakże za cel etyki uznaje nie poznanie służące osiągnięciu prawdy o człowieku i jego świecie, ale „stawanie się [etycznie] dzielny”²⁷⁹. Filek uważa, że cel ten nie uległ dezaktualizacji i to w nim upatrywać należy spełnienia *telosu* etyki. Tymczasem dyktatura nauki wypiera praktyczny wymiar badania etycznego, którego podstawowa intencja, jak przekonuje autor *Filozofii jako etyki*, „ma charakter podwójny, teoretyczno-praktyczny: poznawać i stawać się”²⁸⁰. Obecną sytuację etyki, której pozbawiono właściwego jej sensu, Filek określa w następujących słowach: „w czasach dyktatury nauki zabroniono etyce «jako nauce» samej etyki, wolno było już dążyć tylko do poznania i skonstruowania teorii”²⁸¹. Spostrzeżenie to nie inspiruje jednakże do zaniechania dyskursu etycznego. Przeciwnie – wzywa do podejmowania prób oswobodzenia etyki spod dominacji racjonalizmu i logocentryzmu w celu przywrócenia jej pierwotnego sensu. Filek uważa, że „wierna swemu zadaniu etyka wystąpić musi jako etyka, a nie jako nauka w rozumieniu dwudziestowiecznego scjentyzmu”²⁸². Badacz nie porzuca pojęcia „etyka”, mimo że jest ono semantycznie obciążone, ale uwalnia je od zawężającej i zniekształcającej jego znaczenie wykładni. Badacz rozumie etykę szeroko – jako problematykę, którą odnaleźć można w kanonicznych dziełach filozoficznych, czego nie dostrzega się na skutek specjalizacyjnego ograniczenia.

Stanowisko Jacka Filka może budzić wątpliwości z uwagi na to, że z jednej strony pragnie on zachować etykę, a z drugiej twierdzi, iż nierzadko wyodrębnianie jej jest bezsensowne. Odmienność tej postawy badawczej od wyróżnienia słowem *ethos* rozważań, które przekraczają etykę w jej powszechnie uznanej formie, nie ma jedynie wymiaru terminologicznego. O zbieżności obu stanowisk mogłoby świadczyć zdanie Filka, że „paradoksalność etyki jako wyodrębnionej dziedziny filozoficznej bierze się z tego, iż wszędzie tam, gdzie filozofia występuje z należną jej powagą i z wymaganym radykalizmem, sama już jest «etyczna», jest więc etyką, a autentyczny filozof jest etykiem, od Sokratesa i

²⁷⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1103 b 26 i n., tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 45–46.

²⁸⁰ J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 15.

²⁸¹ Ibidem.

²⁸² Ibidem.

Platona po Kanta, Hegla, Kierkegaarda, Nietzschego, Husserla czy Levinasa”²⁸³. O poważnej wątpliwości co do tożsamości obu stanowisk (Filka oraz przedstawianego w niniejszej rozprawie) świadczą jednak następujące słowa autora *Filozofii jako etyki*: „etyka posiada sensowność jedynie dla tych, którzy pragną dobra”²⁸⁴. Perspektywa dobra jest więc w etyce niezbywalna. Filek twierdzi, że „etyka jako badanie i dyskurs ma za swe założenie pewną podstawową «aksjomalność» człowieka i uprawianie jej bez założenia owego minimum «aksjomalności» w człowieku nie ma sensu”²⁸⁵. W badaniach podejmowanych w niniejszej dysertacji przyjmuję natomiast, że owo „minimum aksjomalności”, które wymaga ukierunkowania na dobro, nie jest w pismach Nietzschego i Heideggera założone *a priori*.

Optykę Filka oraz *ethosowy* punkt widzenia łączy szerokie rozumienie istoty ludzkiego działania oraz dostrzeganie tematyki etycznej w dziełach nie opatrzonych etykietą „etyka” i nie spełniających warunków etyki w jej ograniczonym sensie dyscypliny naukowej. Ostrożność, która wstrzymuje przed objęciem mianem etyki namysłu podejmującego temat natury człowieka oraz jego czynu, nie wynika z braku odwagi interpretacyjnej, ale z rygoru podjętej analizy i interpretacji pism Nietzschego oraz Heideggera. Być może rygor ów doprowadzi do wniosków zbieżnych ze stanowiskiem Filka. Jeśli jednak brak – w tekstach obu niemieckich filozofów – założonego *a priori*, na które wskazuje Jacek Filek, sprawa domaga się wnikliwego spojrzenia. Chodzi mianowicie o różnicę między „danym”, a „zadany”. Dla autora *Filozofii jako etyki* „minimum aksjomalności” może być zinterpretowane w języku uniwersalnych znaczeń, ponieważ zakłada on jego bycie „danym”. Nietzsche i Heidegger tymczasem komplikują dyskurs przez systematyczny sceptycyzm wobec tego, co uniwersalne.

Dążenie do absolutu i uniwersalności jest powszechnie kontestowane w wyniku przemian, jakie dokonały się w XX wieku, a zapoczątkowane zostały między innymi przez Fryderyka Nietzschego. Zmiany te doprowadziły do sytuacji, w której fundamenty myśli i kultury Zachodu są już nie do odbudowania w ich wcześniej przyjmowanym kształcie. Ponadto pod znakiem zapytania postawiona została sama potrzeba fundamentu jako stałego punktu oparcia. Anna Zeidler-Janiszewska w artykule *Moralność w zdecentrowanej kulturze* przytacza zdanie Jean-François’a Lyotarda, który w nawiązaniu do Wittgensteina stwierdza, że świat współczesny rozpada się na wiele mikrodyskursów. Autorka zauważa, iż „rozpadły się też – względnie jednolite porządki i hierarchie kultury, w ramach których nowoczesność

²⁸³ Ibidem, s. 17.

²⁸⁴ Ibidem, s. 14.

²⁸⁵ Ibidem.

próbowała uniformizować społeczne formy życia i określać zasady konstrukcji jednostkowych tożsamości, eliminując jako «przesady» ich determinanty historyczno-kontekstowe”²⁸⁶. Poszukiwanie przejrzystości i uniwersalizacji, a także skłonność do eliminacji teoretycznych i praktycznych odmienności zostają zakwestionowane w ramach ponowoczesnego dyskursu. Pluralizm oraz nowa forma kultury bez centrum skutkują nieodwracalnymi zmianami w obszarze refleksji o moralności, które ogólnie określa się jako moralną autonomię jednostek.

Pomimo faktu, że wartości tracą swój status niepodważalności, a zasady moralne stają się kwestią indywidualnego wyboru, potrzeba dowartościowania własnych działań pozostaje bardzo silna. Podnosząc problem waloryzacji ludzkiego czynu, Anna Zeidler-Janiszewska przywołuje koncepcję Agneš Heller, która w tekście *Die etischen alternativen der Moderne* pisze o „rezygnacji z uniwersalistycznych roszczeń wewnątrz danej orientacji na rzecz «uniwersalnego gestu» zorientowanego na podtrzymywanie wspólnego etosu”²⁸⁷. „Uniwersalny gest” wynika z poszukiwania nowego sposobu kierowania własnym działaniem oraz z konieczności wyznaczania pewnych granic postępowania w sytuacji moralnej autonomii oraz pluralizmu poglądów. Zdaniem autorki artykułu *Moralność w zdecentrowanej kulturze* warunkiem staje się fakt, że wszyscy zdolni są do odróżniania dobra i zła z uwagi na powszechny etos. Nie poddaje ona jednak owego „powszechnego etosu” osobnej analizie, co sugeruje, że przyjmuje zwyczajowy sposób jego rozumienia, który wymaga założenia wspólnego kręgu kulturowego oraz etycznego, jaki kształtuje jednostki. Dzięki niemu można mówić o wspólnotcie, której zasadą byłoby uszanowanie wzajemnej niezależności oraz odmienności. Oznacza to możliwość problematyzacji moralnych wzorców bez wyboru konkretnej metafizyki. Pod względem filozoficznym takie – socjologiczne – pojęcie etosu nie jest jednak wystarczające.

Zeidler-Janiszewska zauważa, że uniwersalnego gestu dokonuje sam Immanuel Kant. Autorka rozpoznaje ten moment w rozprawce, w której polemizuje on z popularną pod koniec XVIII wieku mistyczną interpretacją Platona. Główną tezę komentowanego stanowiska sprowadza Kant do przekonania iż, „najpewniejszą oznaką autentyczności w filozofii człowieka nie jest to, że sprawia ona, iż zyskujemy większą pewność, lecz to, że czyni nas

²⁸⁶ A. Zeidler-Janiszewska, *Moralność w zdecentrowanej kulturze*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 15.

²⁸⁷ A. Heller, *Die etischen alternativen der Moderne*, w: *Zur Diagnose der Moderne*, red. H. Meier, München 1990, s. 109, cyt. za: A. Zeidler-Janiszewska, *Moralność w zdecentrowanej kulturze*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 19.

lepszymi”²⁸⁸. Twierdzenie to zostaje przez Kanta oczywiście poddane krytyce, ponieważ podstawą jego myśli jest przekonanie, że to poznanie oddziałuje na uczucie moralne, nie odwrotnie. Niespodziewanie jednak w końcowym fragmencie tekstu Kant przyznaje częściowo rację swoim przeciwnikom, wskazując, iż zaistniała różnica zdań wynika jedynie z nieporozumienia i nie wymaga rozstrzygnięcia, ale obustronnego wyjaśnienia. Zaskakujące w perspektywie całej jego filozofii stanowisko tłumaczy wspólnym celem, jakim jest praca na rzecz dobra. Z uwagi na ten cel, który przewyższać ma poszczególne koncepcje etyczne, a właściwie je łączyć, dokonać należy samoograniczenia. Według autorki *Moralności w zdecentrowanej kulturze* Kant „uznaje, że racjonalnemu wyjaśnieniu działania rozumu praktycznego nie musi przysługiwać walor wyłączności”²⁸⁹. Anna Zeidler-Janiszewska przypomina także postawę XVIII wiecznego myśliciela Gottholda Ephraima Lessinga, która jest podobnie pomijana jak opcja Kanta na rzecz uznania pluralizmu filozofii i konieczności współpracy między nimi. Lessing wypracowuje umiejętność współżycia z wieloma prawdami i przejawia skłonność do poszukiwania głosów stłumionych, zapomnianych oraz kontrowersyjnych. Działaniami tymi wdraża hasła równości i tolerancji, które w kształtującym się wówczas społeczeństwie obywatelskim zwykle nie przekraczały sfery deklaratywnej. Zeidler-Janiszewska zauważa, że Hanna Arendt dostrzega ogromne podobieństwo między XVIII wiecznym a współczesnym życiem publicznym, w związku z czym właśnie zapomniany typ humanizmu Lessinga – humanizm konkretny – nastawiony na drugiego człowieka, filozofka uznaje za jedną z ważniejszych możliwości inspiracji.

Rozróżnienie między uniwersalizmem a „uniwersalnym gestem” dotyczy problemu przenikania się różnych prawd, a także norm etycznych, w ponowoczesnym świecie. Derrida dowodzi, iż obecnie „uniwersalny gest” stanowi jedyną możliwość, co głównie wynika z jego przekonania, że „jeśli nowoczesność wyróżnia dążenie do absolutnego panowania, to ponowoczesność stanowi raczej stwierdzenie lub doświadczenie jego kresu”²⁹⁰. Świadomość pozycji, w jakiej znajduje się współczesny człowiek, prowadzi do zakwestionowania możliwości powrotu do perspektywy uniwersalistycznej. Uniwersalizm oznacza radykalizm, uniwersalny gest – przeciwnie. Ten ostatni zakłada wszakże wrażliwość na odmienności, która z kolei wymaga otwartości na zmienność oraz niepowtarzalność napotykanych: osoby, rzeczy, zjawiska.

²⁸⁸ I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelazny, Toruń 1992, s. 38.

²⁸⁹ A. Zeidler-Janiszewska, *Moralność w zdecentrowanej kulturze*, s. 20.

²⁹⁰ J. Derrida, E. Meyer, *Labirynt und Archi (Textur)*, w: *Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der industriellen Revolution*, Berlin 1984, s. 105, [cyt. za:] A. Zeidler-Janiszewska, *Moralność...*, s. 16.

Kresu etyki ujawnia się tutaj jako koniec tego, co w niej uniwersalistyczne. Zachwianie metafizycznego porządku oznacza, że etyczne wartości i pojęcia tracą swą absolutną obowiązywalność. Utrata ich absolutnej obowiązywalności jest wydarzeniem o ogromnym znaczeniu, być może znacznie większym, niż mogłoby się wydawać. Owa uniwersalna obowiązywalność stanowiła bowiem dotąd warunek ich istnienia. Z niej było źródło ich prawdziwości. Stwierdzenie, że w myśli Nietzschego i Heideggera „zmienia się” rozumienie tradycyjnych pojęć etycznych gubi istotę wydarzenia, o które chodzi. Wydarzenie to nie jest „tylko” zmianą. One wszakże – jako pojęcia – giną. Pozbawienie ich uniwersalistycznego wymiaru oznacza utratę ich sensu – warunku ich prawdziwości. Jeśli jednak w owym wydarzeniu dostrzeżemy zmianę miejsca, przywrócona zostanie mu (wydarzeniu, o którym mowa) jego doniosłość.

4.3 *Ethosowy* proces odsłaniania wzajemnej zależności fenomenów etycznych: relacyjności, wolności, odpowiedzialności

Poszukiwanie wybranych pojęć etyki: wolności, odpowiedzialności oraz relacyjności w zdystansowanych wobec niej rozważaniach Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera jest obarczone ryzykiem. Terminy te z pewnością nie są przez nich ukazywane w systematyczny, charakterystyczny dla traktatu etycznego sposób. Rzadko stanowią zasadniczy przedmiot wywodu, a to, jak są rozumiane, uwidacznia się niejako przy okazji prowadzenia dyskursu odległego tematyce moralnej. W myśli obu niemieckich filozofów nie stanowią one bowiem *stricto* etycznych pojęć. Wolność, odpowiedzialność i relacyjność wybrzmiewają w ich pismach w takim aspekcie, który wymaga zakwestionowania zarówno podziałów dyscyplinarnych, jak i granic między obszarami semantycznymi samych terminów. Za interpretowanymi myślicielami, nie traktuję wolności, odpowiedzialności i relacyjności jedynie jako kanonicznych pojęć etyki, ale jako fenomeny – wzajemne ze sobą sprzężone, a także istotowo przynależne ludzkiemu byciu. Z uwagi na ich fundamentalne dla rozumienia istoty człowieka i jego czynu znaczenie, fenomeny te będą określane mianem „etycznych”, choć rozumienie tego epitetu bez wątpienia różni się od tradycyjnego ujęcia.

Michał Paweł Markowski definiuje fenomen jako „rzecz przekształconą przez czystą świadomość w przedmiot posiadający sens”²⁹¹. Sens ten, według Edmunda Husserla,

²⁹¹ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*. Podręcznik, Kraków 2009, s. 90

decyduje o zrozumiałości rzeczy. Autor *Teorii literatury XX wieku*, szkicując podstawowe stanowisko fenomenologii, przypomina, że „gdy podmiot filozoficzny chce znaleźć sferę maksymalnej pewności poznania (Husserl powiada «ogłądowej jasności»), wówczas musi «wyzerować» świat, wziąć go w nawias (redukcja transcendentálna epoche) i skupić się na tym tylko, co «widzi» w świadomości”²⁹². Szukanie pewności przyświeca także późniejszym nurtom fenomenologii, choć samo rozumienie owej pewności ulega zmianie. W *Byciu i czasie* czysta świadomość ustępuje miejsca *Dasein*, któremu przynależy inne przeżywanie czasu – już nie opierające się, jak w analizach twórcy fenomenologii, na pojęciach retencji oraz atencji. W prezentowanych tutaj hermeneutycznych badaniach sposób ujmowania czasu bliższy jest temu wprowadzonemu przez Heideggera. Znalezienie zasady absolutnej pewności oddzielającej to, co sensowne od tego, co pozbawione sensu, zdaniem Husserla, prowadzi do ugruntowania programu filozofii jako nauki ścisłej – podstawy wszystkich nauk o człowieku. Pewność, której nabierają fenomeny w optyce późnej fenomenologii, nie sprowadza się już do aspektu „naukowości”. Pochodzi bowiem z wnętrza przeżywanej przytomności, a ta podważa minimum stabilizacji, które jest, według Husserla, warunkiem poznania fenomenologicznego. Dopiero w takim rozumieniu – z przytomności – wolność, odpowiedzialność i relacyjność tracą klasyczny sens kanonicznych terminów etycznych, a ugruntowane zostają jako fenomeny, których wzajemne relacje fundamentalnie wpływają na rozumienie każdego z nich. Nawzajem się warunkując, fenomeny te uzyskują swą ważność oraz wielowymiarowość.

Proces odsłaniania ich wzajemnej zależności diametralnie różni się od badania terminów w ramach klasycznej etyki, podporządkowanej dyktatowi logiki oraz nauki. Wydarza się on bowiem z *ethosu*, nie etyki. W ramach tej ostatniej dąży się do petryfikacji znaczeń, w *ethosie* natomiast chodzi o to, by je ożywić, a także udynamicznić procesy ich odsłaniania i artykulacji. W celu podkreślenia tej różnicy zamierzone tutaj badanie nazwane zostało *ethosowym*. Choć bowiem określenie „etyczny” można rozumieć szeroko, obejmując nim postawę odległą od tradycyjnego podejścia – uprzedmiotawiającego rzecz namysłu – to jednak zwyczajowo łączone jest ono z etyką.

Jednym z aspektów zmiany miejsca jest inna pozycja relacyjności, odpowiedzialności i wolności w dyskursie. Nie są one już zakładane *a priori* i jako takie przedłożone do analizy. Dopiero się je odkrywa, docierając do nich na drodze myślenia. Ścieżki, którymi podążają Nietzsche i Heidegger wiodą ku otwartości na zmienność oraz dynamikę rzeczy, zjawisk oraz

²⁹² Ibidem, s. 91.

znaczeń. Wymaga to uwzględniania wypieranych dotąd sposobów podejmowania tego, co napotykanie: nieprzedstawieniowych, irracjonalnych, bezproduktywnych czy zmysłowych. Dopiero wówczas wolność, odpowiedzialność i relacyjność zostają przywrócone w ich istotowej przynależności ludzkiemu sposobowi działania. Działania wynikającego z *ethosu* pojętego jako miejsce pobytu człowieka.

Na początku niniejszej rozprawy wskazane zostało znaczenie, jakie Martin Heidegger przypisuje Heraklitejskiemu użyciu słowa *ethos*, a w podrozdziałach 4.1 i 4.2 zasygnalizowano różnicę między *ethosem* a etyką w kontekście rozumienia „kresu etyki”. *Ethos* otwiera możliwość odsłonięcia afirmatywnego i konstruktywnego charakteru Nietzschego i Heideggera. Z uwagi na zadanie ukazania relacyjności, wolności i odpowiedzialności w ich wzajemnej zależności Przybliżyć należy teraz źródło jego rozumienia i kontekst, w jakim Heidegger dotyka tego zagadnienia w *Liście o humanizmie*. Poglębiony wgląd w sens *ethosu* pozwoli odsłonić relacyjność, wolność oraz odpowiedzialność jako fenomeny istotowo przynależne specyficznie ludzkiemu sposobowi bycia jako zamieszkiwania mojego własnego miejsca (*ethosu*).

W zdaniu Heraklita: *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*, dla którego zwykle przyjmuje się tłumaczenie: „Właściwością człowieka jest jego dajmonion”, Heidegger odkrywa niedostrzegane współcześnie znaczenia słowa *ἦθος* – „pobyt”, „miejsce zamieszkiwania”. Wskazany sens tłumaczy następująco: „Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, gdzie mieszka człowiek. Otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu. Pobyt człowieka obejmuje sobą i ochrania nadejście tego, do czego człowiek w swej istocie należy” [LH 304; GA 9, 354]. Według Heraklita, jest to *δαίμων* – Bóg. Cała wypowiedź zdaniem Heideggera brzmi: człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga” [LH 304; GA 9, 354].

Ethos skrywa takie rozumienie miejsca, które odbiega od tego, jak przedstawia się je w tradycji myśli Zachodu. Od czasów starożytnych pojmowane jest ono bowiem przez pryzmat „znajdowania się”. Arystoteles w *Fizyce* powiada: „znajdowanie się jakiejś rzeczy w miejscu znaczy, że znajduje się ona «gdzieś», tzn. w górze lub na dole albo w jednej z sześciu możliwych pozycji; a każda z nich stanowi granicę”²⁹³. W tej optyce zależność rzeczy i miejsca tkwi w fakcie, iż miejsce określa daną rzecz na sposób stanowienia obszaru przestrzeni, który ona zajmuje.

²⁹³ Arystoteles, *Fizyka* 206a, przeł. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t.2, przeł. K. Leśniak i inni, Warszawa 2003, s. 77.

Wydobycie sensu „miejsca” w pojęciu *ethosu* w innym świetle stawia problem „bycia w miejscu”. Rozumienie „bycia w” jedynie w kontekście „znajdowania się” zdaniem Heideggera zapoznaje naturę ludzkiego przebywania. Miejsce nie sprowadza się do obszaru, w którym człowiek akurat się znajduje. Ustanowienie „bycia-w-świecie”²⁹⁴ istotowym określeniem bycia człowieka (tzw. egzystencjałem) oznacza, że ludzie nie stanowią niezależnych, odizolowanych od świata materialnego bytów duchowych, które dopiero w ten świat popadają, czy też zostają w nim umieszczone. Heidegger przekonuje, że właśnie z tego względu, iż człowiek od zawsze już *jest* „w świecie”, dane jest mu rozumienie siebie oraz własnego otoczenia.

Filozof już samo „bycie-w” traktuje jako niezbywalne określenie ludzkiego bytowania i odróżnia je od przestrzennego przebywania czegoś obecnego w czymś obecnym. Dowodzi, że „podobnie jak «w» wcale nie oznacza pierwotnie jakiejś przestrzennej relacji takiego typu: «in» («w») pochodzi od *innan-*, mieszkać, *habitare*, zamieszkiwać; «an» («u») oznacza: jestem przywykły do czegoś, obeznany z czymś, zajmuję się czymś; ma to znaczenie słowa «colo» w sensie «*habito*» i «*diligo*»”. [BC 70; GA 2, 73]

Heidegger odnajduje związek wyrażenia „*bin*” („jestem”) z „*bei*” („przy”), na podstawie którego wywodzi że samo „*ich bin*” („jestem”) ma sens „mieszkam, przebywam przy... świecie znanym mi jako taki a taki” [BC 70; GA 2, 73]. Człowiek „jest” zawsze już na sposób „zamieszkiwania przy...”, „bycia obeznany z...”. [BC 70; GA 2, 73], które „nie oznacza współwystępowania obecnych w świecie rzeczy” [BC 71; GA 2, 74], albowiem, jak dalej tłumaczy autor *Bycia i czasu*, „w przypadku *Dasein* i świata „nie ma czegoś takiego jak «bycie-obok-siebie»” [BC 71; GA 2, 74]. Fakt, że w sposób bycia *Dasein* wpisany jest sens zamieszkiwania, a więc także doświadczania miejsca, w którym jest (na sposób przebywania, nie znajdowania się w nim) i przeżywania bliskości innego bytu, ma swoje źródło w tym, iż *Dasein* zawsze już rozumie swoje bycie i swój świat.

W *Czasie światooobrazu* Heidegger ukazuje zmieniające się w ciągu rozwoju myśli europejskiej rozumienie świata jako „proces wtłaczania wszelkiego bytu w ramy przedmiotu i, tak spreparowanego, poddawania go woli podmiotu”²⁹⁵. Spośród wyróżnionych przez filozofa epok: starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej, tylko tej pierwszej przypisuje taki stosunek do bytu, które nie wymaga jego uprzedmiotowienia, oznacza natomiast podążanie za nim w jego wyistaczaniu się. Takie podejście nie opiera się na praktykach izolacji rzeczy od tego, co

²⁹⁴ Por. BC, s. 68 - 76.

²⁹⁵ K. Zabokrzycka, *W ramach rozumienia. Krytyka przedstawienia jako formy poznania w pismach Martina Heideggera i Jacques'a Derridy*, [w:] *Obrazy i poznanie*, red. M. T. Kociuba, Lublin 2015, s. 251.

ją istotowo określa – jej miejsca i czasu. Doświadczenie bytu nie jest wówczas sterowane przez człowieka, którego rola ogranicza się do bycia „wprowadzonym w jego otwarcie, zatrzymanym w nim i unoszonym, oplecionym sprzecznościami bytu, naznaczonym jego rozterką” [CS 143-144]. Wielkość Greków rozpoznaje Heidegger właśnie w niepozornej postawie odbiorcy. W średniowieczu byt przekształcony zostaje w przedmiot jako *ens creatum* zajmujący określony stopień w porządku stworzenia. Autor *Bycia i czasu* dowodzi zarazem, że perspektywa stworzenia, na której wspiera się jego zdaniem dyktatura uprzedmiotowienia, dochodzi do głosu już w niektórych wypowiedziach starożytnych myślicieli, a także oddziałuje na dyskurs nowożytny, w którym idea stworzenia przeobraża się w pojęcie wytwarzania, nie zarezerwowane już dla Boga-stwórcy. W czasach nowożytnych byt jako przedmiot postawiony zostaje w obszarze rozeznania i dyspozycji człowieka [CS 143]. Wówczas świat sprowadzony jest do obrazu, a człowiek ustanowiony zostaje *subiectum* – centrum odniesienia. Stanowiące efekt wymienionych zmian rozumienie bytu Heidegger określa za pomocą terminu „światoobraz”, który nie oznacza po prostu obrazu świata, lecz „świat pojmowany jako obraz” [CS 142]. Filozof za istotę nowożytności uznaje odnalezienie sensu bycia bytu w tym, że jest on przedstawiony człowiekowi, co zakłada, że byt istnieje tylko wówczas, gdy jest ustanawiany i oglądany. Heidegger dowodzi, że „przedstawiać oznacza tu: coś, co istnieje, stawiać naprzeciw siebie, odnosić do siebie – przedstawiającego i wtłaczać w takie odniesienie jako miarodajny obszar. Tam, gdzie tak się dzieje, człowiek zyskuje obraz bytu” [CS 144]. Przekształcony w obraz byt pozbawiony jest własnych korzeni (*radices*) – wykrawa się go bowiem z otoczenia i umieszcza naprzeciw podmiotu.

Choć w *Czasie światoobrazu* trzy wskazane epoki dziejów myśli Zachodu zostają wyraźnie odróżnione z uwagi na charakterystyczne dla nich podejście do bytu i świata, Heidegger ukazuje także ciągłość oraz nieuchronność procesu uprzedmiotowienia i wtłaczania świata w ramy obrazu. Jego zapowiedź dostrzega w Platona ujmowaniu bytu przez pryzmat jego wyglądu (*εἶδος, ἰδέα*). Od tej strony nie sposób doświadczyć „rzeczy jako rzeczy” [R 148], bo podejmowana z uwagi na swój wygląd rzecz zostaje do niego sprowadzona²⁹⁶.

Kierowanie uwagi na wygląd skutkuje szczególnym wyróżnieniem wzroku spośród innych zmysłów. W myśli Nietzschego wzrok symbolizuje dominujący „żywiół apolloński”. W *Zmierzchu bożyszcz* czytamy, że „upojenie apollońskie pobudza przede wszystkim oczy, które dzięki temu osiągają zdolność wizji” [ZB 76; KSA 6, 117]. W wypieranym w kulturze

²⁹⁶ „Res przechodzi w *ens*, coś obecnego w sensie czegoś wystawionego i przedstawionego” (R 148).

Zachodu stanie dionizyjskim natomiast „pobudzenia i zintensyfikowania doznaje cały system uczuciowy, który naraz daje upust wszystkim swoim środkom ekspresji, a jednocześnie uruchamia zdolność przedstawiania, odtwarzania, transfigurowania, przeobrażania, wszelkiego rodzaju mimikę i aktorstwo” [ZB 76-77; KSA 6, 117]. Wzrok oferuje modele przedmiotów, a to wymaga petryfikacji zmienności i nieuchwytności świata w coś zgoła przeciwnego. Człowiek, obwarowując się skamieniałymi formami, pojęciami i wzorcami, odcina się od doświadczania niepowtarzalności i nieprzewidywalności natury. Zyskuje poczucie ładu, stałości i pochodnego im bezpieczeństwa.

Dokonana przez Heideggera eksplikacja fenomenów „zamieszkiwania”, „bycia-w”, a także „bycia-przy”, oznacza natomiast dowartościowanie dotyku – zmysłu ignorowanego w panującej wykładni. Uznawanie wyższości wzroku nad innymi zmysłami ma związek z tradycyjnie przyjmowanym podziałem na doświadczany świat doczesny, materialny oraz oglądaną idealną i wieczną rzeczywistość. Zakwestionowanie tego podziału, które absolutnie nie oznacza rezygnacji z duchowego aspektu na rzecz materii, wyzwala doniosłość związku człowieka z jego miejscem a także – co istotne z perspektywy etycznej – z napotkanym bytem. *Dasein* może dotykać bytu obecnego wewnątrz świata, ponieważ „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 dostępnym w swej obecności” [BC 71; GA 2, 74]. Relacja z bytem, z innym zyskuje swoją doniosłość dzięki przywróceniu wzajemnej przynależności człowieka i jego miejsca pobytu. Gdy miejsce nie jest już tylko akcydentalnie zajmowanym fragmentem przestrzeni, zarówno napotykaną byt oraz spotykany inny, jak i samo wydarzenie napotykania bądź spotkania, tracą aspekt przypadkowości. Podejmując rzecz bądź drugą osobę z uwagi na ich otoczenie i rodowód, a więc ich korzenie (*radices*), człowiek sam siebie odnajduje jako zakorzenionego, czyli istotowo związanego z własnym miejscem.

Zagadnienie dotyku wywołuje problemu hierarchizacji bytów. W *Byciu i czasie* byty obecne, nie będące *Dasein* są określone jako „oderwane od świata (*weltloss*)” i dlatego, jak tłumaczy autor, „nie mogłyby się nigdy «dotykać», żaden z nich nie mógłby «być przy» drugim” [BC 71; GA 2, 74]. Zachowanie hierarchizacji zarzuca Heideggerowi Jean-Luc Nancy, o czym w swojej monografii na temat francuskiego filozofa pisze Małgorzata Kwietniewska. Autorka rozpoczyna omówienie tej kwestii od obszernego cytatu z *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, z którego przytaczam fragment w tłumaczeniu Kwietniewskiej: „Powiadamy, że kamień wywiera nacisk na podłoże, a przez to «dotyka» ziemi. Lecz to, co nazywamy tu «dotykiem», nie jest w żadnym razie dotykiem w mocnym

sensie tego słowa, obmacywaniem. Nie jest to taka relacja, jaka zachodzi między kamieniem a wygrzewającą się w słońcu jaszczurką. Ów kontakt kamienia z ziemią nie jest *a fortiori* takim doświadczeniem dotyku, jakie ma miejsce, gdy nasza ręka spoczywa na głowie innej istoty ludzkiej”²⁹⁷. Heidegger twierdzi także, że „ziemia nie jest kamieniowi dana jako oparcie, ani jako to, co go podpira, podtrzymuje”²⁹⁸. Przynależy mu jedynie bycie na sposób obecności, co oznacza, że kamień pozbawiony jest jakiegokolwiek dostępu do innej rzeczy tak, by „jej dosięgnąć oraz objąć ją w posiadanie”²⁹⁹. Kwietniewska pisze, że zdaniem Nancy’ego wypowiedź Heideggera sugeruje, iż ten dotykanie uznaje za nierozzerwalnie związane ze świadomością, a to z kolei dowodzi, że „Heidegger na powrót wprowadza tu hierarchiczność bytów – układ pojęciowy nietolerowany wszakże w obrębie filozofii różnicy”³⁰⁰.

Próbując polemizować ze stanowiskiem Nancy’ego zauważyć należy, że Heidegger określa odmiennosc bytów na podstawie ich różnych relacji wobec świata, nie poprzez wyłonienie ich cech charakterystycznych, które, zdaniem niemieckiego filozofa zamykają dostęp do istoty bytu (jak wówczas, gdy człowieka określamy jako „myślące zwierzę” – *animal rationale*). Innym podejściem ma być Heideggera odróżnianie bytów z uwagi na ich stosunek do świata. W *Byciu i czasie* dzieli je na światowe i wewnątrzświatowe. w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* natomiast rozróżnia byt bezświatowy (*weltlos*), ubogi w świat (*weltarm*) oraz kształtujący-świat (*weltbildend*). Dotyczące tej kwestii rozważania z *Die Grundbegriffe der Metaphysik* szczegółowo omawia Magdalena Hoły-Łuczaj³⁰¹. Autorka szczególnie zwraca uwagę na możliwość przeniesienia się (*Sich-versetzenknnen*), czyli zdolność do postawienia się w czyjejś sytuacji (*sich in jemandes Lage versetzen*)³⁰². Zdaniem Heideggera możliwość ta sprawia, że jesteśmy w stanie dostrzec różnicę między różnymi sposobami bycia odmiennych bytów.

Zagadnienie zmysłu dotyku oraz możliwości dotykania bytu otwiera kwestię odległości i jej zróżnicowania. Nie sposób dotknąć czegoś, co jest daleko albo ani nie jest blisko, ani daleko. W XIX i XX wieku, dzięki rozwojowi nauki, techniki oraz przemysłu dokonano ogromnych zmian w sposobie przemierzania odległości, która nie ogranicza już

²⁹⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983, s. 290-291; cyt. za: M. Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013, s. 173.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ M. Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy Dekonstrukcja wobec tradycji*, s. 173. Kwietniewska podkreśla, że Nancy szczególne znaczenie przypisuje zagadnieniu różnicy w filozofii Heideggera.

³⁰¹ Zob. M. Hoły-Łuczaj, *Radikalny antropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Rzeszów-Warszawa 2018, s. 148-152.

³⁰² Ibidem, s. 150.

człowieka w takim, jak niegdyś stopniu. Niemalże nie stanowi przeszkody na drodze ludzkich pragnień i ambicji. Autor *Listu o „humanizmie”* dostrzega znaczenie zjawiska „jednolitej dostępności wszystkiego wszystkim” [LH 275]. Jego stwierdzenie: „Wszystko pławi się w równomiernym braku dystansu” [OR 146] wskazuje, że powszechnego braku odległości nie utożsamia on z bliskością. Uważa, że brak odległości nie jest efektem zbliżenia się do czegoś: rzeczy, zjawiska, problemu, człowieka, ale wynika z likwidacji zarówno dali, jak i bliskości. „Dal” oraz „bliskość” orzekane są tylko w oparciu o matematycznie mierzone odcinki, które nie mają nic wspólnego z faktyczną odległością. Niezrozumienie jej istoty nie pojawiło się dopiero na gruncie najnowszych technologii, umożliwiających szybkie przemieszczanie się i błyskawiczny przekaz informacji. Filozof przekonuje, że „brak dali” wynika z panującego – matematyczno-naukowego – pojmowania odległości.

W *Budować, mieszkać, myśleć* przedstawiony jest proces, jaki doprowadził do dominacji jednego sposobu rozumienia przestrzeni. Heidegger zauważa, że tereny wprowadza się jako „pozycje, które dzieli wymierzalny odstęp”³⁰³, co skutkuje tym, że przestrzeń stanowi zbiór wyznaczonych pozycji, pozostających wobec siebie w określonych odległościach, pojętych jako mierzalne odcinki. Rozumienie przestrzeni zostaje ograniczone do pojęcia odstępu, co Heidegger wyjaśnia następująco: „To, co w ten sposób urządzone pozycjami, jest szczególnego rodzaju przestrzenią. Jako odstęp, jako $\sigma\tau\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\nu$, jest ona tym, co powiada nam to samo słowo $\sigma\tau\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\nu$ po łacinie: *spatium*, dystansem przestrzennym. W ten sposób bliskość i dal między ludźmi i rzeczami mogą stać się samymi tylko oddaleniami, odstępami dystansu”³⁰⁴. Zazwyczaj związek miejsca i rzeczy pojmowany jest w oparciu o dwa spostrzeżenia: że coś musi się znajdować „gdzieś”, by w ogóle zaistnieć, oraz, że dana rzecz w określonym momencie zajmuje konkretne, możliwe do ustalenia miejsce. Panuje przeświadczenie, jakoby przestrzeń oferowała wielość miejsc – stanowisk, zajmowanych przez rzeczy w sposób dowodzący braku istotnego powiązania między nimi. Zmiana miejsca nie wpływa na samą rzecz, bo przestrzeń pozostaje czymś mierzalnym, a jednocześnie niezróżnicowanym i jednolitym. Przekonanie o braku wzajemnego wpływu przestrzeni na rzecz i rzeczy na przestrzeń oznacza, że rzeczy zajmują dane pozycje w pozbawiony uwarunkowania sposób, a znaczenie miejsca sprowadza się jedynie do mierzalnej pozycji, którą albo wypełnia jakaś rzecz, albo pozostaje ona pusta.

Trudności w rozumieniu zarówno odległości, jak i miejsca (zwykle utożsamianego z przestrzenią), według Heideggera tkwią w samym języku. Światło na tę kwestię rzucają

³⁰³ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć* [w:] *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002., s.137.

³⁰⁴ Ibidem.

uwagi Arystotelesa dotyczące koncepcji zaprezentowanej w *Timajosie*. Przestrzeń - *chora* (χώρα) jest tym, w czym coś powstaje i co „przyjmuje postać wszystkich ciał”³⁰⁵. Stanowi podłoże, które samo nie posiadając kształtu ani postaci, dopiero je przyjmuje zależnie od wstępującej w nią rzeczy. Skoro, jak wskazuje Platon, „wszystko, co powstaje, ma w niej jakieś miejsce”³⁰⁶, oznacza ona warunek dla zaistnienia wszelkich bytów. Pełni funkcję siedziby wszystkich rzeczy, które powstają. Arystoteles krytykuje platońskie rozumienie przestrzeni, dowodząc, że nosi ona znamiona zarówno formy jak i materii, jako że pozostaje jednocześnie naczyniem, w którym powstają wszystkie rzeczy, jak i rodzajem materialnego składnika, z którego są one zrobione³⁰⁷. Mylona jest z formą, jako że stanowi to, „co bezpośrednio (πρῶτον) otacza każde ciało, jest przeto równocześnie pewną granicą; wobec tego miejsce każdego ciała będzie jego formą, czyli kształtem, a więc tym, za pomocą czego określa się wielkość i materię wielkości; tym bowiem jest granica w każdej rzeczy”³⁰⁸. Kiedy natomiast „traktujemy miejsce jako rozciągłość wielkości (τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους), jest ono materią”³⁰⁹. Tendencja do myślenia przestrzeni na podobieństwo materii, przyjmującej formy rzeczy, jakie się w niej pojawiają, sprawia, że, jak zauważa Arystoteles, „Platon w *Timajosie* stwierdza identyczność materii i przestrzeni; bo «zbiornik» i przestrzeń to jedno i to samo”³¹⁰.

Jacques Derrida unika tłumaczenia słowa *chora* (χώρα). Jedne z możliwych przekładów dotyczą samej nazwy („miejsce”, „umiejscowienie”. „usytuowanie”, „okolica”, „kraina”), inne odnoszą się do tego, co, jak wskazuje francuski filozof, „tradycja nazywa tropami – porównaniami, obrazowaniem, metaforami – proponowanymi przez samego *Timajosa* («matka», «żywicielka», «naczynie», «matryca»)”³¹¹. Zauważa, że „każdy przekład zostaje wywołany przez retrospektywne projekcje, które zawsze można podejrzewać o anachronizm”, który jednakże nie jest, jego zdaniem, wyrazem pewnej słabości, której mogłaby uniknąć uważna i dokładna analiza, albowiem jest ona niemożliwa do uniknięcia. Sam Heidegger ulega tej, jak pisze francuski filozof, „teleologicznej retrospekcji, przed którą zresztą tak słusznie przestrzega”³¹². Derrida zwraca uwagę na kwestię podniesioną w trzecim

³⁰⁵ Platon, *Timaios* 50B, w: tegoż, *Dialogi. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2006, s. 327.

³⁰⁶ Ibidem 51, s. 328.

³⁰⁷ Patrz: Arystoteles, *Fizyka* 209 b, s. 85

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ Ibidem

³¹⁰ Ibidem, s. 85-86. Do cytowanego fragmentu dołączono przypis, wskazujący, że D. Ross, powołując się na opinię A.E. Taylora, (*A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928) podkreśla ryzykowność twierdzenia Arystotelesa, jakoby Platon identyfikował przestrzeń z materią.

³¹¹ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Warszawa 1999, s. 20.

³¹² Ibidem, s. 20-21.

rozdziale niniejszej dysertacji, we fragmencie, w którym mowa o ostrożności, z jaką autor *Bycia i czasu* prowadzi swój wywód, co różni go od śmiałego postępowania Nietzschego. Twórca dekonstrukcji twierdzi bowiem, że „gest ten wydaje się bardzo znaczący dla całości jego zapytywania i jego stosunku do «historii filozofii»”³¹³. Derrida odsyła do fragmentu z *Wprowadzenia do metafizyki*, gdzie Heidegger zauważa, „że na gruncie filozofii platońskiej, to znaczy w interpretacji bytu jako *δέα*, zostaje przygotowana (*vorbereitet*) transformacja, za sprawą której zaledwie przeczuwaną istotę miejsca (*Ortes*) (*τόπος*) i chory (*χώρα*) zastępuje się «przestrzenią» (*Raum*), definiowaną przez ekstensję (*Ausdehnung*)” [WM 50]. Przestrzeń, miejsce, rzecz oraz ich wzajemne relacje nie dają się właściwie pojąć przez pryzmat rozciągłości. Fenomeny opisane od strony formy i materii pokazują się już tylko jako obrazy czy kształty, odznaczające się przypisanymi im cechami.

Relacyjność przynależy *Dasein* – bytowi, któremu „w jego byciu chodzi o samo to bycie” [BC 16]. Bycie nie sposób wyabstrahować, bycie jest o ile jest gdzieś w jakimś miejscu. Bycie *Dasein* nie „bywa” byciem-w(-świecie), byciem-przy (napotykanym bycie), ale zawsze już „jest” jednym i drugim. Choć po tzw. zwrocie (*die Kehre*) Heidegger zwykle nie stosuje tego terminu, wyraża on taki sposób zapytywania o istotę człowieka, który charakteryzuje całe jego dzieło. Heidegger zawsze pyta o człowieka od strony jego rozumienia, czyli przynależnego mu sposobu bycia. Rozumienie natomiast zawsze jest rozumieniem świata i zarazem napotykanego w nim bytu, a właściwie: jest rozumieniem świata na sposób/poprzez rozumienie napotykanego bytu. Napotykać byt można jedynie gdzieś, w jakimś miejscu (inaczej rzecz się ma w przypadku oglądania idei bądź innych abstraktów). Bytu nie sposób wyabstrahować. Podjęcie próby wyabstrahowania bytu – a więc pozbawienia go przynależnego mu miejsca, a wraz nim czasu, skutkuje utratą owego bytu. „Zastępuje” go przedmiot, czyli coś uobecnionego, a więc niezależnego od danego miejsca i czasu.

Podjmując byt w jego byciu (w przynależnym mu miejscu) nie sposób objąć go w posiadanie. Ów byt stale jest w ruchu, co oznacza że nigdy nie jest taki, jaki był przed chwilą. W związku z tym Heidegger określa rozumienie bytu (który ustawicznie się nam wymyka) jako „podążanie za nim”, bądź „nasłuchiwanie go”³¹⁴. Gdy miejsce tegoż bytu staje się zarazem miejscem napotykania go, człowiek zbliża się do niego – przebywa w jego bliskości. Heideggera rozumienie bliskości ma doniosłe konsekwencje etyczne. Jest ona „warunkiem”

³¹³ Ibidem, s. 21.

³¹⁴ Heideggera koncepcja rozumienia jako podążania za rzeczą (bądź nasłuchiwanie jej) w jej zmienności pod znakiem zapytania stawia przekonanie Platona co do tego, że „mniemanie ma za przedmiot zjawiska, które powstają i giną, a przedmiotem rozumu jest byt” (*Państwo* 534, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 241).

relacyjności, ale nie w takim sensie, że zbliżenie się do rzeczy stanowi etap nawiązania relacji, po którym następuje rozumienie rzeczy. Rozumienie rzeczy jest bowiem ciągłym zbliżaniem się ku niej. Mówiąc inaczej: jest ciągłym dbaniem o relację z rzeczą i z drugim człowiekiem. To „dbanie o relację” ma z kolei swoje źródło w fenomenie troski.

Troska zostaje w *Byciu i czasie* odsłonięta na gruncie bycia-w-świecie *Dasein*. Rozumienie jest możliwe właśnie dzięki trosce. Fakt, że „*Dasein* pojęte ontologicznie jest troską” [BC 74; GA 2, 77] wynika z tego, iż, jak pisze filozof, „bycie-w nie jest żadną «własnością», którą jestestwo raz by posiadało, innym razem nie i bez której mogłoby równie dobrze być jak z nią” [BC 74; GA 2, 77]. Źródłowo pojęta troska umożliwia dopiero jej niewłaściwe *modi*: zatroskanie oraz troskliwość. „Bycie-w-świecie jest zatroskaniem odurzonym światem, o który się troska” [BC 79; GA 2, 84] – stwierdza Heidegger i podaje przykłady różnych, obiegowych odmian bycia-w na sposób zatroskania: mieć z czymś do czynienia, wytwarzać coś, obsługiwać coś i zajmować się czymś, stosować coś, zarzucać i pozwalać temu czemuś przepaść, podejmować coś, realizować, powiadamiać o czymś, zapytywać, rozważać, omawiać, określać³¹⁵.

Rozumienie świata jak i rozumienie wewnątrzświatowego bytu są możliwe dzięki temu, że źródłowo *Dasein* rozumie bycie – jest na sposób rozumienia bycia. Źródłowo pojęte rozumienie nie ma charakteru poznania. Nie rości sobie też pretensji do obiektywizmu, co bezpośrednio wynika z faktu, że jego „przedmiotem” nie jest byt w całości, ani też świat pojęty jako całość bytu, ale bycie. Perspektywiczność („wynałazek” Nietzschego) myśli Heideggera nie oznacza ani subiektywizmu, ani relatywizmu. Ta perspektywiczność wynika z tego, że *Dasein*, jako rzucony w świat, zawsze już jest w tym świecie. Rozumienie wyzbyte jest roszczeń do przedstawienia prawdy o bycie w ogóle i o świecie jako całości. Co nie oznacza, że świat *Dasein* wyzbyty jest prawdy i sensu. Przeciwnie – *Dasein*, jako bycie na sposób rozumienia otwiera byt i świat w jego prawdzie, czyli jego byciu. Ponieważ prawda jest zawsze i tylko prawdą bycia bytu, nie prawdą bytu jako całości, *Dasein* nigdy jej nie posiada. Ponieważ jest prawdą bycia, co oznacza sposobu bycia, *Dasein* nigdy nie może jej uobecnić i przedstawić. Zawsze tylko podąża za nią (ruch, dynamizm), nasłuchuje jej (dowartościowanie innych od wzroku zmysłów, np. słuchu, bo nie petryfikują one bytu w jego obraz z taką łatwością, jak wzrok), i odpowiada jej. A podążać, odpowiadać i nasłuchiwać *Dasein* może, pragnie i zarazem musi tylko dlatego, że jego stosunek do bytu i świata ma charakter fenomenu troski. W *Liście o „humanizmie”* i innych późniejszych tekstach mowa

³¹⁵ Por. BC 79; GA 2, 84.

jest również o otwieraniu, nasłuchiwaniu, podążaniu, odpowiadaniu ukazanymi jako sposoby zamieszkiwania przynależnemu człowiekowi miejsca. Bliskość, którą wyzwała owo zamieszkiwanie, pojęte jako rozumiejące przemierzanie odległości, ma również swoje źródło w trosce. Nie sposób bowiem zamieszkiwać miejsca jako mojego własnego, przynależnego mi miejsca pobyt, inaczej niż dzięki trosce. Troska wyznacza punkt ciężkości, który sprawia, że mój stosunek do świata nie ogranicza się do przypadkowego nim zainteresowania, to ulotnych aktów troskania się o coś czy obejmowania zatroskaniem. W fenomenie troski bije źródło radykalności (etycznej).

Martin Heidegger nie podziela przekonania, zgodnie z którym wyrazem troski o człowieka i jego los są starania skonstruowania kodeksu etycznego. Jean-Luc Nancy w artykule *Heidegger's „Originary Ethics”* twierdzi, że nie tylko w przypadku myśli Heideggera nie sposób mówić o „moralności” jako o zestawie celów oraz zasad postępowania, wyznaczonych w oparciu o autorytet lub na mocy wyboru, zbiorowego bądź indywidualnego, albowiem żadna inna filozofia nie oferuje tak pojętej „moralności”, ani jej nie stanowi. Nancy pisze: „filozofia nie jest zobowiązania do wyznaczania norm ani wartości, musi natomiast myśleć istotę lub sens tego, co stanowi o działaniu (*l'agir*) jako takim, innymi słowy tego, co stawia działanie przed koniecznością wyboru norm lub wartości”³¹⁶. Przekonuje także, że w proponowaniu zasad i wartości zadania filozofii nie dostrzegali również Spinoza, Kant, Hegel czy Husserl. Zarazem jednak stwierdza, że „filozofia rozumie sama siebie jako etykę raczej niż jako wiedzę”³¹⁷. Heidegger dowodzi, że „bardziej istotne niż ustalanie prawideł jest to, by człowiek znalazł miejsce swego pobytu w prawdzie bycia”. Wydaje się, że celem formułowania zasad postępowania i tworzenia kodeksów jest zapewnienie człowiekowi oparcia, dzięki któremu zyska pewność co do własnych działań. Tymczasem Heidegger zdaje się twierdzić coś odwrotnego, wskazuje bowiem, że dopiero miejsce pobytu w prawdzie bycia „pozwala doświadczyć tego, co trwałe [*das Haltbare*]” [LH 309; GA 9, 361], bo „prawda bycia daje oparcie wszelkiemu zachowywaniu” [LH 309; GA 9, 361]³¹⁸.

Przytoczony uprzednio przekład sentencji Heraklita autorstwa Heideggera: „człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga” [LH 304; GA 9, 354] wskazuje, że myślenie pojęte jako zamieszkiwanie właściwego człowiekowi miejsca (*ethosu*), nie sprowadza się do tzw. „pragmatyki życia”, nie ma nic wspólnego z treścią znanych wyrażen:

³¹⁶ J.-L. Nancy, *Heidegger's „Originary Ethics”*, [w:] *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. by F. Raffoul and D. Pattigrew, New York cop. 2002, s. 66.

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Heidegger pisze w tym miejscu także, co następuje: „W naszym języku «oparcie» [*«Halt»*] znaczy «ochrona» [*«Hut»*]. Bycie to ochrona, która tak chroni człowieka w jego istocie ek-sistującej ku swej prawdzie, że daje ona ek-sistencji schronienie w mowie” [LH 308].

„mocno stąpać po ziemi”, czy „nie bujać w obłokach”. Myślenie jako zamieszkiwanie nie czyni swym przedmiotem tego, co popularnie rozumiane pod terminem „przyziemne sprawy”. Sprawą myślenia jest coś, co wykracza poza „ziemskie” troski i zwykłe metody radzenia sobie z nimi. Prawdziwie ludzka sprawa przychodzi do człowieka wówczas, gdy ten spogląda w górę, jednocześnie stojąc na ziemi. W *Liście o „humanizmie”* przytoczona została opowieść Arystotelesa, który opisuje moment odwiedzin Heraklita przez przybyszów. Gdy zdumieni się i zawahali, zastawszy go grzejącego się przy piecu piekarskim, ten zachęcił ich do wejścia mówiąc: „Tutaj także obecni są bogowie” [LH 305]³¹⁹. Heidegger w następujący sposób interpretuje opisaną historię:

„Słowa te stawiają w innym świetle miejsce pobytu myśliciela (*ἡθός*) i jego postępowanie. (...) już sam fakt opowiedzenia tej historii i przekazania jej nam, dzisiejszym, dowodzi, że opowiada ona coś, co wyłania się z atmosfery panującej wokół myśliciela i charakteryzuje ją. *Kaì ἐνταῦθα* - «także tu», przy chlebowym piecu, na tym zwyczajnym miejscu, gdzie każda rzecz, każda okoliczność, każda czynność i każda myśl są bliskie i obiegowe, to znaczy swojskie, «także tu», w tym swojskim kręgu *εἶναι θεούς*, jest tak, że «bogowie są obecni»” [LH 305-306].

Zwyczajne miejsce nie implikuje pospolitego charakteru refleksji. Heidegger rozwija analizę wypowiedzi starożytnego myśliciela: „*ἡθός ἀνθρώπων δαίμων* - mówi sam Heraklit: «Miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się [*geheure*]) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego, którego oswoić nie można [*des Un-geheuren*])»” [LH 305]. To samo można spróbować powiedzieć nieco inaczej: najbliższe nam miejsce, dobrze nam znane, otwiera to, co nieznane, do czego nie sposób przyzwyczaić się tak, jak przyzwyczailiśmy się do naszego codziennego życia, z charakterystycznymi dlań czynnościami i obowiązkami.

Mieszkanie w prawdzie bycia polega na działaniu, które zdołało wymknąć się wymogowi skuteczności. Owo działanie odsłania się teraz jako wolne od maszynierii rezultatów i środków, zadań oraz narzędzi służących ich realizacji. Istotę myślenia jako działania Heidegger rozpoznaje w odpowiadaniu napotykaney rzeczy – zadaniu jakże skromnym w porównaniu z doniosłością poznawania i odkrywania prawideł świata. Odpowiadanie (byciu i bytowi w jego byciu) nie ma jednakże pasywnego charakteru i nim właśnie poszukiwać należy fenomenu odpowiedzialności.

Heideggera rozumienie odpowiadania przybliży Janusz Mizera. Czyni to w perspektywie *logosu* jako prawdy:

³¹⁹ Por. Arystoteles, *O duszy*, A 5, 645 a 17.

Człowiek może odpowiadać lub nie odpowiadać wezwaniu *logosu*. Śmiertelni mogą go uważnie słuchać i wtedy odpowiadają wezwaniu, mogą jednak wdawać się w to tylko, co się uobecnia, w byt, zarazem odwracając się od samego wystaczania, a to znaczy tutaj bycia jako wydarzania. *Logos* jest dla nich skryty, zaczyna panować – mówiąc językiem Heideggera – zapomnienie bycia. I chociaż Heraklit powiada, że „osły chwytają plewy raczej niż złoto” (fragment B9), to raczej już samo nastawienie na chwytywanie skazane jest zawsze i tylko na plewy, złoto bowiem – złoto „niepozornego świecenia oświecenia” [Odczyty i rozprawy 252] – jest niepochwytne. Jest ono wystaczaniem-byciem-wydarzaniem i nie można go schwytać, można w nim natomiast uczestniczyć, współprzynależąc do niego na gruncie własnego jawno-bycia. Wspomniane współprzynależenie polega na wysłuchiowaniu *logosu* i odpowiadaniu mu we własny, artykułowany sposób³²⁰.

Dowodząc, że współprzynależenie bycia i człowieka ma charakter logocentryczny, Mizera zaznacza, że chodzi tutaj o odmienne od utrwalonego w tradycji znaczenie *logosu*. Takie znaczenia jak: rozumny, logiczny, racjonalny, opierający się na logice jako narzędziu myślenia odnoszą się do *ratio* nowożytności, nie zaś do źródłowego, greckiego sensu słowa *logos*, w którym zawiera się właśnie odpowiadanie, a to znaczy – język. *Logos* odsyła do *legein*, które oznacza: powiadać, mówić i opowiadać. Jak zauważa Mizera, „źródłowo i pierwotnie jednak słowo to oznacza kłaść, położyć i przedłożyć. Kładzenie i przedkładanie jest zarazem składaniem i zbieraniem. Jako takie jest ono skupianiem: wnoszeniem, pomieszczaniem i – co za tym idzie przechowywaniem i chronieniem”³²¹. Heidegger pisze, że „(...) *legein* z góry porzuciło roszczenie (a nawet go nie poznało) do wprowadzenia dopiero czegoś przedkładającego się w jego położenie. Kładzeniu jako *legein* zależy jedynie na tym, by coś z-siebie-wspólnie-się-przedkładającego jako przedkładające się pozostawić pod opieką, pod jaką zostało mu oddane”³²². Opieką tą jest nieskrytość. W niej się chroni i skrywa to, co przedłożone. To pozwala stwierdzić, że Heraklitemski *logos* okazuje się nazwaniem bycia bytu³²³.

Źródłowo pojęte *legein* przechodzi w powiadanie i mówienie, określając pochodzenie istoty języka. To język mówi, nie człowiek. Człowiek słucha. Obok zwykłego, obiegowo pojętego słuchania dźwięków (za pomocą narządu słuchu) istnieje właściwe słuchanie, które jest skupionym nasłuchiowaniem. „Nie mnie – mówi Heraklit – słuchajcie, lecz *logosu*”.

³²⁰ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006, s. 56.

³²¹ Ibidem, s. 27

³²² M. Heidegger, *Logos* [w:] idem, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 187.

³²³ Por. J. Mizera, *W stronę filozofii...*, s. 28.

Odpowiadanie zakłada milczenie. Mowa jako domostwo bycia obejmuje bowiem także milczenie. Od strony rzeczy, za którą podążamy, której nasłuchujemy, słyhać nakaz: „wytrwaj w milczeniu!”. Wytrwaj wbrew skłonności do przedstawieniowego rozumowania, uprzedmiotawiania, pomimo dyskomfortu „braku ukierunkowania” i „bezproduktywności” takiej postawy. Janusz Mizera ukazuje wytrzymałość (*Verhaltenheit*), stanowiącą podstawowy nastrój w innym – alternatywnym wobec metafizycznego – początku myślenia, jako zdolność do nasłuchiwania głosu bycia jako wydarzania i w odpowiadaniu mu. A może hasło: „Wytrwaj w milczeniu!” uznać należy za postulat etyczny?

Gdy wypowiedź odpowiada rzeczy w jej byciu jest odpowiednia, inaczej mówiąc: stosowna. Heidegger w stosowności wypowiedzi upatruje istoty prawdy. Prawda jako stosowność wypowiedzi pozornie zbieżna jest z tradycyjną definicją prawdy jako zgodności (*adaequatio*). Instancją rozstrzygającą o zaistnieniu owej klasycznie zakładanej zgodności jest jednak *ratio*, a więc podmiot. To podmiot uzgadnia swoją wypowiedź z rzeczywistością – bytem pojętym na sposób obecności. W dziele Heideggera, zwłaszcza późniejszych tekstach, prawda nie zakłada jakiegś zewnętrznej pozycji, zewnętrznej zarówno wobec rzeczywistości o której się orzeka, jak i wobec orzekającej wypowiedzi. Rzecz nie jest pozbawiana jej bycia, a wraz z nim, przynależnych jej czasu i miejsca, by stać się przedmiotem gotowym do orzekania o nim, ale otwierana jest właśnie z uwagi na jej własny sposób bycia. Wobec tego to otwieranie jest ustawicznym podążaniem za rzeczą w jej zmienności.

W tak rozumianej prawdzie Heidegger rozpoznaje istotę wolności. „Istotą prawdy rozumianej jako stosowność wypowiedzi jest wolność” [OIP 164; GA 9, 186] – powiada filozof w *O istocie prawdy* – wykładzie uznanym za wyznaczający tzw. zwrot w jego myśli. Osadzenie istoty prawdy w wolności nie oznacza, iż pozostawia się prawdę upodobaniu człowieka. Kluczem do zrozumienia odkrycia istoty wolności w prawdzie jest fenomen „pozwala-byc”. Dowodzą tego następujące słowa Heideggera: „Wolność wobec tego, co jawne w Otwartym, pozwala danemu bytowi być bytem, którym on jest. Wolność odsłania się teraz jako pozwalanie bytowi być [*als das Seinlassen von Seiendem*]” [OIP 166, GA 9, 188]. Filozof wskazuje także, iż „pozwala-byc – mianowicie bytowi jako bytowi, którym on jest – znaczy: zdać się w Otwarte i jego otwartość” [OIP 166, GA 9, 188]. Powołanie bytowi być zgodnie z jego istotą otwiera kwestię istoty dobra (niepodejmowaną przez Heideggera wprost). Otwarte, o którym pisze Heidegger, zostało pojęte jako *aletheia*, nieskryte. Zwykle zapoznaje się źródłowy sens „nieskrytości”, która rozumiana jest już tylko jako jawność przedmiotu będącego już tylko na sposób obecności.

Odkryty w prezentowanych tutaj badaniach sens radykalności wyklucza takie pojęcie wolności, które ogranicza się do negatywnej formy „wyzwolenia od”, jaka może z kolei zostać sprowadzona do jej skarlałej postaci jako dowolności, przez Heideggera osadzonej w fenomenie bez-troski. Wolność radykalności zakotwiczona jest w egzystencjalnie rozumianej trosce, której modyfikacjami są zarówno wymieniona bez-troska, jak i obiegowe troskliwość oraz zatroskanie. Jacek Filek ukazuje myśl Nietzschego i Heideggera na tle XX wiecznych dążeń do takiej reinterpretacji wolności, która uniemożliwiałaby właśnie sprowadzenie jej do dowolności, dzięki nadaniu aspektu konieczności, czyli dookreślenia i determinacji. Okazuje się to daremne bez pojęcia odpowiedzialności, której źródłowy sens odnaleziony zostaje zarówno w dziełach twórcy idei nadczłowieka oraz woli mocy, jak również autora myślenia wbrew wartościom, co w niniejszej pracy okazało się jedynie pozornym paradoksem. Filek zauważa, że „jeśli już żadna Boska Opatrzność nie czuwa nad światem, to owa uzyskana wolność oznacza, iż teraz już tylko sam człowiek może podjąć odpowiedzialność za świat. Wola mocy jako wola twórczej wolności okazuje się u »wyższych duchów«, u »duchów uszlachetnionych« wolą samoodpowiedzialności (*der Wille zur Selbstverantwortlichkeit*)”³²⁴. We właściwym ujęciu wolności od strony odpowiedzialności tkwi istota różnicy między radykalnością a radykalizmem, a także źródło afirmatywnego rozumienia radykalnego wymiaru myśli niemieckich filozofów. Odpowiedzialność zyskuje w ich pismach bezwzględny, wręcz straszliwy wymiar, wynikający z ostateczności działania w świetle „bycia-ku-śmierci” oraz idei „wiecznego powrotu”.

Nie trudno jednakże zrozumieć uznanie filozofii kontrowersyjnych myślicieli za przykłady radykalizmu. Można popaść w dezorientację i dać się zwieść zaskakującym wypowiedziom zarówno Nietzschego, który nazywa własną filozofię mianem „nauki o nieodpowiedzialności”, jak i Heideggera, który twierdzi że „myślenie przeciw wartościom” ma na względzie nie pozbawienie wszystkiego wartości, ale jej przywrócenie. Jacek Filek pokazuje, jak ta sama myśl może głosić „wielką odpowiedzialność i niewinność”³²⁵. Otóż „„czynienie odpowiedzialnym» ma charakter oskarżania i osądzania”³²⁶ i degraduje życie ludzkie do jakiejś „karnej egzystencji”, która nabywa „charakteru «przekleństwa»”³²⁷, czemu Nietzsche jednoznacznie się sprzeciwia; „obnaża «psychologię wszelkiego czynienia odpowiedzialnym», głosi «niewinność stawania się», wypowiada walkę «poczuciu winy» i

³²⁴ J. Filek, *Życie, etyka, inni*, Kraków 2010, s. 319.

³²⁵ Idem, *Dramat odpowiedzialności w myśleniu Fryderyka Nietzschego* [w:] idem, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001, s. 272.

³²⁶ Ibidem, s. 265.

³²⁷ Ibidem.

«pojęciu kary» oraz ich teoretycznej podstawie, jaką jest nauka o «wolnej woli»³²⁸. Filek wyróżnia elementy składające się na ogólnie przyjęte rozumienie odpowiedzialności, które zwalcza Nietzsche. Są nimi: pojęcie winy oraz trybunału jako najwyższej instancji – źródła oceny moralnej, a także wolna wola w sensie wolności wyboru.³²⁹ Zanegowanie wolnej woli nie jest tożsame z rezygnacją z wolności. Wolność woli mocy staje się możliwością samoprzezwyciężenia. Wieczny powrót natomiast jest prawem w sensie, który wykracza poza rzymski rodowód zachodniego pojęcia prawa. Siła wolności odnaleziona zarówno w największych ideach Nietzschego, jak też Heideggera rozumieniu *Gelassenheit* od strony zakorzenienia nie sprowadza się do negatywnego aspektu wyzwania od czegoś. Tkwi bowiem w tym, co pozytywne, ukierunkowuje ku czemuś.

Etyka po Fryderyku Nietzschem wymaga ciągłego uzasadniania. Nie przyjmuje się już wartości bez pytania o ich naturę, nie zakłada się *a priori* Boga jako warunku moralności. Nietzsche nie jest zapewne ani jedynym, ani pierwszym, który obserwuje, a zarazem tworzy, diametralną zmianę w rozwoju myśli Zachodu. Jürgen Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* przyjmuje historyczną perspektywę interpretacji jego dzieła, co pozwala mu uznać je za jedno ze stronnictw od czasu młodoheglistów rywalizujących o właściwe rozumienie nowoczesności. Z lewicą oraz prawicą heglowską łączyć ma autora *Zaratustry* krytyka autoiluzji oświecenia, wiary w poznanie oraz koncepcji rozumu ugruntowanego w zasadzie podmiotowości³³⁰. Ujęcie Habermasa jednakże nie dość wyraźnie ukazuje doniosłość myśli Nietzschego. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie filozofii XX i XXI wieku bez jego wpływu. Wielki demaskator naszej rzeczywistości antycypuje rozmaite nurty współczesności, takie jak genealogia Michel'a Foucault czy dekonstrukcja Jacques'a Derridy. Rozważania Nietzschego należy jednak widzieć także w szerszej – egzystencjalnej – nie jedynie historycznej perspektywie. Grzegorz Sowiński zauważa, że zdiagnozowany przez Nietzschego nihilizm wyraża „poczucie powszechnej marności, która jest jedyną (i

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ Por. ibidem, s. 271-272.

³³⁰ Habermas dowodzi zarazem oryginalności myśli Nietzschego, przekonując, że w momencie, kiedy poszukiwano „ekwiwalentu jednoczącej mocy religii” i „przezwyciężenia rozdwojenia nowoczesności”, jego postawa odznacza się rezygnacją z ponownej rewizji pojęcia rozumu oraz odrzuceniem dialektyki oświecenia. Habermas nie wskazuje jednak, na mocy jakiej siły odrzucenie to jest definitywne, ani jaką przyjmuje formę: ciągłego powstrzymywania się od klasycznych metod rozumowania, co mogłoby implikować niemożliwość wykroczenia poza negatywny wymiar analiz, czy zastąpienia znanych struktur i metod takimi rozwiązaniami, które się od nich istotnie różnią. Wydaje się, że odrzucenie dotychczasowego porządku pozostaje, zdaniem Habermasa, oparte na prostym odwróceniu, wskazuje on bowiem mit jako alternatywę dla dyskursu racjonalności. Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 104.

niezmienną) prawdą *par excellence* o położeniu człowieka w świecie”³³¹ i celnie dodaje, że „wiedział o tym już buddyzm, wiedział Hiob, wiedział Schopenhauer”³³².

Rozczarowanie niekwestionowanymi dotąd wartościami, kategoriami i pojęciami wyzwała radykalne kroki. Te z radykalizmu polegają na zastąpieniu krytykowanych treści nowymi – rzekomo lepszymi. Zmieniają się wówczas terminy, modyfikacji ulega przyjmowany obraz świata, ale kluczowe elementy pozostają bez zmian. Poznanie w dalszym ciągu oznacza metaforyzację i tworzenie antropocentrycznej wykładni, a człowiek tkwi w podwójnej roli twórcy wszelkiego sensu i odizolowanego od świata więźnia własnej świadomości. Filozoficzny radykalizm nie sięga bowiem źródeł zachodnich koncepcji bytu, poznania oraz działania, a więc – nawiązując do dyscyplinarnego podziału – fundamentów ontologii, epistemologii i etyki.

Jeśli natomiast nie tylko kontestowane są zastane wartości, kategorie i założenia, ale do głosu dochodzi przypuszczenie arbitralności jakichkolwiek tego typu rozstrzygnięć, pojawia się poczucie absurdu. Przełom w sposobie myślenia i mówienia pod koniec XIX i na początku XX wieku doprowadził do zwrotu lingwistycznego, łączonego przede wszystkim z Ludwigiem Wittgensteinem i jego *Traktatem logiczno-filozoficznym*. Wielkim inspiratorem tego ruchu pozostaje jednak Nietzsche, który swoje nowatorskie rozumienie języka i jego roli wyraził już we wczesnym tekście *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*³³³. Od tego momentu coraz powszechniejsze stawało się przekonanie, że dostępne metody poznania oraz mówienia przekraczają przypisywaną im skromną funkcję narzędzi zapewniających dostęp do świata, bo zamiast otwierać go przed człowiekiem, prezentują wygenerowany przez jego własny umysł obraz tegoż świata.

Gdy filary myśli i kultury Zachodu są kwestionowane, człowiek pozbawiony zostaje dotychczasowego punktu odniesienia. Nihilizm nie jest tożsamy z perspektywizmem, który wynika ze świadomości, iż żadna proponowana wykładnia nie będzie ostateczną, a jedyne, co jesteśmy w stanie zaoferować, to określona perspektywa. Perspektywizm to wynalazek Nietzschego, z nihilizmem natomiast Nietzsche walczy, co nie wyklucza faktu, iż ustawicznie jest on mu zarzucany. Choć bowiem autor *Zmierzchu bożyszczy* określa siebie mianem największego antynihilisty, zgodnie z powszechną opinią uznaje się go za orędownika nihilizmu, a diagnozy, jak poddane analizie w podrozdziale 4.1 słowa o śmierci Boga, brane

³³¹ G. Sowiński, „*Zmierzch bożyszczy*” w *horyzoncie antynihilizmu...*, [w:] ZB, s. 9.

³³² Ibidem.

³³³ Por. podrozdział 3.2. niniejszej rozprawy dotyczący ruchu metaforyczności w dziele Nietzschego, s.136-146.

są nawet nie tylko za osobiste stanowisko Nietzschego, ale za nawoływanie do haniebnych i obrazoburczych poglądów oraz czynów.

Poczucie absurdu, brak oparcia, a w końcu nihilizm uznać można niejako za objawy braku zakorzenienia współczesnego człowieka. Przepisaną przez Nietzschego i Heideggera receptą jest radykalność. Postawa w źródłowym, afirmatywnym znaczeniu radykalna ma podwójny sens: „wykorzenia” o tyle, że prowadzi do wybudzenia z izolacji, w której umysł karmi się tworam i własnej wyobraźni, zarazem jednak zapewniając zakorzenienie. Nie chodzi o kolejną – konstruktywną fazę, która przychodzi po zakwestionowaniu dotychczasowego porządku, jako że zakorzenienie, o które chodzi nie oznacza popadnięcia w nowy systema – rzekomo lepszy od tego odrzuconego. Radykalność zakorzenia inaczej, bo w innym miejscu – nie w mniej lub bardziej przypadkowo przyjętych wartościach i światopoglądach, co bezpośrednio wynika z faktu, że określa taki sposób rozumienia, który natury człowieka upatruje w jego działaniu. Zachodni obraz człowieka jako *animal rationale* opiera się na ulokowaniu jego istoty w *ratio*. Okazuje się, że próba upodmiotowienia i wywyższenia człowieka ponad inne żyjące gatunki na mocy jego rozumu oznacza zarazem jego uprzedmiotowienie. Taki efekt będzie miała każda próba ograniczenia ludzkiego sposobu bycia, tudzież działania, do pewnej funkcji, roli, zadania czy cechy.

Fenomeny zamieszkiwania własnego miejsca pobytu, rozumienia bycia (Heidegger) oraz stawianiu się i przezwyciężania samego siebie (Nietzsche) są wyrazami pometafizycznego, nieuniwersalistycznego, a także pozareligijnego podejścia do problematyki ludzkiej natury. W każdym z wymienionych fenomenów działanie ma rys zdecydowania. Radykalne rozumienie człowieka jako działającego nie tyle przywraca mu jego utracone korzenie, ile wyzwala jego istotowe zakorzenienie w przynależnym mu miejscu pobytu (*ethosie*). Miejsce to jest rozumiane zarówno jako przynależne istocie człowieka jako takiego, przywracające mu wolność i odpowiedzialność jako niezbywalne określenia jego działania, jak też jako indywidualne miejsce każdego z nas, które przebywając, stajemy się samymi sobą.

Poszukiwania etycznego aspektu myśli Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera krążyły w niniejszym rozdziale wokół wskazanego na jego pierwszej stronie pytania „jak możliwa jest filozofia?”. Analiza nie odnosiła się jednak do niego wprost, ani tym bardziej nie prowadziła do jego rozstrzygnięcia. Pytanie, jak zostało powiedziane, dotyka dwóch zasadniczych kwestii. Pierwsza podejmuje zagadnienia działania, które może przywieść nas ku filozofii. Druga stawia pytanie o przedmiot filozofii. Oba te problemy wydają się bezpośrednio związane z odnajdywanym w myśli Heideggera i Nietzschego rozumieniem

ethosu jako własnego miejsca pobytu. Zamieszkiwać je oznacza odpowiadać napotykanym rzeczom myślą, mową, gestem.

Zakończenie

Fryderyka Nietzschego „śmierć Boga” i Martina Heideggera „bieda braku biedy”³³⁴ – filozoficzne oceny zastanej kondycji człowieka – pozornie nie są zbieżne. Ta pierwsza oznacza upadek chrześcijańskiej moralności, którą w szkicu zatytułowanym „Nihilizm europejski” z 10 czerwca 1887 Nietzsche uznaje za „środek przeciwdziałający praktycznemu i teoretycznemu nihilizmowi” [KSA 12, 211]. Pozbawiony idei Boga człowiek sam musi mierzyć się z małością i przypadkowością ludzkiej egzystencji w strumieniu stawania się i przemijania, z cierpieniem oraz złem, a także z brakiem adekwatnego poznania w odniesieniu do najważniejszych spraw. Wyzwalanie się od idei oraz wartości chrześcijańskich, dotąd uznawanych za odwieczne, prowadzi do wolności, ale jedynie w jej wymiarze negatywnym. Oswobodziwszy się spod panowania dogmatów, człowiek staje w prawdzie w tym sensie, że dyskredytuje to, co zostało mu narzucone. Zrzuca zasłony, których wcześniej nie dostrzegał, albo nie miał świadomości, że ktoś kiedyś je zawiesił. „Brak biedy” oznacza tymczasem sytuację nadmiaru. Przesyt bodźców, informacji oraz najróżniejszego typu aktywności zdaniem Heideggera charakteryzuje niemalże każdą sferę naszego życia i wpływa także m.in. na procesy kształtowania wartości oraz stanowisk. Filozof odmawia uformowanym w ten sposób treściom istotowego przynależenia ludzkiej egzystencji, nawet jeśli te dotyczą kwestii fundamentalnych. „Bogactwo”, które Heidegger uznaje za klątwę, zapewnia ludziom poczucie nieograniczonych możliwości, ciągłego postępu oraz komfortu. Te okazują się jednak złudne, bo palecie potencjalnych ścieżek postępowania towarzyszy brak kryterium, nadającego działaniu rys zdecydowania. W konsekwencji, człowieka determinuje przypadkowość wyznawanych przekonań i artykułowanych opinii, a nade wszystko – życiowej drogi. Podczas gdy „biedę braku biedy” określa nieświadomość fatalności własnej pozycji, nihilizm nie wyklucza świadomości dramatyzmu i marności naszego bycia. Oba ujęcia kondycji ludzkiej zakładają natomiast brak rozeznania co do procesów, które doprowadziły do faktu, że człowiek znalazł się „u kresu”.

Sens tytułowego „kresu etyki” nie leży w twierdzeniu, jakoby krytyka tradycji i dotychczasowego porządku nieuchronnie prowadziła do wykluczenia dyskursu etycznego z przestrzeni namysłu. Wydarza się wszakże coś odwrotnego: postawienie religijnych i metafizycznych dogmatów pod znakiem zapytania, które pozbawia człowieka pewności co do wyznawanych i realizowanych wartości oraz zasad etycznych, rodzi konieczność ich reinterpretacji. Ponieważ uznawane dotąd założenia i normy przestają być *a priori* zrozumiałe,

³³⁴M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 122.

dochodzi do ich prześwietlenia, w wyniku którego zostają one ponownie uzasadnione, odrzucone, bądź przededefiniowane. „Śmierć Boga” (która nie wyklucza możliwości osobistego przeżycia religijnego) wyraża diagnozę współczesności, bo wskazuje, że religia, z jej niepodlegającymi dyskusji prawdami, nie oferuje już punktu odniesienia zarówno dla systemów filozoficznych, jak i moralności. „Kres etyki” oznacza natomiast zakwestionowanie dominacji uniwersalistycznej wykładni metafizycznej, fundującej tradycyjne systemy etyczne.

W drugim rozdziale uwidocznione zostało, że celem przeprowadzanej przez Nietzschego i Heideggera krytyki nie jest wyparcie tradycji jako takiej. Ich działania wymierzone są bowiem przede wszystkim w uniwersalistyczny, absolutystyczny charakter panującej – tradycyjnej – narracji. Filozofowanie młotem (Nietzsche) i spalanie kamienia (Heidegger) nie prowadzi do pozbawienia człowieka jego rodowodu, a więc jego korzeni (*radices*).

Wydobyć afirmatywnego źródła krytyki dokonywanej przez obu filozofów, a także pozytywnego, konstruktywnego charakteru całego ich dzieła służyło ukazanie zwykle ukrytego pod znanym (negatywnie nacechowanym) znaczeniem radykalizmu zgoła odmiennego sensu postawy radykalnej. To inne – afirmatywne rozumienie przydane zostało (nie bezpodstawnie) pojęciu radykalności, które umożliwiło rozpoznanie podstawowej inspiracji myśli zarówno Nietzschego jak i Heideggera w źródłowo pojętej trosce. W kontekście wspomnianej już krytyki troska ta ujawniła się jako dopuszczanie do głosu odmiennych od panującej narracji sposobów doświadczania świata. Okazało się przy tym, że to dawanie przestrzeni innemu myśleniu oznacza zupełne zachwianie fundamentów dominującej wykładni, bo jako uniwersalistyczna, traci ona swoje ugruntowanie, właśnie wówczas, gdy kwestionuje się jej dominację. Uniwersalizm wymaga wszakże bezwzględnej dominacji. Nietzsche i Heidegger nie tyle jednakże pozbawiają panującą wykładnię jej dotychczasowego statusu, ile rozpoznają źródła tego zjawiska i odsłaniają jego procesy, by dzięki temu lokalizować inne możliwe ścieżki myślenia – poza głównym i zarazem ulegającym już dezaktualizacji nurtem.

W pierwszym, poprzedzającym analizę krytyki tradycji rozdziale poszukiwaliśmy wczesnych wyrazów radykalności. Odnalezienie ich w wypowiedziach Heraklita, Sokratesa, Platona i Arystotelesa ugruntowało rozumienie jej ją od strony etyczności, której pojmowanie w początkach rozwoju myśli Zachodu nie było jeszcze spetryfikowane w postać etyki. „Etyczność” postawy radykalnej odsłoniła się w tym, że postawa ta określa człowieka od strony jego postępowania i myślenia, nie tego, kim jest. Takie ujmowanie istoty człowieka – przez wzgląd na jego działanie rozpoznaje wszakże Heidegger w *ethosie*.

Pierwsze poważne dowody zasadności objęcia pojęciem *ethosu* także rozważań Nietzschego uzyskane zostały w trzecim rozdziale dotyczącym stylów myślenia i pisania obu niemieckich filozofów. Przesłankę dla poszukiwania etycznego wymiaru myśli w samym sposobie powiadania stanowi, nie tylko wskazywane przez Nietzschego i Heideggera, ale także spełniające się w ich dziele, rozumienie działania – zgoła inne od powszechnej jego koncepcji, bo przede wszystkim uwolnione od klasycznych podziałów: na praktykę i teorię, czyn i uprzednią wobec niego myśl, zapewniającą jego uzasadnienie. Nietzsche upatruje potęgi myśli w twórczości, pojętej jako stwarzanie sensu. Można powiedzieć, że w myśli i słowie dostrzega on potęgę działania jako tworzenia. Wydaje się, iż Heidegger przyjął w tej kwestii zgoła inną pozycję, odwracając niejako wskazany u Nietzschego porządek. Doniosłość działania rozpoznaje on wszakże w nasłuchiowaniu rzeczy i odpowiadaniu jej. Wskazana różnica między stanowiskami Nietzschego i Heideggera, znajduje swoje odzwierciedlenie w ich, jakże odmiennych, metodach filozofowania. Heidegger, ostrożnie formułujący zdania, jakby w obawie przed ryzykiem uprzedmiotowienia, nie może być w swej postawie dalszy od Nietzschego, niemalże z brawurą i beztroską żonglującego zdaniami, tudzież metaforami. Wrażenie to musiało jednak ulec weryfikacji, bo okazało się, że obu filozofom chodzi zarówno o dynamizację znaczeń, jak i o odpowiadanie na „zew sytuacji”.

Wywołany w trzecim rozdziale postulat odpowiadania rzeczy antycypuje fenomen odpowiedzialności, natomiast idea pozwalania-być zapowiada doniosłość wolności (odniesionej zarówno do podejmowanej rzeczy, tudzież napotykanego bytu, jak i podejmującego rzecz i napotykającego byt człowieka). W czwartym rozdziale wolność i odpowiedzialność ukazane zostały już w perspektywie etycznej, w kontekście szeroko pojętego obszaru etycznego namysłu. Proces ich odsłaniania określony został jednakże mianem *etosowego* ze względu na to, że ukazuje je jako *fenomeny* przywracające człowieka jego własnemu miejscu, a tym samym przynależnemu mu sposobowi bycia. Do tego miejsca zmierza człowiek zarówno na drodze przekraczania samego siebie (Nietzsche), jak i na sposób zamieszkiwania przestrzeni zrazu obcej, bo otwartej na uobecnianie się Boga, którego nie sposób oswoić (Heidegger). Miejsce, w którym można dotknąć Boga (skrajnie człowiekowi obcego), paradoksalnie okazało się miejscem, które w wyniku jego śmierci zostało puste. Uobecniający się w *ethosie* Bóg nie oferuje już bowiem sensu, nie obciąża człowieka odpowiedzialnością, ani nie oferuje mu wolności.

Rozważania przedstawione w niniejszej rozprawie doprowadziły nas do momentu, w którym staje się widoczne, że dopiero w obliczu „śmierci Boga” i „u kresu etyki” – gdzie

Nietzsche i Heidegger odnajdują współczesnego człowieka, może się on stawać faktycznie wolny i odpowiedzialny, ściągając na siebie cały ciężar wolności oraz odpowiedzialności.

Bibliografia

Teksty Fryderyka Nietzschego przełożone na język polski

- Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997.
- Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa* przeł. G. Sowiński, Kraków 2000.
- Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Kraków 1995.
- Ludzkie, arcyłudzkie* Tom pierwszy, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911.
- Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996.
- Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001.
- Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań 2000.
- Wola Mocy*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2017.
- Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, przeł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski, Warszawa 1910–1911.
- Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003.

Teksty Fryderyka Nietzschego w oryginale

- Kritische Studienausgabe*, Munchen 1999
- KSA 1: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*
- KSA 2: *Menschliches, Allzumenschliches I und II*
- KSA 3: *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*
- KSA 4: *Also sprach Zarathustra*
- KSA 5: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*
- KSA 6: *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist/Ecce homo, Dionysos Dithyramben/Nietzsche contra Wagner*
- KSA 10: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*
- KSA 11: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*

Teksty Martina Heideggera przełożone na język polski

Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane, przeł. K. Michalski i inni, Warszawa 1977.

Bycie i czas, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.

Drogi lasu, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997.

Identyczność i różnica, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.

Kant a problem metafizyki, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.

Ku rzeczy myślenia, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.

Objaśnienia do poezji Hölderlina, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2004.

Odczyty i rozprawy, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.

Podstawowe problemy fenomenologii, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.

Przyczynki do filozofii (Z wydarzania), przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.

Rozmowy na polnej drodze, przeł. M. Stasińska, Warszawa 2004.

Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809], przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.

Technika i zwrot, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.

Wyzwolenie, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.

Zasada racji, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.

Znaki drogi, przeł. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M.

Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1999.

Teksty Martina Heideggera w oryginale

Gesamtausgabe, Frankfurt am Main:

[GA 2] Band 2: *Sein und Zeit*, cop. 1977.

[GA 3] Band 2: *Kant Und das Problem der Metaphysic*, cop. 1991.

[GA 4] Band 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cop. 1981

[GA 5] Band 5: *Holzwege*, cop. 1977.

[GA 6.2] Band 6.2: *Nietzsche*, Zweiter Band 1997.

[GA 7] Band 7: *Vorträge und Aufsätze*, cop. 2000.

[GA 8] Band 8: *Was heißt Denken?*, cop. 2002

[GA 9] Band 9: *Wegmarken*, cop. 1976.

[GA 11] Band 11: *Identität und Differenz*, cop. 2006.

- [GA 13] Band 13: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, cop.1986.
- [GA 14] Band 14: *Zur Sache des Denkens*, cop. 2007.
- [GA 16] Band 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, cop.2000.
- [GA 24] Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. cop. 1997.
- [GA 29/30] Band 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Cop. 1983.
- [GA 42] Band 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cop. 1988.

Przywoływane teksty poza *Gesamtausgabe*:

Sein und Zeit, Tübingen 1967.

Literatura dotycząca Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera

- Baran B., *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004.
- Baran B., *Postnietzsche: reaktywacja*, Kraków 2003.
- Calasso R., *Nietzsche a przeszłość*, przeł. S. Kasprzysiak, [w:] *Nietzsche 1900-2000*, pod red. A. Przybysławskiego, Kraków 1997.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. i posł. op. B. Banasiak, Warszawa 1993.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.
- Derrida J., *Psyche. Wynajdywanie Innego* (fragment), przeł. S. Magala, w: „Odra” nr 6 1994.
- Dreyfus H. L., *Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. B. Guignon, Cambridge 2006 (second edition), s. 345-373.
- Dworakowska K., *Ontologia bezkształtu. Koncepcja istoty ludzkiej w myśli Nietzschego i Foucaulta*, Warszawa 2016,
- Dybel P., „*Panie Heidegger, kiedy napisze Pan etykę?*” (*Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w Sein und Zeit Martina Heideggera*), [w:] „*Aletheia*” 1(4)/1990 „*Heidegger dzisiaj*”j, s. 326-337.
- Farias V., *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. P. Lisicki, R. Marszałek, Warszawa 1997.
- Filek J., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno - etyczne*, Kraków 2001.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Filek J., *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996.

- Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza I eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010.
- Foucault M., *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, w: „Literatura na Świecie” nr 6/203, Warszawa 1988
- Foucault M., *Nietzsche, genealogia, historia* [w:] tegoż *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa – Wrocław 2000.
- Gadamer H. G., *Heidegger i język metafizyki*, przeł. A. Drobiński, [w:] „Aletheia” 1(4)/1990, s. 126-132.
- Hoły-Luczaj M., *Radykalny antropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Rzeszów-Warszawa 2018.
- Jaspers K., *Nietzsche*, Berlin 1950.
- Jaspers K., *Nietzsche: wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Strońska, Łódź 2012.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996.
- Korobczak P., *Skryty wymiar etyczności w myśli Martina Heideggera*, Wrocław 2018.
- Kostyszak M., *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wrocław 1998.
- Kostyszak M., *Martin Heidegger - rękodzieło myślenia*, Wrocław 1997.
- Kostyszak M., *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław 2010.
- Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Warszawa 1976.
- Kusak L., *Fryderyk Nietzsche. W poszukiwaniu utraconego ideału*, Kraków 1995.
- Kwietniewska M., *Zwrot w myśli Heideggera* [w:] „Analiza i Egzystencja” nr 6 (2007), s. 25-48.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008.
- Łojek S., *Obrona Nietzschego – rzecz o odpowiedzialności*, Kęty 2002.
- Markowski M. P., *Bajeczna spekulacja. Derrida, Heidegger i poezja*, w: *Literatura na świecie. Jacques Derrida*, nr 11-12/1998.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Mizera J., *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006

Nancy J.-L. *The end of Philosophy and the Task of Thinking* [w:] <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/the-end-of-philosophy>, [dostęp 29.07.2021].

Nancy J.-L., *Heidegger's „Originary Ethics”*, [w:] *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. by F. Raffoul and D. Pattigrew, New York cop. 2002

Pieniążek P., *Metafora i interpretacja u Nietzschego. Nietzsche et la metaphore* Sarah Kofman, w: *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica* 19/20, 2007

Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wrocław 2009.

Ronen S., *Prawda i perspektywizm u Nietzschego*, [w:], „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4/1998 (28), s. 58-70.

Rymkiewicz W., *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Warszawa 2015

Scott Ch. E., *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington and Indianapolis 1990.

Simon J., *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego do spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej*, przeł. S. Gromadzki, przekład Przejrzał M. Miłkowski [w:] „Przegląd filozoficzny - literacki: Nietzsche”, 1/2002, s. 43-70.

Sobota D.R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* Tom I i II, Bydgoszcz 2012.

Sowiński G., „*Zmierzch bożyszczy*” w horyzoncie antynihilizmu... [w:] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003

Strzelecki R., *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” Martina Heideggera*, Kraków 2006.

Tarnowski K., *Der letzte Gott*, [w:] „Aletheia” 1(4)/1990 *Heidegger dzisiaj*, s. 338-325.

Rymkiewicz W., *Słownik pojęć Martina Heideggera* w: M. Heidegger, *Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybrane „problemy” „logiki”*, przeł. W. Rymkiewicz, Warszawa 2017.

Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.

Wodziński C., *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera*, Gdańsk 2016.

Young J., *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. H. Szłapka, Warszawa – Wrocław 2000.

Zabokrzycka K., *W ramach rozumienia. Krytyka przedstawienia jako formy poznania w pismach Martina Heideggera i Jacques'a Derridy*, [w:] *Obrazy i poznanie*, red. M. T. Kociuba, Lublin 2015, s. 249-265.

Literatura uzupełniająca

- Albert K., *O platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1098 a, przeł. D. Gromska, Warszawa 1957.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Fizyka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *O częściach zwierząt*, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*
- Arystoteles, *O częściach zwierząt*, A 5, 645 a 17.
- Banasiak, *Dekonstrukcja – genialny unik?* [w:] J.Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 401-414.
- Burzyńska A., Markowski P. M., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2009.
- Cioran E., *O dwóch typach społeczeństwa*, [w:] Idem, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1997.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, przełożyli B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Derrida J. Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, przełożyli A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Odpowiedzialność i gościnność*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd filozoficzno-literacki” 2006, nr 2 (14).
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, [w:] Derrida J., *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992.
- Derrida J., *Psyche: Wynajdywanie innego* (fragment), tłum. S. Magala, „Odra” 1994 nr 6.
- Derrida, *Χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Warszawa 1999
- Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. oraz wst. i przyp. op. A. Bednarczyk, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przełożyli M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Kęty 2001.
- Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch*, Berlin 1906.

- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, M. Olszewski, wst. K. Leśniak, Warszawa 2006.
- Filek J., *Ontologizacja odpowiedzialności Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.
- Foucault M., *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybrał i oprac. T. Komendant, przełożyli: B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, posł. M. P. Markowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000
- Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, Gdańsk 2005.
- Hölderlin F., *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, przełożyły i opracowały A. Milska i W. Markowska, Warszawa 1982.
- Hölderlin F., *Poezje wybrane*, przeł. i wstępem poprzedził M. Jastrun, Warszawa 1964.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Kant I., *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelazny, Toruń 1992,
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. oraz przedm. i przyp. op. J. Gałęcki, Warszawa 1972.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, przeł., przyp. op. i przedm. pop. E. Nowak, przekład przejrzał M. J. Siemek, Warszawa 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Kirk G.S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa - Poznań 1999.
- Klossowski P., *Sade mój bliźni*, przełożyli B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1992
- Klossowski P., *Nietzsche, politeizm i parodia*, przeł. B. Banasiak, [w:] „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994.
- Krokiewicz A., *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959
- Krokiewicz A., *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000.

Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 2001.

Kwietniewska M., *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013.

Leibniz G. W., *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski*, przełożyli S. Cichowicz, J. Domański, H. Rzeczkowski, H. Moese, Warszawa 1969.

Leśniak K., *Arystoteles*, Warszawa 1965.

Łojek S., *Kim jest megalopsychos?*, [w:] *Etyka* 40, 2007

Mrówka K., *Heraklit: Fragmenty, przekład i komentarz*, Kraków 2015.

Państwo 534, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003

Platon, *Dialogi (Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias)*, przekł. W. Witwicki, wybrał, tekst przejrzał, przedm. i objaśnieniami op. A. Lam, Warszawa 1993.

Platon, *Gorgiasz. Menon*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

Platon, *Timaios* 50B, w: tegoż, *DIALOGI. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2006, s. 327.

Kwietniewska M., *Jean-Luc Nancy Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013

Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Tom II. Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.

Sartre J.-P., *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa, B. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007

Scheler M., *Resentyment a moralności*, tłum. M. Klimkowska, Warszawa 2008.

Schelling F. W. J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003.

Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezi, Warszawa 1974.

Słownik terminów Arystotelesowych, ułożył K. Narecki, Warszawa 2003, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie* tom 7

Słownik wyrazów obcych PWN, pod red. J. Tokarskiego, Warszawa 1980.

Spinoza B., *Pisma wczesne*, przełożył i notą opatrzył Leszek Kołakowski, uwagi wstępne Jolanta Żelazna, Warszawa 2009.

Spinoza, Benedykt, *Traktaty*, przeł. Ignacy Halpern – Myśliński, Kęty 2003.

Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990.

Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982

Zeidler-Janiszewska A., *Moralność w zdecentrowanej kulturze*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.

