

SPÓR Z JĘZYKIEM

Maria Kostyszak

SPÓR Z JĘZYKIEM

Krytyka ontoteologii w pismach
Nietzschego, Heideggera i Derridy



Oficyna Wydawnicza Arboretum
Wrocław 2010

Maria Kostyszak

Spór z językiem.

Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy

Recenzenci: prof. dr hab. Jolanta Żelazna

prof. dr hab. Leszek Koczanowicz

ISBN 978-83-60011-???

© Copyright by Maria Kostyszak

© Copyright by Instytut Filozofii Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010

Redakcja: Małgorzata Grochocka

Projekt okładki: Przemysław Włodarczyk

DTP: Agnieszka Lachowicz

Oficyna Wydawnicza Arboretum

ul. Witosa 16, 51-507 Wrocław

tel./fax 071 344 06 63

e-mail: biuro@wydawnictwo-arboretum.pl

Chciałabym podziękować wszystkim nauczycielom i rozmówcom: koleżankom i kolegom z Instytutów Filozofii Uniwersytetu: Wrocławskiego, Łódzkiego i Poznańskiego, z Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Strzelińskiego Domu Kultury oraz z innych ośrodków, doktorantom i studentom tudzież przyjaciółom, których obecności w tej książce nie w każdym przypadku da się odnotować za pomocą adresu bibliograficznego. Wśród wielu stanów skupienia, jakie filozofia dzisiaj przyjmuje i z jakimi próbuje zerwać, **wydarzenie rozmowy**, choćby momentalnego porozumienia lub gwałtownych starć, niekiedy równie zachęcających do dalszych poszukiwań, nie jest może najważniejsze, ale warte ochrony.

SPIS TREŚCI

Skróty	11
Wstęp	13
Wprowadzenie – o pierwszym i innym początku.	23
1. Odróżnienie dwóch pytań.	28
2. Źródło filozofowania w obu początkach – porównanie.	29
3. Prawda sądu, prawda bycia.	29
4. Byt/Bycie	30
5. Pojęcie myślenia w obu początkach.	30
6. Wykładnia czasu.	31
7. Wieczność	32
8. Pojęcie człowieczeństwa	32

ROZDZIAŁ I. IMPERATYW UWAGAŃ

1. Rewizja źródeł i natury myślenia.	35
1.1. Uwagi wstępne.	35
1.2. Czynność fizjologiczna i instynktowna (Nietzsche)	37
1.3. Dziękczynieniem nastrojony odbiór (Heidegger)	56
1.4. Dekonstrukcja przywilejów, konstruktywizm uważności (Derrida)	88
2. Architektura nawyków myślowych	99
2.1. Lista nawyków	99
2.2. Badanie pokładów ontoteologii wpisanych w język	104
2.3. Dominacja woli.	114
3. Kierunki zmian.	119
3.1. Wyzwalanie z nihilizmu (Nietzsche)	119
3.1.1. Odzyskiwanie „naturalności”	124
3.1.2. Cierpienie.	131
3.1.3. Dbanie o życie boskości.	132
3.1.4. Możliwości sztuki	134
3.2. Dialog dwóch początków w myśleniu (Heidegger)	139
3.3. Podążanie za tym, co nośne (Derrida)	146
4. Podsumowanie. „Dobrze myśleć, oto zasada moralna”	160

ROZDZIAŁ II. CHRONIENIE DOŚWIADCZENIA CZASU

1. Wprowadzenie	165
2. Chronienie doświadczenia czasu w filozofii Nietzschego	168
2.1. Czas i wieczność jako wyznaczniki sposobu bycia.	168
2.2. Język jako opis	173
2.3. Język jako imperatyw egzystencjalny	180
2.4. Czas jako wzajemność między człowiekiem i światem ustanawiana w głębi egzystencji.	186
3. Główne tendencje Heideggerowskiej interpretacji czasu.	194
3.1. Rys historyczny	197
3.1.1. Wykładnia czasu w <i>Fizyce</i> Arystotelesa	197
3.1.2. Rola czasu u Kanta	198
3.2. Hermeneutyczna fenomenologia czasu	202
3.2.1. Wstępne próby w wykładzie <i>Pojęcie czasu</i>	202
3.2.2. Odcienie czasowe (<i>Zeitabschattungen</i>) dat wrażeńowych w <i>Fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu</i> Husserla	206
3.2.3. Egzystencjalno-ekstatyczna wykładnia czasu w <i>Byciu i czasie</i>	210
3.2.4. Hermeneutyka czasu w <i>Przyczynkach do filozofii</i>	215
3.2.4.1. Grunt (<i>Grund</i>)	216
3.2.4.2. Pragrunt (<i>Urgrund</i>)	221
3.2.4.3. Niegrunt (<i>Ungrund</i>)	224
3.2.4.4. Bez-grunt (<i>Ab-grund</i>)	225
3.2.4.5. Gruntowanie (<i>Gründung</i>)	226
3.2.4.6. Bez-gruntowanie (<i>Ab-gründung</i>)	227
3.2.4.7. Zgruntowywanie (<i>Ergründung</i>)	227
3.2.4.8. Ugruntowanie (<i>Gegründung</i>)	228
4. Nieizolowanie pojęcia czasu formą chronienia doświadczeń temporalnych w pismach Derridy	230
4.1. Wprowadzenie	230
4.2. Śladowy charakter czasu (<i>Ousia i gramme. Przypis do przypisu</i> z <i>Sein und Zeit</i>)	234
4.3. Niewczesność (<i>Niewczesne aforyzmy</i>)	240
4.4. Dar czasu (<i>Donner le temps, Donner la mort</i>)	241
5. Podsumowanie	246

ROZDZIAŁ III. PRZYTOMNOŚĆ SŁOWA

1. Wprowadzenie – czynić życie bardziej myślącym, „otworzyć nauki społeczne”	251
2. Dyskusja z logicznym zawłaszczaniem myślenia	254
2.1. Płynność semantyczna terminu „logika”	254
2.2. Translacje: logika – myślenie	257

3. Nauka i sztuka dobrego mówienia (<i>scientia et ars bene dicendi</i>)	266
3.1. Figuratywny charakter języka. Retoryka a erystyka	266
3.2. Granice mocy i niemocy słów wobec afektywnych stanów człowieka... ..	271
4. Konsekwencje przemiany myślenia w uważność	298
4.1. Chronienie rozwoju psychicznego	298
4.2. Hartowanie charakteru (<i>ethos</i>)	301
4.3. Naukowy czy duchowy idiom w szkole?	310
Zakończenie	315
Appendix: Kalendaria życia i twórczości	319
Friedrich Nietzsche	319
Martin Heidegger	322
Jacques Derrida	326
Bibliografia źródłowa	331
Bibliografia komplementarna	337
Indeks osobowy	355
Indeks pojęć	361

SKRÓTY

- BC – M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- BMM – M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977.
- BP – M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main 1994 (*Gesamtausgabe*, t. 65).
- CF – M. Heidegger, *Co to jest filozofia?*, przeł. S. Blandzi, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- CM – M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000.
- CPP – M. Heidegger, *Cóż po poecie?* [w] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997.
- DŚ – J. Derrida, *Darować śmierć*, przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska, „Odra” 2004, nr 12 [fragm. *Donner la mort*].
- EH – F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. przeł. B. Baran, Kraków 1996.
- GT – J. Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, transl. P. Kamuf, Chicago–London 1992.
- HPF – J. Derrida, *Heidegger, piekło filozofów*, Rozmowa: Didier Eribon – Jacques Derrida, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- JI – J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- KF – M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978.
- KPM – M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- LH – M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, [w] *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977.
- MF – J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- N I, N II – M. Heidegger, *Nietzsche* (t. 1 i t. 2), przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1, Warszawa 1998; t. II, Warszawa 1999.
- NA – J. Derrida, *Niewczesne aforyzmy*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- NT – F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, posłowie B. Baran, Kraków 1994.

- OG – J. Derrida, *Ousia i gramme. Przypis do przypisu z Sein und Zeit*, przeł. A. Dziadek, przekład poprawił J. Margański, [w:] *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.
- OS – J. Derrida *Of the Spirit. Heidegger and the Question*, transl. G. Bennington, R. Bowlby, Chicago–London 1989.
- PC – M. Heidegger, *Pojęcie czasu*, przeł. J. Mizera, „Principia” 1998, nr XX, s. 27–43.
- PF – M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
- PL – J. Derrida, *Philosophie et littérature*. Entretien avec Jacques Derrida, [w:] tenże, *Moscou aller-retour. Suivi d'un entretien avec N. Avtonomova, V. Padoroga, M. Ryklin*, Paris 1995.
- RP – J. Derrida, *Restytucje prawdy w rozmiarze*, [w:] *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.
- SU – M. Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu* (mowa rektorska), przeł. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- TRZ – F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Gdynia 1991 (reprint).
- W – M. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków, 1998.
- WDJ – M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000.
- WHD – M. Heidegger, *Was heisst denken?*, 5. Aufl., Tübingen 1997.
- WDM – M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- WM – F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1911 (t. 12).
- WW – J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, Warszawa 1999.
- ZR – M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.

WSTĘP

W XX wieku filozofia stała się problematyczna¹. Jej dumna wcześniej samowiedza została, zwłaszcza po doświadczeniach II wojny światowej, poważnie zakwestionowana z zewnątrz i od wewnątrz. W biograficznym filmie telewizji BBC o Martinie Heideggerze (1889–1976), drżącym już głosem 70-letni filozof mówi: „**Wydaje mi się, że zadania stojące dziś przed człowiekiem myślącym nie mają precedensu. Potrzebujemy zupełnie nowego sposobu rozumowania (*ganz neue Methode*). To nowe myślenie jest pod pewnymi względami prostsze od klasycznego filozofowania, a pod innymi trudniejsze, wymaga bowiem precyzyjnego posługiwania się językiem (*Sprache*)**”².

Krytyka ontoteologii jako zespołu określonych założeń i tez będzie analizowana w poniższych badaniach w celu wydobycia postulowanych zadań „stojących dziś przed człowiekiem myślącym”. Za najważniejsze z nich Heidegger uważał rozpoznanie istoty techniki, dlatego pracował nad potrzebnym do tego celu przygotowaniem językowych i myślowych struktur, jednak w tym przygotowawczym działaniu zdarzało mu się formułować zbyt radykalne uogólnienia³. Dlatego sędzę, że ukazanie krytyki ontoteologii bardziej jako procesu, zachodzącego w pismach trzech autorów, niż zestawu pozbawionych kontekstu twierdzeń, pozwoli pokazać trudności, złożony charakter i niedomknięcie myśli dążącej do precyzji słowa.

¹ W eseju *Co to jest filozofia?* (1955) Heidegger proponuje ów problematyczny (*fragürdig*) charakter filozofii pojmować od strony pozytywnej: godna, warta pytania [CF 37].

² Ścieżka z filmu *Human, All Too Human* (BBC) – *Martin Heidegger*.

³ W monografii zatytułowanej *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, and Art* M.E. Zimmerman zestawia najczęściej krytykowane generalizacje. J. Margolis zwraca uwagę, że Heidegger uwypukla rolę historii, a sam traktuje ją abstrakcyjnie; J. Caputo domaga się zdekonstruowania zasadniczych Heideggerowskich pojęć: Bycia, sensu, prawdy, człowieka, źródłowości etc.; R.J. Bernstein pyta, czy rzeczywiście Heidegger nie uprawia krytykowanej przez siebie ontoteologii. Sam Zimmerman za absurdalną uważa wiarę Heideggera w sztukę jakoby niosącą ratunek (M.E. Zimmerman *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, and Art*, Bloomington 1990, s. 247, 259–260).

Krzysztof Pomian opisuje zmianę sytuacji filozofii i polityki w świecie po rewolucji francuskiej jako historyk, a jednocześnie wylicza składniki współczesnego świata, z którymi Heidegger nie umie się pogodzić: świeckość, demokracja, rynek, nowoczesne nauka i technika; stąd zaangażowanie w ideologię narodowego socjalizmu oraz „totalitarne wykoślenie” w kilku motywach jego filozofii (K. Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, Aletheia 1990, nr 1(4), s. 465–478).

W przypadku Nietzschego egzystencjalny patos może przesłaniać systematyczny charakter namysłu nad przyczynami martwoty epoki nowoczesnej w porównaniu z rozmachem i różnorodnością kultury starożytnej. W polskiej literaturze przedmiotu dobrze rozpoznano ten zakres problemowy, akcentując postawę odpowiedzialności Nietzschego wobec narastającego nihilizmu⁴. Pełne pasji narzucenie obowiązku przewycięzania nihilizmu każdym gestem i krokiem myślowym zjednuje wciąż, zwłaszcza młodych, czytelników. Filozofia ta bowiem wytwarza sprzyjający działaniu fantazmat, że źródła życia w kulturze można i należy wciąż odnawiać.

Wczesny Derrida niemal buchalteryjnie tropi aprioryczne rozstrzygnięcia fenomenologii, później strukturalizmu i psychoanalizy, by pokazać, że nawet zaawansowany język filozoficznych dociekań nie w pełni uświadamia sobie własne ograniczenia. W badaniach uwzględniam głównie teksty późnego Derridy, ponieważ ujawnia się w nich dobitniej podejmowana odpowiedzialność za przyszłość; za to, co zostawiamy następnym pokoleniom. Przybiera ona postać zogniskowania dyskursu wokół sprawiedliwości – sprawiedliwości czytania tekstów czy formułowania sądów rozstrzygających o działaniu.

Termin „ontoteologia”⁵ omawia Martin Heidegger w odczycie z 1957 roku, podsumowującym zajęcia seminaryjne poświęcone *Nauce logiki* Hegla⁶. Omawiany w nim problem można przybliżyć następująco. Filozofia Zachodu przybrała postać nauki o bycie (onto-), budowanej hierarchicznie z uwzględnieniem bytu najwyższego (-teo-), konstytuowanej w pojęciach i za pomocą procedur logicznych (-logia). Heidegger wskazuje w tym odczycie na odmienną swego postępowania teoretycznego w porównaniu z ujęciem Hegłowskim. O ile dla Hegla „dialog z minionymi dziejami filozofii ma charakter zniesienia”⁷, o tyle w nieontoteologicznej próbie Heideggera myślenie ma charakter „kroku wstecz”, w niemyślaną różnicę między byciem a bytem⁸.

W odczycie tym Heidegger akcentuje ramową konstrukcję ontoteologii: jest to system też zbudowany na założeniu, że „być” oznacza „być stale obecnym”. Przesłanka ta pozwala różnorodne sposoby bycia sprowadzić do pojęcia „bytu”. Nieuniknioną konsekwencją teoretyczną takiej redukcji jest uprzedmiotowienie zróżnicowanych form bycia, nawet jeśli złożone koncepcje filozoficzne do pewnego stopnia odwzorowują za pomocą systemu kategorii owo zróżnicowanie. W swoim

⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, wyd. 4, Warszawa 2004; J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków 1996; J. Filek, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001; P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006; K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007; *Nietzsche – monograficzny numer „Przeglądu Filozoficzno-Literackiego”* 2002, nr 1.

⁵ Użyty po raz pierwszy przez Kanta, a później przez Feuerbacha, dzięki Heideggerowi nabral znaczenia najczęściej przywoływanego w dzisiejszych debatach.

⁶ Opublikowany jako rozdział książki *Identität und Differenz* (1957). Przekład polski: *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, przeł. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 85–98.

⁷ Tamże, s. 88.

⁸ Tamże, s. 89.

projekcie udziejowienia filozofii Heidegger usiłuje wypracować język, którym można by wyrazić każdorazową różnicę między bytem i byciem. Brak środków językowych i myślowych, o które się w toku rozwijania krytyki założeń ontoteologicznych dopomina, sprawia, że szereg niepożądanych konsekwencji teoretycznych blokuje związek między myśleniem i procesem bycia⁹. Oprócz uprzedmiotowienia bytu przez interpretowanie go jako stałej obecności w ontoteologii następuje reifikacja boskości, a także ustala się dominanta *logosu* nad *pathosem* i *ethosem*, co powoduje, że zuniwersalizowanym zasadom logicznym zostaje podporządkowany nawet byt najwyższy¹⁰.

Ta pobieżna charakterystyka ontoteologicznych założeń i tez nie zdaje sprawy ze złożoności historii filozofii europejskiej. Dopiero analizując szczegółowo jawne i niejawne konsekwencje tego paradygmatu, można uzyskać wgląd w historyczną nieuchronność jego rozwoju, akcentując jednocześnie kierunki postulowanych zmian. Nabycie umiejętności i wprawy w odróżnianiu (gr. *krino*)¹¹ pierwiastków ontoteologicznych od takich, które mogą nimi nie być, stanowi – w zależności od dynamiki znaczeń, jaką uruchomią – jedno z zadań, o których mówi Heidegger w zacytowanej wyżej wypowiedzi. Pojawia się tu wyjątkowo doniosła kwestia czasu i jego rozumienia, a także tego, co w poniższych badaniach będę nazywała wypływającym z myślenia „obiegiem aktów pisania i czytania, mówienia i słyszenia”, ponieważ to od owego obiegu będzie zależało, czy to, co powtórzymy dziś w ślad za tradycją lub powiemy po raz pierwszy, będzie znaczyło ontoteologicznie czy nie. Uwaga wobec związku problematyki temporalnej z jej językową eksplikacją należy do warunków rozplatania sieci związków semantycznych o tyle, o ile rozstrzygają apriorycznie, nie poddając refleksji swoich granic (na tym polega istota krytyczności).

Stawiam tezę, że **założenia ontoteologiczne i nieontoteologiczne przenikają się w aktach myślenia i jego artykulacji**. W tym sensie odchodzę od mocnego stanowiska Heideggera, że – historycznie – tylko presokratycy i Sokrates nie wychodzili z założeń ontoteologicznych, natomiast od Akademii Platońskiej zaczyna się stabilizować obowiązująca wykładnia przewagi idei nad ich cieniami (kopiami). Chociaż Heidegger szczegółowo bada teksty Platona, Arystotelesa, Leibniza, Kanta, Hegla, Nietzschego, żeby doprecyzować stawianą przez siebie tezę, w zasadzie nie

⁹ Konkretną egzemplifikację stanowi nasz stosunek do techniki. Heidegger nazywa ją metafizyką naszych czasów. Jego próba pomyślenia tego, co niepomysłane w metafizyce, i w takim sensie wykonanie kroku wstecz, ma strukturę analogiczną do usiłowań rozpoznania tego z istoty techniki, co nas współcześnie określa, ale w tajemniczy sposób usuwa się z pola widzenia. Dopóki usiłujemy ją *przedstawić* jako narzędzie, rozmiijamy się z tym, co w niej działające.

¹⁰ Dyskusję (kontynuację, ale także częściową krytykę) z takim ujęciem teologii podejmują: E. Lévinas (*Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000) i J.-L. Marion (*Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996). Por. K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie*, [w:] J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 13–16.

¹¹ Greckie *κρίνω* znaczy: „1) rozłączyć, rozgatkować, odróżnić, rozróżnić, porządkować; 2) wybrać, przenieść, dać przodek, pochwalić, uznać za dobre, przeznaczyć, rozstrzygnąć” (*Słownik grecko-polski*, ułożył Z. Węclewski, Warszawa 1905, s. 416).

odchodzi od ustalenia, że wzmacniają one główne założenia ontoteologii. Opublikowany w 1965 roku esej *Koniec filozofii i zadanie myślenia* podsumowuje długie lata dociekań i raz jeszcze powtarza wcześniejsze przypuszczenia.

Na potrzeby prowadzonych tu badań definiuję „zadania stojące dzisiaj przed myślącym człowiekiem” jako imperatyw uważności, chronienie doświadczenia czasu oraz zachowywanie przytomności (otwartości) słowa w naukach społecznych i w praktyce życia codziennego. Imperatyw uważności wymaga takiego posługiwania się językiem filozoficznym, że z jednej strony świadomi jesteśmy złożonej tradycji znaczeń, jaka stoi za każdym pojęciem; z drugiej – lektura świata zmusza do zmiany przyzwyczajeń myślowych. Analizy pierwszego rozdziału ukazują uwarunkowania – w postaci rewizji architektury nawyków – przemiany mowy i myśli. Drugi rozdział pomaga uświadomić, jak ważką rolę odgrywa w owej przemianie interpretacja czasu. Ile od niej zależy, w jakiej mierze czas jest konstruktem, w jakiej natomiast dopuszczamy i artykułujemy jego rzeczywiste doświadczanie zmieniające warunki wcześniejszych artykulacji. *Inny początek* został przez Heideggera rozpoznany jako zdarzenie historyczne (presokratycki), natomiast w *Przyczynkach do filozofii* rozważany jest jako możliwość sposobu bycia wciąż do podjęcia. Stąd trzeci rozdział książki zatytułowany „Przytomność słowa” bada pedagogiczną misję filozofii jako kształcenia umiejętności, polegającej na oporze wobec nawyków i zawłaszczeń (ekskluzji, apriorycznych przywilejów), a jednocześnie ćwiczeniu (hartowaniu) otwartości na to, czego nie da się utożsamić z tym, co nam znane, ponieważ jest inne.

We Wprowadzeniu, na podstawie *Przyczynków do filozofii (Z wydarzania)* (1989) Heideggera, szkicuję różnicę między pierwszym i innym początkiem. Pozwoli to wytworzyć kontekst uzasadniający potrzebę i projekt odmiennej od *przedstawiania* interpretacji myślenia, jaką będę wskazywać w dalszej części książki u trzech filozofów: Heideggera, Nietzschego i Derridy. Tę odmienność artykułuje Heidegger najwyraźniej w cyklu wykładów *Was heisst denken?* (1954), wyprowadzając myśl z pamięci o tym, co najbardziej daje do myślenia, dlatego w części pierwszego rozdziału omawiam ten wątek dokładnie. Uważam bowiem, że w bogatej literaturze przedmiotu dotyczącej filozofii Heideggera w Polsce i za granicą brakuje wnikliwej analizy tej niezwykle twórczej reinterpretacji sensu myślenia¹².

W rozdziale „Imperatyw uważności” badam sens myślenia w pierwszym i innym początku. W pierwszej części rozdziału, zatytułowanej „Rewizja źródeł i natury myślenia”, rekonstruuję kategorie myślenia w pismach poszczególnych autorów. Są to, odpowiednio: czynność instynktowna i fizjologiczna (Nietzsche), dziękczynienie (Heidegger), dekonstruowanie znaczeń (Derrida). Prowadzę narrację w taki sposób, by w krytyce ontoteologii, jaką podejmują ci myśliciele, zaakcentować także przyjęte przez nich nieontoteologiczne przesłanki i rozstrzygnięcia. Fundują one samowiedzę filozoficzną, która odsłania odmienną (od wcześniej dominującej) ja-

¹² L. Irigaray w monografii *The Forgetting of Air in Martin Heidegger* (transl. by M.B. Mader, London 1999; wyd. oryg.: Paris 1983) odnosi się częściowo do swoistej redefinicji myślenia w dziele Heideggera, ale odwołuje się głównie do eseju *Koniec filozofii i zadanie myślenia*.

kość myślenia. Trzech omawianych autorów sporo w tej kwestii łączy. Po pierwsze, żaden z nich nie traktuje myślenia jako czynności wyłącznie umysłowej. Dzieje się tak dlatego, że nie separują oni dwu, zwykle oddzielanych, porządków: realnego i idealnego. W rezultacie myślenie traci – tradycyjną w filozofii – aprioryczną dominację. Po drugie, rozpoznają myślenie jako składnik rzeczywistości, w której ludzkie myślenie jedynie uczestniczy, a nie jest jego suwerennym twórcą. W konsekwencji człowiek musi się w nim odnaleźć, przeformułowując relację między rozumem i wolą. Po trzecie, niedoceniany w klasycznej filozofii pierwiastek duchowo-uczuciowy przez każdego z analizowanych tu filozofów został w specyficzny sposób wkomponowany w znaczone (*signifié*) myślenia, tak że nie można owego komponentu potraktować jako przypadkowej, zewnętrznej, wyłącznie szkodliwej, zatem poddawanej wykluczeniu, cechy. Wskazane kierunki rewizji źródeł i natury myślenia zdemaskowały newralgiczne momenty jego historycznych deformacji. Pierwsza okoliczność – traktowanie myślenia jako czynności wyłącznie umysłowej, a w dodatku wyższej od innych aktywności – doprowadziła do próby zlekceważenia sfer: społeczno-ekonomicznej oraz cielesnej. Problematyzacja tych sfer dopiero od niedawna zaczyna wpływać na zmianę paradygmatu myślenia, ale wciąż, jak się wydaje, niewystarczająco. Okoliczność druga – aprioryczne uprzywilejowanie myślenia kosztem materii (świętej, o czym ekstatycznie przypomina na przykład Bataille; ważniejszej niekiedy od „ducha” – twierdzi Marks; równie ważnej jak duch – sądzi Spinoza) – zakłóciła przebieg energetyczny między zróżnicowanymi dziedzinami działalności ludzkiej, narzucając hierarchie i schematy nieodpowiadające dynamice życia społecznego i indywidualnego. Trzeci kierunek rewizji można postrzegać, w najogólniejszym sensie, jako próbę interwencji dyskursywnej wobec nihilizmu (Nietzsche), panowania nierozpoznanej istoty techniki (Heidegger) i wobec ludobójstwa w XX wieku (Derrida).

W drugiej części pierwszego rozdziału, zatytułowanej „Architektura nawyków myślowych”, badam systemowy charakter reprodukcji przyzwyczajęń. Filozofię wyróżnia sceptycyzm wobec potocznych mniemań i niesprawdzonych założeń, ale nawet w jej obszarze działanie mechanizmów myślowych i językowych uniemożliwia niekiedy strukturalne zachowanie związku z wydarzaniem. W pierwszym fragmencie tej części zostają wymienione nawyki najbardziej ograniczające dynamikę myślenia, z jednej strony wskazywane przez filozofów, z drugiej te, którym sami zdawali się ulegać. W drugim fragmencie, zatytułowanym „Badanie pokładów ontoteologii wpisanych w język”, analizuję ukryte mechanizmy funkcjonujące – wiednie lub bezwiednie – w artykulacjach właściwych ontoteologii pojęć. Ontoteologia zwykle nie tylko wskazuje źródła myśli, lecz stara się, całym systemem pojęć i kategorii, je stabilizować. Rodzaj myślenia, który próbuje – a nie może się to odbyć na drodze rewolucji, lecz w postaci stopniowego odzwyczajania i nabierania nowych nawyków – rozpoznawać procesy dziejowe, nie może sobie pozwalać na stabilizację i używanie modeli stagnacyjnych. Dlatego nawyk (*ethos*¹³) uważności posługuje się

¹³ W książce posługuję się dwoma słowami: *ethos* i *etos*. Gdy z licznych znaczeń greckiego słowa *ethos*, chcę zaakcentować nawyk i charakter, piszę *ethos*, natomiast „*etos*” – jeśli mam

pojęciami, a nawet, niekiedy, klasyfikacjami, jednak nie po to, by domykać teoretyczne ramy ujmowania spraw, lecz aby pozostały otwarte na inność. W ostatnim, trzecim fragmencie „Architektury nawyków myślowych”, zatytułowanym „Dominacja woli”, wskazuję główną barierę otwartości na inność. Jest nią strukturalna przewaga – częściowo uświadamiana, częściowo bezwiedna – pierwiastka wolicjonalnego.

Trzecia część „Imperatywu uważności”, zatytułowana „Kierunki zmian” (w domyśle: zmian wiedzy), szkicuje warunki, jakie należałoby w dyskursie zachować, by mógł się odbywać przepływ znaczeń. Omawiam w niej postulowane przez filozofów przesunięcia w architekturze nawyków myślowych. W pierwszej części „Kierunków zmian” analizuję Nietzschego projekt wyzwania z nihilizmu. Obejmuje on zmiany na wielu poziomach, główne z nich zostaną naszkicowane ze względu na praktykowanie wiedzy wyzwalającej: cielesnej, osobistej, tragicznej. Druga część „Kierunków zmian” naświetla Heideggerowską ideę dialogu między dwoma początkami. Jest to zarazem program przemiany języka, tak by pozwalał zachowywać więź z wydarzeniem. W trzeciej części omawiam Derridy praktykę nasłuchiwania i zapisywania dynamiki znaczeń. Derrida metodycznie unika apriorycznego rozstrzygania o tym, co najważniejsze, ale w zdyscyplinowany sposób stara się, by zapis podążał za tym, co nośne aksjologicznie¹⁴.

W rozdziale drugim, „Chronienie doświadczenia czasu”, analizuję interpretacje problematyki temporalnej w jej związkach z wymiarem etycznym czasu i wieczności. Zamiarem teoretycznym analizy jest wydobywanie uwikłania tych zagadnień w żywioł znaczeń restytuowany i konstytuowany przez dobór terminologii. Dążenie do precyzji przejawia się u każdego z trzech autorów w odmienny sposób. Krokami uściślenia oraz rezultatom poznawczym tych dążeń będziemy się przyglądać zarówno w tym rozdziale, jak i w dalszej części książki. Osią rozważań w przypadku Nietzschego będzie zespół odcieni znaczeniowych związanych z parą pojęć: czas i wieczność. W przypadku Heideggera i Derridy leksyka związana z wiecznością jest bardziej powściągliwa lub dyskretna, a mimo to wydaje się, jakby wszystkie przygotowane przez Nietzschego (i wcześniej przez Spinozę) warunki eksplikacji etycznego rezonansu wieczności i czasu zostały przez nich obu dyskursywnie podjęte. Przy czym Derrida kwestionuje pewne mentorskie sformułowania Heideggera, zwłaszcza te, które zbyt śpiesznie przypisują Arystotelesowi i Hegłowi autorstwo potocznego rozumienia czasu, w odróżnieniu od jego źródłowego uczasawiania się,

na myśli całokształt norm regulujących zachowanie członków danej zbiorowości (np. etos rycerski). Ponieważ w wielu kontekstach prowadzonych przeze mnie analiz odnoszę się do norm regulujących zachowanie ludzi *myślących* pojawia się w nich kategoria etos. O ile jednak moje badania problematyzują myślenie w postaci „przedstawiania”, o tyle źródłowe znaczenia terminu *ethos* jako miejsca bezpiecznego, nawyku i przyzwyczajenia pełnią niebiałą rolę w zaakcentowaniu sensu także obecnego w tradycji: *ethosu* jako charakteru. Pozwala to wydobyć inną rolę myślenia. Bliżej piszę o tym w rozdziale pierwszym i trzecim.

¹⁴ Stąd mówi się o zwrocie etycznym, jaki nastąpił w latach dziewięćdziesiątych – nie tylko w jego pismach – wskutek rozwoju sytuacji politycznej, lecz także w konsekwencji procesów wewnątrzteoretycznych.

które, zdaniem Heideggera, nie zostaje dopuszczone do głosu. Bardziej afirmatywny wobec myślenia wielkich mistrzów sposób odczytu, uprawiany przez Derridę, wydobywa u Arystotelesa na przykład płodne wahanie, które nie wyklucza inicjacji innego niż przypisywana mu przez Heideggera potoczność ujęcia czasu. Ustalenia historycznofilozoficzne dotyczące rozwoju problematyki temporalnej, w pismach Heideggera tematyzowane najwyraźniej, pozwalają zadać istotne pytania o jego wkład w kształtowanie teoretycznych warunków współczesnych badań nad czasem. Rozstrzygnięcie, jak dalece jego systemowe zakotwiczenie wszelkiej problematyki filozoficznej – zwłaszcza ontologicznej i aksjologicznej – w hermeneutyce temporalnej może być przyjęte jako liczący się głos w debatach dotyczących spraw społeczno-politycznych (statusu dziejów, roli historii jako nauki, rozumienia etyki planetarnej jako nadchodzącej z przyszłości etc.), wymaga postawienia pytań, które wydaje się nam zadawać sam czas. Omawiani przeze mnie filozofowie nie posługują się terminami: „czas społeczny” czy „czas polityczny”, ale zależy mi na takiej analizie poruszanej przez nich problematyki temporalnej, by mogła ona uzupełnić dociekania socjologów czy filozofów tradycji pragmatycznej, którzy zajmując się doświadczaniem czasu i jego konstruowaniem, próbowali na różne sposoby godzić wymiar indywidualny ze zbiorowym (kolektywnym)¹⁵.

Trzeci rozdział, „Przytomność słowa”, nawiązuje do Heideggerowskiego określenia przytomności (*Dasein*) jako otwartości na sieć odniesień i znaczeń, zwaną światem. Gdyby oderwać otwartość od ściśle egzystencjalnej interpretacji, jaką Heidegger rozwija w swoich dziełach, i potraktować ją jako miarę słów, wtedy myślenie zostaje ukazane jako uważność mówienia, słyszenia, pisania i czytania – a ten obieg aktów¹⁶ pozwala **pogłębiać** rozumienie, czyli także sposób bycia w każdej, możliwej do uwzględnienia, sferze. Posługując się wskazaniem redefinicji myślenia, jakie próbowałam wyeksponować w pierwszym rozdziale, pragnę ukazać rolę logiki, retoryki, częściowo psychoanalizy w dziele budzenia uważności. Wielu krytyków zarzuca Heideggerowi nadmierne, ich zdaniem, zainteresowanie poezją. Bogdan Banasiak w monografii o Derridzie¹⁷ w rozdziale „Koniec filozofii i otwarcie myślenia” formułuje to jako grzęźnięcie w poetyckości, inni mówią o ucieczce z filozofii w badanie poezji. Skąd ta skłonność myślenia postidealistycznego do form literackich – w przypadku Adorna do eseju, w przypadku Heideggera do stylu poetyckiego? Na pewno myślenie postidealistyczne poszukuje właściwej mu formy ekspresji. Derridę oskarża się o zacieranie granicy między filozofią i literaturą,

¹⁵ Pisze o tym L. Koczanowicz w książce *Polityka czasu: dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, przeł. K. Liszka, Wrocław 2009, s. 121 (rok wcześniej ukazał się oryginał: *The Politics of Time. Dynamics of Identity in Post-Communist Poland*, New York–Oxford 2008). Filozoficzno-socjologiczne tło społecznego i politycznego konstruowania czasu autor osadził w realiach transformacji ustrojowej w Polsce po 1989.

¹⁶ Termin „akt” ma podkreślać momentalną stronę czynności poznawczych (mówienia, słyszenia, pisania, czytania), determinowanych w mocnym sensie czasowo. Uważność teoretyczna, o której w całej książce mowa, tym różni się od uważności potocznej, że programowo uwzględnia obieg aktów – ich wzajemne określanie się i systemowe powiązania strukturalne.

¹⁷ B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Warszawa 1997, s. 25.

Nietzschego niektórzy uważają za mistrza pióra, odmawiając mu precyzji myślenia. Rozdział „Przytomność słowa” bada zależności między elementami logiki, retoryki i psychoanalizy w ukształtowaniu paradygmatycznych ram dialogu między dwoma początkami: pierwszym i innym. Hasło Immanuela Wallersteina, by „odmyśleć nauki społeczne” wyrasta z przekonania, że dynamika przemian we współczesnym świecie domaga się inicjowania zróżnicowanych form myślowej z nim współpracy. Odchodzeniu od metanarracji, od pewnego typu rozstrzygnięć całościowych, zwłaszcza totalizujących¹⁸, towarzyszy krytyczność względem wybieranych form artykulacji. Zamiast podtrzymywania makropodmiotowego lub makroprzedmiotowego dyskursu, w którym potępia się na przykład całą „ontoteologię”, „metafizykę”, „dotychczasową filozofię”, cały paradygmat nauk szczegółowych, religie w ogóle, chrześcijaństwo czy islam, inicjowane jest odchodzenie od totalnych punktów widzenia. Przykładami, które analizuję w tym rozdziale, jest ograniczanie, a nie podważanie autorytetu logiki, ocalenie retoryki i niemylenie jej z erystyką oraz uwzględnianie psychicznego aspektu człowieka, niekiedy nadal w filozofii lekceważonego jako nieinteresujący czynnik subiektywny. Zbieram je syntetycznie w uspojnijającej narracji, by naszkicować instrumentarium przemiany mowy i myślenia. Instrumentarium owo ma z konieczności peregrynacyjny charakter. Nie może być zestawem kategorii i pojęć, lecz siecią ukierunkowań (między innymi na różnicę między logiką i myśleniem, między retoryką i erystyką oraz psychoanalizą i psychosyntezą¹⁹), by myślenie nie tylko wyzwolić z niektórych nawyków, lecz także otworzyć na system trudności wynikających z językowej artykulacji, kontekstualności rozumienia i paradygmatów międzykulturowych. Przeprowadzone w książce badania wyrastają z przekonania o pedagogicznej misji filozoficznego namysłu. Dlatego końcowe partie trzeciego rozdziału, zatytułowane „Konsekwencje przemiany myślenia w uważność”, dotyczą chronienia rozwoju psychicznego i hartowania charakteru (*ethos*), aby ryzykowne wymogi innego początku nie potęgowały aksjologicznego chaosu. Derrida, wskazując, że zadaniem filozofii jest ćwiczenie się w sprawiedliwości²⁰, apeluje o utrzymywanie postawy maksymalnej uważności.

¹⁸ Współczesny globalny kapitalizm jest być może jednym z przykładów takich zjawisk, które domagają się jednak całościowych ujęć i rozstrzygnięć (Žižek). Według Heideggera techniczna eksploatacja globu i człowieka (czyli bieda opuszczenia przez bycie) jest zjawiskiem analogicznym. Zarazem jednak podkreśla on, że niemożność sprostania wymogowi całościowych ujęć i rozstrzygnięć skutkuje narastającą problematycznością myślenia.

¹⁹ Historycznie pojawił się nowy ruch w badaniach w psychologii zwany psychosyntezą. Tutaj posługuję się swobodnie terminem stanowiącym odwrotność psychoanalizy, ponieważ część krytycznych zarzutów pod adresem tej ostatniej związana jest z przekonaniem, że psychoanaliza „rozmontowuje” pacjenta, nie oferując mu syntezy wspierającej jego myślenie i działanie. Niezależnie od tego, jak wygląda pragmatyka zawodu psychiatry, teksty z zakresu psychoanalizy, jeśli nie mają być tylko opisem społecznych technik manipulacyjnych, wówczas mogą współdziałać z tymi tekstami filozofii, którym zadanie integrowania człowieka nie jest obojętne.

²⁰ „»Idea sprawiedliwości« jest nieskończona, ponieważ nieredukowalna, nieredukowalna, ponieważ należy do Innego – przed jakimkolwiek kontraktem, umową, wymianą, ponieważ jest tym, co pojawia się w momencie spotkania z niepowtarzalną jednością Innego”

Analiza dynamiki znaczeń i pojęć pozostaje formą jej uprawiania. Rozdział trzeci wieńczy pytanie o szanse pedagogicznej misji filozofii. Intensyfikowanie świadomości performatywnej roli języka umożliwia podjęcie prób przebudowy szkoły w oparciu o instrumentarium inicjowania innego myślenia, jednak *paideia* uważności chroni też przed nadmiernym optymizmem.

(J. Derrida, *Force de Loi*, s. 55, przeł. B. Markowska, cyt. za: pracą doktorską Barbary Markowskiej „Polityczne i etyczne implikacje pojęcia sprawiedliwości w myśli Jacquesa Derridy” napisaną pod kierunkiem P. Dybła i obronioną w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007, maszynopis niepublikowany). Autorka dowodzi, że zagadnienie sprawiedliwości nie pojawia się dopiero w późnych tekstach Derridy z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, lecz stanowi nietematyzowany wcześniej filar jego dociekań teoretycznych („Pragnienie sprawiedliwości kwestionuje wszystko, co jest, i objawia się w teraźniejszości, w porządku ontologicznym opartym na przemoc, gdzie zdrada wpisana jest w nasze istnienie”, s. 146).

WPROWADZENIE – O PIERWSZYM I INNYM POCZĄTKU

Trop innego początku (*anderer Anfang*) wypracowywany przez Heideggera w *Przyczynkach do filozofii* należy rozumieć jako możliwość innego postępowania w myśleniu i języku niż to, które zostało ziszczone w pierwszym początku (*erster Anfang*). Doniosłość tego, co już w tradycji ukształtowane, zostaje takim nazewnictwem uszanowana, a zarazem otwarta zostaje przestrzeń odmiennych od dotychczasowych rozstrzygnięć. Aby wyrażen: „pierwszy początek”, „inny początek” nie rozumieć jako modeli zbyt upraszczających (stagnacyjnych), proponuję przyjęcie ich jako „okolic”. Początki nie są bowiem punktowe. W pismach Heideggera, zwłaszcza w *Wyzwoleniu* (*Gelassenheit*, 1959), „okolica”²¹ stanowi *terminus technicus* oznaczający szczególnego rodzaju jedność – ale z uwzględnieniem różnic – czasu, przestrzeni i gry. W okolicy **innego początku** rzeczy **jeszcze** nie są przedmiotami poznania czy badań, lecz są „tym, co wychodzące ku nam”. Również my w tej okolicy nie stanowimy **jeszcze** centralnej instancji poznającej, podmiotu poznania, lecz stajemy się – rozpoznając samych siebie dopiero w trakcie uzyskiwania kontaktu z „tym, co wychodzące ku nam” – byciem-tu-oto (*Da-sein*). Wprowadzona przez Heideggera perspektywa okolicy pozwala spojrzeć na zagadnienia poznawcze – teoretyczne i praktyczne – bez uruchamiania wielu typów dualizmu, z dualizmem podmiotowo-przedmiotowym na czele. Utrudnia to komunikację, która jest prostsza, gdy owe dualizmy nadal w procesie komunikowania znaczeń obowiązują. Warto jednak zaryzykować przejściowe trudności komunikacyjne, które można lokalnie rozwiązywać i wyjaśniać, by stworzyć możliwość przyswojenia sobie odmiennych nawyków myślowych. Polegałyby one na zauważaniu nieuchronnej różnicy między okolicą pierwszego początku – z jej odmiennymi preferencjami teoretyczno-praktycznymi – i okolicą innego początku. Każda z nich ma swoje roszczenia do prawdy i własne procedury uprawomocniające. Nie należy nadmier-

²¹ Termin *Gegnet* (okolica), w przekładzie J. Mizery „okół”, został przez Heideggera wybrany jako nazwa odpowiadająca pojęciu „byt” w klasycznej ontologii. Analogia polega na pełnieniu podobnej – podstawowej – funkcji, natomiast „inność” okolicy wobec bytu polega na próbie uwzględnienia w akcie „nazwodawczym” wymiarów przynależności tego, co okala (jeszcze przed rozróżnieniem na subiektywne–obiektywne, materialne–idealne, przypadkowe–konieczne etc.) daną rzecz lub osobę. Samo słowo *Gelassenheit* występuje wcześniej u Mistrza Eckharta. Kiedy Jung nawiązuje do tego znaczenia, Prokopiuk tłumaczy termin jako puszczenie (woli).

nie uhistoryczniać owych początków, podstawiając pod pierwszy początek filozofie Platona i Arystotelesa oraz ich nowożytne kontynuacje, natomiast inny początek lokując w myśleniu presokratyków, zwłaszcza Anaksymandra, Parmenidesa czy Heraklita. Pewne uwagi Heideggera z *Przyczynków do filozofii* mogłyby sugerować takie identyfikacje, jednak wiele wskazuje na to, że owo rozróżnienie ma charakter raczej formalny niż historyczny. Pewne cechy myślenia w innym początku można rzeczywiście prędzej znaleźć u presokratyków niż u filozofów po Sokratesie, wszelako w momencie rozwoju filozoficznego namysłu, w jakim jesteśmy obecnie, nie ma mowy o powrocie do presokratyków, lecz o kształtowaniu nawyków myślenia odmiennych od tych, które wiążą się z **dyktatem i dominacją przedstawiania** (*Vorstellen*) bytu, człowieka, prawdy. Słabością okolicy innego początku jest to, że może się ona wydawać tylko reaktywna, czyli opozycyjna wobec początku pierwszego. Ten stabilizujący się niekiedy pozór warto ukazywać jako pozór, do czego potrzebne są bardzo subtelne – precyzyjne, ściśle – praktyki tekstualne. Słabością okolicy innego początku są też znaczne komplikacje komunikacyjne – bez zachowywania warunków innego słuchania, bez kształcenia uważności łatwo popaść w przyzwyczajenia właściwe okolicy pierwszego początku, który jeszcze długo będzie stanowił często bezwiedną podściółkę naszych myśli i wypowiedzi. Ale i okolica pierwszego początku ma swoje trudności. Mimo wielowiekowego obowiązywania i zagwarantowania podstaw naukom szczegółowym jest dziś coraz częściej krytykowana za przemoc dogmatyzmu, aprioryzmu, ignorowania doświadczenia, lekceważenia tego, co jednostkowe na rzecz ogólnego i wytwarzaną tym trybem anonimowość poznania, reifikację danych etc. Ponieważ nie wszystkie nawyki myślowe ukształtowane w okolicy pierwszego początku noszą na sobie znamiona wyżej wymienionych wad, warto – zamiast toczyć przeciw nim bezwzględną walkę – mieć wzgląd na szanse dialogu obu początków. To w procesie wzajemnych negocjacji, a nie przez usunięcie tego, co było, i zastąpienie nowym, kształtują się odmienne przyzwyczajenia myślowe. „Wiedzą oczyszcza się ciało” mówi Nietzsche w *Tako rzecze Zaratustra* i tego rodzaju sformułowanie także sygnalizuje niezbędne w takim procesie zachowanie proporcji i równoległości między odmiennymi okolicami. W wielu fragmentach *Przyczynków do filozofii* Heidegger przybliży kilka z tych trudności komunikacyjnych między dwoma początkami. Odróżnianie nazw przejściowych od takich, które w sposób precyzyjny określają stany rzeczy, stanowi jedną z umiejętności potrzebnych do utrzymywania się w przestrzeni dialogu dwóch początków.

Przyczynki są tekstem obszernym, w pewnym sensie naśladowującym sztukę fugi Jana Sebastiana Bacha. Komponujące się raczej niż skomponowane, próbują wytrwać w *ethosie* „pozwalania byciu być”, czyli podążania myślą za wydarzeniem²²

²² „Budzimy się rano i wstępujemy na drogę odzyskiwania powagi tego, co się nie wydarza” pisze autor *Tarczy Arystotelesa*, Mirosław Żarowski, w pewnym nawiązaniu do Heideggerowskiej interpretacji „wydarzania”. Eksplikacja tego terminu wymaga uwzględniania specyficznej analizy czasu (por. rozdział drugi), tymczasem, wstępnie, wystarczy przyjąć intuicyjne znaczenia: „to, co się wydarza”.

i mówienia „z wydarzania”. W poniższej skrótowej prezentacji spróbuję zrekonstruować Heideggerowskie rozumienie obu początków. Nie wyczerpuje ona całej złożoności pojawiających się tam zagadnień²³, ale przygotowuje kontekst odróżniania założeń ontoteologicznych od nieontoteologicznych.

Czy chodzi o początek filozofii? W uproszczeniu, które następnie należałoby w kolejnych krokach myślowego ruchu niuansować, można powiedzieć, że oba początki różni wykładnia źródła filozofowania, wykładnia sensu bycia, prawdy, myślenia oraz człowieka. Te podstawowe różnice pociągają za sobą szereg pozostałych odmienności, które sprawiają, że idea dialogu między obu początkami staje się nader problematyczna. Heidegger mówi o konieczności spotkania się dwóch dróg myślowych (drogi stąd i drogi stamtąd). Ponieważ jednak różne wykładnie to zarazem odmienne sposoby bycia, proces przygotowania możliwości porozumienia między początkami nie jest ani prosty, ani szybki, Heidegger mówi raczej o epoce przejścia, myślenia przygotowującego owo spotkanie. Celowo nie zawsze dopowiada się tutaj: „początek filozofii”, chociaż w wielu kontekstach jasne jest, że autorowi głównie oń chodzi. Ponieważ jednak, zdaniem Heideggera, interpretacja prawdy, bycia i myślenia, artykułowana *explicite* lub zakładana *implicite*, formuje wszystkie związki wewnątrzświatowe, oba początki to zarazem systemy konsekwencji niemal w każdej dziedzinie życia. Zatem nie tylko „początek filozofii”, lecz to, co traktowane jako początkowe – w sensie priorytetowe, najważniejsze – w interpretacji instytucji politycznych, edukacyjnych, ekonomicznych, a zarazem wszelkich relacji egzystencjalnych i społecznych.

Przyczynki do filozofii, z których pochodzi topos obu początków, Heidegger pisał w latach 1936–1938. Kiedy wydawnictwo Klostermana zaczęło wydawać *Gesamtausgabe* (*Dzieła zebrane*) życzył sobie, aby opublikowano je dopiero po ukazaniu się innych, przeznaczonych do druku, książek oraz wykładów uniwersyteckich. Zależało mu bowiem na tym, żeby czytelnik poznał wcześniej teksty, którym nieobca jest klasyczna dyscyplina wywodu i dopiero po uzyskaniu pewnego obycia w tropach i motywach jego rozważań, wszedł w niejasny labirynt niedających się sformułować do końca myślowych przeczuć. Książki, takie jak *Bycie i czas*, *Kant a problem metafizyki* czy *Podstawowe problemy fenomenologii*, jeśli nawet odbiegają od tradycyjnych ujęć problematyki temporalnej czy transcendentalnej, nie budzą zastrzeżeń, gdy chodzi o logikę wywodu i strukturę argumentacji. Że z *Przyczynkami* będzie inaczej, autor wiedział i się nie pomylił. Kiedy w 1993 roku uczestniczyłam w corocznej amerykańskiej konferencji poświęconej filozofii Heideggera, profesor, który nie mógł na nią przybyć, przysłał swój tekst stanowiący pełen oburzenia atak na brak komunikatywności i (rzekome) lekceważenie czytelnika zawarte w tym dziele (świeżo wtedy przetłumaczonym na angielski). W tej samej konferencji uczestniczył także Charles E. Scott, który siedem lat później wydał antologię

²³ W 2001 roku ukazała się antologia artykułów *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* (eds. Ch.E. Scott, S.M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega, Bloomington 2001). Trzynastu autorów z różnych perspektyw analizuje wybrane motywy, skupiając się na próbie przemiany od wewnątrz rygoru uprawiania namysłu filozoficznego.

artykułów na temat *Przyczynków*, a wtedy, w roku 1993, komentował bardzo szczegółowo i precyzyjnie jeden z krótkich, zawartych w nich fragmentów.

Sądzę, że samemu Heideggerowi wymykało się, jako rozbieżne, myślenie, które nauczył się – być może od greckich filozofów i poetów – rozumieć jako zbieżne²⁴. *Bycie i czas* postuluje destrukcję dziejów ontologii zachodniej w sensie kwestionowania pojęć, jeżeli nie odnoszą się źródłowo do tego, czego pojęcia stanowią (byt, prawda, Bóg, człowiek i inne). Jednak, mimo szkicowanych we wstępie planów rozważań, nie powstaje drugi tom dzieła, ponieważ język ontoteologii, w jakim Heidegger wciąż kształtuje znaczenia, nie pozwala na taki rodzaj namysłu, jaki coraz bardziej wydaje mu się konieczny²⁵. Dyskusja w Davos z neokantystą Ernstem Cassirerem na temat filozofii Kanta i opublikowana po raz pierwszy w 1929 rozprawa *Kant a problem metafizyki* na długie lata zainspiruje spory o właściwą interpretację sensu Kantowskich ustaleń. Z czasem, we wstępach do kolejnych wydań, Heidegger wyjaśnia, że nie można tej książki traktować jako studium historycznofilozoficznego w sensie czystej rekonstrukcji poglądów Kanta. Stanowi ona raczej myślącą rozmowę – o nader dyskusyjnym charakterze – z Kantem, mającą jednak tę zaletę, że oświecla odważnie źródła i przesłanki – jawne i skryte – Kantowskiej myśli. Z tego samego roku pochodzi *O istocie podstawy* (*Vom Wesen des Grundes*), w której rozbiórka (*Abbau*) pojęcia *Grund* (zasada, racja, przyczyna, podstawa) służy do związania pojęć prawdy i wolności. W autokomentarzu Heidegger przypisuje inicjację zwrotu (*Kehre*) tekstowi z przełomu 1930/31 *O istocie prawdy* (*Vom Wesen der Wahrheit*)²⁶. Zwrotem miałoby być bardziej konsekwentne odejście od perspektywy, która jeszcze w *Byciu i czasie* mogła się wydawać perspektywą podmiotowistyczną, do skupienia na sensie bycia w horyzoncie czasu.

W 1935 roku Heidegger prowadzi cykl wykładów pod tytułem *Wprowadzenie do metafizyki* (opublikowane dopiero w 1953), przedstawiając w nich wstępnie różnicę między metafizyką starożytną, w której napięcia między bytem i stawaniem się, bytem i pozorem, bytem i myśleniem oraz bytem i obowiązkiem (dobrem, powinnością) stanowiły jeszcze źródło filozoficznych poszukiwań, a metafizyką nowożytną, w której, zdaniem Heideggera, pary te stały się ostrymi opozycjami. Dualizm, stanowiący konsekwencję tak potraktowanych par, sprzyja zajęciu przez logikę (którą we *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger nawet bierze w cudzysłów) pozycji dominującej. O ile wcześniej w dziejach poszczególne działy metafizyki: logika, fizyka i etyka, miały charakter raczej współpracujących ze sobą i uzupełniających się nawzajem perspektyw prawdy, o tyle w metafizyce nowożytnej i współczesnej logika, zdaniem Heideggera, pretenduje do bycia nadrzędną teorią nie tylko myślenia po-

²⁴ Określenia „zbieżne i rozbieżne” wprowadzili współcześni badacze myślenia, by zaakcentować różnice między myśleniem ukierunkowanym a „bocznym” (rozbieżnym), które nie podlega w pełni strukturze działania celowego, a mimo to może przynieść niespodziewanie korzystne rezultaty.

²⁵ Świetne uwagi na temat przyczyn niepowstania drugiego tomu *Bycia i czasu* w: K. Michalski *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.

²⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 76–127.

prawnego, ale myślenia w ogóle. Różnice między stawianiem się a bytem, pozorem a bytem, dobrem a bytem i myśleniem a bytem, zamiast pozostawać, jego zdaniem, jak w starożytności żywiołem zmieszanym, z którego bycie w prawdzie²⁷ musi odzyskiwać ich wzajemnie zrelatywizowane odrębności, zaczynają się w toku rozwoju filozofii usztywniać. Biegunowa polaryzacja różnic nie sprzyja precyzji w ujmowaniu zdarzeń i spraw, lecz wytwarza abstrakcyjny poziom dualizujących schematów myślowych, Hegel nazywa je rozsądkiem, w odróżnieniu od rozumu. Nie odrzucając logiki, którą uznaje za instancję dyscyplinującą poprawne mówienie, Heidegger inicjuje – opartą na dystynkcjach wprowadzonych przez logików i gramatyków oraz dwie wielkie syntezy filozoficzne: Platona i Arystotelesa, ideę myślenia *logosu*. Analizując i interpretując kilka sentencji Parmenidesa i Heraklita, eksponuje sensy skupiania, gromadzenia i zbierania jako zawarte immanentnie w myśleniu. Jednak *Przyczynki*, wyrastające z idei myślenia jako odpowiedzi na wydarzenie (*Ereignis*), są raczej świadectwem tego, że owo skupianie i trzymanie się tego, co wspólne, wydaje się łamać wszelkie przyjmowane apriorycznie przesłanki na temat procesów myślowych, na przykład tę fundamentalną, że myślenie ma być spójne i konsekwentne.

Dlatego struktura *Przyczynków* nie ma przejrzystości cechującej inne dzieła filozoficzne, niemniej intensywnie próbuje utrzymać się w *ethosie* związku z wydarzeniem. Nie stabilizuje postawy poza czy ponad wydarzeniem, lecz wypróbowuje formy rozumienia i sposoby artykulacji tego, co zrozumiane, które pochodzą ze współpracy i wzajemnego sprzężenia: wydarzenia i jego odbioru. Spróbuję scharakteryzować oba początki, aby wskazywaną tu odmienność myślenia w miarę możliwości przybliżyć.

Skontrastowane różnice między nimi przedstawia poniższe zestawienie:

ZAGADNIENIE	PIERWSZY POCZĄTEK	INNY POCZĄTEK
Pytanie	Przewodnie – o byt	Podstawowe – o prawdę Bycia
Źródło filozofowania	Zdziwienie	Przeczuwanie: obawa, wytrzymałość, niepewność
Wykładnia prawdy	Zgodność sądu z rzeczywistością. Stopniowo miejscem prawdy staje się sąd.	Prawda Bycia nie dopuszcza podziału na rzeczywistość i sądy. Uczestniczenie w wydarzeniu.
Wykładnia bytu	Stała obecność	Wydarzenie
Interpretacja myślenia	Przedstawianie (<i>Vorstellen</i>)	Odpowiadanie wydarzeniu, więź z nim, odpowiadanie na to, co do nas przylega, co nas dotyczy i co nas obchodzi
Czas	„Ruchomy obraz wieczności” „Miara ruchu ze względu na przed i po” wraz z przestrzenią: „rama przedstawiania”	<i>Zeit-Spiel-Raum</i> (czas-przestrzeń-gry) spoiny jawności „odsuwające bez-gruntowanie skupienia”
Wieczność	Stojące teraz (<i>nunc stans</i>)	Może przychodzić i odchodzić

²⁷ Dialogi Platona świetnie pokazują rolę Sokratesa, który stara się nie tylko być w prawdzie, ale inaugurować tego rodzaju zapal w każdym ze swoich rozmówców.

ZAGADNIENIE	PIERWSZY POCZĄTEK	INNY POCZĄTEK
Przestrzeń	Wraz z czasem: „rama przedstawienia”	„przysuwające bez-gruntowanie obejmujemy”
Człowiek	<i>Animal rationale</i>	Jawno-bycie (<i>Dasein</i>)

Rozwijając poniżej skrótowo zestawione elementy obu początków, omówimy wykładnie bytu, prawdy, człowieka, czasu etc., stopniowo dopełniając charakterystyki wskazywanych przez Heideggera odmienności pierwszego i innego początku. Mimo to, przybliżenie różnic musi być pobieżne, ponieważ charakteryzuje jedynie ogólne tendencje, przesądzające o interpretacji szczegółów. Chciałoby się powiedzieć, że jest to charakterystyka tylko formalna, ale obciążenie ontoteologiczne dystynkcji „materia – forma” każe wystrzegać się wiążących się z nią założeń. Sama koncepcja początku oznacza śledzenie czynników aktywizujących (aktora, agensa, tego, kto/co działa), stanowi zarazem rezygnację z próby budowania klasycznie rozumianej ontologii, która *explicite* bądź *implicite* budowana jest z określonej, traktowanej jako uprzywilejowana, pozycji.

1. ODRÓŻNIENIE DWÓCH PYTAŃ

Pytanie przewodnie (*Leitfrage*) – pytanie o byt, stymulowało rozwój filozofii i determinowało dobór kategorii i pojęć. Niezależnie od tego, czy owe kategorie były bardziej racjonalistyczne czy empiryczne, dogmatyczne czy sceptyczne, u ich podłoża, zdaniem Heideggera, leżało wspólne im założenie o byciu jako stałej obecności. Nadal mówimy językiem, który w dużym stopniu opiera się na tym założeniu. „Być” znaczy „być stale obecnym”.

Pytanie podstawowe (*Grundfrage*) – pytanie o Bycie, niekiedy formułowane też jako pytanie o *prawdę Bycia* – zostało, według Heideggera, uznane w pierwszym początku za nieproblematyczne. „Bycie” bowiem jest najogólniejsze, niedefiniowalne i oczywiste [BC 4–6], zatem nie trzeba podejmować nad nim szczegółowych badań. W *Byciu i czasie* Heidegger podkreśla, że dla ojców pierwszego początku: Platona i Arystotelesa, kwestia sensu bycia stanowiła przedmiot dociekań i namysłu, jednak później zostaje zapomniana i nie-

Bycie jako stała obecność
– nie domaga się wyjaśnień.

podejmowana, traktowana jako coś oczywistego. Nieproblematyzowanie kwestii sensu bycia spowodowało jego skostnienie w „stałą obecność” współzakładaną bezwiednie. Jeśli

w sanskrycie słowo „być” (*bhu*) znaczy „żyć, mieszkać, rosnąć”, pierwszym efektem zdynamizowania sensu bycia jest inicjowanie pytania, kiedy jesteśmy, kiedy coś jest – otwiera się szereg pytań pomocniczych do odkrywania rangi tego, co godne pytania. Ponadto pytanie o Bycie to zarazem pytanie o zróżnicowanie sposobów bycia, na przykład sumienia, historii, świata i bytów wewnątrzświatowych, czyli także

ekonomiczno-politycznych, przyrody oraz wszystkiego, o co *Dasein* (jawno-byciu) godzi się pytać. Pytając, *Dasein* stawia także siebie pod znakiem zapytania. Inny początek akcentuje wzajemną współzależność pytań, a następnie tymczasowego określania „sensu Bycia w horyzoncie czasu”, nazywanego później przez Heideggera „wydarzaniem”.

2. ŹRÓDŁO FILOZOFOWANIA W OBU POCZĄTKACH – PORÓWNANIE

O ile klasycznie za źródło filozofowania uznawano zdziwienie (*thaumadzein*), wskazując w pismach Platona i Arystotelesa miejsca, gdzie w różnych kontekstach potwierdzone jest ono jako zasadnicza przyczyna filozofii, o tyle Heidegger szkicuje możliwość innego źródła. Przeczucie, na które „składa się” – jeśli tak można powiedzieć – obawa (*Scheu*), wytrzymałość, niepewność, symbolizuje, po pierwsze, rezygnację z triumfalistycznego zakotwiczenia filozofii w „ja myślącym”; po drugie, zamiast kontrastować – pośrednio – tego, kto się dziwi (filozofa), z tym, kto się nie dziwi (niefilozofem), od razu sygnalizuje relacyjność źródeł filozofii. Zdziwienie wyróżnia pozytywnie, jako wyjątkową, osobę zdziwioną, natomiast obawa, niepewność, nieśmiałość w drodze ku własnej, wyłącznie ontologicznej, a nie społecznie rozumianej wyjątkowości nie mogą nas uniezwyklić, lecz wręcz przynieść wstyd. Właściwie dlaczego? Przed kim? Wstyd przynoszą z perspektywy pierwszego początku tym, którzy wiedząc o tym lub nie, bezwiednie pozostają – myśleniem, odczuwaniem i postępowaniem – w pierwszym początku. Obawa, niepewność, wytrzymałość to postawy skierowane ku „innemu”, w najszerszym, tylko przeczuwanym, sensie. W obliczu innego nie wiadomo, czy można własne myśli i odczucia uznać za prawdy obiektywne. Obawa zawłaszczenia cudzej pozycji i niewysłuchania się w rejestry mówienia i odczuwania innych każe dążenie do rozstrzygnięcia odwlekać, ale go nie zaniechać. Niepewność dotyczy między innymi tego, czy opis, jaki przynosi odmienna etyka czy ontologia, ma rację bytu, czy brak uzasadnienia jest tymczasowy, czy trwały. Wytrzymałość oznacza, że należy się wystawić na błąd własny i cudzy, na niepowodzenie, niezrozumiałość etc. Wytrwałość oznacza niezniechęcanie się, kiedy brak akceptacji. Ścieżki myślenia tu podejmowane nie są popularne i nie będą się cieszyły uznaniem powszechnym. Mimo to, jak się wydaje, warto o nie zabiegać.

3. PRAWDA SĄDU, PRAWDA BYCIA

W pierwszym początku wypracowano koncepcję wywodzącą się od Arystotelesowskiego klasycznego rozumienia prawdy jako zgodności (odpowiedniości, korespondencji) sądu z rzeczywistością. Począwszy od *Bycia i czasu*, Heidegger mówi o destrukcji, w sensie rozbiórki (*Abbau*), pojęć ontologii zachodniej jako nieprzystających do tego, co się wydarza, i wobec tego, co się wydarza spóźnionych.

W paragrafie 44. *Bycia i czasu* analizuje założenia ontologiczne klasycznej definicji: podział na sferę idealną i realną, dążenie do prawd wiecznych oraz przyjęcie, że siedzibą prawdy jest sąd. Po przygotowaniu namysłu nad granicami stosowności

Pojęcie prawdy u Heideggera jest konsekwentnie zmienione według zmienionego pojmowania bycia

klasycznej definicji, Heidegger zaczyna szkicować warunki możliwości budowania teorii prawdy opartej na odmiennej ontologii sposobu bycia człowieka. Egzystencjał „otwartości” zostaje wyeksponowany, a następnie uzupełniony byciem tyleż w prawdzie

(nieskrytości) co w „nieprawdzie”²⁸ (skrytości), byciem w świecie oraz ku śmierci. Pozostałe, objaśniane we wcześniejszych paragrafach, egzystencjały: położenie (nastrojenie), rozumienie, mowa i upadanie także konstytuują bycie w prawdzie. W takim horyzoncie bycie w prawdzie jest uwarunkowane nie tylko konstytucją *Dasein*, której istota polega na egzystowaniu oraz dziejach, zatem stale „wystaje”, jest niezakończona oraz niestabilna, lecz także kontekstualnością i sytuacyjnością wydarzania się samej prawdy. W konsekwencji tych ustaleń zostaje zaakcentowana dziejowość wzajemnego określania się tego, co jest i jego odbioru.

4. BYT/BYCIE

Wykładnię bycia i różnicy między bytem i byciem najbardziej systematycznie przeprowadził Heidegger w *Byciu i czasie*. Jego zdaniem w ontoteologii niedostateczne uwzględnianie czasu w jego źródłowym sensie doprowadziło do traktowania bycia jako stałej obecności. Ontologia starożytna zainicjowała [BC 62] uznawanie bytów wewnątrzświatowych za miarę bytowości w ogóle, a nowożytna w jeszcze większym stopniu kontynuowała tę tendencję. W *Byciu i czasie* Heidegger eksponuje rangę różnicy ontyczno-ontologicznej, jednak w *Przyczyńkach* podkreśla, że chodziłoby o odzyskanie jednoczesności bytu i bycia (a nie, jak zakłada wielu komentatorów, o stały prymat bycia nad bytem). Odcienie znaczeniowe podejmowanych tu kroków teoretycznych: różnicowania, ale niestabilizowania ontologicznego, co w konsekwencji oznacza także unikanie antagonizowania rozróżnionych „rzeczy”, trudno niekiedy właściwie odczytać.

5. POJĘCIE MYŚLENIA W OBU POCZĄTKACH

Do powstania cyklu wykładów *Co zwie się myśleniem?* (*Was heisst denken?*, 1954) minie jeszcze parę lat, ale już stopniowo dochodzą do głosu podszepty o konieczności rewolucyjnej przemiany myślenia. Owa konieczność krystalizuje się dzięki

²⁸ W paragrafie 44. *Bycia i czasu* „nieprawda” nie jest ujmowana w cudzysłów, ale trzeba zaznaczyć, że skrytość już wtedy nie jest – dla Heideggera – tożsama z nieprawdą w sensie klasycznym, dlatego sygnalizuję to za pomocą cudzysłowu.

trwającej ponad dziesięć lat rozprawie (*Auseinandersetzung*) Heideggera z myśleniem Nietzschego. Od momentu dymisji ze stanowiska rektora w 1934 Heidegger, w myślowym dialogu z Hölderlinem i Nietzschem, poddaje refleksji złożoną sytuację Europy, w tym Niemców. Stopniowo wycofuje się ze światopoglądowego radykalizmu, który ujawnił się najpierw w zaangażowaniu w narodowy socjalizm²⁹, później w cyklu wykładów *Wprowadzenie w metafizykę* (1935). Coraz bardziej zdaje sobie sprawę, że rewolucyjne megaprojekty prowadzą jedynie do szkodliwych złudzeń mylenia rzeczywistości z myśleniem życzeniowym. Zaczyna się angażować w myślową pracę organiczną, tzn. wypracowywanie najdrobniejszych przesunięć w architekturze nawyków myślowych, aby nie dać się uwikłać w całe systemy sygnifikacji, które oddzielają nas od tego, co się każdorazowo dzieje³⁰.

6. WYKŁADNIA CZASU

W pierwszym początku, zgodnie z eksplikacją Platona w *Timajosie*: czas ruchomym obrazem (naśladownictwem) wieczności, traktowano czas jako odbicie doczesne niedoczesnej jakości. Kiedy w *Fizyce* Arystoteles definiuje czas jako miarę ruchu ze względu na przed i po, zdaniem Heideggera, definicja ta kierunkuje namysł nad czasem zarówno w naukach przyrodniczych, jak i w etyce oraz filozofii ducha.

W podjęciu problematyki temporalnej w *Przyczynkach*, podobnie jak w innych pismach, rys metodologiczny uwidacznia się najwyraźniej. Mianowicie czasu Heidegger nie traktuje jako zjawiska izolowanego, lecz nawet w nazewniczym zabiegu wiąże go z przestrzenią za pomocą gry (*Zeit-Spiel-Raum*) [PF 378]. Możliwe jest wysłyszenie echa sentencji Heraklitejskiej: „czas jest dzieckiem grającym w kamiki, dziecięcej gry panowaniem” wzbogaconego o najnowsze odkrycia Minkowskiego i Einsteina, których teorie nie pozwalają mówić osobno o czasie i o przestrzeni, lecz o jedności czasu i przestrzeni – o czasoprzestrzeni (*Zeitraum*). Heidegger zdaje się uwzględniać nowe interpretacje, jednak przez zaakcentowanie odrębności terminologicznej, mianowicie nieprzyjęcie owej zmiany ujednolicającej „czas” i „przestrzeń”, a ponadto dzięki wprowadzeniu gry (*Spiel*) osiąga to, co następnie poddaje eksplikacji, mianowicie jedność źródeł czasu i przestrzeni, a zarazem ich autonomię. Termin filozoficzny „czasoprzestrzeń” (*Zeit-Raum*) ma podkreślać odrębną perspektywę ujęcia w porównaniu z fizykalną „czasoprze-

Czas i przestrzeń – wzajemnie się warunkujące

²⁹ Por. obszerną literaturę na ten temat, m.in.: C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, wyd. 1, Warszawa 1994; wyd. 2, Gdańsk 2008; J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, przeł. H. Szlápka, Warszawa–Wrocław 2000; M. Kostyszak, *Zaangażowanie filozofa w ideologię narodowego socjalizmu*, [w:] *Ideowość w polityce*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2007, s. 198–216.

³⁰ Ponieważ w rozdziale pierwszym omawiam szczegółowo pojęcie myślenia wyrastającego z pamięci jako utrzymywania w polu uwagi tego, co najważniejsze z przyszłości, teraźniejszości i byłości, tutaj została tylko naszkicowana różnica z powszechnie przyjętym sensem myślenia jako sądzenia i przedstawiania.

strzeżnię” (*Zeitraum*). Brak „o” w polskim odpowiedniku terminu filozoficznego („czasprzestrzeń”, nie „czasoprzestrzeń”) oraz łącznika w oryginale (*Zeitraum*, nie *Zeit-Raum*) ma wyrażać z jednej strony ich niezależność, z drugiej – wzajemne warunkowanie się. Jedność u źródła, ale zróżnicowane przejawianie się chwil, okamgnięć oraz uwarunkowań przestrzennych zostaje przez Heideggera wstępnie zaproponowane jako wciąż nieukończony, a jedynie zarysowywany szkic koniecznych momentów, aby ujęcie czasu z góry uwzględniało współpracę tego, co dane i odbioru danych. W fenomenologii nauczyciela Heideggera, Edmunda Husserla, prymat tego, co dane, miał zapobiegać szerzącemu się w naukach szczegółowych i niektórych nurtach filozofii nowożytnemu konstruktywizmowi. Heidegger, idący początkowo śladem nauczyciela, tworzy fenomenologię hermeneutyczną, w której założenie o teoretycznym współwarunkowaniu, co można metaforycznie nazwać formą współpracy między tym, co dane i jego odbiorem, stanowiło najistotniejszą okoliczność teoretyczną.

7. WIECZNOŚĆ

Szerszą dyskusję z chrześcijańskim pojmowaniem wieczności jako *nunc stans* podjął Heidegger w *Pojęciu czasu* (patrz rozdział II). Natomiast w *Przyczynkach* pojawia się bez rozwinięcia jedynie następujący passus: „To, co wieczne, nie jest czymś stale trwającym, lecz czymś, co w okamgnieniu może się wycofać, by kiedyś powrócić. Czymś, co może powrócić nie jako *takie samo*, lecz jako przemieniające na nowo, jedno-jedne (...)” [PF 344]. Zaakcentowana zostaje nie nieruchomość wieczności, lecz jej twórczy potencjał. Jej okamgnieniowy charakter wymusza teoretyczną powściągliwość. Zamiast tematyzacji – doświadczenie przemienienia.

8. POJĘCIE CZŁOWIECZEŃSTWA

W początku pierwszym człowiek interpretowany jest jako *animal rationale*, w innym – jako *Dasein*. Deklaracje wstępne *Przyczynków do filozofii* mocno akcentują cel zapisywanego tutaj błędzenia i poszukiwania: polega on na przemianie istoty człowieka z „rozumnego zwierzęcia” (*animal rationale*) w jawno-bycie (*Dasein*) [PF 11]. Na temat jawno-bycia uzyskujemy kilka wskazówek (śmiertelność, skończoność, zestrojenie obawowo-niepewnej wytrzymałości), jednak zasadniczą sprawą jest konieczność i niebezpieczeństwo pytania o to, kim/czym jest *Dasein*, jako jedynej drogi dojścia do samego siebie [PF 57]. Autentyczność przytomności (*Dasein*) wymaga utemperowania pychy, w której człowiek Zachodu wciąż wydaje się tkwić. „Najważniejsze nie jest *obwieszczanie* nowych teorii na temat tkwiącej w martwym punkcie ludzkiej produktywności, lecz *przesunięcie* człowieka z braku biedy w biedę braku biedy jako skrajną biedę” [PF 219–220].

Rozdział I

IMPERATYW UWAGAŃNOŚCI

1. REWIZJA ŹRÓDEŁ I NATURY MYŚLENIA

1.1. UWAGI WSTĘPNE

„Uważność” rozumiem nie tylko jako cechę wyróżniającą myślenie osoby, lecz także jako właściwość myślenia podejmującego próbę odpowiedzialności planetarnej³¹. Właśnie dlatego nie do przyjęcia byłby model polegający na dualizującym podziale na myślenie właściwe i niewłaściwe, na myślenie i bezmyślność. Każdy z omawianych poniżej filozofów w różnych formach manifestuje myślowe odpowiadanie na zew – historycznej, kulturowej – sytuacji czy tego w niej, co domaga się myślenia.

Język w swoim naturalnym użytku pozwala na tworzenie nieskończonej liczby przekazów, posługując się skończoną liczbą środków. Aby ograniczyć spontaniczne bogactwo języka, myśliciele ci stosują odrębne strategie przewartościowania znaczeń.

Nietzsche uruchamia żywioły dojrzałego języka, posługując się kunsztownie retoryką. Bogactwo inwencyjne i elokucyjne tekstu ma udostępnić czytelnikowi pełnię przeżywania – myśli, uczuć i najbardziej złożonych problematów. W ten sposób, zamiast poddawać się panującemu już w Europie żywiołowi apolińskiemu nad dionizyjskim³², co zdaniem Nietzschego prowadzi do upadku kultury, już w samym języku Nietzsche dba o równowagę tych dwu „mocy artystycznych samej przyrody”. W wytworzonym z naturalnych zdolności nadmiarze znaczeń każe się orientować czytelnikowi za pomocą osobistego kompasu: „Oto – m o j a droga, – a gdzie jest wasza? Tak odpowiadam tym wszystkim, którzy mnie »o drogę« pytają. D r o g i ? Nie masz jej zgoła!” [TRZ 231].

Heidegger przekonany początkowo o konieczności tworzenia języka odpowiadającego wymogom swoiście przez niego rozumianego bycia tworzy neologizmy

³¹ Kiedy do Husserla, a później Heideggera przyjeżdżali profesorowie filozofii z Japonii czy Chin, pragnąc przyswajać sobie kategorie fenomenologii, Heidegger próbował zwrócić uwagę na odmiennność języków, a co za tym idzie tradycji myślowych Dalekiego Wschodu i Europy. W rozmowie z Japończykiem poruszony zostaje temat niebezpieczeństwa „europeizacji człowieka i Ziemi” wskutek między innymi przejmowania dualizujących struktur ontoteologicznych. W tym kontekście Heidegger szuka możliwości uszanowania odmiennych tradycji dzięki rezygnacji z dążenia do zestandaryzowanej ogólności. Por. M. Heidegger, *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, [w:] tenże, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera Kraków 2000, s. 80.

³² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 118.

i neosemantyzmy (nicość nicościuje, światowość świata, prześwit, *Dasein*). Jednak z czasem, świadom technicznego charakteru tego rodzaju zabiegów na języku, skupia się raczej na umiejętnym eksponowaniu tego, co już w języku znaczące i brzmiące, na co, posługując się nim często, nie zwracamy uwagi, ponieważ koncentrujemy się na przekazie informacji. Ukryte przed bezpośrednim rozumieniem sensy, zawarte w poszczególnych nazwach oraz związkach syntaktycznych i frazeologicznych, odsłaniają się, gdy podda się je refleksji. Niekiedy przyjmuje ona postać odwołania się do etymologii, historii języka, dialektu, różnic między językami obcymi (greckim i nowożytnymi, greckim i łaciną, zachodnimi i azjatyckimi etc.) czy do słów lub fraz ukutych przez wybranych poetów. Edukacja słuchu i właściwego odbioru współkonstituuje mówienie i pisanie, kolejne lekcje daje Heidegger w poszczególnych dziełach.

Derrida pisze w latach, kiedy z jednej strony narasta gniew na profesjonalną filozofię, która zamknięta w swoim kodzie przestaje być czytelna dla szerokich kręgów, z drugiej zaś kompetencja komunikacyjna staje się niemal miarą człowieczeństwa. W tak i inaczej złożonej sytuacji problemowej filozof wybiera grę. Kluczy³³ między idiomami językoznawstwa, teorii literatury, samej literatury, by uprawiać myślenie „po zamknięciu pewnej metafizyki”. Zamiast zróżnicowanego elokucyjnie języka Nietzschego, zamiast udziwnień językowych Heideggera, Derrida poddaje się regułom gry narzucanym przez język³⁴, ale spiętrza rygor myśli tak intensywnie, że jego pisanie staje się niekiedy nieczytelne i wymagające wykładni. Zarazem pokazuje, jak oprócz seminaryjnych i zapisanych skrupulatnych studiów nad tekstami tradycji można i należy myśleć w każdej sytuacji. Pozwala sobie na gry językowe w trakcie poważnych konferencji, przekomarza się, gdy widzi brak porozumienia połączony z niechęcią przyjęcia perspektywy odmiennej od własnej. Jednak wysiłek ujarzmiania arbitralności – czy to wynikającej z uwarunkowań „subiektywnych”, czy z zakłóceń pojęciowo-komunikacyjnych – jest w każdym jego tekście i wystąpieniu nader czytelny.

³³ „Kluczy, żeby nie wykluczać” – taką celną paronomazją posłużył się uczestnik proseminarium „Racje i argumentacje: Habermas a dekonstrukcja” p. Rafał Włodarczyk.

³⁴ Heidegger rozpoznawał zadanie ciężące na poecie i myślicielu jako „uwolnienie mowy od logiki i gramatyki ku bardziej istotowym zrębom języka”. Derrida wydaje się w tym względzie jednocześnie bardziej śmiały i bardziej pokorny. Nie postuluje rozpoznawania „istotowych zrębów języka”, jednak schedą po strukturalizmie pozwala mu wiązać mówienie za pomocą logiki i gramatyki, a zarazem tematyzować możliwość lokalnego uwalniania języka od tych dyktatów.

1.2. CZYNNOŚĆ FIZJOLOGICZNA I INSTYNKTOWA (NIETZSCHE)

Jeszcze walczyliśmy krok po kroku z olbrzymem
Przypadkiem, całą ludzkością nie władał dotąd
żaden zamysł, lecz brak myśli.

F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*³⁵

Charakterystyczne, że uwaga Nietzschego na temat braku myśli, która władałaby całą ludzkością, pojawia się właśnie w podrozdziale wieńczącym pierwszą z czterech części *Tako rzecze Zaratustra*, zatytułowaną „O cnocie darzącej”. Kontekst wytworzony w tym zwieńczeniu pierwszej części akcentuje pragnienie Zaratustry, by ludzie mogli się nawzajem obdarzać; by dary, jakie zyskują im natura czy zrządzenie losu, nie zostały zmarnowane nieumiejętnością ich przyjęcia. Kształtowanie umiejętności odbioru, przyjmowania tego, co zostało nam przyznane po to, by także móc odwzajemniać lub uruchomić w sobie cnotę darzącą było przygotowywane już we wcześniejszej narracji *Tako rzecze Zaratustra*, a podrozdział końcowy ma charakter sumującego przypomnienia. Chociaż w powszechnym odbiorze Nietzsche bywa odczytywany jako orędownik indywidualnej woli działania, „O cnocie darzącej” prezentuje jego rozumienie myślenia jako praktyki odbioru i obdarzania. Receptywność, którą wysoko cenił u kobiet³⁶, tutaj – poza odniesieniem do płci – wiąże ze sprawiedliwością jako selektywnym, niszczyielskim (zwłaszcza dla tego, co narzuca się jako olbrzym Przypadek) sposobem myślenia. To sprawiedliwość – u Platona cnotę wiążącą i harmonizującą wszystkie inne zalety obywateli w państwie – Nietzsche uważa za jakość myślenia potrzebną, by olbrzym Przypadku nie drwił z ludzkich poczynąń.

Gruntowny proces przemiany sensu myślenia w kulturze zachodnioeuropejskiej zakotwicza autor *Woli mocy* w instynkcie i fizjologii organizmu myślącego. Dopiero taki punkt wyjścia daje, jego zdaniem, szansę na sanację. Bezwzględna przewaga żywiołu apolińskiego nad dionizyjskim doprowadziła do sytuacji zmarnienia i jałowości kultury. U ludzi produktywnych instynkt jest twórcą, a świadomość krytykiem, przemoc apolińska odwróciła ten porządek: świadomość ma być twórcą,

³⁵ W całej książce korzystam z młodopolskiego przekładu W. Berenta: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Gdynia 1991. Tutaj wyjątkowo odwołałam się do przekładu Sławy Lisieckiej i Zdzisława Jaskuły *To rzekł Zaratustra*, ponieważ w przekładzie Berenta mowa jest o władaniu nierozumu i niedorzeczności.

W tej samej części „O cnocie darzącej” Zaratustra uświadamia swoim uczniom godny urzeczywistniania cel: „Wasza darząca miłość i wasze poznanie niechaj służą zamysłowi ziemi! O to proszę i zaklinam was. Nie pozwólcie cnocie umknąć od ziemskości i skrzydłami uderzać o wiekieste mury!” (*To rzekł Zaratustra*, Warszawa 1999, s. 100). Podkreślam motyw darzenia i bycia obdarowanym.

³⁶ Pochwała kobiecej receptywności pojawia się u Nietzschego często. W *Ecce homo* cieszy go także uznanie wśród niefilozofów: „najbardziej mi dotąd pochlebiali to, że stare przekupki [w Turynie – M.K.] nie spoczną, dopóki nie wyszukają mi najśłodszych kiści swych winogron. Tak dalece trzeba być filozofem...” [EH 60].

a instynkt krytykiem³⁷. Analizując różnorakie procesy składające się na nihilizm (przemoralizowanie kultury, przewaga „słabych” nad „mocnymi” i wynikający stąd resentyment, konieczność przewartościowania wartości etc.), Nietzsche stosuje retykę siły, którą łatwo wypaczyć co do źródeł i intencji.

Jego myślenie mówi bowiem w dotychczasowym języku to, co *jest*. Jednak często wymieniane fakty, sytuacje i tendencje współczesności wciąż pozostają tylko planem przednim tego, co jest. Lecz także mowa Nietzschego mówi tylko w planie przednim, dopóki rozumiemy go wyłącznie w języku dotychczasowego myślenia, zamiast wsłuchać się w to, co w niej niewymówione. Stosownie do tego nadstawiliśmy uszu, na początku naszej drogi, na słowa Nietzschego, które pozwalają usłyszeć to, co niewymówione. „Pustynia rośnie: biada w kim się kryje!” [TRZ 358]³⁸ [WHD 62].

Skupienie na tym, co „niewymówione”, to przywracanie działania cnoty darzącej. Myślenie wywodzi się, według *Słownika etymologicznego języka polskiego* Aleksandra Brücknera, od „*mudzenia*, ‘zwlekania’, aby nie być po szkodzie dopiero mądrym”³⁹. W filozofii zachodnioeuropejskiej myślenie zyskało rangę apriorycznego dobra.

W tym ostrym kontraście (myślenia i bezmyślności) mamy do czynienia z logocentryczną albo inaczej – ontoteologiczną dominantą, która myśleniu przypisuje tak wielki autorytet, że odrzuca wszelkie stany pośrednie: jeszcze-nie-myślenia, już-nie-myślenia, celowego lub tymczasowego zawieszenia myśli, wreszcie: myślenia w innym sensie, co z punktu widzenia jego dotychczasowej wykładni może być uznane

Myślenie u Nietzschego jako różne rodzaje refleksji lub też nieuświadomionych przeczuć, myślenie jako wchłanianie raczej, niż prowadzenie nici rozumowania z przedmiotowo-podmiotową relacją.

za „bezmyślność”⁴⁰. Z wielu powodów Heidegger prowadził – pełną udręczenia, o czym pisze biograf Gadamera Jean Grondin – walkę z ontoteologią w tradycji europejskiej. Jednym z nich jest właśnie przeczucie innego sensu myślenia, jaki uobecnia się w licznych formach zachowania i praktykach dyskursywnych, ale z powodu ram

metafizycznych ma niewielkie szanse na ukazanie w pełni owej odmienności. Ramy metafizyczne są tu pojmowane jako głębokie, nie zawsze uświadamiane założenia

³⁷ A. Doda, *Pośpiech i cynizm. Teoria dyskursów Jacquesa Lacana*, Poznań 2002, s. 31.

³⁸ Dysponujemy trzema tłumaczeniami *Also Sprach Zarathustra*. Oprócz wymienionych wcześniej jest jeszcze przekład G. Sowńskiego *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, posłowie C. Wodzińskiego, Kraków 2004.

³⁹ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wyd. 9, Warszawa 2000, s. 350.

⁴⁰ Przykładem nieprzejdnięcia w kontrastowaniu myślenia i bezmyślności może być komentarz M. Herera do Deleuzjańskiego rozumienia związku muzyki z filozofią we wrześniowym (2005) numerze muzycznego czasopisma „Glissando”. Kilka jego zdań brzmi tak, że jasne jest, iż autor z bezmyślnością nie chce mieć nic wspólnego; artysta ma budzić z bezmyślności. Jednak kiedy mamy do czynienia z tak złożoną myślą jak Deleuzjańska, także kontrast myślenie–bezmyślność staje się bardziej problematyczny. Artysta ma budzić z bezmyślności, ale może nie z każdej (marzenia, fantazje mogą jeszcze nie stanowić myśli, ale niejednokrotnie bywają jej źródłem); artysta ma budzić, ale chyba jednak nie programowo. Dzieje się to – ponieważ – niechący.

ontoteologiczne: celem poznania jest zbudowanie nauki o bycie (onto-), o bycie najwyższym (-teo-) w postaci pojęć podporządkowanych zasadom logiki (-logia). Byt rozumiany jest jako stała obecność, dlatego myślenie jako przedstawianie (*Vorstellen*) odpowiada presupozycjom poznania w postaci relacji podmiotowo-przedmiotowej.

Nietzsche także prowadził spór z metafizyką, zwłaszcza z jej tendencją do przecoczenia stawania się, i rozpoznawał ten pełen hipokryzji moment przypisywania myśleniu – jako czynności świadomej, racjonalnej – nadmiernego znaczenia. Sam uważał, że podstawowe działania człowieka są nieświadome. Zachęcał do odkrywania myśli, która danym człowiekiem najmocniej włada, ale wielokrotnie dawał wyraz zaawansowanej samowiedzy, jak łatwo ulegamy złudzeniom, przypisując sobie myśli uznane w kulturze za cenne, a wcale w nas nieobecne. Inicjowanie myśli ryzykownych, odważnych, niepopularnych wydaje się nawet stanowić wychowawczy program Nietzschego. Także ten rodzaj wolicjonalności Heidegger podda później krytyce w swych komentarzach. Jednak w całościowym projekcie, przygotowywanym przez wiele lat i w wielu pismach, pragnie wytropić nie wolicjonalność związaną z żarliwą intensywnością wybitnych jednostek, lecz z leżącym u podstaw ontoteologii prymatem woli. Niekiedy jest on zakładany świadomie i otwarcie, ale działa także w sposób niejawny. Gdy Kartezjusz wskazuje na źródło błędu i grzechu, jakim jest rozdziew między tym, co intelekt przedstawia jasno i wyraźnie, a tym, co wola potwierdza lub czemu zaprzecza, jego filozoficzna rzetelność odsłania coś, co w językowych i myślowych praktykach codzienności bywa zacierane. Spinoza nominalistycznie odrzuca makropodmioty: wolę i intelekt, proponując raczej operowanie pojęciami jednostkowych idei oraz jednostkowych chcień, a ponadto przekonany jest o ich tożsamości. U Leibniza każdej monadzie przypisane zostają dwie cechy konstytutywne: *perceptio* i *appetitus*. Nie wchodząc w szczegóły bogatych systemów myślowych nowożytności, należy podkreślić, że jeszcze niejednoznaczne w starożytności hierarchie czynników aktywnych w poznaniu, których wzajemnie warunkowanie różnie wtedy interpretowano, stopniowo poddano hegemonii woli.

Mamy więc dwóch myślicieli: Nietzschego i Heideggera, którzy odnotowują zwodzicielstwo w aktywności, tradycyjnie obdarzanej największym szacunkiem. Zdaniem filozofów starożytnych rozum jest w nas pierwiastkiem boskim, w nowożytności stopniowo zdobywa prymat doświadczenie jako źródło poznania, jednak zdolność myślenia nadal traktowana jest jako dumne, umysłowe zwieńczenie zmysłowej aktywności. Taktyka Nietzschego i Heideggera nie polega na upraszczającym podziale na myślenie niewłaściwe (dotychczasowe) i właściwe (przez nich podejmowane). Każdy z nich raczej poszukuje sposobów, by różnorodnie odpowiadać na zew sytuacji. Dezantagonizująca tendencja⁴¹ przejawia się w twórczej wynalazczości wyzwiania potencjału w tym, co już zaistniało⁴².

⁴¹ Tłumacze *Przyczynków do filozofii* B. Baran i J. Mizera wprowadzili termin „odprzeciwienie” (*Entgegnung*) [PF 35], który precyzyjnie nazywa pożądaną w myśleniu postawę unikania przemocy zbędnej.

⁴² Heidegger w *Przyczynkach* mówi o „biedzie opuszczenia bycia” i „epoce zupełnego braku pytań” [PF 108], ale dodaje: „Trzeba zdawać sobie sprawę, że przy całej pustce i okropności

Kiedy w *Was heisst denken?* zostaje kilkakrotnie powtórzona sentencja „**Najbardziej zastanawiające w naszych dających do myślenia czasach jest to, że jeszcze nie myślimy**” [WHD 2, 3, 49], trudno się oprzeć wrażeniu, że wypowiedź ta ma charakter jeszcze radykalniejszego żądania logocentrycznej dominacji. Ale Heidegger natychmiast wyjaśnia, w jakim znaczeniu sformułował takie przypuszczenie. Jego ton nie jest negatywny, nie ma charakteru zarzutu, że zaniedbujemy czynienia tego, co czynić powinniśmy. Proponuje nawet dostrzeżenie w tej sentencji afirmatywnej postawy wobec „dających do myślenia czasów”.

Nasze twierdzenie wnosi więc promień światła w sposóbnienie (*Verdüsterung*), które wydaje się nie tylko skądś świat przygniatać, lecz niemal na siłę wciągane jest weń przez ludzi. Nasze twierdzenie nazywa czas dzisiejszy zastanawiającym. W słowie tym, pozbawionym ujemnych tonów, chodzi o to, co daje nam do myślenia, mianowicie o to, co chciałoby być myślane. Tak rozumiane zastanawiające nie musi budzić niepokoju ani wywoływać wzburzenia. Do myślenia daje nam bowiem także to, co radosne, także piękne, również tajemnicze oraz łaskawe. Być może to, co tu wymieniliśmy, daje nawet bardziej do myślenia niż cała reszta, którą jeszcze i zazwyczaj bez namysłu zwykliśmy nazywać tym, co „zastanawiające”. Daje nam to do myślenia, jeśli tylko nie zwracamy tego daru, traktując to, co radosne, piękne, łaskawe, jako zastrzeżone wyłącznie dla uczucia i przeżyć, co należy trzymać z dala od myślenia, które je ku sobie pociąga. Dopiero gdy dopuścimy potraktowanie tajemniczego i łaskawego jako naprawdę dających do myślenia, możemy także zastanowić się, jak mamy się zachować wobec złośliwości zła [WHD 12, CM 22]⁴³.

Jeszcze bez porównań całościowych, można zaznaczyć, że dostrzeganie myślowego potencjału w pięknie, radości czy tajemnicy, w racjonalistycznej tradycji relegowanych zwykle do dziedziny przeżyć i uczuć, zdecydowanie łączy Nietzschego i Heideggera. Obaj uważają, że separacja myśli i uczuć może być jedną z współprzyczyn martwoty kultury europejskiej. Chociaż nieco odmiennie interpretują przejawy owej martwoty, to usiłowanie zapobiegania jej, między innymi w decyzjach dotyczących przesunięć nazwotwórczych, można dostrzec w pismach obu filozofów. Jeśli nawet Heidegger podejmuje decyzję – należy to mocno podkreślić – w imieniu przyszłości, o nadal metafizycznym charakterze stanowiska Nietzschego, wskazuje jednocześnie, że bez Nietzschego niemożliwe byłoby przezwyciężenie metafizyki⁴⁴.

Jedną z okoliczności przesądzających o udziale projektu Nietzscheańskiego w dziele przezwyciężania ontoteologii jest właśnie przesuwanie granicy między myśleniem („myśleniem”?) i odczuciami. Jeżeli za Heideggerem zwracamy uwagę na nawyk odziedziczony po wiekach tradycji, że myślenie dotyczy spraw, które

rozbrzmiewa tu coś z istoty Bycia, a opuszczenie bytu (jako machinacji i przeżycia) wschodzi z Bycia” [PF 108].

⁴³ Tu i dalej korzystam z własnego przekładu *Was heisst denken?*, podając paginację oraz tytuł oryginału wyrażony skrótem: WHD. Jednocześnie każdorazowo odsyłam do opublikowanego tłumaczenia Janusza Mizery: M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 1, dalej: CM.

⁴⁴ Por. V. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, s. 13.

można przedstawiać, a uczuciom zostawić należy to, co łaskawe, to, co sprzyjające, przychylne, to z całą pewnością idee Nietzschego można postrzegać jako zapoczątkowanie przemiany sensu myślenia. Jego namiętność pisania sama jest już znakiem nieoddzielania emocji od myślenia i dlatego był przez dziesięciolecia inspiracją dla wrażliwych natur artystycznych (m.in. w okresie Młodej Polski i modernizmu w Europie). Tutaj jednak interesuje nas filozoficzne podłoże tej doniosłej decyzji przesunięcia granicy między tym, co tradycyjnie przeznaczone było myśleniu, a nie czuciu, i tym, co jako odczuwane, wykluczane było z dziedziny poważnego namysłu. Ekstatyczny styl Nietzschego może architekturę nawyków myślowych zakłócać i wiele komentarzy odmawiało Nietzschemu tytułu filozofa z racji jego hiperbolicznej ekspresji. Jednak warto dostrzec sens tej ekspresjonistycznej strategii pisania. Polega on między innymi na uświadomieniu przez ukazanie, że myśli wyrastają także z impulsywnej części duszy (u Platona uważanej za najniższą jej część, choć potrzebną w hierarchii państwowej) i być może te właśnie, jako związane ściśle z naszym organizmem, z fizjologią, nie powinny być *a priori* ignorowane, ponieważ mogą być bardziej wiarygodnym etapem kształcenia charakteru niż intelektualne przekaskiwanie faz pośrednich. O tym, że te doniosłe ustalenia teoretyczne – usuwania lub przesuwania granicy między sferą odczuwania i myślenia⁴⁵ – nie zawsze były zauważane nawet przez tych, którzy ulegli bezpośredniej i mocnej inspiracji myślą Nietzschego, świadczyć może przykład Karola Irzykowskiego. Pisze o tym Ryszard Nycz w książce *Język modernizmu*. W 1908 roku Irzykowski napisał *Niezrozumiałców. Teorię niezrozumiałości o ile można zrozumiałe wyłożoną*, gdzie wykazywał, że niezrozumiałość jest naszym codziennym żywiołem: „świat zewsząd otaczający jest chaosem, który co chwila organizujemy, w którym tylko dlatego nie tonimy, że przez dziedziczość, tradycję i wychowanie wyrobiliśmy sobie pewien zestaw narzędzi i znaków, za pomocą których ów chaos ujmujemy, »rozumiemy« (...). »Rozumienie« jest więc tylko pewnym stanem uspokojenia, wygody”⁴⁶.

Ta narracja bardzo przypomina tekst Nietzschego *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* i Nycz wskazuje na tego typu inspirację. Jednak dalsze wnioski Irzykowskiego świadczą jednoznacznie, że trzyma się on pewnych kanonów architektury myślenia, a w związku z tym inspiracja Nietzschego ma jedynie ograniczony zasięg. Mówi dalej mianowicie: „Każde dzieło wartościowe, czyli przynoszące coś nowego, musi zawierać w sobie element niezrozumiałości, musi stawiać

⁴⁵ Nietzsche często odwołuje się do Epikura, wskazując na doniosłość jego postawy filozoficznej. Warto przypomnieć, że dla Epikura kryterium dobra było czucie, zatem w całej dziedzinie aksjologii czucie nie może być relegowane na plan drugi, lecz dopuszczane do sporu racji stojących po stronie czystej racjonalności z tymi, które racjonalizm nazywa sferą irracjonalną. Dla Epikura trudność stanowi kryterium aksjologiczne, gdyż cenne według niego jest to, co stawia nas przed wyzwaniem konieczności pokonania pokusy, słabości lub wzniesienia się na nieuczęszczany wcześniej poziom. Nietzschemu też bliska jest ta koncepcja, jednak w parze z inną, ponieważ lekkość, swoboda, arystokratyczny gest także bywają świadectwem cnoty. Brak ujednoznaczniających kryteriów jest charakterystyczny dla całej sfery aksjologii, zwykle jednak trudność bywa tu nienajgorszym kompasem.

⁴⁶ R. Nycz, *Język modernizmu*, Warszawa 2002, s. 166.

Myślenie u Nietzschego jako czucie, jako energia, w której emocja napędza myśli

trudności albo głowie, gdy chodzi o przyjęcie nowych myśli, albo sercu, gdy chodzi o nowy sposób odczuwania”⁴⁷. Ten klasyczny podział: serce do odczuwania, a głowa do myślenia, ma, rzecz jasna, swoje racje i nie na-

leży go podważać w każdym przypadku. Jednak u Nietzschego mamy do czynienia w tym względzie z niemałą rewolucją – nie jest to bowiem tylko drobna korektura nastawienia klasycznego, lecz potężna ingerencja na rzecz odzyskania krytyczności myślenia rozumianego zmysłowo, czyli przede wszystkim cieleśnie i akcydentalnie – co w tej nowej optyce znaczy – jeszcze przed rozstrzygnięciem, czy coś okaże się atrybutem (cechą konieczną), czy akcydensem (cechą przypadkową). Myślenie takie jest silnie odczuwane i zanim zostanie delegowane do krainy serca, interesuje autora jego charakterotwórczy rezonans. Miarą osobistej odwagi, waleczności, mocy sprawiania twórczych skutków jest dla Nietzschego zakres powziętych, czyli także odczutyh i przeżytyh myśli. Te sfery w człowieku nie są niezależne, przy czym próbuje się upierać, jego zdaniem, hipokrytyczna kultura.

Być może dzięki pisarskiej strategii Nietzschego dowartościowującej stawanie się i rytm uczuć udało się Heideggerowi tak precyzyjnie wyartykułować niuans trudno dostrzegalny i zapewne, nawet po jego precyzyjnym wskazaniu, niełatwy do przyjęcia. Chodzi o zbieżność myślenia jako przedstawiania (*Vorstellen*) z nastawianiem (*Nachstellen*). Dwa aspekty myślenia rozumianego jako reprezentacja są do pewnego stopnia oczywiste. Chodzi mianowicie o dystans poznawczy zakładany w podziale na podmiot i przedmiot każdej relacji poznawczej oraz strukturalne pomijanie wymiaru czasowego, czyli tego, co Nietzsche nazywa ogólnie problematyką stawania się. Jednak zbieżność z nastawianiem może wydawać się, na pierwszy rzut oka, zbyt przypadkowa. Nie bez znaczenia zatem jest to, że artykulacja owego niuansu odbywa się w formie serii pytań:

Czyż byłoby tak, że w tym sposobie przedstawiania panuje szczególny, daleko poza człowieka wykraczający stosunek do tego, co jest? Byłbyż to stosunek tego rodzaju, że odmawiałby człowiekowi dopuszczania bycia w jego istocie? Czyż byłoby tak, że ten sposób przedstawiania stawia przed sobą to, co jest, byt, jednakże u podstaw przeciwstawia się wszystkiemu, co jest i jak jest? Czyż byłoby tak, że ten sposób przedstawiania ustawia wszystko, nastając na nie u podstaw? Jaki to sposób myślenia, który wszystko tak przedstawia, że u podstaw na to nastaje (*nachstellen*)? Jaki jest duch tego przedstawiania? Jaki to rodzaj myślenia, który o wszystkim myśli w taki sposób? Jakiego rodzaju rozmyślaniem jest myślenie człowieka dotychczasowego? [WHD 32, CM 42].

Fragmenty z *Tako rzecze Zaratustra* o mruganiu stanowią dla Heideggera podstawę rozbudowanej wykładni kryjących się w nim presupozycji poznawczyh i aksjologicznych. Należy zachować daleko idącą ostrożność w akceptowaniu totalizujących tendencji Heideggerowskich odczytań. Aby wyostrzyć znaczenie związków, które,

⁴⁷ Tamże, s. 167.

jego zdaniem, kryją się w pozornie nieważkiej czynności „pomrukiwania”, jego założeń i konsekwencji, nieco nadmiernie je generalizuje. Artykulacja tego niuansu – o zbieżności przedstawiania z nastawianiem – ma kapitalne znaczenie, ale nie powinna przeradzać się w dogmat, mający rzekomo charakteryzować każdy akt myślenia przedstawiającego.

Jaki jest ten sposób przedstawiania, w którym zatrzymują się ostatni ludzie? Ostatni ludzie pomrukują (*blinzeln*). Co to znaczy? Mrugać wiąże się z »migotać« (*»blin-ken«*), »błyszczeć« (*»glänzen«*), »wydawać się« (*»scheinen«*). Mrugać – znaczy ustalać pojawienia (*Scheinen*) i grać pozorem (*Anschein*), co do którego umówiono się, że obowiązuje jak sama prawda przy wzajemnym, niewypowiedzanym wyraźnie porozumieniu, iż wszystkiego, co tak ustalone, nie będzie się dalej zgłębiać (*nachgehen*). Mruganie: uzgodnienie i w końcu odmowa wszystkiemu, co chciałoby wystąpić poza uprzedmiotawiającym i ustanawiającym łapaniem powierzchni i planów przednich wszystkiego, co jako jedynie ważne i obowiązujące, pozwala człowiekowi oceniać i działać [WHD 30, CM 39–40].

Cicho zakładana zgoda na dalsze niezgłębianie tego, co zostało powierzchownie ustalone, jest jedną z cech pomrukiwania, utożsamianego przez Heideggera z przedstawianiem. Można by ją potraktować jako okoliczność błahą, niekoniecznie przynoszącą szkody. Jednak w dociekanii epistemologicznych podstaw pomrukiwania Heidegger zwraca uwagę na systemowe wykluczanie, które tu zachodzi niemal niechcący. Akceptowane, czyli uznawane za istniejące, jest mianowicie tylko to, co w powierzchowny sposób zostało ustalone. Strukturalnej ekskluzji („odmowie”) podlega wszystko nieusankcjonowane pomrukiwaniem: doświadczenia rzadkie, wyjątkowe, wzniosłe lub jednorazowe, niemożliwe do opisu lub zrozumiałe „dopiero za jakiś czas” nie mogą się ukazać w tak wyznaczonym horyzoncie.

Narracja w *Was heisst denken?* biegnie w takim kierunku, by ukazać możliwość innych źródeł myślenia. W odróżnieniu od ludzi ostatnich nadczłowiek wyzwolony jest z pomrukiwania, jakie tworzy się na podłożu mściwości wobec czasu i jego nieodwołalnego „było”. Pierwsza część *Co zwie się myśleniem?* (*Was heisst denken?*) naświeśla charakter afirmatywnej krytyki Zachodu dokonywanej przez Nietzschego, między innymi w postaci idei i sposobu bycia Zarastury. Intensywna i różnorodna recepcja filozofii Nietzschego przez francuski poststrukturalizm eksponuje charakterystyczne cechy jego myślenia, często też wydobywane w interpretacjach wiodących spór z opublikowaną w latach 1960–1961, prezentowaną w cyklach wykładów z lat 1936–1946, wykładnią Heideggera. Przy czym dyskutowane – podejmowane bądź kwestionowane – są zarówno pomyślane treści, jak i sposoby uprawiania namysłu. Wiele motywów, takich jak egzystencjalne zakotwiczenie, natarcie na ograniczenia i tabu jednostkowe bądź kulturowe, wywrotowy ferment wobec przyzwyczajień w każdej dziedzinie, zbiega się i rozchodzi w specyficzny sposób. Monografia Pawła Pieniżka pt. *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego* szczegółowo analizuje złożone aspekty walki o suwerenność u każdego z omawianych sześciu francuskich filozofów odnoszących się do Nietzscheańskiego dziedzictwa. Pierwszym z nich jest Georges Bataille,

który zauważa: „»o stanowisku Nietzschego powiedziałbym, że było ono poszukiwaniem w mniejszym stopniu momentów *suwerennych*, co myśli *suwerennej*«

Suwerenność myślenia i przekraczanie.

Nietzsche u Francuzów: Bataille, Klossowski, Foucault.

gdź »człowiek jest myśleniem (językiem), i może istnieć tylko przez myśl suwerenną (...) myśl suwerenna jest nieograniczoną tragedią: od samego początku jest »poza zawiasami«, przekracza granice poznania, niszczy świat, który uspokaja, który jest na *miarę* aktywności człowieka«⁴⁸. Kiedy myśl bywa bardziej

przeżyciem i osobistym doświadczeniem, spółniwiarze, towarzysze w myśleniu nie stanowią wspólnoty w rozumowaniu i znajdowaniu argumentów, lecz zaskakują świadectwem, że dotkliwa samotność przeżyć nie jest absolutna. Pieniążek cytuje w przypisie Bischofa, który mówi o szokującej bliskości między Bataille'em i Nietzschem: „myśli Nietzschego, jego słowa, cytowane dosłownie, są jakby gwiazdami w ciemnej nocy podmiotowości Bataille'a”⁴⁹. Szczeliny głębokiego porozumienia uświadamiają jeszcze wyraźniej okalającą je otchłań nieporozumień i niemożności komunikacji. Bataille powiada, że myśl Nietzschego wspina się na „grzbiet fali, do punktu, w którym tragiczne staje się warte śmiechu, dodaje, że myśl samego Nietzschego utrzymuje się na nim jedynie rzadko”⁵⁰. Bataille wzmacnia tekstualną gloryfikację ekscesu, nadmiaru, nieludzkiej intensywności zbliżającej do *sacrum*, co – jak znakomicie przedstawia to w swoim studium *Georges Bataille – inwokacje zatraty* Krzysztof Matuszewski – wiąże się z akefalną koncepcją podmiotu⁵¹. O ile podmiot tradycyjnej metafizyki fetyszyzuje głowę, Bataille patosem bezgłowości usiłuje przywrócić człowiekowi dostęp do ekstatycznych, rzadziej uczęszczanych rejestrów istnienia.

Inny francuski poststrukturalista (o ile można tym ogólnym zwieńczeniem połączyć tak odmiennych myślicieli, jakich tu wskazujemy) Pierre Klossowski, częściowo opierając się na relacji Lou Salomé, wskazuje na organiczny charakter myślenia Nietzschego – stan zdrowia lub choroby wpływa konstytutywnie na jakość i charakter myślenia, przy czym w sposób niemożliwy do przewidzenia. Paradoksalnie, u szczytu zdrowia wnikliwość słabnie, „agresja somatycznego ja” raz pomaga, innym razem uniemożliwia myślenie⁵². Myślenie, czyli także rozpoznawanie, gdzie kończy się ciało (*soma*), a zaczyna dusza (*psyche*). Jak pisze w swej monografii Paweł Korobczak: „Odwrócenie ruchu myśli od świata do chwili, sprawia, że przeznaczeniem jest Nietzsche, albowiem wszystko, co się wydarza, składa się na gest nadgarstka (być może niemożliwie nieswojego), za pomocą którego przychodzi Nietzschemu przyjść w sukurs samemu sobie, który znalazł się w opałach.

⁴⁸ G. Bataille, *Oeuvres complètes*, t. 1–12, Paris, 1970–1988, t. 8, s. 462–463, też 412, cyt. za: P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*, s. 74.

⁴⁹ P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*, s. 76.

⁵⁰ G. Bataille, *Oeuvres complètes*, t. 6, s. 209, cyt. za: P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*, s. 76.

⁵¹ K. Matuszewski, *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Łódź 2006, s. 152.

⁵² P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*, s. 144.

Odnalazłszy się w kryzysie, podąża samemu sobie na pomoc, swój najlepszy przyjaciel, którym i czytelnik, zawsze już, nie jest”⁵³. Cała monografia, podobnie jak ten cytat, próbuje kontynuować inscenizację, którą Klossowski odczytał u Nietzschego: „*Tako rzecze Zaratustra* jest książką złożoną z sentencji, w których ruch deklamacji następuje po zagadkach i ich rozwiązaniu w obrazie: czyli inscenizacja myśli w grze słów i w podobieństwach”⁵⁴.

Michel Foucault najdobitniej eksponuje, na co wskazuje Pieniążek, związaną przez Nietzschego zadania filozoficznego z radykalną refleksją nad mową. „Nietzsche (...) wewnątrz własnego języka zabijał równocześnie człowieka i Boga, a tym samym obiecywał w Wiecznym Powrocie ponowne i wielorakie roziskrzenie boskości”⁵⁵. Świadomość nieprzejrzystości języka wynikającej ze zdeponowanych w nim nawarstwień historycznych i stosunków dominacji oznacza zarazem rozpoznanie niemożliwości podmiotowego zapanowania nad grą, jaką język prowadzi z człowiekiem. Pieniążek pokazuje napięcie, jakie narasta w odmiennych recepcjach francuskich filozofów, np. Foucaulta i Deleuze’a, Derridy i Blanchota – w odniesieniu do problemu możliwości restytucji człowieka. O ile Foucault i Deleuze skłaniają się ku przerwaniu „antropologicznego snu” i rozważają antyhumanistyczne, postantropologiczne kontrdyskursy, o tyle, przy całej odmienności perspektyw, Derrida i Blanchot podejmują próbę redefinicji warunków podmiotowości.

W artykule *Samobójstwo filozofii, czyli współczesna humanistyka francuska* Bogdan Banasiak eksponuje nawet moment zdrady przez uczniów mistrzów, którymi są Sade i Nietzsche, ponieważ projekty nomadologii, archeologii, genealogii, schizo-analizy czy dekonstrukcji mogą się wydawać współczesnym heglizmem, czyli intelektualną ekspresją czystej myśli, zamiast wykraczać poza metafizykę tak radykalnie jak mistrzowie oraz Bataille, Klossowski czy Blanchot⁵⁶. Parodystyczne i paradoksalne, jak również świadomie fikcyjne wymiary myślenia dochodzą do głosu zarówno w kontynuacjach, jak i zerwaniach z Nietzscheańską schedą.

Dzięki francuskim i niektórym amerykańskim rozwinięciom i wykładniom obu filozoficznych projektów⁵⁷ można wyraźniej dostrzec, w jakim sensie u Nietzschego daje się znaleźć pogłębienie i pewną korektę tezy Heideggera, że „jeszcze nie myślimy”. Pogłębienie polega na ukazaniu tak bogatej i zróżnicowanej palety odniesień myślowych, poddawanych nieustannym modyfikacjom kontekstualnym, że wciąż stanowi ona wzór intensywności, któremu trudno sprostać. „Mam to teraz

⁵³ P. Korobczak, *Myśl anarchiczna. Zagadnienie początku w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wrocław 2006, s. 191.

⁵⁴ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 145.

⁵⁵ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, t. 2, Gdańsk 2005, s. 118. Por. także P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*, s. 233.

⁵⁶ B. Banasiak, *Samobójstwo filozofii, czyli współczesna humanistyka francuska*, „Twórczość” 1989, nr 8, s. 97.

⁵⁷ O niemieckiej recepcji pism Nietzschego pisze B. Baran w artykule *Niemiecka filozofia o Nietzschem* w antologii pod redakcją A. Przybysławskiego *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997, s. 252–268.

w rękach, mam do tego rękę, do prze-stawiania perspektyw; może dlatego jedynie dla mnie »przewartościowanie wartości« w ogóle jest możliwe» [EH 21]. Niekiedy w propozycji Heideggera daje się wysłyszeć nieartykułowany wprost, ale zawarty *implicite*, postulat wyzerowania świata i rozpoczęcia – niewolicjonalnie – „od nowa”. Nietzsche porusza się nieustępliwie w zastanym gąszczu perspektyw, próbując w ich obrębie wywalczyć własną.

Wykłady Heideggera z 1934–1946 wydane w roku 1961 jako dwutomowe dzieło pt. *Nietzsche* zawierają oprócz ogólnej ramowej interpretacji myśli Nietzschego niezwykle drobiazgowo analizy poszczególnych wątków i fragmentów jego dzieła, uzasadniając w ten sposób każdy krok prowadzący do uogólnienia. Wiąże się to z przekonaniem Heideggera, że sugestywny język autora *Tako rzecze Zaratustra* może przesłaniać subtelne, niemal niezauważalne jego decyzje i wybory. Czytelnik, podobnie jak niegdyś słuchacz wykładów, niemal uczestniczy w powstawaniu punktu widzenia Heideggera, co stanowi niezwykle zajmującą lekturę. Choć moc argumentacyjna Heideggerowskich analiz osłabła w świetle późniejszych badań francuskich (Deleuze’a, Foucaulta, Derridy i innych), ich charakter hermeneutyczny – w Heideggerowskim sensie odsłaniania nam naszego przeznaczenia – nie stracił na znaczeniu.

Niewątpliwą zasługą Heideggera było systematyczne przełożenie roznieconych polemiką, a zatem skrajnych i często odwrotnych do tego, co pomyślane, artikulacji myśli Nietzschego w spójny system, wierny najbardziej światłym tradycjom początków filozofii: Parmenidesowi, Heraklitowi, Anaksymandrowi. To, na co udało się Heideggerowi wskazać, to odpowiedzialność Nietzschego jako myśliciela za (cało)kształt kultury. Nietzscheańska interpretacja „mocy artystycznych samej przyrody”: żywiołu apolińskiego i dionizyjskiego – która wywołała tyle zastrzeżeń ze strony filologów klasycznych, a samego autora wtrąciła w latami przedłużającą się izolację – zdaniem Heideggera świadczyła nie o wygodnym odcinaniu się filozofa od rozstrzygnięć, lecz o uwzględnianiu pozafilozoficznego kontekstu, w jakim filozofii „być albo nie być” się ustala. Wielkość tragedii greckiej nie oznacza tylko epizodu w pewnej lokalnej kulturze, lecz stanowi potwierdzenie zdobytej przez ludzi wspólnie – ważne jest to podkreślenie wspólnoty, nad której brakiem Nietzsche nieustannie ubolewał – właściwej równowagi, która umożliwiła trafną orientację człowieka w społeczeństwie oraz szerszych wymiarach istnienia, tak że i uprawianie polityki, i uprawianie sztuki, poznanie i tworzenie – wszystko wydawało się dopełniać istnienie człowieka, a nie go zeń ogołacać. Stąd wywodzi się wielkie Nietzschego „Tak” istnieniu. Stąd tak wytrwale i tak szczegółowo rozważa warunki ziszczenia owej uzyskanej niegdyś przez Greków wielkości.

Radykalne rozstrzygnięcie, którego Heidegger konsekwentnie trzyma się w swej ocenie Nietzschego, brzmi: właściwe zrozumienie myśli Nietzscheańskiej musi wyjść od rozpoznania w niej końca zachodniej metafizyki. Dopiero wtedy będziemy mogli przejść do całkiem innego pytania – o prawdę bycia. Zatem: Nietzsche źle pytał. Pytał o to, co prawdziwe, zamiast o istotę prawdy. Zgodnie jednak z rytmem Heideggerowskiego zapytywania, nawet z tego złego pytania Nietzschego możemy się wiele nauczyć, a zwłaszcza możemy przygotować święto myślenia. Można do-

mniemywać, że dla Heideggera święto myślenia to podjęcie najtrudniejszej jego zdaniem rzeczy filozofii – „pomyślenia bycia jako czasu” [N I 23].

Żeby „wyzwolić myśl Nietzschego i uczynić ją owocną” [N I 75], Heidegger wprowadza perspektywę, obecną także w *Przyczynkach do filozofii*⁵⁸, polegającą na rozróżnieniu między pytaniem przewodnim i podstawowym filozofii [N I 74–75]. Pytanie przewodnie brzmi: „czym jest byt?” Zarówno pytanie, jak i kolejne odpowiedzi stanowiące odrębne projekty metafizyczne opierały się na rozstrzygnięciu, czym jest bycie. Rozumienie bycia jako stałej obecności leży, zdaniem Heideggera, u podłoża całej metafizyki, niezależnie od jej wewnętrznych zróżnicowań. Pytanie podstawowe natomiast dotyczy nie bytu, lecz bycia, i w wykładach o Nietzschem Heidegger formułuje je jeszcze w strukturze analogicznej do pytania przewodniego, mianowicie: „czym jest bycie?”, choć później sproblematyzuje samą strukturę pytań filozoficznych⁵⁹. Pytanie podstawowe filozofii, zdaniem Heideggera, pozostaje Nietzschemu tak samo obce jak poprzedzającym go dziejom myślenia [N I 74].

Heidegger wyodrębnia pięć pojęć podstawowych Nietzscheńskiej metafizyki: „wola mocy”, „nihilizm”, „wieczny powrót tego samego”, „nadczłowiek” i „sprawiedliwość” [N II 250], i zarysowuje cel studiów nad tą metafizyką: odpowiedzieć na pytanie, czy metafizyka Nietzschego przewyższa nihilizm. Heidegger udziela na to pytanie odpowiedzi negatywnej; wielu późniejszych badaczy, zwłaszcza francuskich, nie podzieli tego stanowiska, trzeba jednakże podkreślić, że konkluzja Heideggera wiąże się ściśle z określonymi przesłankami, niepodzielanymi powszechnie. To, co ma największe znaczenie, to rozważania, które do tej konkluzji prowadzą. Są to znakomite egzegezy fragmentów dzieła Nietzschego, celne komentarze porządkujące polemiczny ferwor jego tekstów przez odnoszenie ich do jego podstawowej, zdaniem Heideggera, myśli, miniwykłady na temat fundamentalnych zagadnień filozoficznych: prawdy [N I 166–169], pozoru [N I 244], wartości [N II 98–99].

Na pierwszy tom składają się trzy zasadnicze części: „Wola mocy jako sztuka”, „Wieczny powrót tego samego” oraz „Wola mocy jako poznanie”. Pierwsza część szkicuje wątek Nietzscheńskiego rozumienia sztuki, wychodząc od stwierdzonego w młodości przez autora *Narodzin tragedii* przerażającego go rozdzwisku między prawdą i sztuką. Wpływ Schopenhauera sprawił, że najpełniejszy wyraz mocy odnajduje Nietzsche w sztuce, a nie w filozofii, religii czy moralności. W związku ze swoim rozumieniem woli jako tworzenia zasadniczy rozdzwisk przedstawia w postaci formuły: „mamy sztukę, żeby nie zginąć od prawdy”. Pięć tez na temat sztuki i wątek wielkiego stylu zostają przez Heideggera skomentowane w takim kierunku, by uwypuklić nie tylko oryginalność i bogactwo zagadnień, jakie roztrząsa Nietzsche, lecz by wzmocnić także jego wizerunek jako myśliciela rzetelnego, wiernie

⁵⁸ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.

⁵⁹ W wystąpieniu z 1955 roku pt. *Was ist das – die Philosophie?* Heidegger zwraca uwagę, że sam sposób pytania typu: „czym coś jest?” i „co to jest?” ma, podobnie jak filozofia, rodowód grecki i wiąże się z określoną interpretacją „cotości”. Pytanie o bycie wydaje się wymagać innego typu zapytywania. Poszukiwaniem adekwatnej formy pytania są pisane do zsuflady w latach 1936–1938 *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, opublikowane w 1989.

i ściśle zgłębiającego określone filozoficzne problematy. Cechy stylu klasycznego: dostojność, logika, piękno, zrozumienie tego, co rzadkie i długotrwałe – oto cechy wielkiego stylu, łatwo pomijane, gdy do interpretacji tekstów Nietzschego przykładamy zbyt wąską perspektywę. Szczegółowe analizy relacji między sztuką i prawdą w *Fajdosie* oraz *Państwie* Platona, a także rozważenie problematyki „odwracania platonizmu” wieńczą pierwszą część.

W części drugiej, do niekiedy lekceważonej wizji, jaka nawiedziła Nietzschego „6000 stóp od człowieka i czasu” latem 1881 [N I 262], do wizji wiecznego powrotu tego samego, Heidegger podchodzi z najwyższą dociekliwością, ale i subtelnością. Rozważa najpierw trzy opublikowane wersje tej nauki (*Wiedza radosna*, *Tako rzecze Zaratustra*, *Poza dobrem i złem*), następnie studiuje zapiski, które nie były przeznaczone do druku, a powstawały równolegle do dzieł publikowanych, oraz fragmenty *Tako rzecze Zaratustra* i *Woli mocy* niezwiązane wprost z nauką wiecznego powrotu, jednakże dopełniające jej sens. Decydującą konkluzją tych rozważań – oprócz wskazania podstawowej roli idei wiecznego powrotu w myśli Nietzscheańskiej oraz zasugerowania nietrywialnej jej interpretacji – wydaje mi się propozycja, by zobaczyć w tej idei pytanie [N I 322].

Słynny rzekomy „biologizm” Nietzschego stanowi część trzecią pierwszego tomu. Heidegger polemizuje z przypisywaniem Nietzschemu – co zawinione jest jego sformułowaniami mogącymi sugerować taką zbieżność – z biologistycznym nastawieniem w epistemologii. Według Heideggera to, co bywa nazywane biologizmem, jest raczej niezrozumieniem metafizycznej podstawy myśli autora *Wiedzy radosnej*. Ponieważ Nietzsche, wieńcząc metafizykę, jest jednocześnie – zdaniem Heideggera – myślicielem istotnym [N I 477], interpretacja jego myśli musi polegać na wydobywaniu jej zza dwuznaczności, w której nieuchronnie się ukazuje.

Główne części tomu drugiego to trzy rozdziały: „Nihilizm europejski”, „Metafizyka jako dzieje bycia” oraz „Dzieje bycia jako metafizyka. Projekty”. Heidegger naświetla w nich szczegółowo dwuznaczność stanowiska Nietzschego który, jego zdaniem, z jednej strony rozpoznaje źródła i niejawne formy nihilizmu, z drugiej zaś sam go teoretycznie umacnia. Do mniejszych rozmiarów części tomu należą: „Wieczny powrót tego samego i wola mocy”, „Metafizyka Nietzschego” i „Określenie nihilizmu w perspektywie dziejów bycia”. Ta ostatnia część jest próbą naświetlenia końca filozofii jako metafizyki i możliwości przejścia do innego początku. Jako dodatek można potraktować „Przypomnienie, które powraca do wnętrza metafizyki” – znakomite uzupełnienie i podsumowanie wielu wcześniejszych stwierdzeń zestawiających metafizyczne i przewyższające metafizykę ujęcie prawdy.

„Nihilizm europejski” w jeszcze jednym kontekście (oprócz poświęconego temu zagadnieniu osobnego eseju *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*⁶⁰) rozważa problem śmierci Boga i programu przewartościowania wartości. Twierdzenie Protagorasa „człowiek miarą wszechrzeczy” oraz stosunek Nietzschego do Kartezjusza, a także Heideggera rozważanie różnych aspektów tej relacji stanowią dopełnienie

⁶⁰ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, [w:] tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997.

wątku nihilizmu. Rozróżnienie na nihilizm aktywny i bierny pozwala dokładnie wyznaczyć granice, jakie napotyka Nietzschego przewyciężenie nihilizmu.

Rozdział „Metafizyka Nietzschego” rozwija kolejno pięć podstawowych pojęć: woli mocy, nihilizmu, wiecznego powrotu tego samego, nadczłowieka oraz sprawiedliwości. Heidegger podkreśla wzajemny związek tych idei. Obecnie, jak mówi Gadamer, konstatacje Heideggera stanowią już pewną oczywistość, należy jednak przypomnieć, że w latach trzydziestych i czterdziestych Nietzschego albo rozumiano zupełnie opacznie, albo odrzucano jako haniebne naruszenie filozoficznej rzetelności.

Krótki rozdział „Określenie nihilizmu w perspektywie dziejów bycia” stanowi przejście do rozpatrzenia dziejów bycia jako metafizyki i metafizyki jako dziejów bycia. Ten pierwszy kontekst akcentuje rangę ustaleń Platona (*idea*) i Arystotelesa (*energeia*) u początków metafizyki. Następnie przez Leibniza nowożytne rozwinięcie tych myśli spowodowało wzmocnienie tendencji, które w starożytnej filozofii ledwie się zarysowywały. Przedostatnia część „Dzieje bycia jako metafizyka” nie od strony historycznej, lecz systematycznej ukazuje stabilizację metafizycznego zapomnienia o byciu. Rozdział ma charakter szkicowy, pewne wątki dotyczące transcendentalizmu, filozofii Hegla, Schellinga, Kierkegaarda zostają tylko zasygnalizowane. Zgodnie z podtytułem są to projekty – także autor komentarzy próbuje tu zrozumieć, czyli osadzić w ustalonym wcześniej kontekście, zasadnicze wątki: refleksji, subiektywności i obiektywności, tego, co egzystencyjne, oraz tego, co egzystencjalne etc.

Przewyciężanie platonizmu u Nietzschego było przewyciężaniem metafizyki.

Wskazując na pozorną paradoksalność zarzucania Nietzschego metafizyki, początek tomu drugiego pokazuje, w jakim sensie można stwierdzić, że przecież Nietzschego przewyciężanie platonizmu było jego formą walki z metafizyką. Dzięki temu komentarzowi rozważania dotyczące metafizyki zostają pogłębione. W ujęciu Heideggera metafizyka nie jest przypadkowym i możliwym do usunięcia błędem naszej tradycji, lecz nieuchronną konsekwencją pewnych wyborów dokonanych przez starożytnych. W takim sensie stanowi przeznaczenie (*Geschick*). Dzięki temu, że Nietzsche wydaje się – jeśli zgodzimy się z konkluzją Heideggera – dopełniać i wieńczyć (*vollenden*) metafizykę, niektóre jej cechy wychodzą na jaw dobitniej i tym bardziej domagają się uzyskania na ich temat samowiedzy.

U podłoża metafizyki leży idea podstawy zupełnie odmienna od idei podstawy leżącej u podstawy wydarzenia [N II 509]. „Rozróżnienie bycia i bytu okazuje się ową tożsamością, z której pochodzi wszelka metafizyka, ale od której zarazem odchodzi, do której odwraca się plecami” [N II 199].

Zaletą wykładów jest to, że ich czytelnik, tak jak niegdyś słuchacz, ma możliwość niejako uczestniczenia w procesie powstawania konkluzji. Plastyczny styl wyводу, częste powtórzenia i rekapitulacje, ujęcia tych samych wątków z różnych perspektyw pozwalają pełniej zrozumieć nie tylko wnioski, lecz nade wszystko przesłanki filozoficznego myślenia. Cezary Wodźniński podkreśla, że spór (*Auseinandersetzung* – przeciwstawienie, konfrontacja, rozprawa, wykładnia) Heideggera z Nietzschego

nie jest przygodną formułą przyjętą dla ożywienia dociekań. „Rzecz myślenia” nie mogłaby się inaczej ukazać jak właśnie w takim sporze⁶¹. W „Przedmowie” do wydania wykładów Heidegger w pierwszym zdaniu mówi: „»Nietzsche«” – nazwisko myśliciela stanowi tytuł rzeczy jego myślenia” [N I 3]⁶². Zauważmy, jak bardzo składa on także hołd Sokratesowi. W myśl Sokratejskiego „wiem, że nic nie wiem” każe nam raczej pytać – o prawdę, o wartości, o metafizykę, o Nietzschego – niż udzielać odpowiedzi. W pytaniu przyznajemy, że możemy jeszcze nie wiedzieć, że dowiedzieć się pragniemy. Zarazem jednak w trakcie pytania dokonuje się olbrzymia praca przygotowująca kontekst, w którym pytanie może być zadane precyzyjnie. Czyż nie przypomina to wysiłku Sokratesa, kiedy pytając, czym jest piękno, czym sprawiedliwość, starannie przygotowuje grunt do wiążących go – w dalszym postępowaniu – definicji? I nawet tytuł dzieła jest imieniem, podobnie jak uczeń Sokratesa, Platon, tytułował dialogi, w których jego nauczyciel dążył sprawy, pytając: *Parmenides?*, *Ion?*, *Timajos?*⁶³

Także badania francuskie i amerykańskie nad filozofią Nietzschego podkreślają raczej ten rytm zapytywania inkorporowany w jego tekst niż udzielania jednoznacznych odpowiedzi. *The Question of Ethics* Charlesa Scotta może być potraktowana jako reprezentatywna próbka omawianej tu tendencji interpretacyjnej.

Nowość pytania o etykę – dopiero w XIX w.
Etyczny niepokój Nietzschego

Główne zagadnienie książki, której tytuł daje się rozumieć jako: „Pytanie etyki” lub „Pytanie o etykę” czy też: „Kwestia etyki”, jej autor formułuje w świadomie dramatyczny sposób: „jak mogło się zdarzyć zapytywanie o etyczność w sposób, który kwestionuje całość wartości, jakie doprowadziły do pytania?”⁶⁴. Wyrasta ono z podejrzania, że etyczna troska ma w sobie wymiar patogeny, że składa się z wartości, które mogą powodować i powodują cierpienie ludzi mimo nakierowania owej troski na poszukiwanie ich dobrostanu. Jako że samo etyczne pytanie, będące wyrazem etycznej troski, może być patogenne na równi z systemem wartości, które kwestionuje (o które pyta), ruch myśli zawarty w książce próbuje oddać gest koniecznego samoprzezwyciężania i wzdargania się przed tym patogennym momentem. Zdaniem Scotta kwestia

Wyrasta ono z podejrzania, że etyczna troska ma w sobie wymiar patogeny, że składa się z wartości, które mogą powodować i powodują cierpienie ludzi mimo nakierowania owej troski na poszukiwanie ich dobrostanu. Jako że samo etyczne pytanie, będące wyrazem etycznej troski, może być patogenne na równi z systemem wartości, które kwestionuje (o które pyta), ruch myśli zawarty w książce próbuje oddać gest koniecznego samoprzezwyciężania i wzdargania się przed tym patogennym momentem. Zdaniem Scotta kwestia

⁶¹ C. Wodziński, „Wstęp”, [w:] M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, Warszawa 1998, s. XIX.

⁶² O. Pöggeler, znany niemiecki badacz Heideggera, sformułował zdanie w tekście *Heidegger dzisiaj*, mówiąc, że nazwisko Heideggera oznacza pewne filozoficzne zadanie, por. O. Pöggeler, *Heidegger dzisiaj*, przeł J. Sidorek, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4), s. 85–109. Konfrontacja z metafizyką, podobnie jak rozprawa z Nietzschem, to często konieczność wprowadzenia dystansu do czegoś, co jawi się jako najcenniejsze, wartościowe, godne szacunku. Dlatego nie nadużywając samego słowa „dialog”, Heidegger dąży do przygotowania możliwości dialogu stanowisk metafizycznych z tym, co znajduje się w przejściu od nich ku nieznanemu jeszcze innemu, ponieważ źródła, tkwiąc przed nami w zapomnieniu, należą do przyszłości.

⁶³ Dziękuję prof. Mirosławowi Żarowskiemu za zwrócenie uwagi, że Platon zatytułował dialogi dotyczące najtrudniejszych problemów filozoficznych imionami rozmówców Sokratesa.

⁶⁴ Ch.E. Scott, *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington 1990, s. 1.

etyki wyłoniła się dopiero niedawno i nie została jeszcze dostatecznie rozpoznana. Pochodzi ona z połowy XIX wieku z myśli dialektycznej, a najbardziej wyrazistą formę znalazła właśnie w pismach Nietzschego. Nietzsche bowiem fundamentalnie zakwestionował zachodnią podmiotowość i rozum, a ta destabilizacja myślenia dotyczącego podmiotowości i rozumu jest istotna dla rozwoju kwestii etyki (pytania etycznego). Myśli Nietzschego i Foucaulta stanowią dla Scotta paradygmatyczny model trudności wynikających z panowania ascetycznego ideału w zachodnieuropejskiej kulturze. W przypadku Nietzschego ideał ten z jednej strony właśnie demaskowany przez Niezschego zostaje zakwestionowany w swej apodyktycznej roli, z drugiej jednak – zdaniem Scotta – ten sam ideał przeszkadza Niezschemu w uformowaniu etyki normatywnej uwolnionej od roszczenia ascezy. W przypadku dociekań Foucaulta podważenie etycznej podmiotowości powoduje, że jego własne wartości tracą moc odgrywania konstruktywnej roli w formowaniu etycznych punktów odniesienia.

Rola Heideggera w tym teoretycznym ruchu wyzwalającego – jak się później okaże – z jednych, ale też wikłającego w inne zależności, jest, zdaniem Scotta, wyjątkowa. Heidegger bowiem ucieleśnia problem pytania o etykę/kwestię etyczną w najbardziej – z nich trzech – rygorystyczny, pełen mocy sposób, a zarazem odsłaniający dwuznaczność. „Mówię *dwuznaczność* ostrożnie. Mam na myśli z jednej strony to, że u Heideggera znajdujemy zakwestionowanie etyki z taką siłą, że niektórzy komentatorzy potraktowali jego wczesne dzieło jako nihilistyczne albo jako stanowisko obojętne wobec etyki. Nie zauważyli, że Heidegger wypracowuje swoje ukierunkowanie w wiedzy z wnętrza wartości oraz myślenia, zarazem je kwestionując, oraz że rozpoznaje, iż sama ta kwestia/pytanie wyrasta z obszaru wartości i myśli, a nie spoza nich czy też dzięki oryginalności jego własnego stanowiska”⁶⁵. Według Scotta działanie ideału ascetycznego jest także widoczne w myśleniu Heideggera w *Przyczynkach do filozofii* i prowadzi do osłabienia pytania. Heidegger wpisuje quasi-etyczną pobożność do wnętrza „panowania bycia” i stąd rodzi się dwuznaczność.

Zadanie pytania, jaki jest praktyczny sens Nietzscheańskich ustaleń wynikających z jego rozumienia zasięgu władania ideału ascetycznego w kulturze europejskiej, może wynikać z chęci uwzględniania całej rozległości jego namysłu, może jednak – odrywając wnioski praktyczne od wyjściowych przesłanek teoretycznych – zupełnie zniekształcić wnikliwy wgląd Nietzschego w strukturę sensu w podstawach wydawanych przez nas sądów. Dlatego strategią książki jest powstrzymanie (zawieszanie, odraczenie) przechodzenia do praktyki, aby systematycznie przyjrzyć się temu dyskursowi pod kątem takiej oto możliwości, że to właśnie on wnosi ze sobą problemy, które inicjują cierpienie i tragedię. „Nasz zwykły szacunek do bycia zaangażowanym i pełnego pasji udziału mógłby równie dobrze być jedną z postaw, które tworzą wartości przeciwstawne tym, które świadomie kultuwują”⁶⁶.

Jednym z celów książki *The Question of Ethics* jest pokazanie, jak dominujące sposoby oceniania stały się wątpliwe. Jako że pytanie o etykę jest pytaniem o wiedzę

⁶⁵ Tamże, s. 2.

⁶⁶ Tamże, s. 4.

i myślenie, jak również pytaniem o wybór i codzienne działania, zagadnienie to dotyczy zatem sposobów, w jakie zwykle ustanawiamy korpus poznania i wzorce refleksji, ustalanie i podtrzymywanie pewności, style dobrego smaku. Nietzsche, Foucault, Heidegger zwracają głównie uwagę na kanon filozofii zachodniej. Własne ich kroki w myśleniu wywodzą się z idei i logiki, które – świadomie czy nieświadomie – konstituują główny nurt dziedzictwa filozoficznego. Ich oryginalność polega na skierowaniu pojęć i logiki ku nim samym, skierowaniu, które nazwiemy ogólnie „samo-przewyciężającym się odskokiem” i wypracowywaniem przez nich sposobów myślenia, jakie ich tradycja umożliwia, lecz zarazem unika, odpiera lub tłumi. Autor *The Question of Ethics* usiłuje przyjrzeć się sposobom, w jakie nasze pierwotne poczucie tego, co słuszne, zostaje przemienione w dyskursach Nietzschemu, Foucaultowi i Heideggerowi. Tradycyjnym rozumieniem tego, co słuszne, kierowały wartości. Przejście od wartości do pytania o etyczne myślenie sprawia, że wychodzą na jaw przemoc oraz opresywny charakter dążeń (*oppressive anxieties*)⁶⁷ współkonstituujących wartości, które organizują nasze życie i myślenie. Dążenie, jakie towarzyszy przemianom myślenia, staje wobec represyjnego dążenia w naszym etycznym dziedzictwie, które dotychczas opierało się przemianom.

Tytułowe słowo „pytanie” nie ma oznaczać neutralności czy sceptycyzmu, ale gruntowne wplątanie się w sieć przeciwstawnych wartości w rodowodzie etyki, w którego obrębie występuje zarówno pytanie, jak i to, o co ono pyta. Nasze wysiłki oceny i powoływania hierarchii wartości obejmują moce, które biegną w kierunku przeciwnym tym wysiłkom; moce, które stawiają pod znakiem zapytania właśnie ocenianie i hierarchizowanie. To jeszcze nie czyni oceniania złym lub dobrym, ale budzi konieczność zachowania ostrożności w procesach oceniania.

Nie tylko zawarta w wartościach dwuznaczność: że pochodzą z ascetycznego ideału, który jest zarazem afirmacją i zaprzeczeniem życia. Także genealogia wartości i dziedzictwo rozlicznych czynników, które tworzą kompleks wartości, jego tożsamość i oddziaływanie. Pytanie o etykę wskazuje tę złożoność, niewystarczający charakter idei tożsamości w odniesieniu do wartości oraz wagę utrzymywania na pierwszym planie przeciwności konstituujących procesy, za pomocą których poszukujemy zarówno jasności sądów, jak i spójności działania.

Kiedy stawiamy pytanie o etykę, sami stawiamy się pod znakiem zapytania. Scott ukazuje to szczegółowo na przykładzie trzech filozofów, którzy nie cofnęli się przed poddaniem własnych założeń próbie wątplenia. „Kiedy Heidegger dochodzi do przemyślenia nieistoty i przeciwistoty w istocie, jego własne myślenie z konieczności zostaje zakwestionowane. W takich razach etos – sposób wspólnotowego życia, nie tylko sposób życia jednostki – zostaje także zakwestionowany przez przeciwartości, które tworzą go i umożliwiają osąd i myśl Heideggera”⁶⁸. Pytanie o etykę nie prowadzi do nowej etyki. Zaakcentowany zostaje w nim ciągły proces

⁶⁷ *Anxiety* – niepokój, obawa, lęk, troska, pragnienie, pożądanie, usilne dążenie; *oppressive* – dręczący, gnębicielski, uciążliwy, przygniatający, duszny, ciężki (J. Stanisławski, *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 1968).

⁶⁸ Ch.E. Scott, *The Question of Ethics*, s. 7.

myślenia, które diagnozuje, krytykuje i rozjaśnia za pomocą pytań, destruktyzuje komponenty znaczenia i siły, często w niejawnym sposobie kształtujące życie w sferze publicznej, a także pyta o wartości i pojęcia, które mają dominującą i aksjomatyczną moc w naszej kulturze. Scott podkreśla, iż pytanie o etykę nie jest zadawane spoza etyki, lecz z jej wnętrza. Próbuje się ono dyscyplinować usiłowaniami pozostawiania w pytaniu, przez nauczenie się, jak zadawać pytanie w określonych warunkach, także przez poszukiwanie własnego dziedzictwa i wynikających stąd problemów. Przez uczenie się nazywania rzeczy od nowa, bycia czujnym wobec wykluczeń i zapomnianych aspektów w historii ludzi, przysłuchania się temu, co zwykle zostaje zatopione wartościami dominującymi, przemyślenia raz jeszcze tego, co traktowane jest jako oczywiste. Autor przyznaje, że w takim rodzaju myślenia zawarta jest pewna wywrotowość wobec tego, co zwyczajne i uznawane za normalne, ale nie jest ona ani celem, ani ideałem pytania o etykę. Jego celem – jak powiada Scott – jest prze-myślenie, prze-pracowanie, prze-pisanie i prze-słuchanie raz jeszcze nieuniknioności, które czynią z nas tych, którymi jesteśmy. Celem jest także akceptacja procesu przemiany. To, o co pytamy, nie zostaje porzucone, nadal przyciąga i jest ważne, ale utraciło miarę swej autorytatywności. To, co zostaje opatrzone znakiem zapytania, powraca w pytaniu. „Powraca bez podniosłego wyniesienia, nie tworzy bohaterów; wraca raczej wraz z niepokojem, poczuciem zagrożenia, dwuznaczności, a nawet lamentacji. Kiedy to, co zapytywane wraca, żaden tekst nie jest jedyny, żadna tradycja nie jest tradycją jedyną”⁶⁹.

Zdaniem Scotta, pytanie o etykę pojawia się w Europie, kiedy znaczenie transcendentnej obecności w metafizycznej myśli Zachodu słabnie. Jedno ze szczegółowych pytań jego książki brzmi: czy w tych zmienionych okolicznościach nie wyłania się odmienny sposób myślenia i słuchania, sposób który nie podaje wzoru, lecz stara się zachować czujność wobec niebezpieczeństw ucieleśnionych w naszych tradycyjnie aksjomatycznych wartościach i formach oceniania?

W rozdziałach poświęconych filozofii Nietzschego⁷⁰ pojawia się problem „stroiny zwrotnej” (*middle voice*) metafizyki, jak Scott nazywa istotę samoprzewycięzającej się postawy autora *Tako rzecze Zaratustra*. Oznacza to przesunięcie akcentu w narracji dotychczasowej, która podkreślała sprawstwo, na działanie się. Umieranie, rodzenie zdarzają się raczej, niż mają za przyczynę kogoś lub coś w postaci podmiotu sprawczego. Ta korekta gramatyczno-logiczna ma zasadnicze znaczenie dla przesunięcia wartościowań w obszarze etyki, a zwłaszcza osobistej odpowiedzialności⁷¹. „Nietzsche często mówi o poczuciu słuszności czy uczciwości towarzyszącym jednostce, która poświęca *ego* lub własną tożsamość w procesie afirmowania

⁶⁹ Tamże, s. 8.

⁷⁰ Tamże, s. 13–52.

⁷¹ W polskiej literaturze przedmiotu pisał o tym Jacek Filek między innymi w dwu książkach: *Ontologizacja odpowiedzialności*, gdzie zamieszczona jest rozszerzona wersja artykułu o rozumieniu odpowiedzialności u Nietzschego (*Wejście Iwa: Friedrich Nietzsche*, s. 59–114), oraz *Filozofia jako etyka*, gdzie znajduje się jego wersja skrócona (*Dramat odpowiedzialności w myśleniu Fryderyka Nietzschego*, s. 263–293).

woli ku mocy. Spełnienie charakterystyczne dla ego na Zachodzie wydaje się biec od energii bez centrum do mocy energii bez centrum”⁷².

Streszczając elementy genealogicznego etosu Scott wymienia między innymi:

- „upublicznianie ukrytych zastosowań siły we własnym rodowodzie,
- odkrywanie tych zastosowań siły i struktur opresji oraz wykluczania w genealogii własnej wiedzy,
- systematyczne kierowanie uwagi na niesystematyzowalną przypadkowość,
- odsłanianie przypadkowości formuł uniwersalnych,
- podkreślanie nieobecności transcendentnych regulacji w formowaniu praw, które są traktowane jako »naturalne« i uniwersalne,
- wypracowywanie dyskursu specyfiki zasad, praw i regulacji, które są regionalnie konieczne w danej genealogii”⁷³.

Według Scotta pytanie o etykę jest częścią owego leczącego aspektu genealogii. Nasze myśli i działania nie zostają „uleczone” przez nasze stanie się lepszymi osobami, lecz przez wyeksponowanie niebezpieczeństwa tkwiącego w pragnieniu bycia lepszą osobą.

Aporetyczne odsłonięcie ukrytego szaleństwa powołuje do istnienia rodzaj wiedzy, która porusza się wokół niewiedzy bądź niekiedy w jej kierunku, w kierunku czegoś zupełnie innego niż to, co potrafi poznać wiedza genealogiczna. „Dwuznaczność chaosu i apokalipsy” odsłaniająca „ciemność” należącą do nierozumu w świecie rozumnego „światła” zapowiada przemijanie tego porządku wiedzy i działania (praktyki), który Foucault nazywa „człowiekiem”. W tym przemijającym porządku upływ czasu w jego pracy genealogicznej jest łączony z nierozumem, z transgresją jedności, która kontroluje konfigurację „rozumu”. Czasowi brak stałej obecności, tak jak człowiekowi brak ciągłej podmiotowości (*selfhood* – jaźniowości). Cezura nierozumu i fragmentarycznej temporalności istot śmiertelnych opisane i zaznaczone w genealogii są otwarciem nowoczesnego rozumu na tegoż rozumu granice ukazujące mu, czym jest. Dając tej okoliczności porządkujące pierwszeństwo w swojej myśli, Foucault potrafi wydobyć na plan pierwszy w swoim języku i stylu pisanía element najbardziej zawzięcie nieuwzględniany w myśli i stylu, który ukształtował dominujące wartości życia, poznania i leczenia. Mimo stawiania sobie celu, jakim jest jedność, człowiek oznacza nieciągłość między tym kim jest, a tym, co wie⁷⁴.

Przejście od Nietzschego i Foucaulta do Heideggera Scott widzi jako ostre. Zagadnienia władzy i układów władzy, genealogii podstawowych epistemicznych oraz wolicjonalnych zdolności/możliwości, półszept przemocy, jaki znaczy ich pisanie, ich radosna gra, błyskotliwe odejścia od tradycyjnej powagi, ustawiczne powroty do pożądających (pragnących) ciał i do momentu zmysłowego, ich wezwanie do dionizyjskiego upojenia i zadumy, ich styl filozofowania młotem, zwracanie uwagi na perwersję i zwierzęcość – wszystko to oddziela, zdaniem Scotta, Nietzschego i Foucaulta od Heideggera. Sam żywioł myśli Heideggera w porównaniu z ich

⁷² Ch.E. Scott, *The Question of Ethics*, s. 29.

⁷³ Tamże, s. 63.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 81.

myślą wydaje się ascetyczny. Różnica ta wpisuje się częściowo w bliskość twórczości Heideggera wobec petyzmu charakterystycznego dla duchowości zarówno protestanckiej, jak i katolickiej. Heidegger – pisze Scott – wydaje się doświadczać szacunku tam, gdzie go tradycyjnie oczekujemy, podczas gdy Nietzsche i Foucault w analogicznych miejscach obscenicznie igrają. Jednakże w myśleniu Heideggera odnajdujemy niedościgniony u Nietzschego czy Foucaulta radykalizm dotyczący jego i naszych tradycji myślenia i działania. Dokonuje on transgresji swego rodowodu z taką subtelnością oddziaływania, że czyni swoje i nasze ponowne wpisywanie się weń zawsze problematycznym. Nasza tradycja rozplenia się pod jego piórem, mimo charakteryzującej go zarazem nieustannej obsesji jedności.

W genealogiach Nietzschego i Foucaulta odnajdujemy ideał ascetyczny, znaczenie ma pierwszeństwo przed brakiem znaczenia, obecność marginalizuje nieobecność, język zatapia milczenie, a wartości pozytywne są utkane z nieuświadamianej przemocy. Ich język i myślenie, za pomocą których prowadzą analizy, same stanowią część problemów, na które wskazują. Ich dyskurs uprzywilejowuje te zdolności, typy ludzi, postawy i sposoby postrzegania, które ucierpiały na skutek ograniczeń i interesów tradycyjnie dominujących wartości i praktyk.

Kiedy zwracamy się ku Heideggerowi – podkreśla Scott – powinniśmy pamiętać, że pytanie etyki obejmuje także pytanie, czy wiemy, jak myśleć o naszym cierpieniu, jak również o naszym dobru i złu. Chociaż podejście Heideggera do filozofii zachodniej – destruktyzacja jej języka, myślenia i pewników przez odzyskanie ich utraconych elementów, nie podpada pod definicję genealogii, jego dzieło stawia samo siebie oraz nasze sposoby myślenia ostro pod znakiem zapytania. Odnajdujemy tu jedną z najbardziej uporczywych prób w myśli zachodniej stawienia czoła rozstrzygnięciom określającym normy myślenia, za pomocą których ustanowiliśmy i podtrzymujemy nasze życiowe ideały. W centrum jego myśli spotykamy to, co najbardziej niepokojące, problematyczne i bolesne w naszym rodowodzie, a co tradycyjnie było odsuwane, marginalizowane i systematycznie zapominane.

Heidegger posługuje się językiem podstaw i warunków możliwości. Tak jak język całości i jedni staje pod znakiem zapytania w kontekście „istotnej prawdy” *Dasein*, podobnie język podstaw i warunków załamuje się pod naporem możliwości bycia jestestwa (*Dasein*)⁷⁵. Walka o bycie autentyczne wymusza zerwanie z gotowymi pewnikami, które formowały jestestwo od jego najwcześniejszej świadomości. Chodzi tu o proces niezwykle trudnego odzyskiwania własnego rozumienia i własnej czasowości oraz odkrywanie, jak można żyć z nimi w zgodzie, kiedy żyjemy wśród wzorów życia i znaczeń, jakie rozwinęły się w stanowczej i gwałtownej ignorancji co do bycia jestestwa.

Czasowość, uznanie śmiertelności *Dasein*, odkrywanie, jak można z nimi żyć – właściwszym wyjaśnieniem niż czyni to metafizyka.

⁷⁵ W *Przyczynkach do filozofii* Heidegger artykułuje wyraźnie to, co w *Byciu i czasie* (1927) i *Mowie Rektorskiej* (1933) wyrażał pośrednio, mianowicie, że język warunków i podstaw jest językiem metafizyki (ontoteologii).

Heidegger zdaje się potwierdzać to, co zauważył Nietzsche, że rodzaj człowieka, jaki ukształtowała kultura zachodnioeuropejska, nie potrafi żyć właściwie, skoro jego najbardziej właściwe bycie miałoby polegać na możliwości niebycia. Śmiertelna temporalność wraz z odmową jej uznania są częścią tego, kim jesteśmy. W *Byciu i czasie* Heidegger proponuje eksplikację bycia jestestwa, która wydaje się dobrze ugruntowana i właściwsza od metafizycznej, ale która odsłaniając zarazem śmiertelną czasowość, stawia pod znakiem zapytania nasze pragnienie pewności, neutralny charakter adekwatnej myśli i zdolność dyskursu do ujęcia i wyrażenia bycia jestestwa.

Wiemy, czym jest cierpienie, gdy go doświadczamy: głód, intensywny i niewybrany ból, wymuszone i radykalne ograniczenie naturalnej ruchliwości oraz wiele innych. Pytanie etyki stawia pod znakiem zapytania „my”, które wie, czym jest ból. Podejrzenie, że to, co zwykle nazywamy spełnieniem lub dobrem, ukrywa cierpienie, jakie wiąże się z chęcią utrzymania tego, kim jesteśmy, leży u podłoża zarówno Nietzscheańskiego, jak i Heideggerowskiego ujęcia problematyczności tradycji.

Czasowość i stała obecność są – zdaniem Scotta – u obu filozofów soczewkami, które skupiają ich narracje dotyczące zagadnień związanych z wartościowaniem. Systematyczna utrata znaczenia naszej czasowości, tzn. zakopanie w tradycji doświadczenia bezkompromisowej (gotowej na wszystko) śmiertelności, zapominanie, za pomocą różnych sposobów obiektywizowania, śmiertelności oraz systematyczna utrata doświadczenia granic znaczeń stanowią w myśli Nietzschego i Heideggera zagadnienia osiowe. Stała obecność i znaczenie czasu nieskończonego zajęło miejsce doświadczeń bezkompromisowej śmiertelności i granic znaczenia. Rezultatem tych zastąpień jest szerzenie postaci życia skłóconego z własnymi warunkami. Wtedy kwestia cierpienia pojawia się z nagłością jeszcze bardziej wymagającą, niż kiedy cierpienie jest jawne i wyraźne.

Nietzscheańska interpretacja myślenia jako czynności fizjologicznej i instynktownej leży u podstaw sanacyjnego projektu kultury. Nie chodzi w nim o całkowite usunięcie cierpienia, lecz o przywrócenie mu niejakołowego sensu. Zablockowanie instynktownej współpracy organizmu myślącego ze środowiskiem stanowi źródło nihilizmu, przybierającego wiele postaci i masek. Tragiczna sztuka Greków wyrastała, zdaniem Nietzschego, z afirmacji zamętu, ale także z wzniosłości, jaka rodzi się we współdziałaniu obu „mocy artystycznych samej przyrody”, czyli żywiołu apolińskiego i dionizyjskiego. Różne propozycje, jak owo współdziałanie przywracać, zostaną tu jeszcze omówione.

1.3. DZIEKCZYNIENIEM NASTROJONY ODBIÓR (HEIDEGGER)

Was heisst denken? to cykl wykładów, które Heidegger prowadził na Uniwersytecie we Fryburgu w 1951/52 roku. W 1954 ukazały się drukiem jako książka. To o niej mówi Heidegger w wywiadzie *Nur ein Gott kann uns retten* (*Tylko Bóg mógłby nas uratować*) udzielonym dziesięć lat przed śmiercią, a na prośbę filozofa opublikowa-

nym dopiero po śmierci, że jest najmniej czytana jego publikacją. Główne przesłanie dzieła, reprezentującego filozofię tzw. późnego Heideggera, dotyczy przemiany naszego pojmowania myślenia, a zatem i jego uprawiania. W tym okresie autor *Bycia i czasu* nie buduje już ontologii fundamentalnej, lecz w dociekaniach językowych poszukuje z jednej strony nieodwołalnych rozstrzygnięć tradycji, z drugiej natomiast możliwości odsłonięcia „innego początku”. Jedną z możliwości jest skrupulatna egzegeza sensów skupionych w tym – jednym z najważniejszych – pojęciu filozoficznym. Heidegger proponuje zastanowić się nad pytaniem postawionym w tytule *Co zwie się myśleniem?* (*Was heisst denken?*) i łagodnie daje do zrozumienia, że możemy się w tak zasadniczej i podstawowej kwestii mylić – mylić, że myślimy.

W tytułowym pytaniu, *Was heisst denken?*, każe nam słyszeć cztery znaczenia wnoszone przez wieloznaczny niemiecki czasownik *heissen* (nakazywać, nazwać, znaczyć). Ta wieloznaczność pozwala w jednym pytaniu pomieścić cztery odrębne, choć przechodzące w siebie nawzajem, sensory. Pierwszy z nich, nasuwający się niemal bezwiednie, brzmi: co znaczy słowo „myśleć”? Ustalenie denotacji i konotacji słowa, używanego zarówno w języku potocznym, jak i filozoficznym oraz naukowym, wydaje się zadaniem pierwszoplanowym, jeśli mają nastąpić bardziej zaawansowane rozważania. Drugie znaczenie dotyczy tego, co dotychczasowa teoria myślenia, logika, rozumie przez „myślenie”? Logika bowiem ustala kanon poprawnego jego przebiegu, stąd jej założenia muszą zostać w tego rodzaju zapytywaniu wzięte pod uwagę. Trzeciemu znaczeniu trudno nadać – jak zaznacza Heidegger – ścisły charakter, ponieważ odnosi się ono w sposób zindywidualizowany do warunków, jakie musimy spełnić, byśmy myśleli zgodnie w wymogami myślanej rzeczy. Czwarte znaczenie, choć jest pierwotne, wymienia Heidegger na końcu, przypisując mu rolę spajającą. Można je sprowadzić do pytania: co wzywa nas w myślenie tak rozstrzygająco, że jedynie odpowiadając na owo wezwanie, stajemy się myślącymi?

Nawet jeśli wydobyte zostaną te cztery sensory pytania, wciąż pozostaje ono jednym jedynym, wyjątkowym pytaniem. Jego wyjątkowość polega na tym, że zadając je rzeczywiście, a nie jedynie recytując splot słów, zachowujemy jego pytający charakter, zamiast, jak to zwykle bywa, próbować udzielić adekwatnej odpowiedzi.

Cały cykl wykładów podzielony jest na dwie części. Pierwsza dotyczy Nietzscheańskiej metafizyki zemsty. Istotą nadczłowieka jest bowiem „wyzwolenie z zemsty przeciwko czasowi i jego bytu”, a nie dalszy rozwój cech „dotychczasowo” ludzkich. Druga część proponuje nowy przekład fragmentu Parmenidesa, zwykle tłumaczonego „Należy mówić i myśleć, że bycie jest”. W wyniku przekładu próbującego myśleć po grecku fragment ten wydobywa dualizm bycia i bytu, przez Parmenidesa wskazany, choć jeszcze przez niego niemyślany. Obie części łączy oryginalną klamrą re-interpretacja myślenia jako wywodzącego się z uważności, pamięci i dziękowania.

Zanim Heidegger wskaże w pierwszej części granice inspiracji myślą Nietzscheańską, tytułem wprowadzenia szkicuje kontekst. O tym, co się nazywa myśleniem, dowiadujemy się, kiedy sami myślimy – tak można sparafrazować pierwsze zdanie. Warunek konieczny i wystarczający: jeśli pomyślimy, będziemy, dzięki uczestnictwu w myśleniu, wiedzieć, czym ono jest. A mimo to Heidegger rozwija wykłady

dalej, sugerując, że myślenia musimy się uczyć. Okazuje się, że choć chcemy, wciąż nie potrafimy go uprawiać, ponieważ potrafimy tylko to, czemu sprzyjamy, co lubimy (*mögen*). Z kolei prawdziwie sprzyjamy tylko Temu (*Jenes*), co sprzyja nam samym. Już tu, na pierwszej stronie, w pierwszej godzinie wykładu, zostaje wskazane To (*Jenes*), co we właściwym sensie wzywa do myślenia. Żeby jednak odpowiedzieć na to wezwanie, musimy się myślenia uczyć. Człowiek uczy się, kiedy całe swoje postępowanie tak ukierunkowuje, by odpowiadało na to, co w danej chwili w sposób istotny ku niemu przemawia [WHD 5, CM 14]. Twierdzenie, które zostaje kilkakrotnie powtórzone w pierwszych wykładach, brzmi: „*Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken*” [WHD 3]⁷⁶.

Można je nazwać przewodnią tezą całego cyklu wykładów. Żeby jednak właściwie je zrozumieć, Heidegger zwraca uwagę na dwie sprawy dotyczące tego twierdzenia: jego ton i charakter. Ton przypomina inne wartościujące sądy o naszej epoce. Spengler pisał o zmierzchu Zachodu, mówiono o porażeniu utratą środka (*Verlust der Mitte*) i wydaje się, jakby twierdzenie, że jeszcze nie myślimy, także nastrojone było na ton negatywny, pesymistyczny w ocenie czasów, w których przyszło nam istnieć. Heidegger zwraca uwagę, że „jeszcze nie” należy rozumieć afirmatywnie: od strony tego, co dopiero nadchodzi. Zarazem właśnie to „jeszcze nie” jest szczególnego rodzaju. Zbyt dużo nie możemy o tym rzetelnie powiedzieć, ponieważ, zdaniem Heideggera, nie zamieszkujemy jeszcze obszaru tego, co jest do myślenia. Gdybyśmy zamieszkiwali (*Wohnen*), myślenie mogłoby się stać tym, do czego przywykliśmy (*Gewohnte*). Tymczasem wskazane zostaje, że to, co najbardziej zastanawiające (*das Bedenklichste*), przechowuje największe bogactwo tego, co godne myślenia.

Drugą sprawą, obok tonu, jest charakter tego twierdzenia jako wypowiedzi. Odczytujemy to twierdzenie jako przedstawienie pewnego stanu rzeczy, ponieważ przedstawianie jest warunkiem sądenia. Czy jednak takie odczytanie jest słuszne? Czy nie należałoby go raczej rozumieć tak, jak słów Nietzschego: „Pustynia rośnie, biada w kim się kryje!”? Zdaniem Heideggera to ostrzeżenie nie dotyczy człowieka dotychczasowego, lecz Zaratustry. Także Zaratustra, nawet w akcie wyzwalania się z zemsty przeciwko czasowi, jeszcze kryje w sobie pustynię. Musi się wyzwalać z czasu, ponieważ go przedstawia – jako z panującego od dawna rodzaju myślenia,

⁷⁶ Mizera tłumaczy następująco: „Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy” [CM 13]. W przekładzie angielskim: „Most thought provoking is that we are still not thinking” (*What Is Called Thinking?*, transl. J. Glenn Gray, F. Wieck, New York 1972, s. 4), we francuskim: „Ce qui donne le plus à penser est ce que nous ne pensons pas encore” (*Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker, G. Granel, Paris 1959, s. 22). W świetle sensu oryginału, a także przytoczonych translacji proponuję następujący przekład: „Najbardziej zastanawiające w naszych dających do myślenia czasach jest to, że jeszcze nie myślimy”. Moja propozycja jest być może zbyt „optymistyczna”, Mizery zbyt „pesymistyczna”. W oryginalnie udało się autorowi zagrać na obu tych tonach jednocześnie. Słownikowo „bedenklich” oznacza stan krytyczny, poważny; w podanym przez Heideggera przykładzie można w taki sposób określić sytuację osoby ciężko chorej [WHD 11], należy jednak pamiętać, że ontologia fundamentalna „czyta śmierć bez negacji”. Stan poważny oczyszcza uwagę z błahych myśli, zostają tylko te najbardziej ważne, istotne.

z panowania przedstawiania. Choć Nietzsche potrafił zauważyć rangę specyficznego przedstawiania, które w *Tako rzecze Zaratustra* rozpoznał jako mrużenie oczu (pomrukiwanie), nie uchronił swego Zaratustry od tego oblicza przedstawiania, jakim jest wola, wzmożone chcenie. Dlatego Heidegger utrzymuje, że najpierw trzeba odnaleźć prawdziwe myślenie Nietzschego – co mimo pozorów nie jest proste – a następnie je zgubić.

Żeby zrozumieć, co się stało w dziejach filozofii, trzeba wychylić się w kierunku rodowodu myślenia. W tym cyklu wykładów – w kierunku Parmenidesa. Kiedy dziś czytamy fragmenty presokratyków, istnieje niebezpieczeństwo, że będziemy je interpretować według tego, co w dziejach filozofii zdarzyło się później: w wielkich syntezach Platona i Arystotelesa, w myśli chrześcijańskiej, później nowożytnej. Dlatego po części pierwszej, skupionej wokół przedstawiania, Heidegger na początku części drugiej przygotowuje grunt rozważaniami etymologicznymi. Oprócz egzegezy słowa *heissen*, wskazuje na staroniemieckie *der Gedanc*, wspólne źródło czasowników *denken* i *danken*. W *heissen*, oprócz występującego na pierwszym planie sensu: „nakazywać, nazwać, znaczyć”, tkwi także znaczenie „usilnego sięgania ku czemuś, do czego, wzywając, pozwalamy wzywanemu dotrzeć. W szerokim sensie »*heissen*« oznacza: uruchomić, sprowadzić na drogę (...)” [WHD 82, CM 91]. Zdaniem Heideggera w dawnym słowie „*heissen*” nie przeważa nakaz ani żądanie, lecz dopuszczanie docierania (do czegoś), zatem raczej moment pomagania i wychodzenia naprzeciw. Powołuje się on także na analogię w sanskrycie, w którym odpowiednik *heissen* znaczy „zapraszać”. W Lutra tłumaczeniu Ewangelii wg św. Mateusza występuje *heissen* w miejscu, gdzie w Wulgacie występuje *iubere*: „życzyć sobie, aby coś nastąpiło”, a w greckim oryginale *κελευειν*: „wprowadzać na gościniec, na drogę”. W świetle tych wyjaśnień i nawiązań, okazuje się, że we właściwie rozumianym nazywaniu kryje się przywoływanie do nadejścia tego, co się uobecnia. To, co przyzywa nas, abyśmy myśleli, „z siebie wymaga, aby służyć mu w jego istocie, pielęgnować i ochraniać myśleniem” [WHD 85, CM 94].

*Der Gedanc*⁷⁷, uważność, należy rozumieć jako skupione, wszystko skupiające wspomnianie (*Gedenken*), także jako usposobienie i serce, pamięć i dziękczynienie. Pamięć nie jest tu zawężana do zatrzymywania tego, co minione. Oznacza raczej w tym źródłowym znaczeniu całościowe usposobienie w sensie stałego wewnętrznego skupienia przy tym, co w sposób istotny przekazuje się wszelkiemu namysłowi. Z kolei w dziękczynieniu⁷⁸ dusza pamięta to, co ma i czym jest. „Pamiętając jednak, a przeto jako pamięć, dusza (*Gemüt*) przeznaczona jest temu, do czego należy” [WHD 93, CM 102]. Stopniowo dochodzimy do prowizorycznych odpowiedzi [WHD 102, CM 111]. Gdy stawiamy pytanie w przytoczony w drugim znaczeniu sposób, myślenie jest określone przez *logos*. Zgodnie natomiast z etymologicznymi rozważaniami początku części drugiej, kiedy stawiamy pytanie w przytoczony w pierwszym znaczeniu sposób, słowo „myślenie” odsyła w istotowy obszar pamięci

⁷⁷ W języku angielskim analogicznie: *to think* (myśleć) oraz *to thank* (dziękować) wywodzą się z *thanc*, które znaczy „pamięć” (M. Heidegger, *What Is Called Thinking?*).

⁷⁸ Mizera tłumaczy *Dank* jako „podziękę”.

(*An-dacht*) i podzięki. W obu pytaniach myślenie wyłania się z odmiennego rodowodu swojej istoty.

Cały cykl wykładów *Was heisst denken?* dokonuje tego podwójnego ruchu różnicowania pytań i w ten sposób ich uściślenia oraz sprowadzania na powrót do jednego, jedynego zastanowienia; „Czym jest To (*Jenes*), co wzywa w myślenie?”, czyli: „co (nas) zwie w myślenie?”⁷⁹. Konieczność utrzymania pytania wynika z dwóch okoliczności: po pierwsze, sami tkwimy w jego osnowie, a nie jesteśmy dla siebie wystarczająco ontologicznie przejrzysti, by ten warunek zignorować. Po drugie, do natury tego pytania należy to, że trzeba się w nie wdać. Wyjątkowość bierze się stąd także, że uzyskanie harmonii z własną istotą jest warunkiem uzdatniającym nas do poznania prawdy. Od strony człowieka oznacza ono pewną wzywającą obiektywność – nakaz, zobowiązanie, coś czemu mamy sprostać i tylko odpowiedni rodzaj teoretycznego postępowania może zadośćuczynić owemu wezwaniu. Od strony tego, co się oddala, pociągając nas – można widzieć w tym sam byt, Boga lub sens rzeczywistości, który zdaje się nam wymykać. Być może – jak wolno sądzić w świetle *Przyczynków do filozofii* – jest to grunt, któremu pozwalamy istoczyć się źródłowo, o ile sami zatrzymujemy się w bez-gruncie⁸⁰.

Na pierwszej stronie *Was heisst denken?*, gdzie każde zdanie współgra muzycznie z następnym, wytwarzając okolicę sprzyjania myśleniu – już w postulowanej tu, odmiennej postaci – kluczowe słowo „myśleć” występuje jako znak. Filozof zakłada, że tym, co uruchamia czytniki, jest wola. Nieprzypadkowe, że w tradycji nowożytnej narracji na temat myślenia – Kartezjusza, Spinozy, Leibniza i innych – związek chcenia i przedstawiania został tak jednoznacznie wyekspozowany. Niekiedy zostaje on w złożoności faktury tekstu filozoficznego bardziej zatarty, ale w jego przełomowych momentach prześwieca lub ujawnia się wprost. Dlatego łągodnie wznosi się z materii *Was heisst denken?* przestroga, ale formułowana nie jako imperatyw, by nie chcieć za dużo, kiedy chce się myśleć, bo wtedy się myśleć nie potrafi [WHD 1, CM 11]. Kilka lat później, na uroczystości w Messkirch, miejscu urodzenia Heideggera oraz muzyka Conradina Kreutzera, zwracając się do zgromadzonych na niej mieszkańców, filozof stara się ukazać, na czym miałyby polegać to powściągnięcie chcenia w odniesieniu do otaczającej nas techniki. W tej próbie chodzi jednocześnie⁸¹ o myślenie i o technikę.

⁷⁹ Mizera tłumaczy tytuł *Was heisst denken?* jako „co zwie się myśleniem?”, ale wówczas słowo „zwie” można – moim zdaniem – rozumieć jako pociągające za sobą „się”, a wtedy zachodzą dwie, nieprzychylne myśleniu Heideggera okoliczności językowe: po pierwsze, pojawia się owo anonimowe „się”, będące dlań sygnałem nieautentyczności bycia; po drugie, tytuł zostaje zredukowany tylko do jednego z czterech znaczeń, które niesie ze sobą wersja niemiecka. Możliwe przekłady tytułu: „co każe myśleć?”, „co zwie w myślenie?”, „co znaczy myśleć?” stanowią jedynie przybliżenia tego, co udało się Heideggerowi zawrzeć w poczwórnie znaczącym pytaniu: „was heisst denken?”.

⁸⁰ Szerzej piszę o tych uwarunkowaniach we fragmencie drugiego rozdziału zatytułowanym „Hermeneutyka czasu w *Przyczynkach do filozofii*”.

⁸¹ Czy to tutaj, w tym praktyczno-teoretycznym miejscu pojawiła się konieczność pomyślenia czasu? Jak tej konieczności sprostać, by nie zamieniła się w kolejny – jak sama technika –

Pojawiające się w *Was heisst denken?* ironiczne komentarze na temat zalewu literatury osądzającej czasę jako „pozbawione środka”, jako „upadek Zachodu” uderzają w tę właśnie bezwiedną tendencję praktykowania myślenia jako chcenia, czyli aktu wolicjonalnego. Wykładowca wie, że podobnie zostanie odebrane to, co pisze, i dlatego stara się najpierw stworzyć warunki posłuchania inaczej, powstrzymania bezwiednej, ponieważ mającej charakter nawyku, lektury wolicjonalnej. Pierwsze zdania mówią: „Rozum, *ratio*, rozwija się w myśleniu. Jako rozumna istota żywa, człowiek musi móc myśleć, kiedy tylko zechce. Tymczasem może być tak, że człowiek chce myśleć, a nie potrafi. W końcu w tej chęci myślenia chce zbyt wiele i dlatego niewiele może” [WHD 1, CM 11].

Zostaje zatem wskazana bezsilność chęci myślenia o technice, skoro potrafiłmy myśleć tylko to, co sprzyja naszej istocie. Zwłaszcza w tradycji niemieckiej literatury, ale także w innych krajach europejskich, globalna krytyka techniki jako sprzyjającej człowiekowi lub nie może, według Heideggera, stanowić nieświadomy własnych procedur akt woli⁸². Zainicjowane przez niego w 1959 roku pytanie o technikę jest dalszym ciągiem poszukiwania całościowo zmienionej perspektywy ujmowania związku myślenia i techniki, ich jednoczesności.

Wracając do pierwszych, muzycznie zestrojonych akapitów *Was heisst denken?* – operując myśleniem jako znakiem, Heidegger pragnie wytworzyć w czytelniku, w słuchaczu, przyzwyczajenie. Ten nowy nawyk dystansowałby, wprowadzałby różnicę między myśleniem i chceniem. Wprowadzenie jej byłoby pierwszym, ale decydującym krokiem, otwarcia sobie możliwości innego słyszenia. Słyszenie pozwala zestroić się z *logosem*.

Zestrojenie pozwala⁸³ nam działać zgodnie z sensem, którego wymaga od nas sytuacja. Skupienia na tym, co przylegające, jest w cyklu wykładów *Was heisst denken?* nazywane pamięcią, skupieniem pomnień, matecznikiem myślenia.

Od takiej koncepcji myślenia aktywizm tradycji nowożytnej odszedł jeszcze dalej, niż odchodziły pewne tendencje namysłu w starożytnej Grecji, które wielo-

śmiały „czyn woli?”. Próba przygotowania samej możliwości sprostania, zawierającą także konkretne wskazówki, jest *Wyzwolenie* (*Gelassenheit*, 1959).

⁸² W antologii tekstów *Kultura techniki. Studia i szkice* (wybór i wprowadzenie E. Schütz, przeł. I. i S. Sellmer, Poznań 2001) świadomość tego niebezpieczeństwa jest widoczna u wielu autorów: L. Klagesa, L. Zieglera, E. Cassirera, E. Jüngera, W. Sombarta, M. Bensego, S. Breuera i innych, którzy odnoszą się wprost lub pośrednio do tej kwestii.

⁸³ Powtarzające się tu nawet nieco natrętnie słowa: „pozwała” i „dopuszcza” służą wypracowaniu trwałej – chciałoby się powiedzieć językiem Arystotelesa – dyspozycji. Kompetencja ta należy do obyczajowości idealnego rozumu praktycznego. Wielcy filozofowie z powodu immanentnych tendencji języka filozofii mogą brzmieć jakby lekceważyli psychikę, czyli poziom duszy (*psyche*), ponieważ filozofia zwykle porusza się bardziej na poziomie ducha (*pneuma*). Mimo tych kolonizacyjnych tendencji języka filozofii Platon na przykład doskonale wiedział, że w postępowaniu człowieka nie można oczekiwać nagłych zmian wskutek samych rad i zaleceń. Łagodnie kształtować trwałe dyspozycje – oto właściwe strojenie instrumentu zwanego człowiekiem. Heidegger należy do tych filozofów, którzy psychiki nie lekceważą, choć nie pozwala na zdominowanie swojego wywodu terminologią psychoanalityczną czy psychosyntetyczną.

krotnie – pod zbiorczym hasłem „krytyka metafizyki”⁸⁴ – wyodrębniali na przykład Nietzsche, Heidegger, Derrida, Rorty, Deleuze, Foucault. Chociaż płaszczyzna krytyki metafizyki jest w całości poszukiwań Heideggera nader wyraźna, w wykładach *Was heisst denken?* stanowi jedynie tło, na którym linia melodyczna przestrajania ucha słuchacza na inne tony w pojmowaniu podstawowego słowa, jakim posługuje się nie tylko dyskurs filozoficzny, lecz codzienność każdego z nas, staje się dominantą. Jednak elementarności tego słowa nie towarzyszy w wystarczającym stopniu żywiołowość odbioru promieniujących z niego znaczeń.

W pierwszym zdaniu *Was heisst denken?* Heidegger wskazuje, że trzeba same-mu myśleć, żeby docierać do tego, co nazywa słowo myślenie. W przekładach tego akapitu otwierającego cykl wykładów na język angielski i francuski tłumacze także podkreślają, podobnie jak w polszczyźnie, warunkowe „jeśli”. Docieramy, *jeśli* sami myślimy, można także tłumaczyć: docieramy, *kiedy* sami myślimy. Sądzę, że zdanie próbuje przekazać sens następujący: za każdym razem, gdy myślimy, docieramy do tego, co nazywamy myśleniem. Dopiero taki przekład – przekład na sytuację, w jakiej znajduje się istota myśląca – pozwala zauważyć filozoficzną trudność, jaka tu zostaje od pierwszego zdania zasygnalizowana. Bezpośredniość tego doświadczenia – że sami myślimy – nie stanowi rękojmi, że potrafimy określić prawomocnie i odpowiedzialnie, czym ono jest.

Nie stanowi także gwarancji trwania. Mając w pamięci doświadczenia, o których mówi Sokrates, możemy się nawet spodziewać, że dotarcie do myślenia uczyni nas zarozumiałymi – wydaje nam się wtedy, że już – za każdym razem – będziemy myśleć. Ale cały cykl wykładów *Was heisst denken?* rozwija się w cieniu – lub blasku – twierdzenia, że w naszych dających pod każdym względem do myślenia czasach najbardziej daje do myślenia to, że jeszcze nie myślimy.

Oczywiście tego twierdzenia można posłuchać także od strony negatywnej – jako ubolewania. Autor przyznaje: „Ale jak ktoś może dzisiaj sądzić, że jeszcze nie myślimy, gdy wszędzie przecież żywe i coraz żywsze jest zainteresowanie filozofią” [WHD 2, CM 12]. Jednak jednym z sensów myślenia analizowanego tu w odmiennej od obiegu, a także od usankcjonowanej (przez autorytet logiki i filozofii klasycznej) interpretacji jest właśnie związany z nim wymóg słuchania afirmatywnego. W pierwszej fazie postępowania zostaje zaakcentowane zachowywanie postawy

⁸⁴ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 95, 122; J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 154–161; także A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 46, 80; B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, s. 22–26, 182; M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wrocław 2008, s. 43–47.

Jednak wobec upowszechnienia się pewnych stereotypów – właśnie w kontekście sporów – na temat filozofii starożytnej i nowożytnej, zadaniem myślenia jako *dziękczynienia* jest odzyskiwanie zawartych w owych filozofiach momentów, które wymykają się schematycznym uogólnieniom. Książki M. Żarowskiego: *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza, Tarcza Arystotelesa, Doskonała głowa myśląca czas* (dotyczy *Timajosa* Platona – przygotowywana do druku) angażują się w tego rodzaju odzyskiwanie.

„pozytywnej” – niepolemicznej, nawet niekrytycznej⁸⁵. Heidegger kontynuuje po części Nietzscheańską postawę afirmacji. W *Wędrowcu i jego cieniu* wyzbywanie się żółci stanowi znak uzyskiwania mądrości. Kilka innych wyznaczników szkicowanego tu odmiennego rodzaju myślenia zostanie wkrótce przytoczonych szerzej w postaci opisu i przykładów. Obecnie skupimy się na akcie uznania, że „jeszcze nie”, co może doprowadzić do zastanowienia, na ile to, co dotychczas nazywaliśmy myśleniem, może nim nie być – w jakiej mierze, pod jakim względem i o ile. Jak zatem widać od razu, moment negatywny współlistnieje z afirmatywnym i nie da się przeprowadzić rozważania, w którym ta chwiejna równowaga nie musiałaby zachodzić, jeśli chcemy podołać⁸⁶ narastaniu strumieni prawdy. Nadążać, a nie ustawicznie spóźniać się wobec dziania się, wydarzania prawdy⁸⁷. Pojęcia mogą bowiem nie być w stanie zachować związku z tym, co się wydarza i wydarzeniowością wydarzania⁸⁸. Zdaniem Heideggera pogrążeni w tradycji ontoteologicznej powinniśmy raczej oduczać się dotychczasowego sensu myślenia, aby móc się odnosić do wydarzania, nie przeoczać go, a nawet – co wypróbowuje w *Przyczynkach do filozofii* – starać się mówić i myśleć z niego samego.

Gdyby za pierwszymi krokami analizy *Was heisst denken?*, uznać że jeszcze nie myślimy, może się pojawić pragnienie nauki myślenia lub potrzeba poddania się nauce myślenia. Ponieważ jednak nie chodzi o wyuczenie się gotowych formuł czy schematów, Heidegger zadaje pytanie: „co znaczy uczyć się?”. Przy tej okazji formułuje kilka niekonwencjonalnych uwag o wyjątkowej roli nauczyciela, który zawsze ma więcej do nauczania się niż uczeń. „Człowiek uczy się, kiedy całe swoje postępowanie tak ukierunkowuje, że staje się ono odpowiedzią na to, co w danej chwili w sposób istotny do niego przemawia” [WHD 49, CM 59]⁸⁹.

Uczenie zatem polega na zachowywaniu ostrożności i uważności, by móc odróżniać każdorazowo, w nowej konfiguracji, to, co istotnie do nas przemawia, a nie

⁸⁵ „Niekrytyczność”, po pierwsze, tylko na tym, wstępnym etapie rozważań, po drugie – specyficznie rozumiana. Na żadnym bowiem etapie takie myślenie nie przeczy etymologicznemu sensowi *krinein*: rozróżniać, odróżniać. O ile jednak krytyka może wiązać się z polemiką i postawą „anty”, tutaj zostaje powstrzymana i cały czas limitowana.

⁸⁶ W kilku miejscach swojego przekładu *Was heisst denken?* Mizera oddaje słowo *vermögen* (móc, potrafić) polskim *podołać*. Taka decyzja translatorska jest o tyle trafna, że Heideggerowi chodziło właśnie o podkreślenie w słowie *vermögen* sensu „dawania sobie rady” i „przezwycięzania trudności”. Od XVI wieku *podołać* znaczy „dawać sobie radę; potrafić coś zrobić; w dialekcie – „walczyć”. Pokrewne, w dialekcie, *dolić się* znaczy darzyć się; udawać się; dobrze się chować (o zwierzętach domowych). Praslaviański *dolati* „dawać sobie radę z kimś, z czymś, pokonywać, przezwyciężać coś, zwyciężać kogoś” (W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 453).

⁸⁷ „Der jetzige Mensch ist für die Gestaltung und die Übernahme einer Erdregierung nicht vorbereitet. Denn der jetzige Mensch hinkt nicht hie und da, sondern seiner ganzen Art nach auf eine befremdliche Weise hinter dem her, was längst ist” [WHD 64, CM 73].

⁸⁸ Przybliżenie specyficznego sensu pojęcia „wydarzanie” można znaleźć w *Przyczynkach do filozofii*, s. 16–19, 35–38, 71–79.

⁸⁹ Przypomnę, że odwołuję się do własnego przekładu *Was heisst denken?*, wskazując zarazem odpowiednie strony w opublikowanym tłumaczeniu Mizery.

co na przykład głośne na pierwszym planie, nie ma istotnego znaczenia, więc może być zignorowane. Interwencja czasu, o ile się go doświadcza, sprawia, że właściwe znaczenie wydarzenia, jego zrozumienie, często nie przychodzi natychmiast. Samo zrozumienie potrzebuje czasu. Dlatego nie wystarczy zadeklarować istotność pewnych problemów; to okoliczności wraz z podmiotem poznającym ciągle te deklaracje weryfikują. Kiedy przyznamy, że nie umiemy myśleć, chcielibyśmy zacząć się uczyć, z toku narracji *Was heisst denken?* dowiadujemy się, że przedmiot myślenia nie jest dany, lecz się wymyka. Trudny to do przyswojenia warunek teoretyczności. W klasycznej filozofii, nawet jeśli w poszczególnych systemach wskazywano granice przedmiotu bycia danym, ogólne dążenie do wiedzy jako reprezentacji przedmiotowej wymuszało pewną stabilizację relacji podmiotowo-przedmiotowej. Heidegger nie rozstrzyga jednoznacznie, jak Wittgenstein, że język nie jest zdolny do oddania całościowej prawdy o rzeczywistości⁹⁰. Takie przekonanie nadmiernie akcentuje granice języka. Powinny one być każdorazowo rozpoznawane, ponieważ dopiero w trakcie odbioru tego, co dane, wzajemny spłot – języka i rzeczy – stanowi

Co podpowiada mowa – intuicja, przecucia

podłoże formułowania sądów. Sztuką myślenia jest takie poruszanie się wśród intuicji i przecuć, że dajemy posłuch temu, co podpowiada mowa – jako depozyt doświadczeń wielu pokoleń i samotnikujących jednostek – a zarazem nie zagłuszamy wymowy samych rzeczy, wciąż dobierając odpowiednie środki i kody tłumaczące ich język na możliwy dla nas do zrozumienia. Tego typu ostrożność sprawia, że przedmiot myśli – wymyka się. Nie można go zawłaszczyć.

Wymykanie się przedmiotu stawia mocne pytanie o adekwatność językowej artikulacji rzeczywistości i myślenia o niej. Jednak z racji, że, zdaniem Heideggera, to wymykanie przedmiotu jest zarazem czymś, co nas pociąga⁹¹, jego rozstrzygnięcie

Wymykanie się przedmiotu na skutek nieadekwatności języka jest właśnie powodem do dążenia, dościgania myślą tego, o czym ma się myśleć.

teoretyczne dotyczy raczej tego, by wdać się w tę relację. Wciąż bowiem niepomysłane zostaje to, co najbardziej zastanawiające (w tłumaczeniu Janusza Mizery: „najbardziej poważne”⁹²), a to ono właśnie nas pociąga. Należy zaznaczyć, że sposób pisania Heideggera domaga się prawdopodobnie innego słuchania. Jeśli pod to, co najbardziej zastanawiające, podstawimy, uprzedmiotowiając, coś danego, wówczas całość wywodów zabrzmi bałamutnie i nieprzekonująco. Jeśli natomiast pozwolimy znakom zatrudnionym w tej narracji grać swobodnie,

⁹⁰ M. Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 178–181.

⁹¹ „Pociągani przez to, co się wymyka, podążamy – tylko zupełnie inaczej niż ptaki wędrowne – ku temu, co się wymyka, a zarazem pociąga swym wymykaniem. A kiedy będąc tak pociągani, podążamy ku temu, co nas pociąga, nasza istota nosi już znak »dążenia ku«. Dążąc ku temu, co się wymyka, swoim dążeniem wskazujemy na to, co się odsuwa. (...) O ile człowiek jest tak pociągany, o tyle wskazuje na to, co się wymyka” [WHD 5–6, CM 15].

⁹² „Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy” [CM 13].

pojawi się wcześniej niezauważana możliwość. Bycie pociąganyymi przez to, co jako najbardziej zastanawiające nie jest myślane, zatem czyni nas „jeszcze niemyślącymi”, oznacza mianowicie potrzebę pilnego i niezbędnego poszukiwania tego, co spośród wszystkich zastanawiających rzeczy wydaje się najbardziej zastanawiające. Jeśli jednak każda próba uchwycenia tego łączy się z wymykaniem – czy może powodem wymykania jest to, że uprawiamy wyłącznie myślenie jako przedstawianie? – to jak możemy podjąć usiłowanie przemyślenia tego, co najbardziej zastanawiające?

Wchłanianie, przyjmowanie zachowywanie w pamięci, nie selekcjonowanie, nie ujmowanie w kategorii w logiczne ciągi. Z góry przyjmowane kryteria nie pozwalają dostrzec pola branego pod uwagę w rozważaniach.

I tu odsłania się szczególna rola słowa. Mówieniu Heidegger przypisuje doniosłą rolę w przybliżaniu się do tego, co istotne, i do tego, co – każdorazowo – najbardziej zastanawiające, ponieważ to w mówieniu ukazuje się to, co istoczące⁹³. Dlatego pojawia się w pewnym momencie aż tak mocne sformułowanie: „tylko, kiedy człowiek mówi, myśli, a nie odwrotnie, jak wciąż jeszcze mnie ma metafizyka” [WHD 51, CM 61]⁹⁴. Jeśli jednak myślenie (a zostanie to szczegółowo rozpatrzone w części drugiej wykładów), wyrasta z pamięci i uważności, a pamięć jest skupieniem pomnień, nie można go traktować jako wyizolowanej relacji podmiotowo-przedmiotowej. Myślenia nie rozumie się tutaj jako uświadamiania przez akt poznającego podmiotu pewnej określonej treści przedmiotowej. Skłonność do powyższego ujmowania aktu myślenia została w nas ukształtowana przez standardowe procedury logiczne i często dominiuje automatycznie w procesach poznawczych. Dlatego należy podkreślić starannie zarysowywaną tu odmiennosć ujęcia myślenia jako skupienia pomnień. Wyrastając z pamięci, czyli nieustannego, skoncentrowanego „przebywania przy-” [WHD 92, CM 101], „nieodstępującego i niewypuszczającego zachowywania”, „chroniącego przechowywania”, „skupionego niezaniechania przylegającego” [WHD 94, CM 103] – myślenie eksplikowane przez Heideggera bliższe jest zatrzymywaniu myślanego niż szybkiego procesu jego uwzględniania i porzucania. Jeśli podkreślany jest ruch myśli, to raczej w obrębie okolicy skupienia pomnień, a nie jako zewnętrzna relacja między wprzód uprzedmiotowionym podmiotem i przedmiotem. Eksplikacja tego rodzaju myślenia wiąże się także z orientacją co do przyszłości. Warto pytać, jaka jest przyszłość „myślenia” przedstawiającego, a jaka przyszłość myślenia jako aktu specyficznego dziękczynienia. Specyfika dziękczynienia bierze się stąd, że nie jest

Mówienie prowadzi do myślenia

⁹³ Por. „W języku greckim to, co jest w nim wypowiedane, w pewien wyróżniony sposób jest zarazem tym, co to, co wypowiedane, nazywa. Jeśli słuchamy greckiego słowa po grecku, podążamy wówczas za jego *legein*, za jego bezpośrednim ukazywaniem. Tym, co ono ukazuje, jest to, co znajduje się przed nami. Poprzez słyszane po grecku słowo jesteśmy bezpośrednio przy uobecniającej się samej rzeczy, a nie jedynie przy samym znaczeniu słownym” [CF 37–39].

⁹⁴ W oryginale: „Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nich umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint” [WHD 51], w przekładzie Mizery: „Człowiek jednak myśli o tyle, o ile mówi, a nie na odwrót, jak jeszcze mnie ma metafizyka” [CM 61].

ono rozumiane jako wolicjonalne zachowanie już ukonstytuowanej jednostki (podmiotu), lecz jako konstytuujący ją rodzaj odbioru „formy świata”⁹⁵. „Skupione niezaniechanie przylegającego” [WHD 158, CM 167]⁹⁶ to umiarkowany rys nastawienia na odbiór pierwotnie nieselekcjonującego dopływu znaczeń, z których wyboru dokonuje się nie ze względu na doraźną korzyść, lecz ze względu na pożytek „formy świata”, mogącej się ujawniać jedynie w luksusie takiego szczodrego odbioru. Potrzebne jest „przebywanie przy-” (*Bleiben bei...*) i nieodstępujące zatrzymywanie (*nicht loslassendes Behalten*) [WHD 92] – postawy i czynności dziękczynne wobec samego istnienia. Dopiero w takiej aurze – zachowywania i niewypuszczania z pamięci, zamiast pobieżnych kalkulacji rachującego umysłu – możliwe jest, zdaniem Heideggera, wejście w rezonans z tym, co Grecy nazwali *oúsia*⁹⁷.

Do naszkicowania wymiarów odmiennych przyszłości – przyszłości myślenia jako przedstawiania i jako dziękczynienia – przygotowuje konfrontacja z filozofią Nietzschego. Tak jak w dwu tomach poświęconych owemu sporowi, „decyzja” Heideggera, że Nietzsche pozostaje metafizykiem, a nie myślicielem istotnym, podobnie w pierwszej części *Was heisst denken?* – nie jest, jak podkreśla, historycznofilozoficznym ustaleniem, lecz decyzją ze względu na przyszłość. Ten gest Heideggera nie znajduje zrozumienia we współczesnej filozofii. W myśli frankofońskiej, niemieckiej i amerykańskiej podjęto takie interpretacje Nietzscheańskiej filozofii – poststrukturalistyczne i hermeneutyczne – że na ich tle gest Heideggera łącznie ocenić jako zbyt arbitralny i niezgodny z wewnętrznymi tendencjami myśli autora *Tako rzecze Zaratustra*. W kontekście *Was heisst denken?* jasne staje się, że Heidegger podejmuje niepowierzchną, dogłębną krytykę okcydentalizmu, a wtedy wolicjonalny aspekt myśli Nietzschego, tak wysoko ceniony w wie-

lu interpretacjach, staje się dla Heideggera składnikiem tego, co należałoby przezwyciężać. Gest dotyczący przyszłości jest Heideggera usiłowaniem radykalnego zerwania z dominacją przedstawiania, a tym samym dominacją woli, dominacją świadomości, interpretacji ducha jako inteligencji, którą

Przedstawianie wiąże się ze spuszczeniem. Jest to filtr w kulturze, który zuboża „radość, miłość, cierpienie i śmierć”. Ich doświadczenie i pojęcie.

⁹⁵ Kategorie materii i formy mają ścisły sens u poszczególnych filozofów, których nie analizuję pod kątem osiągniętej przez nich precyzji ujęcia wzajemnej relacji między materią i formą, lecz jako twórców formacji „ontoteologicznej”. Stąd specyficzna perspektywa, akcentująca raczej pozaczasowy charakter tych kategorii. Jeśli zatem odwołuję się tu warunkowo (dlatego zapisuję w cudzysłowie) do pojęcia „formy świata”, to po to, aby wskazać formalną tendencję poszukiwań Heideggera, ale bez opierania się na założeniu uprzywilejowanego podmiotu oraz pozaczasowej perspektywy.

⁹⁶ „Das Wort »Gedächtnis« meint anfänglich jenes gesammelte Nicht-Ablassen vom Anliegenden” [WHD 158], w tłumaczeniu Mizery: „Słowo początkowe »pamięć« oznacza skupione nie-opuszczanie przylegającego” [CM 167].

⁹⁷ Znaczenia *oúsia* – por. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, t. 2, Warszawa 1990, 983 a, 985 b, 986 b, 987 a.

można sterować, w odróżnieniu od „ducha, który wieje kędy chce”. Nie wszyscy się zgodzą z kasandryczną wizją szkicowaną w *Was heisst denken?* i w innych dziełach (*Czas światobrazu, Pytanie o technikę, Przyczynki do filozofii*), ale przedstawianie Heidegger wiąże ze spustoszeniem – blokowaniem wzrostu. Przez nawiązanie do Nietzschego „pustynia rośnie, biada w kim się kryje” [TZR 358] diagnoza ta dotyczy zarówno całej kultury, jak i jednostek. Jeśli w sanskrycie czasownik „być” (*bhu*) znaczy: „mieszkać, żyć, rosnąć”⁹⁸, rozumiacie staje się niemal obsesyjne przypomnienie przez Heideggera o zapomnieniu o byciu, czyli wzrastaniu, życiu i oswajaniu. Przyrastają rzeczy zewnętrzne, wewnątrz marnieje. Cierpienie i radość, miłość i śmierć to stany, które Heidegger widzi jako zaniedbywane na skalę masową, a jeśli nawet ukazywane w literaturze, jeśli ukazywane w sztuce, to i tak – najczęściej – za pomocą filtru, jakim jest ujmowanie ich za pomocą przedstawień. Utraciliśmy mowę na obczyźnie. Nie dziwi zatem, że w drugim wykładzie Heidegger analizuje wiersz Hölderlina, w którym mowa o Sokratesie podziwiającym Alkibiadesa. Płomień uczuć wiąże to, co najgłębiej myślane w tym, co najgłębiej odczuwane. W dalszych wykładach dowiadujemy się, że „Do myślenia daje to, co radosne, to, co piękne, tajemnicze i łaskawe” [WHD 12, CM 22], podczas gdy my zwykle zostawiamy to uczuciom, a myślimy o „ważniejszych sprawach”. Jak daje do myślenia to, co piękne? Jak daje do myślenia to, co łaskawe? Czy jesteśmy jeszcze w stanie przyjąć te dary?

Do myślenia daje to, co radosne,
piękne, tajemnicze i łaskawe.

Żeby jednak nie idealizować aktów myślenia, należy dodać: daje do myślenia także złośliwość zła. Zachowanie kolejności, że najpierw do myślenia daje to, co radosne, to, co piękne, tajemnicze i łaskawe, a dopiero tak obdarowani możemy przystępować do rozrachunku krzywd, do próby przyjęcia właściwej postawy wobec zła, jest tu bardzo ważne. Być może nieprzestrzeganie kolejności, być może nasza nieumiejętność przyjęcia daru czyni nas tak bezsilnymi i bezradnymi wobec narastającej złośliwości zła. Dlatego pytanie o myślenie stawiane jest nie jako abstrakcyjna akademicka kwestia, lecz jako zadanie planetarne. Odpowiedzialność ekspansywnego Zachodu jest być może największa, a w każdym razie jej zasięg, granice i konsekwencje musimy starać się rozpoznać i przestać udawać, że nie stanowimy współprzyczyny zła. Powody rozmijania się w rozumieniu z podstawowymi warunkami naszego istnienia widzi Heidegger także w dominacji myślenia jako przedstawiania, co odcina nas od źródeł. Dochodzi do tego, że dopiero w tym odmiennym znaczeniu myślenie pozwala wskakiwać na grunt, na którym już jesteśmy⁹⁹. To dość

⁹⁸ http://www.warnemylr.com/skrgram/grammar/roots/root_bhuu.html: bhū, 'be' (być) – stawać się (...) powstawać, ukazywać, zdarzać się, istnieć, żyć, zostawać, mieszkając, wzrastać, prosperować.

⁹⁹ Parafrazuję tu fragment rozważań w *Was heisst denken?*, w którym Heidegger przypisuje czynności przedstawiania (*Vorstellen*) odrywanie przedstawiającego od podłoża, na którym podejmuje czynności także epistemologiczne (por. WHD, cz. I, wykład IV).

Stefan Themerson żartobliwie opisuje trudności filozoficzne związane z nowożytnym przeniesieniem przedmiotów myślenia do głowy w książce *Kardynał Pölätiö*, Kraków 1971, s. 29.

Przedstawianie odłącza nas od tego, co warunkuje życie.

dramatyczna obserwacja, że żyjąc, możemy – z powodu myślenia jako przedstawiania, które ma moc odłączania nas od tego, co warunkuje życie – zupełnie nie istnieć na

gruncie istnienia i dopiero wskakiwać na grunt, na którym już jesteśmy. Dlatego w dalszej części Heidegger objaśnia fragment B6 Parmenidesa, tłumaczony zwykle: „Trzeba mówić i myśleć, że »jest to, co jest«”¹⁰⁰. W interpretacji Heideggera mówi on po raz pierwszy o naturze myślenia filozoficznego, dlatego do właściwego przekładu i rozumienia tej sentencji, przywiązuje on taką wagę. Jego zdaniem polega ono na „dopuszczaniu przedkładania i brania pod uwagę”¹⁰¹. W sentencji Parmenidesa Heidegger dopatrzył się jeszcze kilku, budzących uzasadnione pytania, ustaleń; na razie zwracamy uwagę głównie na czynności w niej podstawowe, jakimi są mówienie i myślenie, chociaż w sentencji pojawia się także odniesienie przedmiotowe – czego i jak – myślenia i mówienia.

Wiele miejsc w *Was heisst denken?* to gruntowne badanie losu Zachodu, który, zdaniem Heideggera, zawiera się głównie w odpowiadaniu myśleniem logicznym

Los Zachodu jako zachodniej myśli opartej na dedukcji i logice.

na wezwanie *logosu*. Nie ma zatem w poszukiwaniach Heideggera buty, polegającej na tym, że uznając co innego za ważne, non-szalanckim gestem przekreśla wieki rozwoju myśli. Zaznaczam to, ponieważ powtarzane

kilkakrotnie w *Was heisst denken?* twierdzenie: „**najbardziej zastanawiające w naszych dających do myślenia czasach jest to, że jeszcze nie myślimy**” mogłoby skłaniać do przypisywania mu tego rodzaju buty. Ważne jest, by nie odczytywać tego twierdzenia – wbrew tendencji eksplikacyjnej całego cyklu wykładów – jako jeremiady, lecz – podkreślając „jeszcze nie” – wskazywać, że już jesteśmy na drodze ku możliwości pomyślenia. Zarazem wiele miejsc ukazuje inną perspektywę, przy czym niedualizujące nastawienie Heideggerowskiego mówienia i myślenia nie pozwala łatwo kontrastować tej różnicy. Właśnie jako różnica, a nie opozycja – na tym polega moim zdaniem przynależność Heideggera do ruchu dekon-

¹⁰⁰ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 153.

¹⁰¹ Dla klarowności wywodu odwołuję się do przekładu Mizery z *Co zwie się myśleniem?* Łatwiej bowiem na przestrzeni dłuższego tekstu operować poręcznym zwrotem „dopuszczanie przedkładania i branie pod uwagę”. Jednak sens, jakim Heidegger stara się oddać grecki, ścisły: presokratejski, sposób myślenia bliski jest takim nieporęcznym frazom w polszczyźnie, jak „pozwolić się rozpościerać przed nami” (*Vorliegenlassen*) i brać w pole uwagi (*in die Acht nehmen*). Tłumacze na język angielski wprowadzili nawet w jednym z kontekstów w miejsce „brać w pole uwagi” zwrot „brać do serca”, co znajduje uzasadnienie w etymologicznych rozważaniach Heideggera na temat związków między pamięcią, uważnością i zasadą serca. Mizery „brać pod uwagę” brzmi poręczniej, ale może budzić niepożądane skojarzenia z myśleniem rachującym. Ponadto wprowadzenie przedimka *die* w utarty frazeologizm *in Acht nehmen* (branie pod uwagę) tworzy inny sens, mianowicie „branie w tę jedyną, specyficzną, swoistą uważność” (skupione, skoncentrowane przebywanie przy...), jaką – dzięki losowi „własnych” dziejów (*Geschick*) – dysponujemy.

strukcji¹⁰² – jest tu szkicowana odmienność przedstawiania i myślenia, które mają inne rodowody, inne przeznaczenia, wciąż być może przez nas nierozpoznawane. Imperatyw uważności domaga się uwzględnienia całego potencjału poznawczego, także tego, który uruchamia wdech, przeczucie, zmysły w ich współdziałaniu – miast w separacji – czucie, dotyk.

Zmysły i intuicja przewodnikami
w myśleniu

Odpowiedzialność za to, co myślane i za akty myśli, wymusza także postawienie pytania, gdzie myślenie zostawia to, co myślane? Właśnie nowożytności można zarzucić, że próbowała niestosownie przenieść świat do głowy – do sfery świadomości – pozbawiając go w ten sposób autonomii. Niemal aksjomatyczne w odmiennym rodzaju myślenia, jakie Heidegger przybliża, jest pozwalanie – myśleniem – na przykład drzewu kwitnąć tam, gdzie rośnie, rzeczywistości rozpościerać się – także w czasie – niezależnie od naszych aktów jej ujmowania, chociaż akty wykładni i interpretacji¹⁰³, uwzględniając autonomię, modyfikują też stany istnienia rzeczy. Mówienie nie tylko pozwala ukazywać istoczące, ale może – jeśli współgra z myśleniem – wprowadzać w słuchanie. Badanie tego obiegu aktów myślenia, mówienia i słuchania służy Heideggerowi do wskazania całościowej sytuacji okcydentalizmu: nawet jeśli uprawiamy myślenie, ale uprawiamy je jako przedstawianie, może to blokować słuchanie, czyli „wdawanie się w posłuszeństwo”¹⁰⁴ – intuicyjnie rozpoznawanym rzeczom istotnym, temu, co najpilniejsze do myślenia, choć z gwaru, jaki towarzyszy globowi ziemskiemu, wydaje się, że mamy aż za dużo do powiedzenia i nie zostaje już czasu na słuchanie. Obieg słuchania, mówienia i myślenia to obszar, który nieczęsto bywa tematyzowany, jeśli w ogóle „brany w pole uwagi”. W wykładach *Was heisst denken?* można powiedzieć, że jest wręcz nieustannie rozważany, i to z wielu perspektyw, nieustannie brany w pole uwagi, brany do serca, do skupionego, skoncentrowanego „przebywania przy-” [WHD 92, CM 101].

Przykład nauczania syna posłuszeństwa, rozpoczynający wykład IV części pierwszej, ukazuje, że niekiedy niewielu słów potrzeba, by spowodować słuchanie, a w konsekwencji – posłuszeństwo. Być może trzeba pozwolić osobie, od której oczekuje się posłuszeństwa, zaistnieć wobec nas w pełni, „posłuchać” jej potrzeb, nie zamykać momentalnego (w sensie: kontekstu-

Słuchanie, posłuszeństwo, uważność, skupienie na tym, co istotnie do nas przemawia.

¹⁰² Por. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, s. 65–67; D.C. Hoy, *Heidegger and the hermeneutic turn*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignom, Cambridge 1993, s. 188–193; B. Baran, *Postmodernizm*; B. Baran za Spanosem nazywa stanowisko Heideggera „postmetafizyką” (s. 169).

¹⁰³ Heidegger odróżnia wykładnię (*Auslegung*) od interpretacji (*Interpretation*), por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 14–16.

¹⁰⁴ W innych kontekstach wystarczyłoby wyrażenie „być posłusznym”, jednak Heidegger akcentuje „wdawanie się”, by podkreślić wewnętrzne i całościowe zaangażowanie w proces „słuchania się” rzeczy istotnych, a nie wolicjonalne, okazjonalne posłuszeństwo, a w innych sytuacjach opór (niesłuchanie).

alnego) przepływu znaczeń. Myślenie wyrastające z uważności jako „całościowego usposobienia w sensie stałego wewnętrznego skupienia na tym, co istotnie do nas przemawia” [WHD 92, CM 101] ma ścisły związek z nierozzerwaniem przynależności do tego, co – zanim jeszcze zaczniemy tę wiedzę artykułować i tematyzować – już nas określa. Heidegger próbuje tu odnotować jedność – a raczej różne poziomy jedności z otoczeniem – w kognitywistycznych naukach rozpoznawanych jako neurofizjologiczna, elektro-kołoidalna¹⁰⁵ – a dopiero wtórnie, dzięki słowom – dochodząca do świadomości. Ów poziom jedności tracony jest właśnie w akcie artykułowania rozumienia, ponieważ rozczłonkowuje ono rozumienie, które być może ma charakter całościowy. „Być może” wskazuje tu na niedogmatyczne przypuszczenie, ponieważ rozumienie zastajemy już w postaci językowej i w takiej – w toku uczenia i wychowania (tresury?) – jesteśmy wprowadzani, być może tylko marząc o pozbyciu się pośrednictwa mącielskich słów. W dziejach filozofii często oskarżano słowa (Platon, Spinoza, Husserl) o zniekształcanie poznania czystego, rozumowego, tego, które dokonuje się bez pośrednictwa słów opartych na zmysłowości i wyobraźni. W filozofii współczesnej z jednej strony badania kognitywistyczne, w inny sposób poststrukturalistyczne¹⁰⁶ ujawniają nieuchronne zapośredniczenia poznania czystego poznaniem uwikłanym w pośrednictwo języka i chociaż dziedziectwo oskarżeń wciąż spoczywa na języku, ujawniany jest także performatywny, mający moc tworzenia, charakter działań językowych.

Poszukiwania i konkretne badania Heideggera zawarte w *Was heisst denken?* zaangażowane są w proces odzyskiwania zmysłowości dla konstytuowania tego, co formalne w myśleniu. Między innymi, co zostanie pokazane w drugim rozdziale w rozważaniach Husserla, Heideggera i Derridy na temat czasu, przyswojenie, a nie odrzucanie sprzeczności związanych z rozumieniem czasu poucza o tej konieczności mechanizmów myślowych zapośredniczanych przez słowa, które są tyleż zmysłowe, co niezmysłowe. Potraktowanie przez strukturalizm wywodzący się z badań Ferdinanda de Saussure’a języka jako arbitralnego względem rzeczywistości systemu znaczeń uwolnionych od jej reprezentowania czy odzwierciedlania nie oddaje całej złożoności relacji. Język jest i nie jest tożsamy z rzeczywistością. Jego cykliczne przesunięcia wobec źródłowości istnienia, jego pomyślne w nią trafiać – to nasze dawne i dzisiejsze doświadczenia językowe.

Heidegger wybiera Nietzschego jako przedmiot rozważań w pierwszej części *Was heisst denken?*, ponieważ jego zdaniem autor *Zaratustry* zauważył koniecz-

¹⁰⁵ Por. rozważania Pawła Kamińskiego wokół zastosowania neurofizjologii do reinterpretacji działania umysłu w koncepcji A. Korzybskiego w: P. Kamiński, *Nowa koncepcja człowieka i poznania w semantyce ogólnej Alfreda Korzybskiego*, [w:] *Wiedza, poznanie i umysł*, red. A. Orzechowski, Wrocław 2005, s. 56–75.

¹⁰⁶ „Poststrukturalizm charakteryzuje destrukcja założeń strukturalistycznych przez samych strukturalistów (np. R. Barthes’a, M. Foucaulta) prowadząca ich od krytyki filozoficznej idei podmiotu z perspektywy ponadindywidualnych struktur poznawczych, kulturowych, do rekonstrukcji pojęcia podmiotowości przez odkrywanie jej wewnętrznej dynamiki i ujawnianie jej zagrożeń ze strony społeczeństwa, władzy, struktur dyskursu kulturowego” (*Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2004, s. 411).

ność przejścia w obszarze myślenia istotnego. W drugiej części rozważa sentencję Parmenidesa, jej obiegowe i rozumiane bardziej po grecku – możliwe – tłumaczenie. Taki jest Heideggera projekt podjęcia tej konieczności, którą zauważył Nietzsche. Coraz wyraźniej zaczyna więc formułować tezę o „końcu filozofii”. „Końcu” – w znaczeniu przejścia w nauki¹⁰⁷, a „filozofii” – w tej mierze, a jakiej stanowi ona „uzasadniające przedstawianie” podstawy [KF 202]¹⁰⁸. Zgodzilibyśmy się może na przygotowanie się do tego przejścia w myśleniu istotnym, ale jak pomyśleć Nietzschego, skoro „jeszcze nie myślimy”? Trudność polega na tym, że łatwo popaść w błędne koło, próbując podjąć nakaz Nietzschego, ale za pomocą tego, co powinno zostać przezwyciężone. Heidegger postuluje raczej wejście w koło hermeneutyczne, co polega na uwzględnianiu owej niegotowości, przejściowego stanu posługiwania się wciąż nawykowo nie takim rodzajem myślenia, jakiego wymaga zmieniona sytuacja. Łatwo poddać się schematom stabilizującym sytuację i zakrywającym źródło rozdarcia (wynikające z nihilizmu), a właśnie zatrzymanie się, wytrwanie w rozdarciu, wymagane jest tutaj jako punkt wyjścia sumienności poznania. Ontologiczna czynność wykpiąca w *Tako rzecze Zaratustra*, czyli mruganie, pomrukiwanie, jest dlatego osią artykulacji tej teoretycznej trudności, że mruganie zostało przez Nietzschego zdemaskowane jako udawanie stałości. „Patrzcie! Wskazuję Wam o s t a t n i e g o c z ł o w i e k a. »Czem jest miłość? Czem jest twórczość? Czem tęsknota? Czem gwiazda?« tak pyta ostatni człowiek i mruży wzgardliwie oczy. Ziemia się skurczyła, a po niej skacze ostatni człowiek, który wszystko zdrabnia. (...) Ostatni człowiek żyje najdłużej” [TRZ 13]. Te słowa Zaratustry Heidegger komentuje następująco: „Posłuchajmy dobrze; »ostatni człowiek żyje najdłużej«. Co to znaczy? Że wraz z naruszonym teraz panowaniem ostatniego człowieka wcale nie nastaje jego koniec ani nie zbliża się kres czasu, że raczej ostatni człowiek ma osobliwą zdolność trwania. W czym może być ona ugruntowana? W czymże innym, jeżeli nie w rodzaju jego istoty, która wszystko określa według sposobu, w jaki *jest* i w jaki wszystko obowiązuje (*gilt*) jako będące? W przypadku *animal rationale* ten rodzaj istoty polega na sposobie, w jaki wszystko, co jest, zostaje ustanowione w postaci przedmiotów i jego własnych stanów, w jaki przedstawia sobie te ustanowienia i dostosowuje się do nich jako swych »naturalnych« (*umfassenden*) okoliczności” [WHD 30, CM 39]. Niewykluczone, że Heidegger dokonuje tu pewnej nadinterpretacji, wiążąc mruganie z „ustalaniem pojawień”

Mruganie – ślizganie się po powierzchni.
Uprzedmiotowienie, zamknięcie w definicji pozwala wydawać oceny i działać.

¹⁰⁷ „Zbyt łatwo rozumiemy koniec czegoś tylko w negatywnym sensie, jako zaprzestanie, brak dalszego ciągu, a nawet upadek czy niemoc. W przeciwieństwie do tego »koniec filozofii« oznacza tu dokończenie metafizyki w sensie dopełnienia jej do końca. (...) Czy jednak koniec filozofii w sensie jej rozwinięcia się w nauki jest również pełnym urzeczywistnieniem wszystkich możliwości myśli filozoficznej?” [KF 203–206].

¹⁰⁸ „Podstawa może oznaczać ontyczną przyczynę czegoś rzeczywistego, transcendentalny warunek możliwości przedmiotowości przedmiotów, dialektyczną mediację ruchu ducha absolutnego lub historycznego procesu produkcji, ustanawiającą wartości wolę mocy” [KF 203].

i graniem pozorami, przez co uzgodnienia mrużących od początku nie są brane przez nich samych serio, lecz pretendują do zapewnienia pojawieniom stałości. „Osobliwa zdolność trwania” bierze się z niewypowiedzianej głośno umowy niezgłębiania tego, co ustalone. Idąc dalej tym tropem – być może – nadinterpretacji, Heidegger konkluduje: „Mruganie, uzgodnienie i w końcu odmowa wszystkiemu, co chciałoby wystąpić poza uprzedmiotawiającym i ustanawiającym łapaniem powierzchni i planów przednich tego, co jako jedynie ważne i obowiązujące, pozwala człowiekowi oceniać i działać” [WHD 30, CM 40]. W takim odczytaniu „mrugania” najważniejsze są dwa aspekty: ujawniający się tu stosunek do czasu oraz odmowa temu, co nieprzedstawialne lub jeszcze-już-nieprzedstawione.

Aby czas nie należał także do „zmruganych” rzeczy, Heidegger stawia w *Was heisst denken?* szereg pytań. Główne pytanie w omawianej teraz części wykładów dotyczy doświadczania czasu. Ale najpierw należy zapytać, jak myśleć czas? „Nie jest on przecież paczką, w którą zapakowane są przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Czas nie jest zagrodą, w której »już nie teraz«, »jeszcze nie teraz« i »teraz« trzymane są razem w zamknięciu” [WHD 39, CM 48]. Po postawieniu kwestii ogólnie, uszczegółowia je, pytając, jak należałoby – w zgodzie z doświadczeniem – pomyśleć czas? Dyskurs wymaga tu pewnego rodzaju ogólności – daje prawo pytania, czyje doświadczenie – czy każdej przytomności – mamy obowiązek uwzględnić, czy też kontynuujemy tradycję filozofii klasycznej biorącej w nawias pewne empiryczne uwarunkowania poznania i stawiającej kwestię, abstrahując od uwarunkowań. Pytania te nasuwa lektura innych fragmentów dzieł Heideggera, w *Was heisst denken?* – do pewnego stopnia – branych w nawias, by jaśniej przeprowadzić wywód główny na temat atrybutów odmiennego od przedstawiania rodzaju myślenia. Poddając namysłowi klasyczne Arystotelesowskie rozstrzygnięcie „Byt jest tym bardziej będący, im bardziej obecny”, Heidegger wciąż jeszcze podlega owemu metafizycznemu zamknięciu poszukiwania obecności. Warto tutaj zaznaczyć, że Derrida wskazuje na tę okoliczność Heideggerowskiego dyskursu, dzięki której sam potrafi ją później nazwać i próbować przezwyciężyć. Jak bowiem wskazuje Descombes, swoje wejście w obszar filozofii tłumaczeniem i komentarzem do Husserla *O pochodzeniu geometrii* Derrida zaczyna od włączenia tego, co nieobecne, w to, co obecne¹⁰⁹. Należy dodać, że kroki teoretyczne Derridy to nie tylko włączenie tego, co nieobecne, ale przesunięcie obecności z centrum teoretycznej perspektywy (wraz z przesunięciem podmiotu z centrum i całym zespołem rozstrzygnięć oraz konsekwencji wynikających z podważenia opozycji binarnych jako konstytutywnych dla dyskursu filozoficznego¹¹⁰). Z drugiej strony, właśnie w uwagach Heideggera do Arystotelesowskiego ujęcia czasu występuje jeszcze, zdaniem Derridy, prymat obecności,

¹⁰⁹ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 79–80: „właśnie od tego włączenia nieobecnego w obecne (*wczoraj i jutro w dziś*) Derrida rozpocznie swą ofensywę wymierzoną w fenomenologię”.

¹¹⁰ Por. J. Derrida, *Χώρα / Chora*; także: J. Derrida, *Pozycje*. Rozmowy z Henri Jonsonem, Julią Kristewą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą, przeł. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 27; oraz M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.

zakrywając zawahanie Arystotelesa, które mogłoby stanowić przesłankę odmiennej wykładni czasu. Derrida stawia pytanie, próbując zachęcić do głębszej refleksji na ten temat. Pozostaje bowiem kwestią otwartą, czy język Heideggera nadal uwikłany jest w dominację obecności, czy też uobecnianie nie znaczy u Heideggera już w korelacji z przytomnością (*Dasein*), zatem niemetafizycznie, nieontologicznie.

Powód, na jaki Heidegger wskazuje w kwestii mierzenia czasu, wydaje się niedostatecznie przekonujący. Pokazywano już bowiem w historycznych studiach, że to praca w przemyśle wymusiła skrupulatne pomiary czasu. Heidegger natomiast stwierdza: liczenie czasu zaczęło się, kiedy człowieka ogarnął niepokój. Nie był to, jego zdaniem, przypadkowy stan niepokoju z innych powodów, lecz niepokój związany z utratą całego, niepodzielnego czasu. Pojawia się – ale tylko w przestrzeniach między słowami – podobnie, jak w nich właśnie Heidegger każe słuchać sentencji Parmenidesa¹¹¹ – pytanie, jaki rodzaj myślenia czasu przywraca spokój? Tego rodzaju myślenia Heidegger poszukuje. Znajduje je – w takim przybliżeniu, na jakie pozwalają nam nawyki dotychczasowej architektury myślenia – właśnie w tym, co wyrasta z uważności i pamięci. Omówiona w drugim wykładzie utrata mowy na obczyźnie¹¹² może być spowodowana także tym, że przedstawianie czasu, a nie pytanie o czas, zakrywa źródło rozdarcia. Lepiej je utrzymywać otwartym niż zakrywając udawać, że rozdarcia nie ma. Z rozważań zawartych w *Was heisst denken?*, które mogą się wydawać abstrakcyjne, kieruje się Heidegger ku istocie nauki nowożytnej i istocie techniki, otaczających i warunkujących nasze istnienie w każdym niemal wymiarze. Jego zdaniem nie dysponujemy odpowiednimi narzędziami – intelektualnymi, praktykowania istnienia – aby radzić sobie z tą dominacją. Wypracowanie narzędzi może się odbywać dopiero, jeśli w całościowym nastawieniu nie będziemy unikać zadania rozpoznawania istoty techniki. Żeby jednak nie powstał natychmiast pozór odrzucania i tylko potępienia cywilizacji naukowo-technicznej w całości, Heidegger zaznacza, że myślenie myśli „za” rzeczą, a nie „przeciw” niej. Jest to fundamentalna cecha myślenia, którego sens stara się w całym cyklu wykładów Heidegger przybliżyć. Szukanie tego, co przemawia „za” rzeczą, a nie „przeciw” niej, jest jednym z aksjomatów owego innego rodzaju myślenia. Jest to także punkt, który łatwo zaatakować za jego rzekomo antykrytyczny charakter. Zwykliśmy bowiem traktować krytyczne myślenie jako wielkie osiągnięcie zachodnioeuropejskiej kultury filozoficznej – budzić wątpliwości, podważać dogmaty, kwestionować, by nie pominąć nieuwzględnianej wcześniej strony – to czynności towarzyszące poznaniu, służące oczyszczaniu go z uzurpacji subiektywizmu, z możliwych błędów i pomyłek. Jednak nastawienie na poszukiwanie błędów przeradza się niekiedy

¹¹¹ Próbuje podjąć możliwość posłuchania greckich słów Parmenidesa „po grecku”, Heidegger między innymi gdzie indziej domyśla się ich „mówienia”. „Denn der Spruch *spricht* dort, wo keine Wörter stehen, im Zwischenfeld zwischen ihnen, das die Doppelpunkte anzeigen” [WHD 114]. W przekładzie Mizery: „Otóż powiedzenie mówi tam, gdzie nie ma żadnych słów, w przestrzeni między nimi, na którą wskazują dwukropki” [CM 123].

¹¹² Heidegger cytuje tu Hölderlina próby przed napisaniem poematu *Mnemosyne*: „»Ein Zeichen sind wir, deutungslos« (...) »Schmerzlos sind wir und haben fast Die Sprache in der Fremde verloren«” [WHD 6].

w uogólnioną postawę negacji rzeczy, która ma być myślana. Dzieje się tak nawet u najwybitniejszych przedstawicieli filozofii krytycznej (m.in. u Adorna, Horkheimera, Habermasa, Poppera). Chociaż treści są w obszarze tej filozofii niezwykle złożone (wyzysk, niesprawiedliwość, krzywda etc.), formalny aspekt zwalczania zła odbija się na myśleniu. Staje się ono pościgiem za tymi negatywnymi przejawami życia społecznego, a wówczas znika z pola widzenia dopełniający owo *negativum* wymiar *positum*: rzeczy, które dzieją się „właściwie”, które napawają podziwem, stanowią łaskawość losu. Wytworzenie obyczajów w myśleniu, które uwzględniałyby jednocześnie oba te wymiary: zła i dobra, piękna i brzydoty, zapachu i smrodu¹¹³ – to zarazem myślenie: życia, które nie wyklucza śmierci, dobra, które nie wyklucza zła, wielkości, która nie wyklucza chwil małych.

Wyjaśnienia te dlatego są potrzebne, by nie utracić oczywistej zdobyczy zachodnioeuropejskiej kultury filozoficznej, jaką jest krytyczne myślenie. Kiedy w *Przyczynkach do filozofii* Heidegger mówi, że myślący na Zachodzie są bardziej zapytującymi [PF 367], wskazuje, że pytanie – ten sens krytyczności – stanowi dziedzictwo, które nadal jest wiążące. W eseju z 1955 *Co to jest filozofia?* (*Was ist das – die Philosophie?*) stwierdza, że pytanie o filozofię wyrasta z faktu, iż stała się ona problematyczna. Niemiecki przymiotnik *fragwürdig* oznacza: problematyczny, wątpliwy. Heidegger pragnie rozumieć je, zgodnie z etymologią, bardziej pozytywnie, jako „godny pytania”. Poszukiwanie tego, co godne pytania, co często dawniej było godne przyjęcia bezdyskusyjnego, nienarażonego na budzący wątpliwości grad pytań może być dzisiaj i nader często jest postrzegane jako zagrożenie tradycyjnych wartości. Problem jednak polega na tym, czy nadal dla wszystkich wciąż jeszcze są one wartościami. Żywioł wątpliwości, żywioł pytań jest tu zaangażowany w poszukiwanie tego, co oswaja nas z przeznaczeniem – przeznaczenie Zachodu Heidegger rozpoznaje jako zew *logosu*. To wezwanie przeznaczyło nas drodze odpowiadania logiką. Jeśli Heidegger postuluje nawiązywanie dialogu założeń omawianych wcześniej jako należących do obu początków, to dlatego, że widzi w dialogu figurę uwzględniania siłowych rozwiązań i pozbywania się ich w niesiłowy sposób. Wstrząs w architektonice nawyków myślowych narusza niekiedy to, co sprawdziło się już w działaniu. Dlatego nabywanie nowych obyczajów, nowych przyzwy-

¹¹³ Pojawienie się tak zmysłowych wymiarów – smrodu i zapachu – w rozważaniach na temat myślenia może się wydać nieadekwatne. Jeśli takie się wydaje, oznacza to prawdopodobnie, że bezwiednie kierują nami przesady (*Vorurteile*) na temat rozłączności poziomu zmysłowego i umysłowego. Poziomy te można – aczkolwiek na odmiennych podstawach, a nie na jednej powszechnie obowiązującej – odróżnić, jednak błędem – z punktu widzenia zarysowywanej tu optyki – byłoby je na stałe antagonizować. Różnica między nimi niekiedy się zaostrza, innym razem łagodnieje, jednak nie można jej stabilizować w roli kontrastu. Eksperymenty w sztuce współczesnej bywają sojusznikami we wskazywanej tu praktyce tekstualnej kształtowania odmiennych obyczajów w myśleniu – por. A. Kępińska, *Sztuka w kulturze płynności*, Poznań 2003, s. 159, o artystce koreańskiej Lee Bul, która stawiając ryby w workach plastikowych obok wspaniałych perfum Byzance i pozwalając na działanie czasu, które pogłębia fuzję smrodu i zapachu, wskazuje na ich braterstwo w nas jakości akceptowanych i nieakceptowanych.

czajeń, abyśmy mogli – myślowo – reagować niemal bezwiednie, a przynajmniej bez nieustannie aktywowanej uwagi na to, co nas – wciąż się zmieniając – otacza, powinno mieć charakter stopniowy, bo tylko wtedy nie jest powierzchowne. Jako uważność, okolica zatrzymywania tego, co istotne, pozostaje dość rozległa, by móc uwzględniać zarazem to, co nadchodzi, to, co już obowiązuje, i to, co obowiązywało. Pozwolić, by te wymiary dosięgały się nawzajem w każdym naszym odruchu słów i odruchu myśli – ćwiczenie takiej umiejętności musi trwać latami, a może przez tysiąclecia¹¹⁴. Niecierpliwość naszej epoki nie pozwala na tak dalekosiężne plany. A jednak planetarne myślenie¹¹⁵, którego domaga się od nas, zdaniem Heideggera, czas, problematyzuje także ów charakterystyczny pośpiech – jako ucieczkę od pytań. Umiłowanie mądrości, w swym pradawnym znaczeniu, wciąż może pomagać, sprzyjać wytwarzaniu – myśleniem – innego czasu. Czasu nie jako linearnej pogoni chwil, lecz dosięgania się przeszłości, przyszłości i teraźniejszości. Czas bowiem także powstaje, a nie tylko mija. Kiedy i jak powstaje – tego uczy psychosynteza, myślenie źródłowe w różnych swoich postaciach, niekiedy sztuka filmowa i poszukiwania artystyczne¹¹⁶.

Zamierzenie Heideggera nie ma charakteru lokalnej reformy myślenia w obrębie filozofii. Raczej – ponieważ stan świata wymaga od nas odpowiedzialności za całą kulę ziemską – domaga się gruntownej przemiany myślenia poddanego *logosowi* w myślenie planetarne poddane przeznaczeniu, którego jeszcze wciąż nie potrafimy odczytać. Wokół istoty nowożytnej nauki, istoty techniki – wciąż jeszcze – roztacza się niejasność. Stwierdzając taki stan rzeczy, Heidegger poszukuje przyczyn owej nieprzejrzystości istoty i dlatego postuluje myślenie istotne (*wesentliches Denken*).

Książka niniejsza nie koncentruje się wyłącznie na koncepcji Heideggera, lecz próbuje raczej wskazać pewną tendencję, której przesłanki zawierają się w myśleniu Nietzschego i Heideggera, a które – w pewnych granicach i w pewnym zakresie – wydaje się kontynuować Derrida. Podejmuje on bowiem wszystkie krytyczne

¹¹⁴ W leczeniu wad kręgosłupa lekarz mówi: tyle czasu trzeba wady odkształcać, ile trwały ich nabywanie, zatem 15–20 lat. W leczeniu choroby alkoholowej – tyle powstrzymać się od picia, ile lat się piło – zatem 20–25. W leczeniu wad myślenia być może potrzebujemy trzech tysięcy lat? Niewykluczone, że środki i techniki, które pomagają także w muzyce czy filmie uzyskiwać inny stosunek do słów, czynić relację między doświadczeniem a jego rozumieniem i nazwaniem płynniejszą, mogłyby także wspomagać odzyskiwanie źródłowości myślenia.

¹¹⁵ „Planetarne” w sensie odpowiedzialności podejmowanej próbami myślenia, odpowiedzialności za planetę. Ambiwalencja tego wyrażenia w kontekście myśli Heideggera polega z jednej strony na rozpoznawaniu przez niego niebezpieczeństwie europeizacji lub amerykańizacji uniformizujących technicznie wszystko, co kulturowo i egzystencjalnie „inne” (por. M. Heidegger, *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, s. 68–112), z drugiej – na uświadomieniu boleśnie skończonego charakteru ludzkiego myślenia.

¹¹⁶ Por. A. Kępińska, *Sztuka w kulturze płynności*, s. 121–144, a także *Tekstylii bis. Słownik młodej polskiej kultury*, red. P. Marecki, Kraków 2006. Zawarte w nim hasła opisują artystyczne poszukiwania i osiągnięcia Polaków urodzonych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w takich dziedzinach sztuki, jak na przykład: kino niezależne, animacja, sztuka uliczna (*street art*), sztuka w sieci (*net art*), performance, instalacje, fotografia, akcja, muzyka alternatywna, rzeźba.

zastrzeżenia, jakie pod adresem ontoteologii Heidegger – między innymi dzięki gruntownym przemyśleniom podstaw filozofii Nietzscheańskiej – systematycznie wysuwał. Zarazem, nie podzielając wszystkich przed-sądów Heideggera, Derrida rozwija inny rodzaj wyzwalania się z metafizyki. Te odmienności będą jeszcze nie-

Zmienić myślenie z *logosu* na istotowe – z wydarzenia

jednokrotnie przywoływane. Tutaj, w kontekście rozważań nad specyfiką myślenia wyrażającego z innego niż *logos* wezwania, warto odnotować tego rodzaju zbieżności między Heideggerowską prezentacją myślenia istot-

nego i Derridiańską formą podejmowania tego, co istotne w danych okolicznościach (*Darować śmierć, O pochodzeniu geometrii, Przemoc i metafizyka, Religia, Telefon...*) – że uczuciowa strona myślenia, niezmysłowy aspekt zmysłowości (forma świata), szacunek do inności w każdej postaci łączą pozytywny, inicjujący, afirmatywny moment zawarty w tej odmianie myślenia mniej uprawianego w obrębie filozofii, a częściej spotykanego w sztuce, w odmiennych paradygmatach kulturowych oraz w niektórych praktykach życia codziennego. „Potoczność” i zdrowy rozsądek, zwykle atakowany przez różnego rodzaju tradycje filozoficzne, zostają tu raz jeszcze przywołane, by móc rzetelnie przyrzeć się, co w tych praktykach powiela zabobony i nawyki myślowe, a co – wbrew pojęciowości i konceptualizacji metafizycznej – jest bliższe źródłom życia¹¹⁷.

Teraźniejszość u Derridy jest rodzajem uwagi i prawdziwości bycia w teraźniejszości, w sytuacjach, w wydarzaniu się

Chociaż także Derrida uważa sięganie do przeszłości za ważny składnik bieżącego rozumienia, nie waha się uprzywilejować teraźniejszości. Zna wszystkie zastrzeżenia Heideggera krytykującego Arystotelesa i Hegla faworyzowanie „teraz” będące źródłem potocznego ujęcia czasu¹¹⁸, niemniej jednak

splot warunków w chwili bieżącej, bez apriorycznego – co zdarza się niekiedy Heideggerowi – dezawuowania jej jako tylko aktualności i powierzchownego poziomu – jest tak rozstrzygający dla każdego „jutro”, że nie można nadmiernym skupieniem się na przeszłości odwracać od niego oczu. Przy czym myślenie polega także na słuchaniu. Derrida uczy słuchania zarazem tego, co wciąż, na bieżąco, wokół nas się rozlega. Jeśli Heidegger nazywa uważnością „skłonność, z jaką najgłębsze myślenie [usposobienie] zwraca się ku temu, co istnieje” [WHD 93, CM 102]¹¹⁹, Derrida

¹¹⁷ Krytyczny rozbiór zalet i wad filozoficznego odwoływania się do zdrowego rozsądku znajduje się w monografii T. Hołówki *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1987.

¹¹⁸ Szerzej o tym w rozdziale drugim.

¹¹⁹ „Meinen ist hier in der Bedeutung von minne verstanden: die ihrer selbst nich mächtige und darum auch nicht notwendig erst eigens zu vollziehende Zuneigung des innersten Sinnens des Gemüts nach dem Wesenden” [WHD 93]. W tłumaczeniu Mizery: „Domniemywanie jest tu rozumiane w znaczeniu *minne*: niewładającej sobą i dlatego również niekoniecznie dającej się od razu spełnić skłonności najbardziej wewnętrzznego namysłu duszy ku istoczącemu się” [CM 102].

konsekwentnie – często wprawiając uczestników konferencji, spotkań publicznych w zakłopotanie niestandarowością zachowań – demonstruje owo głębokie zwracanie się ku temu, co istnieje, co właśnie zachodzi czy się wydarza. Niekiedy łączy się to z pewnym abstrahowaniem od tego, co konwencjonalnie przyjęte (słynne niespotkanie z Gadamerem), innym razem ze szczerym zachowaniem według logiki serca. *The Work of Mourning* (*Praca żałoby*) to mowy pogrzebowe Derridy wygłaszane po śmierci przyjaciół, filozofów i myślicieli¹²⁰, w których osoba publiczna zdobywa się na tak szczery ton, że jakość sfery życia publicznego na okamgnienie się zmienia. Wiele pada na pogrzebach słów szczerych i wiele nieszczerych. Jak tego dokonać, by niezależnie od samych słów, szczery gest wobec tego, który odszedł, uczynić przekonującym? Cykl wykładów *Was heisst denken?* odpowiedziałby: utrzymywaniem się na nawietrznej. Heidegger podaje przykład Sokratesa jako największego myśliciela Zachodu właśnie z tej racji, że kiedy myślenie już zaczęło przechodzić w stan zapisywania, w „literaturę” [WHD 52, CM 62], Sokrates wytrwał i utrzymywał się w „wietrze myśli”. Uruchamiając wyobraźnię, odsłaniał nie tylko za pomocą wzorowej logiki, lecz także niegotowej, dopiero próbującej myśli związki sfer: uczuciowej, wolicjonalnej, intelektualnej i duchowej.

A dzisiaj? Co dzisiaj myślałby Sokrates?

Heidegger uważa, że istotę techniki. Rozwój techniki, zdaniem Heideggera, każe nam jeszcze raz zapytywać o istotę tego, co istotne [BMM 252]. Czy jeśli tak niefortun-

Pojąć technikę, nie myśląc przedmiotowo.

nie rozmiągamy się z istotą techniki, nie umiając jej wskazać, nazwać, przemysleć, a utrzymując się wciąż w byciu przez nią określanymi, błąd nasz nie polega na niewłaściwym ujmowaniu istoty? Może zbyt na technikę napadamy (*nachstellen*), próbując ją tematyzować na różne sposoby¹²¹, próbując ją oszacować, dostrzegać zagrożenia i chwalić sukcesy. Dlaczego, zdaniem Heideggera, nie myślimy wciąż tego, co najbardziej daje do myślenia? Czy popadaniem w literaturę (którą można odstawić na półkę), uprzedmiotowiającym myśleniem nie powodujemy większego rozprzestrzeniania się istoty techniki, której – być może – zależy, by nas nie budzić z pewnego rodzaju narkotycznego snu?

Wskazuję na uobecnianie się momentu idiomatycznego w narracji filozoficznej – co niekiedy może oznaczać osobistego, niekiedy spekulatywnego¹²² – by nawiązać

¹²⁰ Kiedy opublikowano w 1999 *The Work of Mourning* Gadamer jeszcze żył. Po jego śmierci ukazało się pożegnalne *Adieu Derridy*. W wersji polskiej można je znaleźć w „Zbliżeniach Polska–Niemcy. Annäherungen. Polen–Deutschland” 2002, nr 2(32): „*Jakąż on miał rację! Mój cicerone Hans-Georg Gadamer*”, przeł. J. Wilk, s. 37–39.

¹²¹ Dwukrotnie brałam udział w konferencjach *American Society for Philosophy and Technology*, podczas których można było w wielu wystąpieniach zaobserwować to wolicjonalne pragnienie zawładnięcia działaniem, zwłaszcza społecznymi skutkami technicznego rozwoju. Na tym tle projekt Heideggera wydaje się niezwykle utopijny, chociaż zazwyczaj na tych konferencjach znajduje się też paru jego obrońców.

¹²² *Speculum* znaczy zwierciadło, określenie „spekulatywny” nawiązuje do pojęcia wiedzy i języka jako odzwierciedlenia – u Hegla, który spekulatywność pojmował jako ruch pojęć

do tego motywu wykładów Heideggera o wzywaniu w myślenie, o którym można powiedzieć, że jest tak swoiste jak linie papilarne. Właśnie aż tak osobisty charakter myślenia – należy jednak mocno podkreślić – akcentowany o tyle, o ile myślenie w tradycji zachodnioeuropejskiej jest rozumiane abstrakcyjnie i anonimowo – pragnie Heidegger tu wyeksponować, nie niwelując jednak spekulatywnego poziomu osiągniętego przez Hegla. Widać to w kontynuacji tej idei przez Derridę, że tam, gdzie wskazane jest myślenie spekulatywne, warto się do niego odwołać i Derrida czyni to chętnie na przykład w *Przemocy i metafizyce*, w *Darować śmierć* i w *Dawaniu czasu*, w *Kresie człowieka*¹²³. Na pytanie, jakie rękodzieło należałoby uprawiać w technicznym świecie, Heidegger odpowiada: właśnie myślenie jest tym wyróżnionym rękodziełem. Jednak nie każde myślenie. Co wyróżnia wskazywane rękodzieło? Przede wszystkim relacja odpowiadania, wzajemności między tym, co myślane, i tym, co myślące, dlatego pierwszy wykład mówił o skłanianiu się, sprzyjaniu. Potrafimy tylko to czynić, ku czemu się skłaniamy, co nam sprzyja i czemu my sprzyjamy. **Zasada sprzężenia zwrotnego, wzajemnego warunkowania jest trzecim, po szukaniu racji przemawiających „za” rzeczą oraz po uwzględnieniu okolicy**¹²⁴, aksjomatem myślenia wyrastającego z pnia odmiennego od dominacji *logosu*. Jeśli istota techniki nas wszechwładnie określa, a takie – spekulatywne, a zatem niesprawdzalne – aprioryczne założenie stanowi przesłankę poszukiwań Heideggera, to priorytetową kwestią jest szukanie dostępu do istoty techniki. Technika każe nam raz jeszcze – po wiekach ustaleń ontoteologicznych – zapytać o istotę. Zdaniem Heideggera klasyczne rozumienie istoty jako tego, co najważniejsze, centralne, prymarne, ale zarazem wieczne, niezależne od czasu i w takim sensie niezmiennie (a dalej: niezmysłowe, doskonałe, nieprzemijające etc.), to zespół określników istoty, który także sprawia, że z istotą jako tym, co istoczące, z tym, co naprawdę się dzieje, nie mamy do czynienia. Nie mamy do niej dostępu. Dlatego potrzebne jest poszukiwanie i filozofia jako tradycyjny dział namysłu nad istotą prawdy, który nie traktowałby sam siebie jako działu prawd gotowych, ustalonych, już znalezionych, zatem nieszukanych, mógłby w tym pomagać. Na razie jednak – w postaci ontoteologii – skutecznie przeszkadza usłyszeć namowę tego, co naj-

adekwatnie oddający ruch samej rzeczywistości – owo odzwierciedlenie osiągnięte jest w wyniku pojęciowej pracy, którą sam zainicjował w wielu dziedzinach (historii, historii filozofii, historii państwa i prawa, logiki, estetyki i fenomenologii ducha). Lustro obrotowe (fr. *psyché*) jako inicjujące ruch przyswajania „różni innego” – opisuje go Derrida w tekście *Psyché. Odkrywanie innego* – mogłoby pomóc w przewyżczeniu tego, za co heglizm krytykowany był nie tylko przez Marksa, lecz także przez filozofię współczesną (Heidegger, Deleuze, Bataille), czyli idealizm odcięcia się od rzeczywistości szczelnym systemem konceptualizacji.

¹²³ Warto odnotować, że w oryginale jest liczba mnoga „kresy człowieka” – liczne, nie jeden.

¹²⁴ „Okolica” to w pewnej mierze Heideggerowski termin na określenie kontekstu, przy czym do znaczenia „kontekstu” dochodzi jeszcze sens uprzedniej, pierwotnej przynależności danej „rzeczy” do „okolicy”. Można ją rekonstruować hipotetycznie za pomocą myślenia nieprzedstawiającego, by uniknąć schematyzowania podmiotowo-przedmiotowego. „Okolica” nabiera wtedy sensu matecznika, byt jest w nim sobą nie poprzez porównanie z innymi bytami, lecz w swej niepowtarzalności. Stąd trudności z językową artykulacją, jako że język – zwykle – zapisuje powtarzalność.

bardziej zastanawiające. Jakie warunki powinniśmy spełniać, by dać się namówić? By ucho otworzyć na to, co najbardziej daje do myślenia w naszych dających – wiele – do myślenia czasach.

Długie doświadczenie Heideggera – podejmowanie przez niego wschodnich¹²⁵ i zachodnich motywów, najbardziej inspirujących i pożytecznych tropów w praktykowaniu refleksji, jego wgląd w zachodnioeuropejską metafizykę – niejednokrotnie krytykowany z pozycji całkowicie odmiennych (zewnętrznych) wobec fenomenologiczno-egzystencjalnego paradygmatu (Carnap, Habermas) i z pozycji mu bliskich (Ricoeur, Lévinas, Derrida) – wniósł rozstrzygnięcia, które warto kontynuować oraz takie, które niekoniecznie są tego warte. Ten rodzaj krytycznej selekcji jest sprawą wspólnoty komunikacyjnej uczonych, która być może – w ścisłym Habermasowskim rozumieniu – pozostaje tylko szlachetną utopią, a jednak działa w postaci debat prowadzonych w czasopiśmie i instytucjach akademickich oraz cyrkulacji idei w przestrzeni medialnej¹²⁶. W takim oddziaływaniu obecność pewnych idei Heideggera, nawet jeśli z racji jego narodowosocjalistycznego zaangażowania chętnie niewiązanych w dyskursie z osobą ich autora, budzi nadzieje na dokonanie tej przemiany myślenia istotnego, którą miał na myśli także między innymi Nietzsche. Jego fascynacja naukami jako bezwzględny dążeniem do prawdy, zwłaszcza w obliczu przypisywanej mu filozofii dekadencji¹²⁷, dodatkowo wpływa na Heideggerowskie nieustanne określanie sensu myślenia w odróżnieniu od postępowania badawczego w naukach. Wiedza, jakiej może dostarczyć myślenie, jest skromna w porównaniu z ogromem cennych informacji uzyskiwanych przez człowieka myślącego od nauki. A jednak pewnego rodzaju jednotorowość tych informacji, mimo ich wielostronności, sprawia, że myślenie potrzebne jest jako krytyczne ukazywanie torowania przez naukę drogi w prawdzie jako jednej z możliwych, a nie jedynej. Prawda dotycząca człowieka obejmuje wszak także cierpienie i radość, śmierć i miłość stanowiące źródła języków – jeśli można się tak wyrazić – „ujednostkowiających”, indywidualizujących człowieka, a co za tym idzie: źródła języków w kulturze. Nauki mogą nam wciąż wiele odkryć o mechanizmach neurofizjologicznych owych stanów, ale znaczenia – kosmicznego, społecznego czy osobistego¹²⁸ – które

Wiedza a informacja, wiedza wynikająca z myślenia a wiadomości czerpane z nauk. Taka wiedza będzie obejmować inne sploty tego, co powszechne z osobistym; inne pola działania się i działania; inne sfery uczuć, przeczuć i intuicji.

¹²⁵ Por. *Heidegger and Asian Thought*, pod red. Grahama Parkesa, Honolulu 1987, a także M. Zimmerman, *Heidegger, Buddhism and deep ecology*, [w:] *The Cambridge Companion*, s. 240–269.

¹²⁶ Por. S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, przeł. K. Abri-szewski et al., Kraków 2002.

¹²⁷ Por. F. Nietzsche, „Filozofia jako wyraz dekadencji”, [w:] tenże, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (Studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910–11, s. 255–288.

¹²⁸ Odwołuję się tu do tezy socjologa Włodzimierza Pawluczuka, który wskazuje na dwa typy regulacji stosunków w społeczeństwie: człowiek – człowiek oraz człowiek – kosmos

ustalane jest w czasie życia i w kontekście swoistego warunkowania losu jednostki, nauki z racji swoich narzędzi i procedur poznawczych nie kształtują w takim stopniu, jak indywidualne zdarzenia, częściowo kontyngentne, częściowo wyrastające z konieczności przeznaczenia i powołania. W tych warunkach – ustawicznego odróżniania się od nauki, ale z nią nie antagonizowania – myślenie istotne stara się o uzyskanie dostępu do tego, co najbardziej zastanawiające, co najbardziej obdarza, a nie jest przez nas podejmowane. Dlatego kiedy u Nietzschego znajduje Heidegger taki sposób działania teoretycznego, by mówić to, co jest teraz językiem dotychczasowym, próbuje w labiryncie nietzscheańskich znaczeń wytyczyć szlak rozumienia tego, co jest, przy pewnym zawieszeniu dotychczasowych ustaleń. Zawierają one bowiem rozstrzygnięcia na temat tego, co to znaczy „być” (stała obecność), a z tego wynikają też założenia wiedzy jako odwzorowania niepodlegającego zmianom i potraktowania języka jako adekwatnej reprezentacji tego, co jest. Samo jednak zwrócenie uwagi na rozwój języka, na zmiany zachodzące w nim równoległe do zmian w świecie i w uzależnieniu od rozwoju interpretacji skupionych na leksyce, nie pozwala przystać na język dotychczasowy. Dlatego dla Heideggera mówienie ma wyróżnioną funkcję – jak w grece – ujawniania istoczenia, a to zarazem znaczy, że w mówieniu dochodzą do głosu owe zmiany i przekształcenia dotychczasowych wykładni. Jakie warunki myślenie ma spełniać, żeby można było o nim powiedzieć, że należy do żywiołu bycia?

Podobnie jak obieg aktów słuchania, mówienia i myślenia, tak tutaj przynależność myślenia do żywiołu bycia konstituuje się w takim obiegu projektów: po pierwsze – rozumienia bycia, po drugie – interpretacji myślenia, i po trzecie – interpretacji mówienia. Obieg ów granice przynależności do żywiołu bycia ujawnia bądź zakrywa. Dlatego teza: „tylko kiedy człowiek mówi, myśli” wydaje się zachęcać do swobodnie puszczonego artykułowania rozumień – niekiedy w pośpiechu i bez należytej staranności – bo dopiero w takiej formie pęknięcia, szwy, cięcia w spajaniu się w całość widać wyraźniej. Nie kłóci się z to z częstym, a w *Przyczynkach do filozofii* nawet rozwiniętym w sygetykę [PF 80]¹²⁹, ukazywaniem rangi milczenia. Przebywać w bezimiennym, zanim zapanują nazwy, które wytyczą szlak sensom. Zachwianie pewnością, że znamy rzeczy adekwatnie, rodzi zastanowienie. Poddawać się cyklicznie – bo chodzi też o stopniowe kształtowanie nawyków, a to wymaga czasu – eksperymentom wyobraźni, aby nie reprodukować utartych konwencji. Mimo iż wiemy, co jest czym i jak się co nazywa, próbujemy przemieścić się w taki stan, w którym nic nie jest z góry wiadome. W tak nietypowych wa-

Żywioł bycia – myślenie, mówienie

(por. W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972). W późniejszej rozprawie zatytułowanej *Sposób bycia jako rodzaj wiary* (Kraków 1991) powtarza tę tezę i dodaje, że „rozregulowanie stosunków człowiek – człowiek najczęściej jest też rozregulowaniem stosunków człowiek – kosmos. Jednostka w takiej sytuacji staje wobec nagich prawd egzystencjalnych i panicznie szuka od nich ucieczki” (s. 5–6).

¹²⁹ Od greckiego *signan* (milczeć) tworzy Heidegger nazwę analogiczną do logiki. Byłby to rygor milczenia o trudnych do nazwania koniecznościach (por. PF 80–82).

runkach może się ukształtować wzajemność relacji między tym, co udziela swego głosu i co my o tym – rozumiejąco – mówimy. Przy czym mówienie Heidegger rozumie jako odpowiadanie, dlatego kiedy stwierdza, że przesłanką właściwego odpowiadania jest uznanie (*Anerkennung*), dotyczy to zarówno mówienia w ogóle, jak i – w sensie węższym – odpowiadania. Odpowiadając ustosunkowujemy się do wielu otaczających nas rzeczy – odróżnienie pozorów od tego, co rzeczywiste, nie jest łatwe i towarzyszy każdemu krokowi poznawczej działalności. „Im myślenie bardziej źródłowe, tym bogatsze staje się jego niepomyślane” [WHD 72, CM 81]. Czy można temu zdaniu zadać pytania psychoanalityczne? Czy chodzi o bogatsze w sensie nieuświadomianego?

Można wskazać kilka aspektów krytyczności (gr. *krino* – rozróżniam, oddzielam), która jest składową tego rodzaju myślenia, ale nie jego fundamentem, ponieważ fundamentem jest afirmacja, uznanie, akceptacja. Bodaj najważniejszym z owych aspektów jest uważność myślenia wobec własnych granic. Jeśli konieczne jest dopuszczanie coraz to nowych przesunięć z powodu niepomyślanego w pomyśleniu myślicieli, wymogiem, jaki towarzyszy obiegom tych aktów (mówienia, słuchania, pisanie, czytania), jest powstrzymywanie się przed subiektywizacją. Arbitralne niedopuszczanie pewnych wymiarów wynika często z zawartego w przedstawianiu (*Vorstellen*) nastawiania (*Nachstellen*), czyli mniej lub bardziej ukrytego odpychania tego, co przedstawiane. Obserwacja Heideggera, że przedstawianie wiąże się z nastawianiem, nie powinna być zamieniana w dogmatyczne orzeczenie o naturze każdego – mogącego mieć charakter operacyjny i tymczasowy – przedstawienia. Jest to raczej sygnał ostrzegawczy, by źródłem aktów przedstawiających każdorazowo się przyglądać i nie traktować ich jako możliwego do pominięcia aspektu działania czy poznania. Nie absolutyzując zatem identyfikacji przedstawiania z nastawianiem, odnotować należy odmienną postawę powściągającej przedstawianie. To właśnie ją charakteryzuje Heidegger w tekście *Wyzwolenie* (*Gelassenheit*) jako pozbywanie się dominacji woli w myśleniu i działaniu. Tylko bowiem, po pierwsze, zauważenie silnego związku woli z rozumem w całej tradycji ontoteologicznej, po drugie, krytyczne – każdorazowo – wyznaczenie ram adekwatności przedstawiania pozwoli urzeczywistniać inicjowany tu dialog początku pierwszego z innym początkiem. Pierwszy początek – filozofia od Sokratesa interpretowanego przez Platona, przez platonizm, arystotelizm i dzieje filozofii w jej dominującym nurcie aż do mistrzów podejrzeń: Marksa, Freuda i Nietzschego. W nim myślenie interpretowane jest jako pytanie o byt (nawet jeśli rozumiane jest jako idea, forma czy wyzysk społeczny), a poszukiwane odpowiedzi mają zagwarantować stabilne jego ujęcie. Inny początek, którego przygotowywał rysi próbuje naszkicować Heidegger w *Przyczynkach do filozofii*, wyrasta z pytania o bycie, a nie o byt, i to przesunięcie ma decydujący wpływ na poszczególne segmenty myślenia, czyli odbioru tego, co jest. Krytyczność polegająca na wytrzymywaniu i zachowywaniu tej różnicy – między myśleniem w rozumieniu pierwszego

Granice w myśleniu – to jest powstrzymywanie się od subiektywizacji, od przedstawiania, od ścigania-nastawiania, dominacji woli w przedstawianiu.

początku i myśleniem w rozumieniu początku innego – wydaje się nową praktyką tekstualną chroniącą każdorazową swoistość.

Po gruntownym, wieloaspektowym i okrężnym zbadaniu samego odróżnienia myślenia jako przedstawiania (częściowo nadal uprawia je Nietzsche) od myślenia jako wyrastającego z pamięci i skupienia, bliskiego dziękczynieniu, nawiązywaniu więzi z tym, co jest, w drugiej części cyklu wykładów *Was heisst denken?* Heidegger szczegółowo analizuje cztery znaczenia tytułowego pytania. Brzmiały one następująco: 1. Co znaczy słowo „myślenie”? 2. Jak myślenie ujmuje logika? 3. Jakim wymogom musimy sprostać, by uprawiać namysł zgodnie z istotą rzeczy? 4. Czym jest to, co woła nas w myśleniu? [WHD 79, CM 88]. Ponieważ w języku niemieckim te cztery sensy zawarte są „naturalnie” w „*Was heisst denken?*”, zbędne są specjalne zabiegi interpretacyjne, lecz potrzebne jest jedynie uważne słuchanie, by te znaczenia stały się wyraźne¹³⁰. W praktyce ich pogłębiania Heidegger odwołuje się do charakterystycznej dla siebie procedury badania etymologii, w tym wypadku kluczowego czasownika *heissen*. Etymologia ukazuje bowiem pierwotne znaczenie słowa, a Heidegger chętnie do takiego sensu pierwotności każe myśleniu powracać. W swoich krytycznych uwagach do pism Heideggera Derrida kwestionuje owo stałe i nigdy nieproblematyzowane znaczenie pojęcia pierwotności czy źródłowości. Trzeba bowiem z góry założyć pewną konstelację sensu, by pierwotności szukać w dawnych użyciach słów, które z czasem zatraciły swe źródłowe znaczenie. To zakładanie konstelacji sensu Derrida tropi jako pozostałości myślenia metafizycznego, z którego także Heidegger próbował myślenie zachodnioeuropejskie wyzwalać, ale nie udawało mu się tej próbie zawsze sprostać, co prowadzi Derridę do konkluzji, że być może całkowite wyzwolenie z metafizyki w ogóle nie może się udać, można jednak czuwać nad najwyraźniejszymi jej symptomami. Warto zatem problematyzować pojęcie pierwotności związane także ściśle z pojęciem źródłowości, ponieważ odwoływanie się do nich ma często charakter retorycznego *a priori*, niekoniecznie zgodnego z rozwojem „ściśle określonej sytuacji”¹³¹. W poszukiwaniu pierwotnego znaczenia czasownika *heissen* – wzywać, zwać, Heidegger odnotowuje odchodzenie języka z właściwej mu głębi w stronę znaczeń zawartych na powierzchni jako zwyczajnie zdarzające się zjawisko – a nie tylko idealistycznie rozumiany upadek – w nurcie mówienia. Niemniej jednak, jeżeli w *Byciu i czasie* zadanie filozofii zostało określone jako ochrona siły słów elementarnych [BC 310], niech i nam będzie wolno podążać za jego znaczeniem źródłowym i elementarnym. Aby sproblematyzować źródłowość i miarodajność, warto zaznaczyć, że nakaz ich poszukiwania uobecniający się w wielu tekstach Heideggera ziszczany jest różnorako, bez obstawania przy jednym ustalonym modelu źródłowości, a tym

¹³⁰ O ile uważne słuchanie można nazwać „naturalnym”, w uważnym słuchaniu pytania *Was heisst denken?* „naturalnie” można, znając język niemiecki, usłyszeć owe cztery pytania, które Heidegger w nim wyodrębnia. Współzałożył on wszakże w tym wymogu uważnego słuchania pewien stopień filozoficzno-logicznego wykształcenia.

¹³¹ W *Liście do japońskiego przyjaciela* Derrida wyjaśnia znaczenie dekonstrukcji, zaznaczając, że jej stosowanie nie może być uniwersalne ani powszechne, że obowiązuje ona w „ściśle określonej sytuacji”.

bardziej miarodajności. Uprawia on raczej walkę z metafizyką źródłowości za pomocą tego, co źródłowe. Zgodnie z przekonaniem, że mówienie wykopuje studnie, jakimi są słowa [WHD 89, CM 98], bo wtedy strumień znaczeń zaczyna płynąć, stara się w niestandardowych praktykach tekstualnych owo wykopywanie umożliwić. W płynięciu strumienia znaczeń chronienie odbywa się w wołającym słowie. Słowa wtedy nie stabilizują sensów, lecz dopuszczają ich swobodną cyrkulację. Mówienie staje się wówczas aktem pod osłoną myślenia, który dopuszczając znaczenia dotychczasowe i takie, które rodzi aktualna sytuacja, w samym procesie mówienia dokonuje selekcji bardziej adekwatnych ujęć.

Zaczynamy od czwartego, miarodajnego sposobu pytania: „czym jest to, co wzywa nas do myślenia, co poniekąd myśleć rozkazuje? Czym jest to, co woła nas w myślenie?” [WHD 85, CM 94]. Takimi sformułowaniami Heidegger próbuje określić niearbitralność myślenia, zostajemy bowiem wezwani w tę czynność skądinąd, a nie powodowani wyłącznie dowolnymi aktami woli. Akty woli stanowią odpowiedź na wezwanie, którego natury wciąż nie znamy, nie próbujemy nawet konceptualizować jego źródła. Metaforycznym ustaleniem, że myślenie stanowi pewnego rodzaju posag [WHD 86, CM 95] na zaślubiny ze światem¹³², Heidegger wytwarza atmosferę intymności. Myślenie nie może być dowolne, ponieważ coś (lub Coś) każe nam myśleć, oczekuje od nas myślenia, ale ten nakaz nie ma charakteru przymusu, lecz jest „zapraszającym nakłanianiem”. Zaślubiny ze światem są zatem tyleż kwestią wyboru, co koniecznością. Pole semantyczne figury „posag na zaślubiny ze światem” pozwala ocalić ruchomość sensu: spontanicznie wiążemy się ze światem, który jest w każdym sensie od nas potężniejszy, ale żeby nie ulec miażdżącej maszynie światowości, zostaliśmy wyposażeni w umiejętność – o ile się ku niej skłaniamy – myślenia. Im bardziej owo myślenie jest odpowiadaniem na zew, tym lepiej pozwala nawiązać więź z byciem, a światowość jest jednym z jego rodzajów. Poszukiwanie wyeksponowane w *Was heisst denken?*, a stanowi ono plon dziesięcioleci wcześniejszych gruntownych badań na tym polu, stara się umożliwić nawiązanie dialogu między dotychczasowym sensem myślenia jako przedstawiania oraz myślenia w tym wstrzymującym się od przedstawiania a dopuszczającym innego rodzaju teoretyczno-praktyczną czynność niż „stawianie” (przed-stawianie). Trudność stanowi tu moment integracji z tym, co daje do myślenia (*in die Acht nehmen* – branie w pole uwagi), a z drugiej strony dopuszczanie przedkładania, czyli pozwalanie na to, by to, co ma być myślane, nie zostało wystawione na machinacyjną lub subiektywizującą obróbkę, lecz pozostawione w stanie, w jakim się ono istoczy (jak dzieje się jego istota, która tkwi w egzystencji – ponieważ to ustalenie dotyczy *Dasein*, a światowość jest egzystencjałem [BC 91]). Istoczenie świata nie jest w tym projekcie dualizująco oddzielone od istoczenia przytomności (*Dasein*). Ta dwojaka perspektywa, przy czym dwie wyróżnione strony nie są skonstrastowane, lecz tylko odróżnione, także po to, by warunki integracji mogły się wydarzać,

¹³² Takie fragmenty przeczą tezie, jakoby filozofia Heideggera, podobnie jak cały egzystencjalizm, stanowiła gnostyckie odrzucenie świata. Heidegger mówi co prawda tylko „posag”, ale użycie tego słowa prowadzi eliptycznie do wesela.

a nie być apriorycznie zakładane i w ten sposób petryfikowane, pozwala utrzymać ruch znaczeń. Między słowem „myśleć” w znaczeniu obiegowym i w znaczeniu odślanianym w cyklu wykładów odbywa się spontaniczny przebieg znaczeń regulowany tendencją do wsłuchania się w to, co prawdziwie wzywające w myślenie. Nawet jeśli odnotowane zostaje, mimo szacunku do logiki wyrastającej z odpowiedzi na wezwanie *logosu*, zawężenie i zubożenie sensu „myślenia” w logice, nie ma z tego odnotowania wynikać deprecjacja procedur logicznych. To, co mówi „za” logiką – że oczyszcza pamięć, że pozostaje formą odpowiedzialności (jako odpowiedź na wezwanie *logosu*), że pozwala zachować poprawność wnioskowań i adekwatność komunikowania ich wyników – zostaje tu przywołane, by uniknąć szkodliwych uproszczeń. Krytyczność myślenia – przypomnijmy raz jeszcze – polega na uświadamianiu, wciąż od nowa, granic kompetencji określonych procedur intelektualnych. Nie kłóci się to z koniecznością podkreślania szerokiego sensu słów, który niekiedy trzeba zawężać, ale później wracać do znaczenia rozległego. Ten właśnie **nieustanny ruch jest aksjomatyczną cechą myślenia, które nie może kostnieć, lecz powinno stanowić najbardziej pożądaną odpowiedź na to, co jest**¹³³.

A przecież człowieka w tradycji zachodnioeuropejskiej charakteryzowano jako istotę, w której najważniejszy jest *animus*. Czy nie oznaczał on umiejętności abstrahowania od przygodnych uwarunkowań bytowych ku czemuś, co wzniosłe, idealne, wieczne? Na przykładzie egzegezy tego pojęcia Heidegger pokazuje działanie myślenia nieprzedstawiającego. Nie można relatywizować *animusa* do idealnego i wiecznego poziomu istnienia, ponieważ, zdaniem Heideggera, *animus* oznacza taki rodzaj myślenia i dążenia ludzkiej istoty, które nade wszystko zdeterminowane zostaje przez dostrojone i nastrojone na to, co jest¹³⁴. Na temat tego, co jest, toczy się *gigantomachia* (walka olbrzymów) [BC 3], nie można zatem – ulegając pozorowi, że wolno nam przyjmować za istniejące to, co podsuwa nam nasze upodobanie – za prędko owej walki rozstrzygać. Heidegger zdaje się rozumieć *animusa* w taki sposób, że dostrajając się do tego, co jest, rozpoznaje on dopiero jego zarysy. Nie ma uprzedniej wiedzy na temat tego, co jest naprawdę istniejące. Empiryzm ma tutaj o tyle prawo głosu, o ile respektuje kontakt z rzeczywistością jako główną przesłankę – a nie jedyne źródło – rozumienia doświadczenia. Dlatego w wywodach Heideggera ostrożność, wręcz powolność kroków myślowych, by nie pochodziły wyłącznie z dotychczasowych przyzwyczajeń przedstawiania, zalecana jest jako odstępowanie od architektury nawyków myślowych ku źródłowości, chociaż ta ostatnia musi być w większym stopniu, niż autor *Was heisst denken?* dopuszczał, uczyniona problematyczną. Na każdym etapie tych poszukiwań mamy do czynienia z zasadzkami już gotowej leksyki, której trudno sprostać nowym doświadczeniom, ale też język

¹³³ Jeśli zatem „wiedza jest najlepszą myślą o tym, co najlepsze” (M. Żarowski, *Tarcza Arystotelesa*, Wrocław 1999, s. 91), postulat dialogu między różniącymi się paradygmatami myślenia okazuje się etapem wstępnym, przygotowującym. Także w narracji *Was heisst denken?* jesteśmy nakłaniani stopniowo do „wejścia na drogę pytań, na której to, co godne pytania, przyjmowane jest jako jedyny obszar pobytu myślenia” [WHD 113, CM 122].

¹³⁴ Por. rozważania o „różnaitych zestrojach myślenia” [CF 47].

może je umożliwiać. Uwagi Heideggera nie skupiają się na języku – to wyróżniająca cecha późniejszych poszukiwań Derridy – ponieważ wyrastają one po strukturalizmie, dla którego model lingwistyczny stanowił wzorzec¹³⁵. Poststrukturalizm wraca do sprzężenia zwrotnego między językiem a tym, co pozajęzykowe, ale dlatego właśnie skrupulatność poststrukturalizmu i dekonstrukcji dotycząca języka przybiera tak niekiedy przesadną, niemal karykaturalną formę¹³⁶, że nie chce dokonywać językowych pominięć, im bardziej zależy mu na uszanowaniu samej rzeczywistości. Heidegger wydobywa tu pewną stylistyczną jakość.

Chronienie, przechowywanie,
obdarzanie

Można ją określić jako „chroniący myśleniem *ethos* słowa”¹³⁷. Przechowywanie nie jest przecież czymś obok i na zewnątrz tego, co najbardziej zastanawiające, zatem nie podlega rygorom związanym z artykulacją sensu, lecz z tym, co wzywające. Chroniące przechowywanie samo jest sposobem dawania – „dawania samego, które zawsze i wszędzie jest pokarmem dla myśli” [WHD 97, CM 106]. Hiperboliczne zwroty retoryczne (erystyczne?) „zawsze” i „wszędzie”, nader często pojawiające się w różnych fragmentach *Przyczynków do filozofii* i *Was heisst denken?*, nie pasują do zaawansowanego teoretycznie sposobu podkreślania gry czasu i przestrzeni, wzajemnego, sytuacyjnego określania się tego, co daje do myślenia, i tego, co myślane. Sądzę, że patos tych sformułowań („zawsze”, „wszędzie”, „nigdy”) jest symptomem nieprzewyciężenia tendencji języka do skrótowego – co charakteryzuje inteligencję, ale niekoniecznie ducha – potraktowania materii myślowej. Można ów patos odczytywać jako przejaw niechęci do języka nazbyt obiektywistycznego, udającego brak zaangażowania. Autor *Bycia i czasu* programowo dokonuje tekstualnych zabiegów odsłaniających wektor zaangażowania nawet przy artykulacji bardzo ogólnych kwestii. Skłonność tę można krytykować, zwłaszcza tam, gdzie nie przestrzega rygoru, z jakim należy daną rzecz wypowiedzieć. Zdaniem Heideggera ledwie zauważamy przeznaczenie naszej istoty i dlatego nie zwracamy uwagi na wezwanie, które wezwało nas, byśmy myśleli według *logosu*. Ponieważ mówienie obiektywistyczne wyrasta z odpowiadania na to wezwanie, warto zauważyć, że jest ono tylko jednym z możliwych, chociaż dla nas, w zachodniej Europie, dominującym sposobem odpowiadania. Dzieje świata są przeznaczeniem, przez które świat wymaga czegoś od nas. Wezwanie przywołuje myślenie na rozstaje dróg: właściwej (*Weg*), złej (*Unweg*) i bezdroża (*Abweg*) [WHD 108, CM 117]. Rozstaje te idą w każdej chwili

¹³⁵ Por. charakterystykę strukturalistycznego rozszerzenia modelu lingwistycznego na badanie zjawisk kultury w: A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 279–297.

¹³⁶ Według Habermasa Derrida estetyzuje język, przeceniając jego funkcję poetycką (otwierania świata i kształtowania znaczeń) i nie separując jej od sfery komunikacji codziennej, w której intersubiektywne uznanie roszczeń do ważności reguluje porozumienie lub jego brak (J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 234–235).

¹³⁷ Sformułowanie „chroniący myśleniem *ethos* słowa” zawdzięczam rozmowom z p. Pawłem Dunajką, poetą i studentem filozofii (w latach, kiedy powstawała książka) Uniwersytetu Wrocławskiego.

wraz z drogą¹³⁸. Jeśli tak rozumiana jest niepewność znamienna dla myślenia, musi ono rozpoznać zew i dopiero odpowiadać, a zatem – warunkowo – przyjmować właściwą formę odpowiedzi. Hermeneutyczne zaufanie Heideggera do rozmowy aktualizuje się także w tym kontekście. Dialog dwóch odmiennych paradygmatów myślenia może odbywać się jako wzajemny namysł nad przesłankami. Objasniając procedurę krytyczną często stosowaną w swoich dziełach, określaną słowem „rozprawa, konfrontacja” (*Auseinandersetzung*)¹³⁹, przybliża ją autor w analogii do rozmowy. Wzajemne wdawanie się w rozmowę jest jej duszą. Wiedzie ono rozmówców w obszar tego, co niewypowiedziane. Jasne jest, że aby następowało tego rodzaju przemierzanie, wzajemnie z obu stron musi występować uznanie, o którym wcześniej była mowa. Tylko obustronne przekonanie, że pożyteczna będzie właśnie tego rodzaju konfrontacja, a nie dominacja jednej ze stron przy wzajemnym lekceważeniu, może żywić nadzieję na owocne uwzględnianie nie tylko tego, co mówione, lecz także wraz z nim tego, co niewypowiedziane. Na przykład trudno dokładnie wyartykułować, na czym polega różnica między „przemysleniem zapytywania myśliciela z jego własnego myślenia” a „rozumieniem go w jego własnych kategoriach” [WHD 113, CM 122]. Trzeba nie lada wirtuozerii zdobytej w myśleniu, by móc choćby nie torpedować tej kwestii niezauważeniem jej rangi. W badaniach historycznofilozoficznych mamy nieustannie do czynienia z tego rodzaju trudnością – czy nadal trzymamy się na przykład Kanta, gdy syntetycznie powtarzamy jego dokonania w Kantowskim aparacie kategorialnym, na poziomie jego ustaleń, czy też właśnie wtedy się go trzymamy, gdy w owocnym dialogu wchodzimy w niepomysłane jego pomysły, bo to zakłada prawdziwą kontynuację myśli, a nie jej parafrazowanie. Rysuje się tu oczywiście ryzyko nadużyć, że w niepomysłane pomysłane ktoś wda się z innych wobec tego myślenia pozycji. Pisane do kolejnych wydań *Kant a problem metafizyki* odmienne wstępy coraz bardziej odnotowywały swoistość myślącego dialogu z Kantem w niej zawartego, odzegnując się zarazem od pretendowania do ścisłej historycznofilozoficznej wykładni myśli Kanta.

W drugiej części *Was heisst denken?* przedmiotem egzegezy staje się właściwy przykład sentencji Parmenidesa, o której Heidegger mówi, że w niej dochodzi do głosu „pierwsze skinienie ku myśleniu” [WHD 113, CM 122]. Ta ostrożna formuła

¹³⁸ „Das Geheiss ruft das Denken vor Weg, Unweg und Abweg in eine Wegkreuzung. Allein der Denkweg ist von einer Art, dass diese Wegkreuzung nie durch einen einmaligen Entscheid und Wegeinschlag durchmessen wird und der Weg als einmal zurückgelegter im Rücken gelassen werden könnte. Die Wegkreuzung geht unterwegs und jeden Augenblick mit. Wohin führt dieser seltsame Dreiweg? Wohin anders als in das stets Fragwürdige?” [WHD 108]. W tłumaczeniu Mizery: „Wszelako droga myślenia jest tego rodzaju, że nigdy nie uda się przebyć skrzyżowania w wyniku jednorazowej decyzji udania się w dalszą drogę, tak by można było porzucić drogę zostawioną w tyle. Skrzyżowanie w każdej chwili idzie wraz z drogą. Dokąd wiedzie to osobliwe trójdroże? Gdzieżby indziej, jak nie w to, co godne pytania” [CM 117].

¹³⁹ Cezary Wodziński we wstępie do pierwszego tomu *Nietzschego* Heideggera szczegółowo rozważa różne znaczenia słowa *Auseinandersetzung*: przeciwstawienie, konfrontacja, rozprawa, wykładnia (C. Wodziński, „Wstęp”, s. XIX).

„skinienie ku” oznacza, że w tym odmiennym od przedstawiania sensie myślenia nie możemy z góry wiedzieć, kiedy myślimy, a kiedy nie, potrzebne są próby i starania, z których tylko niektóre okażą się myśleniem. W sentencji Parmenidesa Heidegger słyszy wymóg wejścia na drogę *pytań*, na której to, co godne pytania, przyjmowane jest jako priorytetowy „obszar pobytu myślenia” [WHD 113, CM 122]. Słyszy w nim także ostrzeżenie, by zwyczajnego mniemania, które ma już gotowy sąd o wszystkim, nie uważać za *jedyną* drogę myślenia. Istotę mowy rozświetla wzajemny związek między tym, co się przedkłada, a dopuszczaniem przedkładania. Ten związek próbuje Heidegger z sentencji Parmenidesa wyeksponować jako dochodzący do głosu, choć być może tylko „między słowami” [WHD 114, CM 123]. Kto jednak, poza dokonującym owego dopuszczania, mógłby wypowiadać się na temat tego związku? Ale czy wolno zawierzyć tylko jemu? Jaki system weryfikacji wskazywanego tu związku można zaproponować, by obowiązywał niezależnie od kontekstu i sytuacji? Zostaje tu – pośrednio – wyrażona jednorazowość sytuacji poznawczych. „Dzisiejszemu wielowiedztwu wciąż brakuje wszelkiego zmysłu, by oszacować wagę wskazanych tu związków” [WHD 124, CM 133]. Kiedy czytamy tę kąśliwą uwagę Heideggera dzisiaj, po ponad półwieczu, warto zapytać, czy zyskaliśmy wgląd we wskazywane tutaj i doświadczane związki i relacje?

Konstrukcja zastosowana przez Parmenidesa w sentencji, mianowicie: $\tau\epsilon\ldots\tau\epsilon$ ma znaczenie zwrotne i powiada: $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ i $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, dopuszczanie przedkładania i branie-w-pole-uwagi zachodzą na siebie i w siebie nawzajem wchodzą. Ryzykując sformułowania niejasne z punktu widzenia myślenia przedstawiającego – w którym mówienie (*legein*) i myślenie (*noein*) mają ściśle określone znaczenia – Heidegger także stylistycznie pragnie zapobiegać rozszczepianiu namysłu nad sprawami już w akcie swego powstawania warunkującymi się wzajemnie. Utrzymać nawet leksykalnie owo warunkowanie, zanim przystąpi się do uwzględniania licznych pozostałych okoliczności, to przywoływać słowami myśli, które warto myśleć. Na czym owo zachodzenie na siebie i wchodzenie w siebie nawzajem polega, nie dowiemy się, dopóki nie „dopuszczymy przedkładania” i nie „weźmiemy-w-pole-uwagi” zapowiedzianych przez Parmenidesa wymogów myślenia, wciąż, zdaniem Heideggera, niespełnianych i nie dość poddawanych namysłowi. Uwagi dotyczące obiegowego, utartego tłumaczenia sentencji Parmenidesa oraz możliwego wsłuchania się w sens greckich słów – *legein* i *noein* – nie mają dyskredytować tego pierwszego. Heidegger raczej widzi i eksponuje wysiłek filozofa presokratejskiego, by precyzyjnie nazwać, na czym polega akt myślenia, mianowicie na dostrajaniu się do tego, co jest. Rozwijające się myślenie nie jest tu jeszcze zamknięte w ramy, które je ograniczają, stawiając bariery jego istotowemu rozwojowi. Możliwość ta wciąż wydaje się Heideggerowi do podjęcia, a dzieje filozofii wywodzące się z pierwszego początku nie muszą stawać się barierą, o ile nie narzucają swojej interpretacji myślenia – w sensie przedstawiania – jako jedynej możliwej. Myślenie nie jest niefizyczne, jednak jaka jest jego geneza, wciąż pozostaje zagadką, której takie poszukiwania nie mają rozwiązywać, lecz tylko ją umożliwiać. Doświadczanie owej zagadkowości sprawia,

że zauważanie okolicy, a nie tylko przyczynowego warunkowania – staje się bardziej prawdopodobne.

Omówienie cyklu wykładów *Was heisst denken?* miało wyeksponować jedną ze specyficznych funkcji postulowanego w nich rozumienia myślenia. Funkcją tą jest poszukiwanie, a następnie ochrona obszaru wzajemnego związku bólu, miłości, śmierci i radości. Zarzut, że kultura nie sprzyja odkrywaniu tego obszaru, udostępnianiu go i rozwijaniu w takim kierunku, by patologie związków, patologie indywidualnego rozwoju i relacji międzyludzkich nie niweczyły tak wielu losów, Heidegger artykułuje wprost, ale pisma wszystkich omawianych tu myślicieli świadczą o głębokiej, choć nietematyzowanej w identycznej postaci świadomości tej sytuacji. Podejmowali oni też środki zaradcze.

1.4. DEKONSTRUKCJA PRZYWILEJÓW, KONSTRUKTYWIZM UWAGAŃ (DERRIDA)

Trzy pierwsze książki Derridy ukazały się rok przed wydarzeniami maja 1968 (*Pismo i różnica*¹⁴⁰, *O gramatologii*¹⁴¹ i *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*¹⁴²). Choć zaangażowany w antykomunistyczną działalność społeczną¹⁴³, do wczesnych pism filozoficznych nie włącza problematyki politycznej. Od dokonania przekładu Husserla *O pochodzeniu geometrii* i napisania doń obszernego wstępu¹⁴⁴ Derrida sytuuje się na mapie myśli, studiując krytycznie założenia fenomenologii, strukturalizmu i psychoanalizy. Poszukiwania metodologiczne polegają z jednej strony na drobiazgowej lekturze wybranych tekstów, śledzącej ruch decyzji teoretycznych (np. Freuda, Lévi-Straussa czy Lévinasa), z drugiej – na analizie ram modalnych kolejnych projektów. Powoli kształtuje się strategia dekonstrukcji nawiązująca do Husserla, a później do Heideggera idei rozbiórki pojęć. Gramatologia jako nauka o śladach i różnicach zastępuje semiologię – naukę o znakach. Trzy książki z 1972 roku: *Marginesy filozofii*¹⁴⁵, *La Dissémination*¹⁴⁶ i *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*¹⁴⁷,

¹⁴⁰ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, pol. wyd.: *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.

¹⁴¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, pol. wyd.: *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.

¹⁴² J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967, pol. wyd.: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

¹⁴³ *Słownik filozofii*, s. 129.

¹⁴⁴ J. Derrida, *Introduction à l'Origine de la géométrie de Husserl*, Paris 1962.

¹⁴⁵ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, pol. wyd.: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.

¹⁴⁶ J. Derrida, *La Dissémination*, Paris 1972.

¹⁴⁷ J. Derrida, *Positions*, Paris 1972, pol. wyd.: *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Bytom 1997.

rozwijają problematykę pisma, nierozstrzygalników i scen tekstualnych, aby „przepracować utrwalone sądy, metody i pojęcia”¹⁴⁸.

Cała intensywna i bogata twórczość filozofa nie stanowi przedmiotu niniejszych rozważań. Nas obchodzą trzy kwestie: interpretacja myślenia jako odkrywania (wynajdywania)¹⁴⁹ innego, dekonstrukcja przywilejów i konstruktywizm uważności. Metodologia wynajdywania (inwencji) tego, co inne, polega na każdorazowym, refleksyjnym zwracaniu się do pojęć i kategorii stosowanych w dyskursie filozoficznym (lub każdym innym – literackim, politycznym, psychoanalitycznym etc.). Według zdroworozsądkowej hipotezy inwencja powinna „wyprodukować rozregulowujące instrumentarium, otworzyć przestrzeń perturbacji lub zakłóceń dla wszelkiego, dającego się jej przypisać statusu” [PL 87]. Ten typ „zewnętrznego” wypowiedzania się na temat aktywności filozoficznej dobrze jest znany z gazetowych, ale niekiedy i akademickich sporów¹⁵⁰. Derrida celuje w „nie-zewnętrzność”, przy czym sama opozycja „zewnątrz–wewnątrz” musi zostać sproblematyzowana, ponieważ podobnie jak inne pary dyskursu filozoficznego, a zwłaszcza strukturalistycznego, za pomocą apriorycznej hierarchizacji rozstrzygają, zamiast dopuszczać nieuprzedzone badanie. Już tu widać, jak trudne jest krytyczne odniesienie do tradycyjnej aparatury pojęciowej. Niesie ona bowiem z sobą niepożądane rozstrzygnięcia. Demonstrowanie w każdym tekście, do jakiego stopnia pozostajemy nadal uwikłani w znaczenia, które grają w dyskursie niezależnie od intencji osób mówiących, czyni autotematyzm tyleż koniecznością, co utratą możliwości jasnego i prostego przekazu. Derrida konsekwentnie unika tak ogólnego poziomu, na który niekiedy jeszcze decydował się Heidegger. Nie mówi o przewyżczeniu ani przeboleniu metafizyki, lecz w drobiazgowej analizie przesiewa wędrówki znaczącego (*signifiant*) oraz znaczonego (*signifié*), najpierw w tekstach filozoficznych (E. Husserl, J.J. Rousseau, C. Levi-Strauss, E. Lévinas, G.W.F. Hegel, Arystoteles, M. Heidegger i inni), później literackich (F. Kafka, J. Joyce). Kiedy w biograficznym filmie pod koniec życia zapytany o to, którego z filozofów wybrałby na swoją matkę, po dłuższym zastanowieniu odpowiada, że żadnego, ponieważ filozofię postrzega jako „męskie przedsięwzięcie”. Filozof mógłby być ojcem. Dodaje, że odróżnia „myślenie” od filozofii i chociaż zajmował się całe życie filozofią, wołałby być nazwany myślicielem. Warto od razu dodać, że tekst *Ostrogę. Style Nietzschego* świadczy o odmienności poglądów Derridy od poglądów (w pewnej mierze reprezentowanych przez Nietzschego), które przypisują kobiecości i męskości trwałe cechy (istotę). W wymianie między kobietami i mężczyznami ujawniają się różnice, ale ani nie są one „stałe obecne”, ani nie można ich sprowadzić do wymiaru tylko biologicznego

¹⁴⁸ Z. Mitosek, *Teorie badań literackich*, wyd. 4, Warszawa 1998, s. 349.

¹⁴⁹ Mamy dwa tłumaczenia na język polski tekstu Derridy *Psyché: Invention de l'autre* (1987): S. Magali *Psyché: wynajdywanie innego*, oraz M.P. Markowskiego *Psyché: odkrywanie innego*. Ponieważ tekst delegitymizuje zasadność potocznego ostrego odróżnienia odkrycia i wynalazku, oba tłumaczenia tytułu są trafne.

¹⁵⁰ Andrzej Szahaj w monografii na temat Rorty'ego pokazuje, jak niektóre zasady pragmatyzmu dalece odbiegają od zdrowego rozsądku, a mimo to często właśnie zdroworozsądkowość, a zatem brak „filozoficznego” poziomu im się zarzuca (A. Szahaj, *Ironia i miłość*, s. 46).

lub wyłącznie zdeterminowanego kulturowo. Podobnie jak w demokracji, która ma dopiero nadejść¹⁵¹, także wymiana między elementem kobiecym i męskim, między tym, co psychiczne, i tym, co fizyczne, ogólnym i jednostkowym, społecznym i indywidualnym – uzależniona jest od warunków, w jakich możliwe byłoby zaprzestanie reprodukcji sztywnych opozycji.

Tekstualna troskliwość¹⁵², aby zachować w pisaniu, a nie tylko deklarować, szacunek do wydarzania się różnicy między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne, może być jednak odbierana jako bariera komunikacyjna. Dlatego postulowany tu wpływający z myślenia obieg aktów pisania i czytania, mówienia i słuchania mógłby każdorazowo przywracać ducha sprawiedliwości, w jakiej podejmowane są owe eksperymenty tekstualne. Imperatywność charakterystyczna dla wielu, nawet współczesnych, stanowisk filozoficznych jest niemal nieobecna w sposobie pisania Derridy. Zaprojektowane jest ono na wypróbowywanie wielu stylów i zróżnicowanych sposobów artykulacji tego, co każdorazowo poruszane. Wielość ta ma wyzwalać z uzurpacji i wykluczeń właściwych dyskursom dualizującym (łącznie z dualizmem, że filozofia „wie”, a reszta świata powinna jej „słuchać”), a zarazem unikać uprzywilejowanej pozycji, jako subiektywnej i arbitralnej. Derrida nie formułuje zatem, co niekiedy czynią Nietzsche czy Heidegger, wymogów, jakie musi spełnić wiedza, żeby katastrofalnemu, ich zdaniem, rozejściu się poznania indywidualnego i poziomu wiedzy powszechnej – zarówno ogólnej, jak i szczegółowej – zapobiegać. Można powiedzieć, że w miejsce rozwijania ogólnej strategii zapobiegania kontynuuje rozpoczęte przez Nietzschego i Heideggera pozyskiwanie – w trakcie artykulacji – jeszcze większych możliwości werbalnych uruchomienia wiedzy już w człowieku obecnej – w sensie dziedzictwa, indywidualnego doświadczenia i osobistej odwagi rozstrzygnięcia i selekcionowania danych w procesie poznawania. Czy odpowiada na pytanie o rozmiar winy Paula de Mana (*Niczym szum morza w głębi muszli*¹⁵³),

¹⁵¹ Aluzja do tytułu J. Derridy *La démocratie à venir*, Paris 2004.

¹⁵² Celowo nawiązuję tu do terminologii Heideggera z *Bycia i czasu*, ponieważ akcentującemu egzystencjalną troskę, z troskaniem i troskliwością myślicielowi z Fryburga zdarzało się zaniedbywać rygor sprawiedliwości tekstualnej. Derrida w wywiadzie *Heidegger, piekło filozofów*, chociaż broni Heideggera przed jednoznacznością oskarżeń V. Fariasa, wylicza kwestie, które sprawiają mu trudności w zaakceptowaniu Heideggera: „problem tego, co własne, problem sobości i ojczyzny, problem punktu wyjścia w *Sein und Zeit*, problem techniki i nauki, zwierzęcości albo różnicy seksualnej, problem głosu, ręki, mowy, »epoki« i przede wszystkim problem »wierności myślenia« (...)” [HPF 433]. Sądzę, że są to nie tylko motywy treściowe, determinują one także tekstualną fakturę (dlatego Lévinas mówi o dystansowaniu się wobec klimatu tej filozofii).

¹⁵³ J. Derrida, *Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna Paula de Mana*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10–11, s. 303–381. Po ujawnieniu zaangażowania de Mana w czasie drugiej wojny światowej w coś, co można by nazwać apologią niemieckiej ekspansji militarnej i antysemityzmem, amerykańscy krytycy zwrócili się do Derridy, jako przyjaciela de Mana wówczas już nieżyjącego, z prośbą o wypowiedź na temat tego zaangażowania. Pamiętając o de Mana kulcie subtelnych odmian ironii, nie można było wykluczyć odwrotnej interpretacji, Derrida po lekturze jego artykułów na gorąco (wymóg krytyków), z zastrzeżeniem, że jako znakomity stylista nie stosował on prostych środków wyrazu i należy te

czy rozważa los Abrahama w ujęciu Kierkegaarda i Lévinasa, pojęcie odpowiedzialności u Patocki i Heideggera (*Darować śmierć*), Derrida nieustępliwie podąża za możliwościami, jakie stwarza język, by ruch myśli ku podstawom każdorazowo zintensyfikować. Posłużenie się w tej funkcji językiem nie ma go dodatkowo uprzywilejowywać, lecz raczej osadzić we właściwym mu miejscu. Język jest instrumentem, na którym można wygrywać niuansy znaczeniowe mogące kształtować otwartość na wiedzę kumulowaną w rozwoju ludzkości, ale otwartość nierezygnującą z labiryntu własnego losu¹⁵⁴. Uruchamiana jest w trakcie pisania „osobistość” – własne lektury, własny punkt widzenia, własne przyjaźnie itp. – irytujące niektórych zachowanie Derridy, który zamiast dążyć do precyzji słowa, przytacza dwa, trzy określenia jednej rzeczy¹⁵⁵; w debatach publicznych i w książkach nie przedkłada jasno swojej myśli, lecz zaczyna okrężnie, częstokroć od pozornie przypadkowego detalu, posilając się odwołaniami do literatury pięknej, by najpierw wytworzyć płaszczyznę, a może nawet żywioł, wspólnego ze słuchaczem czy czytelnikiem języka. Dopiero bowiem wtedy, gdy obie strony wyruszają ku wspólnemu językowi, możliwy jest pewien stopień porozumienia. Stąd okrężne drogi uświadamiające swoistość od wieków kształtowanej wiedzy filozoficznej, wbrew interpretacji upraszczającej, dążącej do szczególnego rodzaju precyzji, uwarunkowanej uprzedmiotawianiem, poważnie zniekształcającej naturę filozoficznego myślenia. Próby odzyskania właściwego sensu wiedzy, nie tylko filozoficznej, składają praktykę tekstualną Derridy do stawiania ryzykownych intelektualnie kroków. Doczekała się ona już bogatej egzegezy, a także krytyki¹⁵⁶; tutaj to niejednoznaczne postępowanie z językiem w procesie artykulacji myśli interesuje nas ze względu na spór z językiem.

Zapytany o „przyczyny, dla których rzadko mówi o etyce”¹⁵⁷, Derrida najwyraźniej nie ma ochoty odpowiadać na to pytanie. Zwleka, próbując dać do zrozumienia,

artykuły studiować powoli i metodycznie, by nie przypisywać im tego, czego w nich nie ma, wypowiada formułę, którą należałoby zalecać każdemu oskarżycielowi, jeśli nie jest bezwarunkowo przekonany o winie oskarżonego: „Niektóre z tych artykułów czy też niektóre zdania zdawały się wykazywać niejakię powinowactwo z tym, co zawsze uznawałem za najgorsze” (tamże, s. 315).

¹⁵⁴ Motyw ten rozwinę w dalszej części, by pokazać związane z losem działanie pierwiastków niewiedzy, niepełnej wiedzy, nieświadomości i przedświadomości, których udziału nie można interpretować dogmatycznie, ale też źle jest, gdy się go zupełnie ignoruje.

¹⁵⁵ Oto próbka: „Styl spinający ostrogą, przedmiot długi, podłużny, broń, która służy podczas parady, ale też przebija, ostrze wzdłużnie blaszkowane, posiadające ewangeliczną moc tkanin, kurtyn, woali, które wokół niego się rozpinają, składają lub rozkładają, to także, nie zapomnijmy, parasol” (J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997, s. 11).

¹⁵⁶ Por. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*; M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji*; A. Leśniak, *Topografie doświadczenia: Maurice Blanchot i Jacques Derrida*; B. Skarga, *Ślad i obecność*. Wśród ostrych krytyk warto wymienić rozdział w: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, oraz artykuł E.W. Saida porównujący Foucaulta i Derridę, bardzo krytyczny wobec dekonstrukcji (E.W. Said, *The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions*, „Critical Inquiry” 1978, t. 4, nr 4 (inne pozycje – zob. Bibliografia)).

¹⁵⁷ Korzystam z relacji na temat sporu i przyjaźni między Derridą i Lévinasem zamieszczonej w książce Simona Critchleya, *Etyka dekonstrukcji. Derrida i Lévinas (The Ethics of*

że milczenie byłoby tu stosowniejsze, ale obawiając się, czy zostanie ono odczytane we właściwym, czyli otwierającym komunikację, a nie ją uniemożliwiającym, kierunku, zaczyna odpowiadać. Najpierw wskazuje, że „jego milczenie dotyczące słowa »etyka« podobne jest do milczenia, jakie obecne jest w *Liście o »humanizmie«* Heideggera”¹⁵⁸. W książce *Etyka dekonstrukcji* Simon Critchley referuje najważniejsze wątki tekstu Heideggera z 1947 roku, ulegając niekiedy tym koniecznościom dyskursu, które Derrida nazywa logiką paleonimii – starych znaków. Czasami nie można jej uniknąć, dlatego próbując nie ulegać jej dyktatowi, Heidegger i Derrida uciekają się do milczenia.

Stwierdza on mianowicie, że *List o „humanizmie”* podejmuje kwestię etyki i powinności (*sollen*) powstałą dopiero na skutek podziałów w Akademii, kiedy myślenie stało się skanonizowaną procedurą: „techniką wyjaśniania przez przyczyny”. Critchley nazywa to, parafrazując za Derridą główne myśli *Listu o „humanizmie”*, przekształceniem myślenia w filozofię i podkreśla, że zdaniem Heideggera przed tym przekształceniem i przed podziałem filozofii na logikę, fizykę i etykę myśliciele nie znali etyki jako oddzielnej dziedziny badań. Z tego jednak powodu ich myślenie nie było nie-etyczne. Critchley przytacza słowa Heideggera: „tragedie Sofoklesa i zdania Heraklita myślą pierwotne pojęcie *ethosu* nawet bardziej fundamentalnie niż Arystoteles w *Etyce*”¹⁵⁹. Komentarzem naświetlającym fundamentalne znaczenie *ethosu* Critchley w kilku zdaniach próbuje odtworzyć ruch myśli Heideggera. Ruch ten dotyczy metafizycznego zapomnienia *ethosu* – prawdy bycia – przy jednoczesnym intensywnym tematyzowaniu zagadnień etycznych. Wobec tego metafizycznego zapomnienia Heidegger postuluje praktyki myślowe i językowe sprzyjające niezapominaniu prawdy bycia. Komentarz Critchleya, choć zachowuje wysoki stopień precyzji, pomija jednak działanie jednej z konieczności rządzących samym dyskursem.

Niedogodność hermeneutyki, jaką Heidegger rozwijał, polega bowiem na ciągłej konieczności konfrontowania w jej obrębie znaczeń „dotychczasowych” ze znaczeniami „przygotowawczymi”¹⁶⁰. Konfrontowania, tzn. zarysowywania przestrzeni sporu, czyli także pewnych negocjacji między dwoma tymczasowo różnymi porządkami racji. Choć szacunek Heideggera do tego, co dotychczasowe w myśleniu, jest wciąż duży, zdarzają się mu sformułowania, które, podobnie jak u Nietzschego,

Deconstruction. Derrida and Levinas, Oxford 1992), której fragment przełożył („Odra” 1999, nr 10, s. 53–62) J. Gutorow – S. Critchley, *Etyka dekonstrukcji* (fragment), s. 58.

¹⁵⁸ Cyt. za: S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, s. 60.

¹⁵⁹ W przekładzie J. Tischnera brzmiało to nieco inaczej: „Tragedie Sofoklesa, jeśli porównanie takie jest w ogóle dozwolone, przechowują w swych opowieściach ήθος, w sposób bardziej źródłowy niż wykłady Arystotelesa z »etyki«”. I dalej: „Jedna wypowiedź Heraklita, składająca się z trzech słów, mówi coś tak prostego, że ukazuje ona bezpośrednio istotę etosu” [LH 116].

¹⁶⁰ Do innych licznych niedogodności tego sposobu myślenia należy ciągle odnawiające się napięcie wynikające, z jednej strony, z presji ku rozstrzygnięciom (wiedza kształtująca nie może być wiedzą neutralną i obojętną), z drugiej – z imperatywu odwlekania, jeśli czas ma być rozumiany jako wzajemne dosięganie się przyszłości, teraźniejszości i przeszłości. Wciąż jeszcze jesteśmy dalecy od tego, by stało się owo napięcie naszym nawykiem (*ethos*).

zdają się wynikać z ferworu polemiki. Kiedy lektura jego pism, które, jak podkreślał, są raczej ćwiczeniem myślenia przygotowawczego niż obwieszczaniem znalezisk, nastawiona jest na ustalanie rezultatów i tropienie konsekwencji, zmniejsza się szansa owocnego dialogu, ale także taka procedura krytyczna ma swoje dobre strony. Pozwala bowiem zaatakowanemu odpowiadać i uściślać – wtedy dyskurs jest uprawiany na jeszcze wyższym stopniu precyzji (*akribeia*). Dlatego nadrzędną okolicznością, którą w każdym komentarzu do *Listu o „humanizmie”* należałoby uwzględnić, jest pojawienie się na początku tego eseju uwagi na temat języka oraz relacji między językiem i myśleniem. Czy można wyartykułować myślenie na tyle ściśle, by odbiorca, czytelnik potrafił odczytać przekaz bez zakłóceń?

Rozumienie tekstu jest łańcuchem składającym się z ogniw poprzedzających i następujących. Dotyczy to zarówno czytającego, którego wykładnia tego, co czytane, opiera się na ściśle określonych danych, jak i autora, który jest czytany. Wnioski i sugestie zawarte w *Liście o „humanizmie”* powinny być rozumiane w połączeniu z tym, co na temat natury języka i myślenia Heidegger powiedział głównie w *Byciu i czasie* (1927) oraz w cyklu wykładów *Wprowadzenie do metafizyki* (1935; opublikowane w 1953). Czytelnik *Listu o „humanizmie”* nie miał jeszcze dostępu do tych wykładów, natomiast po ich publikacji druzgocąca recenzja Habermasa spowodowała, że na pewien czas temat debat zogniskował się na innych kwestiach, choć nie całkiem niezwiązanych z meritum sporów o wartości¹⁶¹. *Bycie i czas* wprowadza motyw całościowości rozumienia – przy czym rozumienie nie jest tu kontrastowane jak w hermeneutyce Diltheya z wyjaśnianiem – procedurą nauk przyrodniczych, lecz pojmowane jako sposób bycia. Rozumiemy, co znaczy rosnąć, rosnąc w określony sposób, rozumiemy, co znaczy być ojcem, urzeczywistniając dzień po dniu swoje ojcostwo. Zwracając uwagę na całościowość rozumienia, na jego kontekstualność i obejmowanie każdorazowo rozległego horyzontu znaczeń, już w *Byciu i czasie* odróżniając poręczność i obecność, Heidegger eksponuje poważną trudność. Tradycja metafizyczna izoluje badane, a nawet tylko „myślane” (przedstawiająco) przedmioty, wrywając je z horyzontu naturalnego działania poręczności. Przeniesione w ten powołany przez teoretyczność, rozumianą nie jako chroniące oglądanie prawdy¹⁶², lecz jako kontrastujące z użytkowym nastawieniem pragmatyki ujmowanie w pojęciach oderwanych, czyni rzeczy „młotkiem w ogóle”, „człowiekiem w ogóle”, „wartością w ogóle”. Zaczyna się kształtować także sposób uogólniania, charakterystyczny dla naszej tradycji, który może zupełnie abstrahować od „natury” rzeczy poszczególnych. Heidegger jednak nie tworzy narracji oskarżającej tradycję dotychczasowej filozofii, choć niekiedy takie – rzadkie na tle całości jego pism – gesty tekstualne, stanowiące część walki o coś, a mniej przeciwko czemuś, się zdarzają. Wskazuje bowiem na właściwości języka. Język, będący artykulacją

¹⁶¹ Pisze o tym C. Wodziński w *Heidegger i problem zła*.

¹⁶² Po rozważeniu innych znaczeń terminu „teoria” Heidegger proponuje zaufać etymologii i dawnemu znaczeniu słowa: „greckie *ᾠρα* oznacza wzgląd, jaki na coś mamy, cześć i poszanowanie, jakimi owo coś darzymy (...) Teoria w sensie dawnym – a to znaczy wczesnym, bynajmniej nieprzedawnionym – jest chroniącym oglądaniem prawdy” [BMM 265].

zrozumiałości, z natury kawałkuje. To, co odbywa się w języku, kiedy zdobywamy wiedzę, gdy próbujemy nazwać doświadczenia, porozumiewać się z innymi i ze sobą, można ująć jako nieustanny ruch od całości do części i z powrotem. Sieć znaczeń i odniesień, jaka stanowi świat¹⁶³, może stawać się dzięki językowi bardziej przejrzysta lub przeciwnie – ulegać zamaskowaniu czy zasłonięciu. Tym procesom Heidegger przygląda się szczegółowo w *Byciu i czasie*, kiedy podejmuje dyskusję z Kartezjańską wykładnią świata, pokazując, że w każdej wykładni dysponujemy „wstępnym zasobem” (*Vorhabe*), „wstępnym oglądem” (*Vorsicht*) i „wstępnym pojęciem” (*Vorgriff*) [BC 213].

Między *Byciem i czasem* a *Wprowadzeniem do metafizyki* powstaje kilka tekstów będących świadectwem poszukiwań odpowiedniego języka. Język ten miałby zaradzić wyżej zasygnalizowanym maskującym lub uprzedmiotowiającym posunięciom, prowadzącym do zapomnienia wyjątkowo doświadczonej prawdy bycia w imię uogólnień, które dopiero wtórnie zostają przyswojone¹⁶⁴. Owo poszukiwanie stanowi dominantę dzieł Heideggera i tekstów, które po wygłoszeniu długo się nie ukazywały, i tych pisanych do szuflady, i tych starannie konstruowanych z przeznaczeniem do publikacji.

Świadomość ruchomej granicy między tym, co przemilczane, a tym, co powiedziane, między tym, co możliwe do powiedzenia, z ryzykiem, że nie zostanie właściwie zrozumiane, inaczej posłuchane¹⁶⁵, a tym, co niemożliwe do powiedzenia w obowiązującym systemie znaczeń – każe poszukiwać odmiennych środków wyrazu. Critchley wybiera z *Listu o „humanizmie”* fragment stanowiący komentarz Heideggera do 119 sentencji Heraklita *ethos anthropo daimon*, który ma już swoją ustaloną lekcję. Tłumaczenie sentencji Heidegger próbuje przesunąć w takim kie-

¹⁶³ Zob. BC 118–126. Zob. także uwagi M. Kwietniewskiej na temat zmiany paradygmatu myślenia w *Posłowie do Prawdy w malarstwie* Derridy.

¹⁶⁴ O podobnych doświadczeniach pisze Hegel w *Fenomenologii ducha*. W czasach Sokratesa – twierdzi – można było aktami myślenia odpowiadać na pojedyncze doświadczenia zdarzające się osobie myślącej. W epoce nowożytnej osoba myśląca ma już do czynienia z wielością ogólnych idei, których genealogia i znaczenia mogły się stać nieczytelne. Hegel wskazuje na konieczność, jakiej doświadcza ktoś próbujący myśleć w epoce nowożytnej – wobec wielości zastawianych idei musi on dokonywać ciągłych przejść, wykonywać wzmocniony ruch od szczegółowości do poziomu ogólnego i z powrotem. Przy świadomości granic tej analogii daje się zauważyć wspólny rys – niepokoju o relacje między myśleniem i doświadczeniem.

¹⁶⁵ Obrona poprawności językowej zwykle godna jest pochwały, jednak nie należy z niej czynić postawy dogmatycznej. Przeciwnie osaczonemu przez puryzm mówieniu i słuchaniu próbuje m.in. zgłosić swój sprzeciw Heidegger, kiedy metafizyce przypisuje pewien sposób postępowania z językiem. W takim sensie pozwolenie myślicielowi na poszukiwanie odpowiedniej formy, adekwatnej do tego, co pomyślane, stanowi część ryzyka. Apodyktyczność, z jaką niektórzy krytycy „wiedzą lepiej”, odcina ich od prób poszukujących, nieprzestających na gotowych rozwiązaniach, niezadowolających się uprzednio osiągniętą granicą między tym, co poprawne i niepoprawne. Wytaczanie tych granic od nowa, ale odpowiedzialnie – to zadanie myślenia. Myśliciel wkracza tu na obszar ryzykownych wysłowień, jednak bez takich poczynąń myślenie pozostałoby w zakłętym kręgu tego, co wcześniej już uznano za poprawne, nie wykraczając ku nadchodzącemu.

runku, by w połączeniu z anegdotą przytoczoną przez Arystotelesa o odwiedzinach przy piecu chlebowym podkreślić zawieranie się w *ethosie* otwartości tego, co oswojone (*ethos*), na to, co nieoswojone (*daimonion*, *theos*). To ważny trop i warto akcentować, kiedy pojawia się koncepcja tego subwersywnego – w takim sensie zmierzającego do odzyskiwania wciąż sprawiedliwości – myślenia, zrywającego z nazbyt gotowym, ustabilizowanym rozumieniem miejsca pobytu, charakteru, czyli *ethosu*¹⁶⁶.

Wystawianie się (*ekstasis*) w prawdę bycia, która nie zależy tylko od nas, chociaż ukazuje się m.in. dzięki naszemu jej rozumieniu i jego artykulacji, wciąż skłonnej do wycofywania swoich rozczłonkowań w kierunku całości, a zarazem niepotrafiącej wyłącznie milczeć w obliczu całości (tylko kiedy człowiek mówi, myśli, ale żeby mieć coś do powiedzenia, musi przebywać także w tym, co bezimienne), zostaje tu założone jako podstawowa kondycja etyczna. Jesteśmy sobą – każdorazową mojąnością, twojąnością¹⁶⁷, a przecież wystawiamy się ekstacycznie w prawdę bycia, która nie zależy wyłącznie od nas – zawsze jest wypadkową wielu sił, z których tylko niektóre jesteśmy w stanie rozpoznać i przyswoić. Jeśli jeszcze aktywizm, tak naturalnie przepisywany etyce, która dotyczy działania, wymaga od nas natychmiastowego rozstrzygnięcia i działania, przynagla i nie pozwala powstrzymać osądu, by po odpowiednim dla danej sprawy czasie dopiero móc rozstrzygnąć, napięcie immanentnie obecne w myśleniu etycznym wychodzi na jaw.

W przypisie 9 na temat możliwej analogii między myślą Nietzschego i Lévinasa Critchley używa kilku sformułowań, które warto skomentować. Przede wszystkim słusznie pragnie odwrócić uwagę od powierzchownych kontrastów między tymi dwoma filozofami. Walka Nietzschego z przemoralizowaniem kultury europejskiej i żądanie Lévinasa, by ontologię poprzedzała etyka, religijny horyzont tego drugiego i ostra krytyka chrześcijaństwa, jaką przeprowadza systemowo pierwszy, mogłyby stanowić przesłanki do wykluczającego wszelkie porównanie potraktowania obu autorów. Jednak Critchley, zdając sobie sprawę z przemożnych nastawień odbiorców i dlatego powtarzając trzykrotnie epitet „perwersyjny”, wskazuje na nagłą potrzebę porównania Lévinasowskiej analizy kształtowania się etycznej

¹⁶⁶ Heidegger wielokrotnie zwracał uwagę, że wiele wątków stabilizujących – w rozumieniu bytu, Boga, prawdy człowieka – wprowadza dopiero nowożytność. Dążenie do obliczalności, kalkulacja podporządkowująca sobie nawet myślenie wymagają stałych punktów odniesienia. W tym kontekście zapytywanie o warunki własnych interpretacji, o przesłanki rozumienia starożytności i tego, co nastąpiło w filozofii i w jej oddziaływaniu później, wydają się nadal jedną z ważniejszych misji myślenia o dziedzictwie filozoficznym.

¹⁶⁷ „Mojąność, twojąność” to terminologia Heideggera, ale tematyka swoistości i idiomatyczności osoby uwarunkowanej wielorako, choć głównie zmiennością temporalną, występuje także w badaniach psychoanalizy. Por. I. Błocian, *Skrytość Merkuriusza* („Albo–Albo. Problemy psychologii i kultury” 2002, nr 1) oraz I. Błocian, *Merkuriusz – chthoniczny duch nieświadomości* („Albo–Albo. Problemy psychologii i kultury” 2002, nr 2), na temat polipsychicznej istoty człowieka jako wiązki nieświadomych podosobowości i świadomego „ja”. Na wielość tę miały się składać często sprzeczne treści, jakości i postawy, a nawet całe biografie – w pojedynczym człowieku (zob. *Skrytość Merkuriusza*, s. 143).

subiektywności z Nietzscheańską genealogią moralności. Jednakże scharakteryzowanie przez Critchleya postulowanego porównania – jako „pełnego” i „naukowego” – w świetle poważnie potraktowanych żądań myślicielskich Nietzschego i Lévinasa, a także w świetle pisanej przez Critchleya monografii na temat etyki dekonstrukcji jest wręcz bałamutne. Dlaczego? Dlatego, że wiedza propozycyjalna, która będzie zestawem wymienionych cech jednej i drugiej refleksji, wnosi właśnie to zapomnienie bycia, które za Heideggerem i Derridą Critchley w swej książce traktuje poważnie. Właśnie nadmierne zaufanie do wiedzy propozycyjnej każe Heideggerowi, a później Derridzie milczeć – powstrzymywać się od nawyku orzekania. Mimo iż Critchley naświetla trafnie wiele aspektów odmiany obyczajów w uprawianiu etyki przez dekonstrukcję, w tej kwestii ulega autorytetowi ontoteologii. Zwracam na to uwagę, by podkreślić, że mimowolne koncesje na rzecz pewnych ideałów odziedziczonych po dotychczasowej praktyce uprawiania filozofii, a od pewnego czasu filozofia coraz bardziej chce stawać się „nauką”¹⁶⁸, będą się wciąż zdarzać w formach myślenia nawet najbardziej zaangażowanych w emancypację z logiki paleonimii. Język, a także nasze nawyki i zwyczaje w praktyce uprawiania myślenia zostały nimi przesyczone. Temperatura pism Lévinasa i Nietzschego także dlatego pociąga czytelników, że odczuwają oni odmienny (może wyższy?) stopień intelektualnej uczciwości, kiedy namysł nie jest tak bezwzględnie podporządkowany chęci wyczerpania wszystkich aspektów oraz nie zostaje podporządkowany wyłącznie uniwersalnym kryteriom ścisłości, lecz ma charakter „ruszania wprost na fakty”. „Genealogia moralności”, jaką Nietzsche uprawiał, może być oczywiście zamieniona w algorytm i sprowadzona do zdań propozycyjalnych, ale wtedy przestaje być wiedzą wyzwalającą z nihilizmu i myśleniem przygotodawczym, a staje się częścią dyskursu już gotowego, „stworzonego” – że użyjemy tu poręcznego sformułowania Spinozy – *natura naturata*. Energia pism Nietzschego polega na jego współpracy z instynktami i chaosem, który dopiero w ten sublimowany i okiełznany sposób prowadzi do ładu, którym nie jest nałożona mu z zewnątrz forma. Wyzwolenie *natura naturans* – przyrody tworzącej – to ideał myślenia, które nie jest czystą, bezinteresowną kontemplacją, lecz działaniem człowieka żyjącego i współdziałającego z innymi na zasadzie sprzężenia zwrotnego.

Uwidadnia się to jeszcze wyraźniej w pismach Derridy. Jego niechęć do mówienia o etyce wiąże się z przekonaniem, że dyskurs aksjologiczny ufundowany jest na rozstrzygnięciach metafizyki, a dekonstrukcja kontynuuje proces zainicjowany przez Nietzschego i Heideggera, proces wyzwiania się z owych rozstrzygnięć. Wyzwalania się języka, wiedzy, sposobu postępowania. Jeśli wartości to „uprzedmiotowione ludzkie cele”, jak mówi Heidegger w *Liście o „humanizmie”*, wówczas kontynuowanie dyskursu aksjologicznego może oznaczać uleganie logice paleonimii. Narzuca się wtedy optyka ustabilizowanego podmiotu, który orzeka, co jest – dla

¹⁶⁸ Widać tu odmiennność naukowych wymogów z wymogami myślenia. Niekiedy nauka jest ważniejsza, niekiedy myślenie. Heidegger zaznacza, że myślenie jest słabsze, mniej może, ale to ono jest potrzebne do nawiązywania, a później utrzymywania więzi z byciem (istnieniem, działaniem, sumieniem).

niego – przedmiotem i sprowadza „źródłową” historię¹⁶⁹ do schematu z góry upatrzonej znaczeń. Niezależnie od tego, czy owe wartości będą deklarowane jako transcendentalne i aprioryczne, czy uwarunkowane kulturowo i społecznie, ich wyprzedzający wydarzeniowość pozatekstualną charakter zostaje wraz z tą optyką uruchomiony, a podobnie jak Nietzsche i Heidegger, Derrida uważa, że to mechanizm teoretyczny doprowadza do zasłonięcia stawiania się odpowiedzialności. Tym pojęciem – pojęciem odpowiedzialności – Derrida posługuje się wielowymiarowo, żeby wywikłać je ze zbyt ujednoliciwiających rozstrzygnięć. Zawsze należało ono do kanonu klasycznych systemów etycznych. Wezwanie do poczucia i urzeczywistniania odpowiedzialności było zwykle apelem do tak pojmowanej tożsamości, że zachowuje ona, niezależnie od okoliczności i warunków, pewną stałość i wymierną odrębność od innych tożsamości. Dekonstrukcja pojęcia odpowiedzialności, wiążąca się z dekonstrukcją związanych z nim znaczeń (tożsamość, ideały etyczne, normy, wartości), ma na celu nie tylko demaskację rodzajów przemocy uwikłanych w szlachetne wymogi zachowywania odpowiedzialności, wymogi, które najpierw odmawiają człowiekowi prawa do pozostania sobą, a następnie narzucają mu cały zestaw słusznych norm i wartości. Nie chodzi tylko o ten akt demaskacji. Dekonstrukcja ma za zadanie wydobyć afirmatywnie tego, co zobowiązuje (wolność to więź z tym, co zobowiązuje). Wykształcenie w myśleniu ruchu ku odsłanianiu tego, co istotnie się do nas zwraca i w takim sensie najpilniej wymaga rozważenia – czy to w sferze publicznej, czy prywatnej, bez apriorycznego uprzywilejowywania jednej z nich – to zadanie, w które – jak się wydaje – Derrida najintensywniej angażuje swoją uważność. Ogląda nawet – w pewnym okresie – namiętnie telewizję, ponieważ czynność ta nie musi świadczyć o marnowaniu czasu, jeśli ogląda się, krytycznie dekonstruując. Nawet w jej trakcie można uczyć się myślenia – czyli zwracać się ku temu, co istotnie do nas przemawia.

Ale to właśnie w imię odpowiedzialności – już nie rozumianej stabilizująco z pozycji transcendentalnego podmiotu – Derrida poddaje surowej krytyce myśl Lévinasa z *Całości i nieskończoności* w swoim tekście *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Lévinasa*. Między innymi dziejom sporu między dwoma filozofami przygląda się Critchley w książce *Etyka dekonstrukcji* oraz Michał Kruszelnicki w *Drogach francuskiej heterologii*. Najpierw Derrida zdecydowanie broni w tym eseju dwu fenomenologów przed zarzutami Lévinasa: Husserla przed zarzutem przemocy transcendentalnej i Heideggera przed zarzutem przemocy ontologicznej. Następnie pokazuje, jak mocno projekt Lévinasa opiera się na rozstrzygnięciach metafizycznych, przeciwko którym sam występuje, oraz jak język metafizyczny uniemożliwia mu utrzymanie tezy, iż etyka powinna być filozofią pierwszą. Argumentacja Derridy

¹⁶⁹ W pochodzącej z 1918–1920 *Fenomenologii życia religijnego* Heidegger uważa, że filozofia powinna wychodzić nie od konstrukcji konceptualnej tego, co „historyczne”, lecz od źródłowego doświadczenia historii. Wypracowywanie języka, który umożliwiłby dostęp do samego działania się, jest w tym cyklu wykładów ważnym zadaniem, rozważanym w kontekście relacji między filozofią historii i filozofią religii (M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 52–61).

jest finezyjna i odsłania całą złożoność relacji między sferą etyczną i filozoficzną w ramach metafizycznych, zarazem odmawiając Lévinasowi kongruencji między wywrotowym projektem myślowym a zdogmatyzowanym idiolektem, którym przekazuje on ów projekt. W późniejszych etapach tego sporu Derrida stwierdza, że istnieją konieczności rządzące dyskursem filozoficznym, którym każdy musi się podporządkować, ponieważ każdy, kto w ów dyskurs wchodzi, im podlega, niezależnie od swojej wielkości i oryginalności. Warto pytać, czy francuski autor ma tu na myśli logikę paleonimii, czyli te konieczności filozoficzne, które dyktuje ontoteologia, czy też uważa, że także myślenie podlega koniecznościom, z tą tylko różnicą, że nie są one *a priori* znane, lecz współodkrywane (wynajdywane?) wraz z uprawieniem myślenia. W późnych wywiadach Derrida stwierdza, że właściwie tylko idiom różni go od stanowiska Lévinasa. Critchley powątpiewa w szczerość tego stwierdzenia. Wydaje mi się, że to właśnie podlegania koniecznościom myśli – o ile myślenie polega na zachowywaniu więzi z tym, co się wydarza i co jest – próbuje Derrida przestrzegać, narażając się na zarzut niespójności w stosunku do uprzedniego akcentowania rangi nawet pojedynczej litery.

Spór dekonstrukcji i poststrukturalizmu z fenomenologią i strukturalizmem sprawił, że apriorycznie zakładane przywileje: obecności w przypadku fenomenologii oraz wybranych członów opozycji binarnych w strukturalizmie, stały się głównym przedmiotem krytycznych odniesień, a zarazem wyznaczyły program poszukiwania praktyk tekstualnych umożliwiających unikanie apriorycznych przewag. Etos społecznego zaangażowania dyskursu teoretycznego determinuje nie tylko wybór praktyk tekstualnych, ale także wskazywanie ich konsekwencji w praktyce życia publicznego i prywatnego: które z nich mogą prowadzić do wykluczeń, marginalizacji lub szerzenia różnopostaciowej opresji. Postawa szacunku do inności i różnic staje się matrycą aksjologiczną, w oparciu o którą każdorazowa uważność modyfikuje sposoby działania: rozpoznawania tego, co się istotnie ku nam zwraca i co wymaga określonej odpowiedzi.

2. ARCHITEKTURA NAWYKÓW MYŚLOWYCH

Wychodząc od greckiej etymologii, nawyku (*ethos*)¹⁷⁰ nie rozumiem jedynie negatywnie jako przyzwyczajenia, które blokuje twórcze nadążanie za sytuacją, lecz w całej tego pojęcia wielowymiarowości: miejsce bezpieczne, charakter, pewien ukształtowany biologicznie i społecznie wzorec reagowania. Termin „architektura nawyków” ma podkreślać ich systemowe działanie w związkach, wzajemnym współwarunkowaniu i często nieczytelnych relacjach.

2.1. LISTA NAWYKÓW

Wyliczenie nawyków, zarówno tych, na które wskazują filozofowie, próbując ich unikać, jak i tych, którym jednak – mimo ostrożności oraz inicjatyw odwykowych – ulegają, może mieć charakter wyłącznie przybliżonej prezentacji. Zasadą ich działania jest występowanie w seriach, systemowe połączenie i wzajemne wpływy, dlatego enumeracja stanowi jedynie szkic w kierunku ich rozpoznawania.

AUTOR	NAWYKI, KTÓRE KRYTYKUJE	NAWYKI, KTÓRYM ULEGA
F. Nietzsche	1. Przewaga żywiołu apolińskiego nad dionizyjskim 2. Marginalizacja cielesności 3. Ideał ascetyczny	1. Wolicjonalizm 2. Przewaga retoryczności nad logiką 3. Hybris indywidualizmu
M. Heidegger	1. Subiektocentryzm 2. Byt jako stała obecność 3. Interpretacja człowieka jako <i>animal rationale</i> 4. Wartości jako uprzedmiotowione ludzkie cele 5. Myślenie jako przedstawianie	1. Romantyzm (preferencja twórczości nad badaniem) 2. Metanarracyjność 3. Przeakcentowanie indywidualnego, nie społecznego kształtowania znaczeń (np. śmierci, religii)
J. Derrida	1. Logocentryzm i binarne opozycje 2. Przewaga mowy nad pismem 3. Aprioryczne przywileje	1. Pismocentryzm 2. Przewaga znaczącego nad znaczonym 3. Prymat rozważania nad działaniem

¹⁷⁰ *ἥθος*, τό tylko w l.m.: „zwykle siedliska, stanowiska, siedziba, mieszkanie, ojczyzna (...) zwykły sposób myślenia i postępowania, zwyczaj, obyczaj, używanie (...) obyczaj, moralny przymiot, charakter, usposobienie, dusza, uczucie, zasady, duch, moralność (...), charakterystyczny wykład, czyli zastosowany do natury, wydatne przedstawienie” (*Słownik grecko-polski*, s. 326).

W celu uwyraźnienia różnic w tabelowej prezentacji obie rubryki, a szczególnie nazwana „Nawyki, którym ulega” (dany filozof), zawierają sformułowania przejaśkrawione. W pierwszych punktach drugiej pojawiają się izmy (wolicjonalizm, romantyzm i pismocentryzm), chociaż omawiani filozofowie w imię ruchu myślenia nie stabilizują go w stagnacyjny model. A jednak bardzo trudno uniknąć pewnych tendencji języka, kiedy zatrudnia się go do przekazu myśli ogólnych, choć z przyświecającym im imperatywem uważności. Konieczność każdorazowej konkretyzacji każe pytać o reguły translacji roszczeń normatywnych i idiomu sytuacji.

Konieczności rządzące dyskursem w epoce przechodzenia od ontoteologii do myślenia postidealistycznego rozpoznawane są stopniowo w dialogu z koniecznościami ontoteologii. Dlatego omówienie tekstu Heideggera z lat trzydziestych będzie stanowić zarazem szkic tych nawyków architektury dotychczasowego myślenia, które – często niezauważalnie – kształtują świadomość i percepcję człowieka współczesnego, wyposażając go w korpus kategorii odgradzających od rozpoznawania ważności każdorazowo danych spraw. Jest to cykl wykładów z 1935 roku opublikowany w 1953 pod tytułem *Wprowadzenie do metafizyki*¹⁷¹. Przygotowuje on możliwość dialogu z metafizyką przez ukazanie jej charakterystycznych tendencji. W pisanych jednocześnie (1936–1938), ale nie przeznaczonych do publikacji *Przyczynkach do filozofii* możliwość tego dialogu przygotowywana jest od strony innego początku, co zostanie naświetlone w podrozdziale „Kierunki zmian”.

W dialogu z „metafizyką” – tutaj rozumianą jako zestaw dualizmów o z góry określonych przywilejach – dowiadujemy się jedynie orientacyjnie, a nie w postaci szczegółowych rozstrzygnięć, o koniecznościach rządzących dyskursem na temat wydarzeniowości. Dzięki analizie obu rozpraw (*Wprowadzenia* i *Przyczynków*) z nawykami myślenia metafizycznego – nawyk jako *ethos* stanowi, zdaniem Heideggera, także naszą siedzibę – oraz rozważeniu propozycji ujęcia sporu od strony innego początku będzie można zadać kilka ważkich pytań. Po pierwsze, jak dalece nieuchronnie nasz język jest spadkobiercą owych nawyków? Czy kształtowanie sztuki innego słuchania i innego pisania mogłoby stanowić przesłankę do wycofywania się z siedzib statyczności (np. byt, społeczeństwo, podmiot) w kierunku utrzymywania się w odbiorze wydarzenia? Po drugie, czy sens myślenia, jaki Heidegger w *Was heisst denken?* przybliża jako usuwaną przez prymat „przedstawiania” praktykę, może podjąć się ochrony źródeł, które mogą niechronione zaprzestać nas w rozwoju zasilać? Po trzecie, czy przemiana myślenia nie pozostaje nieskuteczna i bezbronna wobec planetarnych, lawinowo przebiegających procesów wyzysku i krzywdy, cierpienia, któremu nie mogą pomóc metateoretyczne rozstrzygnięcia? A może jednak planeta to określone osoby, wioska i dzielnica w mieście?¹⁷²

¹⁷¹ Fragment zaczynający się w tym miejscu do s. 104 stanowi zmodyfikowaną wersję wcześniej publikowanej recenzji *Pytać o to, co godne pytania*, „Zbliżenia. Polska–Niemcy. Annäherungen. Polen–Deutschland” 2001, nr 2(29), s. 175–178 [rec.: M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000].

¹⁷² Ryszard Kapuściński, zarówno czytając Herodota, jak pisząc *Imperium* czy *Cesarza*, zadaje pytanie, jak dalece w epoce mediów można jeszcze ten punkt widzenia konsekwentnie zachować?

Tytuł wykładów *Einführung in der Metaphysik* można także rozumieć jako *Wprowadzenie w metafizykę*. W nich zawarte jest słynne zdanie: „To, co dziś oferuje się wręcz jako filozofię narodowego socjalizmu, ale co nie ma nic wspólnego z wewnętrzną prawdą i wielkością owego ruchu (tj. z zejściem się planetarnie określonej techniki z nowożytnym człowiekiem), łowi swe ryby w tych mętnych wodach »wartości« i »całości«”¹⁷³. W dyskusjach na temat zaangażowania Heideggera w ideologię narodowosocjalistyczną często wskazywano na to zdanie jako potwierdzające rzekomą trwałość owego zaangażowania mimo jego deklaracji, iż od 1934, po rezygnacji ze stanowiska rektora Uniwersytetu we Fryburgu, przeprowadzał mniej lub bardziej jawną krytykę narodowego socjalizmu. Miażdżąca recenzja z *Wprowadzenia do metafizyki* 24-letniego wówczas Habermasa oraz to zdanie na długo przesłoniły inne ważne treści zawarte w tym studium problematyki ontologicznej. Wydaje się, że nadszedł właściwy moment, by rozważaniom *Wprowadzenia do metafizyki* przyrzeć się bez nadmiernego ujednoznaczniania pojawiających się tam odniesień.

Warto zwrócić uwagę, iż nade wszystko czysto teoretyczna problematyka skupiona wokół Leibnizjańskiego pytania „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?” [WDM 7], podjęta wcześniej w inauguracyjnym wykładzie „Czym jest metafizyka?”, zostaje tu rozbudowana i precyzyjnie wywiedziona od strony formalnej. Najpierw przez uzasadnienie ważkości pytania Leibniza w rozdziale „Podstawowe pytanie metafizyki”, a następnie analizę gramatyczną i badania etymologiczne słowa „bycie” i jego pochodnych form w rozdziale „W kwestii gramatyki i etymologii słowa bycie”. Po takim przygotowaniu warstwy leksykalnej, zgodnie ze swoim fenomenologicznym nastawieniem, Heidegger odsłania główne zadanie wprowadzenia w metafizykę: właściwe postawienie pytania o istotę bycia. Rzeczą metafizyki – w tym wczesnym ujęciu – jest bowiem ciągle zapytywanie o istotę bycia. W końcowym rozdziale zatytułowanym „Ścieśnienie bycia” (*Die Beschränkung des Seins*) ukazana zostaje historia klasycznych rozróżnień: znaczenie bytu wobec sensu stawania się, pozoru, myślenia i powinności. Te cztery pary: byt-stawanie się, byt-pozór, byt-myślenie oraz byt-obowiązek, wyodrębnione w greckim myśleniu filozoficznym, tworzyły napięcie, które decydowało o rozumieniu metafizyki jako twórczego zmagania się bytu z tym, co Inne: stawaniem się, pozorem, myśleniem, powinnością (*Sollen*). W tym twórczym zmaganiu człowiek zdaje się brać udział: „*Myśl* i jestestwo Greków walczyły o należyty, decydujący wybór między wielkimi potęgami bycia i stawania się oraz bycia i pozoru” [WDM 109]. Heidegger podkreśla, że dwa pierwsze rozdzielenia powstają i zostają rozwinięte w myśli starożytnej, natomiast o dwóch następnych – myśleniu i obowiązku – można powiedzieć,

¹⁷³ Zdanie to pojawia się w kontekście krytyki połowicznego charakteru rozważań aksjologicznych, które zdaniem Heideggera rozwijają się tym intensywniej, im bardziej odrywają się od właściwej ontologii. Cytowany fragment poprzedzają następujące uwagi: „W roku 1928 ukazała się pierwsza część ogólnej bibliografii prac traktujących o wartościach. Przytacza się 661 rozpraw poświęconych pojęciu wartości. W międzyczasie liczba ta wzrosła pewnie do tysiąca. Wszystko to mieni się filozofią. To, co dziś oferuje się wręcz jako filozofię narodowego socjalizmu...” [WDM 182].

że wstępnie zarysowane w Grecji rozwinęły się dopiero w nowożytności, niekiedy w takim kierunku, że został im nadany charakter dualistyczny. Zdaniem Heideggera myśl grecka poruszała się jeszcze w obrębie ich jedności, chociaż także konfliktu. Ukazanie historii tych rozróżnień podporządkowane jest zadaniu wydobycia dziejów (*Geschichte*), które Heidegger rozumie jako przeznaczenie, los (*Geschick*) Europy. Dopiero właściwa interpretacja historii rozwoju tych czterech par może nam odsłonić skrytą podstawę dziejów. Ponieważ Heidegger diagnozuje stan współczesności – mówi o przygnębieniu, jakie ogarnia świat, wydarzającym się jako „ucieczka bogów, zniszczenie ziemi, umasowienie człowieka, dominacja przeciętności”¹⁷⁴ – politycznie ujednoznaczniająca interpretacja staje się możliwa. Julian Young w studium *Heidegger, filozofia, nazizm* wskazuje, iż większość komentatorów, którzy rozróżniają wśród dzieł Heideggera mniej i bardziej nasycone ideologicznie, właśnie *Wprowadzenie do metafizyki* zaliczają dość jednomyślnie do najintensywniej zaangażowanych. Sam Young przeczy konieczności ideologizującej lektury *Wprowadzenia* i szczegółowo tę tezę uzasadnia¹⁷⁵.

Te trzy metodyczne kroki: od uzasadnienia rangi pytania, przez zbadanie jego morfologii, po dzieje, stanowią strukturę teoretycznego postępowania Heideggera, które znajduje wyraz w wielu jego dziełach.

Zanim pierwszy krok – badania etymologiczne – naświetli znaczenia czasownika „być”, autor stara się uzasadnić, że pytania Leibniza jako najogólniejszego, najgłębszego i najbardziej źródłowego nie można pominąć. Badania etymologiczne wskazują, że podstawowe znaczenia w sanskrycie czasownika „być”: żyć, rosnąć i mieszkać zawierają w sobie dynamikę, która stopniowo została zatarta w rezultacie splotu okoliczności, które Heidegger nazywa zbiorczo nihilizmem, ale dopiero po badaniach nad pismami Nietzschego (1936–1946). W wyniku tego zatarcia, a także z powodu narastającej abstrakcyjności porządku teoretycznego słowo „bycie” stało się puste [WDM 38].

Analiza gramatyczna naświetla zależności między formami: bezokolicznikową, imiesłowową, czasownikową i rzeczownikową, oraz konsekwencje stąd wynikające dla rozumienia wielopostaciowości bycia. „Być” (*sein*), „będący” (*seiend*), „jest” (*ist*), „byt” (*Seiendes*), „bycie” (*Sein*) i ich różne formy, którymi posługujemy się, uczestnicząc w dziedzictwie ustaleń Platona w dialogu *Sofista*, zostały przejęte przez nas bez dodatkowego namysłu. We *Wprowadzeniu*, oprócz niezbędnego nawiązania, ów namysł nie zostaje podjęty ani nawet przygotowany¹⁷⁶, jednakże wskazówka, że pozostaje tu coś, co wciąż jeszcze nie jest przedmiotem wiedzy, daje do myślenia.

Zbadanie czterech dualizmów, które u początków myśli greckiej polaryzowały dociekania teoretyczne oraz praktykę: bytu i stawania się, bytu i pozoru, bytu i myślenia oraz bytu i powinności, prowadzi do wniosku, iż *agon* między członami tych par tworzył początkowo dynamikę dziejów. To, co istniejące, trzeba było wy-

¹⁷⁴ Tamże, s. 45.

¹⁷⁵ J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, s. 114–123.

¹⁷⁶ Częściowo stanie się to w *Co zwie się myśleniem?* (Por. CM, s. 139–147).

walczyć, czyli wydobyć mimo pozorów i zewsząd czyhającej ułudy. Stąd dramatyzm utrzymywania się w prawdzie bycia. Dopiero w nowożytności relacje w obrębie wymienionych par – zamiast koniecznych zmagających – zostały zdogmatyzowane w ostro wykluczające się opozycje. Ponadto dominacja jednego z członów każdej pary spowodowała narastanie wieloaspektowego procesu utraty odpowiedniej więzi myślenia z rzeczą, którą należy myśleć. Z jednej strony dominacja obowiązku nad bytem oraz myślenia nad bytem usuwają rzecz, zastępując ją subiektywnym jej ujęciem; z drugiej strony dominacja bytu nad stawianiem i bytu nad pozorem usztywniają arbitralne rozstrzygnięcia ontologiczne, stanowiąc także wersję subiektocentryzmu.

Trzeba pamiętać, że we *Wprowadzeniu* stosunek Heideggera do pojęcia metafizyki jeszcze podlega kształtowaniu, dopiero się wyklarowuje. Etap formuły radykalnej: „przezwyciężenia” (*Überwindung*) metafizyki nastąpi w latach czterdziestych, choć już w notatkach opublikowanych w 1954, a pisanych w latach 1936–1945, powstaje złagodzona (wobec triumfalistycznego „przewyciężenia”) formuła: „przeboleńia” (*Verwindung*) metafizyki¹⁷⁷. Podobnie jak w eseju *Czym jest metafizyka?* (1929) oraz w książce *Kant a problem metafizyki* (1929) Heidegger próbuje wciąż jeszcze umieścić się w obrębie metafizyki, dokonując jej wewnętrznego przeobrażenia. W swoich późnych pismach radykalizuje konieczność wywikłania się z założeń metafizycznych, zarazem jednak zdaje sobie sprawę, że „metafizyki nie można pozbyć się tak jak jakiejś opinii”¹⁷⁸.

Kierunek tej, na razie stopniowej, reinterpretacji widoczny jest w komentarzach do klasycznego Leibnizańskiego pytania „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?”. Choć pytanie to może wydawać się abstrakcyjne, Heidegger wykazuje skrupulatnie, że jest ono najogólniejsze, najgłębsze i najbardziej źródłowe. Zarazem jednak podkreśla jego charakter wynikający z dodatku „a nie raczej nic”. Nie jest to pytanie klasyczne w filozofii: „Czym jest byt?” albo „dlaczego jest byt?”. Dołączenie „nic” akcentuje zawarte w tym pytaniu dążenie do ujęcia całości, zatem także niczego, niepomijanie doświadczenia: „chwiania się bytu w możliwości niebycia” [WDM 31]. Tam, gdzie metafizyka zdaje się udzielać odpowiedzi, byt traci swą problematyczność. Dopiero zapytywanie udostępnia sferę, w której byt może ukazać się w swym problematycznym, czyli godnym pytania (*fragwürdig*) charakterze – może on bowiem nie być [WDM 32]. Ponadto, zdaniem Heideggera, samo zapytywanie jest pewną źródłową mocą, która stała się obca dzisiejszemu człowiekowi [WDM 12]. Zapytywanie jest bowiem pragnieniem wiedzy, a wiedza „umiejętnym sprostaniem jawności bytu” [WDM 26].

Zarys formalnej struktury pytania wyodrębniającej *Gefragtes* – to, o co pytanie pyta, *Befragtes* – to, czego pytanie dotyczy, oraz *Erfragtes* – to, o co pytanie się

¹⁷⁷ „Przezwyciężenie jest godne pamięci tylko o tyle, o ile myśli się przy tym o przeboleńiu. To usilne myślenie zarazem pomne jest jeszcze przezwyciężenia (...). Przezwyciężenie (*Überwindung*) jest prze-kazaniem (*Über-lieferung*) metafizyki jej własnej prawdy” (M. Heidegger, *Przezwyciężenie metafizyki*, przeł. M.J. Siemek, [w:] BMM, s. 293).

¹⁷⁸ M. Heidegger, *Przezwyciężenie metafizyki*, s. 285.

dopytuje, zaprezentowany po raz pierwszy w *Byciu i czasie* (1927)¹⁷⁹, nie zostaje tu powtórzony, ale do niego Heidegger nawiązuje, podkreślając, o co pytamy, co przepytujemy i do czego w pytaniu dążymy – w jakim kierunku.

2.2. BADANIE POKŁADÓW ONTOTEOLOGII WPISANYCH W JĘZYK

We wszystkich komentarzach i debatach dotyczących krytyki „metafizyki” musi się pojawić problem języka. Zespół zagadnień zbiorczo nazywany zwrotem lingwistycznym¹⁸⁰ obejmuje także kwestię działania i granic języka metafizyki. Nietzsche, Heidegger i Derrida czynią to *explicite*, chociaż u każdego z nich zagadnienie rozpatrywane jest z innej perspektywy. W dalszej części będę te odmienności analizować. Zagadnienie najostrzej tematyzowane jest przez Heideggera, który badając język Nietzschego przez ponad 10 lat, na ponad 2000 stron, studiuje granicę dzielącą metafizyczny użytek słów od niemetafizycznego. Opracowuje w ten sposób i umacnia perspektywę – można jej teraz użyć jako soczewki skupiającej ogląd pewnych splotów i powiązań w konstruowaniu znaczeń – którą Derrida, ale także Foucault, Kristeva, Vattimo, Irigaray, Gadamer, Rorty i inni twórczo się posługują, by osłabiać działanie języka metafizyki. Osłabiać potencjał dogmatycznych, aczasowych rozstrzygnięć, kontrastowych dualizmów, arbitralnych wykluczeń. Wzmocniać naturalną ekstazę języka, która może niekiedy myślenie zniekształcać i mącić – przeciw temu wieki wypracowywały system logicznych, formalnych zabezpieczeń – lecz poddana uważnej pielęgnacji zachowuje pożądany związek z żywiołem istnienia. Także z żywiołem działania instytucji, w których metafizyczna tendencja do wygaszania ruchu – myślenia i inicjatyw – na rzecz formalizmu przepisów i regulaminów jest najpotężniejsza. Globalizacja i działanie techniki będą immunizować ruch, tym bardziej myślenie nie może poprzestać na wymiarze tylko lokalnym i indywidualnym, musi pretendować do planetarnego obiegu, a jednak bez pretensji do umacniania uzyskanych w metafizycznej fazie przywilejów. To podwójne wymaganie – planetarnego zasięgu, ale sensu¹⁸¹ lokalnego, ponieważ związanego z indywidualnym, co nie znaczy subiektywnym, charakterem *Dasein* – stanowi trudne do ziszczenia wyzwanie, jakie staje dziś przed myśleniem postidealistycznym. (Nie wyklucza to dopełnienia myśli Heideggera o komunitariańskie przekonanie, że ów indywidualny i osobisty charakter *Dasein* kształtuje się we wspólnotach).

¹⁷⁹ W *Byciu i czasie* tym, o co pytanie pyta (*Gefragtes*), jest bycie; tym, czego pytanie dotyczy (*Befragtes*), okazuje się sam byt, natomiast tym, co dopytywane (*Erfragtes*), jest sens bycia [BC 7–11].

¹⁸⁰ *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, ed. R. Rorty, London 1967; także R. Rorty, *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, s. 337–357.

¹⁸¹ W terminologii Heideggera „sens” to „formalne rusztowanie »ze względu na co« projektu” [BC 215].

Konieczność łączenia wymiarów: politycznego z ekonomicznym, ontologicznego z psychologicznym, wypływa z niearbitralności myślenia. Konstrukcje kategorialne zgrabnie i wygodnie dla wielu operacji umysłowych tudzież posunięć organizacyjnych starają się separować wymiary. W wydarzaniu one się schodzą, a gdyby myślenie miało nie tylko za wydarzaniem nadążać, lecz także je kształtować, nie może kontynuować zabiegu klarownych podziałów. To jedna z właściwości myślenia, które trudno – zwłaszcza w przestrzeni publicznej – przyjąć i traktować z pełną konsekwencją. Z tej trudności pochodzi wiele załamań losów myślicieli: wskakiwanie do wulkanu, skazanie na wypicie cykuty, społeczna izolacja, palenie na stosie, choroby umysłowe, rezygnacja z uprawiania namysłu – to znaki, które wciąż odsyłają do owej trudności.

Cechy myślenia niemetafizycznego można wskazywać tylko częściowo, jako że jego właściwością najistotniejszą jest każdorazowe odpowiadanie na sytuację, która go wymaga i modyfikuje, wymuszając ruch wzajemnego dopasowywania warunków kontekstu i warunków myślenia. Współtworzenie się sytuacji i kontekstu równoległe z myśleniem wynika z takiego rozumienia czasu, że dosięganie się nawzajem trzech wymiarów: przyszłego, teraźniejszego i przeszłego, nie może być zaniedbane – we właściwym myśleniu – a dotyczy to zarówno sytuacyjnego kontekstu, jak i aktów myślenia wraz z jego stałym, podziemnym nurtem.

Prześledzenie wszystkich meandrów splatania się języka metafizyki i niemetafizycznego nie jest możliwe i może nawet niewskazane. Odkrytych już zostało kilka fundamentalnych cech obu rodzajów, co nie przeszkadza poruszać się w języku ironicznie, zostawiając czytelnikowi przywilej wyboru, jak interpretować tekst nienacechowany jednoznacznie.

Znacznie donioślejszą kwestią jest próba utrzymania się w poszukiwaniu niemetafizycznych rozstrzygnięć myślowo-językowych, mimo panującej wokół dominacji rozstrzygnięć metafizycznych, która, w tej mierze, w jakiej jest dominacją, blokuje inne możliwości. Stąd w *Przyczynkach do filozofii* jako odmienny od nastroju rodzącego filozofię, czyli zdziwienia, wskazuje Heidegger nastrój przecucia, wytrzymałości, obawy, onieśmienia etc. Myślenie pod egidą takich stanów duchowych mniej dążyłoby do utrwalania rezultatów własnych odkryć i przemyśleń, a bardziej sprzyjałoby rozwijaniu pewnych nawyków: dopuszczania przedkładania, brania w pole uwagi, opływania strumieniem mowy. Zamiast stabilizacji – demontaż, zamiast stagnacyjnych modeli – redeskrpcja. Dlatego badanie pokładów metafizyki zawartych w języku ma charakter intensyfikowania świadomości rozumianej jako uważność (przytomność), a nie katalogowania usterek.

Kiedy w drugim tomie *Nietzschego* Heidegger mówi: „Metafizykę określić da się jako wpisaną (*sich fùgende*) w słowo myślenia prawdę o bycie jako takim w całości” [N II 73–74], zdanie to jest trafnym przykładem starań o niedualizujące ujmowanie tej różnicy. Nie istnieje metafizyka, a obok myślenie, nie próbuje się mechanicznie ułożyć obok siebie, lecz raczej wpisać jedno w drugie. Przy czym metafizyka widziana jest tu jako węższa możliwość: jako rodzaj prawdy, prawdy o bycie (a nie byciu), ale wpisanej w słowo myślenia. Każde słowo może być słowem

myślenia. To najważniejsza puenta tego fragmentu i mogłaby zostać przeoczona, gdyby w odczycie stosować rygoryzm kontrastowania.

Tłumacz zdecydował się tutaj na uwyrażnienie tego „włączenia spoiwa” (*sich fügende*) w „słowo myślenia” przekładem „wpisana”. Kontekst ten ważny jest z racji wskazania tego rodzaju depozytu, który słowa niosą niezależnie od intencji każdorazowo mówiącego. Depozyt ten nie zawsze aktualizuje się z równą mocą, ale jego obecność niekiedy zbyt jednoznacznie przesądza o jakości komunikacji. Prawda o bycie jako takim w całości jest tylko jednym z możliwych odniesień do tego, co jest – można mieć odniesienie do Bycia w całości, a nie bytu, można także wytrzymać w istoczeniu prawdy, bez próby ujmowania jej w całość. Słownik Heideggera może tutaj utrudniać komunikację, dlatego pod terminy: byt, Bycie, istoczenie prawdy, także należące do systemu kategoryjnego metafizyki, choć u Heideggera w drodze ku jego przekroczeniu, nie powinno się podstawiać z góry określonych znaczeń. Nie mogą one zostać ani wydobyte z pretendującej do słuszności wykładni pism filozofa, ani z oryginalnej ich interpretacji. Idąc za sugestią wyrażoną w *O wyzwoleniu*, że w procesie nazywania mamy do czynienia z nazwą, tym, co nazwane, i tym, co do nazwania, warto przesunąć soczewkę uwagi z dwu pierwszych składników na trzeci. Co jest „do nazwania” słowem „byt” w rozważaniach i praktycznych decyzjach informatyka, dendrologa czy akwizytora? Różny stopień szczegółowości właściwy tym profesjom nie wyklucza tendencji do wyłaniania się momentu ogólnego, który działa inaczej, gdy ujmowany jest metafizycznie, a inaczej, gdy aktywne jest powściągnięcie metafizyczności.

Przygotowując teoretyczne warunki do decyzji, czy Nietzsche jest nadal metafizykiem, czy myślicielem istotnym, Heidegger szeroko rozważa najpierw możliwość pogłębionego rozumienia pojęcia metafizyki, tego zasadniczego terminu tradycji.

Słowo to [metafizyka – M.K.] wypowiada ujęcie bytu jako takiego w jego strukturze – kategorie. W związku z tym kategorie są podstawowymi słowami metafizycznymi, i dlatego nazwami podstawowych pojęć filozoficznych. To, że kategorie owe, jako ujęcia, w naszym potocznym myśleniu i codziennym zachowaniu się wobec bytu przyjmowane są jedynie milcząco, a nawet to, że większość ludzi przez całe „życie” nigdy nie doświadcza, nie poznaje ani nie pojmuje tych milczących ujęć, nie daje jeszcze podstaw do poglądu, że kategorie owe są czymś obojętnym, wymyślonym przez rzekomo „niezyciową” filozofię. To, że powszedni rozsądek i potoczna opinia nic o kategoriach tych nie wie i wiedzieć nie potrzebuje, poświadcza jedynie, jak nieunikniona jest istotowość tego, co to pragniemy objaśnić – zakładając, że bliskość istoty pozostaje przywilejem, ale i przekleństwem, nielicznych. To np., że zaistniało coś takiego jak silnik dieslowski, ma swą decydującą, o wszystkim przesądającą przyczynę w tym, że kiedyś pomyślane i przemyślane zostały przez filozofów kategorie tego, co daje się wykorzystać w technice maszynowej – „natury”.

„Człowiek z ulicy” myśli, że „silnik diesla” wziął się stąd, że Diesel go wynalazł – i to jest w porządku. Nie każdy potrzebuje wiedzieć, że cała ta wynalazczość nic by nie zdziałała, gdyby filozofia, w momencie dziejowym, w którym wyłoniła się z obszaru swego nie-ziszczenia (*Un-Wesen*), nie pomyślała owych kategorii natury, otwierając w ten sposób dopiero obszar prób i poszukiwań wynalazców. Ten, kto wie

o owym rzeczywistym rodowodzie współczesnych motorów, nie zbuduje wprawdzie dzięki temu lepszego motoru, ale jest być może w stanie – i być może tylko on jest w stanie – zapytać, czym jest technika maszynowa dla związków człowieka z byciem. [N II 73–74]

Najwyraźniej myśliciela niepokoi tutaj także okoliczność, że nauka, która pozwala i umożliwia zrealizowanie tych wspaniałych wynalazków i projektów, zarazem to utrudnia, ponieważ tworzy pozór, jakoby było to zbędne, zapytywanie o oddziaływanie techniki maszynowej na związki człowieka z byciem.

Alienacje spowodowane techniką mogą być przewyciężane inicjatywami społeczeństwa obywatelskiego.

Zagadnienia reifikacji i alienacji zostały już wskazane i szczegółowo opisane w analizach marksistowskich, badaniach Georga Simmla, Maxa Webera, przedstawicieli szkoły frankfurckiej. „Współcześnie uważa się, że szansa ograniczenia alienacji tkwi m.in. w rozwoju społeczeństwa obywatelskiego”¹⁸². W tej kwestii filozoficznie kształtowana postawa uważności, a w odniesieniu do panowania istoty techniki – utrzymania się w obszarze pytań zasadniczych, spotyka się ze społecznie wypracowanymi sposobami zapobiegania wymiernym skutkom alienacji. Przy czym horyzont filozoficzny skupia się tutaj na momencie ogólnym – sposobie wydarzania się techniki – w postaci całego katalogu przesunięć ontyczno-ontologicznych¹⁸³. Rozumiejac myślenie mniej wolicjonalnie, Heidegger próbuje uwzględnić i połączyć wiele trudnych kwestii naraz: prawa ontoteologii do zdobytych przez siebie przywilejów (stąd model dialogu początku pierwszego z innym początkiem) oraz prawa do systemowego wzmacniania myślenia rozumianego inaczej. Wzmacnianie to polega między innymi na uwzględnianiu kontemplacyjnej natury człowieka obok jego pasji działania; na braniu pod uwagę potrzeby planetarnej odpowiedzialności w obliczu, z jednej strony, nieufności wobec metanarracji, z drugiej – narastania procesów globalizacyjnych, które potęgują cynizm¹⁸⁴. Egzystencjalny moment w całościowym projekcie Heideggera jest oporem wobec powszechnej uniformizacji jednostek w każdym wymiarze (politycznym, ekonomicznym, pedagogicznym etc.) i w połączeniu z bardziej społecznie zaangażowanymi perspektywami może przyczyniać się do upowszechnienia postawy szacunku dla człowieczeństwa (jednorazowości istnienia).

Aby rozważania na temat konieczności rządzących dyskursem ontoteologii i dyskursem myślenia postidealistycznego¹⁸⁵ nie pozostały abstrakcyjne i zbyt ogólne, przeanalizujemy wraz z Heideggerem jego komentarz do ujmowania przez ontoteologię relacji między bytem i byciem, ustalania ich uprzedniości w doświadczeniu

¹⁸² L. Sobkowiak, *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski i R. Herbut, wyd. 4, Wrocław 1998, s. 16.

¹⁸³ Mowa jako wyłącznie konwencjonalne narzędzie komunikacji, człowiek jako *animal rationale*, myślenie jako sądenie i tym podobne.

¹⁸⁴ Zob. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2008.

¹⁸⁵ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 286.

i pojęciowej obróbce. Metoda analizy hermeneutycznej uwzględnia potoczne i teoretyczne sposoby mówienia o bycie i rzeczach bytujących, traktując je jako przesłanki rozważania zawierające zapis doświadczeń zbiorowych i indywidualnych. Szczegółowe segmenty owego zapisu odrywają się od kontekstu i stosowane w innych sytuacjach mogą jako osad wiedzy zniekształcać nowe doświadczenia i tracić siłę wyrazu. Ontoteologia stanowiła próbę wypracowania wiedzy niezależnej, a przynajmniej suwerennej wobec zmienności kontekstów. Jej wyjściową przesłanką była aprioryczność idei wobec zmiennej rzeczywistości. Kiedy Heidegger śledzi krok po kroku strukturę rozstrzygnięć prowadzącą do uznania aprioryczności idei – w tym przypadku idei identyczności – odnotowuje zarazem, jak mocno przeświadczenia te tkwią w języku, o którym trudno przesądzać, czy został ukształtowany przez owe filozoficzne koncepcje, czy też one same wyrastają z posłuchu wobec uzusu mowy.

Gdy, dajmy na to, porównujemy dwie barwne rzeczy pod względem ich barwy i powiadamy, że są takie same, to stwierdzamy identyczność ich barwy. Stwierdzenie to daje nam pewną informację o bytujących rzeczach. W kręgu codziennego zdobywania informacji i krzątania wokół rzeczy nie potrzeba nam nic więcej. Jeśli jednak zastanowimy się, co, poza stwierdzeniem identyczności barwy, mogłoby wychodzić na jaw w tej informacji – okaże się coś dziwnego, na co w usystematyzowany sposób jako pierwszy wskazał Platon. Powiadamy, że barwy tych dwóch rzeczy, czy, mówiąc skrótowo, te dwie rzeczy są identyczne. Patrząc na owe dwie identyczne rzeczy nie zauważamy zrazu – choć potem zazwyczaj też nie – identyczności. Nie zwracamy uwagi na to, że abyśmy w ogóle mogli uznać owe dwie rzeczy za identyczne, abyśmy je w ogóle mogli przebadać pod względem ich identyczności albo różności, musimy wpierw „wiedzieć”, co znaczy identyczność. Przyjmijmy najpierw, zupełnie poważnie, że „identyczności”, bycia takim samym, w ogóle sobie nie „wyobrażamy” (to znaczy, nie „znamy”). Nadal – *być może* – widzielibyśmy wówczas zieleń, żółć i czerwień, ale nigdy nie moglibyśmy stwierdzić występowania *takich samych* albo różnych barw. Byśmy w świetle identyczności doznawać mogli „identycznych bytów”, identyczność, bycie takim samym, zostać nam musi wyjaśnione przedtem.

Bycie takim samym i identyczność, jako *uprzednio* wyjawione, są „wcześniejsze” niż to, co identyczne. Odpowiemy na to, że przecież najpierw, czyli przedtem, doznajemy takich samych barw, a co najwyżej później dowiadujemy się, że myślimy przy tym identyczność i bycie takim samym. Z rozmysłem dodaliśmy „co najwyżej”, bo jest przecież wielu ludzi, którym zdarza się widzieć rozliczne takie same rzeczy, a którzy nigdy w „życiu” nie zastanawiają się, ani nie potrzebują się zastanawiać, nad tym, że w swoich doznaniach i na ich użytek „przedstawiają” sobie identyczność. Identyczność i bycie takim samym jest więc w rzeczywistości późniejsze, a nie wcześniejsze. W pewnym sensie to trafna uwaga, nie trafia ona jednak w sedno sprawy, o którą tutaj chodzi, a którą jest *a priori*. Musimy dokładniej zbadać, w jakim sensie barwne rzeczy są „wcześniejsze”, a „identyczność” późniejsza, a w jakim – identyczność jest wcześniejsza, a barwne rzeczy późniejsze. [N II 204–205]

Analiza zaczyna się zatem od nawiązania przez Heideggera do tego, jak ludzie postrzegają rzeczy w pobieżnym z nimi kontakcie i pobieżnym o nich mówieniu.

Widzą rzeczy barwne i potrafią je łączyć na zasadzie identyczności barwy. Czynności te nie mają charakteru systematycznego ani refleksyjnego. Platona Heidegger wyróżnia jako pierwszego systematyka w tej kwestii. Oddzielił on identyczność od identycznych rzeczy i w ten sposób wytyczył pewien nurt refleksji, którego zadaniem jest rozstrzygnięcie, co ma charakter prymarny: identyczne rzeczy czy sama identyczność. W dalszej części swej analizy Heidegger będzie uprawomocniał tendencję eksplikacyjną Platona. W zacytowanym powyżej fragmencie akcent jednak pada na sposoby spontanicznego porządkowania doznań w języku. Czy pojęcie identyczności jest warunkiem *sine qua non* prawidłowej percepcji i adekwatnego nazewnictwa? Wydaje się, że dochodzi tu do głosu, choć nie tak wyraźnie jak w *Byciu i czasie*, różnica, która tam została opisana jako rozejście się poręczności (*Zuhandenheit* – rozumienie sensu rzeczy w ich użytkowym zastosowaniu, a dzięki temu w naturalnym dla nich kontekście) oraz obecności (*Vorhandenheit* – ujęcie teoretyczne rzeczy jako obecnych w oglądzie, oderwanych od kontekstu)¹⁸⁶. W *Byciu i czasie* owo rozejście się poręczności i obecności zostaje rozpoznane jako związane z dominacją ontoteologicznej tendencji interpretacyjnej. Spontaniczne i społeczne porządkowanie znaczeń w języku mogłoby natomiast wytwarzać odmienne nawyki od ontoteologii. Heidegger pyta, czy zwyczajowe powiadanie („powiada się”¹⁸⁷) może stanowić miarę tego, co jest nam dane, czy też należy w czym innym poszukiwać owej miary.

Powiada się: takie same rzeczy *dane* są wcześniej niż identyczność i bycie takim samym. Identyczność staje się nam dana dopiero w wyniku naszych specjalnych rozważań. Identyczność możemy dopiero później „wyabstrahować” z doznawanych identycznych rzeczy. To popularne wytłumaczenie jest jednak powierzchowne. Nie da się tej sprawy wystarczająco wyjaśnić, nie wchodząc w krąg utartych pytań. Mamy bowiem równie dobre, a nawet lepsze powody, by powiedzieć coś akurat przeciwnego: identyczność i bycie takim samym w ogóle są nam „dane” uprzednio, i jedynie w ich świetle zapytać możemy, czy dwie rzeczy pod tym lub innym względem są takie same. Jak można dociekać i rozstrzygać cokolwiek w sprawie identyczności, kiedy nie ma się jej na uwadze, to znaczy, jeśli nie jest uprzednio dana? Pozostaje kwestia: czym jest w pierwszym i w drugim wypadku to, co „dane”, i „bycie danym”? [N II 205–206]

¹⁸⁶ „Rozumienie bycia, które przewodzi zatroskanemu obchodzeniu się z wewnątrzświatowym bytem, uległo przemianie. Czy jednak przez to, że zamiast przegładowego wykładu tego, co poręczne (*zuhanden*), ujmujemy to jako obecne (*vorhanden*), konstytuuje się już postawa naukowa? (...) W »fizycznej« wypowiedzi: »młotek jest ciężki«, przeocza się nie tylko narzędziowy charakter spotykanego bytu, ale zarazem to, co przysługuje każdemu poręcznemu narzędziu: jego miejsce. Staje się ono obojętne (...). Miejsce staje się pozycją czasoprzestrzenną, »punktem światowym«, który niczym się nie wyróżnia spośród innych” [BC 506–507].

¹⁸⁷ W paragrafie 27. *Bycia i czasu* („Powszednie bycie Sobą i Się”) Heidegger opisuje różnice między byciem autentycznym i takim, które zniewolone jest dyktaturą „Się” [BC 180–185], natomiast paragrafach 35. („Gadanina”) i 36. („Ciekawość”) charakteryzuje sposoby mówienia związane z upadaniem w nieautentyczny odbiór bycia [BC 237–245].

Kolista struktura przesłanek, mianowicie, że rozumienie „bycia danym” jest warunkiem – a zatem także ograniczeniem – odbioru tego, co „jest dane”, musi tu być wzięta pod uwagę. Sposób, w jaki Heidegger przeprowadza tę drobiazgową analizę pojęciową i językową, wskazuje na próbę przejścia wraz z wielkimi filozofami Grecji kolejnych kroków rozumowania, aby własnemu myśleniu nie za szybko przyznawać przewagę. Te same zasadzki, które mogły czyhać na słowną artykulację myślenia w piątym i czwartym wieku przed naszą erą, mogą czyhać i na nas współcześnie. Zapis żywej myśli może zniekształcić jej pierwotny kształt, dlatego szczegółowa egzegeza, wydawałoby się oczywistych, fragmentów jest potrzebna do rozjaśnienia także własnych założeń, uruchamianych w procesie odbioru znaczeń.

Jeśli myśleć będziemy po grecku, pierwszej i jasnej odpowiedzi udzielią nam w tej sprawie myśliciele greccy. Powiedzą nam oni, że takie same barwne rzeczy są *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* – „są wcześniejsze ze względu na nas”, którzy ich doznajemy. Nie znaczy to, że rzeczy owe musiały już przed nami „istnieć”, ale to, że ze względu na nas, to znaczy ze względu na nasze powszednie doznawanie i odbiór (*Vernehmen*), takie same rzeczy ujawniają się wcześniej, tzn. uobecniają się właśnie jako takie. Wcześniej niż co? Wcześniej niż identyczność i bycie takim samym. W kolejnych krokach naszego odbioru odbieramy najpierw takie same bytujące rzeczy, a *potem* co najwyżej, chociaż niekoniecznie – identyczność i bycie takim samym. Z tego zaś wynika jednoznacznie, że identyczność, bycie takim samym i wszelkie bycie późniejsze jest od bytu, a więc nie jest *a priori*. I zaiste jest ono późniejsze, a mianowicie późniejsze *πρὸς ἡμᾶς*, ze względu na nas, ze względu na rodzaj i kolejność kroków, które nas do niego jako poznanego, pomyślanego i przebadanego (*Befragtes*) doprowadzają. W porządku czasowym naszego doświadczania i obserwowania byt, np. takie same bytujące rzeczy, jest *πρότερον*, wcześniejszy niż identyczność, bycie takim samym. W porządku tym byt jest zatem „wcześniejszy” – powiedzieć teraz możemy: bliższy nam – od bycia. Porządkiem określającym „przedtem” i „potem” jest przebieg *naszego poznawania*.

Ale „*a priori*” miało przecież zawierać wyróżniające określenie bycia. Określenie bycia w jego najbardziej własnej istocie pochodzić musi z niego samego i od niego samego wychodzić; nie może zależeć od tego, jak my je doznajemy i ujmujemy. *Πρὸς ἡμᾶς*, ze względu na *nasze* obchodzenie się z bytem, jest on wcześniejszy jako to, co za każdym razem wprzód poznajemy (a często jest jedynym, co poznajemy), od bycia, jako późniejszego. Jednak zastanawiając się, czy i jak *ziszczają się* zgodnie ze swą istotą byt i bycie, nie pytamy przecież o to, jak ma się rzecz z byciem *πρὸς ἡμᾶς*, ze względu na to, jak *my* ujmujemy byt; pytamy natomiast, jak ma się rzecz z byciem, o ile „jest” ono byciem. Bycie pojmowali Grecy początkowo i pierwotnie jako *φύσις* – jako samo-wschodzenie i istotowe ustawianie-się-we-wschodzeniu, jako objawianie-się-ku-Otwartości (*als das von-sich-aus Auf-gehen und wesenhaft sich-in-den-Aufgang-Stellen, das ins-Offene-sich-Offenbaren*). Jeśli zapytamy o bycie ze względu na nie samo jako *φύσις*, czyli *τῇ φύσει*, wówczas okaże się, że *τῇ φύσει*, bycie, jest *πρότερον*, wcześniejsze niż byt, który jest *ὄστέρον*, późniejszy. [N II 207]

Szczegółowa analiza odcieni znaczeniowych towarzyszących krokom poznawczym i eksplanacyjnym myślenia greckiego, które stało się zaczątkiem myślenia nowożytnego i w znacznej mierze współczesnego, jest potrzebna, by związki między zmy-

słową percepcją i intelektualnym opracowaniem nadal problematyzować. Nawet wtedy, gdy już – niemal potoczna – wiedza filozoficzna odnotowuje podejmowaną z wielu pozycji krytykę założeń Platónskich, możemy im bezwiednie ulegać, ponieważ działają one przemożnie i często niezauważalnie. Wpłynęły na ukształtowanie języka i relacji słów do rzeczy. Dlatego, z jednej strony, wydaje się, że Heidegger zajmuje się w tym wywodzie oczywistościami, z drugiej jednak te oczywistości niekiedy bywają pomijane, a mogą mieć znaczny wpływ na rezultaty poznawcze w wielu dziedzinach.

Πρότερον ma zatem dwojakie znaczenie:

1. πρὸς ἡμᾶς według porządku czasowego *naszego* ujmowania bytu i bycia.
2. τῇ φύσει – według porządku, zgodnie z którym bycie się ziszcza, a byt „jest”.

Jak mamy to rozumieć? W gruncie rzeczy znamy już odpowiedź. By widzieć te sprawy jasno, nie wolno nam jedynie ustać w wysiłku myślenia wszystkich greckich wypowiedzi o byciu i bycie w sposób prawdziwie grecki, na ile tylko potrafimy go odtworzyć. (...) Aby pojąć platońsko-grecką istotę *idéa*, unikać należy *jakichkolwiek* odniesień do nowożytnego określenia *idéa* jako *perceptio* i relacji między *idea* a „podmiotem”. Najbardziej pomocne okazać się w tym celu może przypomnienie, że *idéa* oznacza w pewnym sensie to samo co *εἶδος*, nazwa często używana przez Platona zamiennie z *idéa*. *εἶδος* oznacza „wygląd”. Tyle że my od razu rozumiemy wygląd nowożytnie, jako pogląd, jaki sobie wyrabiamy na temat rzeczy. Pomyślany po grecku, „wygląd” jakiegoś bytu, powiedzmy, domu, jest w tym przypadku domością, czyli tym, w czym dochodzi do pojawienia się, tzn. uobecnienia się, tzn. bycia tego bytu. „Wygląd” nie jest – „nowocześnie” rozumianym – „aspektem” dla pewnego „podmiotu”, tylko ostoją stałości rzeczzonego bytu (domu), z której się on ukazuje, ponieważ stale w niej pozostaje, tzn. jest. Mając na uwadze poszczególne bytujące domy, domość jako *idéa* jest tym, co „ogólne” w stosunku do szczegółowego. To z tego względu *idea* scharakteryzowana wkrótce zostanie jako *κοινόν*, to, co wspólne wielu jednostkowym (bytom). [N II 207–209]

Uzależnienie bytów jednostkowych od tego, co ogólne i wspólne, tropi tu Heidegger jako rozstrzygnięcie, które zapada w myśleniu filozoficznym – zwłaszcza Platóna – jako rys trwały i którego późniejsze interpretacje będą się trzymać. Inne teksty Heideggera, takie jak: *Czas światoobrazu czy Nauka i namysł*, *Pytanie o technikę*, będą zadawały pytanie o konsekwencje światopoglądowe i kulturowe owego brzemennego w skutki rozstrzygnięcia. Tutaj, w kontekście rozważań nad Nietzscheańską diagnozą nihilizmu, Heidegger przygląda się zachodzącym w procesie artykulacji myślenia nieuchronnościom, których prawdopodobnie wszyscy jesteśmy spadkobiercami. Mają one niebagatelne konsekwencje aksjologiczne. Niektóre sformułowania w tych badaniach wskazują jeszcze na przekonanie o możliwości wydobycia się z rozstrzygnięcia o uzależnieniu bytów jednostkowych od tego, co ogólne i wspólne, natomiast teksty późniejsze w większym stopniu ujawniają niemal nieprzezwyciężalne trudności, stąd rodzi się *idea* dialogu obu początków (pierwszego i innego). Pierwszy początek bowiem tak gruntownie określił kanon myślenia i postępowania, a zarazem zademonstrował w wielu dziedzinach swoją nie tylko trwałość, lecz także imponującą skuteczność, że należałoby postulować

jedynie próby spotkania i komunikacji między obu paradygmatami, a nie dążenie do dominacji jednego z nich. Tymczasem jednak Heidegger tropi kroki teoretyczne gwarantujące wielowiekowy prymat tego, co ogólne (w ontoteologicznym rozumieniu ogólności).

Wszystko, co jednostkowe i szczegółowe, zawdzięcza każdorazowo uobecnienie i trwałość swojej *idéa*, i dlatego *idéa*, jako szafarz „bycia”, jest we właściwym sensie bytem, ὄντως ὄν. Jednostkowemu domowi zaś i odpowiednio każdemu poszczególnemu bytowi *idéa* pozwala się pojawić tylko tak a tak, czyli w sposób ograniczony, niesamodzielny. Z tego względu jednostkowe bytujące rzeczy Platon nazywa *μή ὄν*. Nie oznacza to po prostu nicości, tylko ὄν, byt, ale taki, którego właściwie być nie powinno, któremu odmówić trzeba pełnego miana ὄν, a więc *μή ὄν*. To zawsze i tylko *idéa* wyróżnia byt jako byt. Dlatego we wszystkim, co się uobecnia, najpierw i z góry ujawnia się *idéa*. Bycie zgodnie z własną istotą jest *πρότερον*, *a priori*, jest tym, co wcześniejsze, aczkolwiek nie w porządku naszego uchwytowania, tylko ze względu na to, co się *dla nas* (*auf uns zu*) samo najpierw pokazuje, co się z góry samo z siebie u nas uobecnia ku Otwartości.

Najbardziej wierny niemiecki przekład *a priori* uzyskamy, przydając mu nazwę: *das Vor-herige*, to, co u-przednie. U-przednie ściśle w tym sensie, w jakim słowo to oznajmia nam dwie rzeczy: *Vor*, przed, które oznacza coś „z góry” przedustanowionego (*das „im vorhinein”*), i *Her*, tu, które oznacza coś, co „przychodzi samo z siebie, idzie ku nam i u nas zachodzi” (*„von sich aus auf uns zu”*): u-przednie. Jeśli tak pomyślimy prawdziwy sens *πρότερον τῇ φύσει*, czyli *a priori*, słowo to straci dla nas mylące „czasowe” znaczenie czegoś „wcześniejszego” („czasowość” i „czas” pojmujemy tu w zwykłym sensie mierzenia czasu, następstwa czasowego i występowania jednego bytu po drugim). Natomiast dopiero *a priori* pojęte prawidłowo jako to, co uprzednie, odsłania swą *czasującą* – w głębszym znaczeniu czasu – istotę, której współcześni naturalnie *nie chcą* dostrzec, ponieważ nie dostrzegają skrytego istotowego związku bycia i czasu. (...)

Platon, wykładając bycie jako *idéa*, po raz pierwszy przypisał byciu charakter *a priori*. Bycie jest *πρότερον τῇ φύσει*; a z uwagi na to *τὰ φύσει ὄντα* – byt – jest wtórny. Patrząc od strony bytu, bycie, jako to, co uprzednie, nie tylko poprzedza byt, lecz także nim włada i ukazuje się jako to, co ponad byt, czyli *τὰ φύσει ὄντα*, wyrasta. Byt, jako określony przez bycie w sensie *φύσις*, ujęty zostać może tylko przez wiedzę i poznanie uwzględniające to, że bycie posiada charakter *φύσις*. Poznanie bytu, *τὰ φύσει ὄντα*, jest *ἐπιστήμη φυσική*. Tematem tej wiedzy o bycie jest zatem *τὰ φυσικά*. W ten sposób *τὰ φυσικά* staje się nazwą bytu. Bycie jednak, ze względu na swą aprioryczność, wyrasta ponad byt. [Ruch] „poza coś wzwyż” i „ponad” oddaje greckie słowo *μετά*. Poznanie i wiedza o byciu, które z istoty jest *a priori* – tym, co uprzednie (*πρότερον τῇ φύσει*) – musi zatem, patrząc od strony bytu, *φυσικά*, poza byt wykraczać. Poznanie bycia musi być zatem *μετά τὰ φυσικά*, musi być metafizyką. [N II 209–210]

W *Byciu i czasie* Heidegger pokazuje, krytycznie wobec postulatu bezzałożeniowości charakteryzującego fenomenologię Husserla, że każda wykładnia ma u swego podłoża wstępny zasób (*Vorhabe*), wstępny ogląd (*Vorsicht*) i wstępne pojęcie (*Vorgriff*) [BC 213]. Prestruktura rozumienia (*Vor-Struktur*) powinna być raczej

w każdym akcie teoretycznym odsłaniana, aniżeli ukrywana czy lekceważona jako nieistotna w badaniu. Praktyką fenomenologii hermeneutycznej, jaką uprawia Heidegger, nie jest dążenie do wyzbycia się założeń, lecz uświadamianie ich sobie na tyle, na ile pozwala uwarunkowanie dyskursu i naszej pozycji badawczej. Nie ma, zdaniem Heideggera, sądów, które nie opierałyby się na określonych założeniach. Dlatego w szczegółowych analizach Platońskich decyzji teoretycznych próbuje przygotować pole emancypacji od pewnych założeń, których dziedzictwo reguluje późniejsze ujęcia i działania. Krytyczne limitowanie trybu uogólniania jest jedną z głównych praktyk wypracowywanej tu ostrożności. Także w sytuacji, kiedy powtarza się formuły należące do „krytyki metafizyki”.

Hasło: metafizyka, zgodnie ze swoim zakresem rzeczowym, oznacza ni mniej, ni więcej tylko wiedzę o byciu bytu, które to bycie charakteryzuje się apriorycznością i pojęte zostało przez Platona jako *idea*. Platońska wykładnia bycia jako *idea* stanowi początek meta-fizyki. Przesądza ona o kształcie późniejszej filozofii Zachodu. *Dzieje zachodniej filozofii od Platona do Nietzschego* są *dziejami metafizyki*. Ponieważ zaś metafizyka zaczyna się od wykładni bycia jako „idei” i wykładnia ta utrzymuje swoją miarodajność, cała filozofia jest od czasów Platona „idealizmem”, w tym jednoznacznym sensie, że bycia doszukuje się ona w ideach, w tym, co idealne, i ideałach. Mając na uwadze osobę założyciela metafizyki powiedzieć też można, że cała zachodnia metafizyka jest platonizmem. Metafizyka, idealizm i platonizm oznaczają w istocie to samo. Miarodajne pozostają one również tam, gdzie dochodzi do ruchów im przeciwnych i przewrotów. Platon stał się w dziejach Zachodu prawozorem filozofa. Nietzsche nie tylko *określał* swoją filozofię jako odwrócenie platonizmu. Myślenie Nietzschego *było* i jest jedną wielką, choć rozdwojoną w sobie rozmową z Platonem. [N II 211]

Te wnioski z analiz prowadzonych przez Heideggera wiele lat, kiedy w wykładach uniwersyteckich przedstawiał kolejne kroki swej rozprawy (*Auseinandersetzung*) z myślą Nietzschego, bywają często powtarzane bez świadomości, jakie szczegółowe badania do nich doprowadziły, a to one dopiero próbują wytyczyć szlak odmiennego rozumienia relacji między tym, co ogólne, i tym, co jednostkowe. Przytoczenie tak obszernych cytatów wydawało mi się potrzebne do zrekonstruowania przesłanek zmiany. Autor *Przyczynków do filozofii* próbuje początkowo pozostać w obrębie metafizyki, starając się jej sens zmodyfikować; później postuluje i podejmuje wysiłki „przewycięzania” metafizyki, w końcu mówi skromniej o „przebozeniu”. Wskazanie niuansów teoretycznych w tekście Platona, a także Nietzschego usiłującego przewyciężyć „platonizm”, unaocznia, jak łatwo nie zauważyć różnicy między myśleniem metafizycznym i niemetafizycznym. Kiedy temu, kto myśli, wydaje się, że wyzwolił się z tradycyjnych rozstrzygnięć, sposoby artykulacji myślenia mogą nadal sporadycznie posługiwać się strukturami językowymi, z których miały wyzwalać.

Powyższe rozważania wprowadzały w odmiennność dyskursów podporządkowanych ontoteologicznym zasadom od dyskursów myślenia postidealistycznego. Chronienie słowem, jakie odbywa się w obu typach dyskursów, różni się przede

wszystkim ujęciem relacji między słowem i rzeczą, czyli, ogólniej, relacji między wiedzą, językiem i rzeczywistością (z pozycji poststrukturalizmu coraz częściej traktowanej jak efekt tekstualny) oraz wzajemnych relacji między słowami. Dyskursy ontoteologiczne grawitują ku stabilizowaniu ujęć tych relacji i w ten sposób chronią godność myślenia jako budowania. Budowanie miejsca bezpiecznego (*ethos*) – czy to będzie polis, czy trafność konstrukcji rozumienia jakiejś rzeczy – rodzaj bezpieczeństwa dla tego, kto podejmuje akt myślenia, a także zabezpieczającego myślany przedmiot, jest tu wymogiem jawnym lub skrytym. Architektura ontoteologii to szereg presupozycji, którym systematycznie bądź fragmentarycznie przygląda się dzisiaj myśl wobec niej krytyczna. Za Schnädelbachem nazywam tę tendencję myśłą postidealistyczną (stosuje on to określenie w odniesieniu do filozofii Heideggera i Adorna¹⁸⁸), rozszerzając jego ujęcie o poststrukturalizm i dekonstrukcję. Cała ta formacja myślowa, krytyczna wobec ontoteologicznych presupozycji, obejmuje wysiłek wielu odmiennych twórców, takich jak: Michel Foucault¹⁸⁹, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Odo Marquard, Richard Rorty. Nie stabilizuje ona wyżej wymienionych relacji, ponieważ problematyczny stał się każdy z jej członów, a przede wszystkim sam sposób ich określania. Dlatego redefiniowany jest cały paradygmat relacyjny, a myślenie, zamiast budować miejsca bezpieczne, ma raczej nadążać za wydarzaniem. Chronienie nie prowadzi do zabudowy, lecz otwiera na nieprzewidywalne.

2.3. DOMINACJA WOLI

Heideggera krytyka ontoteologii wypływa m.in. z jego postulatu uprawiania „myślenia istotnego” – myślenie istotne myśli to, co inne od bytu [BMM 54] – w nim *a priori* jest minimalizowane, a jego wykładnia i interpretacja¹⁹⁰ zmienne, bo sprzężone z warunkami możliwości. Dlatego systemowe i systematyczne dowartościowanie momentu osobistego, indywidualnego, osobistości, bliskości, choć niekiedy demaskowane jako kryptoromantyzm Heideggera, czyli jakiś rodzaj złudzenia

¹⁸⁸ H. Schnädelbach, *Filozofowanie po Heideggerze i Adornie*, [w:] tenże, *Próba rehabilitacji metafizyki*, s. 272–297.

¹⁸⁹ W *Słowach i rzeczach* Foucault pokazuje stłumienie problematyki współistnienia i łączności bytu człowieka i bytu języka w dziejach kultury zachodniej. *Episteme* antropologiczna dokonywała redukcji języka, z kolei strukturalizm usiłował zredukować podmiot mówiący (M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005).

¹⁹⁰ Według Heideggera w *Byciu i czasie* wykładnia (*Auslegung*) różni się od interpretacji (*Interpretation*). W przypisie na s. 15 polskiego tłumaczenia Bogdan Baran wskazuje, że ta druga (interpretacja) jest przez Heideggera częściej stosowana „raczej dla wykładni »utematyzowanej«, tj. podejmującej wyodrębniony już »temat«” [BC 15]. „Wykształcanie rozumienia nazywamy wykładnią. W niej rozumienie przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane. (...) Wykładnia nie polega na przyjęciu do wiadomości czegoś rozumianego, lecz na opracowaniu możliwości zaprojektowanych przez rozumienie” [BC 210–211].

i idealizmu, prowadzi raczej w kierunku odzyskania sprzężenia zwrotnego. Chodzi o sprzężenie zwrotne między tymi wymiarami nierozstrzygalności – m.in. subiektywizm–obiektywizm, indywidualne–społeczne, ogólne–szczegółowe – które zwykle anektowane są przez apriorycznie nacechowany język¹⁹¹. Mówienie i pisanie, które z góry uprzywilejowują jedną z wymienionych stron: obiektywne lub ogólne na przykład kosztem subiektywnego i szczegółowego (ale spontanicznie dzieje się także – w praktyce życia codziennego, w praktyce instytucji oświatowych i innych – odwrotnie), jest mówieniem i pisanem nacechowanym wartościami, wobec których cześć nie musi, i zwykle nie jest, podzielana powszechnie. Nie chodzi tu zatem o zamianę wyborów, że teraz – po wiekach panowania ontoteologii, będziemy wybierać to, co dotychczas było zaniedbywane (np. brzydotę, zło, fałsz i kłamstwo)¹⁹² – lecz o zmianę podstaw wartościowania. U samego Heideggera przybiera to postać „myślenia przeciw wartościom”. Projekt ten nie utrzymuje, że

wszystko, co określa się jako „wartość” – „kultura”, „sztuka”, „nauka”, „godność człowieka”, „świat” i „Bóg” jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by w końcu zobaczyć, że naznaczenie czegoś piętnem „wartości” pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny (...) Wszelkie wartościowanie, nawet gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi – być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. [LH 111]

Prawda bycia ma się stawać miarą. Jednak nie znajdziemy u tego filozofa gotowych rozwiązań, jak radzić sobie z sytuacją, w jakiej żyjemy – że do uprzedmiotowienia ludzkich celów już doszło, owe miary: dobra, piękna, prawdy zostały wpisane w języki, są nadal obecne i myślenie musi sobie w jakiś sposób z ich tendencją do zastygania w dyskursie radzić. Sądzę, że dalszy rozwój myślenia filozoficznego – w poststrukturalizmie, w kognitywistyce, w wielu nurtach współczesnej humanistyki – pomaga z tej aporii: czy myśleć według wartości, czy wbrew nim, wyjść obronną ręką, jednak prawdopodobnie lokalnie, a nie uniwersalnie, momentalnie, a nie aczasowo. Wydaje się, że trudno znaleźć zadowalające ogólnie rozwiązanie teoretyczne i na tym polega szacunek do wielości i różnic uprawiany w poszukiwaniach naukowo-filozoficznych, że takiego gotowego rozwiązania nawet nie próbuje się wypracowywać. Jednak planetarna perspektywa oglądu wymusza aktualizowanie wysokiego stopnia uniwersalności. Zatem pielęgnuje się dzisiaj w naukach

¹⁹¹ Por. komentarz M. Zimmermana na temat Kristevej krytyki binarnej opozycji między tym, co kobiece i męskie (M.E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, s. 297, przyp. 45).

¹⁹² Część prowokacyjnych tekstów Nietzschego powstała właśnie z tej intencji ostentacyjnego dowartościowywania tego, co wcześniej potępiano lub poniżano – do czego niekiedy potrzeba odwagi i wysiłku bezkompromisowości. W tym duchu pisał radykalne teksty: *Poza dobrem i złem czy O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. Heidegger i Derrida w większym stopniu zwracają uwagę, co także Nietzsche czynił, na strukturalne – kulturowe – uwarunkowania owych potępień i poniżeń, wymykające się władzy indywidualnej woli.

Poszukiwawcze obyczaje humanistyki. Odejście od definicji, rozstrzygnięć, kategorii.

humanistycznych i społecznych – antropologii filozoficznej, etnologii, historii sztuki, kulturoznawstwie i innych – gromadzenie mnogości przykładów mogących stanowić wskazania kierunkujące. Sama praktyka ist-

nienia wytwarza żywioł różnic i możliwych do podjęcia rozwiązań, zwykle tylko tymczasowych i mocno związanych z poszczególnymi kontekstami. Umiejętność ich zauważenia i czerpania z nich pouczenia nie jest zautomatyzowaną już oczywistością, lecz zdolnością, która wymaga odpowiedniego kształcenia. To praktyka istnienia uczy wsłuchiwać się w warunki sprzężenia zwrotnego. Nie subiektywizm, nie obstawanie przy jednym ze składników, lecz przemierzanie namysłem przestrzeni nierozstrzygalności między na przykład subiektywizmem i obiektywizmem.

Pojęciu „Okolica” próbuje Heidegger stworzyć szczególnie korzystne otoczenie – ma to bowiem oznaczać obszar niezamknięty, w którym „nieokreślone określające” może działać swobodnie, ponieważ nie jest ograniczane przez żadne *a priori*. Zarazem w *Zasadzie racji* przypomina, że w okolicy pierwszych zasad wszystko jest zupełnie inne, nie jesteśmy przyzwyczajeni do przebywania w tym obszarze i próbujemy go sprowadzać do prostszego, właściwego nam, wymiaru. Kiedy zatem mamy do przemyślenia nihilizm, skłonni jesteśmy zamykać fenomen w kilku tezach i przejawach: najwyższe wartości tracą wartość, to, co wcześniej cenione i czczone, staje się pustką, narasta cynizm i pomieszanie aksjologiczne. Łączy się to zjawisko z wzrastającym pesymizmem – skoro z wszystkiego ulatuje wartość, bolesną zagadką staje się sens istnienia.

Ale, podobnie jak sam nihilizm, również pesymizm jest dwuznaczny. Istnieje pesymizm siły *i jako* siła oraz pesymizm słabości *i jako* słabość. Ten pierwszy nic nie zataja, dostrzega zagrożenia, nie chce niedomówień: trzeźwo dostrzega zagrażające siły i potęgi; wie jednak, jakie warunki spełnić trzeba, żeby mimo wszystko zaradzić sytuacji. Pesymizm siły przyjmuje zatem postawę „analityczną”. Nie chodzi przy tym u Nietzschemu o rozkładanie w sensie rozczłonkowania i rozdrabniania, ale o rozbiór tego, co „jest”, ukazywanie przyczyn (*Gründe*), dla których byt jest taki, jaki jest. Natomiast pesymizm jako słabość i schyłek dostrzega we wszystkim tylko ciemne strony, wyszukuje przyczyny, dla których żadne przedsięwzięcie udać się nie może; uważa, że wie z góry, jak się wszystko potoczy. Pesymizm jako słabość próbuje wszystko „zrozumieć”, historycznie wyjaśnić, usprawiedliwić i zaakceptować. Dla wszystkiego, co się dzieje, znajduje historyczne analogie. Pesymizm jako schyłek salwuje się ucieczką w „historyzm”. Pesymizm, którego siłą jest „analitika”, i pesymizm uwikłany w „historyzm” są sobie skrajnie przeciwstawne. „Pesymizm” a „pesymizm” to nie jedno i to samo. Dzięki pesymizmowi i jego dwuznaczności do głosu dochodzą i przeważać poczynają „ekstrema”. „Stan przejściowy”, zaprowadzający odwartościowanie dotychczasowych najwyższych wartości staje się dzięki nim jaskrawszy i dotkliwszy. [N II 89–90]

Zaprezentowane tu subtelne rozróżnienia, najpierw przeprowadzone przez samego Nietzschego, następnie zrelacjonowane i ujęte syntetycznie przez Heideggera,

wskazują praktycznie, jak precyzyjny musi być zmysł rozróżniania odcieni, których nie wolno sprowadzać do wspólnego mianownika.

Choć sam Heidegger próbuje uprawiać sposób myślenia i pisania, który ma programowo nie doprowadzać do powstawania wartości jako skrzepów bycia, jako uprzedmiotowionych ludzkich celów [LH 111], docenia oryginalność perspektywy Nietzschego. Inicjacja postidealistycznej tendencji polega na przewartościowaniu wartości, a także zauważeniu sfery aksjologicznej jako dziedziny priorytetowej. Jeśli Heidegger kilkakrotnie powtarza, że nie można Nietzschemu czynić zarzutu z tego, że przyjął taką perspektywę wykładni dziejów metafizyki, wynika to z tego, że, po pierwsze, perspektywa ta trafnie tłumaczy dzieje metafizyki właśnie jako ontoteologii, po drugie, sam Heidegger nie postuluje odejścia od pytania o wartości, od ich problematyzowania, dociekania, na czym polega historyczny proces nihilizmu i czy mamy szanse mu się wymknąć.

Myśli te przybliżają nas do kręgu właściwych rozstrzygnięć. Pytanie o prawdziwość „obrazu dziejów” sięga dalej niż pytanie o historyczną poprawność i rzetelność w korzystaniu ze źródeł i ich interpretowaniu. Dotyka ono pytania o prawdziwość dziejowego stanowiska (*Standortes*) i wiążącego się z nim stosunku do dziejów. Jeżeli zaś nihilizm europejski nie jest tylko *jednym* podstawowym ruchem spośród innych, ale *tym* podstawowym ruchem naszych dziejów, to interpretacja nihilizmu i stosunek do niego zależy od tego, jak i przez co określona jest dla nas dziejowość ludzkiego bycia (*menschlichen Daseins*) (...)

Namysł nad tym problemem podążać może różnymi drogami. My wybieramy drogę odpowiednią ze względu na zadanie tego wykładu. Zamiast rozwijać „filozofię dziejów”, podążać będziemy drogą namysłu dziejowego; może droga ta uczyni ową „filozofię dziejów” zbędną. Droga, którą zmuszeni jesteśmy obrać, niezależnie od tego, na ile nam się powiedzie w kwestiach szczegółowych, prowadzi do okazania, że chociaż idea wartości w wersji *Nietzschego* obca była metafizyce i taką być musiała, to pojawienie się idei wartości przygotowane zostało *przez metafizykę* epoki *przed* Nietzschem. Z tego zaś, na ile się w tej dziejowej drodze pogubimy wśród spraw dawno minionych, bądź skupimy nad tym, co dopiero ma nadejść, nie potrzebujemy się rozliczać ani przed podróżą, ani po niej, o ile rzeczywiście udamy się w tę drogę. Oczywiście na drodze stawać nam będzie bez przerwy wspomniany uprzednio zarzut, który stał się już banałem: że wszelkie rozważania o dziejach określone są przez terażniejszość i do niej odniesione, są zatem „relatywne”, a więc nie „obiektywne”, tylko zawsze „subiektywne”, i że na takiej „subiektywności” należy poprzestać, a najlepiej z owej konieczności „realizmu” uczynić cnotę, i ograniczenie się do subiektywności przekuć na triumf tego, który całą przeszłość oddaje w służbę terażniejszości.

Aby jednak dzieje metafizyki, które dopiero muszą zostać doświadczone, odciły się należycie od ujęcia Nietzscheańskiego, musimy najpierw, na podstawie tego, co do tej pory zostało powiedziane, ukazać w uchwytnej formie Nietzscheańską interpretację dziejów metafizyki. [N II 111–112]

Heidegger próbuje unikać makroperspektywy – dlatego nie proponuje przedstawienia historii jako takiej (w wiedzy absolutnej), lecz podążanie drogą namysłu

dziejowego. Wypróbowywane są w takiej postawie teoretyczna powściągliwość i ostrożność. Kiedy jednak mówi o właściwości stanowiska dziejowego, można się spodziewać stojącej za tego typu mówieniem tendencji do faworyzowania pewnych stanowisk i wykluczania innych. Wydaje mi się, że na skutek błędów i uzurpacji pewnych motywów myśli Nietzschego i Heideggera, perspektywa Derridy (a także Foucaulta, Lévinasa, Barthes'a) staje się jeszcze bardziej selektywna. Nieuchronne w myśleniu przesiewanie afirmujące niektóre konsekwencje ontoteologii bez akceptowania całości paradygmatu, rozpinające sieć najmniejszych różnic, nakazujące każdorazowo poszukiwać tego, co istotne, poststrukturalizm i dekonstrukcja wydają się realizować jeszcze konsekwentniej niż ich prekursorzy.

Gdyby dzieje były jakąś rzeczą, postulat stania „ponad” nimi, aby je poznać, mógłby się jeszcze wydawać przekonujący. Skoro jednak dzieje nie są rzeczą, i skoro my sami bytując dziejowo, współtworzymy je i *nimi* jesteśmy, to próba wyjścia „ponad” dzieje nie doprowadzi nas raczej do miejsca, w którym zapada o nich rozstrzygnięcie. Słowa o końcu metafizyki stanowią zaś rozstrzygnięcie o dziejach. Być może namysł nad bardziej źródłową istotą metafizyki doprowadzi nas w pobliże tego rozstrzygnięcia. Namysł ten równoznaczny jest z wglądem w należącą do dziejów bycia istotę europejskiego nihilizmu. [N II 194]

3. KIERUNKI ZMIAN

3.1. WYZWALANIE Z NIHILIZMU (NIETZSCHE)

Valeria Szydłowska w książce *Nihilizm i dekonstrukcja* naświetla spory i kontynuacje zarówno diagnozy nihilistycznej kultury, jaką przeprowadza Nietzsche, jak i Heideggerowskiej wykładni tej diagnozy. Według autorki owa wykładnia wskazuje, że nihilizm polega „mniej na dewaloryzacji wartości, bardziej zaś na źródłowej orientacji zachodniej myśli (...) pojęcie Bycia okazuje się wartością, a Bycie samo nie jest myślane”¹⁹³. Tekstualne dokonania dekonstrukcji ukazuje Szydłowska, głównie na przykładzie pism Derridy, jako uprawianie namysłu w warunkach, gdy wszystkie reguły uległy dekompozycji. Hiperbolizm analizy¹⁹⁴ wydaje się odwlekać w nieskończoność rozstrzygnięcia potrzebne do rozumienia analizowanych pojęć i kontekstów. Jest to nowa sytuacja teoretyczna, niekiedy pozostająca w rażącym rozdzwieku z wymogami pragmatyki sytuacyjnej. Derrida nie użyłby terminologii Heideggerowskiej – Bycia, nieskrytości, biedy czy troski – jednak jego inscenizacje tekstualne próbują oddać różnorodność sposobów bycia (idiolekty, idiomy, socjolekty), jakie dochodzą do głosu w praktyce życia społecznego. Eksperyment polega na niedopuszczaniu apriorycznego waloryzowania. To sprawia, że tekstualne inscenizacje są trudno czytelne, ponieważ język ontoteologii przyzwyczaił nas do dualizującej hierarchizacji: obiektywne – ważniejsze od subiektywnego, rozumowe – od zmysłowego, ogólne – od poszczególnego itd. Natomiast sens myślenia, które miałyby wyzwalać z nihilizmu, dąży z jednej strony do odstąpienia od tych apriorycznych hierarchii, z drugiej jednak, każdorazowo poszukując tego, co „istotnie się ku nam zwraca” (domagając się myślenia), stopniowo także dokonuje waloryzacji i hierarchizacji. Jeśli wolno zastosować wypracowany przez Wojciecha Wrotkowskiego w tłumaczeniu sentencji Heraklita sens słowa „uinniać”¹⁹⁵, można sformułować takie wstępne ujęcie: myślenie uinnia się u obu autorów w zależności od tego, co ma być – przede wszystkim – myślane. Nietzsche śledzi dynamikę „mocy artystycznych samej przyrody” (żywioł dionizyjski i apoliński) oraz konieczności życia w wymiarze losów jednostkowych, a także w konstrukcji kultury. Odrzuca

¹⁹³ V. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, s. 98.

¹⁹⁴ Tamże, s. 114.

¹⁹⁵ W. Wrotkowski, *Weryfikacja stanu badań nad fragmentem B67 Heraklita z Efezu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 130. Później wydany w postaci monografii: W. Wrotkowski, *Jeden wieloimienny Bóg Heraklita z Efezu*, Warszawa 2008.

prymat racjonalności i świadomości w wykładni myślenia jako jałowy i zakłama-ny. Odważna inicjacja interpretacji myślenia jako artystycznego wypróbowywania możliwości tkwiących w egzystencji znalazła znakomite kontynuacje we współczesnej humanistyce i filozofującej literaturze francuskiej. Dzięki tym impulsom i kolejnym przetworzeniom sens myślenia w tradycji zachodnioeuropejskiej nie może być już powszechnie utożsamiany wyłącznie z racjonalnym i świadomym przedstawianiem, chociaż w wielu kontekstach nadal bywa skutek architektury nawyków myślowych. Heidegger w swoich odczytaniach powiązał interpretację owej architektury z wymogami rozwoju cywilizacji i techniki. Jest coś w istocie techniki, której jego zdaniem wciąż nie myślimy, co blokuje potrzebę pytań, o ile próbujemy ją tylko przedstawiać. Poznanie porusza się nawykowo po wcześniej przyjętych torach artykulacji i komunikacji. Zdaniem Heideggera jest to związane z dominantą – ukrytą i jawną – wolicjonalności. Stopniowe i uważne odstępowanie od tyranii woli, nawet jeśli samemu autorowi *Was heisst denken?* nie do końca się udawało, mogłoby stanowić modyfikację myślenia, jego otwarcie na nieuwzględniane wcześniej możliwości. W książce *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid* Ewa Bieńkowska pisze, że Nietzsche, podobnie jak Hegel, zaangażował się pisaniem w „odrodzenie człowieka i czasu przez słowo”¹⁹⁶. Idea wiecznego powrotu tego samego u Nietzschego, a u Heideggera koncepcja czasu jako wzajemnego dosięgania się przyszłości, teraźniejszości i przeszłości warunkują interpretację myślenia jako odpowiadania na to, co w istotny sposób się ku nam zwraca, nawet jeśli to, co istotne, musi być odmiennie i dopiero w sporze rozpoznawane. Francuska i amerykańska zróżnicowana recepcja obu filozofów wiele z tych rozpoznań nazywa po imieniu, wzniciając niekończącą się debatę na temat: „co znaczy myśleć?”, „kiedy naprawdę myślimy?”.

Ethos uważności wobec tego, co się staje i wydarza, to źródło myślenia u obu filozofów. Jednak Heidegger, ponad dziesięć lat studiujący teksty Nietzschego, podejmuje decyzję dotyczącą przyszłości Europy: prymat wolicjonalności w myśleniu autora *Wiedzy radosnej* stanowi według niego kontynuację subiekcentrycznej tendencji zachodnioeuropejskiej filozofii i pod tym względem wymaga przezwyciężenia. Sam Heidegger szkicuje postawę *Gelassenheit* (puszczenia woli) nie tylko jako projekt egzystencjalny, lecz także projekt przemiany interpretacji klasycznych zagadnień filozofii.

Warto pytać, czy polisemiczny i poliwalentny tekst Nietzschego¹⁹⁷ nie mógłby zmodyfikować i pogłębić perspektywy naszkicowanej w wykładach *Was heisst denken?* (1954). Wariacje wokół zadanych tam czterech pytań – pierwsze dotyczy znaczenia słowa „myśleć”; drugie logicznej wykładni poprawnego myślenia, trzecie

¹⁹⁶ E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975, s. 60–61.

¹⁹⁷ Samowiedza ulotności i niekonkluzywności myślenia towarzyszy Nietzschemu niemal na każdym kroku. W ostatnim, 296., paragrafie *Poza dobrem i złem* pisze: „Ach, czymże jesteście, moje pisane i malowane myśli! Jeszcze niedawno byliście tak kolorowe, młode i złośliwe, tak pełne kolców i tajemnych aromatów, żem od was kichał i chichotał – a dziś? (...) Uwiecznia-my jedynie coś, co dłużej żyć już i latać nie może, co zmęczone i zmurszałe!” (s. 222–223).

pyta, co z naszej strony musi być spełnione, abyśmy myśleli? i ostatnie, czwarte: czym jest to, co wzywa do myślenia? – służą Heideggerowi do rzucenia światła na zagadkowy stan rzeczy: „najbardziej zastanawiające w naszych dających do myślenia czasach jest to, że jeszcze nie myślimy”¹⁹⁸. Czy da się wydobyć z pism Nietzschego swoisty sens myślenia, który mógłby stanowić, w pewnej mierze, korektę tezy Heideggera? Czyż bogata współczesna francuska recepcja nietzscheizmu nie jest już – częściowo – świadectwem tej możliwości?

Gdyby przystać¹⁹⁹ na poetycką hipotezę, że źródłami języka potrzebnego do rozumienia dziejów są miłość, śmierć, radość i ból²⁰⁰, można pojąć, dlaczego w latach trzydziestych w Europie tak intensywnie poszukiwano w tekstach Nietzschego ratunku. Leku na utratę mowy²⁰¹, utratę wyobraźni, na paraliż sił twórczych w istnieniu.

Nadciągą zmierzch humanizmu w historii. To, co przez Nietzschego przeżute i pomyślane, otacza coraz ciaśniejszym kręgiem, ale ociąganie się w kulturze nie sprzyja gotowości na przyjęcie takiej prawdy. Idee i pojęcia nie nadążają za lawinowo narastającą złożonością spraw. Niemal w tym samym czasie, w odmiennych okolicznościach, Jung rozpoczyna w Klubie Psychologicznym pięcioletnie omawianie *Tako rzecze Zaratustra*, Heidegger prowadzi w cyklach, z przerwami, ponad dziesięcioletnie wykłady o tym i innych dziełach Nietzschego. Obaj analitycy poszukują przyczyn narastającego zamętu, choć znacznie różnią się ujęciem jego rozwidleń i propozycjami terapii.

¹⁹⁸ „Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken” [WHD 3]. Jak cytowałam w przyp. 76, Mizera przełożył to zdanie inaczej: „Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy” [CM 13]. Słowo *bedenklich* znaczy: krytyczny, budzący wątpliwości, niepewny, poważny. Tłumacze wersji angielskiej zdecydowali się na przekład: „Most thought provoking in our thought-provoking time is that we are still not thinking” (M. Heidegger, *What Is Called Thinking?*, s. 6), natomiast w wersji francuskiej: „Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est ce que nous ne pensons pas encore” (M. Heidegger, *Qu’ appelle-t-on penser?*, s. 24). Sądzę, że francuski przekład wychodzi trafnie naprzeciw intencji tego i innych tekstów Heideggera.

¹⁹⁹ Fragment zaczynający się w tym miejscu do s. 139 stanowi zmodyfikowaną wersję wcześniej publikowanego artykułu pt. *Więcej niewiadomych wytrzymać w dziejach myślenia. Dialogi Junga i Heideggera z Nietzschem*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Philosophica” 2007, nr 19/20, s. 93–112.

²⁰⁰ „Śmierć chowa się w zagadkowość. Tajemnica bólu pozostaje nieodkryta. Miłości się nie nauczone” [BMM 174]. „Marny jest czas, gdyż brakuje mu nieskrytości istoty bólu, miłości i śmierci. (...) niedosiężny jest ów obszar istoty, gdzie ból, miłość i śmierć przynależą nawzajem do siebie. Skrytość jest o tyle właśnie, o ile obszar współprzynależności stanowi otchłań bycia” [BMM 175]. W *Cóż po poecie?* Heidegger rozwija ten obszar przynależności dzięki poetyckim wskazaniom Hölderlina i Rilkego. Uzupełniam tę triadę radością (lekkością, niewinnością, jedną z żywszych postaci wdzięczności i wdzięku), charakterystyczną dla zadania myślenia, tak jak je widzi Nietzsche.

²⁰¹ „Jesteśmy znakiem nieodczytanym. Niemal utraciliśmy mowę na obczyźnie”. Do tej linijki z wiersza Hölderlina nawiązują rozważania Heideggera w *Co zwie się myśleniem?*, s. 16 (tłumaczenie zmodyfikowane).

Zmienna prawość i skrajność narracji Nietzschego skłania do uważnego prze-studiowania rozmiarów i granic jego twórczej walki o restaurowanie człowieczeń-stwa. Jung jest myślicielem, ale i lekarzem, stąd charakterystyczna równowaga po-

Nietzsche – seminarium Junga

między wiedzą i diagnozą. Kiedy zaczyna się seminarium, Nietzsche nie żyje już od 34 lat, ale Jung wie, że tak jak na niego, tak i na wielu czytelników „sam Nietzsche”, którego każda

recepca w jakiś sposób aktualizuje, i jego tekst, poddawany przeróżnym interpre-tacjom, wciąż bardzo mocno oddziałują. Żeby zatem mogły oddziaływać katartycznie, a nie wzmacniać barbarzyńskie – w sensie psychicznym i kulturowym, oraz mało-duszne – w sensie filozoficznym – cechy swoich czytelników, Jung rozważa *Tako rzecze Zaratustra* krok po kroku, analizując wszechstronnie i wielokierunkowo najgłówniejsze wątki. Grono aktywnych uczestników wystawia tekst pod ostrzał różnorodnych perspektyw. Jung jest przewodnikiem w tej analizie, ale zastrzega sobie także status poszukującego, kogoś, kto nie rezygnuje z próby doświadczenia siebie, jakiej tekst Nietzschego nieuchronnie czytelnika poddaje.

Heidegger już od paru lat dokonuje zwiadu systemu zasieków, którymi tradycja metafizyczna odgradza się na bezpieczny, ale coraz bardziej jałowy, dystans od źró-deł istnienia. Po postulatcie rozbiórki pojęć ontologii zachodniej daje się unieść par-ciu przytomności planetarnej i, w poczuciu odpowiedzialności za planetę, wchodzi w polityczną jaskinię narodowego socjalizmu, zamiast zostać w pradawności i naj-dalszej przyszłości, czyli stróżować przy źródłach samej myśli. Czytanie Hölderlina i Nietzschego to już bolesny proces wycofywania się z jaskini, ale wbrew platońskiej przepowiedni – (o, wzniosły Platonie) – nie ku słonecznym wyżynom, lecz w nieja-sne podłoże bez-gruntu²⁰², z którego stopniowo (najpierw) trzeba (długo) milczeć, by logika paleonii nie zagarnęła sensów, które milczenie mogłoby wyzwolić. Po-nieważ jednak zajmuję się tutaj analizą praktyk tekstualnych, a nie strukturą i sen-sem milczenia, będę eksponować zapis programu wyzwania z nihilizmu. Polega on między innymi na tym, że zamiast dążyć do hierarchizującej systematyzacji, próbuje się za pomocą charakterystycznej dla Nietzschego procedury dramatycz-nie ważyć i wymierzać to, co pod pozorem przypadku jawi się w „życiu”²⁰³ jako konieczne. Kryterium życia i problematyzacja klasycznego odróżnienia przypadku i konieczności są tu stałymi warunkami łączenia teorii z praktyką. Odszyfrowywa-nie chaosu percepcyjnego, zmaconego dodatkowo architektoniką przyzwyczajęń, staje się u Nietzschego etapem kształtowania osobistego, czyli odpowiedzialnego²⁰⁴ samorozwaju w kulturze. Rytmika błagalnego tańca wokół konieczności to źró-dło bogów olimpijskich, przedmoralnych środków kojących. Taniec myśli i fraz

²⁰² Bezgrunt – *Abgrund* (otchłań) – kluczowe pojęcie w *Przyczynkach do filozofii*. Przybliżam je w części 3.2.4. drugiego rozdziału zatytułowanej „Hermeneutyka czasu w *Przyczynkach do filozofii*”.

²⁰³ U Nietzschego „życie” stanowi kryterium rozróżniania i stanowienia: bytu i niebytu, prawdy i fałszu, dobra i zła. Sens bezpośredni „życia” wydaje się tu także brany pod uwagę.

²⁰⁴ Szczególnie osobiste rozumienie odpowiedzialności Nietzschego za całą kulturę i za całą ludzkość analizuje J. Filek w książkach, które wskazują w przyp. 71.

w poszczególnych księgach *Tako rzecze Zaratustra* służy przywracaniu istnienia człowieka wielkości i dumie. Niebezpieczne zdrobnienie przytłaczające jednostki i narody domaga się, zdaniem Nietzschego, radykalnych ulepszeń (działania radykalnego). Filozofowanie młotem pamięta jednak o tym, że „myśli, które rządzą światem, przychodzą na nóżkach gołębic”, dlatego potrzebny jest taniec fraz, gesty przemieniania słów i słowami, najdrobniejsze skinienia ku innym możliwościom spełniania człowieczeństwa, by mogło nastąpić oczyszczenie wiedzy. W gronie lekarzy i psychologów, Jung starannie wydobywa z *Tako rzecze Zaratustra* momenty gruntownej i konsekwentnej perspektywy psychologicznej. Niełatwo oddać sprawiedliwość wszystkim niuansom zdrowych i patogennych aspektów kultury, którą Nietzsche chce uleczyć, sam tym aspektem w sposób szczególny – jako filozof i jako człowiek – podlegając. Dlatego seminarium Junga trwa długo, tekst jest studiowany wszechstronnie, konkluzje ostrożne i mediowane stylem, który buduje się w trakcie poszukiwania.

Budziło to niejednokrotnie podejrzenia, że sprawa języka u późnego Heideggera stała się priorytetowa. Chodzi jednak o istnienie, o jego jakość. „Nadciągające konieczności”, o których mówi Heidegger w *Przyczynkach do filozofii*, to sygnał niemożliwości pozostawania w wypracowanych przez tradycję formach wychodzenia naprzeciw zdarzeniom, bez wywalczenia z bezmiaru sprzecznych impulsów form bardziej odpowiadających nadciągającym konfiguracjom zdarzeń. Jung widzi tę niemożliwość jako zdradę pierwotnego fenomenu duchowości, z czego wynikają choroby psychiczne i niedojrzałość jednostek w niedojrzale funkcjonującej kulturze. Poszukiwanie człowieka „naturalnego” w sobie samym na Zachodzie, korzystanie z doświadczeń i wskazówek płynących ze Wschodu²⁰⁵, leczenie duszy wszelkimi możliwymi sposobami – snem, mitem, bajką, wiedzą, trzeźwym spojrzeniem naukowym zamiast inflacji idealizmu i moralizmu – widzi Jung jako rozległe zadanie, które należy bezzwłocznie wykonać. Pisarstwo Nietzschego daje możliwość przyjrzenia się żywym obszarom i płodnym gestom w tej dziedzinie – leczenia związku duszy z ciałem, dobra ze złem, prawdy z fałszem – jako punktowii wyjścia terapii całej kultury²⁰⁶.

²⁰⁵ Jung wielokrotnie odnosił się do nauk, jakie czytelnik zachodni może czerpać z bogatej tradycji duchowej Wschodu. Pod redakcją L. Kolankiewiczza zostały wydane komentarze do *Sekretu złotego kwiatu*, do *Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia*, Przedmowa do *Yijing*, Przedmowa do *Mów Gautamy Buddy* itp. w: C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chęłmiński, J. Prokopiuk, E. Sobaszek, W. Sobaszek, Warszawa 1989.

²⁰⁶ Terapia konieczna jest z powodu nihilizmu. W *Woli mocy* Nietzsche diagnozuje to następująco: „Rezultat ostateczny: wszystkie wartości, za pomocą których usiłowaliśmy dotychczas uczynić świat dla nas cennym, pozbawiając go w końcu wartości właśnie przez nie, gdy okazało się, że nie można ich przykładać – wszystkie te wartości są, psychologicznie przejrane, rezultatami pewnych perspektyw użyteczności do podtrzymania i podniesienia wytworów panowania ludzkiego: i jeno fałszywie p r z e r z u c o n e w istotę rzeczy. Jest to wciąż jeszcze h i p e r b o l i c z n a naiwność człowieka: siebie samego uważać za sens i miarę wartości rzeczy...” [WM 17].

3.1.1. Odzyskiwanie „naturalności”

Seminarium na temat *Tako rzecze Zaratustra* może stanowić wskazówkę, jakiemu odczytowi poddawać oddziaływanie języka w jego użytku filozoficznym. Obok funkcji opisywania czy komunikowania może on sprawiać skutki i kształtować z ukrytych rejestrów człowieczeństwa to, czego wyzwoleniu przeszkadza język utarty, tak zwany „naturalny”, z nadwyżką uprzedmiotowienia i jednoznacznych asercji. Wyzwalanie zawartych w języku potencji zachodzi wtedy z korzyścią dla „okolicy” myślenia i chociaż to terminologia Heideggera („okolica”), będziemy z niej korzystać, uzupełniając wspólny obszar. Uzupełnianie będzie tu przebiegać jako akcentowanie wymiaru psychologicznego, czyli przydawanie duszy – jej rozumieniu i funkcjonowaniu – przestrzenności (Jung) oraz ostrości myślenia (Heidegger). Jung uważa, że zadaniem człowieka Zachodu jest ponowne odkrycie, powrót do siebie „naturalnego”. Filozoficzny język Nietzschego bywa bardziej zaawansowany: on już wie, że natura jest w takim samym stopniu konstrukcją jak kultura. Jednak wiedza tego rodzaju nie sprawdza się jako prawdziwa w nieidealnym świecie, w jakim żyjemy. Jung zatem, wypowiadając się często tak apodyktycznie, że jest to nie do przyjęcia w obecnej fazie rozwoju języka filozofii Zachodu²⁰⁷, mówi zarazem rzeczy tak doniosłe, że strategia kroku wstecz, którą Heidegger zalecał stosować w nieco odmiennym kontekście, jest tutaj także pilnie wskazana. Doniosłe – ponieważ terapeutyczne dla „samego Nietzschego” i jego tekstu. Doniosłe – ponieważ nieizolujące priorytetów – czy to czysto teoretycznych, czy psychologicznych, lecz przy zachowaniu uciążliwego bogactwa oddziałujących sił zmierzające do integracji. Krok wstecz, w tym wypadku, polega na zaakceptowaniu przybliżonego sensu „naturalności”, choć właśnie zaawansowanie języka współczesnej filozofii uniemożliwia ściśle stosowanie tego wieloznacznego terminu. Przybliżony sens sugeruje na przykład, że zakładanie substancjalnej odrębności duszy od ciała, choć dość powszechnie akceptowane, jest „nienaturalne”. Jung zarzuca Nietzschemu podzielenie błędu XIX wieku, czyli utożsamiania duszy z umysłem oraz niski stopień krytycyzmu psychologicznego, dzielając zarazem wiele jego przekonań. Solidaryzuje się zwłaszcza z tymi, które dowartościowują sferę chtoniczną – tu język Junga dokonuje ciekawej translacji terminu zwykle umieszczanego w kontekstach wyjaśnień abstrakcyjnych. Chtoniczne znaczy ziemskie, związane z ziemią. Jung, „przekładając”, wyjaśnia: „że łóżko za twarde, że pokój za duszny” – te jakości chtoniczne wpływają na *psyche*²⁰⁸.

Zdemaskowanie ideału ascetycznego leżącego u podłoża dotychczasowego systemu wartości każe Nietzschemu rozwijać programowo retoryczną strategię

²⁰⁷ Na przykład: „Różnicowanie się mowy, języka – w tym procesie w coraz większym stopniu przeoczano pierwotny fenomen duchowości” lub „słowo zostaje, kiedy duch minął [odszedł]”. Apodyktyczność tych zdań ma pewien sens operacyjny i należy go w tej funkcji rozpoznawać.

²⁰⁸ Zob. *Nietzsche's Zarathustra. Notes on the Seminar Given in 1934–39 by C.G. Jung*, ed. J.L. Jarrett, London 1994 (1 wyd. 1988), s. 35.

zapobiegania dualizmowi psychofizycznemu. „Nadczłowiek jest treścią ziemi” [TRZ 10], „ciało jest wielkim rozumem” [TRZ 28] to przykładowe spośród licznych wskazań, jak odzyskiwać „naturalność” utraconą m.in. przez idealistyczne ukształtowanie w kulturze zachodniej prymatu duszy i wiary w zaświaty. Składałaby się na ową „naturalność” spontaniczna świadomość różnicy porządku potrzeb cielesnych i potrzeb duchowych, ale bez zakładania ich trwałego, substancjalnego podłoża. Nietzschego posługiwanie się metafizycznie obciążonymi dystynkcjami: dusza – ciało, prawda – fałsz, dobro – zło, programowo wyzbywa się metafizycznej tendencji do stabilizowania ich sensu w charakterze ostrej opozycji. Sztukę dobrego mówienia (*ars bene dicendi*) uprawia autor *Tako rzecze Zaratustra* po to, by zaakcentować wzajemne oddziaływanie i związanie obu – traktowanych wcześniej jako przeciwieństwa – członów wymienionych par. Semiologiczne interpretacje dyskursu Nietzscheańskiego²⁰⁹ pozwalają wyodrębnić poziom znakowego operowania pojęciami metafizyki i odróżnić go od możliwego – ontoteologicznego – depozytu owych pojęć. Nietzsche uruchamia żywioł krytyczny wobec owego osadu, dlatego rytmika znaczeń przez niego nadawanych i dopuszczanych zaangażowana jest raczej w przewyżczanie nihilizmu metafizycznych dystynkcji aniżeli jego podtrzymywanie.

Niegdyś spoglądała dusza wzgardliwie na ciało; naonczas była ta wzdarda czemś najwyższem; chciała mieć dusza ciało chudem, wstrętnem, zagłodzonem. Mniemała, iż się ciału i ziemi tak oto umknie.

O, ta dusza była sama jeszcze chuda, wstrętna i zagłodzona, i okrucieństwo było rozkoszą tej duszy! Lecz wy nawet jeszcze, bracia moi, powiedzcież wy mnie, co wam ciało wasze o duszy waszej zwiastuje? Nie jestże wasza dusza ubóstwem i brudem, i żalosną błogością? [TRZ 10]

Konfliktowość instynktowej warstwy psychicznej, duchowość i cielesność ciała, duchowość i cielesność duszy, wiele wzajemnych relacji²¹⁰ tworzących bogactwo nierozpoznane i leżące odłogiem w kulturze Nietzsche próbuje w swoim tekście nader niejednoznacznie uruchomić, a Jung, wraz z uczestnikami seminarium, prześledzić. Paul Bishop, autor monografii na temat stosunku Junga do Nietzschego, odnotowuje, wśród pochwał i wysokiej oceny ustaleń Junga, niedocenienie przez niego literackich oraz retorycznych walorów Nietzscheańskiego tekstu²¹¹. Można to uzasadnić mocnym przekonaniem Junga o randze, a zarazem niebezpieczeństwie

²⁰⁹ R.E. Künzli, *Nietzsche i semiologia: nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, s. 269–298.

²¹⁰ Słowo „relacja” mogłoby sugerować odmienny status bytowy członów łączonych relacją. Dynamika tekstu Nietzschego rezygnuje z wikłania się w ontologiczne rozstrzygnięcia, które mogłyby stanowić zakrzepnięcie procesu stawania się.

²¹¹ Por: P. Bishop, rozdział 10: „Jung’s Seminar on Nietzsche (1934–39), Part 1: General Analysis (s. 266–282) i rozdział 11: „Jung’s Seminar on Nietzsche (1934–39), Part 2: Later Themes of Jungian Psychology in the Seminar (s. 283–297), [w:] tenże, *The Dionysian Self. C.G. Jung’s Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin–New York 1995.

psychologicznych odkryć Nietzschego dla restaurowania człowieczeństwa w kulturze europejskiej i w obliczu naporu sytuacji historycznej uznania rozważań odnoszących się do językowej warstwy tekstu za drugorzędne.

Moim zdaniem brak tego rodzaju odniesień w badaniach Junga nie przeczy tezie, że jego zwrot ku *Tako rzecze Zaratustra* stanowił przejaw poszukiwania ratunku w formie twórczej walki o właściwy język. Konflikt z Freudem i niepełna możliwość wyartykułowania jego przyczyn i wymiarów oraz fakt, że właśnie tekst Nietzscheański pomógł Jungowi w dokonaniu tej artykulacji²¹², mogą być potwierdzeniem powyższej tezy. Piękno w postaci literackich walorów oraz retoryczna zwinność narracji Nietzschego są tymi nieprzeoczonymi, choć nietematyzowanymi przez Junga jakościami jego alchemii językowej. Rozpatrując poniżej rolę sztuki w ujęciu Nietzschego, rozwinę wątek przemieniania słów egzystencją i przemieniania słowami egzystencji, tutaj należy jedynie wskazać nieomyślność – wyostrzonego na psychologiczną wiarygodność – słuchu Junga. Nawet jeśli w egzegezie trzyma się raczej treści, przyjmując rolę lekarza i korektora rysów patologicznych autora wielkiej księgi inicjacyjnej²¹³, nie umyka jego uwadze trafność także stylistycznych poszukiwań inicjacyjnych. Zdaniem Bishopa nieco nadmierne zaufanie do własnych zdolności profetycznych każe Jungowi koncentrować się na tych wątkach *Tako rzecze Zaratustra*, które dzięki odpowiedniemu naświetleniu mogłyby pomóc w zapobieganiu nadciągającej katastrofie Europy. Jung przestrzega, napomina, szuka rady. Przeczuwa też, że w klimacie, jaki zapanował w Niemczech, będzie się wykorzystywać pisma Nietzschego do sankcjonowania powrotu do Wotana – boga przedchrześcijańskiego, a taki powrót do „naturalności” i psychologicznie, i kulturowo stanowiłby regres. Tym donioślejsza staje się kwestia odzyskiwania „naturalności” na sposób, który Jungowi wydaje się korzystny i potrzebny człowiekowi Zachodu. Poszczególne aspekty i etapy tego procesu można prześledzić w dwutomowym, obszernym zapisie seminarium. I choć Jung nie tematyzuje kwestii różnicowania stylów Nietzschego, jak uczyni to później Derrida²¹⁴, widać, że oprócz piętnowania oratorskich wybrków Zaratury, zdiagnozowanych jako rozdzęcie spowodowane brakiem urzeczywistnienia, odbiera ten wymiar Nietzscheańskiego pisma nader intensywnie. Futuryści uznali, że Nietzsche jest autorem przechadzającym się po kolana w zwojach tekstów, odbierając mu tym samym wiarygodność i możliwość działania; Jung, zachowując pewną dozę sceptycyzmu wobec dzikiej ekstatyczności tekstu, docenia jego pozwijaną wielokrotnie, wieloznaczną i wielopiętrową złożoność. Wiedząc, że mocarstwu *psyche* nie równa się nic na ziemi, w przemożnej formacji stylistycznej *Tako rzecze Zaratustra* Jung dostrzega dramatyczny *farmakon* – lek i zarazem truciznę²¹⁵. Wraz z uczestnikami seminarium poddaje się działaniu

²¹² Tamże, s. 297.

²¹³ Jung oddaje sprawiedliwość egzystencjalnemu zaangażowaniu Nietzschego – nie szczędząc siebie, złożył ofiarę życia, by napisać księgę inicjacyjną, jakich już wtedy, zdaniem Junga, nie pisano w Europie (por. *Nietzsche's Zarathustra*, s. 460).

²¹⁴ J. Derrida, *Kwestia stylu*, przeł. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche 1900–2000*.

²¹⁵ Por. analizę Derridy dwoistego znaczenia *farmakonu* w *Fajdrosie* Platona, gdzie pismo jest traktowane jako dobroczynny środek leczniczy, a zarazem trucizna sztuki pamiętania

języka, który radośnie doświadcza miłości, dumnie lekceważy śmierć – wyznaczając porę śmierci boskiej i własnej – cierpi i nie pozwala sobie na jeremiady. Owszem, ten język także się skarży, ale tylko wtedy, gdy dosięga go ból daremny, jałowy i niedozwalający całości psychofizycznej wzrostu. Ostrożniej jest skupić się na motywach treściowych: na uzasadnieniu wyboru postaci Zaratustry, na formach walki o wolność ducha przeciw dogmatom metafizycznym czy religijnym, ale motywy te, zwłaszcza u tak wyrafinowanego retora i stylisty, jakim jest Nietzsche, nie mogą zostać oderwane od zagadnienia mocy tego w słowach, co leczy lub truje. Zapis seminarium stanowi nadal fascynującą lekturę dzięki temu, że moc ta – czymkolwiek miałyby być i jak niełatwy, w sytuacji zdominowania poznania intelektem, byłby do niej dostęp – nie została zlekceważona. Jej obecność działa i kształtuje uczestników, a także późniejszych czytelników.

Terapeutyczna i niszcząca moc dramatycznego stylu w *Tako rzecze Zaratustra* – seminarium Junga

Jednak nie zawsze wskazania Junga zasługują na bezdyskusyjne przyjęcie. W kilku miejscach, staranne nasłuchiwanie wymiarów ukrytych i ujawnianych, korzystnych i niekorzystnych form poddania się archetypowi Mędrca, przerwane zostaje apodyktyką, której źródeł można się domyślać (uwarunkowania charakterologiczne samego lekarza, wysoki stopień zaufania do własnej wiedzy etc.), jednak uczestnicy nie pozwalają jej sobie narzucić. Zapis seminarium jest obszerny, tytułem przykładu można przytoczyć trzy konteksty związane z omawianiem symboliki swastyki, mierzenia czasu i kary śmierci.

Na pytania o sytuację w Niemczech („wysoki wiatr”²¹⁶) Jung odpowiada ostrożnie, wstrzymując się od bezpośrednich ocen. Tłumaczy sens swastyki: „w sanskrycie oznacza »powodzenie, pomyślność«”. Znana była w Grecji, Peru, u Żydów i wśród amerykańskich Indian. Jung określa ją jako regres w kierunku nieświadomości, ramiona swastyki bowiem nadają ruch w kierunku niewłaściwym, sprzecznym z ruchem wskazówek zegara²¹⁷. Po tym komentarzu kilku uczestników wskazuje na kulturowe konteksty, w których ruch niezgodny z ruchem wskazówek zegara nie jest traktowany jako niewłaściwy²¹⁸. Jung musi się zgodzić, mimo wcześniejszego stwierdzenia niewłaściwości. Uzupełnia to też ważką obserwacją, że „kiedy umieścisz siebie we wnętrzu narodowosocjalistycznej swastyki, porusza się ona we właściwy sposób”²¹⁹. Wskazówki zegara stały się tu – pośrednio – podstawą do wykładni ruchu właściwego. Za chwilę jednak Jung stwierdza autorytatywnie, że „nasze obliczanie czasu jest całkowicie konwencjonalne”²²⁰. Zastosowane tu pojęcie granicy między sztucznym i „naturalnym” zostało użyte nazbyt swobodnie i bez

(J. Derrida, *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992, s. 39–61).

²¹⁶ Nietzsche's *Zarathustra*, s. 372.

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ Zob. „Swastyka”, [w:] *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992.

²¹⁹ Nietzsche's *Zarathustra*, s. 372.

²²⁰ Tamże, s. 375.

odpowiedniego namysłu. Takie zdanie tworzy dyskurs operacyjnie podchodzący do zjawisk, które mają znaczenie w postępowaniu człowieka z przyrodą oraz tą jej częścią, którą sam jest, ale nie powinny regulować wszystkich prób rozeznania się w złożonym splocie tego, co „naturalne”, i tego, co z „naturalnością” skłócone.

Trzeci przykład pewnego rozminięcia się z przeprowadzanym systematycznie programem wskazywania dzięki tekstowi Nietzschego, jak możliwe jest odzyskiwanie „naturalności”, stanowi rozbudowane uzasadnienie sensowności kary śmierci za morderstwo. W kontekście omawiania fragmentu „O bladym przestępcy” Jung twardo żąda odebrania życia mordercy, nie uwzględniając żadnych okoliczności łagodzących. Uwagi słuchaczy o konieczności rozpatrywania indywidualnie każdego przypadku każą mu nieco ustąpić. Przypomina wtedy, że właściwie w jego komentarzu chodziło o psychiczną możliwość integracji elementu kryminogennego w sobie, inaczej uprawiamy, jego zdaniem, samooszukiwanie. Ten rodzaj wyjaśnienia potrzebny był do pełniejszego i niezewnętrznego zrozumienia fragmentu „O bladym przestępcy”.

Wymienione trzy przykłady pewnego odstępstwa od umiejętności i z talentem rozwijanej sztuki wyważania sił w ekonomii psychicznej zostały tu przytoczone nie po to, by podważać wiarygodność reszty. Przeciwnie, właśnie obecność tych „usterek” przekonuje do „naturalności”. Podobnie jak Nietzsche, Jung dosadnie formułuje sądy, na przykład ten, że moralność bywa systemem policyjnym. Dążenie do perfekcji, wyprzedzanie dróg, które należałoby wypróbować, dokonywaniem ich uprzedniej oceny nie sprzyja krzepkości jednostek, a w konsekwencji zdrowiu stosunków międzyludzkich. Dlatego walor tego seminarium polega także na żywym współudziale błędów i uchybień zarówno uczestników, jak i ich przewodnika w lekturze, uchybień, które inni mają szansę korygować w toku rozmowy i dociekań.

Oprócz problemu psychofizycznego, stanowiącego dlatego tak ważki splot zająbiających się zagadnień, że prowadzi wprost do głównej bolączki, którą Nietzsche nazywał nihilizmem, a Jung diagnozował jako wysuszenie źródeł istnienia, przesłem, na którym wspiera się analiza Junga, jest problem dobra i zła. W trakcie pierwszych spotkań Jung naświetla sprawę historycznego Zaratusztry, perskiego reformatora religii Ahury Mazdy²²¹, i okoliczności, w jakich Nietzsche wybrał tę postać historyczną dla wyrażenia sensów inkrustowanych w tekst, który do pewnego stopnia stał się duchowym przewodnikiem dla samego autora i potencjalnych czytelników. Zamiast postrzegać dobro i zło jako potęgi autonomiczne, Zaratusztra naucza względności dobra i zła wobec woli mocy i pragnienia potęgowania życia. „Napomknieniami jedynie”²²² – nazwy dobra i zła – kto chciałby wiedzy w nich szukać, błdziłby. Z drugiej strony: człowiek znaczy oceniający, „bez oceny pustym

²²¹ Por. M. Eliade, *Zaratusztra i religia irańska*, [w:] tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriiw eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 212–232.

²²² „Przeñośniami są wszystkie imiona zła i dobra: one nie dowodzą, lecz napomykają jedynie. Głupiec, kto wiedzy w nich szuka!” [TRZ 86].

byłby orzech bytu”²²³. Pojęciem enantiodromii określa Jung jedność przeciwieństw, odwołując się do nauki Heraklita i nazywając psychologiczną zasadę wzajemnego dopełniania się stanów o przeciwnym potencjale.

Słynna kwestia odwracania platonizmu – deklaracje Nietzschego, radykalne sformułowania, sposób przeprowadzania owego odwrócenia – utrzymana jest także w obszarze pewnego wahania, choć niecierpliwy czytelnik może pochopnie wyciągać wnioski z rozsianych tu i tam twierdzeń Heideggera o fiasku tego teoretycznego zamiaru. Josef Simon, badacz języka Hegla i Nietzschego, zwraca uwagę na zależność tego ostatniego od spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej, mimo swoich wywrotowych i antymetafizycznych wypowiedzi na temat języka²²⁴. Nietzsche, który odcina się od związków z Grecją: „Grekom nie zawdzięczam bynajmniej równie silnych wrażeń”, czyni wyjątek dla Tukidydesa: „*Lekarstwem* moim na platonizm był zawsze Tukidydes” [N II 212]. Heidegger komentuje to wyznanie sceptycznie: „ale *dziejopis* Tukidydes nie zdołał nic zaradzić na panoszący się u podstaw Nietzscheańskiego myślenia platonizm” [N II 212]. Jeśli odczytuje się takie sformułowania, łaknąc ocen, może pojawić się natychmiast lista okoliczności podważających ich trafność. Heidegger z rozmysłem formułuje to „oskarżenie”, by poszerzyć nasze możliwości rozumienia samych siebie w oparciu o dziedzictwo myśli i języka, które im bezwiedniej działa, tym mocniej. W przypadku naszego odbioru greckiej tradycji barierę we właściwej jej percepcji stanowi nowożytność, która zresztą różnicuje się na postać bardziej zaawansowaną oraz bardziej strywalizowaną. Dlatego zdaniem Heideggera wgląd w podstawy greckiej myśli pozwala dopiero zacząć próbować rozstrzygać, w jakiej mierze przez sam akt wglądu nieuchronnie dokonujemy jej modyfikacji.

Podstawową formą powszedniego ujęcia bytu jest wypowiedź – arystotelesowski λόγος ἀποφαντικός, mowa zdolna pozwolić bytowi, aby ukazał się sam z siebie. Idąc tropem owego λόγος, Arystoteles po raz pierwszy wypowiedział kategorie, ujęcia niewypowiedziane w wypowiedzi, ale dźwigające wszelkie wypowiedzianie. Nie zależało mu na „systemie” kategorii. Za przykładem Platona zmierzył się z najszczytniejszym zadaniem: ukazać najpierw, że kategorie należą do tego, co właściwie i w pierwszym rzędzie filozofia (jako πρώτη φιλοσοφία) ma przemyśleć. Wypowiedź,

²²³ „Oceniać znaczy tworzyć: słuchajcież mię, twórcy! Ocena jest wszelkich ocenianych rzeczy skarbem i klejnotem. Przez ocenę powstaje dopiero wartość: bez oceny pustym byłby orzech bytu. (...) Zmienność wartości – to zmienność tworzącego. (...) Twórcze były przedewszystkiem ludy, znacznie później dopiero jednostki; zaprawdę, jednostka jest sama tworem najmłodszym” [TRZ 67].

²²⁴ Simon ukazuje z jednej strony głęboki wgląd Nietzschego w „genezę myślenia” w związku z artikulacją myślenia w postaci sądów – „pierwszy poziom logiczności”, i świadomość tradycyjnej kultury językowej oraz siły poetyckiej rozwiniętego języka, z drugiej jednak – w wielu sformułowaniach, w licznych wywodach – uzależnienie od spekulatywnej gramatyki zdaniowej do pewnego stopnia obarczanej odpowiedzialnością za fałszowanie obrazu rzeczywistości (J. Simon, *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego do spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej*, przeł. S. Gromadzki, przekład przejrzał M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1, s. 43–70).

enuntiatio, zaczęto później pojmować jako sąd. W różnych rodzajach sądów skrywają się różne ujęcia, kategorie. [N II 75]

Po takiej prezentacji sensu kategoryzowania Heidegger dopiero przygotowuje warunki podjęcia kwestii „przewartościowania wartości”. „To pytanie, ku któremu dopiero jesteśmy w drodze (...) czy jeśli kategorie pojmuję [Nietzsche – M.K.] jako wartości nazywając siebie »anty-metafizykiem« to jest nim, czy też właśnie dlatego jest ostatnim metafizykiem” [N II 77].

Jeśli w końcu odpowiada na zadawane wciąż pytanie, to nadając odpowiedzi charakter decyzji: „Słowa o końcu metafizyki stanowią rozstrzygnięcie o dziejach. Być może namysł nad bardziej źródłową istotą metafizyki doprowadzi nas w pobliże tego rozstrzygnięcia. Namysł ten równoznaczny jest z wglądem w należącą do dziejów bycia istotę europejskiego nihilizmu” [N II 194]. „Dzieje” mają u Heideggera specyficzny sens. Nawet przybliżona jego eksplikacja wymagałaby paru stron, w kontekście przeplatania się ontoteologicznych i nieontoteologicznych struktur myślowych, istotne jest poszukiwanie języka, by móc – przez zasięki terminologii metafizycznej oraz myślowych nawyków – uzyskać do nich dostęp. Pogłębiona konfrontacja z Nietzschem to także szansa zrozumienia, gdzie „architektura nawyków myślowych” utrzymuje nas w języku obcym temu, co się wydarza, czego doświadczamy i z czym wchodzimy w więź.

Wobec jednak nawarstwiających się nieporozumień terminologicznych Heidegger zaznacza: „jednak my, późni czytelnicy, musimy wpierv dostać się do owego obszaru metafizyki, aby właściwie zrozumieć wagę słów, wszelkich ich przekształceń oraz ich pojęciowego ujęcia, i nauczyć się *myślącego* czytania tego prostego tekstu” [N II 77].

Tekst Nietzschego jest prosty, ale zakotwiczenie jego prostoty w tym, co on sam próbuje rozstrzygać i myśleć, nie może być dokonane bez przygotowań obejmujących także wgląd w wymiary tekstualnych przesunięć, odwróceń i kontynuacji. Ranga Nietzschego w możliwym zrozumieniu, czym jest myślenie i czy utraciliśmy język, w jakim myślenie powinno się odbywać, jest, zdaniem Heideggera, zdecydowanie wyjątkowa. Ziszcza on wręcz definicję myśliciela, jeśli to ten, kto „stoi dopiero u progu rozstrzygnięcia, co w ogóle jest i czym jest to, co jest” [N I 479]²²⁵. Dlatego wycieniowanie tego stanu „u progu rozstrzygnięcia”, mimo apodyktycznie brzmiących ekstremalnych twierdzeń Nietzschego, wciąż pozostaje zadaniem do wykonania, jako że zostało jedynie wskazane i rozpoczęte.

²²⁵ We wcześniej wydanym przekładzie G. Sowńskiego brzmi to: „stoi w kręgu decyzji, która decyduje, co w ogóle jest i czym jest będące” (M. Heidegger, *Nietzsche – metafizyczny myśliciel istotny*, przeł. G. Sowński, „Koniec Wieku” 1993, nr 5, s. 43). Intrygujące efekty mogłaby dać konfrontacja tej definicji ze spostrzeżeniem Janusza Głowackiego: „Jak wiadomo, żyjemy w czasach, w których dzięki pracy paru tysięcy absolwentów Harvardu zatrudnionych w Pentagonie, CIA, mediach czy reklamie, nie ma tego, co jest, a jest to, czego nie ma” (J. Głowacki, *Z głowy*, Warszawa 2004, s. 237).

3.1.2. Cierpienie

Czy codzienne, metafizyczne doświadczenie czasu jako linearnego i mierzalnego powoduje cierpienie właściwe tylko temu rodzajowi doświadczeniu czasu?

Ch.E. Scott, *The Question of Ethics*

Wydaje się, że ślady cierpienia są u Nietzschego zatarte. Wydobywa je Jung – pośrednio – demaskując egzaltację, rozdzęcie wynikające z bólu braku urzeczywistnienia. Charles E. Scott w książce *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger* zwraca uwagę na związek między wiedzą i bólem. Cały splot zależności między wiedzą i bólem zostaje poddany pytaniu. Wiedza bowiem może niekiedy podlegać kryptomnezji (Jung) lub zamaskowaniu (Heidegger). W *Przyczynekach do filozofii*

Wiedza i cierpienie.
Cierpienie poznawcze (Nietzsche),
czas i ból

Heidegger wskazuje na wiedzę kształtującą jako tę, do której należy dążyć. Czy jest to zatem kolejny ideał, po tym, kiedy już rozpoznaliśmy, że ideały wiążą się niechybnie z cierpieniem? Tendencja tekstu Scotta, pochodząca prawdopodobnie ze zbyt silnego promieniowania kultury optymizmu, przecenia negatywną, konieczną do wykluczenia, obecność cierpienia. Wszyscy omawiani przez Scotta filozofowie – Nietzsche, Foucault, Heidegger – jeżeli nie deklarowali wyraźnie solidarności uczuciowej z cierpieniem (choć Zaratustra jest jego orędownikiem), to m.in. dlatego, że rozpoznawali cierpienie w chrześcijaństwie jako motyw nadmiernie intensywny, by mógł być ontologicznie i psychologicznie wiarygodny. Nie znaczy to jednak, że nie odnotowywali jako zgubnej kulturowo i psychologicznie praktyki unikania kontaktu z doniosłą wiedzą kształtującą cierpienia.

Heidegger zdaje się potwierdzać to, co zauważył Nietzsche, że rodzaj człowieka, jaki ukształtowała kultura zachodnioeuropejska nie potrafi żyć właściwie, jeśli jego najbardziej właściwe bycie miałoby polegać na możliwości niebycia. Śmiertelna temporalność wraz z odmową jej uznania są częścią tego, kim jesteśmy. W *Byciu i czasie* Heidegger proponuje eksplikację jestestwa, która wydaje się dobrze ugruntowana i właściwsza od metafizycznej, ale zarazem ta sama eksplikacja, odsłaniając śmiertelną czasowość, stawia pod znakiem zapytania nasze pragnienie pewności, neutralny charakter adekwatnej myśli i zdolność dyskursu do ujęcia i wyrażenia bycia jestestwa²²⁶.

Zagadka dla myśli kryje się w zbitce „możliwość niebycia”. Jest to zbitka zapowiadająca mrok (niebycie) i blask (możliwość – *dynamis*), jednocześnie świecąca, wszeptująca

Niebycie. Śmierć – horyzont odsłaniający sens.

²²⁶ Ch.E. Scott, *The Question of Ethics*, s. 112.

w nasze uszy przesłanie z krawędzi, której instynktownie unikamy. Wyostrenie świadomości myślącej i piszącej na wysokości śmierci²²⁷ nie stanowi jej tematyzacji – choć i do niej musiało – u Nietzschego i Heideggera – częściowo dojść. Ale śmierć to także horyzont, zza którego odsłania się sens, którego my – żyjący – jeszcze nie znamy. Możliwość nie należy tylko do nas, lecz także, immanentnie, do obszaru poza tą krawędzią, za którą nasze bycie wychyla swoje domysły.

Podejrzanie, że to, co zwykle nazywamy spełnieniem lub dobrem, ukrywa cierpienie, jakie wiąże się z chęcią utrzymania tego, kim jesteśmy, leży u podłoża zarówno Nietzscheańskiego, jak i Heideggerowskiego ujęcia problematyczności tradycji. Czasowość i stała obecność są, zdaniem Scotta, u obu filozofów soczewkami, które skupiają ich narracje dotyczące wszelkich szczegółowych zagadnień. Systematyczna utrata znaczenia naszej czasowości, tzn. zakopanie w tradycji doświadczenia bezkompromisowej (gotowej na wszystko) śmiertelności, zakopanie za pomocą różnych sposobów jej obiektywizowania oraz systematyczna utrata doświadczenia granic znaczeń stanowią w myśli Nietzschego i Heideggera zagadnienia osiowe. Stała obecność i znaczenie czasu nieskończonego w typie refleksji ontoteologicznej zajęły miejsce doświadczenia bezkompromisowej śmiertelności i granic znaczenia. Rezultatem tych zastąpień jest szerzenie postaci życia skłóconego z własnymi warunkami. Wtedy kwestia cierpienia pojawia się z nagłością jeszcze bardziej wymagającą, niż kiedy jest ono jawne i wyraźne.

„Trzeba utrzymywać swoje pisanie na wysokości śmierci, a nie trzymać śmierć na dystans” – komentuje Bataille’a Tadeusz Komendant²²⁸. Na różne sposoby omawiani tu filozofowie – nawet Spinoza, który głosił, że człowiek rozumny o niczym mniej nie myśli niż o śmierci – próbowali temu wymogowi sprostać. Wzniosłość chwili śmierci zarówno dla umierającego, jak i korzystających nadal z daru życia może być jednym z kryteriów oceny jakości i bycia, i pisania.

3.1.3. Dbanie o życie boskości

„Ciało żyjące tworzy Boga”²²⁹ – komentując różne fragmenty Nietzscheańskiego tekstu, Jung sugeruje niedwuznacznie, że tak jak etymologicznie dusza oznacza życie, bycie ożywionym, tak do życia wydaje się należeć wytwarzanie boskości. Bycie źródłem, generatorem Boga nie jest przypadkową funkcją człowieka, dziś niepraktykowaną, lecz konstytutywną cechą życia, zdaje się odkrywać wiedeński psycholog.

Taki komentarz Junga otwiera inną perspektywę na tezę „Bóg jest martwy”. Brak życia w ludziach, to, że warunki kulturowe je uniemożliwiają, Nietzsche rozpoznaje pod wieloma przebrańiami, w których trudno byłoby je zauważyć. Na-

²²⁷ Wyrażeniami „utrzymać dyskurs na wysokości śmierci”, „pisać na wysokości śmierci” posłużył się Tadeusz Komendant (zob. T. Komendant, *Oko błękitu*, [w:] G. Bataille, *Historia oka i inne historie*, przeł. T. Komendant, W. Gilewski, I. Kania, Kraków 1990, s. 33).

²²⁸ Tamże.

²²⁹ *Nietzsche’s Zarathustra*, s. 330.

miętne apele, by gardzić zatajonymi w sobie formami martwoty, adresowane są do jednostki spętanej formami kulturowymi²³⁰. Nietzsche, mimo przypisywanego mu indywidualizmu, nie izoluje człowieka, stara się raczej pokazać jego bycie ogniem w łańcuchu pokoleń; nie znaczy to jednak, że odpowiedzialność za własne kształtowanie i dojrzewanie może być z kogoś zdjęta. W coraz mniejszym stopniu żywi i coraz mniej ciałem uczestnicy chrześcijańskiej kultury zdominowani zwycięstwem żywiołu apolińskiego przestają dbać o życie boskości²³¹. „Czego byś nie zrobił drugiemu człowiekowi, nie rób Bogu” – tak brzmi Jungowska lekcja powrotu do tej ostrożności, którą dysponują naprawdę wierzący, w odróżnieniu od tych, którzy tylko chcą, ale nie wierzą. Dawniej ludzie starannie odmierzali kroki i gesty własnego postępowania, by w niczym nie uchybić trudno rozpoznawalnej sferze *sacrum*. Ponieważ trudno rozpoznawalnej, dlatego w dużej mierze dziedziczonej bezrefleksyjnie. Przypominając na różne sposoby ową ostrożność ludzi pierwotnych, Jung zdaje sobie sprawę, że – kulturowo – niemal nie istnieje możliwość praktykowania jej w dawnej postaci. Rzeczowo i przytomnie zwraca uwagę na dysproporcję między mówieniem o Bogu, które w naszej kulturze dla wielu ludzi stało się puste i bez pokrycia w doświadczeniu, a Boga odkryciem, które zwykle staje się „najbardziej zdumiewające”. Według Junga to prosty fakt, spotykany przez niego nagminnie w praktyce lekarskiej i w obserwacji ludzi zdrowych – dysproporcja między nastawieniem i doświadczeniem, rozumowaniem intelektu i rozumowaniem wpływającym z niejasnych źródeł istnienia. Z racji posiadania idei i pojęć, które wyprowadzają obserwację, pozbawiamy się faktycznego widzenia: „coraz więcej Boga w więzieniu ludzkich idei”²³². Jung zwraca uwagę, że chrześcijaństwo, odgrywając doniosłą rolę, również psychologiczną, wprowadziło także do pewnego stopnia szereg barier w rozumieniu wymiaru sakralnego, przeciwko którym także Nietzsche się buntował. Jung mówi: „u Sufich Bóg może być źdźbłem trawy, robakiem, jeśli tylko zechce”²³³. Uwięzienie *sacrum* w osobie, wyizolowanie z tej sfery momentu negatywnego – zła, szpetoty, pozoru, podporządkowanie boskości wymaganiom i kategoriom ludzkim, arcyłudzkim, czynią dyskurs religijny martwym.

Podobnie jak Nietzsche Jung uważa, że „to niemoralne utrzymywać ludzi poniżej ich poziomu”²³⁴. Kościół, zamiast wspomagać w rozwoju wiary indywidualnej,

²³⁰ Francuski reżyser polskiego pochodzenia Jan Epstein, nauczyciel m.in. Buñuela, w książce *Kinematograf widziany z Etny* (1926) pisze, że jako ludzie cywilizowani jesteśmy zmuszeni w 9 przypadkach na 10 kłamać. Kino postrzega jako instrument demaskowania niektórych naszych typów kłamania, udawania i czynienia na pokaz (zob. Z. Gawrak, *Jan Epstein. Studium natury w sztuce filmowej*, Warszawa 1962, s. 38).

²³¹ Na pytanie o sens tezy o śmierci Boga Derrida podkreśla, że jest to temat żałobnej medytacji. Można w tej wypowiedzi (wygłoszonej w wywiadzie z Kamilą Drecką w programie TV „Ogród sztuk”, gdy Derrida przybył do Polski odebrać tytuł *honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego) interpretować medytację jako formę pośrednią przywracania życia lub akt zgody na ból utraty. Prawdopodobnie gdzieś tutaj także biją źródła języka.

²³² *Nietzsche's Zarathustra*, s. 336.

²³³ Tamże.

²³⁴ Tamże, s. 337–338.

Sacrum i nieskuteczność religii obecnej – stąd refleksje Nietzschego i konstatacje Junga o infantylności pewnych postaci religijności

czyni jednostki nieodpowiedzialnymi, ponieważ uczy bezwzględnej posłuszeństwa. Dojrzałość polega na wzięciu odpowiedzialności – to moje życie, moje obowiązki. Kiedy przerzucasz odpowiedzialność na Boga, w religii zostajesz małym dzieckiem²³⁵. Do-

łącza się do tego infantylnizm zachowania, który Jung plastycznie strofuje, zwracając się do wierzącego: „zamiast zrzucić wszystko na Boga, pokrwaw sam, wybaw swojego Boga”²³⁶. Sformułowania takie mogą razić, jednak bardzo trafnie oddają podobnie złożone stosunki Nietzschego ze sferą *sacrum*. Rażą, jeśli zakłada się jednokierunkową postawę wyznawczą. Jednak autor *Wiedzy radosnej* projektował pewną postać ontologicznej wzajemności. Wydaje się jakby najbliżej ten tajemny stan wyrażała formuła: bogowie tworzą nas i my tworzymy bogów – w jednolitym akcie wzajemności. Naturę tego rodzaju współtworzenia Nietzsche próbował na wielorakie sposoby stylem mnogim przybliżać. Jeśli Zaratustra definiuje miłość między dwojgiem jako „współczucie dla cierpiących i ukrytych bóstw” [TRZ 62], jeśli *Wola mocy* przewiduje: „jak wiele jeszcze nowych Bogów jest możliwych!” [WM 531], są to niedwuznaczne zachęty, by uruchomić instynkt bogotwórczy i pozwalać mu działać [WM 531], ale nie bez sumienia w głowie. Wzajemność w tej dziedzinie oznacza niejednokierunkowe, wzajemne uzależnienie w istnieniu i jego jakości między sferą ludzką i boską. Ten rodzaj dbałości o żywość sfery *sacrum* znajduje Jung w tekście Nietzschego i ten wymiar jego twórczości uznaje najwyraźniej za inspirujący indywidualnie i kulturowo. Miękka tkanka pomysłów Nietzschego jest wciąż do odzyskania spod jego twardych i niekiedy destrukcyjnych sformułowań. Dlatego próba interpretacji w rozmowie, nie filozoficznej stylizacji rozmowy, gdzie inność jest projektowana przez autora, lecz w rozmowie, w której zmienne płaszczyzny interpretacyjne dochodzą do głosu i się przenikają, kształtując się wzajemnie, jest nienajgorszym pryzmatem, dzięki któremu wielowymiarowość immanentnie zrośnięta z myśleniem zostaje wyeksponowana.

3.1.4. Możliwości sztuki

Oczarowany mocami artystycznymi samej przyrody²³⁷, czyli wojny żywiołów – apolińskiego i dionizyjskiego – Nietzsche przypisuje sztuce rolę wyjątkową. Spośród form życia duchowo-umysłowego: religii, filozofii, nauki – sztuka w najmniejszym

²³⁵ Tamże, s. 337.

²³⁶ Tamże, s. 340.

²³⁷ „Rozważaliśmy dotąd aspekt apoliński i jego przeciwieństwo, aspekt dionizyjski, jako siły artystyczne, które wydobywają się z samej natury bez pośrednictwa człowieka artysty i w których się owe popędy zapokajają od razu i wprost: z jednej strony jako obrazy świata snu, którego doskonałość nie ma żadnego związku z poziomem intelektualnym lub kulturą artystyczną jednostki, z drugiej jako upojna rzeczywistość, która także nie

stopniu ulega, jego zdaniem, nihilizmowi i dekadencji. Ma zarazem najmocniejszy potencjał wyzwalań z dogmatyzmów i usztywnień, jakie wprowadza nienadążający za „ruchem rzeczy” rozum. We współczesnych dyskusjach na temat sensu architektury, której zarzuca się „etyczny skurcz żrenicy”, pojawił się motyw często bliski Nietzsche. Cały jego program *ars bene dicendi* zatrudniony został w takim kierunku, by zapobiegać ciężkości. Teoretycy współczesnej architektury widzą wzajemne wspieranie się stylu architektonicznego – ciężkiego, władczego, który fabrykuje „trujący sen o autorytaryzmie”²³⁸, i takiegoż stylu myślenia i życia. Nietzschego demaskowanie ducha ciężkości tam, gdzie można by go nie zauważyć, odkrywanie nieoczywistych relacji okazują się zbieżnymi tendencjami sztuki myślenia i słowa przez niego uprawianej oraz sztuki, która dziś przejmując dialog z przestarzałymi formami istnienia w poszukiwaniu form świeżych i mniej opresyjnych. Wyeksponowanego przez Nietzschego wyzwolicielskiego potencjału działań i poszukiwań artystycznych nie da się już dzisiaj potraktować jako jedynie rekwizytu niemieckiego postromantyzmu. Sztuka życia została w jego projekcie związana jednoznacznie z wyzwaniem kosmicznych, choć zawsze filtrowanych przez szczegółowość procesu historycznego, potęg istnienia.

Wielka skala, w której Nietzsche znajduje upodobanie, a którą dla zachowania artystycznych proporcji Foucault uzupełni mikro-

Wielka skala u Nietzschego

skalą, dziś w kulturze płynności uobecnia się na wiele sposobów, mimo głoszonego równoległe kultu lokalnych narracji. Zaufanie do procesów „naturalnych”, pozornie chaotycznych, ale stanowiących czynnik regulujący bycie świata – to cecha artystycznej percepcji i działań artystycznych, jakim Nietzsche dawał upust w pisaniu i sposobie egzystencji. Jeśli analogiczne próby podejmują dzisiejsi twórcy²³⁹, może to świadczyć o tym, że rozpoznanie przez Nietzschego pewnych płodnych obszarów i obiecujących tendencji rozwoju sztuki nie straciło na aktualności.

Odnawia się jednak także pewien szczególny fenomen wśród rozlicznych motywów i eksperymentów sztuki współczesnej. Alicja Kępińska nazywa go „dramaturgią schłodzoną”. Mimo deklaracji Nietzschego, że „prawda to tylko armia metafor”, jako nauczyciel i praktyk retoryki oraz sztuki wysokiego stylu, zakotwiczenie tej sztuki w wierze w realność, prawdziwość, substancjalność przeżycia jest u niego oczywiste. Przeżycie ma charakter nagłej zmienności, ale wyczuwa się pod zdaniami jego twardy grunt. To jednoznaczność przeżyć rodzi właśnie tak wyrazisty i zwarty charakter zapisu. Zjawisko we współczesnej sztuce określane mianem „dramaturgii schłodzonej” polega na utracie owego zakotwiczenia. Realność, prawdziwość, substancjalność przeżyć poddane są wątpieniu, różnorodnym grom i wariacjom, tworzącym ciekawe, ale też często niepokojące efekty. „W cieniu tego chłodu dokonuje się także reorientacja pojęcia »doświadczenia«, ponieważ coraz częściej

szanuje jednostki i nawet usiłuje unicestwić indywiduum, a potem zbawić je drogą mistycznego doznania jedni” [NT 39].

²³⁸ A. Kępińska, *Sztuka w kulturze płynności*, s. 130.

²³⁹ Por. tamże, s. 136 – komentarz na temat twórczości Andrzeja Syski.

jest ono zapośredniczone przez wizję »innego«. Wyrasta świadomie w sercu świata opanowanego przez obraz, za którym stoi cały łańcuch obrazów uprzednich i ich kodów”²⁴⁰.

Do pewnego stopnia właśnie owo zapośredniczanie przez perspektywę i punkt widzenia „innego”, przez łańcuchy kodów uprzednich i powoływanie do istnienia kodów żywszych stanowią wyróżniki złożoności stylu Nietzschego. Jednak „heroiczna mentalność”, motyw woli mocy, każą mu owo zapośredniczanie „przezwyć-zać” forsowaniem wybranej formy doskonałości. Ponadto „filozofowanie młotem” oznaczało „ostukiwanie wszystkich rzeczy młotem i nasłuchiwanie, czy wydają one pusty ton, czy nie – zapytywanie, czy jest jeszcze w rzeczach ciężkość i waga, czy też wszelki ciężar z rzeczy opadł. Tam podąża u Nietzschego wola myślenia: aby rzeczom przywrócić wagę” [N I 73].

W obliczu narastającego, nie tylko we współczesnej sztuce, „upłynnienia granic między tym, co naturalne, i tym, co stylizowane”²⁴¹, pokusa przywracania rzeczom

Sztuka jako demaskowanie wciąż ma w sobie tę Nietzscheańską intencję.

wagi brzmi jak postulat spóźniony wobec tendencji, których jednym z inicjatorów był autor *Tako rzecze Zaratustra*. Trzeba ją jednak odczytywać nie jako próbę stworzenia jeszcze jednej hierarchii wartości, lecz jako postulat uwarunkowania każdej wartości ja-

kością egzystencji. Heidegger odczytał nadczłowieka jako „biedniejszego, prostszego, delikatniejszego i wytrwalszego, cichszego i bardziej skłonnego do ofiar, wolniej podejmującego decyzje i oszczędniejszego w mówieniu”²⁴². Jeśli wskazana tu jakość egzystencji miałaby stanowić podstawę miar i wag rzeczy, to mieści się w niej nie tylko niebezpieczeństwo antropomorfizmu, lecz także szansa budowania osobistej odpowiedzialności. Sztuka jest, według Nietzschego, dziedziną aktywności poznania i tworzenia zarazem siebie i otoczenia. Zważywszy na oryginalne rozumienie sfery artystycznej, można zgodzić się z opinią Rosena. Według niego „Nietzsche nie był ontologiem ani metafizykiem tylko – w najszerszym znaczeniu tego terminu – politykiem. Jego najbardziej ogólnym zamierzeniem było przekształcenie ludzkiej egzystencji w takim kierunku, by ukształtować nowy rodzaj człowieka”²⁴³. Rosen opisuje projekt Nietzschego jako wiarę w zapanowanie artystów-wojowników, którzy mogliby odgrywać różne publiczne role, ale twierdzi też, że nie mogłoby się to odbywać bez masek.

Demaskatorski wymiar działań artystycznych byłby zatem potrzebny zarówno w dziele kreowania owych ról, jak i ich przetasowywania, by pewien rodzaj „szcze-

²⁴⁰ Tamże, s. 24.

²⁴¹ Tamże, s. 123.

²⁴² W tłumaczeniu Mizery fragment ten brzmi następująco: „Nadczłowiek jest uboższy, prostszy, wrażliwszy i wytrwalszy, spokojniejszy i bardziej ofiarny, powolniejszy w swoich decyzjach i oszczędny w mowie” [CM 76]. W oryginale: „Der Übermensch ist ärmer, einfacher, zarter und härter, stiller und opfernder und langsamer in seinen Entschlüssen und sparsamer in seiner Rede” [WHD 67].

²⁴³ S. Rosen, *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 1995, s. 56.

rości ontologicznej” mógł uobecniać się także w przestrzeni publicznej. W porównaniu ze zjawiskami w sztuce współczesnej, w której mówi się o „przejrzystości elektronicznej”, Nietzsche wierzy jeszcze i bardziej w moc słowa. Philip Tabor w eseju o „blasku kontroli” mówi, że po wiekach prywatności i kokonizacji (we własnym domu, w rodzinie, w sobie samych) zostaliśmy poddani zjawisku elektronicznej przejrzystości²⁴⁴. Choć Nietzschego „sumienie w głowie” wiele wspólnego może mieć z nieuprzejmością elektroniki²⁴⁵ w sensie demaskowania szkodliwych społecznie złudzeń, uprawiał on zarazem sztukę afirmacji. Jej częścią jest przemienianie słów egzystencją: „to same rzeczy przychodzą i ofiarują się na przenośnię (»tu podchodzą wszelkie rzeczy do twej mowy, łaszą się i schlebiają ci, chcą bowiem jechać ci na grzbiecie. Na każdej przenośni kłusujesz tu do każdej prawdy. Tu otwierają ci się wszelkiego bytu słowa i słowne kufry; wszelki byt chce tu się stać słowem, wszelkie stawanie się pragnie od ciebie uczyć się mowy«)” [EH 100]. Fragment ten – o „szturmie” słów na hojność bycia Zaratustry – jak wiele innych miejsc w dziele Nietzschego wskazuje na działanie wzajemności: słowa udzielają się pewnemu rodzajowi istnienia, a i ono obdarza sobą słowa. To sprzyjanie, wymykające się kontroli i świadomej regulacji, podchwycili Jung i Heidegger, szukając zrozumienia w czasie marnym.

W monografii *Jung and Phenomenology* Roger Brooke w rozdziale „*Psyche jako Dasein*”, porównuje w dwunastu punktach analogiczność perspektywy, jaką wobec zagadnień splatania się tego, co wcześniej w tradycji filozoficznej bywało traktowane rozłącznie, przyjmują Jung i Heidegger. W dwu ostatnich punktach omówiona jest problematyczność prawdy i autentyczności. Ponieważ Brooke’owi zależy na wydobyciu podobieństw między dwoma myślicielami, pomija niuanse związane ze specyficzną terminologią Heideggera, a zwłaszcza jego wyróżnianie źródłowego i pochodnego poziomu prawdy. Brooke akcentuje opór obu myślicieli wobec klasycznej i korespondencyjnej teorii prawdy. Jego zdaniem dla Junga prawda jest „jakością odniesienia *psyche* do własnych obrazów (*images*), by być prawdziwe, coś musi być skuteczne, by być skuteczne – musi być immanentne”²⁴⁶. Podejście Junga do snów oraz stosowanie aktywnej wyobraźni, wymagające pełnej szacunku odbiorczości (*respectful receptivity*), której okazywanie pozwala dopiero tym obrazom (*images*) więcej z siebie ujawnić, sugerują, że prawda psychologiczna jest najbardziej adekwatnie dana tylko w ramach takiej właśnie postawy. Dla Heideggera natomiast, zdaniem Brooke’a, prawda jest nieskrytością (*aletheia*), a ściślej – momentem

Prawda i autentyczność w rozważaniach Brooke’a na temat Junga i Heideggera

²⁴⁴ Za: A. Kępińska, *Sztuka w kulturze płynności*, s. 23.

²⁴⁵ We fragmencie na temat „psychoanalizy fotoelektrycznej” Jan Epstein mówi: „Wszyscy ludzie w swojej wyobraźni uważają się za mniej nikczemnych, prawie uczciwych, rozumnych i pięknych. Kamera filmowa nie zna tych uprzejmości” (J. Gawrak, *Jan Epstein*, s. 154). W innym miejscu: „podobnie jak śmierć jest kinematograf instrumentem sprawiedliwości” (tamże, s. 244).

²⁴⁶ R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, London–New York 1991, s. 90.

nieskrytości, która zachodzi wtedy, gdy przyjmuje się postawę „puszczenia woli” (*letting-be*).

Podkreślenie u obu myślicieli postawy pełnej szacunku odbiorczości prowadzi Brooke’a do skontrastowania ich sugestii z praktyką, jaką widzi on w tekście Nietzsche’a, mianowicie z postawą bohaterskiego panowania. „*Psyche* nie może rozwijać się ani urzeczywistniać w egoicznej (*egoic*) postawie bohaterskiego panowania. Dla obu, Junga i Heideggera, Nietzsche stoi na wierzchołku egoicznego (Junga) czy antropocentrycznego (Heidegger) życia i jako taki stanowi „streszczenie” nihilizmu²⁴⁷. Według Brooke’a dlatego właśnie nie Nietzsche i nie Faust, lecz Filemon – skromny pustelnik, stał się przewodnią metaforą życia i pracy Junga.

Heroiczna mentalność to także w innym kontekście postawa, zdaniem Junga, niebezpieczna. Ociera się ona bowiem o szaleństwo, ponieważ polega m.in. na całkowitym wycofaniu projekcji, a tego rodzaju zabieg wcale nie jest korzystny dla rozwoju psychiki²⁴⁸. Według Junga właśnie to przydarzyło się Nietzsche’mu. Jego pełna identyfikacja z archetypem Mędrca (Zaratustra) zablokowała krytyczne i świadome myślenie Nietzschego, sprawiając, po pierwsze, że styl *Tako rzecze Zaratustra* stał się miejscami nadęty (*inflated*), po drugie, że uzyskana jasność rozumiejącego wglądu zostaje nagle połknięta przez mrok.

W syntetycznym komentarzu, jaki proponuje Brooke, wiele uwag jest bardzo cennych, zostaje jednak przesłonięta sprawa „heroicznego” ukształtowania warunków wzajemności między słowami i istnieniem. To prawda, że według Heideggera metafizyka jest antropomorfizmem [N II 123], ale zarazem „koniec metafizyki jest początkiem jej »zmartwychwstania« w odmienionym kształcie” [N II 193]. To prawda, że dla Junga Nietzsche musi pozostać także pacjentem, ale jako księga inicjacyjna *Tako rzecze Zaratustra* nie ma sobie równych. „Dopiero wewnętrzność świata wyznacza jego rozległą perspektywę”²⁴⁹. Alchemia słów w powiązaniu z aktami przeobrażania gestów, wysiłek przytomności globalnej wzmagany intensywnością przytomności lokalnej, rozum uczący się ze źródeł istnienia – to wyznaczniki zdobywania rozległości, jakie księga ta performatywnie stwarza. „Taniec nie zastaje jednak przestrzeni, lecz wyznacza ją i przeobraża, aktualizując pierwsze różnice pomiędzy wewnątrzem i zewnątrzem, pytaniem i odpowiedzią, prośbą i rozkazem”²⁵⁰. Samotne gesty Nietzschego, gesty imitujące *choreę*²⁵¹, zostały m.in. przez

²⁴⁷ Bez rozwinięcia całego splotu problemowego pod hasłem nihilizm nie da się uniknąć niebezpieczeństwa, że jego sens potoczny zdominuje kontekst bardziej złożonych znaczeń. Ponieważ jednak chodzi tutaj o inny aspekt, pozostawiamy tę uwagę Brooke’a bez rozwinięcia, zaznaczając tylko, że zwłaszcza u Heideggera, ale i u Junga ambiwalentna, złożona ocena i sam opis zjawiska nihilizmu nie pozwalają na upraszczające potoczne zarzucanie Nietzsche’mu nihilizmu jako zwykłej utraty wiary czy też jako błędu.

²⁴⁸ R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, s. 56.

²⁴⁹ M. Żarowski, *Tarcza Arystotelesa*, s. 197.

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Nietzsche bowiem szukał środków stylistycznych dla oddania jedności mocnych uczuć: rozpacz i zarazem, a nie osobno, euforycznej radości. Myślenie miało służyć także temu, by osiągać zrytmizowanie gestów ciała i zestrojenie ich z pieśnią duszy. Jak píše Edward

Junga i Heideggera trafnie rozpoznane. Jako lekcja wytrzymywania niewiadomego w myśleniu tego, co najpilniejsze, wciąż owe gesty i ich interpretacje stanowią nieocenione doświadczenie.

3.2. DIALOG DWÓCH POCZĄTKÓW W MYŚLENIU (HEIDEGGER)

W świetle ukształtowania się nowej przedmiotowości w filozofii współczesnej drugiej połowy XX wieku w postaci uspołecznienia, historyczności i kultury²⁵² kierunki namysłu, jakie w koncepcji dwu początków wyznacza Heidegger: ich wykładni bytu, prawdy, myślenia i człowieka, wydają się przebrzmiałe. Warto jednak dodać, że jego zdaniem rozstrzygające dla ujmowania tych nowych postaci przedmiotowości pozostają charakterystyczne kierunki owych wykładni. Sztuka fugi obejmuje tu wgląd w łączenie, zlewanie, sploty, wzajemne warunkowanie, pasowanie i niedopasowanie – dlatego kształtowanie się nowej przedmiotowości przebiega w sporze lub nawiązaniu do uprzednich systemów sygnifikacji nazywanych tu początkami.

Myślenie w *Przyczynkach* jest chronione jako zapytywanie. Heidegger podejmuje się prowizorycznego opisu, jak takie zapytywanie – myślenia początkowego – powinno przebiegać. Opis jest prowizoryczny, ponieważ wszelkie tendencje do osiągnięcia metodologii gwarantującej dostęp do prawdy są tu z góry odrzucone. Odrzucone, ponieważ pytamy o prawdę bycia. Uwzględnienie dziedzictwa przesądza o pewnych rysach owego pytania, ale horyzont innego początku – przypomnijmy, że celem myślenia w ujęciu Heideggera jest nawiązanie więzi z byciem, a drogą do tego

Bycie jest wydarzaniem się jednorazowym i dlatego nie można się przygotować, tworzyć teorii. Raczej przyjąć nieprzewidywalne.

Zwolski: „Przeżycie śmierci jest na pewno jednym z głównych źródeł *chorei*. Nie tylko greckiej zresztą; w semickim uderza pokrewieństwo słów na określenie żałoby i tańca: hebrajski rdzeń *rqd*, »tańczyć«, oznacza w syryjskim »żalić się«. Język grecki dostarcza ciekawej analogii pod tym względem: w prastarym dialekcie cypryjskim czasownik *Fodan* (pisany *godan*), powiązany etymologicznie z *aeidein*, śpiewać oznacza płakać, a *Fodon* (pisany *godon*) jest synonimem *goeta* – rzeczownika spokrewnionego tak z *goes*, czarownik zaklinacz (przez śpiew), jak z *goetes*, żałobnik (...) Pisarzy starożytnych zdumiewał fakt, że Spartanie ruszali do boju wolnym, miarowym krokiem, zestrzajając ruch ciała ze słowami pieśni i dźwiękiem fletu, instrumentu artystycznego, nie zaś jak inni Hellenowie, pospiesznie czy nawet biegiem, poderwani hukiem trąb i rogów. Rzeczowy Tukidydes widział w tym nie zwyczaj religijny, tylko troskę o zwartość szyku, trudną do zachowania przy uderzeniu dużymi masami wojska (V, 70), inni zwracają uwagę na zespolenie pierwiastków wojennych i muzycznych, podkreślając z podziwem, że Spartanie tym samym krokiem rytmicznym posługują się w chórach i z towarzyszeniem fletu uderzając na nieprzyjaciół” (E. Zwolski, *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978, s. 20). Nie tylko treść, także wiele cech stylistycznych dzieła Nietzschego świadczy o toceniu przez niego twórczej walki.

²⁵² M.J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa, 1978, s. 45.

dzisiaj, w obliczu dominanty ontoteologicznej, jest przygotowanie dialogu między pierwszym a innym początkiem – nie pozwala na jednoznaczny program. Ponieważ pytamy o prawdę bycia, a jest ono wydarzeniem jedynym i jednorazowym, nie można z góry nakreślić reguł postępowania ani praktycznego, ani teoretycznego. Trzeba raczej być przygotowanym na sytuacje nieprzewidziane²⁵³.

Wybór terminów muzycznych, a także odnoszących się do gry (rozgrywka²⁵⁴, rozbrzmienie) świadczy o chęci odniesienia się do tego, co podprogowe i wcześniejsze od racjonalnego ujęcia. Połączenie (*fuga*) motywów, które zwykle traktowane są analitycznie, poszukiwanie związków zapomnianych lub chwilowo nieuświadomianych wydaje się, do pewnego stopnia, strategią pisarską *Przyczynków*. Autorzy komentarzy w *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* podkreślają aforystyczny, pozbawiony ciągłości charakter zapisków przyczynkowych²⁵⁵. Warto dosłuchać się pytania postawionego samą ich strukturą – pytania dotyczącego naszego zaufania do ciągłości zwykle konstruowanej dla celów perswazyjnych lub argumentacyjnych.

Kiedy dokonujemy prób translacji obu języków – dziedzictwa początku pierwszego oraz antycypacji innego – wciąż do postulowanego dialogu obu początków może dochodzić lub nie. Zależy to od gotowości, ale także wykształcanej wciąż umiejętności słuchania. Chodzi o nasłuch, dosłuchiwanie się tego, do czego apeluje niezdominowana żadną arbitralnością dynamika znaczeń. Arbitralność polega na wcześniej przyjmowanym *a priori*: obiektywizmu lub subiektywizmu.

Teraz wszystko jest i staje się inne. Metafizyka stała się niemożliwa. Prawda Bycia bowiem oraz istoczenie Bycia są tym, co pierwsze, a nie czymś, *do czego* przekroczenie ma zmierzać. [PF 173–174]

Powinność w istnieniu. Wynajdywanie innego. Derrida

Posłuchajmy uważnie tych słów. Jaki charakter ma ta ontologiczna decyzja Heideggera: „teraz wszystko jest i staje się inne”. Czy ontologia jest opisem pojęciowym tego, co jest, czy tego, co być powinno? Właśnie tego rodzaju

ontoteologicznego rozróżnienia – powinności i bytu – jako jednego z głównych dualizmów metafizyki próbuje Heidegger uniknąć. Jego konceptualizacja ma charakter wstępnego, intuicyjnego rozpoznania wyrażanego jednak językowymi zasobami przezwyciężanego paradygmatu. Dopiero spór poststrukturalizmu z binarnymi opozycjami strukturalizmu pozwoli wyraźniej dostrzec, a następnie wyartykułować

²⁵³ Bycie przygotowanym na nieprzewidziane to główna zasada programu bycia w sztuce, jaką sformułował i praktykował Tadeusz Kantor.

²⁵⁴ „Rozgrywka jest zrazu rozgrywką z pierwszym początkiem, aby ten wprowadził do gry inny początek i by z tej dwustronnej rozgrywki wyrosło przygotowanie skoku” [PF 17].

²⁵⁵ Charles E. Scott we wstępie (s. 1), a pozostali – prawie wszyscy – autorzy antologii na początku swoich artykułów podkreślają i krótko uzasadniają adekwatność tego stylu. Por. między innymi: S.M. Schoenbohm (s. 15), D.J. Schmidt (s. 32), D. Vallega-Neu (s. 66) lub J. Sallis (s. 181), [w:] *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*.

zachodzące tu tożsamości i różnice. Heidegger bowiem nie chce umacniać opozycji między byciem i powinnością, lecz raczej odsłonić momenty powinnościowe już zawarte w istnieniu. Nie mamy zatem do niego dopiero zmierzać, lecz ujawnić jako już istniejące. Wydaje się, że jeszcze precyzyjniej formułuje to Derrida, wskazując na konieczność wynajdywania (inwentoryki) innego. To, co jest, żeby było, należy wynaleźć, pozwolić mu nadejść – jak Lévinas wzniosłe mówi o spotkaniu z twarzą innego, jak Kapuściński mówi o obszarach biedy współczesnego świata, którego zamożny dyskurs nie chce zauważyć.

Pojawia się pytanie „Czy byt bierze bycie za swe coś »najbardziej ogólnego«, wydając je tym samym »ontologii« i pogrzebując, czy Bycie w swej jedyności dochodzi do słowa i przestrasza byt jako coś jednorazowego” [PF 91]. Zacytowany fragment *Przyczynków do filozofii* świadczy o obecnym u Heideggera już w latach trzydziestych dystansie wobec wszelkiej „ontologii”, o ile jest ona rozumiana jako teoria fundowana z pozycji jednak transcendentalnego podmiotu. 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 zniszczony.

Trudno oczekiwać przychylnego ucha dla słów, którymi myśliciel nazywa aktualną misję filozofii: rozbudzać poczucie biedy opuszczenia bycia. W pisanych pod koniec wojny i tuż po niej *Rozmowach na polnej drodze*

Myślenie sytuacją, poza abstrakcyjnym myśleniem Zachodu

(1945, wydane częściowo 1959, 1983, w całości 1995) rozmówcy owo opuszczenie nazywają poczuciem, jakby się było zamurowanym, odgrodzonym od życia²⁵⁶, i że to opuszczenie trwa już od paru set lat w Europie. To jasne, że tak ogólny osąd wywołuje ostre reakcje sprzeciwu. Z jednej strony cały świat jest wtedy poruszony rozmiarami zbrodni i nieszczęść związanych w wojnę (Norymberga), z drugiej – oświeceniowa tradycja optymizmu wylicza argumenty pokazujące postęp i poważne osiągnięcia ludzkości w porównaniu z czasami niskiego rozwoju cywilizacji. Jednak Heidegger nie uzasadnia swego ogólnego twierdzenia, raczej ukazuje, że postawy optymistyczne i pesymistyczne to nie jest właściwy poziom, jakiego wymaga od nas sytuacja. Optymizm i pesymizm zakładają oddalenie, na skutek przedstawienia. To poziom obserwacji, lecz obserwowanymi oraz obserwującymi jesteśmy my sami. By uniknąć mocniejszego oddalania niż to, które już jest obecne w kulturze zachodnioeuropejskiej, być może z powodu dominacji myślenia abstrakcyjnego, oderwanego – oddalania od uczestnictwa w wydarzaniu, należy

²⁵⁶ M. Heidegger, *Wieczorna rozmowa w rosyjskim obozie jenieckim między Młodszy i Starszym*, [w:] tenże, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, Kraków 2004, s. 223.

wrócić do myślenia konkretnego – zespolonego „zlepem sytuacyjnym”²⁵⁷. Bieda opuszczenia bycia żąda od nas intensywnych zmian w myśleniu, działaniu i korygowaniu ich skutków. Dlatego pewna niecierpliwość tego przygotowującego myślenia dochodzi niekiedy w *Przyczynkach* do głosu²⁵⁸, lecz towarzyszy jej niezmiennie przekonanie, że tylko wytrzymałość, wytrwałość, gotowość do korektury własnych przygotowawczych prób mogą sprzyjać najpierw rozbudzaniu biedy, następnie próbom jej – ograniczonego – usuwania. Sam autor *Przyczynków* tę misję filozofii urzeczywistnia w postaci wskazywania konieczności przemiany naszego stosunku do języka, niemniej jednak – co należy tu zdecydowanie podkreślić – zadanie nie redukuje się do zabiegów stylistycznych czy lingwistycznych. Nie chodzi bowiem o izolowany fenomen języka, lecz o zespół wzajemnych relacji i odniesień: rzeczy i słów, świata i mowy go opisującej, człowieka w jego akcie działania oraz myślenia zarazem. Na styku *sacrum* i *profanum*, na styku duszy i ciała wydarzają się połączenia, które tworzą całkiem nowe – jednorazowe właśnie – rzeczywistości. Z tego punktu widzenia ma rację Gadamer, kwestionując problem istnienia języka metafizyki²⁵⁹. Język bowiem nie musi ulegać logice paleonimii, jeśli nie słuchamy słów nieprzemienieni. Możemy pozwolić im działać tak, jak dotychczas nie działały. Takie zalecenia oczywiście nie dotyczą wszystkich sfer, lecz w myśleniu, a o tyle, o ile myślenie towarzyszy czynnościom, także w sferach tych czynności potrzebne byłoby takie przeobrażenie stosunku do języka, jakie Heidegger zdaje się mieć na myśli. Ono się już w wielu dziedzinach dokonuje – w mediach (w sensie pozytywnym i negatywnym) w ekspansji świata wirtualnego – sms-y, blogi, skrótości, neosemantyzmy, żarty słowne, o dziwo, właśnie zapis badań filozoficznych, czyli teren, na którym sesjmograf użytków językowych powinien działać najintensywniej, wciąż dominuje forma twierdząca, powaga rozumienia jako uporczywa jednostronność i dążenie do jednoznaczności władają. Ten rodzaj wykluczania innych stanów skupienia ducha znajdujących wyraz w języku może się wiązać z hegemonią istoty techniki w dziedzinie przekazywania językiem ustaleń, odkryć, prawdy.

Heideggera systematyczna korektura – zamiast prawdy używanie określenia „prawda bycia” – ma być właśnie tym uporczywym sygnalizowaniem pierwszeństwa autentyczności przed prawdą rozumianą jako zgodność sądu z rzeczywistością.

²⁵⁷ Termin Mirona Białoszewskiego na sytuacyjną złożoność wpływów i oddziaływań, których skomplikowaną geometrię niełatwo rozszyfrować. Nauka dekodowania może się rozwijać tylko wtedy, gdy jesteśmy w zlepie sytuacyjnym, a nie poza nim.

²⁵⁸ Zaliczyłabym do jej symptomów napastliwe fragmenty o machinacji i o przeżyciu [PF 127–128].

²⁵⁹ H.-G. Gadamer, *Heidegger i język metafizyki* (przeł. A. Drobiński): „Czy to jest stara metafizyka? Czyż jest to język jedynie tej metafizyki, która sprawia, że nasze bycie – w świecie – niezmiennie staje się językiem? Z pewnością język, który umożliwia formułowanie takiego myślenia, jest językiem metafizyki, co więcej, jest to stojący za nim język narodów indoeuropejskich. Ale czy jakiś język, albo grupa językowa, może kiedykolwiek nosić zasadnie miano języka metafizyki tylko z tego powodu, że w nim pomyślana została metafizyka, albo, co oznaczałoby coś więcej, że zawierał on jej antycypację. (...) W mówieniu zawarta jest zawsze możliwość zniesienia, uchylenia jego obiektywizującej tendencji”, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4), s. 131.

Nie oznacza to lekceważenia prawdy w interpretacji klasycznej, lecz systematyczne zwracanie uwagi na jej pochodny charakter.

Pierwszeństwo autentyczności wobec prawdy (w jej klasycznym rozumieniu) u Heideggera

Współredaktor amerykańskiej antologii artykułów poświęconych *Przyczynkom*, Charles E. Scott, stara się nastroić czytelnika do odbioru swoistego klimatu tego namysłu demonstrowanego w fazie stawania się. Tłumaczy jego dziwność zarówno od strony namysłającego się, jak i od strony możliwych konsekwencji. Jego zdaniem Heidegger „odkrywa, że jest pociągany przez myśl niepokojącą, uporczywą, nieokreśloną, niebędącą jego własnością”²⁶⁰. Dlatego podmiotowy, odautorski udział w tworzeniu tekstu jest do pewnego stopnia zawieszony, by owego niepokoju myśli nie wytłumić. Takim postępowaniem Heidegger próbuje „wprowadzić do myślenia w naszej tradycji wymiar, który został poważnie zniekształcony przez metafizyczne, religijne i etyczne sposoby myślenia; i jeśli jego myśl ma sens, to polega on na tym, że te tradycyjne formy inteligencji muszą zostać od wewnątrz przekształcone, zwrócone ku innej inteligencji i innej wrażliwości”²⁶¹. Scott zachęca czytelnika do szczególnie rozumianej swobody w interpretacji. „Jeśli jakieś słowa w *Przyczynkach* wydają ci się mało pomocne lub fałszywie ukierunkowane, szukaj innych możliwości. Podążaj za swoimi intuicjami z największą uważnością, na jaką cię stać”²⁶². Nie znaczy to, że można przykładać dowolne systemy deszyfracji. Scott raczej proponuje zaufać Heideggerowi i odkrywane przez niego reguły lektury zaaplikować sytuacji współczesnej. Tradycja, odkrył, w dużej mierze zaślepiła nas na czujność, którą także skrycie niesie: czujność wobec nadchodzących i mijających Bogów i wydarzania prawdy, prawdy nie tylko jako korespondencji między przedmiotami i ich przedstawieniami, ale jako śmiertelne, nieskryte uobecnianie się bytów²⁶³.

Zdaniem Scotta *Przyczynki* pisane były w strapieniu autora, że język, jakim się w nich posługuje, może wywoływać efekt odmienny od oczekiwanego. Podobnie jak w *Byciu i czasie* metafizyczna conceptualizacja, chociaż dążyła do zawieszenia onto-teologicznego horyzontu, wciąż mogła być odczytywana (i była) jako jego kontynuacja. Scott zwraca uwagę, że ocalenie w języku prymatu nieskrytości dla znaczenia prawdy oraz prymatu temporalnego wydarzania stanowiło wyzwanie regulujące poszukiwania zawarte w *Przyczynkach*. Zarazem przeszkodą we właściwej artykulacji tego zadania oraz we właściwym jego odczytaniu są pojęcia, które Heidegger wiązał z subiektocentryzmem zachodnioeuropejskiej tradycji. W języku współczesnego namysłu filozoficznego nazywamy je bytami kolonizującymi, są nimi „podmiotowość”, rozum, Bóg czy myśl przedstawiająca²⁶⁴. Jeśli wszelkie projekty rozumienia bycia biorą się z tych właśnie kolonizujących bytów, pojawia się poważna trudność, czy można je pozbawić zniekształcenia, jakie nieuchronnie ze sobą wnoszą?

²⁶⁰ Ch.E. Scott, „Introduction”, s. 1.

²⁶¹ Tamże, s. 3.

²⁶² Tamże.

²⁶³ Tamże, s. 5.

²⁶⁴ Tamże, s. 6.

Zwracając uwagę na te trudności, Scott pokazuje, że bycie w zróżnicowanym tekście *Przyczynków* jawi się jako „wielowymiarowość odsłoneń żywych zdarzeń, jaka jeszcze nie doszła do myślenia. Heidegger opisuje kierunki i rezonanse bycia”²⁶⁵. Tak jak słowa niosą ze sobą żywe znaczenia i skomplikowane dzieje, a z nimi sprzeczne treści i konotacje, wydarzenie bycia w świecie nie ma pojedynczego, obiektywnego, możliwego do przedstawienia określenia, lecz różnorakie odsłonięcia o migotliwym charakterze. Kiedy ludzie ustanawiają formy interpretacji żywych istnień, życia owych istnień nigdy całkiem nie odpowiadają tym formom²⁶⁶.

Przyczynki są poszukiwaniem, próbą odejścia od architektury pojęć tradycji filozoficznej – bez utraty wszakże tego, co w niej nadal cenne.

Scott przypisuje specyficzny rygor *Przyczynków* dostrojeniu Heideggera do inności i do różnicy, do nieuchwytnego wydarzenia ujawnień bycia²⁶⁷. Jako autor wstępu do zbioru analiz i esejów na temat *Przyczynków* wskazuje na samotność ujawniającą się w leksykalnych zasobach komentowanego tekstu.

Zdaniem Scotta „gdyby Heidegger malował, używałby głównie intensywnych ciemnych barw, jak również pięknych przygaszonych kolorów pastelowych. Malowałby apokaliptyczne płomienie światła oraz plamy strasznej czerwieni i błękitu. *Przyczynki* świadczą o walce, jaką prowadzi namiętny człowiek, który jest pociągany – na każdym poziomie swej istoty – przez »coś«, co nie było jeszcze myślane i wymyka się jego niezwykłym konceptualnym skłonnościom”²⁶⁸.

Walter A. Brogan w artykule *Da-sein and the Leap of Being (Dasein i skok bycia)* zawartym w antologii *Companion to Heidegger's Contributions* podkreśla tymczasowy charakter propozycji Heideggera²⁶⁹. Jego szkicu obu początków nie należy traktować jako opisu stanu faktycznego. Troska o przyszłość każe mu przejawiać pewne tendencje rozwoju – na przykład kiedy nauki przyrodnicze określa jako maszynowe, a humanistyczne jako gazetowe, ale świadomość tymczasowości tych uwag pozwala złagodzić ich mocno apodyktyczny ton.

Jak pogodzić wypowiedź Heideggera zawartą w *Przyczynkach do filozofii*: „rozstrzygnięcia totalne są rezygnacją z myślenia”, z tym, że nadal – wydawałoby się tradycyjnie – obstaje przy punkcie widzenia całości, przy konieczności wizji ogólnej, nie zatracającej się w detalach, które mogłyby zasłonić całość, jak czynią to, jego zdaniem, sektory i specjalizacje w badaniach naukowych? Kilka fragmentów z wczesnych tekstów może stanowić wskazówkę. *Bycie i czas* (1927) ukazuje warunki budowania ontologii regionalnych w oparciu o ontologię fundamentalną, ale właśnie napięcie między czasowym charakterem istnienia człowieka a próbą uchwycenia sensu „bycia w ogóle” (*Sein überhaupt*) sprawia, że Heidegger rezygnuje

²⁶⁵ Tamże. W tych miejscach, w których Heidegger podkreśla wymykanie się bądź wycofywanie bycia, Lévinas i Derrida mówią o śladach.

²⁶⁶ Ch.E. Scott, „Introduction”, s. 7.

²⁶⁷ Tamże, s. 8.

²⁶⁸ Tamże.

²⁶⁹ *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, s. 171.

z pisania drugiego, zamierzonego wcześniej tomu. Staje się coraz wyraźniejsze, że język ontoteologii przesądza o pewnych rozstrzygnięciach, o których inny początek próbuje pomyśleć inaczej. Rozstrzygnięcia muszą być lokalne, a jednak niepozbowione pewnego rodzaju odniesienia do całości. W wykładzie *Co to jest metafizyka?* (1929) mowa jest o tym, że istniejemy w całości i choć nie możemy jej uchwycić, jednak właśnie do całości się odnosimy. Uświadomienie rodzajów tych odniesień, ich przyczyn i implikacji są ważną składową rozumowania w innym początku. Z tego samego roku pochodzi *O zasadzie racji* (*Vom Wesen des Grundes*), gdzie sposób myślenia o bycie, o podstawie i prawdzie, czyli o całym kanonie pojęć ontoteologii, zostaje sproblematyzowany do tego stopnia, że jasna staje się konieczność przebudowy konceptualnych ram „pytania o prawdę bycia”. Dokumentacją owego przebudowywania są pisane do szuflady *Przyczynki*. Niewiele z owych poszukiwań pojawia się wprost w pismach publikowanych po 1931 (*O istocie prawdy*, traktowane jako świadectwo „zwrotu”), kiedy jednak czytamy je obecnie, już po publikacji *Przyczynków* (1989), szczególnie *List o humanizmie* (1947), *Czas i bycie* (1962) czy *O istocie i pojęciu φύσις* (1939), możliwe jest zauważenie subtelnych przesunięć pojęciowych. Gdy zamiast akcentowania pytania o byt akcentuje się pytanie o wydarzenie i prawdę bycia, rozchwianiu ulegają wszystkie dotychczas wypracowane przez tradycję dystynkcje. „Rozchwianiu”, a nie zwykłemu odrzuceniu. Wciąż bowiem jeszcze będą one wraz ze swoimi systemami sygnifikacji wchodziły do gry i ją współwarunkowały. Kiedy Heidegger zaznacza na przykład, że tezy Humboldta na temat języka wynikają z całościowej perspektywy przedstawienia prac duchowych i ich roli w panoramie wysiłków duchowych, wtedy wyraźnie dystansuje się od celowania w całość w przedstawianiu. W takim sensie całość przedstawiona przestaje być całością istniejącą²⁷⁰.

Formuła dialogu obu początków wydaje się modelową propozycją przynajmniej częściowego rozwiązywania nieuchronnych nieporozumień, jakie wynikają z faktu dominacji języka i struktur myślowych pierwszego początku mimo wydarzeń i doświadczeń domagających się zmiany. W pismach Heideggera wiązały się one z panowaniem niejasnej dla nas istoty techniki, którą próbujemy nieadekwatnymi środkami pojęciowymi – bez powodzenia – zawładnąć. Nie jest celem kontrastowania obu początków kłótnia filozoficzna. Nawet jeśli autor *Przyczynków* w nieprzejdny sposób postuluje przejście i przygotowanie *skoku* w inny początek, mocno przekonany o jego większej adekwatności do wydarzania, nie dokonuje barbarzyńskiego skreślenia wspaniałej tradycji pierwszego początku. Stąd, kiedy nie widzi się takiej konieczności myślenia, jaką Heidegger dostrzegał – by nadążyć i nie rozmijać się myślowo z wydarzeniem – przystępuje się do obrony rzekomo zaatakowanego i niesprawiedliwie potraktowanego pierwszego początku. Można przecież pokazać,

²⁷⁰ Wolfgang Welsch, twórca koncepcji transwersalnego rozumu, dziwi się, że mimo postulowania innego świata, Heidegger nadal nie porzuca torów jedności i całości. „Wszystko u Heideggera ujęte jest w liczbie pojedynczej” (W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 293). To ważny głos krytyczny, chociaż nie uwzględnia starań teoretycznych Heideggera, by skontekstualizować pojęcia jedności i całości.

że proponowana przez niego „metanarracja” na temat pierwszego początku nie jest szczelna i nie oddaje sprawiedliwości wszystkim jego subtelnościom. Dlatego z jednej strony należy mocno podkreślić, że Heidegger z najwyższym uznaniem odnosi się do osiągnięć pierwszego początku, z drugiej – wskazuje na niedostrzegane wcześniej konsekwencje owych osiągnięć. Teoria Platona, system Arystotelesa, wielkie chrześcijańskie i nowożytne, później współczesne kontynuacje tradycji to myślowe szczyty i niezrównane osiągnięcia²⁷¹. A mimo to, zdaniem Heideggera, należy sobie zadawać pytanie, nie można unikać namysłu nad tym, co w tych wspaniałych osiągnięciach zostało pominięte, zmarginalizowane, wykluczone i nieuniesione. Swoją próbę traktuje jako myślenie przygotowawcze. W filozofii współczesnej, niekoniecznie w analogicznej stylistyce, która niekiedy może stanowić barierę komunikacyjną, tendencje innego początku znajdują częściowo poparcie. Nie tylko najbliżsi kontynuatorzy, tacy jak Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Michel Foucault, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas czy Richard Rorty, ale także poruszający się w biegunowo odmiennych perspektywach filozofowie, tacy jak na przykład Ludwig Wittgenstein, sami deklarują się albo odczytywani są według niektórych tendencji wskazanych przez Heideggera jako inno-początkowych. Desubstancjalizacja bytu i podmiotu, dezesencjalizacja prawdy, dezantagonizacja binarnych opozycji stają się stopniowo standardami filozoficznego namysłu nad współczesnością.

3.3. PODAŻANIE ZA TYM, CO NOŚNE (DERRIDA)

Przeprowadzona powyżej szczegółowa charakterystyka odmienności obu początków filozoficznego namysłu w ujęciu Heideggera stanowiła zarazem, po części, wprowadzenie w dekonstrukcyjne procedury wypróbowywane przez Derridę. Kiedy autor *Marginesów filozofii* interpretuje pisma Platona, Arystotelesa, Rousseau,

Otwierać język na rosnącą złożoność z chwilą, gdy pozbywamy się preferencji.

Kanta, Hegla, Husserla czy Heideggera, stara się demontować pojęcia ontoteologii w taki sposób, aby język otwierać na złożoność, która narasta, kiedy metodycznie pozbywamy się preferencji (przywilejów). Chociaż wydaje się, że Derrida staje po stronie pisma, ponie-

waż przez wieki tradycja filozoficzna uprzywilejowywała mowę, co Derrida pokazuje w szczegółowych analizach dzieł Platona, Rousseau czy Husserla i Heideggera, jasne staje się po oswojeniu się z jego specyficznym stylem, że teoretyczne dowar-

²⁷¹ W *Przyczyńkach do filozofii* pisze w paragrafie 93.: „Wielkie filozofie to wznoszące się szczyty, nie zdobyte i niezdojbyte. Udzielają one wszelako krajowi swej wysokości i wskazują na jego prastare pokłady. Są punktami kierunkowymi i i wyznaczają zawsze krąg widzenia; dźwigają widok i zasłonięcie. (...) Poróżnienie z wielkimi filozofami – jako podstawowymi stanowiskami metafizycznymi w działach przewodniego pytania – trzeba tak przygotować, aby każda z filozofii jako istotna stanęła niczym szczyt pośród szczytów i w ten sposób wy-stawiła swe to, co najbardziej istotne” [PF 178].

tościowanie tego pierwszego ma charakter odzyskiwania zakłóconej równowagi. Wysokie standardy pisma mogą nas uczyć uważności podążania za tym, co nośne w danej sytuacji. Począwszy od pokazania inności pisma i mowy za pomocą zmiany w słowie *difference* „e” na „a” (*differance*, różnia), co można jedynie zobaczyć w piśmie, a nie wysłyszeć, Derrida rozwija nieunifikujący namysł nad różnicami.

Przesunięcie akcentu w hermeneutyce tekstu z „co” na „jak” jest jedną z głównych zmian charakteryzujących postmetafizyczny²⁷² typ namysłu i lektury. Inną jego właściwością wydaje się każdorazowe uruchamianie wzajemnego kontekstu współtworzonego przez rzecz i myślenie o niej, przez autorską prezentację danego zagadnienia oraz tekstualne i ontyczno-ontologiczne uwikłanie czytelnika. „Każdorazowe uruchamianie” wynika z przekonania o fundamentalnej roli czasu, rozumianego jednak nie jak fundament „stałe obecny”, lecz jako podminowująca normy kultury żywotność (Nietzsche); podminowująca podłoże historii dziejowość egzystencji (Heidegger), podminowująca rygor znaczących (*signifiant*) dynamika znaczonych (*signifié*) (Derrida). Postmetafizyczny typ lektury próbuje zatem, uwzględniając zasadniczą rolę czasu, nie pominąć modyfikacji w rozumieniu, na przykład tekstu antycznego, wprowadzanych przez wszystko, co wydarzyło się na planie bytowym oraz poznawczym w okresie po starożytności. Subtelne konceptualizacje wieków średnich, rewolucjonizujące myśl o świecie odkrycia nauki nowożytnej, zmiany kolejnych paradygmatów ujmowania przyrody i miejsca w niej człowieka składają się na konieczne do uwzględnienia przesłanki naszego odczytywania tego, co oddalone jest od nas właśnie tym przedziałem. I nie chodzi tylko o enumerację zjawisk, lecz pomyślenie ich w całości, bez apriorycznego rozstrzygania o jej charakterze.

Gdyby, tytułem przykładu, przyłożyć tego rodzaju metodologię namysłu i lektury do określonego tekstu tradycji ontoteologicznej, może się okazać, że możliwe jest jego odczytanie w sposób, który podważa fundacjonistyczny charakter podstaw ontoteologii²⁷³.

W niewielkim tekście zatytułowanym *Chora*²⁷⁴ Derrida poddaje nieontoteologicznej lekturze dialog Platona *Timajos*²⁷⁵. Splot zagadnień, o których była mowa

²⁷² „Postmetafizyczny” rozumiem tu jako „następujący po »metafizyce« (w sensie założeń ontoteologicznych)”, co zarazem oznacza: ze świadomością niemożliwości pełnej emancypacji od metafizycznych presupozycji zawartych w myśleniu i w językowych przyzwyczajeniach.

²⁷³ Zimmerman podkreśla, że komentarze nazywające dekonstrukcyjny typ lektury jako „zerwanie”, „przełom”, „demaskacja” i „transgresja”, przeoczą fakt, że dyskurs krytyczny zawsze dąży do takiego oglądu znaczeń i stosowanych pojęć, by ograniczyć ich nadmierne roszczenia (M.E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontations with Modernity*, s. 260).

²⁷⁴ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999. *Χώρα* znaczy: przestrzeń, miejsce, gdzie się jakaś rzecz znajduje, w ogóle miejsce, właściwe miejsce, pozycja, stanowisko, sytuacja, ranga, ziemia, kraj, okolica, terytorium, majątek ziemski, wieś (w opozycji do miasta) (*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960). *Chora* jest słowem greckim, deklinowanie go według reguł polskiej gramatyki zostało tu zastosowane, podobnie jak w przekładzie M. Gołębiewskiej, dla uczynienia rozważań.

²⁷⁵ Fragment, który następuje do s. 155, był w znacznie odmiennej postaci publikowany w serii *Kolokwia Platonskie. Timajos*, red. A. Olejarczyk, M. Manikowski, Wrocław 2004.

powyżej jako o „każdorazowym uruchamianiu” wzajemnego (autora-czytelnika, rzeczy i jej odbioru) kontekstu, wytwarza horyzont, w jakim ukazują się inaczej niż dotychczas klasyczne kwestie polityki, pedagogiki, nawet kosmologii poruszane w *Timajosie*. Czy to „ukazywanie inaczej” jest pochodną samych zagadnień, czy specyficznego typu lektury – oto pytanie, wokół którego rozwijają się kolejne motywy próbujące ukonkretnić ideę zadań myślenia i precyzyjnego użycia słów u końca filozofii²⁷⁶. Specyficzny gatunek myślenia, który uprawia Derrida, kontynuując kierunek wytyczony przez Heideggera, musi inscenizować, zamiast konstatować, wskazywać tylko i oczekiwać na możliwość podążania za wskazywaniem, zamiast przed-stawiać. A przecież w szczególny sposób Derrida chce „ugruntować” konieczność, zatem nadal – choć nie na poziomie artykulacji, ponieważ do wyartykułowania podstawy dążyła właśnie metafizyka – odsyła do podstawy całego tekstu *Timajosa*, jaką jest pośredni rodzaj „bytu” o nazwie *chora*, który ani nie jest rodzajem, ani może nawet bytem, skoro jego problematyczny charakter został właśnie w samym sercu dialogu *Timajos* opisany przez Platona. Jeśli, zdaniem Derridy, potrzebny jest inny rodzaj dyskursu, inna logika (niebędąca ani logiką wykluczenia, ani logiką uczestnictwa, o czym poniżej), a potrzeba ta wynika z rzeczy samej nazwanej *chorą*, warto przestudiować tekst *Timajosa* pod tym kątem powtórnie, uruchamiając raz jeszcze splót relacji między innością (bytu, logiki, dyskursu) oraz naszych przed- i postsądów dążących do tożsamości.

Akcentowanie dominanty treści w interpretacjach powoduje, że w większości omówień Platońskich dialogów *Timajosa* wyróżnia się jako dialog kosmologiczny²⁷⁷. Obok powtórzenia w odmiennym kontekście, zatem w innym naświetleniu, zagadnień politycznych i pedagogicznych – a te znamy z *Państwa* i *Praw*, właśnie kosmologia stanowi w *Timajosie* najbardziej rozbudowany i inspirujący²⁷⁸ wątek. Można zatem poddawać interpretacji poszczególne motywy, ponieważ nawet najbardziej skrupulatni i strzegący litery dialogu komentatorzy muszą przyznać, że właśnie dlatego, że od początku rozmówcy zgadzają się na kolejne opowieści mające przywołać „prawdopodobny mit”, należy poszczególne wątki poddawać próbom spornych wykładni. Zdaniem Heideggera spór (*Auseinandersetzung*) filozoficzny polega na poróżnieniu się we wnioskach po to, by odsłonić wzajemne przesłanki. W *Was heisst denken?*, przygotowując rozumienie fragmentu B6 Parmenidesa, za pomocą modyfikacji obieguwego przekładu, wyjaśnia:

²⁷⁶ W związku z licznymi nieporozumieniami, a także z wyczuwalną zawłaszczającą tendencją języka formułującego tezę o „końcu filozofii” Derrida odcina się od tej frazy i mówi raczej o „zamknięciu” filozofii (jako ontoteologii, jako pewnej metafizyki) – por. J. Derrida, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, s. 129–160.

²⁷⁷ Por. np: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 313–316; R.M. Hare, *Platon*, przeł. M. Urbański, Warszawa 1996, s. 21, 33; B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 179–185; B. Dembiński, *Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1997, s. 146; K. Dowgiałło, *Wiedza ezoteryczna Platona zawarta w dialogu „Timajos”*, Warszawa 1996, s. 165.

²⁷⁸ Izidora Dąmbska pisze o wpływie *Timajosa* na kształtowanie się poglądów Kopernika – por. I. Dąmbska, *Platon w Polsce*, [w:] taż, *Dwa studia o Platonie*, Wrocław 1972, s. 54.

Każdy spór (*Auseinandersetzung*) między odmiennymi interpretacjami dzieła, nie tylko filozoficznego, jest w istocie wzajemnym namysłem nad przewodnimi założeniami, jest ich rozważaniem – zadaniem, które osobiście zawsze pozostawia się na marginesie i zastępuje ogólnikami. Zauważając to, zarazem raz jeszcze wskazujemy, że podejmowana próba przekładu jest możliwa tylko na drodze, którą obraliśmy, stawiając pytanie: „Co zwie nas do myślenia?”. Określamy tym samym nie tylko przesłankę naszej wykładni, lecz poddajemy ją pod rozważenie.

Urągałoby to jednak idei każdej interpretacji, gdybyśmy hołdowali mniemaniu, że istnieje wykładnia, która mogłaby bezwzględnie, tzn. absolutnie, obowiązywać. Obowiązujący absolutnie jest co najwyżej zakres przedstawień, w obrębie którego z góry umieszcza się wykładany tekst (...).

Każda wykładnia jest rozmową z dziełem i z tym, co powiedziane. Wszelako każda rozmowa natychmiast się zatrzymuje i staje bezowocna, jeśli urządzi się i umacnia w tym tylko, co bezpośrednio powiedziane, zamiast żeby dzięki rozmowie mówiący najpierw wdawali się i nawzajem wprowadzali w *takie* miejsce swojego pobytu, z którego w danym wypadku mówią. Owo wdawanie się jest duszą rozmowy. Prowadzi mówiących w to, co niewypowiedziane²⁷⁹. [WHD 109–110, CM 118–119]

Zanim jednak mogłoby dojść do sporu, należy przygotować wykładnię (*Auslegung*) i interpretację i na tym właśnie zadaniu skupia się zwykle lektura tradycyjna. „*Timajos* był w starożytności i jest po dzień dzisiejszy najsławniejszym dialogiem Platona” pisze A. Krokiewicz w *Zarysie filozofii greckiej*²⁸⁰. Niemal całą dostępną wiedzę naukową epoki potrafił mistrz Akademii winkrustować w wykład *Timajosa*, komponując go w taki sposób, by kwestie sprawiedliwości, szlachetnego postępowania okazywały się jak najściślej związane z charakterem powstawania i trwania kosmosu. Choć wiele zagadnień szczegółowych pozostaje przedmiotem sporów

²⁷⁹ Przekład tego fragmentu dokonany przez G. Sowńskiego zdaje się mocniej akcentować dyskusyjny, zatem oparty na różnicy punktów widzenia charakter sporu:

„Każda konfrontacja (*Auseinandersetzung*) pomiędzy różniącymi się między sobą interpretacjami dzieła, nie tylko filozoficznego, jest w rzeczywistości obopólnym namysłem nad ich przewodnimi założeniami, ich dyskusją – osobliwym sposobem zadania to zwykle dopuszcza się jedynie na marginesie i zazwyczaj pokrywa ogólnikowymi frazesami. Zaznaczając to, raz jeszcze wskażmy równocześnie, że referowana tu próba przekładu możliwa jest tylko i właśnie na tej drodze, którą obraliśmy już z chwilą podjęcia pytania »Co zwie nas do myślenia?«. Tym samym nie tylko wymieniamy założenie naszej wykładni, lecz także przekazujemy je do rozważenia i dyskusji.

Uchybia się wszakże sensowi wszelkiej interpretacji, jeśli się hołduje pogładowi, że istnieje wykładnia, która mogłaby być bezwzględnie, tzn. absolutnie obowiązująca. Absolutnie obowiązujący jest, w skrajnym przypadku, jedynie krąg przedstawień, w którego ramy z góry wstawia się tekst, będący obiektem zamierzonej wykładni. (...)

Każda wykładnia [Parmenidesa – M.K.] jest rozmową z jego dziełem i powiedzeniem. Ale wszelka rozmowa zaraz rwie się i jałowuje, jeśli ogranicza się jedynie do bezpośrednich wypowiedzi i w nich usztywnia, zamiast żeby rozmówcy poprzez rozmowę wzajemnie dopuszczali się dopiero i doprowadzali do tej pozycji, którą każdy z nich zajmuje w swym mówieniu. Owo dopuszczanie stanowi duszę rozmowy. Wiedzie ono rozmówców do niewysłowionego” (*Martin Heidegger*, „Koniec Wieku” 1992, nr 4, s. 12–13).

²⁸⁰ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 313.

w późniejszych interpretacjach, encyklopedyczny efekt próby ogarnięcia poznaniem wszystkich szczebli istnienia jest bez wątpienia czymś pierwszoplanowym.

Co w miejsce tradycyjnej lektury proponuje Derrida? Twierdzi, że zajmie się wąsko jednym z licznych w *Timajosie* motywów, mianowicie *chorą*. Właściwie jednak przyglądając się – na poziomie metateoretycznym – temu, co dzieje się ze wszystkimi relacjami w obrębie dialogu przez interwencję *chory*, a wobec nas wręcz jej „przybycie”, udaje mu się odkryć zupełnie inny poziom zdeponowanego w tekście *Timajosa* „co”.

Użyte przeze mnie przed chwilą określenie „na poziomie metateoretycznym” jest o tyle mylące, że zakłada jakby istniał poziom przedmiotowy, pewna bezpośredniość, od której następnie, wspinając się po szczeblach abstrakcji, należy się oddalić, by uzyskać metapoziom. Właśnie tej opozycji: poziomu przedmiotowego i metapoziomu, podobnie jak opozycji tego, co dosłowne i przenośne w metaforze, opozycji inteligibilnego i zmysłowego, Derrida pragnie uniknąć. Dlaczego? Dlatego że byłoby to sprzeniewierzenie się *Timajosowi*, a zwłaszcza *chorze*. Zdaniem Derridy bowiem to, że Platon wprowadził w środku dyskursu, który jest encyklopedyczną kosmogonią i kosmologią, tego typu nieokreśloność, zmienia też naszą sytuację jako czytelników. Zmusza nas do prześledzenia nie tylko tego, co dzieje się na powierzchni ustaleń tekstu, lecz odsyła do konieczności – i to właśnie wydaje mi się największą siłą nośną lektury, jaką proponuje Derrida – do konieczności, którą próbował zapisać Platon w *Timajosie* pod nazwą *chory*. Żeby spróbować zbliżyć się do możliwego dyskursu na temat owej konieczności, należy przygotować kontekst przez zwrócenie uwagi, jakie znamiona tekstu *Timajosa* Derrida uwzględnia.

„*Chora* pochodzi prawdopodobnie od »logiki innej niż logika logosu«. Nie można nawet o niej powiedzieć, że nie jest *ani* tym, *ani* tamtym albo, że jest *zarazem* tym i tamtym”²⁸¹. Zanim pochopnie uporamy się, najpewniej za pomocą jakiegoś uproszczenia, z tym rozchwianiem, należałoby próbować dłużej słuchać samego tekstu. „Kłopotliwa kwestia oznajmiona przez *Timajosa* polega na czym innym – raz wydaje się, że *chora* nie jest *ani* tym, *ani* tamtym, raz znów, że jest tym i tamtym jednocześnie”²⁸². Czy alternatywa: logika wykluczenia albo logika uczestnictwa wynika z przejściowego pozoru czy z ograniczeń retoryki lub z niezdolności do nazywania? Derrida zadaje to retoryczne pytanie, choć od razu wskazuje, że trudności kryją się raczej w samej rzeczy, a nie w niedostateczności środków logicznych czy jakichkolwiek innych. Wskazana tu inność logiki wymagająca, zdaniem Derridy, innego rodzaju dyskursu, została zapisana w *Timajosie*, ale w dotychczasowych interpretacjach nie stała się punktem wyjścia prób poszukiwania możliwości

²⁸¹ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, s. 9

²⁸² Tamże, s. 10. Fragment *Timajosa* brzmi następująco: „Jest wreszcie trzeci rodzaj, który istnieje zawsze, mianowicie miejsce; jest ono niezniszczalne, ofiarowuje pobyt u siebie wszystkim przedmiotom, które się rodzą, daje się dostrzec niezależnie od zmysłów, przez pewien rodzaj rozumowania złożonego, z trudnością węg można uwierzyć; postrzegamy je jako coś w rodzaju sennego marzenia i mówimy, że każda rzecz istnieje z konieczności w pewnym miejscu, zajmuje pewną przestrzeń; że to, co nie mieści się ani na Ziemi ani gdzieś na niebie, jest niczym” (*Timajos*, 52 b, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986).

odczytania czy skonstruowania owej logiki i owego dyskursu, lecz raczej została przeoczona. Tego przeoczenia Derrida nie chciałby kontynuować, choć natychmiast znajduje się w sytuacji aporetycznej: tego, co jego zdaniem Platon wyraża za pomocą imienia *chory*, nie da się prawomocnie opisać ani zrozumieć, posiłkując się logiką bytu i niebytu, potwierdzania i zaprzeczania; natomiast to, co za pomocą dotychczasowych środków logicznych da się opisać, nie jest *chorą*.

Platonizm „jest zatem z pewnością jednym z efektów tekstu podpisanego przez Platona”²⁸³. Należy podkreślić: „jednym z efektów”, bo przecież nie jedynym, ani w sensie logicznym, ani historycznym. Dlatego Derrida postuluje uczynienie nas uważnymi na „całość bez granic, którą nazywamy tutaj tekstem”²⁸⁴. Nieokreśloność jest zasadniczą rzeczą, na jaką trzeba przystać, mówiąc o *chorze*, podejmując każdą próbę jej określenia. Jej anachronia wobec bytu – kolejną. Zdanie, iż „*chora* anachronizuje byt” należy prawdopodobnie rozumieć jako wyzwanie do konieczności wyprowadzenia – w rozumieniu, w doświadczeniu – innej niż linearna koncepcja czasu. Nie tylko czas musi być ujęty inaczej, na co wskazuje właśnie specyficzna obecność nieokreślalnej *chory*. Inny rodzaj syntezy jest tu efektem innego miejsca polityki, pedagogiki, kosmologii wreszcie. Ta inność wymaga także tego rodzaju zmiany, która prowadzi Derridę do zaakcentowania w lekturze takich słów i wyrażań, jak: „przodkowie”, „dzieci”, „potomkowie”, „Sokrates naczyniem, które przyjmuje wszystko”, „*chora* – schronem, piastunką kryjącą w swym łonie wszystko”, „od *chory* mamy się uczyć, jak przyjmować – co to znaczy przyjmować – *chorę* należy nazywać nie tą samą nazwą, tylko tym samym sposobem nazywania” etc. Uzyskujemy w efekcie inny gatunek identyfikacji, inny rodzaj tożsamości²⁸⁵. Prawda – zdaje się mówić Derrida – staje się każdorazowo nie bez naszego udziału na określonym stanowisku w bycie. Jej dziejowość w sensie niemożliwości odseparowania pierwiastka etycznego i historycznego od ontologii domaga się innego rodzaju dyskursu. W kierunku ukonstytuowania owego odmiennego dyskursu zmierzają kolejne kroki czytelnicze.

W pierwszym akapicie *Chory*, kiedy wykluczone zostają obietnica i zagrożenie związane z przybyciem *chory*, Derrida wydaje się nawiązywać do *numinosum* stanowiącego, zdaniem Rudolfa Otto, istotę każdej religii²⁸⁶. Ale właśnie boskość i konieczność zostają przez cały komentarz Derridy rozłączane, aż do końcowego fragmentu, w którym jest to powiedziane *explicite*. To, co konieczne, i to, co boskie z konieczności ulegają rozszczepieniu.

Zanim tę oscylację: boskie/konieczne wskaże jako rezultat swoich wcześniejszych rozważań, Derrida wskazuje na kilka pięter oscylacji: między rodzajami bytu (zmysłowy/inteligibilny, widzialny/niewidzialny, foremny/nieforemny), między

²⁸³ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, s. 80.

²⁸⁴ Tamże, s. 81.

²⁸⁵ Por. dygresję Derridy o Hegłowskim podejściu do Platona. Hegel rozpoznaje u autora *Timaiosa* niemożność dotarcia do pojęcia i wytrwania przy nim, a zarazem mistrzostwo dydaktycznego posłużenia się mitem (tamże, s. 34–38).

²⁸⁶ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, wyd. 2, Wrocław 1993.

rodzajami dyskursu: *mythos/logos* lub rodzajami stosunku do tego, co jest, albo czego nie ma. U Platona jakość dyskursu zależy od jakości bytu, do którego dyskurs się odnosi. *Chora* jest trzecim rodzajem (*triton genos*) w stosunku do dwóch innych rodzajów bytu (niezmiennego, inteligibilnego/niszczącego, stojącego się), ale wydaje się również określona ze względu na płęć – Timajos mówi o „matce”, „żywicielce”. W dłuższym przypisie Derrida wskazuje, że te określenia są traktowane jako metafory, ale żaden z fundamentalnych komentarzy *Timajosa* w języku francuskim (Rivaud, Luc Brisson) nie czyni tematem samej metaforyczności. Derrida odsłania następujące zadanie: wypadaloby właściwą granicę stosowności tego kodu retorycznego przemysleć pod kątem rozpatrywanych wcześniej oscylacji: zmysłowe/inteligibilne, obraz/*eidos* etc. Myślenie *chory* prowadzi poza te opozycje. Jak jednak tłumaczyć samo to słowo? Odpowiedź, jaką Derrida zdaje się sugerować, brzmiałaby: z troską o całą teksturę tropiczną, czyli układ sensów, który zostaje utworzony zarówno z prostych znaczeń użytych słów, jak i z nadatków znaczeniowych lub ich odkształceń wynikających z zastosowania tropów. Każdy przekład funkcjonuje w sieciach interpretacyjnych zarówno gdy dotyczy samej nazwy (*chora*: miejsce, umiejscowienie, usytuowanie, okolica, kraina), jak i tropów: matka, żywicielka, naczynie, matryca, piastunka, schron. Zdaniem Derridy każdy przekład dokonywany jest przez retrospektywne projekcje, jedną z nich stanowi według autora *O grammatologii* przykład Heideggera. Ten ostatni proponuje rozumieć *chorę* jako to, co się oddziela, odchyła i, usuwając się, dopuszcza coś innego, dając mu miejsce²⁸⁷.

Nie dzieląc tej projekcji, Derrida chce zarazem pokazać strukturę, która czyni tropikę i anachronizm nieuniknionymi (strukturę, nie istotę), strukturę, która sprawia, że nie są one przypadkiem, słabością czy przejściowym błędem. Akcentowanie raczej struktury, czyli układu znaczeń, jaki jest wytworem usytuowania znaków (a znakami są tu zarówno sensy dosłowne, jak i tropy), i dystansowanie się wobec istoty ma charakter sporu Derridy z rozstrzygnięciami Heideggera, konsekwentnie odnoszącymi się właśnie do wykładni istoty.

Kolejne interpretacje nadają znaczenie lub wartość *chorze*, określają ją. *Chora* jednak nie pozwala się naruszyć, dotknąć – nie jest podmiotem ani substancją, ani podłożem. Jest naczyniem, które przyjmuje wszystkie typy hermeneutyczne i tworzy dla nich miejsce, ale do żadnego typu się nie sprowadza i żadnym określonym miejscem nie jest. Być może od niej dopiero nauczymy się, co znaczy przyjmować: uczyć się od jej bytu, od niej samej tego, co przywołuje jej nazwa. Wydaje się, że zostaje tu nazwana uniwersalna konieczność, choć Derrida jeszcze tego tak nie nazywa, zwłaszcza że para konieczne/przypadkowe podpada pod wszystkie zastrzeżenia dotyczące innych opozycji binarnych.

²⁸⁷ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, s. 22; por. także: „To, w czym się coś staje, sugeruje to, co nazywamy »przestrzenią«. Grecy nie mieli synonimu »przestrzeni«. To nie przypadek; jakoś doświadczali oni przestrzenności nie na podstawie ekstensji, lecz miejsca (τοπος) jako χωρα, co nie oznacza ani miejsca, ani przestrzeni, co jednak zostaje zdobyte, zajęte przez to, co pozostaje-tutaj. Miejsce należy do rzeczy samej. Różne rzeczy mają zawsze swoje miejsce” [WDM 65].

Chora nie jest kategorią. Derrida mówi, że z ostrożności moglibyśmy mówić: słowo, nazwa pospolita, pojęcie, znaczenie, wartość *chory*. Te środki ostrożności znowu zakładają dystynkcje (słowo/pojęcie, słowo/rzecz, sens/odniesienie), czyli zakładają co najmniej możliwość bytu określonego. Tymczasem *chora* – czytamy w *Timajosie* – nie jest rzeczą i podważa te założenia oraz dystynkcje. Przypomina nazwę własną: bo *chora* jest jedna, jedyna, niemająca rzeczywistego desygnatu, przywołuje jakieś X, którego własnością jest nie mieć niczego na własność i pozostać bezkształtnym. Ów szczególny brak własności – tego *chora* musi strzec i my musimy w niej strzec. Te wstępne uwagi pozwalają dostrzec zarys pewnej logiki, której formalizacja wydaje się prawie niemożliwa²⁸⁸. Ontologiczno-encyklopedyczne wnioski *Timajosa* zdają się zakrywać otchłan otwierającą się w środku książki. Kompozycja dyskursu również podlega regule swoistej otchłanności, tzn. serii zwierciadlanych odbić. Dzięki tym zwierciadlanym odbiciom ukazuje się temat *Timajosa*: bycie programem formy, jego struktura prawpisu, bycie logiki²⁸⁹. Powtórzone w tym fragmencie słowo „bycie”: „bycie programem formy”, „bycie logiki”, należałoby rozumieć zgodnie z wnikliwymi badaniami Heideggera na temat sensu bycia: znaczenia i roli tego pojęcia najpierw w ontologii fundamentalnej, później w ontologiach poszczególnych dziedzin przedmiotowych. Jeśli przyjmiemy, że czasownik „być” w sanskrycie (*bhu*) obejmował konotacje słów: rosnąć, żyć, mieszkać, oddychać, a rozważania Heideggera zaakcentowały w nim sens działania się (w połączeniu z pierwotnie rozumianym czasem), wówczas „bycie programem formy” oraz „bycie logiki” nie są nadmiernym werbalizmem, lecz bardzo precyzyjnym oddaniem powyższych ustaleń w kontekście rozważań zawartych w *Timajosie*. Forma, będąca pochodną pewnej logiki czy wręcz logika nie są rodzajami bytu, które wystarczy skonstatować, przedstawić i w owym przedstawieniu wyczerpać. Dlatego zauważona w *Timajosie* inscenizacja bycia programem formy oraz bycia logiki, zauważona chyba dopiero w lekturze postmetafizycznej – choć o to warto się spierać, wyzbywając się krępującego myśl dogmatyzmu – domaga się od nas przemyślenia: po pierwsze, misternej konstrukcji dialogu, po drugie, sposobu postępowania – mówienia, zachowania, myślenia – Sokratesa.

Sokrates udaje, że należy do tych, którzy udają, że mają miejsce („macie miejsce, miejcie miejsce, chodźcie”). Sokrates występuje w roli naczynia zawierającego wszystko. Sam Sokrates nie jest *chorą*, ale byłby do niej bardzo podobny, gdyby ona była czymś lub kimś. Jego sposób mówienia, jego zachowanie rzucają światło na układ miejsc. Członkowie *mimetikon ethnos*, *genos ton sophiston* czy *poietikos genos* zostają wyróżnieni jako bezsilni, niezdolni do mówienia o rzeczywistości politycznej jako o rzeczywistości, której miarę ustala to, co zewnętrzne, tzn. próba wojny. Sokrates natomiast potrafi, choć nie każdy typ słuchania mistrza Platona, nie każde czytanie dialogu umie to zachować. Przy pewnego typu lekturze Platon zamienia się w tezę platońską. Wtedy tekst w tym, co potrafi wytwarzać w nim strukturę odchylania znaczeń, zastyga i podlega neutralizacji.

²⁸⁸ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, s. 33.

²⁸⁹ Tamże, s. 48.

Możliwość nazywania, podobnie jak *chora* i w sposób równie konieczny, nie pozwala się łatwo umiejscowić, jest to problem bardziej umożliwiający umiejscowienie niż umiejscowiony. Umiejscowienie, jakie może zaproponować każda kolejna interpretacja, jest interesujące, a Derrida powiedziałby nawet: zatem *chora* działa właściwie, bo daje taką możliwość, ktoś ją podejmuje, czyli nauczył się od *chory* przyjmowania. Zaraz jednak w następnym kroku, nie z powodu, że akurat tego rodzaju umiejscowienie jest nieadekwatne, lecz że *Chora* przyjmuje własności, ale nie na własność, musimy zatrzymać się w nieokreśloności, tak jakby wyzwaniem dla nas było umiejscawiać, a zarazem odsyłać każde umiejscowienie jako niemożliwe. Konieczne jest umiejscawianie, umiejscowienie jest niemożliwe. Taką aporetyczność filozofii, ale i myślenia przecież wydobył Derrida z tekstu *Timajosa*.

W takim sensie wydaje mi się, że Derrida nie psuje młodzieży, skromnie bowiem przyznaje, że ów agon interpretacji się nie kończy. Jego interpretacja wcale nie jest najadekwatniejsza, nareszcie prawdziwa. *Chora* jest tego rodzaju prapoczątkiem, że przypomina nam, iż w poznaniu wciąż zgłasza się konieczność – rozumna konieczność – (nierozum wydaje się na tym polegać, że konieczność nie zgłasza się), ale każde nasze określenie, wyrażenie, jest niewystarczające. Dlatego tak dużo i wciąż *chora* daje.

Wydaje się też, że we właściwy sposób zostaje ukazana rola Sokratesa – właśnie niepiszącego, nazywającego i wycofującego swe nazwy, usuwającego się i oddającego głos innym²⁹⁰. Jeśli według Derridy Sokrates jest *homolegein* wobec *chory*, należałoby szczegółowo przestudiować jego zachowanie: jak udaje mu się nie zgubić prawdy bycia?

Dzięki tradycyjnej lekturze *Timajosa* można uczynić wyraźnymi prawdopodobne przesłanki Platona potrzebne do rekonstrukcji pełnego wymiaru jego poglądów kosmogonicznych, pedagogicznych i politycznych. To pozwala poznawać. A jeśli wiedza jest czym innym niż poznawanie? Jeśli jest na przykład ruchem upodobnienia siebie do tego, co istnieje? Istnienie nieokreślonego podłoża, które dając schron każdej rzeczy, określa ją w jej przedmiotowym charakterze, wydaje się zobowiązywać Sokratesa do mimetycznego postępowania, a nas, czytelników *Timajosa*, do nieprzeoczenia, jak się Sokrates prowadzi.

W obrębie tradycyjnej lektury, nawet jeśli jest to wgląd w ezoteryczne pierwiastki dialogu Platońskiego, ich rekonstrukcja podporządkowana zostaje nadrzędnemu celowi odkrycia prawdy przekazu *Timajosa*. W takim trybie lektury przesłankę stanowi rozumienie filozofii jako „uzasadniającego przedstawienia podstawy”. W tak zwanej tutaj postmetafizycznej próbie lektury uprzywilejowanie podmiotu, który co prawda pouczony przez przedmiot – rzecz samą, dokonuje jednak ostatecznego rozstrzygnięcia na temat tego, co jest podstawą i jak należy ją uzasadnić, ten rodzaj uprzywilejowania podmiotu ulega zawieszeniu²⁹¹.

²⁹⁰ Tamże, s. 84.

²⁹¹ Jak wielokrotnie zaznaczałam, jest sprawą godną sporu, czy właśnie tu należy dostrzegać linię demarkacyjną między metafizyką i myśleniem postmetafizycznym. Inne wszak rozumienie metafizyki wyłania się w następującej wypowiedzi: „Poszukując oto metafizycznego

„Koniec filozofii i zadanie myślenia” to koniec pewnych przywilejów podmiotowych i otwarcie na zadanie trudniejsze. Standardowe czynności teoretyczne – wyrokowanie, sądzenie, podział wprowadzający pary pojęć stanowiący pożyteczne uproszczenia – są przywilejami. Kiedy natomiast odступujemy od zestawu owych podmiotowych przywilejów, okazuje się, że sama struktura konieczności, do której tekst filozoficzny się odnosi, lecz także obopólnie wytwarzana, kiedy następuje kontakt – związek, odbiór – momentów podmiotowo-przedmiotowych, domaga się owej rezygnacji. Wtedy, ale tylko wtedy, nie ma różnicy między *Timajosem* a *Xópa / Chorą* w takim sensie, że oba teksty próbują inscenizować ową strukturę konieczności na kilka równoległe rozgrywanych sposobów. Kompozycja dialogu Platońskiego jest tak złożona, polifonia opowieści opowiadanych wcześniej, później streszczanych tworzy tak gęstą sieć znaczeń, że każda próba uproszczenia zatracza ową wielogłosowość i część ważnych znaczeń. Zatem kiedy Derrida jednak mówi: „platonizm, czyli filozofia”, brzmi to jak *memento*, by nie neutralizować wielogłosowości przedmiotu, jaki w dialogach, także w *Timajosie*, próbował ukazać i ocalić Platon. Inszenizacja w *Xópa / Chorze* polega na precyzyjnym wytyczeniu zadania myśli, jakie już w *Timajosie* zostało określone, ale bywa w interpretacjach dialogu przeoczone. Podejmuje je Sokrates. Zadanie to można sformułować następująco: być jak *chora*, nie mniej i nie więcej. O ile „bycie jak *chora*” wydawałoby się projektem głównie egzystencjalnym, o tyle zabiegi eksplikacyjne w *Xópa / Chorze* służą uświadomieniu i uzmysłowieniu (unaocznieniu, umożliwieniu usłyszenia i poczucia), że innemu byciu towarzyszy inna logika języka. Podkreślam to, ponieważ eksponowanie przez Derridę problematyki pisma może stwarzać wrażenie, że tym samym gestem mówienie zostaje zdegradowane. Zaiste, o ile zdaniem autora *Xópa / Chory* przez wieki traktowano mowę jako żywe i bezpośrednie oddanie myśli, a zapis jako zewnętrzne unieruchomienie myśli, warto pokazać różnicę między nimi także jako oferującą pewne możliwości. Otóż właśnie dlatego trzeba przypominać konieczną do każdorazowego uwzględnienia figurę „obiegu aktów myślenia, pisania, słuchania, czytania”. Dynamika znaczeń bowiem wymaga prześledzenia owego obiegu, aby nie dokonywać arbitralnych rozstrzygnięć²⁹².

Pismo a mowa. Namysł nad różnicami

punktu widzenia, czyli rezygnując z bezpośredniego wyróżnienia bytu ludzkiego, nie natrafiamy na nic, co byłoby wyróżnione” (M. Żarowski, *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994, s. 252). Recenzja *Tożsamości* precyzyjnie wypunktowuje momenty problematycznej zbieżności, z jednej strony postmodernistycznej krytyki możliwości metafizyki, z drugiej zawartej w *Tożsamości* obrony metafizyki jako rekonstruującej się właśnie w przestrzeni niemożliwości (K. Żółtański, *Tekst i metafizyka. Rzecz o książce M. Żarowskiego „Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej”*, „Principia” 1996, nr XV, s. 241–253).

²⁹² W świetle takiego rygoru respektowania dynamiki znaczeń i wynikających z niej zróżnicowanych konieczności nawet de Saussure’a podział na *langue* i *parole*, podobnie jak Austina odróżnienie wypowiedzi konstatających od performatywów pozostają, według Derridy, pewnym uproszczeniem (choć korzystnym w ograniczonym sensie).

Zwykle traktujemy słuchanie jako fundament słyszenia. W paragrafie 34. *Bycia i czasu* zatytułowanym „Bycie-tu-oto i mowa. Język” Heidegger inaczej przedstawia tę relację. Nazywa słyszenie podstawową i pierwotną egzystencjalną możliwością, na gruncie której może mieć dopiero miejsce słuchanie [BC 232]. Heidegger sądzi, że słyszenie jest dla mówienia konstytutywne i podobnie jak mówienie opiera się na rozumieniu. Słuchać natomiast można tylko wtedy, gdy dana jest egzystencjalna możliwość mówienia i słyszenia [BC 233]. Heideggera korekta intuicji, jakie podsuwa potoczne użycie słów słuchać i słyszeć, akcentuje to, że właśnie w sferze potocznego rozumienia włada i dominuje świadomość. To ona nastawia uwagę i dlatego słuchanie – jako akt woli świadomej – zyskuje pierwszeństwo. Autor *Bycia i czasu* nie chce postulować postawy przeciwnej: uprzywilejowywania słyszenia – jako aktu woli nieświadomej – lecz raczej taktykę odzyskiwania tego, co zepchnięte aktem woli na plan dalszy, pokazać ich wzajemne sprzężenie. Od słyszenia zależy słuchanie, i odwrotnie. „Kto »nie słyszy« i »musi czuć«, ten potrafi może właśnie z tego powodu nader dobrze słuchać” [BC 233]. Odejście późnego Heideggera od eksponowania „różnicy ontyczno-ontologicznej”, tak kluczowej na wstępnym etapie rozważań w *Byciu i czasie*, wynika także z tego typu nieporozumień, że wyciągano wnioski jakoby u Heideggera bycie było zawsze ważniejsze, pierwotniejsze, czyli uprzywilejowane względem bytu. W *Przyczynkach do filozofii* zostaje to wyeksplikowane wprost: chodzi o równoczesność bytu i bycia.

Osiągnięcie takiej praktyki bycia/istnienia Heidegger widział jako owoc długiej pracy przygotowawczej, prowadzącej do spotkania pierwszego początku z innym początkiem. Nie obędzie się bez nieporozumień, konfliktów i meandrów utrudniających sukces tego spotkania, lecz przedsięwzięcie kroków myślowych i czynów w tym kierunku postrzega filozof jako zadanie najpilniejsze. Uwagi na temat słuchania i słyszenia jako formy egzystencjalnej otwartości na świat i najbardziej własną możliwość bycia stanowią część owych przygotowań. Obok doniosłości rozważań Derridy na temat porządku znaczących (*signifiant*) związanych z niedocenianiem w tradycji ontoteologicznej pisma warto też z tego samego powodu nie pomijać słuchania i słyszenia. Podobnie bowiem jak w przypadku artykulacji myślenia w słowie pisanym, odbiór rozczłonkowania rozumienia w postaci słów mówionych może przesądzać o popadaniu na powrót w logikę paleonimii. Dlatego słuchanie, słyszenie i zapisywanie są ważne jako potencjalne źródła błędu, ale także kierunki możliwej korekty nawyków blokujących uważność.

Hegemonia *logosu* – *pathos* i *ethos* są niezbędne w mowie, w retoryce. Heideggera namysł nad podziałami Arystotelesa

Ze względu na problematykę niniejszych dociekań jednym z głównych wyróżników paleonimii jest logocentryzm – dominacja znaczenia i wobec możliwej równowagi *logosu*, *pathosu* i *ethosu* w mówieniu hegemonia *logosu*. Kiedy Arystoteles wskazał na wyższość języka, w którym

logos dominuje nad innymi składnikami, ponieważ jest on najbardziej odpowiedni do przeprowadzania i przekazywania rozumowań prawdziwych, natomiast *pathos* i *ethos*, niezbędne w retoryce, służą komunikacji między osobami niepotrafiącymi

na dłużej skupić myśli, zainicjował, podobnie jak w wielu innych dziedzinach, sposób ujmowania relacji między tymi komponentami języka, jaki wciąż można uznać za obowiązujący. Heidegger zinterpretował *Retorykę* Arystotelesa w innym duchu. Pokazał, że można na ten tekst patrzeć jako na zapis hermeneutyki wspólnego bycia – bycia we wspólnocie, która porozumiewa się, używając języka w określony, wciąż bliski faktyczności wspólnego bycia sposób. Dlatego proporcje *ethosu* i *pathosu*, zdaniem Arystotelesa niestosowne, gdyby chciał przekazywać rozumowanie, wydały się Heideggerowi cenne jako świadectwo zanurzenia istnienia ludzkiego w języku, który jest jeszcze żywiołem najróżniejszych znaczeń, a nie konstruktem podporządkowanym hegemonii *logosu*. Nietzsche wskazał zwycięstwo żywiołu apolińskiego nad dionizyjskim, zamiast ich zmagania się, jako jedną z przyczyn europejskiego nihilizmu. Heidegger pluralizuje spłot racji prowadzących do nihilizmu (w wypracowywanym przez niego języku to „bieda opuszczenia bycia”²⁹³), ale pewne tendencje diagnozy Nietzschego zbiegają się z jego obserwacją na temat uobecniania się *pathosu* i *ethosu* w mówieniu tzw. naturalnym. Spontaniczne praktyki mówienia bądź komunikacja dążąca nie tylko do przekazywania informacji i wyników działalności poznawczej zawierają, co Heidegger podkreśla, więcej społecznej rzeczywistości w postaci nieregulowanej jeszcze przewagą *logosu*. Dlatego słyszenie i słuchanie, które warto byłoby przygotowywać i kształcić, mogłyby w większym stopniu otwierać się na uobecniającą się w języku złożoność relacji międzyludzkich. Na otwartości polega przytomność, która jako przytomność słowa zostanie przybliżona w rozdziale trzecim.

Naiwność Heideggera polegająca na przekonaniu o autonomii filozofii rozumianej jako namysł nad sobą, że jako przeciw skończony projekt *Dasein* mogłaby się odciąć od zawołowanej metafizyki ciała, zmysłowości, duszy, Derrida demaskuje, od początku deklarując heteronomię i hybrydalny charakter naszego „namysłu nad sobą” – w wymiarze indywidualnym i społecznym. Zanim jednak przeskoczmy do poziomu oceny: „naiwność Heideggera”, zwróćmy uwagę, że demaskowanie przez Derridę polega na jego od początku innej pracy myślowej i jej artykulacji. Zamiast oceniać cudze dokonania, Derrida podejmuje rozległe zadanie słuchania żywiołu języka. Na pytanie Austina „Jak słowa działają?” można odpowiedzieć: one same nam o tym mówią, o ile posłuchamy. Rzadki to dziś dar – słuchanie i słyszenie – ponieważ nagle zaczęliśmy się spieszyć i wielu z nas, ponieważ zwykle nie słuchani, ma – nagle – nadmiar słów do powiedzenia.

Może teraz lepiej dostrzeżemy, że to, co najbardziej zastanawiające, w czym także istota współczesnej techniki pozostaje ukryta, stale i przede wszystkim do nas

²⁹³ W kilku paragrafach *Przyczynków do filozofii* bardziej szczegółowo (par. 52.–62.), ale i w innych zostaje omówiony motyw biedy zapomnienia o byciu. „Opuszczenie bytu przez bycie: bycie wycofało się z bytu (...) Człowiek zostaje tak zaślepiony przez to, co przedmiotowe i machinacyjne, że już byt usuwa się przed nim, a o ileż bardziej jeszcze Bycie i jego prawda, z której dopiero wszelki byt musi się na nowo wyłonić w sposób źródłowy” [PF 109]. „Opuszczenie bycia: trzeba tego opuszczenia doświadczyć jako podstawowej dziejby naszych dziejów i przekształcić je w wiedzę – kształtującą i przewodzącą” [PF 110].

przemawia, że to, co najbardziej zastanawiające, jest bliższe niż najbliższa z rzeczy dających się ująć ręką, a mimo to się wymyka. Stąd rozrasta się potrzeba i wypływa konieczność, by namową tego, co najbardziej zastanawiające, wreszcie usłyszeć. Aby jednak móc zauważyć to, co daje nam do myślenia, musimy ze swej strony otworzyć się na naukę myślenia. [WHD 55, CM 65]

Nakazując słuchać tego, co do nas najpilniej przemawia, nakazując krytyczne rozpoznawanie istotności, myślenie może także wymagać posłuchu dla egzystencjalnie ważkich doświadczeń. Kąśliwe uwagi krytyków pod adresem Heideggera z powodu jego predylekcji do zespołu sensów, jakie wiążą się z życiem wiejskim – bliskim niebu i ziemi, choć tak jak w mieście wiodących spór ze światem – są tak ostre nie tylko dlatego, że myślenie odbywa się także w mieście (lub nie odbywa nigdzie, wciąż jeszcze nie), lecz, jak sądzę, wynikają z nieakceptowania tego rodzaju osobliwości, że upodobanie miałoby stanowić jeden z niezwykłych składników myślenia. Po takiej eskalacji egzystencjalnej eschatologii, jaką Heidegger zawarł w swoich próbach tekstualnych, Derrida wraca do dyskursu znacznie mniej nacechowanego egzystencjalnie, choć – to ważne – niewykluczającego możliwości różnych, odmiennych egzystencjalnych nacechowań, natomiast otwierającego słowa na większy pobór inności, na większy do niej szacunek. Niestety, widoczne są też koszty takiego teoretycznego kroku. Pisanie Derridy staje się często nieczytelne, wartość komunikacyjna tego typu myślenia – właśnie skutek zawartej w niej otwartości – staje się bardziej problematyczna. Okazuje się, że nastawienie słowa na większą otwartość nie gwarantuje jako konsekwencji większej otwartości komunikacyjnej. Habermas, filozof wnikliwie i szeroko rozważający racjonalność komunikacyjną jako ważną alternatywę dla dominacji rozumu instrumentalnego, zarzuca Derridzie igranie językiem literackim, jego zdaniem, nieskutecznym w wielu dziedzinach życia społecznego. Rorty, doceniając część tekstów Derridy, według niego przeznaczonych dla sfery publicznej, oddziela wnikliwe egzegezy tekstów literackich i eksperymenty w pisaniu, uznając je za prywatną działalność mogącą inspirować jednostki, ale bez znaczenia dla transformacji społecznych. Derrida nie zgadza się na taki podział²⁹⁴. Choć niektóre z jego tekstów odnoszą się bardziej jednoznacznie do pism filozoficznych, a inne do literackich czy do malarstwa, architektury, teorii teatru i innych dziedzin – wszystkie łączy poszukiwanie języka właściwie zachowującego dynamikę znaczeń. (Niekiedy wybiera literaturę – ponieważ myślenie jest w niej, zdaniem Derridy, bardziej myślące). Walka z językiem za pomocą języka – z tendencjami do petryfikowania, do dogmatyzmu, nadmiernego uogólniania, pozbawiania znaczeń kontekstów, apriorycznych rozstrzygnięć – to tylko niektóre spośród licznych nawyknień architektury myślenia ontoteologicznego. W telewizyjnym wywiadzie w czasie pobytu w Polsce autor *Marginesów filozofii* określił swoje poszukiwania obiektywizująco jako „miejsce, które szuka

²⁹⁴ J. Derrida, *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, [w:] *Deconstruction and Pragmatism*. Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty, ed. Ch. Mouffe, London–New York 1996, s. 78.

siebie”²⁹⁵. W odpowiedzi na pytanie o relację między filozofią i literaturą podkreślał, że sposoby pisania, które wypróbowuje w swoim namyśle, w pewnym sensie nie są ani filozofią, ani literaturą czy literaturoznawstwem, lecz że pozwala przez siebie mówić miejscu, które niejako dopiero siebie szuka.

²⁹⁵ Cytat z wywiadu telewizyjnego pt. *Przy-bycie Derridy* w programie „Ogród sztuk”. Z okazji uhonorowania go tytułem *honoris causa* na Uniwersytecie Śląskim Derrida miał wykłady w Katowicach, Krakowie i Warszawie.

4. PODSUMOWANIE.

„DOBRCZE MYŚLEĆ, OTO ZASADA MORALNA”

Pascalowska zasada nie przestała obowiązywać, tylko uzyskaliśmy większą świadomość tego, jak trudno jest „dobrze” myśleć, nie wykluczając, nie zawłaszczając,

„Dobrze” myśleć – nie zawłaszczając, nie reifikować, nie ustanawiać dualizmów.

wyzbywając się reifikowania i dualizujących tendencji – i w takim sensie nadążać za tym, co się dzieje²⁹⁶. Ciągłe migracje znaczeń wystawiają nasze systemy sygnifikacji na nieustanne kwestionowanie własnych założeń, na pytanie o racje i wychodzenie naprzeciw

racjom odmiennym. Jeśli nie dokonuje się tu uważnego słuchania, nie ma szans na „dobre myślenie”, chociaż wciąż można być, nie bacząc na konsekwencje moralne, skutecznym.

Próby przemiany sensu wiedzy podejmowane w wielu nurtach filozofii współczesnej zostały tu ukazane na przykładzie analiz wybranych pism trzech myślicieli. Mimo ukształtowania się podziału w dziejach filozofii na ontologię, epistemologię, etykę, estetykę i inne działy filozoficznych dociekań, wiele jest pojedynczych wypowiedzi lub całych rozpraw próbujących zaradzić owym operacyjnym udogodnieniom klasyfikacyjnym. Kiedy Spinoza traktatowi ontologiczno-epistemologiczno-etycznemu daje tytuł *Etyka*, możemy się domyślać jego niezgody na parcelację zagadnień filozoficznych według wcześniej przyjętych założeń, głównie założenia o ich możliwym do przeprowadzenia – zarówno teoretycznie, jak i praktycznie – oddzieleniu, a ponadto o swobodzie izolowania wątków. Dlatego wskazanie Pascala „dobrze myśleć, oto zasada moralna” ma charakter powrotu do konieczności słuchania swoistych charakterów wszelkich myślanych rzeczy i spraw, mimo zawartego w nich momentu ogólnego, a wtedy pojawia się pytanie, czy myśl o nich przechodzi w idiom czy normę, czy też tylko językowa artykulacja myśli staje się idiomatyczna.

Powiedzenie Pascala musiałby krytykować Nietzsche zarzucający kulturze europejskiej przemoralizowanie. Znając przekonania religijne Pascala, Nietzsche umieszczałby jego wskazanie w szeregu zaleceń platońsko-chrześcijańskich, czyli

²⁹⁶ Ostrożność i pewna nijakość frazy: „nadążać za tym, co się dzieje” wynika z próby uniknięcia zbyt jednoznacznych rozstrzygnięć. (W *Kratylosie* Platon mówi o „boskim ruchu bytu” (421 a), filozofia współczesna mówi o zdarzeniu, wydarzeniu i faktach, akcentując procesualność).

interpretujące „dobro” jako uniwersalnie obowiązujący wzór. Spróbujemy jednak nie ograniczać tej sentencji do horyzontu, jaki w pewnym stopniu Pascalowi towarzyszył. Jeśli bowiem twierdzi on: „nie tu jest kraina prawdy, błądzi ona nieznaną między ludźmi”, może także sentencja wiążąca myślenie z moralnością zyskuje niekoniecznie ten przeczuwany z góry – w kontekście platońsko-chrześcijańskim – sens.

„Dobrze”, znaczy tu: „odpowiednio do wydarzania”. Znaczy zatem ontologicznie, a zarazem jest to słowo związane z dobrem w sensie ściśle etycznym. „Stosownie do wydarzania” znaczy odpowiednio do tego, jak przebiega nasza percepcja i rozumienie rzeczy, ponieważ wiedza obiektywna, choć działa, może pozostawać poza naszym zasięgiem. Dlatego wskazówka Pascala nie musi obowiązywać w ściśle określonym horyzoncie ani wobec podziału horyzontów na ontologiczny, epistemologiczny czy aksjologiczny; można ją potraktować spekulatywnie, jako celowo wieloznaczną, ponieważ stwierdzającą konieczność każdorazowego poszukiwania, na czym owo „dobrze myśleć” polega.

Badania przeprowadzone w tym i następnych rozdziałach akcentują związek momentu ogólnego (norma) ze swoistym (idiom) w kształtowaniu myślenia. Próbuje wyeksponować warunki uważności – rozumianej ponad- i interdyscyplinarnie – dzięki precyzji, jaką narzuca język. W zależności od tego, czy język traktowany jest przez nadawcę i odbiorcę w akcie komunikacji bardziej jako opis faktów i zdarzeń, czy performatywnie jako tworzenie lub wzywanie stanów rzeczy, poruszamy się między idiomatycznością języka a jego normatywizmem („zdanie jest normalne” mówi Derrida w sporze z Foucaultem). Czy język wypowiada unikalnie tylko raz to, co jest niepowtarzalne i niesprowadzalne do żadnych norm, czy też reguluje kształty tego, co jesteśmy w stanie zrozumieć wedle z góry założonych praw gramatyki i logiki?

Trudność z właściwą interpretacją języka polega między innymi na tym, że nasświetlamy go tutaj nie od strony rozstrzygania z góry kwestii istotności – istoty techniki, istoty Boga, człowieka, przyrody, wartości – lecz od strony tworzenia warunków nierozmijania się z ich istotnością. Postidealistyczne nastawienie myślenia tym różni się od wielu wcześniejszych projektów ontologiczno-epistemologicznych, że świadomie lub bezwiednie zakładały one określony sens istotności (krytykując esencjalizm, próbowały ją wykluczyć, przypisując „istotność”, choć bez posłużenia się tą nazwą, czemuś innemu, na przykład przygodności), zarazem eliminując to, co uznane zostało za nieistotne. Subiektywizm tego rodzaju posunięć teoretycznych jest przez Heideggera systematycznie demaskowany, a bywa on nierozpoznawany przez tych, którzy ulegając nawykowi architektury myślenia, nie chcą z subiektywizmem mieć nic wspólnego i tym silniej akcentują własny obiektywizm, im mocniej ulegają subiektywizmowi. Przesunięcie w tropieniu tych teoretycznych nastawień dokonywane jest w taki sposób, by raczej przypatrywać się procesom zachodzącym w samym języku, w praktykach leksykalnych i tekstualnych, miast wszczynać kolejny spór (wojnę ideologiczną). Wyzwolenie języka z subiektywistycznych, arbitralnych uzurpacji – tylko tam, gdzie nie ma na nie miejsca, a nie z uniwersalistycznym mentorstwem: „zawsząd” – daje szansę mówienia zgodniej z nurtem doświadczeń,

które, zdaniem Heideggera, nie dochodzą w zachodnioeuropejskiej kulturze do głosu, ponieważ każe im się mówić obcym dla nich językiem. W języku pełnym subiektywnych uroszczeń – nawet jeśli przez kilka stuleci pozostaje on subiektywizmem gatunkowym – na temat przyrody (składającej się rzekomo z obiektów fizycznych podporządkowanych poznawaniem przez człowieka prawom) Boga, człowieka i prawdy.

Rozdział II

CHRONIENIE DOŚWIADCZENIA CZASU

1. WPROWADZENIE

W tym rozdziale praktyki tekstualne trzech filozofów zanalizuję pod kątem dopuszczania do głosu doświadczenia czasu. Warunki owego dopuszczania omówiłam po części wstępnie w tych partiach rozdziału pierwszego, w których badałam konieczności rządzące dyskursem w zróżnicowanych ujęciach trzech autorów.

Nietzschego rozważania na temat związku ujęć czasu i problematyki etycznej zostaną przedstawione już pod kątem charakterystycznego uwikłania w tworzywo języka. Studia nad retoryką starożytną pogłębiły jego przekonanie o barbaryzacji kultury europejskiej, czemu chciał zapobiegać między innymi przez korektę i szczególnie wyrafinowanie stylu. Wyzwolenie z zemsty przeciwko czasowi – zemstą na czasie bowiem, jego zdaniem, była dotychczasowa filozofia – musi dokonywać się zarówno w najgłębszych warstwach słownych, jak i na powierzchni języka. Dlatego wysiłek przetworzenia tego najgłębszego instynktu człowieka, jakim jest język, działający głównie nieświadomie i poza kontrolą rozumu, wyróżnia wszystkie dzieła Nietzschego i raczej pod tym kątem niż z perspektywy rozlicznych wątków tematycznych będziemy tutaj rozważać jego pisma. Przetworzenia nie w kierunku arbitralnie i indywidualistycznie wybranym, lecz z perspektywy najbliższej dochodzącej do adekwatności kultury dionizyjskiej w równowadze z apolińską.

W ocenie Heideggera Nietzsche nie wychodzi poza Arystotelesowskie rozumienie czasu przedstawione w IV księdze *Fizyki*. Ta ocena pozostaje w historii filozofii kwestią sporną, odniesiemy się także do niej. Bez wątpienia Nietzscheańska wysoka samowiedza retoryczna sprawia, że wszelkie jego rozważania na temat wieczności i czasu – zakresu różnic i obszaru zgody między nimi – nie mogą być zrelacjonowane w jakimś raporcie próbującym jednoznacznie wskazać wyniki i tezy. Uwikłanie problematyki temporalnej w tworzywo tekstualne, oprócz tego, że było odrębnie tematyzowane przez autora *Woli mocy*, a tematyzacja oferuje dystans, było też doświadczone w tak żarliwy i uniemożliwiający dystans sposób, że sam zapis stanowi zagadkę inspirującą do różnych interpretacji. Tu, ze względu na kluczowe pojęcie chronienia słowem, akcentuję kontekst etyczny. Etos właściwej artykulacji osobistego doświadczenia czasu i wieczności, mimo przekazu dziedzictwa w postaci wiedzy, segmentacji znaczeń i gotowego zestawu leksykalnego utrudniającego dostęp do owego – osobistego – doświadczenia, ma tu znaczenie przede wszystkim jako wskazanie na wymiar fundujący istnienie zarówno indywidualne, jak i społeczne. Choć wypowiedzi Nietzschego brzmią indywidualistycznie, oba te wymiary trzeba trafnie odczytywać w obliczu wciąż wszczynanej przez jego pisarski temperament etos walki (rozumianej afirmatywnie: walki o co oraz przeciw czemu).

Heidegger gruntownie tematyzuje czas w kontekście egzystencjalnych, fundamentalno-ontologicznych, hermeneutycznych niuansów, dzięki czemu zostaje ujawnionych

wiele wcześniej niepenetrowanych teoretycznie trudności. Przy czym czas nie jest traktowany jako zagadnienie lokalne, lecz na tyle uniwersalne, że współuczestniczy w sposób decydujący w interpretacji wszelkich innych zagadnień. W *Byciu i czasie* eksplikacja teoretycznych i praktycznych konsekwencji rozgałęziania się problematyki temporalnej zostaje tylko zarysowana i porzucona w fazie niejako wstępnej z racji niedostatecznego instrumentarium. Odziedziczona po metafizyce aparatura kategorialna, choć już częściowo korygowana, okazuje się nie w pełni adekwatna. Opisana w paragrafie 6. *Bycia i czasu* konieczność rozbiórki pojęć ontologii zachodniej nie mogła być wyegzekwowana z powodu jeszcze metafizycznego zespolenia zagadnień temporalnych z językowymi rozwiązaniami, nadal obciążonymi metafizycznie interpretowaną logiką i gramatyką. Dalsze lata i kolejne publikacje to stopniowe przygotowywanie także językowych możliwości nieprzesądzania słownictwem o rozumieniu. Gdyby rozumienie mogło kształtować się wraz z procesem nazywania, gdyby okolica i droga – dwa podstawowe dla Heideggera „składniki myślenia” – także w odniesieniu do problematyki temporalnej mogły zostać priorytetowe, co niezwykle destabilizuje sytuację teoretyczną wbrew nawykowi metafizyki, można by nie zmierzać do przedwcześnie ustalonych, lecz pozwolić wiedzy podążać wraz z biegiem rzeczy²⁹⁷.

U Derridy, dzięki wyciągnięciu przez niego wniosków z poszukiwań poprzedników, nie pojawia się w tekstach elementarne uchybienie, polegające na nadmiernej ekspozycji tematu, co wiąże się z nieplanowaną konsekwencją jego wyizolowywania. Derrida odnosi się do czasu, ale właśnie niejako marginalnie, mówiąc o czym innym. O zależności między widzeniem i słyszeniem w fenomenologii Husserla (*Głos i fenomen*), o aforyzmie w postaci symbolicznej miłości Julii i Romea lub komentując przypis z *Bycia i czasu* na temat filozofii Hegla (w *Ousia i gramme. Przypis do przypisu (Marginesy filozofii)*) inicjuje wiele trybów eksplanacyjnych, które zbiegają się w jakimś zwieńczeniu (na przykład przewaga mowy nad pismem u Husserla lub krytyki metafizyki obecności, która włada szczególnie bezwzględnie w ujmowaniu relacji ducha i czasu, od czego, zdaniem Derridy, nawet Heidegger się nie uchronił, choć próbował...) ²⁹⁸. Wtedy ten wtórny efekt zabiegów ekspozowania w wywodzie czy narracji jednego z motywów, polegający na niepożądanym jego uprzywilejowywaniu, zostaje złagodzony. Zarazem, zachowując dystans do słów, zamiast własnym myśleniem próbować narzucać ramy językowym artykulacjom

²⁹⁷ O boskim ruchu rzeczy jako *alethei* mówi Platon w *Kratylosie* (421 a).

²⁹⁸ Jak pisze Bernstein przytaczany przez Zimmermana, chociaż Heidegger krytykował totalizującą i fundacjonalistyczną tendencję ontoteologii, sam nie uchronił się w swym ujęciu historii i filozofii od tych skłonności. Derrida docenia wysiłki mające prowadzić do uchylenia się tym nawykowi myślowym i językowym i próbuje je kontynuować, stosując przemieszczenia, dysseminacje i różnego rodzaju regulacje stylu.

(co przydarzało się dwóm omawianym tu poprzednikom), uprawia tego rodzaju posłuch wobec językowych obyczajów w przestrzeni przeróżnych komunikacji, by nie forsować językowej gry filozoficznej jako hegemonu. Gest ten może otwierać swobodę komunikacji w atmosferze wzajemnego szacunku komunikujących się (szacunek jest w poststrukturalizmie naturalnym dziedzictwem badań nad odmiennymi kulturami), choć powszechnie wiadomo, że nie zawsze ta pożądana swoboda bywa zachowywana. Także dlatego, że hegemonia językowej gry filozoficznej, zwłaszcza w pewnych obszarach, wciąż nie podlega kwestionowaniu. Eksperymenty językowe Derridy polegające między innymi na nieuprzywilejowywaniu *a priori* żadnych znaczeń bardzo utrudniają komunikację z tymi, którzy podlegając nadal klasycznym hierarchiom, nie są skłonni dopuszczać dynamiki znaczeń.

Chronienie doświadczenia czasu omówię tu szczegółowo jako szansę wskazania wzajemnych powiązań między doświadczeniem i przeżyciem a ich teoretyczną artikulacją, która odbywając się zwykle w języku dokonującym wcześniej (sic! determinacja czasowa) określonych rozstrzygnięć, nie jest bezstronnym świadkiem. Dotykamy tu kwestii nadrzędnej: jak zachować współpracę czasu i języka w konstytuowaniu prawdy doświadczonej? Samo postawienie tego pytania okazuje się cennym wkładem w dociekania nad tą wielką zagadką ludzkiego i pozaludzkiego istnienia. Otwiera ono bardziej samą możliwość zastanawiania się, niż wypracowuje system twierdzeń mających coś na przyszłość (determinacja czasowa) rozstrzygać.

2. CHRONIENIE DOŚWIADCZENIA CZASU W FILOZOFII NIETZSCHEGO

2.1. CZAS I WIECZNOŚĆ JAKO WYZNACZNIKI SPOSOBU BYCIA

Najgłębsze filozoficzne poznanie leży już zawarte w języku.

F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*

Pojęcie czasu zostało ukształtowane w toku dziejów głównie przez filozofię przyrody, natomiast pojęcie wieczności głównie przez dyskurs religijny. Kiedy sformułuje się tak ogólną tezę, oczywiście jest, że szczegółowe badanie historyczno-filozoficzne zmusiłoby nas do poczynienia wielu jej korekt. Zdając sobie z tego sprawę, wskażę wybitne kontrprzykłady: pojęcie czasu zostało zbadane głęboko i w bezkompromisowy – teoretycznie – sposób w *Wyznaniach* św. Augustyna. Można to dzieło, zwłaszcza księgę 11 wymienić jako przykład analizy czasu niedokonywanej przez filozofię przyrody. Dobrym kontrprzykładem badań nad pojęciem wieczności, nietraktowanym jako jakość wyłącznie religijna, może być *Etyka* Spinozy. W jego systemie wieczność postrzegana jest jako fundament całego ontologicznego gmachu: podstawa epistemologii, antropologii, teorii szczęścia, czyli wolności etc. Religijnych interpretacji systemu Spinozańskiego nie można wykluczyć, jednak on sam głosił koncepcję radykalnego oddzielenia państwa i religii, jako że tę ostatnią traktował jako sprawę osobistej wolności.

Wymienione wyjątki wydają się jednak potwierdzać ogólną zasadę: nawet tak wszechstronnie rozbudowany system, jakim jest teoria Hegla, ujmuje zagadnienia związane z rozumieniem czasu w *Encyklopedii nauk filozoficznych* w dziale filozofii przyrody, a pojęcie wieczności występuje w dotyczących religii partiach Hegłowskiej narracji w nader tradycyjnym sensie jako „coś, co nie ma początku ni końca”. Hegłowska konceptualizacja problematyki temporalnej może być zatem postrzegana jako, z jednej strony, kontynuacja dominującej tendencji Platńskiego idealizmu, z drugiej – Arystotelesowskiego zainicjowania rozważań nad czasem w ramach fizyki. Charakterystyczne sposoby, w jakie te dwa motywy – zagadnienia czasu w jego związku z ruchem w przyrodzie oraz jakością wieczności w kontraście wobec zmiany i ruchu – były podejmowane w późniejszym rozwoju filozofii, ukształtowały stopniowo efekt, o jakim tu mówimy. Systematyczne rozumienie

czasu było głównie ujmowane i opracowywane z odpowiednią teoretycznie ścisłością w obszarze dociekań filozofii przyrody, natomiast jego „przeciwieństwo” – wieczność, pojawiało się głównie w dyskursie religijnym lub idealistycznym²⁹⁹.

Kiedy Nietzsche zaczyna kształtować swoją filozoficzną perspektywę, ten stan teoretycznej problematyki stanowi dla niego wyzwanie. Oto teza, jaką badam na przykładzie wybranych miejsc w tekście Nietzschego, jak również we fragmentach literatury komplementarnej. W pierwszej części podrozdziału przeanalizuję głównie fragmenty z *Tako rzecze Zaratustra*, nie tylko odnoszące się bezpośrednio do zagadnienia czasu, lecz próbujące formułować wzór oraz praktykować egzystencję, jaką jest bycie „przeczlówiekiem”³⁰⁰. W drugiej części rozważania te zostaną uzupełnione odniesieniem do dwóch wybranych współczesnych studiów nad myślą Nietzschego, reprezentatywnie traktujących relację między językiem i problematyką temporalną. „Oczy Spinozy” patrzą na autora *Wiedzy radosnej*, jak sam pisze, w każdej chwili podejmowania ważnych wysiłków intelektualnych. Nietzsche musiał doświadczać, że *Etyka* nie opiera się na kontrastowaniu czasu i wieczności, lecz jest lekcją indywidualizowania czasu w wieczność (czyli istnienie). Ponieważ ramy teoretyczne spinozizmu mogły dopuszczać interpretację kontrastującą, Nietzsche kontynuuje proces indywidualizowania.

Rodzaj odpowiedzi Nietzschego na wyzwanie, o którym mowa, tłumaczy, dlaczego pozycja „poza dobrem i złem” była postulowana przez niego, by wyzwolić potencjał ukryty we właściwej kolejności rzeczy. Pojęcie „właściwej kolejności rzeczy” wydaje się odnosić w systemie Nietzschego do porządku ontologicznego, zrelatywizowanego każdorazowo do stopnia uniwersalnej, ale indywidualnie działającej woli mocy, która ma charakter konieczności. Rozpoznanie natury tego porządku jest trudnym zadaniem, możliwym do spełnienia tylko przez tych, którzy są silni w sensie dysponowania mocniejszym byciem. To dlatego w projekcie Nietzscheańskim założony jest pewien arystokratyczny punkt wyjścia: ci, którzy są mocni z pochodzenia, z woli lub z artystycznego pragnienia przewyżniającego inne instynkty i potrzeby życia, mają szansę wkroczenia w sferę poza dobrem i złem. Gra między znaczeniem wieczności i znaczeniem czasu może zostać zainicjowana i kontynuowana, co znaczy wytrzymała, aby osiągnąć uprzywilejowaną pozycję zwaną etosem, czyli

Właściwa kolejność rzeczy. Wycofanie przeciwstawienia wieczności i czasu.

²⁹⁹ W artykule *Ousia i gramme. Przypis do przypisu* w Byciu i czasie (*Marginesy filozofii*) Derrida rozważa szczegółowo wiele aspektów Heideggerowskiego ujęcia Hegłowskiej teorii relacji między duchem i czasem. Konkluzja Derridy brzmi następująco: mimo postulowania przewyżnienia i przebolenia metafizyki komentarze Heideggera dotyczące Arystotelesa i Hegla świadczą o jego uwikłaniu w język i perspektywę metafizyczną. W swoim komentarzu Derrida natomiast wydaje się podejmować i rozwijać Nietzscheańskie *topoi* w grze o przewartościowanie rangi problematyki temporalnej i jej *etycznego echa*. Por. szersze omówienie tego artykułu Derridy w dalszej części rozdziału drugiego.

³⁰⁰ Takie tłumaczenie *Übermensch* proponuje Jacek Filek – zob. J. Filek, *Dwie nauki: dwie miłości, dwie wieczności*, „Znak” 2002, nr 567, s. 45–70.

„bezpieczne” miejsce³⁰¹ dla ludzkiego rozwoju, tylko kiedy zostanie spełniony warunek siły (*Kraft*). Odpowiedź, jaką rozwija Nietzsche, składa się z dwóch głównych kroków: po pierwsze, z nietraktowania czasu i wieczności jako opozycji; po drugie, podważenia „moralnego”³⁰² punktu widzenia w ogóle oraz w odniesieniu do tematyki temporalnej.

Czas, wieczność i *ethos* są słowami³⁰³. Jak wszystkie słowa należą one do sieci relacji, które w horyzoncie danego użytkownika słów można rozpoznać i nazwać. Gdybyśmy chcieli rozważyć kwestię, czy słowa te opisują rzeczywistość, stanowiąc ich reprezentację, czy raczej grają, aby uzyskać określone rezultaty, musimy najpierw zdekodować tę sieć wzajemnych zależności, które zostały przez użytkownika słów rozpoznane i w ich kolejnych konfiguracjach zdeponowane. Jak pisał sofista Gorgiasz, „słowo to władca potężny, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje boskich zgoła dzieł; jest bowiem władne i strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napełnić, i litość wzbudzić”³⁰⁴. Heidegger powiedziałby, że efektem mówienia słów – we właściwym użyciu mowy – może być wzywanie rzeczy, ale nie tylko do nas, lecz raczej do ich własnego bycia. Tak więc wśród licznych możliwych sposobów rozumienia funkcji i celów słów dwie fundamentalne koncepcje ujmują język albo jako opis rzeczywistości (*mimesis*, odbicie), albo jak projekt bycia, ponieważ w trakcie wzywania próbujemy ustanowić sens w odnie-

³⁰¹ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”* – komentarz na temat powiedzenia Heraklita zwykle przekładanego: „Demonem człowieka jest jego charakter”. Tłumaczenie Heideggera sugeruje, że myślane po grecku powiedzenie to znaczy: „Miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego, którego oswoić nie można)” [LH 119].

³⁰² W tytule podrozdziału słowo *ethos* oznacza bezpieczne miejsce, gdzie człowiek może się rozwijać. Pojęcie etosu w kontekście tego rozdziału odsyła do odmiennego sensu moralności, jaki proponuje Nietzsche. Z jednej strony odnosi się ono do greckich źródeł poczucia moralnego: siły i arystokratycznego bycia wyjątkowym pod każdym względem, z drugiej zaś do przewyżczenia chrześcijaństwa. Aby odróżnić je od krytykowanej przez Nietzschego „dotychczasowej moralności”, zdominowanej przez ducha chrześcijańskiego, będę konsekwentnie pisała słowa „moralny” i „moralność” w cudzysłowie, kiedy mam na myśli dotychczasowe wersje, podczas gdy nowy, Nietzscheański sens – przy świadomości, że nie mogą one zostać gładko rozróżnione i w wielu aspektach, z powodu złożonej natury moralności, zachodzą na siebie – będę pisała bez cudzysłowu. Słowo „bezpieczny” w odniesieniu do miejsca (*ethos*) jest także pisane w cudzysłowie, dlatego że Nietzsche uprzywilejowuje niebezpieczeństwo i odwagę, zatem bezpieczeństwo rozumiane jest tutaj w szczególny sposób. Człowiek jest bezpieczny, kiedy siebie przekracza, a to może znaczyć utratę wszelkich dotychczasowych układów odniesienia. Może być odczuwane jako niebezpieczne – psychologicznie – ale dla Nietzschego prawdziwe niebezpieczeństwo jest wtedy, gdy człowiek rezygnuje z przekraczania samego siebie.

³⁰³ Fragment do s. 186 był wcześniej publikowany w wersji zmienionej, w języku angielskim, pt. *Time and Eternity in their Relation to Ethos in F. Nietzsche's Philosophy*, [w:] *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*, hrsg. v. M. Kopij, W. Kunicki, Leipzig 2006, s. 265–280.

³⁰⁴ Gorgiasz, *Pochwała Heleny* (Diels, FVS, Gorgias B 11), cyt. za: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 119.

sieniu do nas³⁰⁵, nie wykluczając ich znaczenia niezależnego od naszych potrzeb i interesów.

Moim zdaniem pierwszy krok teoretyczny Nietzschego w tej strategii wyzwala-
nia ukrytego potencjału w niemściwym, adekwatnym stosunku do różnych aspek-
tów problematyki czasowej, doświadczanej przez jednostkę i pokolenia, jest – jak
zwykle w jego „metodzie” myślenia – bardzo pośredni. Aby wprowadzić żywioł
właściwy takiemu wyzwoleniu, trzeba dopuścić doświadczenie napięcia między
zagadką czasu i zagadką wieczności, napięcia, które będzie stanowiło podstawę
nowej formy egzystencji *Übermensch* – przeczłowieka. Obie zagadki są tutaj zain-
scenizowane retorycznie, aby zasugerować
następującą perspektywę: Nietzsche sprze-
ciwiał się tradycyjnemu ujęciu czasu, wiecz-
ności i ich wzajemnej relacji, ale nie może
określić jednoznacznie, czym każde z nich „jest”, ponieważ indywidualne doświad-
czenie musi dopiero otworzyć obszar, który może zostać opisany i zdefiniowany
tylko w czasie jego przebiegu, a nie wcześniej. Ponadto aprioryczne przesłanki,
szczególnie pojęciowe, a także nawyki percepcji wydają się przeszkadzać otwartości
wobec tajemnicy i zagadkowego charakteru doświadczeń temporalnych. Zostanie
tu także szerzej wyeksponowany i scharakteryzowany właśnie aspekt nauczania
Zaratustry. Liczne interpretacje sensu tej osiowej postaci tworzą ośrodki wielu ty-
pów ogólnej egzegezy myśli Nietzschego. Nie wchodząc w rozległy obszar badań
poświęconych temu inspirującemu tematowi³⁰⁶, skupimy się na znaczeniu gry tek-
stualnej, jaką Nietzsche inicjuje w *Tako rzecze Zaratustra*, aby otworzyć możliwość
niemściwego wymiaru egzystencji – zarówno we wnętrzu jednostki, jak i w obrębie
kultury.

Tajemnica czasu i niemściwość

Kiedy Martin Heidegger w *Was heisst denken?* podkreśla, że nadczłowiek jest
„biedniejszy, prostszy, delikatniejszy, wytrwalszy, cichszy, bardziej skłonny do ofiar,
wolniej podejmujący decyzje, oszczędniejszy w mówieniu” [WHD 67, CM 76],
może to brzmieć jako idealistyczna wersja sensownego sposobu życia. Perspektywa,
jaką sugeruję, próbuje zainicjować bardziej formalny sposób odczytania tego nor-
matywnego opisu. Odczytany w taki sposób, ujawniłby, że życie pośrodku napięcia
między zagadkami czasu i wieczności zostało zaprojektowane, by nieprzewidywalne

³⁰⁵ To brzmi subiektywistycznie. Spór między Nietzschem a Heideggerem dotyczy w tym wzglę-
dzie faktu, że Nietzsche wydaje się rozumieć człowieka jako indywidualną wolę mocy, pod-
miot autonomiczny, natomiast Heidegger – wyrażając to tylko w pewnym skrócie zaryso-
wującym dominującą tendencję i tymczasowo abstrahując od niuansów – wołał pojmować
człowieka jako *Dasein*, czasową przestrzeń bycia bez tak określonej woli indywidualnej i bez
subiektywnej osi działania. Te ontologiczne decyzje mają swoje konsekwencje etyczne.

³⁰⁶ Wśród najbardziej znaczących ostatnio interpretacji Zaratustry można wymienić Krzysztofa
Michalskiego *Plomień wieczności* i Stanleya Rosena *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's
Zarathustra* (Cambridge 1995). Monografia Pawła Pieniążka zawiera komentarze do myśli
Nietzscheańskiej w interpretacji Deleuze'a, Foucaulta, Blanchota, Klossowskiego, Bataille-
'a i Derridy i w pewnej mierze odnosi się do nich oraz proponuje własną wykładnię idei
nadczłowieka (P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*).

możliwości indywidualnej egzystencji mogły raczej otwierać przestrzeń żywiołu, niż dostarczać opisu danego obszaru, w który można po prostu tylko wkraczać.

Tako rzecze Zaratustra zaczyna się od trzech metamorfoz ducha – w wielbłąda, w lwa i, w końcu, w dziecko. Ciężary tradycji i własnej przeszłości zostają przyjęte przez wielbłąda jako należny mu i niewygodny bagaż. Wielbłąd akceptuje je dzięki czci odczuwanej dla tego, co wyższe. Pośród tych ciężarów są także przecucia związane z rozumieniem wieczności, jednak niewynikającym z adekwatnego zakotwiczenia w czasie. Wielbłąd przyjmuje ciężary i pospiesza na pustynię, gdzie musi zmienić się w odważnego i dumnego lwa, pragnie zdobycia wolności i zostania panem pustyni. Ma stoczyć zwycięską walkę ze zwyciężającym dotychczas smokiem „Musisz” („*Du sollst*”). Symbolizuje on odziedziczone imperatywy moralne, które ograbiają wolę z indywidualnego i osobistego, idiosynkratycznego charakteru. I w końcu trzecia przemiana, przemiana w dziecko, ponieważ „Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego »tak« mówieniem” [TRZ 27]. Odniesienie do czasowej problematyki w tych fragmentach nie jest oczywiste, ale zostaje pośrednio przygotowane. Właściwe zakotwiczenie w czasie afirmuje zmianę jako coś dla egzystencji błogosławionego, a nie wrogiego. Zaakceptowanie ciężarów, zapomnienie, odwaga wobec smoka „Musisz”, przewartościowanie wszystkiego, co dotyczy dobra i zła, jak również naszych relacji z boskością i tego, co przekracza nas jako wyższe – oto kierunek przemian, które muszą być podjęte i rozwijane, aby wyzwolić potencjał. Także zapomnienie o sobie, aby dać życie wszystkim rzeczom i sprawom, zamiast umieszczać siebie na pierwszym planie. To przemieszczenie w kierunku uwzględnienia rangi żywiołu towarzyszącego, zamiast pozostawania w centrum działania, zaczęło się już w przedmowie *Tako rzecze Zaratustra*. Jest wiele miejsc w tekście odnoszących się do głębszego psychologicznego rozumienia czasu i wieczności. Najważniejszy zawiera się we fragmencie o wizji i zagadce szeroko komentowanym w literaturze sekundarnej. Pośredni sposób wprowadzania przez Nietzschego transformacji pojęciowych i językowych zachęca do szukania nie tylko w tych miejscach, w których jego postawa jest wyeksponowana wprost. Miłosne wyznania wobec wieczności, z którą Zaratustra chce mieć dzieci, wydają się podsumowywać antyplatoński sens wieczności. Skupia ona znaczenie dawania życia, zmysłowego przyciągania i twórczej mocy pochodzącej z samego ciała, zdegradowanego, zdaniem Nietzschego, w platońskiej i chrześcijańskiej tradycji. Ten wyrafinowany sposób personifikacji wieczności może mieć podwójny efekt dodawania wartości zarówno osobom, jak i ożywiania znaczenia wieczności, która według Nietzschego została zignorowana w europejskiej kulturze. Interpretowanie wieczności w bardziej ziemski, zmysłowy, a zatem ściśle związany z ludzką egzystencją sposób, a nie tylko wiązanie jej ze stałym i przekraczającym ludzki porządek wymiarem, wydaje się jego znaczącym wkładem w rozumienie problematyki czasowej.

Aby uzupełnić jego ujęcie relacji między czasem, wiecznością i etosem skomentuję dwie książki, które w swojej narracji wybrały skupienie się na rozumieniu języka w bardziej opisowy lub bardziej wzywający sposób. Pierwsza jest książką

Hanny Buczyńskiej-Garewicz *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, druga – Catherine H. Zuckert *Postmodern Platos (Postmoderni Platonowie)*.

2.2. JĘZYK JAKO OPIS

Monografia *Metafizyczne rozważania o czasie* stanowi cenne źródło analitycznie przeprowadzonych interpretacji kluczowych ujęć czasu w filozofii i literaturze³⁰⁷. Zastrzeżenia i argumenty, jakie sformułuję poniżej, wynikają z krytycznej – wobec ontoteologicznej perspektywy – próby przemiany. Wydaje się, że model tradycyjnej interpretacji, choć bardzo rzetelnej, nie jest w stanie podjąć zagadnienia systematycznej transformacji nasyconych wartościami związków między różnymi aspektami czasu, wieczności i bezpiecznego miejsca (*ethos*) dla wolnej od zemsty egzystencji, jaką, jak się zdaje, Nietzsche zamierzył swoim myśleniem.

Hanna Buczyńska-Garewicz rozpatruje narrację Nietzschego jako opis pewnych aspektów natury czasu. Taka perspektywa pozwala autorce zaprezentować interesujące niuanse i zaoferować cenne komentarze dotyczące wybranych fragmentów dzieł Nietzschego, ale jednocześnie przeszkadza jej – jak się wydaje – podjąć pewne językowe wskazania, jakie Nietzsche albo zamieszcza w tekście wprost, albo wynikają one pośrednio z jego krytyki metafizyki. Książka Zuckert z kolei od początku przyjmuje, że Nietzsche nie studiował dialogów Platona wystarczająco dokładnie, aby móc rozstrzygać – na podstawie tekstualnej – jakie było rzeczywiste stanowisko Platona. Raczej zaangażował się w *agon*, rodzaj wojny ze słynnym inicjatorem metafizycznego sposobu myślenia. Chociaż Zuckert nie skupia się na motywie przewycięzania tradycji metafizycznej, sam wybór „postmodernizmu” (w rozumieniu przez nią zawężonym) jako właściwej przestrzeni dla rozważań projektu Nietzscheańskiego sprawia, że interpretuje ona używanie słów raczej **performatywnie**, jako wzywanie niż opis. Wzywanie jest tutaj adresowane do rodzaju egzystencji, która mogłaby być pewną miarą dla pojmowania i praktykowania związków między problematyką temporalną i etosem. Wydaje się to nawet bardziej cenne w odniesieniu do społecznych i politycznych zagadnień, które są podstawową problematyką całej książki. Wzywanie nie oznacza tutaj pustego werbalizmu, ale poważne projektowanie możliwości, które nie mogą zostać otwarte, dopóki pewien rodzaj myślenia jest wyłącznie ideą utopijną, a nie urzeczywistnianą, indywidualną i społeczno-polityczną praktyką.

³⁰⁷ Świadczy o tym także dokumentacja dyskusji, jaka odbyła się w PAN-ie 7 grudnia 2004 na temat książki, opublikowana w „Przeglądzie Filozoficznym – Nowa Seria” 2005, nr 3(55). Podkreślam mocno, że monografia została przyjęta bardzo życzliwie, co świadczy o tym, że wypełnia dotkliwą lukę w literaturze przedmiotu. Moja drobiazgowa analiza zawartych w niej niektórych decyzji teoretycznych i językowych nie ma na celu dyskredytowania niekwestionowanej wartości tej pozycji. Badanie ścisłych związków między trudną problematyką temporalną a jej artykulacją językową otwiera możliwość zbadania nawyków myślowych, które reprodukuje język, niekiedy niezależnie od zamierzeń autora.

Dzięki porównaniu, jak czas jest przedstawiany w literaturze, zwłaszcza w słynnej książce Marcela Prousta, Buczyńska-Garewicz definiuje autentycznie filozoficzną perspektywę. Według niej tam, gdzie literatura może pisać o uczuciach i wyrażać doświadczenia czasu, filozofia musi zdefiniować jego prawdziwą naturę, uchwycić pojęcie rzeczy, która nazywana jest czasem. Autorka dokonuje systematycznego przeglądu, jak czas był ujmowany w kolejnych najważniejszych tekstach filozoficznych: św. Augustyna, Jamesa, Husserla, Bergsona i Heideggera. W polskiej literaturze przedmiotu nie istnieje wszechstronna monografia na ten temat, dlatego też przegląd ów stanowi cenne źródło syntetyzujące poszczególne wątki problematyki temporalnej w ujęciu filozoficznym. Trzeci i czwarty rozdział, zatytułowane, odpowiednio, „Wieczny powrót” i „Południe”, są w całości poświęcone koncepcji Nietzschego.

Autorka zaczyna – w trzecim rozdziale – od rozprawy „O pożytkach i szkodliwości historii dla życia” z *Niewczesnych rozważań*, gdzie po raz pierwszy w dziełach Nietzschego idea przebywania tylko w teraźniejszej chwili może być utożsamiana ze szczęściem, podczas gdy przeszłość łączy się z poczuciem winy. O ile dla Schopenhauera i – w inny sposób – dla chrześcijaństwa i platonizmu czas jest fikcją, iluzją, o tyle Nietzsche rozpoczyna wielką walkę, aby – jeśli można się tak wyrazić – „wziąć stronę czasu”. Celem tej walki jest uzyskanie stanu niemściwości wobec przemijania i zaakceptowanie wszystkich cech czasu. Według niego to wola uczasawia czas. Słynna brama w *Tako rzecze Zaratustra* jest nazywana „chwilą” (*Augenblick*). Właściwe wejście przez tę bramę wymaga wyzwolenia z pragnienia zemsty wobec „było”. Buczyńska-Garewicz podkreśla przerażający charakter myśli o wiecznym powrocie.

Według autorki kwestia powtórzenia nie dotyczy ani ruchu planet, ani wojen, lecz wewnętrznego duchowego życia. Główna teza książki brzmi, że fizyka ma własny czas, literatura wyraża uczucia i doświadczenia czasu, a filozofia ma za zadanie zdefiniować i określić jego prawdziwą naturę. Są to założenia bardzo klasyczne, na przykład Hegłowskie, choć nie tylko, kanonicznych form filozofii. Ale jeśli się nie mylę, Nietzsche także w tych aspektach chciał zrewolucjonizować przyjmowane dotąd filozoficzne założenia i poglądy. Uważam, że nie ograniczałby wiecznego powrotu do wewnętrznego duchowego życia. Jest to raczej projekt, jak – w konsekwencji – powinny być interpretowane „planety i wojny” w nowej sieci wzajemnych związków i zależności. Akt konstytucji determinujący, czym one są i czym powinny być dla człowieka w obliczu wiecznego powrotu, zostaje tutaj otwarty i powinien być rozwijany indywidualnie w zależności od stopnia rozwoju woli mocy.

Kiedy na przykład Buczyńska-Garewicz wskazuje na kontrast między wiecznością i przemijaniem u Schopenhauera i w chrześcijaństwie³⁰⁸ oraz na sposób, w jaki Nietzsche, według niej, przezwycięża ten kontrast, zostaje tu zaprojektowany pewien rodzaj neutralności ludzkiej egzystencji. Wydaje się obojętne, jak osoba żyje i jak się zachowuje, ponieważ problematyka czasowa w tym fragmencie jest rozpa-

³⁰⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003, s. 123.

trywana jako sprawa rozpoznania intelektualnego: cytat o nihilizmie³⁰⁹. Zgodnie z biegiem tej narracji Nietzsche wolałby pod tym względem wybrać przemijanie i ulotność, lekkie rzeczy, a nie stałą, niezmienną „wieczność”. Ten schemat myślenia pojawia się w książce w różnych wersjach, aby bronić u Nietzschego stanowiska antynihilistycznego, ale sama terminologia, która u niego nie jest przypadkowa, nie wydaje się adekwatna – na przykład przedrostek „anty” w charakterystyce antynihilistycznego podejścia oznaczałby reaktywne, a nie aktywne. Trudność przeprowadzenia adekwatnej narracji na temat Nietzscheańskich rozwiązań i tendencji jego specyficznego dyskursu polega na tym, że opozycje binarne są raz przez niego ignorowane, natomiast w innych przypadkach traktowane jako najważniejsze dla silnych, ocalających życie wartościowań. Nietzschego nieustanna świadomość tej niejasności, nie zawsze kontrolowanej przez Buczyńską-Garewicz sprawia, że właściwe i konsekwentne rozumienie tego, co Nietzsche pisze, staje się niezwykle trudne. Wydaje się, jakby perspektywa nadczłowieka, tak jak ją autorka proponuje rozumieć, pomagała rozwikłać ten pozorny chaos. Chaos wytwarzany jest prawdopodobnie z tej racji, że zgodnie z myślą Nietzschego wszelkie głębokie rzeczy kochają maski. Studiując rozważania Nietzschego, nie można liczyć na to, że da się je przedstawić w bezpośredni, niemodyfikowany wielokrotnie sposób.

W swej interpretacji Buczyńska-Garewicz bardzo często podkreśla linię demarkacyjną między tym, co fizyczne i przekraczającym ją tym, co metafizyczne. We wstępnych uwagach na samym początku, uzasadniając tytuł książki³¹⁰, a następnie w wielu fragmentach poświęconych filozofii Nietzschego sugestia, że jego teoria nie powinna być mylona z koncepcją fizykalną, jest tu i ówdzie przez autorkę artykułowana wprost. Na przykład: „treść myśli o wiecznym powrocie polega dokładnie na czymś innym niż w fizykalnym rozumieniu czasu i dlatego nie może być ujęta za pomocą narzędzi wypracowanych w tej dziedzinie” – pisze, komentując istotę wiecznego powrotu³¹¹. To ostre rozróżnienie fizycznego od metafizycznego poziomu należy do dziedzictwa metafizyki. Autorka nie stroni od metafizyki, ponieważ interpretuje ją jako dziedzinę rozważań ogólnych w przeciwieństwie do wiedzy o wąskich empirycznych faktach³¹². Ten nieco zbyt łatwy kontrast jest powtarzany i przez tę retoryczną strategię nadmiernie stabilizowany, co przeszkadza, jak się wydaje, przedstawić pełne znaczenie słynnego fragmentu 2 z 3 części *Tako rzecze Zaratustra* pod tytułem „O wizji i zagadce”. We fragmencie, w którym chwila jako brama do wieczności staje się głównym tematem obszernych analiz, brak niuansów w opisie tego, co powinno być przedstawione ściśle, okazuje się przeszkodą. Sama granica między metafizyką i fizyką jest uwarunkowana czasowo. Granica ta jest niestabilna i ruchoma, ponieważ uwarunkowana nie przez neutralną egzystencję, lecz egzystencję ufundowaną na swoiście działającej woli ku mocy. To ona jest podmiotem jak gdyby tworzenia czasu. Z jednej strony, wydaje się, jakby narracja *Metafizycznych rozważań*

³⁰⁹ Tamże.

³¹⁰ Tamże, s. 1–10.

³¹¹ Tamże, s. 128.

³¹² Tamże, s. 126.

o czasie chciała wyzwolić myśl Nietzschego z dychotomii leżącej u podłoża chrześcijańskiej i Schopenhauerowskiej interpretacji związku między czasem i wiecznością, z drugiej – właśnie sposób, w jaki dychotomia między fizyką a metafizyką nie zostaje przez Buczyńską-Garewicz sproblematyzowana, tworzy barierę dla owego wyzwala-
nia. Język, którym wszyscy mówimy, jak zauważył Nietzsche, a następnie Heidegger i Derrida powtórzyli, jest „metafizyczny” w sensie postulowania anonimowej, bezosobowej, jak gdyby „obiektywnej” i niezależnej od czasu, granicy między metafizyką i fizyką. Systematyczne wysiłki Nietzschego, aby wyzwolić język filozoficzny z tego dziedzictwa, wydają się osadzone w jego postulowaniu nowego rodzaju egzystencji niezwykle wymagającej i trudnej, szczególnie w kulturowej sytuacji Europy w XIX wieku, ale zdolnej do otwarcia nowego doświadczenia związku czasu i wieczności. Egzaltowane hiperboliczne frazy, jakimi Nietzsche wzywa wzniosły, a przecież wystarczająco precyzyjny sens wieczności, uniemożliwiają rozpoznanie wagi, jaką do tego związku przykłada. Pospieszna tendencja samego języka („Najgłębsze filozoficzne poznanie leży już zawarte w języku”) skłania nas do powiedzenia: „każda chwila może stać się bramą do wieczności” lub „nic nie zostaje wykluczone”, kiedy przytaczamy jego poglądy. Generalizujące i totalizujące tendencje użytego tutaj języka, widoczne w słowach „każdy moment” i „nic” powinny być eliminowane, jeśli odniesienie do czasu i nieneutralnego rodzaju wyjątkowej egzystencji ma być potraktowane poważnie. „Každy moment” nie oznacza tutaj neutralnego jakiegokolwiek momentu, lecz taki, który potrafi stworzyć egzystencja. „Nic nie może być wykluczone” – jako podsumowanie zasady pełnej afirmacji należy odróżnić od Nietzscheańskiej definicji sprawiedliwości jako wysoce selektywnego – to znaczy wykluczającego wiele kwestii – rodzaju myślenia, który Nietzsche uważa za godny rozwijania.

Nie jest łatwo unikać tendencji języka stanowiących „metafizyczne” dziedzictwo – anonimowy, bezosobowy podmiot, pozbawiony czasu, wytwarzający rodzaj wiedzy i typ moralności, który, według badań Nietzschego, nie wytrzymuje testu sumienia intelektualnego. Natomiast ten, kto ma moc wytrwania w intelektualnym sumieniu, nie zniekształconym przez „metafizyczne” ulgi łatwych granic i kontrastujących par, nie może wrócić do tych nieautentycznych ruchów naszej tradycji i musi podjąć wysiłek wyzwolenia swojej egzystencji z gotowych struktur obecnych także w języku, wyzwolenia w żywioł różnic i konfliktów zapobiegający z góry (wcześniej) przyjętej stabilności.

Sformułowania, które można spotkać w studium Buczyńskiej-Garewicz, na przykład „zbawienie chwili przez wieczny powrót”³¹³ lub „nic nie może być wykluczone, wszystko zaafirmowane”³¹⁴, gdy zinterpretowane we właściwy sposób zgadzają się z rozwiązaniami Nietzschego, ale na poziomie językowym są charakterystyczne dla podejścia, które, jeśli się nie mylę, Nietzsche chciał przezwyciężyć. „Zbawienie chwili” kontynuowałoby przekonanie leżące u podłoża krytykowanej przez Nietzschego formy chrześcijaństwa – tego „platonizmu dla ludu” – że chwila jest czymś złym, grzesznym i dlatego powinna być zbawiona przez wieczność.

³¹³ Tamże, s. 124.

³¹⁴ Tamże, s. 129.

Chociaż Buczyńska-Garewicz zdecydowanie nie idzie tropem takiej argumentacji, jej jak gdyby niehistoryczne użycie słów w przebiegu argumentacji wstrzymuje cały komentarz w pół drogi i zaciemnia radykalny wynik Nietzscheańskiej koncepcji egzystencji jako wytwarzającej wieczność, która nigdzie nie czeka przed jej stworzeniem³¹⁵. Oto dlaczego Heideggerowskie streszczenie cech nadczłowieka dostarcza precyzyjnej charakterystyki zarówno czasowego, jak i „moralnego”³¹⁶ sposobu egzystencji. „Prostszy” i „biedniejszy” odnosi się do braku gruntu w formie nieskończoności czasu i źródła nieskończonego dobra. Bez tych metafizycznych gwarancji: ram pustego, możliwego do zamieszkania czasu i błogosławionej opatrności porządkującej kosmiczny chaos w „moralną” hierarchię, nadczłowiek jest prostszy i biedniejszy. Zamiast wymagać dla siebie, ma raczej skłonność do poświęcania się, a w swojej pasywności stara się odzyskać wzajemną więź między swoją perspektywą a perspektywą rzeczy i spraw, które go otaczają, więź niezdominowaną przez żadną ze stron tej relacji. Chociaż pisma Nietzschego są pełne mocnej retoryki woli ku mocy, ukryty bez-grunt podstawy egzystencji nadczłowieka można lepiej przybliżyć, kiedy jesteśmy świadomi tej ciągłej dyskusji – którą Nietzsche prowadzi – z językiem wewnątrz samej jego struktury i słownictwa.

Można tu wymienić inne przykłady ryzykownego zanurzenia narracji Buczyńskiej-Garewicz w „ontoteologiczne” rozstrzygnięcia języka, które Nietzsche, jak wskazuje wiele poszlak tekstualnych, starał się przezwyciężyć. Kiedy wyrażenie „krótki jak chwila” występuje jako streszczenie Nietzscheańskiego rozumienia chwili, może się zrodzić fałszywe wrażenie, że długość chwili można mierzyć. Właśnie to – fizyczne w sensie arystotelesowskim – znaczenie momentu Nietzsche krytykuje i próbuje przezwyciężyć za pomocą argumentacyjnej konstrukcji. Moment, o jakim on, a później Heidegger mówią, ma naturę jakościową, nie ilościową, lecz właśnie te słowa: „ilość” i „jakość” mogą być interpretowane albo ontoteologicznie jako ostra opozycja albo postmetafizycznie jako ruchoma i zmienna różnica³¹⁷. Bardzo adekwatna uwaga, że Nietzsche jest „wrogiem wszelkiego dualizmu”³¹⁸ wymagałaby głębszej i gruntownie osadzonej transformacji naszego dyskursu, aby sprostać tej Nietzscheańskiej inklinacji³¹⁹. Kiedy przytaczamy jego myśl, powinniśmy

³¹⁵ Rosen nazywa to uczasowieniem wieczności (*The Mask of Enlightenment*, s. 184).

³¹⁶ W kontekście rozważań Nietzschego i Heideggera „moralny” bliższe jest znaczeniu „im-moralny”, sytuujący się raczej w pytaniu o dotychczasowe wartości i zasadę ich stanowienia.

³¹⁷ Nie wystarczy tylko zaakcentować ruchomość i zmienność różnicy, ponieważ na przykład Hegel uwzględnia procesualny, historyczny sens różnicy, ale dążąc do absolutnego zwieńczenia w systemie, nie odchodzi jednak od założeń ontoteologii. Ponieważ zarazem wypracowuje mechanizmy pojęciowe, którymi można posłużyć się niezależnie od owych założeń, krytyczne podejście do heglizmu może dać dobre rezultaty teoretyczne (por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000. Por. także dyskusję między M. Hererem i M. Kowalską na temat dialektyki oraz tej książki („Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1, s. 251–274).

³¹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, s. 131.

³¹⁹ Wydaje się, jak gdyby Heidegger i Derrida starali się, by językiem nie legitymizować dualizmów – mogą one „działać” lokalnie – w przestrzeni danego utworu, i kontekstowo. Uniwersalizowane, stają się nieadekwatne.

próbować unikać kontrastów, na przykład terminów „czas” i „wieczność”, „dobro” i „zło”, „prawda” i „kłamstwo”, ponieważ owe kontrasty zachowują rodzaj różnicy, który nie odpowiada rozstrzygnięciom zawartym w pismach Nietzschego, a co więcej wielokrotnie były przez niego *explicite* krytykowane.

W *Metafizycznych rozważaniach o czasie* Buczyńska-Garewicz stara się dać syntezę głównych tez dotyczących czasu i wieczności sformułowanych przez Nietzschego w jego pismach. Podkreśla, że według autora *Wiedzy radosnej* czas nie jest iluzją, nie ma natury homogenicznej, jak w ujęciu fizyki, lecz związany jest z głębokim życiem duchowym. Rozważając noc i południe jako specyficzne momenty i różne jakości czasu precyzyjnie ukazane przez Nietzschego, Buczyńska-Garewicz chce zaakcentować linię demarkacyjną między homogenicznym mierzalnym czasem fizyki i czasem pojmowanym filozoficznie. Ale właśnie ta opozycja, jak również traktowanie języka jako przezroczystego środka przekazywania prawd o rzeczach są częścią „metafizycznego” dziedzictwa, które chciał podważyć teoretyczny program Nietzschego. Wiara autorki w mimetyczną, reprezentującą funkcję języka przeszkadza – jak się wydaje – w ujęciu najbardziej rewolucyjnych teoretycznych przemyszczeń Nietzschego³²⁰. Ale nie uniemożliwia przeprowadzenia wielu interesujących analiz dotyczących szczegółów Nietzscheańskiej interpretacji czasu, która w porównaniu z podejściem fizykalnym otwiera rzeczywistość inne możliwości. Wiele fragmentów w rozdziałach „Południe” czy „Wieczny powrót” może stanowić wzorcowe przykłady wnikliwości analitycznej. Podkreślam wyraźnie, że nie jest moją intencją dyskredytowanie tej bardzo cennej książki. Wyłącznie z perspektywy prowadzonych przeze mnie badań dociekania, w jakim stopniu tendencje języka ku idiomatycznemu wyrażaniu oraz ku postulowaniu różnorodnych form normatywności (logicznej, gramatycznej, etycznej, politycznej etc.) przesadzają o ujęciu wiedzy w ogóle, a zarazem przemierzaniu przestrzeni aksjologicznej – szczegółowo tropię przyzwyczajenia myślowo-językowe³²¹.

Wydaje się, że bardziej obiecujący byłby rodzaj lektury, który od początku akcentuje agonistyczny – szczególnie wobec platońskiej i chrześcijańskiej hierarchii wartości – charakter podejścia Nietzschego. Wtedy wymaganie, które zostało postawione na początku monografii Buczyńskiej-Garewicz, by filozofia dawała opis natury czasu, a literatura oddawała unikalne przeżycia i doświadczenia z nim związane, zostaje złagodzone. Roszczenie podawania prawdziwego opisu niesie z sobą, niekiedy bezwiednie, chęć wykluczenia innych opisów jako „nieprawdziwych”. Zamiast projektowania ostrych kontrastów w ich fundamentalnych postaciach

³²⁰ A. Leder w komentarzu *Poza metafizykę* widzi w monografii *Metafizyczne rozważania o czasie* konflikt dwu hermeneutyk. Stawia też pytanie, czy można interpretować Nietzschego w duchu Parmenidesa („Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 3(55), s. 89).

³²¹ Kwestia relacji między myśleniem i językiem to jeden z trwalszych, a przecież wciąż zagadkowych problematów filozoficznych. Porównanie stosunku na przykład Gadamera i Wittgensteina do tego spłotu zagadnień otwiera niezwykle bogate pole rozważań na temat roli nawyków (automatyzmów) i granic ich opanowywania. Por. P. Dehnel, *Język i myślenie w ujęciu Gadamera i Wittgensteina*, [w:] *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. B. Sierocka, Wrocław 2007, s. 57–68.

w rozpatrywanym tu obszarze prawdy-nieprawdy, czasu i wieczności, a zatem jak gdyby stanowiska reaktywnego, można podjąć próbę zniuansowania wywodu na temat nierozpoznanych jeszcze przez nas nieprzejrzystych związków między zagadkowymi mocami czasu i wieczności, prawdy i fałszu. Dopiero bowiem wtedy zaczęłoby działać przeobrażenie metafizyki, jakie spowodowali swoimi pytaniami i odkryciami Nietzsche i Heidegger. Właśnie zagadnienie czasu rozsądza ramy metafizyki. Zaciera także wyraźną wcześniej linię podziału między fizyką i metafizyką. Przynajmniej tak się wydaje w odniesieniu do myślenia czasu i metafizyki przez Nietzschego i Heideggera. Ponieważ wśród filozoficznych postaci monografii Buczyńskiej-Garewicz są oni niemal głównymi bohaterami, ich interpretacja uwikłania problematyki temporalnej w dyskurs metafizyczny nie może zostać pominięta, a tak się poniekąd dzieje w książce, która za jedno ze swoich zadań przyjmuje obronę³²² metafizyki³²³. Anegdota, którą autorka opowiedziała w trakcie debaty³²⁴, potwierdza tezę Heideggera, tę mianowicie, że w tradycji ontoteologicznej, dzięki autorytetowi określonej interpretacji *Fizyki* Arystotelesa, zagadnieniem czasu zajmuje się głównie filozofia przyrody. Nawet w całościowym systemie Hegla – w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, problem czasu rozpatrywany jest w dziale zajmującym się badaniem przyrody.

Dzięki jednak bezpośredniej inspiracji *Wykładami z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserla oraz przemyśleniu formacji metafizycznej jako niedostatecznie uwzględniającej działanie czasu Heidegger jeszcze bardziej konsekwentnie niż Nietzsche podjął krytykę metafizyki w imię właśnie wyzwolenia czasu w tym, jak on działa, a nie, co my – w różnych typach wypowiedzi i w ramach odmiennych formacji dyskursywnych – o nim sądzimy.

Hanna Buczyńska-Garewicz zdaje sobie sprawę z licznych, z różnych kierunków płynących krytyk oraz sporów dotyczących zasięgu i sensu metafizyki i w ich obliczu podejmuje dwie teoretyczne decyzje. Po pierwsze, nie wdaje się w zaawansowane dystynkcje i dość swobodnie, po części ulegając tradycji pragmatyczno-pozytywistycznej, definiuje metafizykę wyłącznie negatywnie; po drugie, broni tak rozumianej metafizyki, manifestując tytułem i zakresem rozważań prowadzonych

³²² Obrona słowa, które doznaje niejakiej agresji ze strony zawansowanego dyskursu postmetafizycznego, należy odnotować jako cenny – ze strony autorki – gest ochrony „naturalnego” użycia słów.

Niezależnie bowiem od trafności gruntownych filozoficznych krytyk, jakie pod adresem takich słów – ich przykładami mogą być: dusza, podmiot, przedmiot, metafizyka etc. – sformułowali sceptycy, należą one do języka „naturalnego” i w jego obrębie mają wciąż prawo tracić i uzyskiwać określony sens dzięki posługującym się nimi użytkownikom.

Wydaje się, że optymalnym postępowaniem w obrębie dociekań teoretycznych byłoby uwzględnianie uzasadnionego przekazu krytyk i posługiwanie się słowami nadal, ale już w tym zmodyfikowanym znaczeniu. Inaczej pewna kumulacja wiedzy, do której Buczyńska-Garewicz przywiązuje wagę, zostaje w tym zakresie zaprzepaszczone.

³²³ W specyficznej interpretacji tego terminu, o której powiemy w dalszej części komentarza.

³²⁴ W odpowiedzi na informację, iż pisze książkę o czasie, autorka słyszała słowa podziwu, że w takim razie musi się dobrze znać na fizyce.

w monografii, że pewnych teoretycznych rozstrzygnięć Nietzschego i Heideggera nie podziela. Warto, pytając o ich zasadność, przyjrzeć się bliżej tym teoretycznym decyzjom autorki. Może bowiem być tak, że przestrzeń teoretyczna konstruowana przez dyskurs Nietzschego oraz, do pewnego stopnia odmienna, postulowana przez Heideggera nie stanowią obszaru bliskiego perspektywie, jaką chciałaby konsekwentnie utrzymać Buczyńska-Garewicz. Spróbuję wskazać, jakie skutki ma tego rodzaju brak bliskości. Skutki niebłahe, ponieważ dotyczą trzech głównych zagadnień, w jakich porusza się narracja książki: granicy między fizyką i metafizyką, apodyktycznego języka mocnych asercji oraz kwestii tytułowej: problemu czasu. Przy czym, o ile pierwsze i trzecie z wymienionych zagadnień są w książce wielokrotnie tematyzowane, brak tematyzacji barier związanych z językową ekspresją fenomenu czasu odnotowanych głównie przez Nietzschego i Heideggera, ale także wcześniej – w innym kontekście – przez św. Augustyna, czyni gest obrony metafizyki mniej przekonującym.

Zadanie takie podejmuje Catherine Zuckert, profesor politologii, w rozprawie *Postmodern Platos (Postmoderni Platonowie)*³²⁵. Bez całościowego porównywania książek obu autorek, jako że oprócz rozważań dotyczących Nietzschego poruszają one wiele innych zagadnień, zwrócimy uwagę wyłącznie na aspekt artykulacji myśli i ujawniającego się w tym procesie rozumienia roli języka. Czy język opisuje, czy rozstrzyga o znaczeniu, próbując przywołać – jeszcze nie w charakterze pewności i wiedzy, ale intuicji i domysłu – to, co ewentualnie mogłoby owo znaczenie konstituować? Zuckert próbuje otworzyć możliwości potraktowania słów jako wywołujących unikalną jakość bycia. Nazwać tę jakość sztuką jest rozwiązaniem często wybieranym, ale autorka woli jej zbyt szybko nie nazywać.

2.3. JĘZYK JAKO IMPERATYW EGZYSTENCJALNY

Książka *Postmodern Platos* jest poświęcona myśli Nietzschego nie w tak szerokim zakresie jak *Metafizyczne rozważania o czasie* Buczyńskiej-Garewicz. Dotyczy pięciu filozofów, którzy, zdaniem Zuckert, we współczesnym myśleniu usiłowali podważyć hegemonię nowoczesności (*modernity*). Autorka charakteryzuje postmodernistyczne jako to, co następuje po modernizmie, a nie „epistemologiczną obsesję na punkcie fragmentów i związane z tym ideologiczne zaangażowanie po stronie mniejszości w polityce, w sferze erotycznej i językowej”³²⁶. Zuckert wybiera Nie-

³²⁵ Przypomnijmy, że w starożytnej retoryce liczba mnoga w odniesieniu do imion czyniła je bardziej majestatycznymi: Platonowie, Aleksandrowie słyszano jako rodzaj nobilitacji. Dziś nastąpiła zmiana w odczuciu słuchacza. Język propagandy wręcz metodycznie posługuje się tworzeniem liczby mnogiej imion, by pozbawić je wyjątkowości. Na tym tle tytuł książki Zuckert brzmi jak zamach na jednorazowość. A przecież chciałoby się wyjątkowość Homera, Odyseusza, Platona ocalić formą niemal bezwzględnie pojedynczą. Ten niefortunny tytuł ma podkreślić ambiwalencję: autorytet Platona jest tak potężny, że tylko ktoś, kto dorównuje mu siłą myśli, mógłby próbować przewyciężyć jego trwające wieki rozstrzygnięcia.

³²⁶ C. Zuckert, *Postmodern Platos*, Chicago 1996, s. 278.

tzschego, Heideggera, Gadamera, Leo Straussa i Derridę, choć można by, jej zdaniem, wziąć pod uwagę wielu innych myślicieli. Na przykład E. Lévinas, E. Vögelin i H. Arendt także prowadzili badania nad charakterem i losem tradycji Zachodu i zaproponowali nowe, oryginalne odczytania Platona, poszukując prawdziwego sensu początków Zachodu. Jednak, zdaniem Zuckert, ważniejsze dla nich było ocalenie i uniezależnienie religii lub myśli politycznej od filozofii niż odkrycie pierwotnego charakteru samej filozofii³²⁷. Natomiast pięciu filozofów, których Zuckert wybrała, stara się odkryć go w sporze z Platonem. W końcowym rozdziale „Trzy ścieżki od Nietzschego i Heideggera” podsumowuje ona wcześniej przeprowadzone szczegółowe analizy. Nietzsche i Heidegger zgadzają się z Platonem rozumieniem filozofii jako najwyższej formy egzystencji, w sposób nieunikniony związanej z rozbieżnością między tymi, którzy żyją twórczo i podejmują ideę dążenia do doskonałości, a tymi, którzy życia twórczego odmawiają, ogłaszając kres filozofii. Ich teza o końcu filozofii ma także charakter krytyki dotychczasowego paradygmatu poszukiwania wiecznych, niezmiennych prawd. Gadamer, Strauss i Derrida reprezentują w narracji Zuckert trzy ścieżki prowadzące od Nietzscheańskiego i Heideggerowskiego projektu egzystencji filozoficznej w kierunku projektów działania, które można by nazwać postfilozoficznym. Jednym z licznych czynników biorących udział w całej fakturze zmian obejmujących teorię i praktykę, to, co racjonalne, jak również to, co irracjonalne, jest język. „Język nie jest tylko środkiem, ale strukturą podobieństw i różnic, dzięki którym rozumiemy organizację całości”³²⁸. Odkrycie, że nie mamy wiedzy czy to uniwersalnej, czy w najwyższym stopniu intymnej i partykularnej ani na temat czasu, wieczności, ani dobra i zła, wyzwala możliwość odwoływania się do decyzji, jak istnieć i działać w obliczu braku podstawowej wiedzy.

Początki filozofii zachodniej u Platona – odczytania obecne

W wywodzie Zuckert Nietzsche wskazuje na rozmyślną strategię Platona polegającą na zatajeniu prawd, jakie udało mu się odkryć. Platon, zdaniem Nietzschego, zdecydował się rozgłaszać „szlachetne kłamstwo” lub „mit” stworzony świadomie (intencjonalnie): „nie tylko po to, by uchronić filozofię od prześladowań, ale także by zapewnić jej oddziaływanie polityczne. Jeśli podejrzenie Nietzschego jest słuszne, filozofia zachodnia od Platona rozwijała się w oparciu o niewłaściwe rozpoznanie (*misperception*) swego pochodzenia i rzeczywistej natury i dlatego wymaga reinterpretacji w świetle swych politycznych początków i celów”³²⁹.

Zuckert próbuje przedstawić szczegóły tej Nietzscheańskiej reinterpretacji. Od wczesnego dzieła *Narodziny tragedii z ducha muzyki* Nietzsche podkreśla przeciwieństwo między świadomością, która zderza się z życiem bez ucieczek w łatwe pocieszenia, a świadomością, która rozwija różnorakie strategie unikania bolesnej prawdy. Traktowanie wiedzy jako rodzaju tarczy chroniącej przed udręką i prze-

³²⁷ Tamże, s. 290.

³²⁸ Tamże, s. 256.

³²⁹ Tamże, s. 10.

rażającą jakością życia wydaje się Nietzsche od początku jego filozoficznych trudów sztuczką niegodną człowieka myślącego.

Wystarczy sobie tylko uświadomić konsekwencje sokratycznych tez: „cnota jest wiedzą; grzeszy się tylko z niewiedzy; cnotliwy jest szczęśliwy”: w tych trzech podstawowych formach optymizmu tkwi śmierć tragedii. Teraz bowiem cnotliwy bohater musi być dialektykiem, teraz między cnotą i wiedzą, wiarą i moralnością musi istnieć konieczny, widoczny związek (...) [NT 108–109].

Oprócz tego, co w tym fragmencie jest jasne i wiadome komuś, kto studiuje pisma Nietzschego, Zuckert akcentuje w nim pewien wyjątkowy charakter wartości w jego systemie myślowym. Polega on na stronnicy rozumieniu „cnoty” jako czegoś niewidzialnego, dyskretnego, nieostentacyjnego, pochwyczonego raczej w stadium stawania się i rozpoznającego siebie wyłącznie w horyzoncie tragicznego charakteru życia i całego uniwersum. Delikatność i bycie twardym, nawet twardszym i bardziej skłonny do ofiar, wydają się „dobrymi bramami”³³⁰, by wpuszczać wymiary życia zwykle zdominowane przez intelektualny racjonalizm. Dominacja racjonalizmu związana jest z brakiem równowagi między żywiołem apolińskim i dionizyjским. Zwycięstwo pierwszego – scharakteryzowane szczegółowo w *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* – tworzy nihilistyczny rdzeń kultury. Zarówno w skali indywidualnej, jak i w ogólnym funkcjonowaniu wszystkich duchowych sił w kulturze: sztuki, religii, nauki i filozofii, świadomość tragiczna została stopniowo zastąpiona optymistycznym zaufaniem do wiedzy, a następnie do nauki.

Tego, co zostało utracone, nie da się, zdaniem Nietzschego, łatwo odzyskać, chyba że cała kultura – systemowo i systematycznie – zostanie poddana żmudnemu procesowi ozdrowieńczemu. Diagnoza dekadencji rozwija się w imperatyw odnowienia tragicznej wizji życia i ludzkiej natury. Według Zuckert: „Tragedii nie można uczynić logiczną, ponieważ odsłania »sprzeczność tkwiącą w sercu świata« – że wszystkie rzeczy istnieją tylko jako szczegóły, że wszystko cierpi z powodu swej jednostkowości lub granic i dlatego usiłuje je przekroczyć, ale unicestwiając granice, które określają szczególną formę istnienia każdej rzeczy, wszystko w ten sposób się unicestwia. Ponieważ tragedia ujawnia prawdę o istnieniu, mianowicie, że wszystko ciągle się staje, wyłonienie się filozofii ukazało się Nietzsche jako fenomen niezwykle problematyczny. Samopromawiające się poszukiwanie »prawdy« rozumianej jako wieczny, niezmienny porządek powstało jako odmowa prawdy!”³³¹.

Problematyczny – dekadenski – charakter filozofii mógłby, zdaniem Nietzschego, zostać przezwyciężony, gdybyśmy zdecydowali się na posługiwanie się sumieniem intelektualnym i stanęli w obliczu prawdy, zamiast jej przeczyć. Inaczej

³³⁰ Czynię aluzję do opowieści Zaratustry we fragmencie „O widmie i zagadce”, gdzie „Chwilą” nazywa się „podbramie” lub bramę. Tu zbiegają się dwie drogi dwóch różnych wieczności. Bramą tą, czyli chwilą – sugeruje Zaratustra – wchodzi się w inną jakość wieczności [TRZ 185–187].

³³¹ C. Zuckert, *Postmodern Platos*, s. 12.

nihilizm będzie się szerzył i ogarniał coraz większe wymiary ludzkiej myśli i działalności. Dwa aspekty tragedii: niekongruencja z porządkiem logicznym oraz zasada stawania się, jako zasada władająca i prowadząca do unicestwiania określających granic, stanowią takie jej cechy, które według Nietzschego czynią istnienie bliższym prawdzie (bycia).

Tragedię, widzianą jako wymiar nieusuwalnych sprzeczności w samym sercu rzeczy, rozumiał Nietzsche jako formę doświadczenia wyższą od wiedzy. To Nietzscheańskie odkrycie dotyczące całokształtu kultury duchowej miało nieporównane znaczenie dla całej Europy. Potrzebny był długi czas do pełnego zrozumienia kapitalnej rangi tego odkrycia, ale w końcu zostało zauważone. Zdaniem Zuckert hermeneutyczne i dekonstrukcyjne kontynuacje myśli Nietzschego starają się podtrzymać ruch myśli i rodzaj wglądu, który destabilizuje wcześniej akceptowane podstawy.

W swoich badaniach Zuckert zwraca uwagę na stopniowy rozwój poglądów Nietzschego oraz ważne ich przemiany zależne od wielu czynników. W *Narodziinach tragedii z ducha muzyki* Nietzsche wskazuje zamaskowany i zwodniczy charakter dialogów Platona, a w konsekwencji całej późniejszej tradycji³³². Rację tak poważnego zarzutu można przyjąć, kiedy weźmie się pod uwagę, jak Nietzsche rozumiał presokratejskie początki filozofii. Wyrażanie własnych myśli w sposób obrazowy oznacza antropomorficzne widzenie i pojmowanie świata. Tales obwieścił, że nie człowiek, lecz woda jest prawdą i jądrem rzeczy. Jako uczony i w kontraście wobec poetów, poszukiwał prawdy bez względu na to, jakie konsekwencje przynosi to człowiekowi.

Przedplatońską filozofię charakteryzuje naukowe stanowisko, które jest zasadniczo amoralne³³³. W tych obserwacjach Nietzschego historyczny zarys tego, jak się rzeczywiście rozwijała tradycja zachodnia, miesza się z jego opiniami na temat tego, czym jest prawdziwa filozofia i nauka. Mocne przekonanie, jak powinny się one rozwijać, jest zarazem postulatem, w jakim kierunku przeprowadzić całościową reformę kultury. Jako poszukiwanie wiedzy, ogólne i nieodróżnicowane, nauka jest nieselektywna. Dlatego właśnie potrzebuje regulacji, kierownictwa i poskromienia ze strony filozofii, która szuka wiedzy tylko o rzeczach najważniejszych. Z tej racji, że to, co uważane jest za najważniejsze zmienia się, filozofia musi zacząć od ustanowienia wielkości jako prawa. To ważne odkrycie konieczności normatywnego charakteru filozofii otwiera u Nietzschego pewną ambiwalencję: jest to z jednej strony obszar autentycznej twórczości, a z drugiej – świadome ustanowienie iluzji. Ambiwalencja ta staje się coraz silniejsza, aż dochodzi do całkowitego odrzucenia filozofii jako podejścia dekadentckiego. W terminach indywidualistycznych można to uznać za kreatywną formę egzystencji: „pojmując istotną jedność wszystkich rzeczy, filozof raczej świadomie widzi siebie jako odbicie czy ekspresję całości. Filozof nie tyle zatracą się w kontemplacji kosmosu, ile odnajduje własną, wyróżniającą tożsamość jako sumę lub skrót całości. Według Nietzschego brane same

³³² Tamże, s. 15.

³³³ Tamże.

w sobie »prawdy« czy doktryny filozoficzne są »błędami«, one reprezentują tylko własną wizję świata i ekspresję egzystencji. Są prawdziwe tylko dla niego i o nim»³³⁴. Jednak równolegle do powyższej interpretacji ważności filozofa i rangi tej wyróżnionej dziedziny życia duchowego Nietzsche odnotowuje także proces utraty jej rangi. »Poczynając od Platona, filozofia traci swą jednoczącą moc. Zamiast wdziierać się w głębię istnienia, Platon próbował mediować między rozlicznymi preegzystującymi doktrynami i różnorodnością typów psychologicznych, które stworzyły te doktrynalne różnice»³³⁵. W późniejszych pismach ta uwaga dotyczy nie tylko Platona, ale także innych »miłośników mądrości»: w *Jutrzence* sugeruje, że upolitycznienie filozofii ma miejsce, kiedy filozofowie nie tylko odkrywają porządek i jedność wszystkich rzeczy, ale starają się panować i podporządkować sobie innych ludzi³³⁶. Ta bardzo ludzka cecha tych, którzy aspirują do gromadzenia wiedzy i doświadczenia przekraczających wszelkie partykularne horyzonty, odsłania fakt, że nie można filozofów wykluczyć z tego, co odkryto – także naukowo – o naturze ludzkiej w ogólności.

Nietzsche przeciw platonizmowi

W *Niewczesnych rozważaniach*, opublikowanych tuż po *Narodzinach tragedii*, Nietzsche wzywa do nowego systemu edukacji (*Bildung*, zwykle tłumaczone jako kultura, ale należy to słowo rozumieć raczej jako formowanie charakteru) w wyraźnym kontraście z systemem Platońskim³³⁷. W miejsce regularnego i systematycznego rozwijania iluzji i kłamstw (na przykład takiego, że porządek społeczny jest odzwierciedleniem porządku naturalnego) młody człowiek powinien zostać zderzony z naukowymi i ścisłymi obserwacjami dotyczącymi działania natury, społeczeństwa i jego samego. »W miarę jak filozofia staje się moralna, staje się mniej uczciwa i mniej ścisła»³³⁸. Gruntowne badania nad filozofią przedplatońską pomogły Nietzschemu sformułować tezę, że Platon właściwie tylko kontynuuje tendencję zainicjowaną wcześniej: »nie Platon, lecz eleaci po raz pierwszy ustanowili świat wiecznego, niezmiennego, doskonale zrozumiałego »bytu«. To oni pierwsi próbowali zbiec z niezadowolającego, nigdy w pełni zrozumiałego przepływu świata zmysłowego, w błady, zimny świat czystej inteligibilności. Lecz aby to uczynić, musieli oszukać się co do swej kondycji»³³⁹. W tym kontekście Platońska próba mediowania między konkurującymi teoriami mogłaby ukazać się jako konieczny rozwój, wyższy stan filozoficznej samowiedzy, a nie jako schyłek, jak we wcześniejszym manuskrypcie Nietzschego. Taki ferment wypełnił stopniowo ludzki mózg, że intelektualna walka stała się zajęciem, powołaniem, atrakcją, obowiązkiem, sprawą honoru: poznawanie i dążenie do prawdy ustanowiły w końcu siebie pilną potrzebą pośród innych potrzeb.

³³⁴ Tamże, s. 16.

³³⁵ Tamże.

³³⁶ Por. tamże, s. 17.

³³⁷ Tamże.

³³⁸ Tamże, s. 18.

³³⁹ Tamże, s. 19–20.

Nietzsche skłania się do przypisywania Sokratesowi owego dążenia do wiedzy jako powołania. W *Wiedzy radosnej* odnotowuje dwa główne aspekty tego nowego powołania intelektualnego: nie tylko wiara i przekonanie, ale badanie, negacja, nieufność i sprzeciw stają się *siłami*; wszystkie „złe” instynkty zostały podporządkowane poznawaniu i zyskały wyróżniony status bycia dozwolonymi, godnymi, pożytecznymi, a w końcu pozór i niewinność bycia *dobrem*. Wiedza stała się częścią życia i jak samo życie zaczęła być wciąż wzrastającą mocą. Kwestionowanie oczywistości zmysłowej zapoczątkowane przez Parmenidesa prowadziło do zakwestionowania sądów moralnych, ponieważ ludzie przystąpili do redefiniowania tego, co dopuszczalne, budzące cześć i pożyteczne, jednym słowem – tego, co dobre³⁴⁰.

Nietzsche, zdaniem Zuckert, odczuwa i podejmuje odpowiedzialność za systematyczną i nieprzejechaną walkę z całą tą tradycją i jej kontynuacją w postaci chrześcijaństwa w tej mierze, w jakiej formacja ta nie podtrzymuje twórczego fermentu i redefiniującego ją ruchu. Zuckert zauważa specyfikę perspektywy, jaką Nietzsche przyjmuje wobec Platona. Nietzsche nie czytał Platona w oparciu o drobne analizy dialogów. Raczej zaangażował się w spór z Platonem, by ukazać, co jest rzeczywistą naturą filozoficznej działalności. Zamiast wyglądania poza siebie w kierunku innego świata wiecznego bytu filozof, według Nietzschego, szuka nade wszystko porządku w swoich uczuciach i percepcjach. Z przelewającej się radości, kiedy taki porządek uda mu się znaleźć, stara się pomóc innym ludziom przeżywać ból i zamęt przez ustanowienie porządku i zasad także dla nich.

Perspektywa, jaką Zuckert przyjęła w swoim badaniu – *agon* Nietzschego z Platonem jako inicjatorem tradycji metafizycznej – sprawia, że akcentuje ona sokratejskie odejście od tragedii, sokratejskie utożsamienie wiedzy z cnotą i destrukcyjny optymizm, stanowiący konsekwencję owego utożsamienia, przecenianie uniwersalnego i niezmiennego elementu w poznaniu i w moralności. Podejście Nietzschego, złożone i otwarte na zmiany, oparte na wielowymiarowym mierzeniu się z prawdą wymagało innego fundamentu dla relacji wiedzy i *ethosu*, przypisania innej rangi czasowi i wieczności. Regulatywna moc logiki kultywowanej przez Nietzschego jako jedna z rzadkich rzeczy rozstrzygających o wielkim stylu musiała się poddać w obliczu zmiany, w obliczu żywości życia, w obliczu stawania się. Wszystkie one komponują się w składowe tragedii, która stanowi aksjomatyczną, według Nietzschego, podstawę indywidualnego przeznaczenia i wielkiej kultury. Wizja Heraklita, że „czas jest dzieckiem grającym w kamyki. Dziecięcej gry panowaniem” jest w dziełach Nietzschego ziszczana tekstualnie za pomocą igraszek i chwytów³⁴¹. Pisma jego tchną ostentacyjną radością z przemijania. Raz bardziej w tonie tragicznym, innym razem w mocnej artystycznej ekstrawagancji uwidacznia się to, że rzeczywistości nie da się kontrolować ani kształtować zgodnie z naszymi życzeniami, ale przynajmniej sens i jakość sztuki, jaką odgrywamy, zależą od nas.

³⁴⁰ Tamże, s. 20.

³⁴¹ Według rosyjskich formalistów istotą języka literackiego jest odświeżanie skonwencjonalizowanej percepcji rzeczy za pomocą chwytów. Por. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX w.*, s. 120.

Nie jest możliwe ostre rozróżnienie między mimetycznym i performatywnym użyciem języka, zwykle jeden przechodzi w drugi. W tekstach Nietzschego są fragmenty, w których język służy opisowi, w charakterze referentów występują aż nazbyt wyraziście: „Platon”, „chrześcijaństwo”, „poeta”³⁴² etc. Jednakże przywiązując dużą wagę do wielkiego stylu, Nietzsche swobodnie przebiega wiele możliwych rejestrów oznajmiania i czynienia słowem, dlatego też sprowadzanie później jego podejścia do języka, które można nazwać performatywnym, nie w pełni oddaje osiągniętą złożoność. Nie tylko wpływania na emocje, nie tylko perswadowania i argumentowania, lecz tworzenia rzeczy.

Wyzwolenie czasu i otwarcie drogi między *ethosem* i *etosem*

Podjmuje on zadanie wyzwolenia czasu, tzn. zmienności, przemijania od odruchowo negatywnego ujmowania; wyzwolenia wieczności od kontrastowania jej z negatywnie rozumianym czasem i w ten sposób

otwarcie człowiekowi drogi do *ethosu* – miejsca, z którego, gdy rozpoznane, człowiek może się formować i wzrastać, przekraczając osiągnięte dotychczas kształty. Nie są to decyzje teoretyczne i praktyczne odrębne, lecz projekt całościowy, w którym systematyczna troska o właściwą terminologię, o odpowiednie proporcje słów metafizycznych, użytych w szczególnie i swoisty sposób nieszkodzący egzystencjalnej i psychologicznej prawdzie, są równie ważne jak pewna jakość egzystencji.

Zdaniem Nietzschego wieczność wszechświata, a w nim istoty ludzkiej, musi być dokonywana. Tylko szczególnie rodzaj istnienia może podjąć się takiego zadania. Ten rodzaj istnienia ewokowany jest u spodu pism, w ich głębi raczej niż opisany w nich ściśle.

2.4. CZAS JAKO WZAJEMNOŚĆ MIĘDZY CZŁOWIEKIEM I ŚWIATEM USTANAWIANA W GŁĘBI EGZYSTENCJI

Sposób traktowania problematyki czasu, jeszcze bardziej może niż innych zagadnień filozoficznych, uwikłany jest w tworzywo języka. Każdym zdaniem przesądzamy o wielu owego zdania rzadko artykułowanych wprost, współzałożeniach. Wybierając kilka zdań z książki Buczyńskiej-Garewicz³⁴³, chciałabym wskazać na relacje między przesłankami, jakie się w nich – moim zdaniem – zawierają, a wymową pism Nietzschego.

W początkowych akapitach, dotyczących samego tytułu, autorka stwierdza: „Metafizyka jedyna rozpatruje byt *qua* byt. Tym samym jest różna od innych nauk, w tym od fizyki. W duchu tej dystynkcji określamy tutaj rozważania w innym niż

³⁴² Cudzośliwy mają podkreślić, że to, kim mógł być Platon lub poeta, czym może być chrześcijaństwo poza tekstem Nietzschego i w nim, może się poważnie różnić.

³⁴³ Poniższy fragment (do s. 193) został częściowo opublikowany jako artykuł pt. *Czas jako wzajemność między człowiekiem i światem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 3(55), s. 7–15.

fizykalny sensie czasu jako metafizyczne. Tytuł książki uwydatnia więc, że nie zajmuje się ona fizyką ani jej pojęciami”³⁴⁴. Gdy Nietzsche zadaje fizyce pytanie, kiedy zda ona sobie sprawę z tego, że jej ustalenia są jedynie opisami, konstrukcjami i interpretacjami, a nie odkrywaniem samej rzeczywistości, posługuje się Schopenhauerowskim, czyli w tym wypadku Kantowskim przekonaniem, że metafizyka nie jest osobnym działem poznania, lecz podłożem każdego, w tym także fizykalnego, poznania. Nietzsche próbuje pogłębić nasz stosunek do filozofii jako dziedziny dociekań i odkryć tyleż świadomych, co zupełnie bezwiednych, przy czym arystokratycznie stwierdza, że właśnie te drugie mają większą wagę. Zatem jeśli na samym wstępie postulat autorki brzmi, że filozofia powinna odkryć rzeczywistą naturę czasu, to zdanie to brzmi przed-Nietzscheańsko. Autor *Niewczesnych rozważań* zauważył bowiem, że dostęp do rzeczywistych natur czegokolwiek jest bardziej złożony, niż zakładali wcześniejsi filozofowie, wierząc, że to, co widzą i opisują, jest tym, co istotnie jest. Teza Nietzschego o tym, że „prawda jest ruchliwą armią metafor”, inicjuje stanowisko dość konsekwentnie rozwijane we współczesnej hermeneutyce oraz dekonstrukcji, że natury rzeczy to raczej efekty tekstualne powoływane do istnienia przez dyskursy, które systematycznie i stwarzają iluzję jakoby te efekty tekstualne: rzeczywistość, podmiot, przedmiot, całość – istniały niezależnie od reguł owych dyskursów. Choć przedstawiciele hermeneutyki współczesnej i poststrukturalizmu kontynuują wciąż spory na temat dostępu do rzeczywistości pozatekstualnej, do wspólnego obszaru problematyczności, jaki został w ich ogniu wyodrębniony, należą właśnie zagadnienia wzajemnych przesądzeń: słów o rzeczach i rzeczy o słowach oraz złożonego statusu obu tych sfer. Brak choćby wstępnego elementarnego zasygnalizowania tego obszaru trudności w monografii Buczyńskiej-Garewicz sprawia, że apodyktyczny język asercji nie zostaje zneutralizowany uwagami niuansującymi nieco tryb orzekania. W obliczu zarówno Nietzscheańskiej, jak i Heideggerowskiej diagnozy gruntownego zakotwiczenia myśli w języku, a ponadto przeprowadzonych przez obu filozofów krytyk dyskursu metafizycznego³⁴⁵ zachodzi szereg nieprzekraczalnych obostrzeń trybu wypowiedzi

Prawda zaklęta w metaforach językowych u Nietzschego – nurt ten podejmuje hermeneutyka i dekonstrukcja.

³⁴⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, s. 5–6.

³⁴⁵ Dokonywaną przez Nietzschego i Heideggera wielokrotnie, w różnych fazach swego namysłu i w różnych kontekstach, krytykę metafizyki można próbować przedstawić w miarę szczegółowo i wyczerpująco. Respektując decyzję autorki wyrażoną w początkowych partiach książki, by nie wnikać w cały ten gąszcz zagadnień, pozwolę sobie zwrócić – schematycznie – uwagę jedynie na niemożliwe do pominięcia w tym kontekście przedmioty i składniki obu krytyk.

Nietzsche eksponuje jako charakteryzujące metafizykę głównie:

- 1) Zamach na życie;
- 2) Dominację apollińskości;
- 3) Skupienie na bycie zamiast na stawaniu się;
- 4) Kultywowanie świadomości, ego i pamięci z pomijaniem popęduwości;

adekwatnego do wyzwań wyzwolenia czasu z kleszczy metafizycznych przesądzeń, które nie dopuszczając doświadczenia czasu, zniekształcają zarazem wiele pochodnych kwestii. Wydaje się, że nie sposób oderwać konkretnych, rozwijanych przez obu filozofów projektów: wiecznego powrotu tego samego oraz ekstatycznego uczasowania w *modus* właściwości i niewłaściwości bycia, od całego zaplecza ich podstawowych przesłanek i rozstrzygnięć, które ich obu doprowadziły do poważnego zerwania z kształtem dotychczasowej filozofii. Pojedynkowa próba umieszczenia ich w narracji niehołdującej programowi nagłych cięć i zerwań – do których, jak się wydaje, obaj niemieccy filozofowie mieli wyraźne upodobanie – mogłaby być interesująca i filozoficznie pouczająca, ale musiałyby przynajmniej do części zerwań odnieść się z uzasadnioną argumentacją. Brak tej argumentacji sprawia, że wiele fragmentów w książce brzmi przed-Nietzscheańsko i przed-Heideggerowsko³⁴⁶. Nie istnieje oczywiście powszechny przymus podzielenia linii rozwoju filozofii, jakie wytyczyli ci dwaj myśliciele, jednak w monografii dotyczącej czasu – owego dynamitu rozsadzającego dyskurs metafizyczny, nie sposób nie odnieść się do całego zespołu uzależnionych odeń kwestii. Aby odciąć się od możliwych nieporozumień, Buczyńska-Garewicz stwierdza: „Widzimy więc, że podobnie jak Heidegger, który w swym *Czasie i bycie* odrzuca terażniejszość czasu zegara i zwykle »teraz« zamienia przez nowy sens terażniejszości jako obecności (*Anwesenheit*), Nietzsche również w swej wizji bramy zwanej »chwilą« odchodzi od zegarowego sensu »teraz«”³⁴⁷. Na taki teoretyczny gest pozwala jej założona wcześniej rozłączność fizyki i metafizyki. Czas zegarowy można, wraz z jego rozumieniem „teraz” – jakoby – odrzucić. Wydaje się jednak, że zgodnie z *Byciem i czasem* jesteśmy rzuceni w świat, który ma czas zegara, a nasza skończoność na tym m.in. polega, że nie mamy mocy, aby ten czas odrzucić. Można przyjąć, że sformułowania: „odrzucanie” przypisywane Heideggerowi i „odchodzenie” przypisywane Nietzschemu, są pewnym skrótem, oznaczają decyzje teoretyczne, których rozpatrywanie czasu powinno przestrzegać.

W sumie: resentyment wobec czasu jako przemijania.

Heidegger w swojej krytyce metafizyki akcentuje:

- 1) Odbiór ścieśnionego kręgu nieskrytości u presokratyków zamienia się w onto-teo-logię (badanie bytu (onto-), bytu najwyższego (-teo-), przeprowadzane w pojęciach (-logia));
- 2) Dualizmy, opozycje binarne;
- 3) Brak pytania o podstawę, istotę (w zamian: uzasadniające przedstawianie podstawy);
- 4) Brak respektu dla dziejowości;
- 5) Prymat świadomości i rozumy, zatem również określonego trybu wysławiania (np. nadmiernych asercji);
- 6) Kult nieskończoności (czasu, myślenia etc);

W sumie: niedopuszczanie źródłowego doświadczenia czasowania czasowości i wszelkie zróżnicowane owego niedopuszczania konsekwencje.

³⁴⁶ Herbert Schnädelbach pisze: „Naszą sprawą jest zatem filozofowanie nie z Heideggerem i Adornem, ale *po* nich (...) w sensie »*po tym*, jak Heidegger i Adorno zapoczątkowali obecne myślenie«. Bez nich nie byłibyśmy tam, gdzie się dziś znajdujemy” (H. Schnädelbach, *Filozofowanie po Heideggerze i Adornie*, s. 273).

³⁴⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, s. 52.

Niestety, ani w postaci skrótu, ani w rozwinięciu tezy tej nie da się utrzymać z racji, jaka została *explicite* wyrażona w wykładzie Heideggera *Czym jest metafizyka?*, a która obu omawianym tu filozofom ujawniła już swój niemożliwy do ominięcia, ale też niemożliwy do przewyciężenia ciężar.

Racja ta brzmi: „każde pytanie metafizyczne obejmuje zawsze całość problematyki metafizycznej. (...) Pytanie metafizyczne musi być stawiane całościowo”³⁴⁸. „Jeśli pewne jest, że nie możemy nigdy ująć w sposób absolutny

Pytanie metafizyczne jest pytaniem całościowym. Stąd metafizyczne nieporozumienia

całości bytu w sobie, to równie pewne jest, że znajdujemy się wśród bytu odsłoniętego w całości tak lub inaczej. (...) Ujęcie całości bytu jest z zasady niemożliwe. Tymczasem – w tej mierze, w jakiej jesteśmy przytomni – znajdujemy się wśród bytu w całości”³⁴⁹. Te zdania pochodzące z 1929 roku uwikłane są jeszcze w kontekst pozytywnego rozpatrywania metafizyki, ale już tu uobecnia się intuicja wyeksplikowana w napisanym dwadzieścia lat później *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*: „Metafizyczny sposób wypowiadania się, od początku metafizyki aż po jej pełne dokonanie się, rozwija się w osobliwy sposób, podmieniając powszechnie byt i bycie. O takiej podmianie należy naturalnie myśleć jako o wydarzeniu (*das Ereignis*), nie zaś błędzie. Jej powodem nie jest w żadnym razie zwykłe niedbalstwo myśli czy pobieżność wysłowienia. Zaś do największego pomieszenia dochodzi, gdy wskutek tak powszechnej podmiany wyobrażamy sobie i twierdzimy, jakoby metafizyka stawiała pytanie o bycie.

Wydaje się niemal, iż sposób, w jaki metafizyka myśli byt, skazuje ją na bezwiedną rolę bariery, która nie dopuszcza, by człowiek dostąpił pierwotnego związku bycia ze swą istotą (*das Menschenwesen*)”³⁵⁰.

Uwikłanie w tworzywo języka sprawia, że wyzwalanie czasu z okowów dyskursu metafizycznego sprowadza się głównie do prób okiełznania roszczeń poznawczych: interwencja językiem w królestwo wieczności poza czasem, degradacja życia, ponieważ jest przemijaniem, brak egzystencjalnego, a co za tym idzie językowego oswojenia ze stawianiem się – oto Nietzscheańskie zarzuty wobec platońsko-chrześcijańskiej metafizyki czasu. Zarzuty te stają się przesłanką do sformułowania postulatu wiecznego powrotu tego samego, który można interpretować jako niedeklaratywną, lecz właśnie urzeczywistnianą krytykę metafizyki. Szczegółowe i rzetelne analizy idei wiecznego powrotu w monografii Buczyńskiej-Garewicz, choć przybliżają i tłumaczą wiernie wiele aspektów tej idei, wydają się pomijać – w warstwie językowej – wymogi płynące z Nietzscheańskiej próby wyrwania się z apolińskich prób okiełznania żywiołu dionizyjskiego. Dopuścić zmagania się obu żywiołów, oto tło i plan pierwszy idei wiecznego powrotu.

„»Wiara« w logiczną składnię zdania oraz »prawdę« »sądu« zbudowanego na jej obraz i podobieństwo utrzymuje z zasady logiczność na jej pierwszym poziomie

³⁴⁸ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, [w:] BMM, s. 27.

³⁴⁹ Tamże, s. 34.

³⁵⁰ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, przeł. K. Pomian, [w:] BMM, s. 63.

(...) Taka teoria sądu sprzeciwia się jedności życia na wyższym poziomie³⁵¹. W komentarzu tym Josef Simon akcentuje Nietzscheańską krytykę Kantowskiego podmiotu transcendentnego, która w kwestiach językowych próbuje ocalić moce rozwiniętego i wciąż rozwijającego się języka, miast redukować go do uniwersalnej metastruktury niweczącej twórcze interpretacje rzeczywistości³⁵².

Heidegger krytykuje metafizyczne odcięcie bycia od czasu w następujących słowach: „Bycie jako takie jest nieskryte mocą czasu. W ten sposób czas odsyła do nieskrytości, tzn. do prawdy bycia. Czasu wszakże, który teraz trzeba pomyśleć, nie doświadczamy w zmiennym upływie bytu. Czas ma najwidoczniej całym jeszcze inną istotę, której metafizyka w swoim pojęciu czasu nie tylko nie pomyślała jeszcze, lecz nigdy pomyśleć nie zdoła. Tak więc czas jest pierwszym, które rozważyć należy, imieniem prawdy bycia, najpierwszego z powinnych doświadczeń. (...) Dziejami bycia w epoce metafizyki rządzi niepomysłana istota czasu”³⁵³.

Choć fragment ten także pobrzmiewa nadmiernymi tonami asercji („nigdy pomyśleć nie zdoła”), jego „niemetafizyczność” opiera się na ciągu ontologiczno-egzystencjalnych wymogów: na doświadczeniu prawdy bycia, pomyśleniu jej (nie w sensie przedstawiania) własną przytomnością (*Dasein*)³⁵⁴ oraz ujmowaniu raczej za pomocą imion własnych niż zobiektywizowanych nazw mających za warunek abstrahowanie od czasu. Imiona, takie jak okamgnienie (*Augenblick*), wydarzenie (*Ereignis*), czas-przestrzeń gry (*Zeit-Spiel-Raum*), Hölderlin (jako tworzący swój własny czas), bezgrunt (*Abgrund*) lub odsuwające bez-gruntowanie skupienia (w *Przyczynkach do filozofii*) i wiele innych, raczej niedających się sprowadzić do wspólnego mianownika, ma za zadanie ukazać właśnie konsekwencji respektowania w ontologii wymiaru czasowego. Odmienia to warunki metafizyczności, zmusza je do wewnętrznych przeobrażeń lub radykalnego zerwania z ahistorycznym podejściem. Jak wiadomo, sam Heidegger początkowo postulował przezwyciężenie metafizyki, później jednak formułował to zadanie ostrożniej, mówiąc o jej przebo-
leniu (*Verwindung*), zaznaczając, że rozprawa z metafizyką, jeśli ma być gruntowna, musi rozciągnąć się na wiele uświadamianych i nieuświadamianych obszarów, inaczej bowiem słownictwo będzie zdradzać dawne rozstrzygnięcia, które rzekomo zostały zawieszone. We fragmencie pierwszego rozdziału *Metafizycznych rozważań o czasie* pt. „Zagadka czasu” czyha ten właśnie, niemal nie do uniknięcia, szkopuł. Buczyńska-Garewicz omawia w nim wywody św. Augustyna, Wittgensteina, Husserla, Bergsona, Heideggera i Nietzschego dotyczące czasu. Zaznacza: „Mimo jednak tych różnic, badając czas, wskazują [wymienieni myśliciele – M.K.] na ana-

³⁵¹ J. Simon, *Gramatyka i prawda*, s. 48.

³⁵² Por. tamże, s. 49.

³⁵³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 69.

³⁵⁴ Sformułowanie „pomyślenie własną przytomnością (*Dasein*)” może budzić wątpliwości. Próbuję nim nawiązać do rozumienia przez Heideggera myślenia nie jako przedstawiania, lecz utrzymywania więzi z wydarzeniem za pomocą zróżnicowanych zachowań myślowych, które są jak linie papilarne charakterystyczne dla danego człowieka. Mają charakter bliższy dziełczynieniu niż zobiektywowanemu wydawaniu sądów.

logiczne aspekty przemijania i wewnętrznej natury czasu. Kto z nich zna prawdę o czasie? Wszyscy. Każdy na swój sposób. Nie w tym jednak sensie, że prawda jest relatywna i każdy z nich zna swoją. Lecz w tym sensie, że prawda przemijania jest jedna i ta sama i że mówiąc różnie, mówią stale o tym samym. Bogactwo prawdy błyska różnymi światłami, nie identycznymi, ale też nie sprzecznymi. Można by rzec, jak Ingarden mówił o dziele literackim, że prawda opalizuje³⁵⁵. Pominę tę nieco niefortunną w odniesieniu do Heideggera walczącego z prymatem widzenia w tradycji metafizycznej – jako że nie o jego koncepcji tu tylko mowa – metaforę światła. Bardziej niepokojące jest źródło przekonania, które brzmi tu jak pewność, że różni autorzy mówią w istocie o tym samym. Z wyjątkiem Wittgensteina³⁵⁶, zdaniem autorki, wszyscy wymienieni myśliciele mają słuszność i ujmują czas właściwie, dokładając jedynie nowe, cenne informacje do naszej kumulującej się wiedzy na temat czasu.

Ten brak zerwania uobecnia się także w porównaniu czasu południa Nietzschego do wieczności u Augustyna. „Zaratustra w czasie południa »przysiadł na progu chwili« i stał poza czasem. Pełnia istnienia i ponadczasowość są jednym. Jest tu obecna średniowieczna logika doskonałego Boga i wiecznej teraźniejszości. Wieczność, jak u Augustyna, to bycie poza czasem. Z tą oczywiście różnicą, że dla Augustyna jest to atrybut jedynie boski, a Zaratustra naucza człowieka, jak stanąć poza czasem. Ekstatyczne doświadczenie południa jest ludzkim przeżyciem wieczności. To wtedy, gdy słońce stało wysoko w zenicie, »czas uleciał, nastąpiła wieczność«”³⁵⁷. O ile interpretacja myśli Nietzschego, jaką w dwutomowej monografii zapisał Heidegger, próbuje oddzielić to, co Nietzsche mówi w ferworze polemicznym i wciąż jeszcze podlegając metafizyce (np. cała problematyka woli mocy), od tego, co myśli on już niemetafizycznie (idea wiecznego powrotu wykracza poza metafizykę), Buczyńska-Garewicz unika wydobywania owego systemu różnic na rzecz pojedynczej wersji jedności całej tradycji filozoficznej.

W takiej narracji zasadnicza różnica między ujęciem czasu przez św. Augustyna i Nietzschego staje się drugorzędna. Byłby to interesujący chwyt interpretacyjny, którego uzasadnieniem jest deklarowany wcześniej niepokój o zatrącenie sensu filozofii w rozbieżnych koncepcjach współczesności. Nie można jednak pominąć pewnej arbitralności takiego gestu wobec zamierzeń tekstualnych Nietzschego. Jego konsekwentna i przemyślana, rozgałęziona w wielu dziełach i rozwijana w wielu

³⁵⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, s. 56.

³⁵⁶ Uwagi Wittgensteina na temat św. Augustyna Buczyńska-Garewicz relacjonuje tak, jakby „czas sam, jego istota, jego sposób istnienia, to kwestie nieistotne dla Wittgensteina, kwestie, o które nie można sensownie pytać” (tamże, s. 24). Być może się mylę, jednak wydaje się, że ta ujednoznaczniająca interpretacja słów autora *Traktatu logiczno-filozoficznego* nie czyni zadość intencji tych uwag, których sens, mam nadzieję, rozwił się tak, by uniknąć pułapki metafizycznej: postulowania lub wręcz posługiwania się totalizującym językiem, przemawiania z pozycji wszechwiedzącego i niezmiennego podmiotu, którego dostęp do natur rzeczy jest bezproblematyczny. Sądzę, że raczej w takim kierunku należałoby próbować rozumieć kierunek wywodów Wittgensteina.

³⁵⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, s. 160–161.

rejestrach koncepcja autentycznego, pozbawionego resentymentu³⁵⁸ bycia w czasie i poważne poszlaki, że Augustyńskie rozumienie bycia w czasie nie spełnia warunków autentyczności egzystencji i braku resentymentu nie pozwalają zgodzić się bez zastrzeżeń na taki – skądinąd wspaniałomyślny i szlachetny – gest. Autorka monografii ma oczywiście prawo nie podzielać całościowej wizji chrześcijaństwa, jaką Nietzsche konsekwentnie rozwijał, jednak akcentowanie przez niego roli stosunku do czasu (zemsta) i stawania się, niechęć do przemijania, kultu niezmienności jako formy przewyższającej żywiołową zmienność nie pozwala nie odnieść się argumentacyjnie do napięcia teoretycznego, jakie wytwarza się przy porównaniach tak odmiennych perspektyw. Nawet jeśli zdarzają się u Nietzschego sformułowania typu „czas uleciał” sugerujące, że zwykle stanowi on ciężar i przeszkodę w ekstatycznym doświadczaniu wieczności, to eksperymenty słowne, doświadczenia egzystencjalne, a nie tylko myślowe, są u autora *Wiedzy radosnej* ukierunkowane na zniesienie kontrastu między wiecznością a czasem, z którego rzekomo trzeba się wyzwalać³⁵⁹. Autorka zdaje się o tym wiedzieć, jednak, jak mi się wydaje, posługuje się językiem, którego tryb wyrażania częściej o tym zapomina, niż pamięta, a to doprowadza do zniwelowania głębokosiężnej różnicy między stosunkiem św. Augustyna i Nietzschego do czasu. Heidegger w *Fenomenologii życia religijnego* (1918–1921) wielokrotnie podkreśla, że chrześcijaństwo wniosło autentyczną formę uczasowiania czasowości, ale określona recepcja greckiej ontologii nałożonej na to doświadczenie religijne stała się źródłem nieporozumień, często dzisiaj już nieczytelnych i zatartych nawet w samowiedzy chrześcijan³⁶⁰. Przemyślenie całego owego kompleksu zagadnień przez Heideggera podlegało później jeszcze wielu zmianom, które dla niniejszych rozważań nie mają znaczenia, jednak jest to trop, który nie pozwala – bez odpowiedniego komentarza umożliwiającego teoretycznie taką wolę – zestawić obu myślicieli w rzekomej jednoznaczności ich doświadczenia wykraczania poza czas, w wieczność. U Nietzschego właśnie odpowiednie bycie

³⁵⁸ Pojęcie resentymentu ma u Nietzschego ściśle określony sens (urazu wobec wielkości), później rozwijany i modyfikowany przez Maxa Schelera w *Resentymentie i moralności*. Oba te znaczenia resentymentu komentuje Zygmunt Bauman w *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie* (s. 14–15). Tutaj odnoszę się do mściwości wobec przemijania. Tego rodzaju ontologiczny resentyment, zdaniem Nietzschego, leży u podłoża platońsko-chrześcijańskiej wykładni pozaczasowej wieczności. Przy czym Nietzschego obchodzi wpływ resentymentu na różne dziedziny istnienia człowieka: między innymi na autentyczność egzystencji, prawość kultury, na moralność i możliwość twórczości.

³⁵⁹ Dramatyzm wielu fragmentów w pismach Nietzschego i Heideggera wynika z poczucia, że człowiekowi zwykle zależy bardziej na wyzwoleniu siebie niż czasu. Ich namiętne szlachetne dążenie, by raczej czas wyzwalać, czas, którego nie doświadczali jako abstrakcji, lecz jako ustanawianą w głębi egzystencji wzajemność między człowiekiem i światem (stąd imionami czasu: los, dzieje), nie dla każdej interpretacji ich pism staje się czytelne.

³⁶⁰ Rozrzucanie przez Sorena Kierkegaarda ulotek w Kopenhadze przeciw wypaczeniu pierwotnej idei chrześcijaństwa przez dogmatyzm części kleru było między innymi związane z jego przekonaniem o niewłaściwym rozumieniu relacji między wiecznością a chwilą i wynikającej stąd obłudzie życia religijnego (por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988).

w czasie może być wkroczeniem – przez bramę chwili, w wieczność, która jest tak zmysłowa (zmienna, przemijająca i dlatego doskonała), że Zaratustra chciałby mieć z nią dzieci.

Brak uwzględnienia konsekwencji odkryć dotyczących czasu – dokonanych przez Nietzschego i Heideggera – dla przeobrażeń metafizyki sprawia, że niektóre konkluzje monografii Buczyńskiej-Garewicz brzmią nieprzekonująco. Nie odbiera to wartości wielu analizom szczegółowym, których wyniki musiałyby zostać uwikłane w wyższy stopień problematyczności, zwłaszcza wtedy, gdy dotyczą doświadczania, rozumienia i eksplikacji czasu.

3. GŁÓWNE TENDENCJE HEIDEGGEROWSKIEJ INTERPRETACJI CZASU

Należy na wstępie podkreślić dwie cechy ujęcia czasu przez Heideggera w porównaniu z koncepcją Nietzschego: historyczność i próba zakotwiczenia teorii w doświadczeniu czasu. Historyczna perspektywa pozwala autorowi *Bycia i czasu* zadać podstawowe pytania propozycjom Anaksymandra, Arystotelesa, Kanta, Bergsona czy Husserla. Pytania dotyczą tego, co z czasu jest najbardziej istniejące i czy ramy teoretyczne, jakie wymienieni filozofowie przyjmują, umożliwiają uzyskanie dostępu do tego z czasu, co najbardziej istniejące. Wiele z metafizycznych założeń zostaje niejako „po drodze” zakwestionowanych, głównie to, które pozwala oddzielać byt i czas, a także przygotowywane są rusztowania dla eksplikacji czasu źródłowego. Kształtowanie się problematyki temporalnej w pismach Heideggera odbywało się żmudnie i przez wiele dziesiątków lat. Jego droga myślowa prowadziła od (1) akceptacji paradygmatu metafizyki, przez (2) próbę jej redefinicji („metafizyka to podstawowy proces dziania się ludzkiej przytomności”³⁶¹), następnie (3) projektu jej przezwyciężenia (*Überwindung*) i w końcu (4) przeboleń (*Verwindung*)³⁶². W trakcie przebywania tej drogi myślowej zagadnienie czasu, najpierw zainspirowane fenomenologiczną refleksją Husserla, zyskuje stopniowo coraz większą wyrazistość i osiowy charakter w projekcie ujęcia bycia (*Sein*), a później wydarzania (*Ereignis*). Wykład w Towarzystwie Teologicznym w 1924 roku pod tytułem *Pojęcie czasu* rozpoczyna serię tekstów i wykładów odnoszących się wprost do problematyki temporalnej, jednak właściwie w każdym dziele – czy dotyczy ono wykładni tekstów poetyckich pod kątem myślenia, czy pojęcia rzeczy w filozofii Kanta – Heidegger wciąż ponawia fragmentaryczne lub bardziej rozbudowane próby eksplikacji czasu źródłowego i jego doświadczenia w odróżnieniu od czasu potocznego. W 1925 roku Heidegger prowadzi cykl wykładów *Dzieje pojęcia czasu*, który po wieloaspektowej prezentacji metody fenomenologicznej jako badającej fenomen

³⁶¹ Por. „Metafizyka to nie systemy i teorie »stworzone« przez człowieka, lecz rozumienie bycia; jego projektowanie, jak i zarzucanie go *dzieje się* w jestestwie jako takim. »Metafizyka« jest podstawowym procesem zachodzącym przy wtargnięciu w byt, wtargnięciu zachodzącym wraz z faktyczną egzystencją czegoś takiego jak człowiek w ogóle” [KPM 269–270].

³⁶² „Co znaczy »przezwyciężenie metafizyki«? Myśl zwrócona ku dziejom bycia (*seinsgeschichte*) używa tego hasła jedynie w charakterze pomocniczego środka, aby móc sobie nadać w ogóle jakąś zrozumiałość. (...) Metafizyki nie można pozbyć się tak jak jakiejś opinii” [BMM 285–286].

czasu istotowo, a nie tylko przeglądu historycznych ujęć czasu, wprowadza podstawowe egzystencjały, rozwijane później w *Byciu i czasie*. W tym samym roku, w którym ukazuje się *opus magnum* (*Bycie i czas*, 1927), Heidegger prowadzi wykłady pt. *Podstawowe problemy fenomenologii*, w których w obszernym komentarzu do filozofii Arystotelesa³⁶³ akcentuje różnicę między klasycznym i nieklasycznym – fenomenologicznym – ujęciem problematyki temporalnej. Klasyczną koncepcję określa jako źródło potocznego rozumienia czasu. W części dociekań dotyczących stosunku Derridy do zagadnienia czasu zarysujemy kontekst pozwalający na rozpatrzenie, w jakiej mierze Heidegger dokonuje pewnej nadinterpretacji. Jest mu ona potrzebna do eksplikacji unikalnie fenomenologicznego sensu czasowania czasowości, jednak być może z racji narastającej już u niego tendencji redefiniowania metafizyki, a później jej krytyki – przejawia niektóre miejsca wywodu Arystotelesa, nie uwzględniając innych. W szerzej, ale i zarazem ściślej zarysowanym kontekście możliwe będzie przyjrzenie się grze znaczeń, która do tej nadinterpretacji prowadzi.

Dzieje pojęcia czasu: fenomen czasu badany istotowo

Andrzej Wawrzyniak zauważa celnie, że kiedy komentowanie dzieł Heideggera nie koncentruje się na wątkach epistemologiczno-metodologicznych, zamienia się nieuchronnie w parafrazę³⁶⁴. Kiedy chce się wskazać na tak specyficzny dla tego myśliciela motyw, jakim jest czasowość i jej przekaz w języku, groźba redukcji do parafrazy niepomrotnie wzrasta. Klasycznie pytamy: o czym Heidegger mówi i jak – w związku z czasowością? Właśnie nieklasyczność ujęcia powoduje, że parafraza staje się wybitnie zbyteczna. Nie „co?”, a nawet nie „jak?” – wypada pytać – lecz „ze względu na co” badamy czasowość? W myśl założeń Heideggera badamy czas „ze względu na” utratę źródłowych odniesień do tego, co nas otacza. Źródłowych odniesień zarówno w samym sposobie bycia – publicznie i prywatnie – jak i w języku, który w znacznej mierze przesądza – co jednocześnie znaczy: umożliwia lub uniemożliwia – praktykowanie pewnych odniesień.

Ten egzystencjalny rys fenomenologii Heideggera pobrzmiewa najwyraźniej we wczesnych tekstach próbujących wypracować metodologiczne zręby odmienności fenomenologicznego ujęcia czasu wobec Arystotelesowsko-Heglowskiej filozofii przyrody. Każda bowiem dotychczasowa filozofia przyrody, nawet tak gruntownie związana z głębokimi przesłankami samej filozofii jak u Arystotelesa i Hegla, budowana była, zdaniem Heideggera, w ramach ontoteologicznych. Zakładają one stabilną zewnętrznąść względem siebie takich par pojęć, jak świadomość poznająca (podmiot) – przyroda (przedmiot), czas subiektywny – czas obiektywny, przestrzeń

³⁶³ Szczegółowe badania nad filozofią Arystotelesa Heidegger prowadził w latach 1921–1931. Zostały one opublikowane dopiero w *Gesamtausgaben* [GA]. W 1981 *Aristoteles: Metaphysik IX. Vom Wesen der Wirklichkeit der Kraft* (z 1931, GA 33); w 1985 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (z 1921, GA 61).

³⁶⁴ A. Wawrzyniak, *Filozofia Martina Heideggera*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. XIII, z. 1, s. 125.

subiektywna – przestrzeń obiektywna etc. Badania fenomenologiczne zwłaszcza Husserla, ale także A. Pfändera, E. Laska, M. Schelera, R. Ingardena, E. Stein, a później A. Schütza oraz M. Merleau-Ponty'ego akcentowały przechodzenie w siebie nawzajem podmiotu i przedmiotu. W źródłowo prezentującej naoczności rzeczy, według Husserla, same oferują nam swój sens, ale inaczej odbiera ów sens tzw. naturalne nastawienie, a inaczej jego transcendentalne.

Konstytucja sensu odbywa się zawsze w oparciu o to, co dane, ale trzeba ponawiać pytanie „przez co dane jest dane”³⁶⁵, czyli problematyzować warunki konstytucji.

Wzajemne przechodzenie podmiotu-przedmiotu u fenomenologów

Heidegger kontynuuje zainicjowaną przez Husserla próbę niestabilizowania charakterystycznego dla naturalnego nastawienia dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. Akcentuje raczej system wzajemnych uwarunkowań przedmiotowo-podmiotowych, dlatego we

wczesnej interpretacji Kanta (*Kant a problem metafizyki*, 1929) pokazuje w szczegółowych analizach, jak z jednej strony Kantowskie ujęcie dziedziczy Kartezjańskie założenie o przejrzystym *cogito*, z drugiej jednak skrupulatnie rozczłonkowuje fazy i elementy wzajemnego konstituowania się podmiotów i przedmiotów doświadczenia, nie pomijając tego, co zostaje zachowane poza sferą doświadczenia.

Czasowanie czasowości (*Zeitigung der Zeitlichkeit*) to źródłowy, lecz zaniedbany sens czasu, jeśli obstajemy wyłącznie przy takim klasycznym jego rozumieniu, wedle którego jest on „miarą ruchu ze względu na wcześniej i później”. Dominacja woli pomiaru powołuje do istnienia zegarek i kalendarz, które stopniowo zaczynają także dyktować doświadczenie sensu czasu. Aby pokazać („ze względu na” to, by pokazać) niewymierność, niewspółmierność i niemierzalny, lecz mocny wymiar czasu, Heidegger dokonuje pewnych przesunięć w samym nazewnictwie, by w ten sposób doprowadzić do możliwości dopuszczenia innego, ekstatycznego doświadczenia czasu. Dojrzewanie doczesności (bo tak można rozumieć frazę *Zeitigung der Zeitlichkeit*) nie tylko odstępuje od redukcji czasu do tego, co uświadamiane, lecz ponadto wprowadza charakterystyczną dla myślenia w innym początku rolę dali. Pozostawianie czasu z dala pozwala mu być naprawdę czasem. Nastawianie naszymi pochopnymi ujęciami być może nie pozwala na przedkładanie się tego, co nas otacza i na branie tego w pole uwagi [WHD 92, CM 101]. Ponieważ wła-

Wyobrażenie czasu liniowo przeszkadza doznawać czas w jego stawianiu się.

da nami liniowa i linearna koncepcja czasu, a także wynikająca z niej koncepcja działania, być może stale odgradzani jesteśmy od źródeł istnienia. Heidegger rozpoznaje początki tej koncepcji pojmowania czasu w pytaniach i odpowiedziach Arystotelesa.

³⁶⁵ Tym poręcznym sformułowaniem posługuje się Herer w swej monografii o Deleuzie (M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006, s. 270).

3.1. RYS HISTORYCZNY

3.1.1. Wykładnia czasu w *Fizyce* Arystotelesa

Słynna definicja, zgodna także z potocznym odczuciem czasu, znajduje się w IV księdze *Fizyki* Arystotelesa. Dowiadujemy się tam, że „czas jest ilością ruchu ze względu na »przed« i »po«”³⁶⁶. Zanim jednak do tego definicyjnego zwieńczenia dojdzie, Arystoteles zadaje uderzające w oczywistość pytanie: czy czas w ogóle jest? Z właściwym mu szacunkiem dla poprzedników w myśleniu oraz poczuciem własnej, skończonej nieomyślności wskazuje na odmienne poglądy dotyczące czasu. Są tacy – biegnie narracyjny fragment *Fizyki* – którzy twierdzą, iż czas jest niszcycielem, ponieważ to, co istniejące, doprowadza stopniowo do rozkładu, ale są też tacy, choć mniej liczni, akcentujący raczej twórczy i rodzący aspekt czasu. Oddawszy sprawiedliwość różnorodności zapatrywań na czas, Arystoteles przechodzi do rzeczy zasadniczej, mianowicie rozważań nad samą jego naturą. Przypomina, jak różnie czasu doświadczamy: „Gdy myślowo wyróżniamy dwa krańce, różniące się od środka, a rozum oznajmia, że istnieją dwa »teraz«, jedno »przed«, a drugie »po«, to wtedy mówimy, że istnieje czas. Albowiem to, co jest ograniczone przez »teraz«, wydaje się czasem (...) Gdy z jednej strony doświadczamy »teraz« jako jedności, a nie jako zachodzącego »przed« i »po« w ruchu, ani jako tego samego »teraz«, lecz jako w stosunku do pewnego »przed« i »po«, wówczas się zdaje, że nie upłynął żaden czas, ponieważ nie było ruchu. Z drugiej natomiast strony, gdy możemy stwierdzić »przed« i »po«, wtedy mówimy o istnieniu czasu”³⁶⁷. Warunkiem doświadczenia czasu jest zatem doświadczenie różnicy między poszczególnymi „teraz”. Zasady ich wyodrębniania Arystoteles nie roztrząsa, prawdopodobnie zakładając ją jako intuicyjnie przejrzystą. Zaznacza jednak, że kiedy dusza „zdaje się trwać w stanie jedności i niepodzielności”, nie zwracamy uwagi na przepływ czasu. Warto zastanowić się, skąd ostrożne słowa „zdaje się trwać w stanie jedności i niepodzielności”? Czy filozof sugeruje, że owo „zdawanie się” to pozór, który przesłania duszy właściwy przepływ, czyli następstwo zróżnicowanych „teraz”, odbywający się przecież – jak usłyszymy – w sposób ciągły? Natomiast niepokojąca współbieżność duszy z czasem zostanie także wykryta, kiedy Arystoteles postawi pytanie, czy *ruch* w ogóle mógłby być mierzony, gdyby nie istniała dusza – jedyna, która mierzy.

Poszukując istoty czasu, Arystoteles wskazuje, że czas i ruch wzajemnie sobie odpowiadają. Kryterium prawdy dla Stagiryty stanowi doświadczenie i myśl, zatem notuje doświadczenie ruchu oraz myślowe odróżnianie dwóch krańców różniących się od środka, wtedy rozum oznajmia, że istnieją dwa „teraz” – jedno „przed” i drugie „po”.

Pamiętając o zasadzie, że percepcja rzeczy jest w człowieku uwarunkowana językowo (język głęboko wnika w sam akt postrzegania), Arystoteles rozważa rzeczy same: czas, ruch, liczbę, miarę etc. z wielu stron, wydobywając dzięki temu

³⁶⁶ Arystoteles, *Fizyka*, 219 b, przeł. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

³⁶⁷ Tamże, 219 a.

wchodzące w ich skład liczne, a przecież precyzyjne znaczenia. Wywód nie bieży śpiesznie do jednoznacznego wniosku, lecz precyzyjnie wyodrębnia przesłanki. Po starannym przygotowaniu przesłanek możemy powoli, stopniowo, wyruszyć ku wnioskowi. Ale i one są przecież przekazywane za pośrednictwem języka, który ma tendencję do ustalania na dłużej, do rozstrzygania nie tylko momentalnie i jednoznaczowo. Jak zatem za pomocą przemyślanego stosunku do słów, za pomocą języka podlegającego zmienności zapisać o czasie coś, co będzie obowiązywało w każdym kolejnym „teraz”? Nie sądzę, by Stagiryta nie zdawał sobie sprawy z tej aporetyczności. Próbował – moim zdaniem – jej zadośćuczynić za pomocą szczególnego sposobu: obudować zjawisko czasu tak złożoną siecią wzajemnych relacji między ruchem, duszą i liczbą, że relacyjność czasu uruchamia i zarazem zatrzymuje treść. Jest ruchomą formą.

U Arystotelesa czas jest ciągły, nieskończony, ten sam w niebie i na ziemi. Tyle wyczytujemy z *Fizyki*. Jednak na podstawie *Polityki* i *Etyki nikomachejskiej* (VI księga), możemy się domyślać, że Stagiryta nie tyle zależało na wytyczeniu „ram przedstawienia” – odtąd już dość wszechwładnie panujących nad myśleniem, także filozoficznym, o czasie – ile raczej na zderzeniu w tekście dwóch odmiennych postaci ilości: mowy i czasu. „Ilość jest bądź rozdzielna, bądź ciągła. Przykładem ilości rozdzielnej jest liczba i mowa (bo dzielona na sylaby krótkie i długie), ciągłej – linia, powierzchnia, ciało, a ponadto czas i miejsce”³⁶⁸. Zderzenie tych dwóch rodzajów ilości: nieciągłej mowy i ciągłego czasu w fakturę jednego tekstu każe Stagiryta otworzyć możliwość pomyślenia ich wspólnego żywiołu. Jak się zdaje, możliwość ta nie została podjęta wprost aż do *Bycia i czasu*, gdzie pojawia się rozumienie „czasu wypowiedzianego” [BC 588]. Nie stanowi on osobnej, wyróżnionej kategorii w projekcie Heideggera, ma raczej charakter mimochodem rzuconego określenia, a jednak – jak się zdaje – wytycza obszar problematyki później wyraźnie tematyzowanej.

3.1.2. Rola czasu u Kanta

W Kantowskim ujęciu czasu nie kryje się na pozór żadna zagadka. Jest to – jak mówi nam *Krytyka czystego rozumu* – jedna z dwóch, obok przestrzeni, apriorycznych form naoczności. Wszystkiego, czego doświadczamy, musimy doświadczyć bez pominięcia tych uprzedzających doświadczenie warunków przedmiotowości wszelkich przedmiotów: czasu i przestrzeni oraz dwunastu kategorii intelektu. A jednak kiedy Kant opatruje ten punkt wyjścia szczegółowymi komentarzami estetyki transcendentalnej, sprawa znacznie się komplikuje. Oto dowiadujemy się, że „czas jest wewnętrzną formą czystej naoczności”, „jest rzeczywisty nie jako przedmiot, lecz jako sposób wyobrażania sobie siebie samego jako pewnego przedmiotu”³⁶⁹.

³⁶⁸ Tamże.

³⁶⁹ „Czas jest rzeczywistą formą wewnętrznego naoczności siebie samego jako przedmiotu” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, s. 115). Por. także: „Czas jest niczym innym, jak tylko formą zmysłu wewnętrznego” (tamże, s. 111).

Zmienianie się naszych przedstawień jest zatem dowodem na to, że zmiany są rzeczywiste. Kant przyznaje czasowi empiryczną realność, ale odmawia mu realności absolutnej i transcendentalnej. Co to w ramach jego systemu oznacza?

Empirycznej realności czasu Kant dowodzi, wskazując, że zjawisko ma zawsze dwie strony: jedną, w której przedmiot jest rozważany sam w sobie, i drugą, w której uwzględnia się formę unaocznienia sobie tego przedmiotu, formę, której trzeba szu-

Empiryczna realność czasu u Kanta.
Dwa wieczne i nieskończone byty
– niebyty.

kać nie w samym przedmiocie, lecz w podmiocie, choć mimo to należy ona do zjawiska przedmiotu i zjawisku tego przedmiotu z koniecznością przysługuje. Czas i przestrzeń są więc dwoma źródłami poznania, z których można czerpać *a priori* różne syntetyczne poznania. Stosują się one do przedmiotów, jeśli rozważa się je jako zjawiska, nie przedstawiają jednak rzeczy takimi, jakimi są one same w sobie. Kant broni swego ujęcia, wskazując, na jakie trudności narażają się ci, którzy głoszą absolutną realność czasu i przestrzeni (jako występujące w rzeczach momenty substancjalne) – matematyczni przyrodnicy. Muszą oni przyjąć dwa wieczne i nieskończone byty-niebyty (*Undinge*): czas i przestrzeń, które choćby naprawdę nie istniało nic niereczywistego, istnieją tylko po to, żeby zawierać w sobie wszystko, co rzeczywiste. Zyskują tyle, że w twierdzeniach matematycznych otwierają wolny dostęp do pola zjawisk. Natomiast tracą w znacznej mierze orientację właśnie przez te warunki, jeżeli intelekt chce wykroczyć poza to pole. Ponieważ dla niektórych metafizycznie nastawionych badaczy przyrody przestrzeń i czas jako momenty przysługujące rzeczom uchodzą za stosunki między zjawiskami wyabstrahowane z doświadczenia (mętnie przedstawiane), muszą one (czas i przestrzeń) teoriom matematycznym *a priori* odmówić ważności w zastosowaniu do rzeczy rzeczywistych (np. w przestrzeni), a przynajmniej apodyktycznej konieczności. Nie zachodzi ona bowiem wcale *a posteriori*, a aprioryczne pojęcia przestrzeni i czasu są wedle tego poglądu tylko wytworami wyobraźni, których źródła trzeba rzeczywiście szukać w doświadczeniu. Wyobraźnia zaś zrobiła z wyabstrahowanych z doświadczenia stosunków coś, co wprawdzie zawiera w sobie to, co ogólne w tych stosunkach, ale co nie może zachodzić bez ograniczeń, jakie z nimi wiązała przyroda.

Badacze przyrody, zdaniem Kanta, zyskują orientację, kiedy intelekt wykracza poza to pole (przedstawienia czasu i przestrzeni nie zagradzają im drogi), gdy chcą sądzić o przedmiotach nie jako o zjawiskach, lecz uwzględniając je jedynie w ich stosunku do intelektu. Nie mogą natomiast podać ani podstawy możliwości matematycznych poznać *a priori* (ponieważ brak im prawdziwej przedmiotowo ważnej naoczności *a priori*), ani też doprowadzić do koniecznej zgodności między tymi twierdzeniami a twierdzeniami doświadczalnymi. Według Kanta jego teoria zaradza obu tym trudnościom. Estetyka transcendentalna zawiera tylko te dwa składniki – przestrzeń i czas – gdyż inne pojęcia należące do zmysłowości (nawet ruch, który łączy w sobie obydwa czynniki) zakładają coś empirycznego. Ruch zakłada spostrzeżenia czegoś poruszającego się. W przestrzeni zaś, rozważanej sama w sobie, nie ma nic ruchomego; to, co ruchome, musi być zatem czymś, co w przestrzeni

znajdujemy tylko przez doświadczenie, a więc musi być pewnym *datum* empirycznym. Podobnie pojęcia zmiany estetyka nie może zaliczyć do swych danych *a priori*. Sam czas nie zmienia się, lecz to, co jest w czasie³⁷⁰.

Wszelkie nasze oglądanie jest tylko przedstawianiem sobie pewnego zjawiska, gdyż ani rzeczy, ani stosunki między nimi nie są takie, jak się przejawiają. Formę (czas, przestrzeń) można poznać wyłącznie *a priori*, tj. przed wszelkim rzeczywistym spostrzeżeniem i dlatego nazywana jest czystą naocznością. Materia zaś jest w naszym poznaniu tym, co sprawia, że nazywa się ono poznaniem *a posteriori*, tj. naocznością empiryczną.

Wrażenia mogą być rozmaite, natomiast formy są bezwzględnie konieczne przywiązane do naszej zmysłowości niezależnie od wrażeń. Warto dodać, że w tym kontekście sformułowanie „niezależnie” oznacza niezależność od faktu ich wystąpienia, a nie od treści. Są to warunki przysługujące podmiotowi w sposób pierwotny.

Kant rozważa założenie, że przestrzeń i czas są same w sobie obiektywne i że są warunkami możliwości rzeczy samych w sobie. Ponieważ twierdzenia geometrii poznaje się syntetycznie *a priori* i z apodyktyczną koniecznością, pyta zatem: na czym się oprze nasz intelekt, żeby dojść do prawd bezwzględnie koniecznych i powszechnie ważnych? Przez pojęcia albo dane naoczne, jedno i drugie zaś są dane albo *a priori*, albo *a posteriori*.

Forma naoczności – ponieważ przedstawia coś tylko o tyle, o ile zostaje ono umieszczone w umyśle – może być jedynie sposobem, w jaki umysł zostaje pobudzany przez swą własną czynność.

Jeżeli już się przyjęło zmysł wewnętrzny, podmiot, który jest jego przedmiotem, może być przez ten zmysł wewnętrzny przedstawiany tylko jako zjawisko, a nie tak, jakby on sam o sobie sądził, gdyby oglądanie było wyłącznie tylko czynnością samorzutną. Charakterystyczne jest nazwanie przez Kanta świadomości samego siebie apercpcją. Umysł ogląda bowiem sam siebie nie tak, jakby siebie samoczynnie przedstawiał, lecz w sposób, w jaki jest od wewnątrz pobudzany, a więc tak, jak się przejawia, a nie tak, jak jest. Wkładamy się w niedorzeczności – twierdzi Kant – kiedy przyjmujemy przestrzeń i czas jako istniejące w rzeczach samych w sobie. W naturalnej teologii, w której przedmiot nie jest ani dla nas, ani dla siebie

przedmiotem naoczności, starannie zważa się na to, by czas i przestrzeń usunąć z wszelkiego oglądania (przedmiot pobudza zdolność przedstawiania sobie czegoś, którą posiada

Czas u Kanta i interpretacja Heideggera

³⁷⁰ Podobnie formuluje to Arystoteles w *Fizyce*: „Ale zmiana czy ruch każdej rzeczy jest tylko w rzeczy zmieniającej się albo tam, gdzie poruszająca i zmieniająca się rzecz przypadkiem się znajduje. A przecież czas jest obecny wszędzie i we wszystkich wypadkach. Również w przeciwieństwie do czasu zmiana jest szybsza lub wolniejsza; a »powoli« i »szybko« definiuje się za pomocą czasu; »szybkie« jest to, co się prędko porusza w krótkim odstępie czasu, a znów »powolne« jest to, co się pomału porusza w długim odstępie czasu. Natomiast czas nie da się zdefiniować ani za pomocą czasu, ani jako ilość, ani jako pewien rodzaj jakości, a więc czas nie jest ruchem, to jest oczywiste” (218 b). Por. też G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 245.

podmiot, dysponując władzą oglądania pochodnego (*intuitus derivatus*), natomiast ogląd pierwotny (*originarius*) przysługuje tylko praistocie).

Gdyby zawierzyć Heideggerowskiej interpretacji zaproponowanej w *Kant a problem metafizyki* znamienne staje się, że w drugim wydaniu swego głównego dzieła Kant usuwa wskazanie na transcendentálną wyobraźnię jako wspólny korzeń dwóch pni poznania, tj. doświadczenia i intelektu³⁷¹. Ponieważ Heidegger utożsamia wyobraźnię transcendentálną z czystą czasowością, akcentuje tym samym moment kształtowania czasu. Forma czystej naoczności, jaką jest czas, wyprzedza co prawda wszelkie możliwe doświadczenie, zarazem jednak je współkształtuje i jest współkształtowana przez doświadczenie oraz zawarty w nim materiał wrażeniowy. Pod wpływem publicznej dyskusji z Cassirerem, a także krytyk innych neokantystów Heidegger wprawdzie nie zmienił treści swojej interpretacji Kanta, jednak kolejne wydania *Kant a problem metafizyki* poprzedzał przedmowami, w których zaznaczał, że na drodze jego własnego myślenia stało się jasne, co w tej książce było do pewnego stopnia nieporozumieniem. Ale jako że jego wykładnia jest myślącym dialogiem z Kantem, a nie tylko egzegetyczną rekonstrukcją, w takim sensie dopuszcza się dopowiedzenia czegoś, czego sam Kant nie mówi. W Przedmowie do IV wydania *Kant und das Problem der Metaphysik* z 1973 roku Heidegger zaznacza, że należałoby czytać jego interpretację Kanta wyłącznie równolegle z *Byciem i czasem*, tylko bowiem z perspektywy pytania o bycie zaproponowana przez niego lektura Kanta może być potraktowana nie jako zwykłe nadużycie, lecz owocny dialog myśli.

W zawartym w *Kant a problem metafizyki* komentarzu do kantowskiej estetyki transcendentálnej Heidegger podkreśla, że o ile przestrzeń podaje całość relacji porządkujących rzeczy spotykane przez zmysł zewnętrzny, o tyle czas podaje stany umysłu (zmysł wewnętrzny). W komentarzu Heideggera ważne są dwa podkreślenia: że na okrężnej drodze – przez bezpośredni czasowy charakter wyobrażania – ukazuje się zapośredniczony czasowy charakter tego, co wyobrażone, tzn. tych wyobrażeń, które są określone przez zmysł wewnętrzny, oraz że zjawiska zewnętrzne mają charakter czasowy tylko pośrednio.

Przypisanie czasu podmiotowi, nawet jeśli unika – z punktu widzenia Kanta – subiektywizowania czasu, to z punktu widzenia pozakantowskich ujęć, taką subiektywizacją pozostaje³⁷². To dlatego Kurt Gödel w swojej interpretacji wpływu teorii względności na nasze rozumienie czasu, odwołując się właśnie do Kanta, dochodzi do radykalnego wniosku, że czas jest subiektywną iluzją, a w innym sformułowaniu – że czas nie istnieje³⁷³. W interpretacji, jaką zaproponował Heidegger, Kant, mimo związania czasu z podmiotem, zrobił niezwykle dużo dla ożywienia problematyki

³⁷¹ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1990, s. 44.

³⁷² Por. M. Łągosz, *Realność czasu*, Wrocław 2007, s. 9, a także na s. 40–47 analizę rozważań B. Russella na temat Kantowskiego sformułowania antynomii skończoności i nieskończoności czasowej wszechświata.

³⁷³ P. Yourgrau, *The Disappearance of Time. Kurt Gödel and the Idealistic Tradition in Philosophy*, Cambridge 1991.

czasu, ponieważ jako pierwszy od czasu starożytnych tak mocno związał interpretację bycia z czasem³⁷⁴.

Chociaż w chronologii pism Heideggera rozważania na temat stosunku Kanta do problematyki temporalnej występują później (1927, 1929) niż wykład *Pojęcie czasu* (1924), omawiamy je tutaj nie w historycznym, lecz w logicznym porządku. O ile bowiem Kant dzięki związaniu interpretacji bycia z czasem dokonał w tradycji nowożytnej, zdaniem Heideggera, pogłębienia ontologiczno-epistemologicznej wykładni czasu, to jednak nie sproblematyzował samego *cogito*, którego substancjalność i przejrzystość przejął – według Heideggera – bezkrytycznie od Kartezjusza. Jednym z zadań *Bycia i czasu* okazało się zatem sproblematyzowanie sposobu istnienia *Dasein*. Analityka egzystencji, jaką szczegółowo rozwija Heidegger w dziele z 1927 roku, została już zainicjowana w *Pojęciu czasu* z 1924 roku.

3.2. HERMENEUTYCZNA FENOMENOLOGIA CZASU

3.2.1. Wstępne próby w wykładzie *Pojęcie czasu*³⁷⁵

O wykładzie *Pojęcie czasu* Gadamer mówił, że to praforma *Bycia i czasu*. Mimo tytułowego „pojęcia” początek wykładu zapowiada konieczność pracy wstępnej, zanim podejmie się próbę wytyczenia kierunku ku pojęciu. Dlatego te wstępne przygotowania nazywa autor „przednauką”, o ile nauka oraz filozofia posługują się już wcześniej założonym, utartym typem pojęć.

Pierwsze trzy akapity służą wypracowaniu odrębności dziedzin przedmiotowych filozofii i teologii. Wydawałoby się, że przemawiając do teologów, filozof ma do czynienia ze specjalistami od wieczności. I rzeczywiście, jest pewien sens wieczności, mianowicie stan całkowitej niezależności i niezbieżności z czasem, który większość teologów zakłada jako aksjomatyczny. Jednak już w pierwszym akapicie Heidegger próbuje wyeksplikować możliwość uwzględnienia odmiennego sensu wieczności i boskości.

Rozpatrywany z punktu widzenia późniejszej myśli Heideggera, pierwszy akapit odsłania pięć stałych motywów, ciągle powracających i konstytuujących pewną jednorodność tekstu.

Te motywy to:

- 1) rozumienie sensu jako „ze względu na co” projektu (rusztowanie formalne) „Jeśli czas znajdzie swój sens w wieczności, trzeba go rozumieć od strony wieczności”;
- 2) opozycja między greckim rozumieniem wieczności jako „pustego bycia-zawsze, „*aei*” a chrześcijańskim utożsamieniem Boga z wiecznością;
- 3) opozycja między wiedzą i rozumem a wiarą;

³⁷⁴ Por. J. Mizera, *Tradycyjne i ontologiczne pojmowanie czasu*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4), s. 290–297.

³⁷⁵ M. Heidegger, *Pojęcie czasu*, przeł. J. Mizera, „Principia” 1998, nr XX, s. 27–43.

- 4) teolog jest nazwany znawcą wieczności i znawcą czasu;
- 5) pamięć jako pamięć dziejów.

Jestestwo (*Dasein*) jako bycie-w-świecie, bycie-ze-sobą, bycie z innymi, zagubione w „Się” lub „powracające do wybiegania ku przepadaniu” tworzy historię, którą, zdaniem Heideggera, trzeba uwzględnić, gdy rozpatruje się dzieje.

Warunkowy tryb tego zdania: „Jeśli czas znajdzie swój sens w wieczności”, wskazuje tylko, że założenie wieczności jest typowym „ze względu na co”, czyli rusztowaniem formalnym interpretacji teologicznej. Z dalszego rozwoju tekstu dowiadujemy się, że Heidegger nie podziela tego założenia i raczej nakazuje wychodzenie od czasu i ewentualne przygotowanie pytania o wieczność, pod warunkiem że uczynimy je trudniejszym [PC 28]. Bez względu jednak na to, co sam Heidegger zakłada, przystępując do rozważań o czasie, a co stopniowo ukaże się w toku wykładu, na początku przywołuje

Poszukiwanie punktu wyjścia i procedury badawczej dla doświadczenia czasu

typowe kierunki poszukiwań: od pewnego rozumienia wieczności (nieśmiertelność, doskonałość) do rozumienia czasu (przemijanie, brak) jako zaprzeczenie wieczności. Ukrytym celem tego pierwszego akapitu jest zwrócenie uwagi szacownemu gronu teologów, że uleganie greckiej koncepcji wieczności – pustego bycia-zawsze, jest zaniedbywaniem rdzennego dla chrześcijaństwa – zdaniem Heideggera w tym okresie – rozumienia zarówno wieczności, jak i czasu. Stąd nazwanie teologa znawcą czasu i wieczności, choć jest rodzajem wyróżnienia, nie tai także pewnego odcienia ironii: myśliciel nie wie, lecz pyta o czas, poszukuje właściwej procedury badawczej udostępniającej doświadczenie czasu, z którego mogłaby wychodzić teoria czasu.

W wykładach pt. *Fenomenologia życia religijnego* (1918–1921), gdzie czasowość rozumiana jest jako aktowość, czyli postać wieczności, Heidegger wskazywał już niebezpieczeństwo nadmiernie obiektywizującej tendencji filozofii greckiej, która, jego zdaniem, w okresie jego badań nad dziejami filozofii, zniekształciła pierwotne chrześcijańskie doświadczenie religijne. Zaawansowana kategoryzacja i aksjologizacja wypracowane przez Greków na gruncie innych doświadczeń, wprowadził, zdaniem Heideggera, w treść zawarte w Ewangeliach i listach św. Pawła obcy element. Później stanowisko Heideggera w tej niezwykle złożonej i niepodatnej na proste rozstrzygnięcia kwestii wpływu i oddziaływania greckich konceptualizacji, a następnie wpływu chrześcijańskiej perspektywy na interpretacje różnych wątków greckiej filozofii, ulegnie zmianie. Wskaże on na nieporozumienia wynikające stąd, że z jednej strony interpretacje i komentarze do tekstów filozofów greckich, jakie pojawiły się w średniowieczu i renesansie, nie były neutralne ideologicznie, z drugiej jednak przemożny autorytet pewnych wytyczonych przez Greków kolei myślenia doprowadzał do subtelnej, ale nieodwracalnej – jak się wydaje – reinterpretacji prawd wiary³⁷⁶.

³⁷⁶ W polskiej literaturze przedmiotu pozycją precyzyjnie niuansującą obszar wzajemnych wpływów doświadczenia filozoficznego i religijnego problematyki temporalnej jest książka Krzysztofa Michalskiego *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*.

Pierwszy akapit wykładu *Pojęcie czasu* skupia jak w soczewce pierwotność motywów: wiedza/wiara, Bóg jako wieczność a wieczność grecka, czy teologia ma być grecka czy nie, czy filozofia musi być grecka czy nie? W późniejszym myśleniu Heideggera trudności te zostaną sformułowane pod hasłem najpierw przewyciężenia (*Überwindung*) metafizyki, później jej przebolenia (*Verwindung*). Stąd pewnej postaci filozofii greckiej przypisze on bycie źródłem ontoteologii i „uzasadniającego przedstawiania” podstawy [KF 202]. Jednak zgodnie z uobecniającą się już w tym wczesnym wykładzie tendencją do rozumienia dziejów jako tego z przeszłości, co działa nadal³⁷⁷, Heidegger chciałby wydobyć z filozofii greckiej także to, co działa w mniej spektakularny sposób, a czego nie można zupełnie pominąć, ponieważ się uobecniło i wciąż może się uobecnić. W *Przyczynkach do filozofii* Heidegger nazwał to innym początkiem (*anderes Anfang*).

Drugi motyw strukturalny pierwszego akapitu: zarysowana opozycja między rozumieniem wieczności jako pustego bycia-zawsze a rozumieniem wieczności jako Boga, jest sygnałem, który w całości zadań, jakie Heidegger stawia przed „innym” rodzajem myślenia filozoficznego (myślenie powracające do źródeł, rdzenne, źródlane), ma znaczenie niebagatelne. Jeśli uznać, że właściwym celem wykładu *Pojęcie czasu* jest – w obrębie filozofii – wypracowanie właściwego filozoficznie pojęcia czasu, a dla wnikliwego odbioru teologów „uczynienie trudniejszym pytania o wieczność, poprawne przygotowanie go i postawienie we właściwy sposób” [PC 28], to zarysowanie tej opozycji ma charakter napomnienia wobec teologów i filozofów. Tym pierwszym sugeruje się, że przejęli grecką koncepcję wieczności jako bycia-zawsze, o której natychmiast należy powiedzieć, że nie jest jedynym rozumieniem tego, co wieczne, jakie pojawiło się w greckim myśleniu. Filozofom natomiast zwraca się uwagę, że gdyby należało w badaniach czasu rozpocząć od wieczności, filozof musiałby poddać się nieusuwalnej, tak ukierunkowanej problematyce: dostęp do niej ma tylko wiara, a „filozof nie wierzy”. Filozof pyta, bada, poszukuje.

Autonomia filozofii wobec teologii.
Filozofia pyta tam, gdzie teologia
wie.

Odsuwamy na plan dalszy zagadnienie, czy tak radykalna separacja dziedziny badań filozoficznych, a zatem także separacja pytania o prawdę, od wiary jako dziedziny „uznawania za prawdziwe” (*Przyczynki do filozofii*)³⁷⁸ nie jest ze strony Heideggera

spłyconym ujęciem wierzeniowości, wynikającym z pragnienia podkreślenia odmienności i autonomii filozofii. Znamienne, że w tekście *Fenomenologia i teologia* teologia zostaje porównana do geologii w sensie *positum* dziedziny przedmiotowej,

³⁷⁷ Por. analizę czterech znaczeń pojęcia „dzieje” w paragrafie 73. *Bycia i czasu* [BC 529–535].

³⁷⁸ Por. fragment 237. zatytułowany „Wiara i prawda”: „Mamy tu na myśli nie tyle szczególną formę przynależności do jakiegoś »wyznania«, lecz istotę wiary, pojętą od strony istoty prawdy. *Wierzyć*: uznawać-za-prawdziwe. W tym znaczeniu chodzi o przyswojenie sobie czegoś »prawdziwego« niezależnie od tego, jak jest to dane i możliwe do przyjęcia. W tym szerokim znaczeniu: przystanie na coś” [PF 341].

na tym tle widać tendencję do akcentowania nie-danego charakteru przedmiotu filozofii. Ona pyta tam, gdzie teologia wie. Podobnie wiara zawiera w sobie moment apodyktycznego rozstrzygnięcia, którego, zdaniem Heideggera – przynajmniej *a priori* – nie może zakładać filozofia. Odrębna jakość ewangelicznej wieczności jako atrybutu wyłącznie Boga nie została w dyskursie patrystyki ani scholastyki uchwycona precyzyjnie, ponieważ autorytet greckich przesądzeń czynił na pozór zbędnym podjęcie rozważań na ten temat. Ponieważ zdaniem Heideggera jest to kwestia kapitalnej wagi dla rozumienia boskości chrześcijańskiego Boga, mająca najdalej idące konsekwencje w każdym rozwidleniu doświadczenia religijnego, teolog nie może przejść obojętnie obok tego zagadnienia. Zdaniem autora *Wyzwolenia* (*Gelassenheit*) z właściwym rozumieniem wieczności wiąże się właściwe rozumienie czasu. Nie tylko filozofia, która właściwego – ontologicznego – rozumienia czasu jeszcze nie wypracowała, ma w tej dziedzinie jeszcze dużo do zrobienia; także teologia dotąd nadmiernie ufająca konceptualizacjom przyjętym z myśli greckiej musi przystąpić do badań sankcjonujących teoretyczną odmienność ewangelicznego przesłania w aspekcie czasowania czasowości. To otwarcie horyzontu pracy dla obu dziedzin, wraz z przekonaniem, że obok autorytetu fizyki obie dziedziny myśli: teologia i filozofia muszą po swojemu, na gruncie własnych założeń i celów, przygotować zasadnicze kierunki badań nad parą tych pojęć, jest celem zarysowania opozycji. Inaczej zwracanie na nią uwagi sprowadzałoby się do jałowych pouczeń tradycji. Tu jednak idzie o udrożnienie jej zablokowanych przesmyków.

Trzecim motywem strukturalnym pierwszego akapitu jest opozycja między wiedzą i wiarą: znaniem się na czasie i wieczności i nieznaniem się na nich. W pierwszej chwili wydaje się, jakby zarys przeciwieństwa polegał na tym, że znawstwo nie wymaga wiary, a wiara nie wymaga wiedzy, lecz wkrótce po tym pierwszym wrażeniu dociera do czytelnika gra, jaką Heidegger prowadzi, nazywając teologa na początku akapitu znawcą wieczności, a następnie, pod jego koniec, znawcą czasu (czwarty motyw strukturalny). Jeśli teolog jest znawcą, nie musi już dążyć do poznania. Pośrednio, wyłania się rola filozoficznego zapytywania, które wiedzy dopiero pragnie. Heidegger jest przekonany, że fuzja greckiej ontologii z prawdami Ewangelii wytworzyła niekorzystny epistemologicznie skutek dla poznania zarówno czasu, jak i wieczności. Kiedy pojawia się kwestia pamięci (piąty motyw strukturalny) jako dziełanie się indywidualnej przytomności (*Dasein*), a zarazem jako nawarstwianie się znaczeń w toku historii powszechnej, metodologiczne ukierunkowanie tekstu *Pojęcie czasu* staje się nader wyraźne. Chodzi o takie przygotowanie warunków teoretycznych, aby te dwa poziomy mogły się nawzajem określać i, ewentualnie, korygować, a nie pozostawać w jałowej teoretycznej izolacji. *Bycie i czas* próbuje kontynuować obrany tu kierunek, chociaż i w tym rozbudowanym dziele wciąż nie udaje się Heideggerowi osiągnąć pożądanego stopnia precyzji.

3.2.2. Odcienie czasowe (*Zeitabschattungen*) dat wrażeniowych w *Fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserla

Nauczycielem Heideggera był przede wszystkim Edmund Husserl. Fenomenologiczne nastawienie w dociekaniach i wnikliwa lektura *Badań logicznych* podczas zajęć ze studentami wpłynęły na kształtowanie się problematyki temporalnej w pismach autora *Bycia i czasu*. Husserl domaga się rozwoju w badaniach nad czasem. Zauważa, że od rozważań św. Augustyna – mimo postępów i dumy nowożytnej epoki z własnej wiedzy w badaniach nad czasem – nie dokonano postępu. Rozterki i wątpliwości św. Augustyna są dla Husserla punktem wyjścia. Czy można je nazwać psychologiczną analizą czasu jako uświadamianego, a zarazem tego typu interpretacją ontologiczną, by zgadzała się z biblijną wykładnią zasadniczej odmienności czasu Boga – wieczności – oraz czasu człowieka, tak jak go opisuje ontologiczna analiza?

O co chodzi Husserlowi? Jeśli rozważania św. Augustyna, chociaż bezcenne, pozostają jednak na poziomie psychiki rozumianej jako dana, zatem na gruncie pewnej nierewidowanej ontologicznie postawy naturalnego nastawienia Husserl pragnie od tego poziomu wyjść, ale dotrzeć do podmiotowości transcendentalnej, która naturalne nastawienie nauk szczegółowych o istnieniu czasu kosmicznego bierze w nawias. „Tak samo jak rzeczywisty świat, rzeczywista rzecz nie stanowią fenomenologicznej danej (*Datum*), tak też nie jest nią czas kosmiczny (*Weltzeit*), czas realny, czas przyrody – w tym znaczeniu, w jakim mówi się o nim w przyrodoznawstwie, a także w psychologii jako przyrodniczej nauce o tym, co psychiczne”³⁷⁹. Niuanowanie odcieni znaczeniowych jest charakterystyczne dla postępowania fenomenologicznego. Husserl deklaruje, że tą fenomenologiczną daną, którą należy założyć, jest „czas pojawiający się, trwanie pojawiające się jako takie”³⁸⁰. Zdaniem Husserla samo pojawianie się czasu ma charakter niepowątpiewalny i w takim sensie jest daną absolutną. „Wprawdzie następnie przyjmujemy również pewien czas istniejący (*seiende*), ale nie jest to czas świata doświadczenia, lecz *immanentny* czas upływu świadomości”³⁸¹.

Przesunąć perspektywę: zamiast bezwiednego zakładania istnienia przedmiotów, o których mówimy, założyć ich pojawianie się, bo to – zdaniem Husserla – są dane absolutne, właściwa materia filozofowania. Wyodrębnienie tego obszaru badań jest niekwestionowaną zasługą autora *Badań logicznych*. Wielu uczniów założyciela fenomenologii – między innymi Ingarden, Heidegger, Merleau-Ponty – nawet jeśli nie we wszystkim podzielali jego przesłanki, to przyjęcie tej perspektywy: sfery pojawiania się jako punktu wyjścia badań, traktowali jako nieunikniony krok towarzyszący poznaniu. Jednak nie podzielali nie-

Sfera pojawiania się jako punkt
wyjścia badań – Husserl

³⁷⁹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 9.

³⁸⁰ Tamże.

³⁸¹ Tamże.

złomnej konsekwencji Husserla, by poza obszar owej właściwej materii filozoficznej nie wykraczać. Przeciwnie, każdy z nich owo wykraczanie traktował jako trudny, ale nieunikniony moment poznawczy.

Danymi (*Data*) fenomenologicznymi są ujęcia czasowe, przeżycia, w których przejawia się coś czasowego w sensie obiektywnym. Jaki to sens obiektywności? „Fenomenologicznie dane są również te momenty przeżyć, które w sposób szczególnie fundują ujęcie czasowe jako takie, a więc ewentualne specyficznie temporalne treści ujęcia (to, co umiarkowany natywizm określa mianem pierwotnych [momentów] czasowych). Lecz ani jedno, ani drugie nie jest czasem obiektywnym”³⁸².

To, co w każdej fazie dane, jest jednak uznane jako pewne „teraz” z taką a taką treścią (*gesetzt als Jetzt mit dem und dem Inhalt*) i w przejściu do następnej fazy zostaje ono w swym „teraz” zatrzymane (*festgehalten*). Tak oto nowa i każda nowa faza dana jest wraz ze swym zatrzymanym „teraz”, w ciągłym przechodzeniu zatem fazy ujedniane są (*werden in Einheit gesetzt*) w taki sposób, że każda faza zachowuje w obiektywizacji swe „teraz” i że szereg punktów „teraz” (jako obiektywnych punktów czasowych) wypełniony jest ciągle jednolitą i identyczną treścią. Gdy faza α jest aktualna, ma ona charakter aktualnego „teraz”. Lecz w czasowym przepływie faza dołącza się do fazy i skoro tylko mamy nową aktualną fazę, [fazy] „teraz” dopiero co były zmieniły swój charakter [faz] aktualnych. W tym przepływie zmieniania się zostaje dokonana czasowa obiektywizacja, o ile tylko w przepływie fenomenologicznej zmiany, jakiej ulega α w zapadaniu się [w przeszłość], następuje ciągle uznawanie w bycie identycznego α z określonym punktem czasowym.”³⁸³ (...) Tak jak identyczność dźwięku w przepływie faz dźwięku, z których każda ma swą czasową indywiduację, jest jednością kontinuum faz, identycznością dźwięku istniejącego we wszystkich fazach, a tym samym trwającego, tak też identyczność rzeczy w przepływie przejawów jest identycznością rzeczy przejawiającej się we wszystkich przejawach w *modus* samo-prezentacji i prezentacji teraźniejszej (*in der Weise der Selbst- und Jetzt-Gegebenheit*) przejawiającej się w każdym nowym „teraz”, a tym samym trwającej³⁸⁴.

Husserl wprowadza dwojakie rozróżnienie:

- 1) przepływ świadomości,
- 2) to, co się w nim konstryuuje, a z drugiej strony znów:
 - a) sąd jako konstytuujący się „przejaw” albo domniemanie tego, że (*von*) $2 \times 2 = 4$, będące tu procesem powstawania, oraz
 - b) to, co tu powstaje, sąd, to co występuje (*dasteht*) na końcu jako utworzone, powstałe: gotowe orzekanie.

Sąd jest więc tutaj immanentną jednością w immanentnym czasie, procesem (nie przepływem świadomości, lecz procesem konstytuującym się w przepływie świadomości), który rozpoczyna się i kończy, a wraz ze swym zakończeniem już przeminał, tak jak ruch przeminał już w momencie, w którym się dokonał³⁸⁵.

³⁸² Tamże, s. 11.

³⁸³ Tamże, s. 186.

³⁸⁴ Tamże, s. 187–188.

³⁸⁵ Tamże, s. 204–205.

Po wieloletnich wnikliwych studiach nad badaniami temporalnymi Husserla, dzięki którym z bezprecedensową szczegółowością ukazane zostało konstytuowanie sensu w świadomości, Heidegger w końcu uznał, że Husserla ujęcie czasu nie spełnia ontologicznej funkcji, jaką on w nim widział. Zamiast czynić czas warunkiem konstytucji sensu, bez którego ani *ego* transcendentalne, ani żaden porządek empiryczny nie mogą być wyodrębnione ani zrozumiane, Husserl – zdaniem Heideggera – przydaje czasowi jednak znaczenie lokalne. Jest to jeden z komponentów świadomości, chociaż niekiedy traktowany jako jej zasada, niemal z nią utożsamiana. Z Heideggerowskiego punktu widzenia nie da się świadomości przypisać aż tak rozstrzygającej roli, jak czyni to Husserl. Z tego i innych powodów (intelektualne opracowywanie czasu, separacja poziomu czystego i empirycznego, dominacja świadomości etc.) Heidegger porzuca intelektualistyczne przesłanki fenomenologii Husserla, by akcentować rozbieżność między źródłowym uczasowieniem czasu a jego potoczną interpretacją. Przy czym interpretacja potoczna jest – w ujęciu Heideggera – związana z Arystotelesowskim punktem wyjścia i później przedstawiającego orzekania o czasie w dziejach filozofii, natomiast źródłowość wymaga tak gruntownego przedstawienia naszych przyzwyczajęń percepcyjnych i myślowych, że wydaje się, jakby komunikacja między tymi perspektywami była jeszcze długo niemożliwa.

Tym bardziej cenna jest interpretacja Krzysztofa Michalskiego w książce *Logika i czas. Interpretacja Husserlowskiej teorii sensu*. Umieszczenie analiz Husserla w kontekście ujęć Franza Brentana, Williama Jamesa i Henriego Bergsona ściślego związku danych czasowych z meandrami interpretacji świadomości pozwala pokazać, że kolizja między stanowiskiem ojca fenomenologii i jego bezpośredniego – w pewnym okresie – ucznia nie jest wcale tak duża, jak to niekiedy brzmi w sformułowaniach mających na celu podkreślenie różnic. „Krótko mówiąc: Brentano, Bergson, James i Husserl przekonani są, że »czas« i »świadomość« są tym, czym są – dopiero wtedy, gdy ujmemy je w ich jedności, będziemy je mogli zrozumieć każde z osobna”³⁸⁶. Michalski pokazuje, że konsekwencje pytania o związek czasu i świadomości nie były od początku jasne dla omawianych autorów. Działo się tak, jakby natura tego pytania miała swoją historię, w trakcie której odsłaniały się kolejne jego aspekty.

Sens własnego pytania wychodzi czasem na jaw stopniowo, ulega ewolucji, także w oczach pytającego. Tak właśnie jest, jak sądzę, z pytaniem o czas i świadomość; konsekwencje związania pytania o czas z pytaniem o istotę świadomości nie były bynajmniej od początku jasne dla Brentana, Jamesa czy Bergsona, nawet dla Husserla. Dlatego to, co mam zamiar teraz przedstawić, będzie też fragmentem historii tego pytania: historii pytania o świadomość czasu³⁸⁷.

Stopniowe odsłanianie związku pytania o czas z pytaniem o świadomość nie kłóci się z tym, że i czas, i świadomość wyróżniają się szczególnego rodzaju zagadkowością.

³⁸⁶ K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 170.

³⁸⁷ Tamże, s. 170–171.

Każdy stan świadomości zawiera już sam w sobie, z istoty, antycypację całości, a więc sam z siebie odnosi się do innych, możliwych stanów. (...) Skąd miałbym brać pewność, że ja, który się budzę, i ja, który pewien czas temu kładłem się spać, to jedna i ta sama osoba? Świadomości nie da się porównać do sznura pereł; jej jedność jest wewnętrzna, immanentna – a nie narzucona przez jakieś czynniki zewnętrzne. Zasada tej jedności – twierdzą Bergson i James – to czas³⁸⁸.

Zagadkowa pełnia sprawia, że w przypadku obu fenomenów: czasu i świadomości (a może jednego?, pyta Husserl), doświadczamy dziwnego rozsunięcia skończoności i nieskończoności. Z jednej strony ludzka świadomość

Czas Husserla – nieskończoność dla świadomości, ograniczenia dla doświadczenia

wyda się nie mieć ani początku, ani końca, z drugiej – wiadomo, że człowiek rodzi się i umiera. Niemożność umieszczenia granic życia świadomego w „czasie obiektywnym”³⁸⁹ stanowi wyzwanie odnotowywane przez kolejnych fenomenologów. Sformułowanie „czas obiektywny” od dawna ma już tak wiążący charakter, że trzeba ostrożnie zaznaczać: ale przecież istnieje także czas psychologiczny, literacki, subiektywny. Zasługą fenomenologii była próba wykształcenia nawyku zawieszania sądu o istnieniu, aby móc najpierw rozważać poziom ujawniania się rzeczy, zanim czerpiąc z naturalnego nastawienia argumenty, będziemy upierać się, że przecież – z praktyki życiowej, a może z autorytetu fizyki – wiemy, że czas obiektywny istnieje, bo ziemia istniała przed nami, ludzkość będzie istniała po naszej śmierci.

W *Byciu i czasie* Heidegger temu nie przeczy³⁹⁰. Powyższe argumenty uważa za zasadne, ale pytanie o czas (Husserl powiedziałby: pytanie o istotę) nie pyta, czy przed nami i po nas coś jeszcze będzie istnieć, lecz o to, czy podstawa stwierdzania tego istnienia jest od istnienia człowieka (w narracji Husserla instancją stwierdzania jest świadomość, u Heideggera przytomność, czyli *Dasein*) niezależna czy też właśnie owa niezależność pozostaje niemal powszechnie akceptowaną fikcją.

Czas wewnętrzny jest źródłem czasu zewnętrznego, obiektywnego – że ma się do niego jak płynna lawa do zastygłej, jak nurt rzeki do zlodowacenia: jak to, co żywe, do tego, co zmarłe. (...) W rzeczy samej, dla Bergsona i Jamesa świadomość jest „wnętrzem”, „przeżyciem”, „psychiką”, „subiektywnością” – w opozycji do tego, co „zewnętrzne”, do „rzeczy”, „świata fizycznego”, „obiektywnego”. W konsekwencji ich analizy czasu zdają się analizami psychologicznymi, analizami dotyczącymi jedynie naszego sposobu przeżywania świata, naszego wnętrza – gdy tymczasem czas jest

³⁸⁸ Tamże, s. 176.

³⁸⁹ Tamże, s. 179.

³⁹⁰ W *Byciu i czasie* Heidegger pyta: „Jak mogłoby w najmniejszym choćby stopniu naruszać bieg »czasu« to, że obecny »w czasie« człowiek przestaje istnieć? Czas płynie dalej, jak przecież »płynął« już w chwili, gdy człowiek »narodził się do życia«. Zna się tylko czas publiczny, który, zniwelowany, należy do każdego, a to znaczy – do nikogo. Atoli tak jak przy uchodzeniu przed śmiercią ta kroczy w ślad za uchodzącym, a on odwracając się od niej, musi ją przecież jednak widzieć, tak też ów przepływający jedynie, nieszkodliwy, nieskończony ciąg »teraz« kładzie się jednak z godną uwagi zagadkowością »na« jestestwie” [BC 593].

przecież bez wątpienia także zjawiskiem „zewnętrznym”, fizycznym, obiektywnym: rośliny rosną i więdną, słońce wschodzi i zachodzi, pory roku zmieniają się – i niewiele troszczą się o nasze przeżycia³⁹¹.

W tym komentarzu Michalski zakłada, że język – metafizyczny – jakim posługują się James i Bergson – wyraża ich rzeczywiste poglądy. Warto byłoby chyba wprowadzić taki poziom wątpliwości, że może tu zachodzić przesunięcie³⁹² między systematycznym namysłem obu filozofów a ograniczeniami języka, ograniczeniami, których ta myśl nie może być świadoma w każdym swoim akcie. Im wnikliwiej „zajęta” jest tym, co myślane, tym mniej uwagi skupia na tym, co myślące³⁹³.

Próbą wywikłania się z ograniczeń języka ontoteologicznego jest Heideggera eksperyment innego użycia słów w *Przyczynkach do filozofii*. Osiąga on w nich odejście od dominującej roli świadomości oraz dalsze – po *Byciu i czasie* – sprobietyzowanie relacji podmiotowo-przedmiotowej, jednak trudności komunikacyjno-interpretacyjne w przypadku tego eksperymentu wzrastają nadzwyczajnie. W dalszej części podejmuję próbę przybliżenia najistotniejszego, z punktu widzenia tropionych tu związków, sensu dokonywanych w *Przyczynkach* przesunięć terminologicznych i wynikających z nich przewartościowań.

3.2.3. Egzystencjalno-ekstazykna wykładnia czasu w *Byciu i czasie*

Ontyczny prymat kwestii bycia polega, zdaniem Heideggera, na tym, że podlegające kryzysowi podstaw nauki są sposobami bycia człowieka, a on bytuje ontologicznie, czyli w określony sposób rozumiejąc bycie. Potrzebna jest ontologia fundamentalna jako egzystencjalna analityka jestestwa, ponieważ specyficzne ukonstytuowanie człowieka przed nim samym się ukrywa. Ponadto swoistość ludzkiego odniesienia do tego, co jest, polega na tym, że „zrozumienie bycia nie tylko cechuje jestestwo, lecz kształtuje się lub rozpada w zależności od aktualnego sposobu bycia samego jestestwa” [BC 23]. W paragrafie 6. „Wprowadzenia” Heidegger zarysowuje zadanie destrukcji pojęć ontologii zachodniej, o ile odgradzają nas od źródłowego odniesienia do tego, o czym w nich mowa. Destrukcja jest tu rozumiana jako rozbiórka (*Abbau*) pojęć prowadząca do „spulchnienia stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych (*gezeitigten*) za jej sprawą zakryć” [BC 32]. Podejmuje się ją po to, by móc produk-

³⁹¹ K. Michalski, *Logika i czas*, s. 184–185.

³⁹² Tego typu przesunięcia i przemieszczenia – ich konieczność, ale i kłopotliwe dla myślenia konsekwencje – tematyzuje regularnie w analizach zawartych w *O gramatologii* i w *Marginesach filozofii* Derrida.

³⁹³ Wyodrębnienie każdorazowej różnicy między tym, co myślane, i tym, co myślące, może się odbywać tylko jako uczestniczenie w procesie namysłu, lecz właśnie owo uczestniczenie może zakłócać ogląd aktów. Zwraca na to uwagę w swoich monografiach, podobnie jak w wykładach i rozmowach Mirosław Żarowski. Dokonywany w poznaniu obieg aktów myślenia i pisanie, mówienie i słyszenie umożliwia rozumienie każdorazowej różnicy między tym, co myślane, i tym, co myślące.

tywnie przyswoić sobie przeszłość. Jestestwo bowiem dzieje się z przyszłości, konstytutywna dla niego dziejowość jest źródłem i podstawą dziejów świata, natomiast tradycja, mówi Heidegger, może wykorzeniać jestestwu jego dziejowość [BC 30]³⁹⁴. Wiąże się to z niedostatecznie zróżnicowaną ontologicznie interpretacją takich obszarów bycia, jak Kartezjańskie *ego cogito*, podmiot, ja, rozum, duch, osoba i w końcu sam czas, który choć wydaje się rdzeniem problematyki ontologicznej, wciąż nie jest eksplikowany źródłowo. Przygotowaniem do opracowania temporalności bycia będzie analiza czasowania czasowości. Terminy wybrane przez Heideggera dla nazwania dynamiki czasu źródłowego denotują „dojrzewanie doczesności” (*Zeitigung der Zeitlichkeit*), co wiąże się z podkreśleniem jego skończonego charakteru.

Zmodyfikowana metoda fenomenologiczna Husserla³⁹⁵ oznacza staranie uzyskania dostępu do „rzeczy samych” z pominięciem abstrakcyjnych konstrukcji. Ponieważ fenomenologii towarzyszy przekonanie, że w zależności od sposobu podejścia do bytu, może on ukazać się sam z siebie na różne sposoby, nawet jako to, czym nie jest, konieczne jest rygorystyczne odróżnienie, z jednej strony fenomenu i pozorów, z drugiej – wszystkich znaczeń pochodnych mających strukturę przejawiania się, czyli nieukazywania: gorączka bądź gniew anonsują coś innego. W fenomenalizmie, będącym składową każdego pozytywizmu, fenomen odsyła do czegoś poza sobą – prawa lub rzeczy samej w sobie – w fenomenologii jest nim „to-co-się-ukazuje-w-sobie-samym” [BC 44]. Po rozważeniu licznych znaczeń *logosu*: rozum, sąd, pojęcie, definicja, racja, stosunek, mowa Heidegger objaśnia rozumienie mówienia u Greków: mówić to pozwolić widzieć od strony tego, o czym jest mowa. Stąd fenomenologię należy pojmować jako teoretyczne przedsięwzięcie mające „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie (*vom ihm selbst her*) ukazuje” [BC 49]. Swoistość pytania o sens bycia polega na tym, że chociaż jest najbardziej uniwersalne i puste, zawiera się w nim możliwość jego najbardziej precyzyjnej indywidualizacji ze względu na konkretne jestestwo [BC 55]. „Wprowadzenie” do *Bycia i czasu* kończy się zapowiedzią tematyki dwóch tomów, jednak drugi z nich: „Podstawy fenomenologicznej destrukcji dziejów ontologii, których motyw przewodni stanowi problematyka temporalności”, się nie ukazał³⁹⁶. Kantowska

³⁹⁴ „Jestestwo ma nie tylko skłonność do zapadania w swój świat, w którym ono jest, oraz do wykładania siebie poprzez odbite światło tego świata; popada ono także w swą mniej lub bardziej wyraźnie uchwyconą tradycję. Ta zaś pozbawia je własnego kierowania sobą, zapytywania i wyborów. (...) Przejmująca władanie tradycja czyni zrazu i zwykle to, co »przekazuje«, tak bardzo niedostępnym, że wręcz to zakrywa. (...) Tradycja wykorzenia dziejowość jestestwa tak dalece, że ogranicza ono swe zainteresowania już tylko do wielości możliwych typów, kierunków i stanowisk filozoficznych w kulturach najbardziej egzotycznych i obcych (...) W rezultacie jestestwo (...) przestaje rozumieć najbardziej elementarne warunki umożliwiające pozytywny zwrot ku przeszłości w sesnie produktywnego przyswojenia jej sobie” [BC 30–31].

³⁹⁵ W książce Krzysztofa Michalskiego *Heidegger i filozofia współczesna* opisane są syntetycznie szczegóły owej modyfikacji.

³⁹⁶ Kwestia przyczyn nieukazania się planowanego drugiego tomu *Bycia i czasu* staje się często omawianym tematem. W polskiej literaturze najpełniej do zagadnienia odniósł się K. Michalski w monografii *Heidegger i filozofia współczesna*, gdzie pokazuje, że język i aparat kategoryalny dotychczasowej filozofii stał się dla Heideggera problemem.

teoria schematyzmu, którą miał zawierać, została przedstawiona częściowo w *Kant a problem metafizyki* (1929). Zarysowane zadanie porównania problematyki temporalnej w ujęciu starożytnych z pokantowską, a także zapowiadany trzeci dział pierwszego tomu, „Czas i bycie”, nie znalazły tu jeszcze urzeczywistnienia.

Pierwsza część „Interpretacja jestestwa ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie” składa się z dwóch działów. Pierwszy stanowi „Przygotowawczą analizę fundamentalną jestestwa”, drugi „Jestestwo i czasowość”. Oba zawierają po sześć rozdziałów, w sumie, wraz z *Wprowadzeniem*, 83 paragrafy. Dział pierwszy pokazuje, że analityka *Dasein* jest tylko przygotowawczym stadium do budowania ontologii jestestwa, a następnie ontologii w ogóle. Omówienie egzystencjałów, czyli struktur konstytuujących jestestwo, zaczyna się od dwóch wyróżników: „bycia w” oraz „bycia-w-świecie”.

Dasein jest byciem-w-świecie, ale nie tak jak woda „w” szklance, suknia „w” szafie; status owego „w” (podobnie jak później zawartego w tytule „i”) zostanie szczegółowo omówiony i odróżniony od znaczenia przestrzennego. Tu zresztą nasunie się konieczność uświadomienia czytelnikowi, że porusza się w języku raczej rejestrującym i omawiającym byt, a nie różne sposoby bycia bytu, co powoduje, że przestrzenna oraz wizualna dominanta jest charakterystyczna dla mówienia onto-teologicznego. „Istota” bytu, który podlega teraz analizie, polega na jego „byciu-ku” (*Zu-sein*). Nazywając go egzystencją, Heidegger odróżnia tradycyjne znaczenie „*existentia*” w opozycji do „*essentia*”, przy czym oba terminy odnoszą się do tego, co „dane”, tożsame z byciem obecnym (*Vorhandensein*). Wyraźnie zaznacza i niejednokrotnie to jeszcze powtórzy, że to nie jest sposób bycia właściwy egzystencji. Jeśli Sartre będzie twierdził, że „egzystencja poprzedza esencję”, to Heidegger uzna takie stanowisko za jedynie odwrócenie, a zatem w pewnej formie kontynuację „metafizyki” tradycyjnej³⁹⁷. Sam formułuje tezę: „»Istota« jestestwa tkwi w jego egzystencji” [BC 59], by w ten sposób wskazać na nierozzerwalność istoty i istnienia, a także konieczność ich odpowiedniej interpretacji dla pojmowania sensu bycia. Pojawienie się tu zaimka dzierżawczego: „bycie jest zawsze moje”, „jestestwo ma być moje w taki czy inny sposób” burzy konwencję budowania ontologii obiektywnej. Ten akt odwagi (narażenie się na śmieszność z punktu widzenia standardów tekstu naukowego) wprowadza odcień patosu programowo zrywającego z pozorną neutralnością dociekań ontologicznych. Każdorazowa mojość (*Jemeinigkeit*) przypomina definicję człowieka z wykładu *Pojęcie czasu*, jaki Heidegger miał trzy lata wcześniej w Towarzystwie Teologicznym: „powracanie do wybiegania ku przepadaniu”. Możliwość śmierci, czyli nieważności (*Nichtigkeit*), indywidualizuje każdego z nas w sposób „bezwzględny i nieprześcigniony” [BC 363], stawiając przed oczami możliwość wyboru siebie lub utraty siebie. Właściwość i niewłaściwość egzystencji,

³⁹⁷ „Czy takie myślenie [z *Bycia i czasu* – M.K.] może być określone nazwą humanizm, założywszy, że coś w ogóle tkwi w tym tytule? Z pewnością nie, o ile humanizm myśli metafizycznie. Z pewnością nie, jeśli jest egzystencjalizmem” [LH 96]. O ile dla Sartre’a horyzont konsekwentnie „ludzki”, humanistyczny jest właśnie tym, co poszukiwane, o tyle Heidegger szuka myślenia Bycia (*genetivus subiectivum* i *objectivum*) [LH 77].

omawiana na różne sposoby w kolejnych paragrafach, nie polega na konieczności dopasowania się do zewnętrznego wzorca człowieczeństwa ukształtowanego w kulturze, lecz na odnoszeniu się do swego bycia jako najbardziej własnej (*eigensten*) możliwości. Aby podkreślić odmiennność bycia *Dasein* od pozostałych form bytu, charaktery jego bycia Heidegger nazywa *egzystencjalami*, natomiast termin *kategorie* rezerwuje dla bytu obecnego (*Vorhandensein*). Odróżniając analitykę jestestwa od antropologii, psychologii i biologii, wskazuje na dwie podstawowe tezy antropologii tradycyjnej: grecką definicję człowieka jako rozumnej istoty żywej oraz motyw teologiczny: człowiek jest stworzony na Boże podobieństwo. Nowożytna antropologia nieco modyfikuje ten kanon, jednak pytanie o sposób bycia człowieka zostaje tu, zdaniem Heideggera, podobnie jak w psychologii i biologii, zapomniane. Aby je zacząć przypominać i rozwijać, jego badanie nie chce wychodzić od jakiegoś ideału egzystencji, lecz od powszedniej, nieodróżnianej przeciętności pewnego „zrazu i zwykle” i dopiero z takiej perspektywy wydobywać strukturalne ukonstytuowanie egzystencji jako bycia-w-świecie.

Drugi dział *Bycia i czasu* zaczyna się od podsumowania wyników analiz przygotowawczych, a następnie dramatycznie ustala, że całościowe ujęcie egzystencji nie jest w zasadzie możliwe, ponieważ człowiek, póki żyje, nie jest zakończony i nie można o nim mówić jak o bycie obecnym (*Vorhandenes*). Jednak choć pozornie niemożliwe, staje się możliwe, jeśli ujmimy człowieka z perspektywy śmierci. Bycie-ku-zakończeniu czyni egzystencję zdecydowaną i pozwala jej być pełną. Najpierw Heidegger pokazuje, jak najczęściej w kulturze uprawia się uciekanie od śmierci, a następnie daje zarys egzystencjalnie właściwego bycia ku śmierci. Śmierć należy w sobie jako możliwość w sobie wykształcać i jako możliwość ją wytrzymać [BC 367]. Problematyka temporalna pojawia się tu w postaci doświadczenia i konceptualizacji typu: „jeszcze-nie”, „już-nie”. Wstępny zarys egzystencjalno-ontologicznej struktury śmierci zostaje skontrastowany z powszednim, publicznym wyobcowaniem: w ucieczkowej formie uspokojenia i niepozwalania sobie na odwagę trwogi przed śmiercią [BC 357]. Psychologicznie wiarygodne wydaje się niezsarżowanie Heideggera, jeśli chodzi o apelowanie do odwagi. Wszystkie analizy związane ze stosunkiem indywiduum i zbiorowości do śmierci, choć wyostwiają widzenie fenomenu nieoswojenia, starają się perswadować łagodnie rangę uzyskiwania przejrzystości w tej sprawie. Nie tylko chodzi o niebezpieczeństwo rozminięcia się z najbardziej własną możliwością bycia, lecz także o groźbę niedoświadczenia właściwie współbycia rozumiejącego możność bycia innych. Zdaniem Heideggera to możliwość własnej śmierci indywidualizuje po to, by owej jakości współbycia móc doświadczyć [BC 371]³⁹⁸.

³⁹⁸ Można jednak zauważyć ograniczenia owego teoretycznego projektu indywidualizacji przez śmierć. Jak pokazuje A. Przyłębski w artykule zatytułowanym *Fenomen śmierci w Heideggerowskim myśleniu bycia oraz w filozofii życia Georga Simmla. Próba porównania* („Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3), subiektywność u Heideggera jest co prawda pragmatyczna, dziejowa, zakorzeniona w Się, jednak podstawowy konstrukt filozofii transcendentnej, w odróżnieniu od namysłu Simmla, zostaje zachowany (s. 57).

Poświadczenie najbardziej własnej możliwości bycia odkrywane jest jako głos sumienia. Czy jesteśmy właściwie ku śmierci, nie da się sprawdzić intersubiektywnie, chociaż pewne wskazówki można z zachowania zaczerpnąć. Jedynie sumienie poświadcza, czy jesteśmy sobą autentycznie dzięki byciu – właściwemu – ku własnej śmierci. Sumienie wzywa „z dali w dal” [BC 382]. Bycie wzywaniem do bycia winnym Heidegger traktuje jako podstawę do „moralnych” implikacji sumienia i winy w dyskursie etycznym. Zarzut, że zniekształca specyficznie etyczny sens tych terminów, rozpuszczając je w ontologicznej, zbyt szeroko zakrojonej perspektywie, nie uwzględnia fundamentalności tak ukierunkowanych analiz³⁹⁹. Intencją zakotwiczenia etyki w indywidualistycznie zinterpretowanym głosie sumienia („jako słyszenie głosu przyjaciela towarzyszącego każdemu jestestwu” [BC 231]) jest odzyskanie źródłowego sensu zakorzenienia etyki w miejscu bezpiecznym (*ethos*), bo nierozmijającym się z byciem rzuconym we własne możliwości. Słyszeć zew prawdziwie znaczy doprowadzać się do właściwego działania [BC 413]. Wzywa on milcząco i „odwołuje pozwane jestestwo, jako mające stać się cichym, w ciszę samego siebie” [BC 416].

Teraz, kiedy dzięki fenomenowi śmierci stało się możliwe ujęcie życia jako całości, Heidegger proponuje powtórzenie analizy egzystencjalnej bardziej źródłowo, zarysowując bardziej szczegółowo czasowość położenia, rozumienia, mowy i upadania. Wyróżnia autentyczne i nieautentyczne sposoby uczasowiania czasowości. Autentyczne formy to: powtarzanie (uczasowianie byłości), okamgnienie (uczasowianie teraźniejszości) oraz wybieganie ku (uczasowianie przyszłości). Formy nieautentyczne to: zapominanie (byłości), uwspółcześnianie (teraźniejszości) oraz wyczekiwanie (przyszłości)⁴⁰⁰. Specyficzny ruch dziejowości jestestwa oddaje zawarta w określeniu przyszłości „szłość” (*Kunft*). Oznacza ona przychodzenie do siebie (z zatruty w Się) na gruncie najbardziej własnej możliwości bycia. Pojęcia „przeszłość”, „przyszłość” i „współczesność” zrodziło niewłaściwe, później wyeksplikowane jako potoczne, rozumienie czasu [BC 458]. Warunki do opracowania problematyki temporalności bycia ufundowanej w dziejowości jestestwa przygotowane są przede wszystkim przez zakwestionowanie nieskończoności czasu oraz prymatu „teraz”. W *Heidegger i filozofia współczesna* Michalski interpretuje analizę czasowości dzięki między innymi przywołaniu wiersza Norwida „Przeszłość”⁴⁰¹. Zapowiadana we „Wprowadzeniu” do *Bycia i czasu* jego część, zatytułowana „Czas i bycie”, będzie dojrzewała wiele lat, a w 1962 roku stanie się przedmiotem dyskusji

³⁹⁹ Zarzut taki formułuje Paweł Dybel w artykule *Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę?*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4), s. 326–337.

⁴⁰⁰ Nieautentyczne uczasowianie plastycznie przybliży Jolanta Żelazna w monografii *Egzystencjalizm i struktury heideggerowskiego Dasein* (Toruń 1993). „Byt i czas zostały rozdzielone, następnie czasowość uprzestrzenniono, rozumiejąc ją np. jako przesuwanie się wskazówek po płaszczyźnie tarczy zegarka. W takim świecie Dasein »ma czas« podobnie jak »ma rzeczy« Narzeka nawet, że »kradną« mu czas, jak gdyby on był rzeczą, mogącą zmienić właściciela. (...) Widzi wtedy [człowiek – M.K.], że swego czasu nie przeżył, a tylko go przeliczył; budował rzeczy, lecz nie przeżył życia” (s. 81).

⁴⁰¹ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 175.

na seminarium, którego zapis, wraz z samym tekstem, został opublikowany⁴⁰². Czas jest tam rozumiany jako dosięganie się nawzajem tego, co było, przyszłe i okamgnieniowe, a przede wszystkim gramatyczne formy „jest bycie” (*Es gibt Sein*) oraz „jest czas” (*Es gibt Zeit*) zinterpretowane zostają jako dawanie bycia i dawanie czasu.

W toku dalszego omawiania szczegółów uczasowania egzystencjałów Heidegger analizuje także codzienne przeglądowe odnoszenie się do rzeczy w zestawieniu z teoretycznym oglądem i właściwą mu czasowością. Rozdział piąty wydaje się kluczowy dla Heideggerowskiego odróżnienia tego, co historyczne, od tego, co dziejowe. Po wymienieniu czterech potocznych znaczeń dziejów: jako czegoś przeszłego, jako pochodzenie z przeszłości, jako ogół bytu odróżniony od przyrody oraz to, co odziedziczone jako takie [BC 531], skupia się na znaczeniu czwartym, pozwalającym trafnie odróżnić dzieje od historii. Siedemdziesiąty siódmy paragraf zawiera słynny komentarz do wydanej tuż przed *Byciem i czasem* korespondencji Diltheya i Yorcka. Wiele ważnych spostrzeżeń na temat sensu i bezsensu historyzmu odnosi się do ówczesnych sporów. W ostatnim, szóstym rozdziale przywołany zostaje Hegel jako tło do rozpatrzenia czasowości i wewnątrzczasowości stanowiących źródła potocznego pojęcia czasu. Do przypisu 1 na stronie 603 określającego Heglowskie ujęcie czasu jako kontynuację zapoczątkowanej przez Arystotelesa potocznej jego wykładni odniesie się Derrida w *Ousia i gramme. Przypisie do przypisu*⁴⁰³, wskazując na pewne płodne wahanie w definicji Arystotelesa, które Heidegger zinterpretował zbyt jednoznacznie.

3.2.4. Hermeneutyka czasu w *Przyczynkach do filozofii*⁴⁰⁴

W kręgu wyznaczonym⁴⁰⁵ następującą paronomazją⁴⁰⁶ rozgrywa Heidegger w *Przyczynkach* myślenie o czasie: grunt, bez-grunt, pra-grunt, nie-grunt, gruntowanie, bezgruntowanie, zgruntowywanie, ugruntowanie. Polskie słowo „grunt” jest tłu-

⁴⁰² M. Heidegger, *Czas i bycie*, przeł. J. Mizera; *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, przeł. J. Mizera, „Principia” 1995, nr XIII/XIV (s. 69–125).

⁴⁰³ Por. analizy w dalszej części tego rozdziału.

⁴⁰⁴ *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)* zostały napisane w latach 1936–1938. Heidegger zastrzegł, że nie są przeznaczone do publikacji, dopóki nie zostaną wydane jego niemal wszystkie wykłady akademickie. Trzydzieście lat po jego śmierci, w 1989 roku zostały wydane *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* jako 65 tom *Gesamtausgabe*. Polskie tłumaczenie B. Barana i J. Mizery ukazało się siedem lat później (Kraków 1996).

⁴⁰⁵ Fragment do s. 229, częściowo zmieniony, został opublikowany w dedykowanej prof. Janinie Gajdzie-Krynickiej księdze pamiątkowej *Hermeneutyka czasu w „Przyczynkach do filozofii” Martina Heideggera*, [w:] *Philosophiae Itinera*, red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskółka, Wrocław 2009, s. 537–549.

⁴⁰⁶ „Figura stylistyczna polegająca na użyciu wyrazów o podobnym brzmieniu i zbliżonym znaczeniu lub podobnym brzmieniu, a innym znaczeniu. Paronomazja, określana w niektórych podręcznikach retoryki terminem »figura etymologiczna«, służy uwypuklaniu ukrytych znaczeń i związków przyczynowych między przedstawianymi zjawiskami” (S. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 110–111).

maczeniem niemieckiego „*der Grund*”, które znaczy: podstawa, zasada, racja. Wszystkie te znaczenia dopełniają sens pojęcia skupiającego

go zarówno tradycyjne wątki przyczyny i uzasadnienia, w porządku bytowym oraz poznawczym, jak i zdekonstruowane, a zarazem będące powodem dekonstrukcji, wątki specyficznego gruntowania, które od książek *O istocie podstawy* (1929), *Kant a problem metafizyki* (1929) Heidegger wskazuje w swoich dociekaniach. Specyfika gruntowania w dziele o Kancie ukazuje niedostarczanie gruntu w sensie podawania przyczyny czy zasady, lecz „wchodzenie w grunt”. Tym sformułowaniem Heidegger pragnie podkreślić ontyczno-ontologiczny charakter gruntowania. Poznawanie ma tu zarazem sens bycia, i odwrotnie. Niewchodzenie w grunt, lecz jedynie o nim dywagowanie, nie jest gruntowaniem, lecz raczej zatrzymywaniem się w niegruncie. Nie oznacza to całkowitego pozbycia się gruntu – bo to jest nieosiągalne – lecz przystanie na nieźródłowe istoczenie się gruntu. Natomiast Heidegger wymaga – jeśli grunt ma się istoczyć źródłowo – by zgoda, nasz wybór, dotyczył utrzymywania się w bezgruncie (*Abgrund*⁴⁰⁷). Wynika to z istoty wolności, która jest istotą prawdy. Zwykle wolność bywa przypisywana człowiekowi – m.in. w myśli chrześcijańskiej, renesansowej, w egzystencjalizmie Sartre’a, natomiast Heidegger, dostrzegając komplikacje, usiłuje wskazać na wzajemnie dopełniające się, ale także rywalizujące ze sobą wolności: prawdy oraz przytomności (*Dasein*). Ich wzajemna gra odsłania horyzont problemowy, który musi dopuścić do głosu badacz tych zagadnień, o ile zależy mu, by ocalić grunt w pozostawianiem gruntem, a nie podstawianiem za grunt czegoś, co nim nie jest. Dlatego rozważania zawarte w *O istocie podstawy* systematycznie zajmują się kwestią współzależności między prawdą, wolnością, byciem przytomnym (*Dasein*) i gruntem. Wynika z nich konieczność takiego właśnie ustawienia, a następnie sprostania owemu ustawieniu, relacji między wymienionymi charakterami bycia.

3.2.4.1. Grunt (*Grund*)

Istotę prawdy nazywa Heidegger gruntem. Samo obstawanie przy gruncie ujawnia, jak dalece afirmujący, a jednocześnie krytyczny jest jego namysł nad klasycznymi zagadnieniami tradycji filozoficznej. Nie neguje obecności podstawy (*Grund*), także w sensie racji bądź zasady, zarazem jednak podkreśla, że jedynie „pozostawanie gruntu z dala” [PF 352] daje możliwość gruntowania. Podstawa, racja lub zasada były w dotychczasowej metafizyce tematyzowane i przedstawiane. Kiedy Leibniz czyni podstawą swej filozofii formułę „*nihil est sine ratione*”, nowożytny sposób myślenia o racji jako przyczynie, czyli uzasadnieniu zarazem bytowym

⁴⁰⁷ Niemieckie słowo *Abgrund* znaczy otchłań, przepaść. W *Przyczynkach do filozofii* tłumaczony jako „bezgrunt” pojawia się w następującym znaczeniu: „Bezgrunt jest źródłową jednością przestrzeni i czasu, ową jednoczącą jednością, która dopiero pozwala im rozejść się w ich oddzielność” [PF 352]. Pisane rozłącznie akcentuje brak gruntu, co opisuję poniżej.

i poznawczym każdej rzeczy, wydaje się jedynym słusznym i prawdziwym podejściem do tego, co jest. Heidegger nie odmawia takiej formule słuszności, a nawet – w określonym sensie – prawdziwości. Stwierdza, że słuszność, choć jest „szczępką prawdy” [PF 331]⁴⁰⁸, jest zarazem owej prawdy „odkładaczem” [PF 320]⁴⁰⁹. Według niego grunt uobecnia się przez znaki, wskazówki, wskazania, których lekturę podejmuje myślący i doświadczający człowiek. W tej hermeneutyce – lekturze i interpretacji – znaków odsłania się stopniowo możliwość poznania przeznaczenia (*Geschick*).

Vincent Descombes zauważa, że Heidegger odrzuca „rozszerzone” użycie słowa „hermeneutyka”. Czytanie Homera przez aleksandryczyków czy Pisma Świętego przez teologów protestanckich stało się z czasem wzorem dla hermeneutyki jako sztuki interpretacji. Descombes zaznacza, że słowo „hermeneutyka” pojawia się w *Byciu i czasie* „nie dlatego, że jego wyjściowy sens (tzn. sens, jaki słowo to ma w kontekście teologii biblijnej) został tu rozszerzony, ale raczej dlatego, że – przeciwnie – został on jeszcze bardziej zawężony, Heidegger bowiem powraca do sensu pierwotnego, zgodnie z którym Hermes oznaczał posłańca bogów, dlatego *hermeneuein* nie oznacza w tym wypadku »interpretować« (w zwykłym, np. filologicznym sensie), ale »ujawniać sens, który pozwala nam poznać przeznaczenie«”⁴¹⁰.

Descombes rozwija ten wątek następująco: „miejscem hermeneutycznym nie będzie więc nigdy literatura w ogóle, lecz pewna określona książka, na której nauczyłem się czytać, książka, która jest nauczycielem wszelkiej mojej późniejszej lektury i której nie mogę w związku z tym traktować jak pierwszego lepszego tekstu. Miejscem tym nie będzie też świat czy rzeczy w ogóle, lecz pewien konkretny pejzaż albo twarz, którym zawdzięczam, że jestem tym, kim jestem. Wydaje się więc, że poza sferą wiary religijnej relacja hermeneutyczna może powstać wyłącznie na gruncie naszego doświadczenia ojczyzny (...) miejsca pochodzenia, wobec którego poczuwamy się do długu i spłacamy ów dług, uprawiając kult przodków oraz oddając cześć ich pamięci”⁴¹¹.

Miejsce hermeneutyczne – przykład Descombes’a

⁴⁰⁸ „Za pomocą samej tylko powierzchownej dialektyki relacji podmiot – przedmiot niczego tu nie pojmiemy, lecz sama ta relacja, ugruntowana na słuszności jako szczepce prawdy, pochodzi z istoty prawdy” [PF 331]; w oryginale: „die Richtigkeit als Ableger der Wahrheit” [BP 357].

⁴⁰⁹ „Gruntowanie jawno-bycia dzieje się jako chronienie prawdy w to, co prawdziwe, co w ten sposób dopiero się staje. To, co prawdziwe, pozwala bytowi być bytującym. Gdy byt w ten sposób wstępuje w jawność, staje się przedstawiany. Możliwość i konieczność tego, co słuszne, jest ugruntowana. Słuszność jest nieuniknionym odkładaczem prawdy. Dlatego tam, gdzie słuszność określa wyjściowo »ideę« prawdy, zasypane są wszystkie drogi do jej źródła” [PF 320]. W oryginale: „Die Richtigkeit ist ein unumgänglicher Ableger der Wahrheit” [BP 344].

⁴¹⁰ V. Descombes, *Umykanie sensu*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 332.

⁴¹¹ Tamże, s. 334.

Wyjątkowość (*Einzigkeit*) podobnego rodzaju Heidegger odnajduje w tym, co pierwsi filozofowie nazwali „bytem”, a czemu wskutek złożonych losów recepcji filozofii zaczęło z czasem bytowości brakować. Początkowo zatem, w *Byciu i czasie*, zwraca uwagę na różnicę ontologiczną między bytem i byciem, ale nieporozumienia związane z tym wątkiem – traktowanie bycia jako bytu, spowodowały, że ten specyficzny sens, który próbuje on ożywić i przypomnieć w swoich rozważaniach z związku z doświadczeniem jedyności i osobliwości bycia, nazywa terminem wydarzenie (*Ereignis* – omawiam dalej). W ten sposób czas, ale także sztuka jego rozumienia stają się zasadniczym wyzwaniem filozofii Heideggera. Kiedy próbuje zrozumieć, dlaczego nastąpiło poniesienie bycia (*Seinverlassenheit*)⁴¹², pewną przesłankę odkrywa w tym, że ci, którzy filozofowali, interpretując byt, zakładali bycie jako stałą obecność. „Jest” to, co trwale obecne. „Obecne” znaczy uwspółcześnione, sprowadzone do „teraz”. Na razie stopniowo, ale zdaniem Heideggera, przesądzając o dalszym rozwoju, zaczyna się tu przemiana rozumienia prawdy – z odbioru nie-skrytości (*aletheia*) jako prawdy, w prawdę jako zgodność sądu z rzeczywistością. Kiedy Heidegger próbuje przesunąć rozważania na inne piętro – tak aby rzeczywistość zgadzała się ze sobą, a nie z naszym sądem – umieszcza człowieka w otchłani, gdzie brak gruntu jest udręką, lecz także podtrzymującą go tęsknotą, by wszystko odczytywać właściwie – jako zastanawianie się nad istotą wykładni – na tym polega wąsko i właściwie rozumiana hermeneutyka.

Heideggerowski zwrot „hermeneutyka czasu” ma podwójny sens, *genetivus obiectivus* i *subiectivus*: czas dokonuje pewnej hermeneutyki, a także myśliciel uprawia hermeneutykę, czyli określoną interpretację czasu. Aby tej dwuwarstwowości zagadnienia sprostać, Heidegger najpierw starannie przygotowuje właściwy kontekst. Nie chodzi tylko o ustalenia terminologiczne, gwarantujące precyzję opisu. Przygotowywanie kontekstu polega raczej na wskazywaniu, z jakim żywiołem wzajemnych odniesień i relacji mamy do czynienia. Nie tylko bowiem stwarzany jest on przez to, że chcąc istnieć, czyli rozumieć, otwieramy proces wykładania czasu, a z prób tych, dokonywanych przez wieki, powstał już gąszcz nieczytelnych rozstrzygnięć, lecz także dzięki temu, że czas sam dokonuje wobec nas hermeneutyki. Jak należy to rozumieć? Czy nie grozi to antropomorfizacją czasu? Przejściowo tak się może wydawać. Mimo niejednoznacznych sformułowań, dzieje się odwrotnie. Zamiast zastawiać sobie czas jego ramowym, podsuniętym przez tradycję i przyzwyczajenie, ujęciem, pozornie antropomorficzne sformułowania: „czas dokonuje hermeneutyki”, „czas sam mówi”, „zwiastuje”, stopniowo, a jednak systematycznie budują drogę dostępu do fenomenu czasu źródłowego. W trakcie owego budowania drogi musimy odstąpić od wielu nawyków poznawczych i bytowych. Nie jest to proces łatwy, wymaga wytrwałego zaangażowania i starannych przygotowań. Każdy kolejny moment budowania drogi w obszarze wyznaczanym przez paronomazję:

⁴¹² W *Przyczynkach do filozofii* tłumaczone jako „opuszczenie bytu przez bycie” [PF 108]; w oryginale: „*Die Seinverlassenheit: dass das Seyn das Seiende verlässt*” [BP 111]. „Człowiek zostaje tak zaślepiiony przez to, co przedmiotowe i machinacyjne, że już byt usuwa się przed nim, a o ileż bardziej jeszcze Bycie i jego prawda” [PF 109].

pragrun, grunt, bez-grunt, niegrunt i ich formy czasownikowe, narażony jest na konieczność sprostania wykluczającym się niekiedy wymogom pierwszego i innego początku⁴¹³. Świadom tej zasadniczej trudności, w zbiorze esejów zatytułowanym *W drodze do języka* Heidegger wskazuje, że w sensie ścisłym w *Byciu i czasie* „hermeneutyka nie oznacza ani teorii sztuki interpretacji, ani samej interpretacji, lecz raczej próbę pojęcia istoty interpretacji przede wszystkim od strony tego, co hermeneutyczne” [WDJ 76]⁴¹⁴. Chodzi o uczynienie tego, co hermeneutyczne, podstawą nośną trzymania się istoty każdej wykładanej „rzeczy”, a także istoty wykładania. Ta wytrwałość wobec istoty – w *Przyczynkach* Heidegger nazywa ją „wytrzymałością” (*Verhaltenheit*) – zostaje określona jako zatrzymywanie się w bezgruncie. Czy chodzi o stan nierozstrzygania o tym, czym jest grunt? Nie. Zdecydowanie na istotę prawdy, czyli grunt właśnie, jest wszak Heideggera określeniem ducha⁴¹⁵. „Zdecydowanie” odnosi się tu w podwójnym sensie do rozstrzygania bytowego i pojęciowego. Różne rozstrzygnięcia zapadają w jawno-byciu (*Dasein*). Uzyskanie przejrzystości na ich temat i udatne później uczynienie tego, co konieczne, możliwym⁴¹⁶, czyli ich ukierunkowanie na grunt, wymaga – zdaniem Heideggera – bezgruntu. Nie chodzi jednak o to, by zatrzymywać się w bezgruncie (przepaści) i powstrzymywać od rozstrzygania, czym jest grunt, ze względu na naszą ludzką nieudolność, lecz ze względu na wymogi gruntu – rzeczy samej, która domaga się chronienia. Płynie z niej źródłowe „Tak”, które chroni zdobycie przez nas właściwego do niej stosunku, a zarazem chroni właściwe bycie czasu. Zawarte w czasie źródłowe, a nie tylko z subiektywnego przeczenia pochodzące „Nie” polega na jego pozostawianiu w postaci „wahającej się odmowy” [PF 360]. „Bezgrunt nie jest Nie wobec wszelkiego gruntu jak brak gruntu, lecz Tak wobec gruntu w jego skrytej odległości i dali” [PF 359]. Jawno-bycie – a o przesunięciu człowieka z *animal rationale* w kierunku jawno-bycia mówią całe *Przyczynki* – jest gruntem, który mógłby człowieka inaczej nastroić do zestrojenia z bytem jako byciem, tzn. bez gwałtownej potrzeby zamieniania wszystkiego, czego człowiek doświadcza i czego doświadczyć nie potrafi, w byt. Byt zwany rzeczywistością, byt zwany duszą, zwany czasem lub językiem. Jeśli „rzeczywistość

Grunt – bezgrunt

⁴¹³ Zasadnicze odróżnienie w *Przyczynkach do filozofii (Z wydarzania)*, komentowałam je we Wprowadzeniu.

⁴¹⁴ Można ten fragment przełożyć, jak mi się wydaje, czytelniej: „hermeneutyka nie jest ani nauką o sztuce wykładania, ani samą wykładnią, lecz usiłowaniem, by wychodząc od tego, co hermeneutyczne, określić samą istotę wykładni” (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 1993, s. 98; przeł. M.K.). W dalszej części pytający (M. Heidegger) tłumaczy Japończykowi (prof. Tezuki), że zadaniem myślenia nadal jest to, co w *Byciu i czasie*: „wydobyć na jaw bycie bytu; oczywiście już nie w sposób metafizyczny, lecz tak, aby ujawnić samo bycie” [WDJ 91].

⁴¹⁵ „Duchem nie jest bowiem ani pusta bystrość, ani niezobowiązująca dowcipna zabawa, ani nie znająca granic analityczna czynność intelektu, ani nawet rozum świata, lecz jest nim źródłowo nastrojone, wiedne (*wissende*) zdecydowanie na istotę bycia” [SU 367].

⁴¹⁶ M. Żarowski, *Tarcza Arystotelesa*: „To, co możliwe, musi jeszcze móc być” (s. 11).

jest tym, co przychodzi jedynie powoli do tych, którzy mają cierpliwość⁴¹⁷, a dusza „chce nieustannie być, a myślą i ciałem nieustannie i koniecznie jest”⁴¹⁸, duchowe doświadczenie rzeczywistości coraz bardziej staje się spotkaniem, na które trzeba umieć poczekać, ale też go nie przeoczyć. Jeśli czas jest „dosieganiem-się-nawzajem przyszłości, terażniejszości i byłości”⁴¹⁹, a język – gruntem jawno-bycia – tedy bytowość wszystkich rzeczy konstytuuje się dopiero w trakcie dziania się, ich bytowości trzeba pozwolić się wydarzyć.

W przypadku „czasu” i „przestrzeni” począwszy od ery nowożytnej, od sprzęgnięcia z dynamicznym rozwojem nauk matematyczno-przyrodniczych, mamy do czynienia z ich wykładnią jako przedstawień ramowych. „Czas” – w większości kontekstów wymieniany wraz z „przestrzenią” – rozumiany jest jako porządek zmian. Heidegger w *Przyczyńkach* zwraca uwagę, że takie ramowe pojęcie „czasu” zaczyna dominować w jego wykładni wówczas, gdy rzeczy pojęte są jako stale obecne, a wtedy, w konsekwencji, obok nich powstaje rzeka następujących po sobie „teraz”, rzeka niejako pusta, czekająca na wypełnienie. W wyniku takiego rozumienia „czasu” jego ciągłość, nieskończoność i nieprzerwana obecność zostają współzałożone, a specyfika doświadczenia czasu jako nieodwracalnego i przemijającego nieczytelna, ponieważ zastawiona. Nie podważając słuszności takiego podejścia do „czasu”, Heidegger podejmuje próbę przygotowania dostępu do istoty prawdy⁴²⁰, czyli gruntu, do którego każdorazowo czas należy, z niego bowiem pochodzi. Ten proces przygotowania jest niezwykle złożony m.in. z tego powodu, że – zdaniem Heideggera – utraciliśmy sztukę zachowywania właściwej odległości. To, co najbliższe – prawda bycia – stała się dla nas czymś dalekim i niezrozumiałym. W *Byciu i czasie* pokazuje, jak naturalna postawa traktowania rzeczy jako poręcznych (*zuhanden*), zmodyfikowana w teoretyczne nastawienie traktujące te same rzeczy jako obecne (*vorhanden*), oddala je od nas, pozbawiając je ponadto właściwego im kontekstu. Natomiast charakter naszego bycia w przestrzeni, a raczej bycia przestrzenią, mieści w sobie oprócz nadawania kierunków (*Ausrichtung*) znoszenie odległości (*Entfernung*)⁴²¹. Zestawienie choćby tych dwóch miejsc w dociekaniach: oddalania teoretycznego i przybliżania w przestrzeni, wskazuje na złożony sens zawarty w słowach „bliskość” i „dal”. Szanując niechęć Heideggera do „metafory” jako zabiegu mającego także charakter rozstrzygnięć ontologicznych: co jest zna-

⁴¹⁷ R.M. Rilke, List do Ellen Key, cyt. za: G. Marcel, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 224.

⁴¹⁸ J.N. Kamiński, *Dusza uważana jako słowo, myśl, znak*, Lwów 1851, s. 163.

⁴¹⁹ M. Heidegger, *Czas i bycie*, s. 81–82.

⁴²⁰ Apodyktyczności sformułowania „dostęp do istoty prawdy” nie łagodzi poprzedzająca je „próba przygotowania”. Ekspozuję te miejsca w narracji Heideggera, by wskazać, jak dalece uzasadnione są obawy, między innymi Derridy czy Habermasa, że zachowana została w jego myśli, na co wskazują symptomy językowe – uprzywilejowana pozycja egzystencji. Derrida nazywa to magnetyzacją *Dasein*, Habermas mówi o utkwieniu ontologii fundamentalnej „w ślepej uliczce filozofii podmiotu – z której wszak miała wyprowadzić” (J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 175).

⁴²¹ *Entfernung* znaczą „znoszenie dali, czyli przybliżanie” [por. BC 149].

zeniem dosłownym, a co przenośnym, lepiej powstrzymać się tu od pochoptego nazwania, że chodzi o dosłowne i metaforyczne sensory bliskości i dali⁴²². W samych *Przyczyńkach* tak zróżnicowane konteksty naświetlają złożone odcienie znaczeń zdeponowanych w tych określeniach, tak że jeszcze raz odsłania się główna trudność fenomenologii: czy fenomen się ukazuje, czy skrywa? Czy możemy uzyskać doń dostęp bezpośredni, czy właśnie dlatego potrzebna jest fenomenologia, że ów dostęp do tego, co się ukazuje, nie jest po prostu dany? Hermeneutyka natomiast ukazuje spiętrzenie komplikacji związane z językiem, który ma udział nie tylko w ukazywaniu nam fenomenu, ale nade wszystko w próbie jego zrozumienia⁴²³.

Grunt jest istotą prawdy [PF 351]. Jest czymś zasłaniającym się – jest zarazem podejmowaniem i przerastaniem tego, co do ugruntowania [PF 352]. Niezależnie od tego, czy zgodzimy się, że ta metaforyka najprecyzyjniej opisuje grunt, czy nie, trzeba przyznać, że oddaje wiernie wzajemną zależność: samego gruntu i jego doświadczania. Pozostaje pytanie, czy analogia do tego, co wyrasta na ziemi, wystarczająco chroni wzrastający wymiar zagadnień, jakichkolwiek zagadnień rozpatrywanych w horyzoncie czasu? Zasłanianie się i przerastanie tego, co do ugruntowania, bywa znakiem odmowy. Jednakże w odmawianiu siebie grunt w wyróżniony sposób przywodzi w Otwarte [PF 352].

3.2.4.2. Pragrunt (*Urgrund*)

Na jakiego rodzaju pierwotność wskazuje przedrostek pra- (*Ur-*)? Określanie chronologii opiera się zazwyczaj właśnie na ramowym ujęciu czasu, umożliwiającym jego po-

wszechną mierzalność i datowalność. Pragrunkiem nazywa Heidegger wydarzenie (*Ereignis*). Próbuując przybliżyć sens tego słowa, należy zwrócić uwagę na „kompleks wpisanych weń wieloznaczności”⁴²⁴ ukazujący różne znaczenia i konteksty występowania słowa „*Ereignis*”. Wydarzaniem nazywa Heidegger sposób, w jaki iści się bycie (*Wesung des Seyns*). Jednym z głównych sensów, jakie pragnie w tym słowie zaakcentować, jest sens „przyswojenia”. W tłumaczeniach na język angielski (*appropriation*) i francuski (*appropriation*) wydobyte zostało znaczenie przywłaszczenia,

Ereignis – wydarzenie, przyswajanie – sposób, w jaki iści się bycie

⁴²² Znakomitym i obszernym studium sensów bliskości i dali w różnych dziełach Heideggera jest książka Emila Ketteringa *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, pisana jeszcze przed publikacją *Przyczyńków*.

⁴²³ W *Prawdzie i metodzie* Gadamer pisze: „Pismo to samoalienacja. Jej przezwyciężenie, lektura tekstu, stanowi więc najwyższe zadanie rozumienia. Nawet czysto znakową inskrypcję, możemy poprawnie ująć i wyrazić tylko wtedy, gdy potrafimy ponownie przekształcić tekst w język” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 359).

⁴²⁴ C. Wodziński, *Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod. red. B. Skargi, przy współpracy S. Borzysa, H. Flo-ryńskiej-Lalewicz, t. 4, Warszawa 1996, s. 219–221.

uczynienia właściwym w sensie: własnym, co harmonizuje z sensem „właściwości” (autentyczności) z *Bycia i czasu*. Polskie tłumaczenie *Ereignis*: wydarzenie, nie oddaje sensu przyswojenia i przywłaszczania, natomiast przydaje nieoczekiwanie niemieckiemu terminowi bliski medytacjom Heideggera nad sensem słów – sens daru⁴²⁵.

Jeśli o *Przyczynkach do filozofii* Heidegger mówi, że są destrukcją wszelkiej ontologii, oznacza to, że źródłem bytowym i horyzontem poznawczym przestał być byt, a nawet Bycie, lecz stało się nim wydarzenie. Zadanie postawione w *Byciu i czasie*, za hrabią Yorckiem, zadanie udziejowienia filozofii, jest tu konsekwentnie realizowane. Jeśli dzieje prawdy są dziejami „rzadko i z dala od siebie położonych chwil”⁴²⁶, wydarzenie nie jest ciągiem linearnie po sobie następujących wypadków, jakkolwiek ważne by one byłyby dla ludzkości, lecz raczej wyjątkową pojedynczością zdarzenia, którego nie da się do niczego sprowadzić ani z niczym porównać⁴²⁷. Kiedy następuje otwarcie pragnutego? Tylko w bezgruncie.

Wydarzenie to termin, który jest naświetlany w *Przyczynkach* z rozmaitych punktów widzenia. Nie sposób zająć się tu każdym z nich, a tylko takie pełne ujęcie dałoby możliwość istotnego wskazania, jak dalece nasze rozumienie czasu i przestrzeni ulega nieuchronnemu przesunięciu, kiedy rolę punktu wyjścia i dojścia przestaje grać byt jako stała obecność, a przejmuje ją wydarzenie. Konsekwencje są nader liczne, w pewnym miejscu *Przyczynków* Heidegger wylicza osiem „cech” wydarzenia – rozumianych jako jego momenty konstytutywne⁴²⁸. Komentarz do tych momentów wskazuje zarazem, o jaki rodzaj konsekwencji chodzi. Ale nie tylko na tym linearnie rozumianym związku przyczyny i skutku należy się skupić. Przesunięcie nas z orientacji na byt, a nawet na bycie i różnicę ontologiczną między bytem a byciem, w orientację na wydarzenie oznacza tak podstawową przemianę, że czas może się dopiero ujawnić jako chwila, która konstytuuje wydarzenie. Z jed-

⁴²⁵ Bliskość tę można pokazać w eseju *Czas i bycie* (1962), gdzie próba dociekania czasu wytacza sobie szlak badania bycia bez bytu i na tym szlaku ujawnia się konieczność przeanalizowania utartego w języku niemieckim zwrotu „es gibt” znaczącego „znajduje się, jest”. Heidegger proponuje przysłuchanie się czasownikowi „geben”. Jeśli być posłusznym owemu dalej leżącemu, nienarzucającemu się znaczeniu „es gibt”, wówczas możemy w nim usłyszeć dawanie, dar – zob. M. Heidegger, *Czas i bycie*, s. 69–92.

⁴²⁶ Fragment 217. z tytułowany: „Istota prawdy” rozpoczyna się: „Do głębi właściwa jest tej istocie dziejowość. Dzieje prawdy, rozbłysku, przemiany i gruntowania jej istoty mają tylko rzadkie i z dala od siebie położone chwile. Przez długi czas owa istota sprawiała wrażenie zakrzepłej (por. długiotrwałe dzieje prawdy jako słuszności: *ομοιωσις, adaequatio*), szuka się bowiem i zajmuje jedynie określonym przez nią tym, co prawdziwe” [PF 317].

⁴²⁷ Wydaje mi się, że jednak w *Przyczynkach* Heidegger samowolnie niekiedy – raczej jako wychowawca ludzkości niż konsekwentny myśliciel – wskazuje na różnicę między zdarzeniami przeciętnymi, typowymi oraz wyjątkowymi. Tego mu jednak – z punktu widzenia najbardziej własnej rzeczy myślenia – nie wolno. Nie ma bowiem – jako myśliciel – do dyspozycji skali, która potrafiłaby odmierzyć niewyjątkowość przeciętności, która może tylko wydawać się niepojedyncza i niewyjątkowa.

⁴²⁸ „Wydarzenie oznacza zawsze wydarzenie jako przy-swajanie, roz-strzyganie, od-przeciwienie, od-stręczanie, odsuw, prostotę, jedność, samotność” [PF 432].

nej strony wydarzenie wyprzedzało przemianę i przesunięcie⁴²⁹ człowieka w miejsce chwili jawno-bycia⁴³⁰, z drugiej – dopiero miejsce chwili tworzy wydarzenie. Współkonstituowanie się tych momentów – bytowych i poznawczych – niezwykle utrudnia możliwość przedstawienia tej sieci wzajemnych relacji znaczeń. Dlatego *Przyczynki* mają charakter „notatkowy”, wiele „rozdziałów” i „podrozdziałów” nosi te same tytuły. Samo „wydarzenie” pojawia się w 16 na 281 podrozdziałach, w tym cztery noszą ten sam tytuł „O wydarzeniu”. Każde z tych miejsc jest osobną lekcją hermeneutyki. Nie tylko treść: wydarzenie staje się tu przedmiotem dociekań, lecz nade wszystko możliwości interpretacyjne, jakich wydarzenie zdaje się wymagać. Dowiadujemy się, że „wydarzenie” byłoby „właściwym tytułem dzieła, które tutaj [w *Przyczynkach* – M.K.] może zostać tylko przygotowane. (...) Owo dzieło: rozwijająca się budowa w powracaniu do wznoszącego się gruntu” [PF 79]⁴³¹.

To, czego hermeneutyka musi sobie wzbraniać, to zakładanie bytu jako danego. Zgodnie z rozumieniem bycia jako zadanego, tym bardziej wydarzenie musi być także czymś dopiero „czynionym”, a raczej „współczynionym”. Słowo „dziejba” – w polszczyźnie związane zwłaszcza z językiem J. Lelewela, a później B. Leśmiana – podkreśla konieczność podjęcia wezwania. „Dziejać” znaczy tworzyć sens dziejów jako konstituowanych według pewnego przeznaczenia (*Geschick* – udziału, losu)⁴³². Grunt nie jest dany, lecz trzeba pomagać w jego wznoszeniu. Nie jest też tak, że owo wznoszenie jest świadomą samorealizacją podmiotowych uroszczeń. Można ogólnie powiedzieć, że Heidegger stara się w swoich nastawieniach i wywodach odsłonić ludzki subiektywizm, zwłaszcza tam, gdzie ukrywa się pod nazwą „obiektywizmu”, i dopuścić do głosu semiologiczny poziom sprzed subiektywno-obiektywnych uzurpacji. Nie żeby człowiekowi cokolwiek ująć, lecz by otworzyć mu oczy na to, że redukując siebie do roli podmiotu poznającego lub *animal rationale*, nie myśli siebie dostatecznie wysoko⁴³³.

⁴²⁹ O przygotowaniu przesunięcia człowieka z *animal rationale* w jawno-bycie mówi Heidegger w wielu miejscach *Przyczynków* (por. PF 11, 330, 450 nn.).

⁴³⁰ *Augenblickstätte* (miejsce chwili) jest szczególną formą rozumienia wzajemnej przynależności tego, co czasowe, i tego, co przestrzenne. W swym poszukiwaniu języka, który nie ulegałby na przykład separowaniu czasu i przestrzeni lub, po odkryciach Einsteina i Minkowskiego, zacieraniu między nimi różnicy, Heidegger tworzy wyrażenia, które burzą przyzwyczajenia językowe, ale mogą dać do myślenia. *Da-sein* (jawno-bycie) niekiedy można utożsamić z pojęciem człowiek (*Dasein* w *Byciu i czasie* tłumaczone jest jako jestestwo), chociaż zarazem rozumienie człowieczeństwa zostało tak gruntownie przeformułowane, że trzeba ponownie pytać, jak pytał Kant: „Kim jest człowiek?” (por. uwagi Derridy o antropologicznej redukcji w interpretowaniu analityki *Dasein* we Francji w *Kresie człowieka*, s. 138).

⁴³¹ W oryginale: „Das »Werk«: der sich entwickelnde Bau im Sichzurückwenden in den aufragenden Grund” [BP 77].

⁴³² „»Dziać« (ściągnięte z *dziejać*), *dzieje*, ‘czynić’, ‘stawiać’, ‘kłaść’; *dziać się*, ‘zdarzać się’ (»to się często *dziejało*«) (dziś *działo*) (...) te ogólne znaczenia specjalizują się: »dziać pończochy lub sieci«, »dziać drzewo« (barć na niem wyrabiać) (...) »dziać komu imię« ‘nazywać go’ (...)” (A. Brückner, *Słownik etymologiczny*, s. 107).

⁴³³ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 93.

3.2.4.3. Niegrunt (*Ungrund*)

Podobnie jak byt, jeśli nie jest ujmowany od strony tego, co go gruntuje, czyli bycia, zastawia do bycia drogę, niegrunt zastawia drogę do gruntu. Analogicznie, według Heideggera, metafizyka skrycie zagradza drogę do bycia. Czy to wszystko, co w *Byciu i czasie* (1927) zostało powiedziane o czasie wewnątrzświatowym, publicznym, może zostać nazwane niegruntem? Z całą pewnością. Niezależnie jednak od tego należy rozważyć, czy w myśli Heideggera nie zostaje przejawiona pewna tendencja. Chodzi o zastawianie, zagradzanie – nie należy tych okoliczności absolutyzować. Zresztą w samym zamyśle przeboleń (*Verwindung*) metafizyki, korygującym wcześniejszy projekt jej przezwyciężenia (*Überwindung*), podobnie jak w zatrzymaniu obowiązwalności gruntu (wolność – „więź z tym, co zobowiązuje”) [BMM 160], mimo zaakcentowania jego wahającej się odmowy i źródłowego istoczenia jako bez-gruntu, widoczna jest skłonność, by odebrać zdaniom przedstawiającym ich beczasowo rozstrzygającą moc. Chodzi o rozstrzygnięcia wpływające z prawdy bycia i jej właściwe. „Bieda opuszczenia przez bycie” [PF 108] polega między innymi na tym, że byt gruntowany jest od strony człowieka. Jeśli *Przyczynki* postulują przesunięcie człowieka z *animal rationale* w jawno-bycie, chodzi przede wszystkim o tego rodzaju przesunięcie, że to nie człowiek gruntuje, lecz jest zdany na to, że jego bycie człowiekiem gruntowane jest przez Bycie [PF 175]. Zarazem jednak pojęcie wydarzania, czyli przyswajania, a także to, że Heidegger proponuje rozumieć przeznaczenie (*Geschick*) jako branie udziału, przyjmowanie uczestnictwa w tym, co się dzieje, sprawiają, że owo zdanie nie jest biernym podleganiem, lecz „wyzwalaniem twórczego gruntu” [PF 177]. Typ słownictwa, jaki wybiera do opisu, a także wywoływania pewnych związków, może się wydawać nader abstrakcyjny. Nic ani nikt nie może nas zwolnić z konieczności translacji terminów ogólnych (Bycie, wydarzanie, grunt, a w innych kontekstach: demokracja, podłość, piękno) na możliwość ich aplikacji w konkretnych stanach rzeczy.

Punktem wyjścia przygotowującym zaplecze teoretyczne do rozważenia czasu-przestrzeni-gry staje się krytyka czasu i przestrzeni występujących w całej tradycji jako ramowe pojęcia ujmowania każdego przedmiotu doświadczenia. Taki ramowy czas jest homogeniczny, jednorodny, żaden punkt czasowy nie jest uprzywilejowany.

W procesie rozważania owego ramowego ujęcia czasu stopniowo ujawnia się, że relacje między nazwą (czas), tym, co nazwane (desygnat nazwy), oraz tym, co do nazwania (doświadczana, ale nieujmowana dotąd wzajemna gra czasu i przestrzeni, *Zeit-Spiel-Raum*) wymagają ścisłego doprecyzowania, ponieważ – dotychczas – nie są w stanie dotrzeć do ekstatycznego wymiaru czasu. Ponadto, każde z ujęć czasu wiąże się z określoną wizją wieczności. Dla czasu jako pojęcia ramowego charakterystyczną koncepcją jest pojęcie wiecznie stojącego „teraz” (*nunc stans*). Gdy przyrzeć się wnikliwie poszczególnym ujęciom wieczności, widać, że nieuchronnie jakościujący wymiar wieczności dochodzi, aczkolwiek niewyraźnie, tu i ówdzie do głosu. Spinoza na przykład rezerwuje ten termin dla określenia istnienia substancji boskiej, natomiast nieprzerwany ciąg czasu nazywa trwaniem. W *Przyczynkach do filozofii*, w których głównym bohaterem jest wydarzanie (*Ereignis*), Heidegger sta-

wia pytanie o to, czym jest uwiecznienie, jeśli „to, co wieczne, nie jest czymś stale-trwającym, lecz czymś, co w okamgnieniu może się wycofać, by kiedyś powrócić” [PF 344]. Natomiast długie pozostawanie w niegruncie – gruncie zastawionym, zagroczonym – powoduje „ślepotę na to, co prawdziwie chwilowe – czyli otwierające wieczność” [PF 118].

Związaną chwilę z otwieraniem wieczności przypomina Nietzscheańską koncepcję chwili jako bramy⁴³⁴. U obu filozofów nie każda chwila (*Augenblick*) jest bramą, nie każda otwiera wieczność.

3.2.4.4. Bez-grunt (*Abgrund*)

Jeśli bez-grunt jest źródłowym istoczeniem gruntu, jego otchłanności zostaje przypisany zdecydowanie pozytywny sens. Sens wyznaczania granic wyraźności temu, co wcześniej wydaje się niewyraźne. Czas-przestrzeń jako bez-grunt. „Jeszcze nie ramy przedstawienia, jeszcze nie przepływ jednego po drugim” [PF 344]. To podwójne „jeszcze nie” wskazuje na kierunek późniejszych rozstrzygnięć. Źródłowa czas-przestrzeń – jedność a zarazem obcość i osobność, bo w takim kierunku Heidegger próbuje naszkicować konieczność rozważań o czasie i przestrzeni – jest źródłem pochodnych form: „ram przedstawienia”, „przepływu jednego po drugim” także czasu światowego i publicznego.

Wskazując na czas-przestrzeń jako bez-grunt, Heidegger chce podkreślić, że z racji charakteru właściwego egzystencji nie znajdujemy się ani w gruncie, ani w prastruncie, lecz w otchłani (*Abgrund*), w bezgruncie. Zdanie „Bez-grunt to bez-grunt” [PF 352] podkreśla, że brak gruntu – nie taki, że go w ogóle nie ma, lecz że aby być gruntem, musi pozostawać z dala, my nim nie dysponujemy – nie jest brakiem byle jakim, lecz właśnie podstawowym, zasadniczym, pierwotnym. Pamiętając, że grunt jest istotą prawdy, zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy w prawdzie, że dysponujemy wieloma rzeczami prawdziwymi, lecz do samej istoty prawdy nie mamy dostępu wprost. Braku tego nie można porównać z sytuacją, kiedy w domu zgaśnie światło, lecz kiedy nie ma w nim atmosfery, którą tworzą domownicy. Jest to brak najważniejszy. „Któż nie trafiłby w drzwi” mówi o naszym przebywaniu w nadmiarze prawdy Arystoteles, a jednak także on poszukuje prawdy bycia, co według Heideggera pozostaje wciąż jednostkowym celem⁴³⁵ dziejów ludzi. Nie coś prawdziwego, nie prawda wypowiedzi, lecz prawda bycia.

Ze względu na akcentowanie przez Heideggera dziejby i wydarzenia znacznie ważniejsze niż rzeczowniki – słowa będące punktami orientacyjnymi rozróżnień, które są niezbędne do poruszania się w zdecydowanie określonym kręgu – są

⁴³⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, „O widmie i zagadce”, s. 185.

⁴³⁵ „Tak oto początkowy namysł myślenia staje się z konieczności rzetelnym myśleniem, można rzec: myśleniem ustanawiającym cel. Ustanawiany jest nie cel jakiegokolwiek, nie cel w ogóle, lecz jedyny, a przez to jednostkowy cel naszych dziejów. Celem tym jest samo *poszukiwanie*, poszukiwanie Bycia” [PF 24].

rzeczowniki odczasownikowe podkreślające permanencję dziania się w rzuconym projekcie. Nieskrytość trzeba zgruntować (przemierzyć bez-grunt i mu sprostać) i ugruntować (pozostać w obszarze wypływania z istoty prawdy) jako otwartość (*Offenheit*). Zaczniemy wszak od gruntowania.

3.2.4.5. Gruntowanie (*Gründung*)

Ten osiowy termin eksperymentów językowych i myślowych rozumie Heidegger – można to oddać jedynie w przybliżeniu – jako pozwalanie, by grunt był gruntem, czyli dopuszczanie gruntu. W odróżnieniu od tradycji ontoteologicznej nie chodzi o procedury uzasadniania, lecz nade wszystko: wejście w grunt. Z jednej strony Heidegger wymaga wchodzenia w grunt, z drugiej zaś źródłowe istoczenie gruntu możliwe jest wówczas, kiedy grunt – mówi w innym miejscu – utrzymywany jest z dala. Z tej paradoksalnej sytuacji poznawczej pozwala wydobyć się sumienie. Jego zew jest najbliższy i do pobliża wzywa, ale zarazem „[Sumienie] wzywa z dali w dal” [BC 382]. Człowiek jest istotą z dali – dlatego dopiero bez-grunt pozwala gruntemu pozostawać gruntem. We fragmencie *Przyczynków*, w którym Heidegger naświetla wzajemne zależności między wydarzaniem, jawno-byciem i człowiekiem, doprecyzowuje rolę gruntu następująco: „Gruntowanie – nie stwarzanie – to dopuszczenie bycia gruntem ze strony człowieka (por. jednostki, niewielu...), który dzięki temu dopiero dochodzi do siebie i odzyskuje bycie-Sobą” [PF 37]⁴³⁶. Gruntowaniem nazywa Heidegger „stanie w środku prześwitu tego, co się skrywa, i czerpanie stąd gruntu do bycia człowiekiem” [PF 337]. Jeśli grunt został nazwany istotą prawdy, a istota prawdy to prześwitujące skrywanie, gruntowanie lepiej oddaje sens dynamiczny tego, co tu – ontologicznie – zachodzi, a co do ujęcia jest wyłącznie hermeneutycznie, czyli zarazem w obrębie namysłu nad istotą wykładni.

Jawno-bycie „gruntuje bycie człowiekiem, jest mu gruntem, o ile człowiek dostając mu, wytrwale je gruntuje” [PF 246]. Wzajemną relację: że jawno-bycie jest człowiekowi gruntem, jeśli człowiek dokonuje wytrwale gruntowania, czyli najpierw dopuszczania, by grunt był gruntem, a następnie zatrzymywania się w bezgruncie i pozostawania w nim jako w braku podstawowym, a jednak niepozbawiającym człowieka jego fundamentalnej godności – bycia rozumnym i śmiertelnym – Heidegger oddaje właśnie najrygorystyczniej za pomocą paronomazji⁴³⁷. Owa figura retoryczna służy zaakcentowaniu związków, które mogą ująć uwadze. Właśnie zastrzymanie ich w polu uważności wydaje się Heideggerowi warunkiem uprawiania hermeneutyki jako sztuki rozpoznawania przeznaczenia.

⁴³⁶ *Przyczynki* mają charakter zapisków notatkowych, niektóre sformułowania są niejasne. Wtrącenie w nawiasie powyżej „(por. jednostki, niewielu...)” może stanowić aluzję do fragmentu 5. zatytułowanego „Dla niewielu – dla nielicznych”, w którym Heidegger opisuje samotność nielicznych „pytających”. Mają oni odwagę wytrzymywania w niepewności dopiero poszukiwania gruntu.

⁴³⁷ Por. przyp. 406.

3.2.4.6. Bez-gruntowanie (*Ab-gründung*)

W sformułowaniu: „bez-gruntowanie gruntu” wydaje się pobrzmiewać główna intencja przygotowawczych prób zawartych w *Przyczynkach*. Chodzi o „rozkołysanie” i „rozwibrowanie” możliwości nieograniczonych niegruntem, lecz rozległą więzią z gruntem. Wyzwolenie z niegruntu, z „metafizyki”, z horyzontu wypełnionego samymi rzeczami obecnymi może się udać, jeśli człowiek dokona zwrotu w jawno-bycie⁴³⁸. Ono właśnie jest bez-gruntem, w czym nie należy upatrywać jedynie negatywnego zaznaczenia braku gruntu. Brak oparcia, którego tradycyjna metafizyka dostarczała człowiekowi, stopniowo wszak dopuszczając zamianę bytu w biedę opuszczenia bytu przez bycie, stopniowo podstawiając „myślenie” w miejsce tego, co jest, ów brak oparcia, choć niebezpieczny i ryzykowny, umieszcza człowieka jako przytomność w rozleglejszej przestrzeni jego становienia o sobie samym – w rzuconym projekcie. „Grunt” człowieczeństwa postulowany teoretycznie i praktykowany w pierwszym początku – jako *animal rationale* – w pewnym sensie „rzuca cień” na grunt człowieczeństwa w innym początku (jawno-bycie). Dlatego myślenie przygotowawcze w *Przyczynkach* próbuje umożliwić wyjście sobie na przeciw owych dwu początków.

W kontekście ustaleń na temat czasu i przestrzeni ważne pozostaje, że „przestrzeń jest przysuwającym bez-gruntowaniem obejmym. Czas jest odsuwającym bez-gruntowaniem skupienia” [PF 357]. Oparcie definicji na tym zasadniczym członie – bez-gruntowaniu, nawiązuje, po pierwsze, do uprzedniego wskazania, iż bez-grunt jest źródłowym istoczeniem gruntu; ponadto spaja przynależność (przysuwanie) i przerastanie gruntu (odsuwanie). Obejma nie jest wszystkim, co otacza, lecz tylko tym, co najbardziej dotyczące, tym, co najbardziej obchodzi. Skupienie – wciąż ze względu na czas odsuwane – zebraniem sensu (*Versammlung*). Ich wzajemna przynależność zostaje tu dodatkowo określona, po występującym wcześniej wskazaniu czas-przestrzeni-gry jako „odsuwająco-przysuwających spoin (uspójnienia) jawności [PF 344].

3.2.4.7. Zgruntowywanie (*Ergründung*)

Pierwszym i koniecznym warunkiem zgruntowywania gruntu jest sam skok w bez-grunt. Dopiero po dokonaniu takiego zawieszenia dotychczas obowiązującego „gruntu” można próbować ów bez-grunt przemierzyć i mu sprostać.

⁴³⁸ Zwrot w wydarzaniu omawiany jest dwukierunkowo: jako wychodzenie z jawno-bycia w wydarzanie i odwrotnie (por. fragment 255., s. 375). „Człowiek może jeszcze przez wieki plądrować i pustoszyć planetę swoimi machinacjami, ogrom tej działalności może »rozwi-jać« się w coś nieprzedstawialnego i przybierać formę pozornej ścisłości, regulowania miary pustki jako takiej, a wielkość Bycia pozostanie zamknięta, ponieważ nie będą zapadać żadne rozstrzygnięcia o prawdzie, nieprawdzie oraz ich istocie” [PF 376–377].

Koniecznym punktem wyjścia jest rozumienie wszystkich rozbieżności, jakie wyłaniają się między pierwszym a innym początkiem. Jednocześnie ów punkt wyjścia nie może być zostawiony z tyłu; raczej posuwa się, czyli też przeobraża wzdłuż drogi bycia i myślenia. *Przyczynki* są szczegółowym przygotowaniem takiego przedsięwzięcia, ale my skupimy się tu tylko na wskazaniu myślowo-językowych struktur, jakie wypróbowywane są w tekście, by unaocznić charakter omawianej tu przemiany.

3.2.4.8. Ugruntowanie (*Gegründung*)

Wymóg ugruntowania czas-przestrzeni jest poniekąd prosty: sztuka wykładania musi w tym wypadku zmierzać do ukazania, jak czas-przestrzeń wypływa z istoty prawdy i jak do niej przynależy. Podobnie, jeżeli chodzi o człowieka: „człowiek jako jawno-bycie musi mieć ugruntowaną przynależność do bycia” [PF 382]. Dlatego przewodnim nastrojem jawno-bycia jest wytrzymałość: zachować i wytrwać w wypływanu z istoty prawdy, ocalić swą do niej przynależność. Tymczasem sformułowanie „istota prawdy”, nawet jeśli Heidegger uzupełnia je, dodając często – „prawdy bycia”, jest kwestią problematyczną. Im bardziej bowiem zaawansowana „sztuka wykładania” prawdy, która się wydarza, tym trudniej wykluczyć wielość perspektyw.

Do charakteru hermeneutyki, jaki da się wyodrębnić z różnych dzieł Heideggera, należy to, iż „wykładnia musi, wychodząc od samych rzeczy, pobudzać nowe doświadczenia” [PF 360]. Nie chodzi o zwykły opis, lecz takie ukierunkowanie myślenia i doświadczenia, by droga od bytu (pierwszy początek) i droga od prawdy bycia (inny początek) mogły się spotkać. Odbywa się wtedy poróżnienie (*Auseinandersetzung*), czyli wzajemne przemierzanie przesłanek pierwszego i innego początku, by nie uniemożliwić spotkania się owych dwóch dróg.

W pierwszym początku wypracowano uniwersalną perspektywę ujmowania zagadnień. O ile jesteśmy „duszą ogólną”, o tyle odkrycia pierwszego początku nadal nas dotyczą. O ile jesteśmy też osobliwi, wyjątkowi i pojedynczy, o tyle – by to ująć – musimy się zatrzymać w bezgruncie orzekania o gruncie. Może się wydawać, że chodzi tylko o stosunek człowieka do czasu, że rzecz sama, którą jest tutaj czas, nie zostaje dopuszczona do głosu. Dzieje się raczej tak, że problem hermeneutyki czasu odsyła każdorazowo i wciąż w tych dwu kierunkach: *animal rationale* i czas oraz *Dasein* i chwila (*Augenblick*). Wzajemne relacje między ich formami tworzą teoretyczną przestrzeń hermeneutyki.

Pojęcie „duszy ogólnej” ma tę zaletę, że wyodrębniając jej konieczne i przygodne określoności, przesądza zarazem o przypadkowym charakterze punktu wyjścia. Można skądkolwiek wstąpić w te rozważania. Wszystkie punkty w czasie, wszystkie miejsca w przestrzeni są jednorodne. W przypadku innego początku każda określoność wpływa na możliwość bądź niemożliwość właściwego wkroczenia w miejscochwilę jawno-bycia. Dlatego uzyskanie przejrzystości na temat, jak przejść do możliwości podlegania hermeneutyce czasu, czyli utrzymywaniu gruntu z dala, jest

celem namysłu nad istotą wykładni. Interpretowanie gruntu to zarazem uzyskiwanie dostępu do źródłowej czas-przestrzeni-gry. Ma to znaczenie zarówno dla samej czas-przestrzeni-gry, jak i człowieka. Ten bowiem „jest przyszły, kiedy podejmuje bycie jawnością” [PF 277].

4. NIEIZOLOWANIE POJĘCIA CZASU FORMĄ CHRONIENIA DOŚWIADCZEŃ TEMPORALNYCH W PISMACH DERRIDY

4.1. WPROWADZENIE

Praktykę tekstualną Heideggera polegającą na nieizolowaniu czasu jako zagadnienia kontynuuje Derrida. Uwaga autora *Bycia i czasu*, że Husserl, przy całej subtelności jego rozważań z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu, potraktował czas jako zjawisko lokalne, stanowi także dla autora *Marginesów filozofii* ostrzeżenie. Może się bowiem zdarzyć, że tekstualny zabieg tematyzacji sugeruje zerwanie więzi problematyki temporalnej z egzystencjalną, etyczną, polityczną i wszelką inną, a jest to efekt niepożądany. Nieoczywisty sens wielu fragmentów pism Heideggera dotyczących czasu bierze się, między innymi, stąd, że dokonuje on kompozycji tekstualnych zapobiegających zrywaniu owej więzi. Najwięcej przykładów takiego komponowania znaczeń można znaleźć w *Przyczynkach do filozofii*. Figura czas-przestrzeń-gry (*Zeit-Spiel-Raum*) stanowi podściółkę każdego fragmentu – nie zawsze wyraźnie artykułowaną – by wskazywać na związki i liczne złożone relacje wzajemnego warunkowania się parametrów czasowych i przestrzennych. Czas i przestrzeń nie są analizowane osobno, lecz konstruowana jest teoretyczna przestrzeń namysłu nad specyficznym charakterem tych podstawowych pojęć, których ontologia, zdaniem Heideggera, w niewystarczającym stopniu dotychczas uwzględniała sposób istnienia człowieka, a zatem także sposób uczestniczenia w tej grze i możliwości rozumienia swego w niej udziału. Próbując wejść myślą w ten obszar związków, Heidegger eksperymentuje, co próbowałam wyżej unaocznic. Nie wszystkie z tych eksperymentów są czytelne, nie wszystkie udane. Niektóre mogą odstręczać nadmiarem neologizmów i – co charakterystyczne – dziwnych zbitek słownych („odsuwające bez-gruntowanie skupienia”, „przysuwające bez-gruntowanie obejmmy” [PF 357]). Trzeba jednak pamiętać, że *Przyczynki do filozofii* były pisane jako wprawki, poszukiwania właściwego – wobec doświadczenia – wyrazu i początkowo nieprzeznaczone do publikacji. Zatem wobec nich w jeszcze większej mierze niż wobec innych, publikowanych dzieł, o których Heidegger także twierdził, że są jedynie przygotowaniem, a nie zakończoną myślą, należałoby praktykować cierpliwą ich lekturę, ponieważ tutaj dopiero poszukuje się drogi. Przyjmuje się jednak pewne rozstrzygnięcia, które nie stają się niezależnymi od czasu i okoliczności apriorycznymi warunkami sensu, lecz ruchomymi punktami orientacji.

W badaniach Derridy pojęcie ani doświadczanie czasu nie zajmują tak wyróżnionej pozycji jak u Heideggera. Skupiając się na licznych aspektach artykulacji myśli w piśmie, autor *Marginesów filozofii* dokonuje systematycznych przesunięć perspektywy na obszar tekstualnej produkcji efektów prawdy i obecności. To, na co wskazywali już Nietzsche i Heidegger, że określone rozumienie prawdy i obecności (jako stałej obecności) jest związane z „metafizyką”, czyli ontoteologią, u Derridy zostaje pogłębione i usystematyzowane dzięki jego sporowi z fenomenologią Edmunda Husserla oraz strukturalizmem Claude’a Lévi-Straussa i Michela Foucaulta⁴³⁹. Obszerny komentarz do tłumaczonego przez Derridę dzieła Husserla *O pochodzeniu geometrii* pozwolił mu wyeksponować tendencję fenomenologii do zakładania – jak w platonizmie i kartezjanizmie – prymatu obecności tego, co dane. Spór ze strukturalizmem uwrażliwił dekonstrukcję na modelowe wytwarzanie efektu prawdziwości za pomocą binarnych opozycji: natura–kultura (surowe–gotowane), męskie–żeńskie, żywe–martwe etc. Zainicjowany w *Byciu i czasie* demontaż podstawowych pojęć „metafizyki”, o tyle, o ile odgradzają nas one od źródłowych doświadczeń, Derrida próbuje kontynuować, zdając sobie jednak sprawę, w jak niewielkim stopniu można uprawiać namysł, posługując się wokabularzem „metafizyki”, ale odchodząc od prymatu obecności i prawdy – interpretowanych w określony sposób.

Kiedy w jego rozważaniach pojawia się problematyka czasu, nie dzieje się to bez związku z poszukiwaniem dróg niezależnienia się od przemożnych rozstrzygnięć ontoteologicznych. To powoduje, że trudno byłoby uzyskać z tych rozważań poznanie „obiektywnego” czasu, jako że akcentowane jest doświadczanie czasu i możliwości artykulacji tego doświadczenia wobec ogromnego wpływu kapitału symbolicznego, jakim jest język. W *Marginesach filozofii*, tekście stosunkowo wczesnym, Derrida przygląda się przypisowi Heideggera z *Bycia i czasu*, w którym wobec Arystotelesowskiej i Hegłowskiej wykładni czasu Heidegger rozstrzyga coś, co w zapisie Arystotelesa, zdaniem Derridy, kryło w sobie pewne płodne zawahanie. Czy teoretyczna decyzja Heideggera, czy tendencje języka nadal ontoteologicznego – mimo prób wywikłania się z jego presupozycji – wpłynęły na niwelację owego zawahania? Tego Derrida docieka, szczegółowo odtwarzając równoległe ruchy myśli i jej językowej artykulacji w najdłuższym przypisie *Bycia i czasu*. *Niewczesne aforyzmy* to kolejny tekst Derridy, w którym znajduje wyraz problematyka temporalna, chociaż wpleciona w związki z nader intymnym wymiarem czasu, jakim jest uczucie miłości. Ponieważ to miłość Romea i Julii, kwestie literackiego „uwiecznienia” i oddziaływania na prawach aforyzmu – niezależnionego od lokalnych parametrów czasu i miejsca – są przez Derridę wydobyte w charakterze zarówno regularności, jak i wyjątku. Czas przewija się tutaj jako motyw pośród wielu innych motywów, takich jak m.in. oddziaływanie symbolicznego i bezpośredniego, granicy między tym, co własne, i tym, co należy do innego etc. Jego dyskretna, niewyeksponowana na plan

⁴³⁹ Spór ma tu charakter chronienia tego, co jest do myślenia, a nie manifestowania rzekomej słuszności własnego stanowiska wbrew innym racjom. Pokazują to na przykład Barbara Skarga w książce *Ślad i obecność* i Michał Kruszelnicki w *Drogach francuskiej heterologii*.

pierwszy „obecność” jest zarazem częścią tekstualnej strategii dekonstrukcji. Wrażliwość na wzajemne uwarunkowania i przepływy jednego w drugie, w zależności od wybieranej – przypadkowo lub koniecznie – perspektywy, próbuje wykształcić formę istnienia aksjologicznego mniej wykluczającego niż poprzednie, idealistyczne, projekty.

Prezentowani w niniejszych rozważaniach filozofowie: Nietzsche, Heidegger i Derrida uruchamiają najróżniejsze zabiegi stylistyczne, by wyidealizowaną formą „wieczności” nie wykluczać „czasu”. Kiedy jednak śledzi się szczegółowo różne miejsca w tekstach Nietzschego i Heideggera, wydaje się, że można im przypisać pewną formę deklaratywności. Konstatują owo niewykluczanie – że wieczność bywa pochodną szczególnego rodzaju doświadczania czasu, a nie aprioryczną przesłanką czas tworzącą – ale dzieje się to na poziomie stwierdzeń, na poziomie orzekania. Natomiast Derrida próbuje owo niewykluczanie inscenizować. Tekstura wtedy jest tak spleciona, że staje się mniej czytelna, godzi w nasze przyzwyczajenia czytelnicze i pisarskie. Wydaje się jednak, że jest to ziszczanie performatywnej funkcji języka. Wobec głosów krytycznych, że inscenizacje te stanowią raczej prywatną zabawę filozofa (Rorty) lub przecenianie poetyckiej funkcji języka (Habermas), warto zapytać, w imię czego podejmowane są tego rodzaju teoretyczne przedsięwzięcia. Sądzę, że „metodologia” sięgania po motywy marginalizowane: w dyskursie religijnym był nim „czas”, w dyskursie naukowym bywa nim „wieczność”, za pomocą „odpadków” dyskursu⁴⁴⁰, czyli odwołań literackich, analogii i obrazów, jest formą uprawiania sprawiedliwości⁴⁴¹. Nie wytwarza nowego poznania, ale oddziałując estetycznie, zachęca do rozważenia raz jeszcze kwestii pozornie dawno rozstrzygniętych. Ten gest postidealistycznego myślenia filozoficznego, które performatywnie inscenizuje swoje obszary badawcze: czas, wartości, grę obecności i nieobecności, wydaje mi się także manifestowaniem odmienności wobec tego rodzaju postawy poznawczej, w której dystans wobec przedmiotu badań jest traktowany jako warunek rzetelności. Sprawiedliwością nazwałabym samo respektowanie różnic w metodologii.

W eksplikacjach wybranych dzieł Derridy nie zajmuje mnie całość jego rozważań, lecz jedynie poszukiwanie niezewnętrznego uniezależnienia się od ontoteologii. Sama próba zrozumienia takiego gestu: wydostać się poza („dobro” i „zło”, poza ontoteologię), ale niezewnętrznie, nie stanowi łatwego zadania.

⁴⁴⁰ W *Formie i znaczeniu*, wskazując na kolejne teoretyczne gesty Husserla mające konstituować sens dzięki temu, co fenomenolog uważa za twórczą rolę języka (*Einbildung*) i jego metaforyczną przypadkowość (*Abbildung*), Derrida pisze: „A że dyskurs musi niekiedy sięgnąć do obrazu, figury, analogii – a zatem poniekąd do swoich odpadków – to i logos wypada opisywać jako nietwórcze *Abbildung*, a zarazem jako twórcze *Einbildung*. Husserl jednak nie pyta o relacje owego rdzeniowego *bilden* z logosem” [MF 214].

⁴⁴¹ W komentarzach do tłumaczenia *Państwa* Platona Witwicki pisze: „sprawiedliwość nie wytwarza żadnych dóbr (...) Byłaby to więc umiejętność mało poważna w stosunku do umiejętności produktywnych, twórczych (...) Sokratesa widocznie bawi ten człowiek sprawiedliwy, potrzebny jako zawodowiec i to potrzebny do rzeczy niepotrzebnych” (W. Witwicki, *Objaśnienia tłumacza*, [w:] Platon, *Państwo. Z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, t. II, Warszawa 1958, s. 109).

W latach dziewięćdziesiątych powstaje tekst *Donner le temps* (*Dawanie czasu*, po ang. *Given time*), składający się z czterech części. Pierwsza stanowi komentarz do zdania z listu kochanki Ludwika XIV, druga do rozprawy etnologicznej Maussa na temat daru i prezentu, trzecia i czwarta dotyczy utworu Baudelaire'a *Counterefeit Money* (*Falszywy pieniądz*). Konteksty określone są złożonymi kwestiami typu: czyj jest czas, czy może do kogokolwiek należeć; czy rozumiemy znaczenie daru w kulturach innych niż europejska; co jest prawdą, co fałszem; czy zadeklarowane oszustwo tworzy prawdę; jak się ma poziom narracji i poziom metanarracji w odniesieniu do prawdziwości etc. Dopiero na takim tle powracający motyw „dawania czasu” i naszego bycia obdarowanymi czasem zostaje przez Derridę szczegółowo rozpatrzony. Fenomenologiczne i strukturalistyczne aspiracje do zobiektywizowanego ujęcia sensu czy struktury obiektu, w tym wypadku czasu, zostaje przez post-strukturalistyczną tendencję myśli Derridy poddane demontażowi. Po pierwsze, niemożliwe jest wyizolowanie czasu, tak by ująć go w separacji od kwestii prawdy, obecności, warunków językowej artykulacji sensu itp. Po drugie, fenomenologiczne i strukturalistyczne ustalenia na temat relacji podmiotowo-przedmiotowej utrudniają percepcję autentycznych związków i uzależnień, jakie wydarzają się w czasie i z czasem – przeżywanym, doświadczanym, kształtowanym, tworzonym, a nie tylko biernie odbieranym. Heidegger owo wydarzanie się czasu nazywał we wczesnych pismach „czasowaniem czasowości”, w późniejszych czas-przestrzenią gry (*Zeit-Spiel-Raum*). Derrida podtrzymuje Heideggerowskie wskazanie na konieczność nie tylko zewnętrznej i deklaratywnej asymilacji fenomenu „zdarzania się czasu” w wysiłku jego teoretycznego ujęcia, ale zarazem nie chce podejmować pewnych składników Heideggerowskiej perspektywy. Chodzi głównie o niejasne dla Derridy przeakcentowanie horyzontu egzystencjalnego⁴⁴² oraz pewne aprioryczne waloryzacje. Mimo imperatywu teoretycznego nadążania za dziejami, Heidegger niekiedy ulega językowi, który zawiera w sobie mocne, uprzednio założone, wartościowanie. O ile od wczesnych jego dzieł po pisma najdojrzałsze czas i wieczność są utrzymywane w równowadze, której brakuje w konceptualizacjach idealistycznych lub naturalistycznych, o tyle wiele innych par pojęć w jego dyskursie dziedziczy ontoteologiczne uprzywilejowanie. Nawet jeśli ontoteologia uprzywilejowuje na przykład nieskończoność lub nieśmiertelność kosztem skończoności i śmiertelności, nie wystarczy odwrócić wartości i przedłożyć te drugie nad pierwsze. Heidegger dobrze o tym wie, ponieważ w komentarzach na temat odwracania platonizmu przez Nietzschego niejednokrotnie podkreśla, że chodzi o zmianę podstawy wartościowania,

Derrida: niemożność odizolowania czasu od prawdy, od obecności, od językowej artykulacji.

⁴⁴² Jak już zaznaczałam (przypis 152) w wywiadzie Heidegger, *piekło filozofów* wskazuje na „problem tego, co własne, problem sobości” jako trudne do zaakceptowania motywy Heideggerowskiej myśli [HPF 433]. Spory we francuskiej filozofii z Sartre'owską interpretacją kondycji ludzkiej doprowadziły stopniowo do pewnej równowagi w zakresie uwzględniania, ale nie do absolutyzowania problematyki egzystencjalnej (por. V. Descombes, *To samo i inne*).

a nie tylko zamianę miejscami (nadmysłowe w miejsce zmysłowego i odwrotnie). Dlatego z całą pewnością jest bardzo zaawansowany w unikaniu ontoteologicznych apriorycznych przywilejów, ale jego język wciąż jeszcze ulega niekiedy ich oddziaływaniu (należą do nich między innymi „właściwość”, „niewłaściwość”, skończoność, nieskończoność etc.). Teoretyczny wysiłek Derridy biegnie w kierunku, który uwzględnia kilka ważnych faz. Po pierwsze, nie pozwalać (sobie) na aprioryczne przywileje. Po drugie, kiedy przywilej występuje, pozwala pytać o jego genezę i zakres obowiązywania. Po trzecie, wciąż pozwala uwzględniać i rozpatrywać warunki występowania przywileju i jego konsekwencji. A zatem są to, w pewnym sensie, badania „empiryczne”. Nie pretendując do wyczerpania całości problematyki temporalnej poruszanej przez Derridę w tak licznych odmianach, wskażemy kilka charakterystycznych momentów pod kątem chronienia doświadczenia czasu.

Od decyzji przesunięcia jawno-bycia w tekstualność egzystencjalny wymiar nie jest dla Derridy tak ważny, jak dla Heideggera, raczej skupia się – przygotowawczo – na języku⁴⁴³. Samowiedza dotycząca doświadczenia czasu odkłada się w strukturach językowych i przyglądanie się temu fenomenowi – uwarunkowaniu naszego uczestnictwa w procesie, w *Ousia i gramme*, w *Niewczesnych aforyzmach* (Romeo i Julia) w *Dawaniu czasu* oraz w *Darować śmierć* pozwoli zarysować główne tendencje poststrukturalistycznego chronienia doświadczenia czasu przed nawykami ujmowania go w sposób ontoteologiczny.

4.2. ŚLADOWY CHARAKTER CZASU (OUSIA I GRAMME. PRZYPIS DO PRZYPISU Z SEIN UND ZEIT)⁴⁴⁴

We „Wprowadzeniu” do *Bycia i czasu* Heidegger omawia konieczność postawienia jeszcze raz w centrum uwagi „kwestii sensu bycia w horyzoncie czasu”. Walka gigantów o sens bycia (*gigantomachija peri tes ousias*) rozpoczęta w starożytności ustała, zdaniem Heideggera, mimo że wiele wskazuje na to, iż rozumienie bycia wciąż jest ważne i współzakładane w myślach i czynach, choć niebadane, a nawet nieartykułowane, zatem pogrążone w nieświadomości. Ze względu na największą ogólność, oczywistość oraz niedefiniowalność bycie przestało być przedmiotem rzeczywistych badań i zakłada się bezdyskusyjnie, że „być” znaczy „być stale obecnym”. Taki sens byciu wydaje się przypisywać większość tekstów metafizyki rozumianej jako ontoteologia i to z taką metafizyką Heidegger rozpoczyna rozprawę (*Auseinandersetzung*) obecną niemal we wszystkich jego pismach, w różnych formach, pod różnym kątem.

Pisano już o tym wiele⁴⁴⁵. Ograniczę się tutaj do wskazania miejsc w dziełach samego filozofa, gdzie można o tych zagadnieniach naświetlać szczegółowo pod

⁴⁴³ Por. B. Skarga, *Ślad i obecność*, Kraków 2004.

⁴⁴⁴ J. Derrida, *Ousia i gramme*, s. 57–100.

⁴⁴⁵ Por. w bibliografii: m.in. K. Michalski, J. Tischner, B. Banasiak, P. Pieniążek, V. Szydłowska.

różnym kątem przeczytać⁴⁴⁶, i pomijając ich drobiazgową egzegezę, skupię się na wyeksponowaniu kilku kierunków, jakie Heidegger wytycza w stronę przeobrażenia myślenia „metafizycznego” w myślenie „z wnętrza prawdy bycia”⁴⁴⁷. Możliwe jest jedynie wskazanie kierunku zmian, a nie zaproponowanie gotowego programu celów i środków.

Swoistością Heideggerowskiej fenomenologii w *Byciu i czasie* jest wyeksponowanie roli czasu, który jego zdaniem wciąż pozostaje szarą eminencją metafizyki, owym „nieokreślonym określającym”⁴⁴⁸, nie dość tematyzowanym w poszczególnych krokach myślenia. Husserla *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (wydane przez Heideggera w 1905), późniejsze badania Ingardena nad czasem w ujęciu muzycznym, filozoficznym i fizycznym, szczegółowe rozważania Merleau-Ponty’ego świadczą o obecności problematyki temporalnej w fenomenologii. Specyfika podejścia Heideggera polega między innymi na bardzo ścisłym związaniu jej z namysłem nad istotą języka. Ontoteologiczna tendencja polegająca na przedstawianiu poszczególnych aspektów czasu z punktu widzenia podmiotu transcendentnego pozwala traktować język jako przezroczyste medium komunikowania rezultatów odkryć i ustaleń na temat związków między świadomością i czasem. W takiej konstelacji znaczeń Heidegger będzie dostrzegał przypisywanie czasowi sensu jedynie lokalnego. Kłopoty z odczytaniem tekstualnej intencji pism Heideggera rozważających problematykę czasowości polegają głównie na tym, że odkrywając tak mocne uwikłanie teorii i praktyki we właściwe lub niewłaściwe rozumienie czasu, Heidegger podejmuje szereg działań teoretycznych przygotowujących podstawy pod samo rozważanie owych uwikłań. Inicjuje zatem najpierw linearną interpretację⁴⁴⁹ związku form uczasawiania czasowości ze sposobem bycia *Dasein* (jestestwa). Następnie egzystencjały, takie jak położenie, rozumienie, mowa i upadanie, zostają raz jeszcze omówione, tym razem ze względu na uobecniające się w nich napięcie między wewnątrzświatowym i źródłowym sensem czasu. Recepcja tych eksperymentalnych zabiegów jako na przykład zsubiektywizowanej

⁴⁴⁶ Na przykład paragraf 6. *Bycia i czasu*, *O istocie prawdy*, *Przewycięzenie metafizyki*.

⁴⁴⁷ Etykieta przydana owemu ruchowi wyzwania myślenia z ontoteologii powinna być uzależniona od czasu (pory, właściwej chwili) oraz kontekstu (sytuacji, której znaczenie trzeba najpierw zdekodować, by móc z nią współpracować) w tym modelu myślenia – posługujemy się określeniem „model” dla poręczności wykładu, ale bez metodologicznych założeń o arbitralności modelu. Modele mają raczej charakter próbnych podejść do zagadnienia, któremu pozwala się na reakcje, na pouczenie – tylko kiedy zachodzi sprzężenie zwrotne między naszym rozumieniem i działaniem, słowem i rzeczą, którą słowo miało przywołać, z zachowaniem możliwości korektury, tylko wtedy uczymy się tego, co istotne – współdziałania z otoczeniem.

⁴⁴⁸ M. Heidegger, *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, [w:] WDJ 85.

⁴⁴⁹ W takim sensie w *Byciu i czasie* najpierw omówiona zostaje analityka *Dasein*. Egzystencjały „położenia, rozumienia, mowy i upadania” zostają – jak w tradycji metafizycznej – omówione aczasowo, a następnie, przez przybliżenie sensu czasowości jako dojrzewania doczesności raz jeszcze „położenie, rozumienie, mowa i upadanie” pod kątem uczasawiania różnych postaci czasowości. Cała ta misterna, lecz jednak linearna konstrukcja samego Heideggera nie przekonuje i dlatego, między innymi, nie powstaje tom drugi *Bycia i czasu*.

i irracjonalnej ontologii oderwanej od bytu społecznego, a ponadto stanowiącej „ślepą uliczkę” [LH 105], na wiele lat przesłoniła te wytyczające kierunek zmian wskazania.

Na tym tle Derridy interpretacja przypisu z *Bycia i czasu*, w którym Heidegger skrótowo odnosi się do Hegłowskiego ujęcia czasu, trafnie wydobywa to, co z jednej strony jest najważniejszym wkładem Heideggera we współczesną myśl filozoficzną, z drugiej – pozostaje ontoteologią, czyli tym, czemu chciał się wymknąć. Komentarz Derridy jest pisany przed 1968 (rok publikacji)

Interpretacja Derridy przypisu
z *Bycia i czasu*

i jako wypowiedź stosunkowo wczesna ma jeszcze charakter akcentowania rozbieżności. Zdaniem Derridy Heidegger podejmuje w *Byciu i czasie* nowy typ myślenia, ale przywiązanie do pewnych rozstrzygnięć, „magnetyzacja” dyskursu wokół *Dasein*⁴⁵⁰ sprawiają, że myślenie to nie może się dostatecznie wydobyć z ogólnie ontoteologicznej orientacji korzystającej z bezwiednie zakładanych, apriorycznych przywilejów, na przykład przywileju obecności.

Derrida przytacza przypis Heideggera w całości, następnie go komentuje:

Prymat zniwelowanego „teraz” uwidacznia, że również Hegłowskie określenie pojęcia czasu idzie śladem potocznego rozumienia czasu, co oznacza, że idzie też za tradycyjnym pojęciem czasu. Można nawet pokazać, że Hegla pojęcie czasu wywodzi się wprost z *Fizyki* Arystotelesa. W *Jenenser Logik* (por. wydanie G. Lassota, 1923)⁴⁵¹, zaprojektowanej w okresie habilitacji Hegla, analiza czasu z *Encyklopedii* była już ukształtowana we wszystkich istotnych elementach. Nawet najbardziej pobieżnemu spojrzeniu rozdział o czasie (s. 202 nn.) ukazuje się jako *parafraza* Arystotelesowskiej rozprawy o czasie (s. 202 nn.) ukazuje się jako *parafraza* Arystotelesowskiej rozprawy o czasie. Już w *Jenenser Logik* Hegel rozwija swe ujęcie czasu w obrębie filozofii przyrody (s. 186), której pierwsza część nosi tytuł *Układ Słoneczny* (s. 195). Hegel rozważa pojęcie czasu w nawiązaniu do określenia pojęć eteru i ruchu. Analiza przestrzeni pojawia się tam jeszcze później. Choć dialektyka już daje o sobie znać, nie ma ona jeszcze późniejszej sztywnej, schematycznej formy, lecz umożliwia swobodne rozumienie fenomenów. Arystotelesowska ontologia i logika raz jeszcze rysują się wyraziście na drodze od myśli Kanta do ukształtowanego systemu Hegla. Jako *factum* jest to znane od dawna, ale droga, charakter i granice takiego oddziaływania niezmiennie toną w mroku. Nowe światło rzuci na to dogłębna porównawcza interpretacja filozoficzna *Jenenser Logik* Hegla oraz *Fizyki* i *Metafizyki* Arystotelesa i ich porównanie. W tym miejscu takiej analizie poświęcimy tylko parę ogólnych uwag. [OG 63–64]

W dalszej części Heidegger skrótowo zestawia najbardziej istotne, jeśli chodzi o ujęcie czasu, podobieństwa i różnice między stanowiskiem Arystotelesa, Hegla, a także Bergsona. Dodaje, że w czasach nowszych brak doniosłych propozycji,

⁴⁵⁰ J. Derrida, *Kres człowieka*, s. 145.

⁴⁵¹ Ponieważ tłumacz *Ousia i gramme* A. Dziadek przytacza komentowany przypis z *Bycia i czasu* w tłumaczeniu B. Barana, przywracam formę, w jakiej odesłania bibliograficzne podaje Heidegger (w *Marginesach filozofii* zamienione w osobne przypisy).

które nie byłyby jedynie kontynuacją kierunku wytyczonego przez Arystotelesa, natomiast teoretyczne osiągnięcia w kwestii czasu dotyczą świadomości i uchwytowania czasu.

Przystępując do szczegółowej analizy przypisu, Derrida zaznacza, że wymienione teksty – Arystotelesa, Hegla i Heideggera – należą do najtrudniejszych w historii filozofii, „decydujące mają też w niej znaczenie” [OG 64–65]. Nawet jednak w tych trudnych tekstach da się zauważyć, że tym, co łączy dyskurs spekulatywny i „zdrowy rozsądek”, jest poddanie myśli i doświadczenia perspektywie obecności. Ponieważ jednak dyskurs spekulatywny, czyli uprawiający autorefleksję, tematyzuje własny punkt wyjścia, procedury i dochodzenie do konkluzji, perspektywa obecności wciąż występuje, ale na odmiennych prawach niż w mechanizmach zdrowo-rozrządkowych.

Jakże myśleć o byciu i czasie *inaczej* niż jako obecności, w postaci obecności, to znaczy pewnego *teraz w ogóle*, od którego, z definicji, żadne *doświadczenie* nigdy nie może się oddalić? Doświadczenie myśli i myśl doświadczenia miały do czynienia zawsze tylko z obecnością. Nie chodzi więc o to, że Heidegger jakoby proponował nam inny sposób myślenia, o ile miałyby to oznaczać myślenie o *czymś innym*. Chodzi raczej o to, co ani *być*, ani być pomyślanym nie mogłoby być *inaczej*. W myśli o niemożliwości inności, w owym *nie-inaczej* wytwarza się pewna różnica, następuje wstrząs, rozśrodkowanie, które bynajmniej nie oznacza ustanowienia jakiegoś innego centrum. Takie inne centrum to inne *teraz*; owo *przemieszczenie* – wprost przeciwnie – nie zmierzałoby do *nieobecności*, czyli innej obecności; nie zastępowałoby niczego. Należy wobec tego – a mówiąc to, wkraczamy już w orbitę naszej problematyki – przemyśleć naszą relację do (całej przeszłości) historii filozofii w innym stylu niż dialektyczny negatywizm, który hołdując potocznemu pojęciu czasu, ustanawia inną obecność, będącą negacją obecności minionej-zachowanej-zniesionej w *Aufhebung*, która w tym akcie wyzwała swoją *prawdę*. [OG 64]

Wskazując, że omawiane teksty – Arystotelesa i Hegla – należą do najtrudniejszych i samym stopniem komplikacji mogą utrudniać właściwe ich zrozumienie, Derrida ostrożnie zaznacza, że perspektywa, jaką Heidegger przyjął, rozróżniając potoczne i źródłowe rozumienie czasu, posługuje się jeszcze kryterium obecności. Sam Derrida próbuje od owego kryterium odstąpić na rzecz uwzględniania kompozycji tego, co uobecnione i nieuobecnione, prawdziwe i nieprawdziwe. Dlatego nie chce podjąć „dialektycznego negatywizmu”, którego ślady tropi jeszcze u Heideggera, ale całe jego rozumowanie przesuwają w odmienny kontekst.

Chodzi o coś całkiem innego: przemyślenia wymaga bowiem więź łącząca *prawdę* i *obecność*, ale w granicach takiej myśli, która odtąd bodaj nie musi już być *prawdziwa* ani *obecna*, której sens i walor prawdziwości zostają zakwestionowane w sposób nieosiągalny w żadnym momencie wewnątrzfilozoficznej dynamiki, a odnosi się to zwłaszcza do sceptycyzmu i wszystkiego, co wraz z nim tworzy system. [OG 65]

O jakim myśleniu – ani obecnym, ani prawdziwym – mówi Derrida? Liczne i złożone krytyki dialektyki Platońskiej i Hegłowskiej przeprowadzane we współczesnej

filozofii francuskiej wzbogaciły filozoficzną samowiedzę o przekonanie, że z wzajemnej gry pojęć: prawda–fałsz, obecność–nieobecność, istota–zjawisko i wielu innych, analogicznych, nie ma innej ucieczki, jak odstępianie od całego układu zrelatywizowanych znaczeń. Stanowią one sieć wzajemnych odniesień, które wydają się nieusuwalne, dopóki u podłoża myślenia leżą ontoteologiczne aksjomaty.

Za główny symptom metafizycznego uwikłania Heideggerowskich rozważań uznaje Derrida, i kilkakrotnie to w swoim komentarzu powtarza, dominującą rolę „sensu”. Porównując greckie, niemieckie i użyte w przekładzie francuskich terminy oznaczające teraźniejszość i obecność, studiuje wnikliwie powstawanie języka Heideggera w procesie jego wykładni czasu. Wytwarzanie języka polega na oscylowaniu między znaczeniami tradycyjnego dyskursu, między znaczeniami o charakterze przejściowym i znaczeniami całkowicie odmiennymi, chociaż przekazywanymi za pomocą dotychczasowych zasobów leksykalnych.

Derrida zwraca uwagę, że krytyka klasycznej interpretacji czasu przez Heideggera wymaga naruszenia „potocznego pojęcia” czasu. Na owo potoczne pojęcie składają się cztery wyróżniki. Pierwszym jest to, że punktem odniesienia i dominantą wszelkiego mówienia i myślenia o czasie jest teraźniejszość (*nun*). Drugim – potraktowanie teraźniejszości jako części czasu (*meros*), trzecim – niwelacja *Da-sein* (traktowanie egzystencji jakby była bytem obecnym (*Vorhandenheit*)) [OG 63]. Czwartym wyróżnikiem klasycznego ujęcia jest bezproblematyczne (u wzorcowych myślicieli Zachodu, na przykład Arystotelesa i Hegla) związanie analizy czasu z filozofią przyrody⁴⁵².

Zaletą eksplikacji Derridy jest zaproponowanie takiego odczytania Heideggera [OG 65], że nie podtrzymuje ono wolicjonalnie podyktowanego dyskursu dokonanych autorskich, lecz przechodzi na poziom logiki samego dyskursu. Rządzą nim konieczności, którym poddawane są kolejne formacje wypowiedzeniowe. Dzięki dokładnej analizie myślowych przejść i stylistycznych rozstrzygnięć Derrida zapobiega pochoptnej, choć wciąż możliwej, wolicjonalnej wykładni. Przebiegałaby ona mniej więcej w następujący sposób: Heidegger postuluje inną, nową wykładnię czasu, demaskując jednocześnie w licznych analizach wykładnię klasyczną, której przypisuje katalog błędnych posunięć myślowych. Aby nie podlegać tego rodzaju jałowej zewnętrzności ujęcia, Derrida odczytuje u Heideggera raczej wykazanie

⁴⁵² Rozmowa na temat czasu między Einsteinem a Rabindranathem Tagorem, przedstawicielem dalekowschodniej tradycji, dokumentuje naukowy dualizm w ujmowaniu czasu i przyrody (dualizm: wszechświat–umysł) na Zachodzie oraz wschodnie dążenie do integralności. Tagore twierdzi – na co Einstein nie może się zgodzić – że przyroda, podobnie jak umysł człowieka, jest częścią „ostatecznej natury umysłu”. Innego rodzaju rozbieżność wystąpiła w spotkaniu Bergsona z Einsteinem. Píše o tym E. Klein w monografii *Czas* (przeł. M. Jarosiewicz, Katowice 1999, s. 79–84). Klein jest fizykiem, współzałożycielem towarzystwa Kronos grupującego badaczy z różnych dziedzin zajmujących się kwestią czasu. Opisując brak wspólnej perspektywy w rozmowie Bergsona i Einsteina, podsumowuje, że obserwując rosnące dziecko, skłonni jesteśmy podzielać Bergsonowską wizję czasu jako adekwatniej wyrażającą tę postać czasu, czasu ludzkiego, jednak badając przyrodę, będziemy kierować się odmiennym ujęciem czasu (tamże).

przez niego niemożliwości innego ujęcia – tamto klasyczne było jedyne i konieczne. Dopiero po takiej konstatacji, możemy „wstrząs, rozśrodkowanie” [OG 64] wewnątrz tego, co się wydarzyło, spostrzec i docenić. Nie tylko wolicjonalność zostaje w łatwej krytyce klasycznego ujęcia czasu – krytyce, której, jak Derrida pokazuje, Heidegger nie uprawia – podana w wątpliwość. Jej składnikiem jest także pochopna chęć zastąpienia danej obecności inną obecnością – co samo z siebie wynika z potocznego rozumienia czasu. W tym ruchu krytyki Derrida odsłania uproszczenia i zasadzki, jakie czyhają na redukcjonistyczne gesty wobec „materii” – doświadczania czasu – w której tak mocno splata się sposób jej istnienia ze sposobami ich ujmowania.

Przyglądając się całemu zagadnieniu na poziomie dyskursu, Derrida konstatuje, że w Heideggerowskiej narracji na temat różnicy między źródłową czasowością i czasem w potocznym ujęciu zaczynają działać sprzeciwiające się sobie nawzajem tendencje: jedna już wyzwala się z paradygmatu obecności, druga wciąż jeszcze mu ulega. „Dlatego potrzebne jest ściśle krytyczne i dekonstrukcyjne rozpoznanie systemu, by nie dać sobie narzucić »a tergo« dyskursu, któremu się jakoby przeciwstawia” [OG 66]. Derrida przypomina, że w narracji Hegla jest wiele ostróg typu: to nie w czasie (*in der Zeit*) wszystko powstaje i przemija, to sam czas jest tym stawianiem się, powstawaniem i przemijaniem (np. *Encyklopedia nauk filozoficznych*, paragraf 258.) [OG 73]. Heidegger ujawnia pominięcie, które ustanawia metafizykę. Polega ono na podtrzymywanym przez metafizykę przekonaniu, że może rozpatrywać czas, wychodząc od bytu, którego relacja wobec czasu jest z góry określona. Derrida ostrożnie rozważa: jeśli to rzeczywiście konstituuje metafizykę, to *Bycie i czas* stanowi rozstrzygający krok wyjścia poza metafizykę [OG 76].

Kiedy według Arystotelesa „Poczucia czasu i ruchu doznajemy równocześnie”⁴⁵³ docieklivość Heideggera „nie pozwala posługiwać się miarą w określaniu tego, co mierzone – zwykle logiczne zastrzeżenie” [OG 78]. Derrida jednak nie do końca wierzy narracji Heideggera i pyta, czy nie jest też tak, że *Bycie i czas* zablokowało pewną płodną chwiejność zawartą w uwadze Arystotelesa, którą w pewien sposób podtrzymał Kant [OG 79]. Derrida narusza potoczną interpretację czasu, którą Heidegger przypisuje Arystotelesowi i Hegłowi, mimo całej, nieporównywalnej z niczym, subtelności namysłu pojęciowego u obu filozofów. Dzieje się tak dzięki Derridy eksplikacji napomknienia z IV księgi *Fizyki*. Dostrzega on bowiem w owym napomknieniu ukrywające się pytanie, a przynajmniej jego możliwość. Wyjaśnienie pominiętego pytania nadal tkwi w systemie tego, co *pominięte*” [OG 80].

⁴⁵³ Arystoteles, *Fizyka*, 219 a. Zdaniem Derridy przekład francuski „postrzegając ruch, postrzegamy czas” jest nieprecyzyjny, ponieważ u Arystotelesa występuje pięciokrotnie słowo *hama* (gr. równocześnie) i ono powinno być wzięte pod uwagę przy inicjowaniu odmiennej interpretacji myśli Arystotelesa niż ta, którą rozwija Heidegger. W polskim przekładzie K. Leśniaka mamy: „Otóż czas postrzegamy łącznie z ruchem” (tamże).

4.3. NIEWCZESNOŚĆ (NIEWCZESNE AFORYZMY)⁴⁵⁴

Podobnie jak w innych kontekstach filozoficznego myślenia, Derrida nie poprzestaje na tematycznym ujęciu zagadnienia, lecz inicjuje performatywnie to, co wcześniej poddawane było eksplikacji. Dlatego *Niewczesne aforyzmy* nie stanowią tematyza-cji czasu, chociaż na różnorakie sposoby się do niego odnoszą. Chodzi o nie byle jaki aforyzm, lecz o metonimię nieśmiertelnej miłości Szekspirowskiej pary. Status symbolu, jaki imiona kochanków uzyskały w kulturze, nie tylko europejskiej, ma swe źródło być może w nieśmiertelnej naturze uczucia wystawionego na śmiertelne

Niemожność synchronizacji

okoliczności. „Czas płacze kroki kochanków (...) jego czas nigdy nie będzie moim”. W *Niewczesnych aforyzmach* Derrida przygląda się niemożliwej synchronizacji zarówno w każ-

dej historii miłosnej, jak i w tej, która symbolizuje tragiczne dzieje Romea i Julii. „Kocham dlatego, że inny jest innym, że jego czas nigdy nie będzie moim czasem. Żywe trwanie, sama obecność jego/jej miłości pozostaje nieskończenie odległa od mojej, od niej samej w momencie, w którym zwraca się ku miłości mojej, nawet wówczas, gdy występuje to, co nazywają miłosnym uniesieniem, ekstatyczną ko-munią, mistyczną intuicją” [NA 10]. Niemożliwość synchronizacji bierze się tak-że z nieprzystawalności litery do „biegu czasu”, anachronii występującej w samym układzie zdarzeń i w jego związku z zamknięciem w nazwie. Niewczesność jest tu atrybutem, a nie cechą przypadkowo przydarzającą się w tej historii. Występuje, ponieważ historia miłosna wpleciona jest w układ zewnętrzny (rodowa waśń, losowe perypetie). „Niewczesność wytwarza się na przecięciu między doświadczeniem wewnętrznym (»fenomenologia wewnętrznej świadomości czasu« lub przestrzeni) i jej chronologicznymi lub topologicznymi, jak to się mówi »obiektywnymi« zna-mionami »w świecie«. Bez tej możliwości zaznaczonego rozsunienia, z jej społecz-nymi konwencjami i historią kodów, z jego fikcjami i podobiznami, z jego datami, nie byłoby żadnej serii. Z nazwami, tak zwanymi, własnymi” [NA 11].

W rozmowie z Didier Eribonem Derrida wskazuje na swoją próbę teoretyczne-go zawieszania alternatywy „między „zewnętrzną” historią opisową czy socjologią, na ogół bezsilnymi w mierzeniu się z filozofemami, które chciałyby wyjaśnić, i – z drugiej strony – „kompetencją” interpretacji „wewnętrznej”, której z kolei wymyka się porządek polityczno-historyczny, a zwłaszcza pragmatyka dyskursu [HP 433]. Zawieszanie to polega na próbie wyjaśnienia pewnych brakujących ogniw między podejściem zewnętrznym i wewnętrznym. Przez wyeksponowanie momentów li-rycznych i tragicznych, zawartych w potencjalnie banalnej historii kochanków, ale „uwiecznionych” przez Szekspira mocą literackiej inwencji, dopełnia się lektura uczuć (przebieg „wewnętrzny”) i ich społecznych uwarunkowań (przebieg „ze-wewnętrzny”). Doświadczenie uczuć, o których wciąż trudno rozstrzygnąć, czy i jak należą do indywiduum, czy do „duszy ogólnej”, staje się tutaj *experimentum crucis*

⁴⁵⁴ J. Derrida, *Niewczesne aforyzmy*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.

doświadczenia temporalnego. Specyficzne doświadczenie czasowości w uczuciach uwikłane jest w tworzywo języka. W jaki stopniu język jest ekspresją porządku wewnętrznego (emocji, przeżyć, uczuć), które wydają się nie zależeć od zmiennych, zewnętrznych kontekstów, w jakim natomiast całe zewnątrz – właśnie rodów, konwencje społeczne, sploty przypadkowych okoliczności – współtworzy ów język oraz same uczucia zostaje w *Niewczesnych aforyzmach* poddane badaniom rezygnującym z apriorycznego zakładania synchronii. Także synchronii między tym, co jednostkowe i indywidualne, a tym, co uniwersalne i powszechnie możliwe, chociaż w przypadku konkretnej realizacji uczucia korzystające z nich na przemian. Synchronia bowiem została zdemaskowana jako konstrukcja: arbitralne roszczenie wynikające z pragnienia porządku, a nie prawdy poznania i prawdy uczuć. Te ostatnie natomiast komponują się kontekstualnie z momentów synchronii i asynchronii. Ich rozpoznawanie, adekwatne i precyzyjne odróżnianie oraz nazywanie jest zadaniem uważnego mówienia i myślenia.

4.4. DAR CZASU (*DONNER LE TEMPS, DONNER LA MORT*)

Oba teksty należą do pism po tzw. zwrocie etycznym. Powstały na początku lat dziewięćdziesiątych i wyraźnie nawiązują do *Zeit und Sein*. W tym późnym, stosunkowo krótkim dziele Heideggera, gdzie podejmuje on metodycznie próbę myślenia bycia bez bytu. O ile w ontologii klasycznej byt (*ousia*) jest pojęciem podstawowym i punktem wyjścia, o tyle pierwsze Heideggerowskie próby modyfikacji ontologii w kierunku stworzenia ontologii fundamentalnej polegały na systematycznym akcentowaniu różnych sposobów bycia bytu, chociaż odniesienie do bytu zostało zachowane. Tutaj natomiast wypróbowywana jest możliwość myślenia „bycia bez bytu”, tzn. bez zakładanego w charakterze presupozycji podłoża bytowego. Przedmiotem analizy mają się stać same sposoby bycia. W oparciu o tekst *Zeit und Sein* odbyło się seminarium, z którego protokół ukazuje się w późniejszych wydaniach wraz z samym tekstem. Z zapisu protokołu widać, że nie dla wszystkich uczestników seminarium tego rodzaju ćwiczenie myślowe – myślenie bycia bez bytu – było zrozumiałe. Obecność autora w trakcie trwania seminarium pomagała wyjaśnić niektóre kwestie, jednak odejście od pewnych przyzwyczajęń umysłowych było nie lada wyzwaniem. Zwroty potoczne, „Es gibt Zeit”, „Es gibt Sein”, które oznaczają „jest czas”, „jest byt”, Heidegger proponuje słyszeć literalnie: „odbywa się dawanie czasu”, „odbywa się dawanie bytu”. Zagadkowość tej sytuacji ontologicznej, a zarazem mogące się tu pojawić odczucie wdzięczności i dziękczynienia za owe dary, to niebłahe okoliczności, które myśliciel akcentuje. Prawdziwym wymiarem czasu Heidegger nazywa w tym tekście wzajemne dosięganie się przyszłości, teraźniejszości i przeszłości. Branie w pole uwagi tych uwarunkowań kontynuuje, moim zdaniem, Derrida, akcentując w pewnym stopniu formalizm podejścia Heideggera. Topos „dawania czasu” zostaje przez niego swoiście podjęty i rozwijany w innym duchu i stylu. Na czym owa „inność” polega? O ile Heidegger definiuje ducha jako „źródłowo nastrojone, wiedne zdecydowanie na istotę bycia” [SU 367], o tyle

Derrida zakotwicza ducha każdorazowo w związaniu pojęciowości z zastawaną sytuacją i stąd nieprzewidywalność jego instrumentarium filozoficznego.

*Darować śmierć*⁴⁵⁵ składa się z czterech części: 1. „Tajniki europejskiej odpowiedzialności”, 2. „Poza kontekstem: dawanie w zamian za branie, nauczanie i uczenie się dawać, śmierć”, 3. „Darować śmierć. Komu darować? (Wiedzieć, aby Nie wiedzieć)” oraz 4. „Każdy inny jest całkiem inny”. Tekst ukazał się jako publikacja po konferencji zatytułowanej „Etyka daru”. Do polisemii tytułu należą także idiomatyczne znaczenia w języku francuskim: *donner la mort*, oprócz „zadawać śmierć”, znaczy „skazywać na śmierć”, podobnie jak *se donner la mort* – „zadawać sobie śmierć”, „popęlniać samobójstwo”. W przebiegu tekstu dochodzą jeszcze inne znaczenia, na przykład: złożyć śmierć/życie w darze (komuś) czy ofiarować w intencji (czegoś).

W *Donner le temps* krótkie zdanie z korespondencji Madame de Maintenon wraz z Lacanowskim, zachowującym formę warunkową⁴⁵⁶ określeniem miłości jako „dawania tego, czego się nie ma”, rozpoczyna wywód Derridy na temat zagadkowej roli ofiarowania czasu. Zdanie słynnej damy: „Król zabiera cały mój czas; resztę daję Saint-Cyr, któremu chciałabym dać wszystko”, jeśli przeanalizować je skrupulatnie, kryje wiele ważkich informacji na temat pragnień i zobowiązań (odpowiedzialności) autorki. Założyła ona charytatywną szkołę dla zubożałych młodych szlachcianek (Saint-Cyran) i cały swój czas, który wołałaby dać (dwuznaczność owego „chciałabym dać wszystko” jako ekwiwokację rozpatruje też Derrida) pożytkowi tej instytucji, daje go królowi. Czas, także dzięki zastanowieniu nad tym, pozornie oczywistym, zdaniem, jawi się jako znoszący różnicę między dawaniem i braniem, między otrzymywaniem a oferowaniem [GT 3]. Król bowiem zabiera jej „cały czas”, a mimo to Madame de Maintenon ma resztę, którą daje Saint-Cyr. Paradoxy występują tu zarówno w doświadczeniu, jak i precyzyjnym nazywaniu relacji czasowych. Cytowane zdanie pozwala usłyszeć nieskończone westchnienie niespełnionego pragnienia [GT 4]. Derrida uprzedza zarzut rozdmuchiwania sensu potocznego sformułowania, nie forsując swojej interpretacji jako koniecznej, ale wskazując, że złożoność naszego odniesienia do czasu ujawnia się w najzwyklejszych sformułowaniach. Zazwyczaj możemy ich nie problematyzować, jednak uważne ich studiowanie daje szansę zorientowania się w wymiarach dystansu między czasem doświadczanym i nazywanym. Zdanie Madame de Maintenon można rozumieć powierzchownie jako komunikat na temat codziennej ekonomii spędzania czasu dzielonego między przyjemności i obowiązki, ale – sugeruje Derrida – nie można wykluczyć, że zostało one sformułowane na podłożu głębiej zróżnicowanego odczucia. Zróżnicowanie dotyczy – jak się ujawni w dalszej części *Donner le temps* – splotu tego, co świadome i nieświadome.

Taka preambuła *Donner le temps* wprowadza także w specyfikę metodologii Derridy. Szczegółowa analiza jednego tylko zdania znanej i bliskiej Francuzom

⁴⁵⁵ Na angielski przełożony jako *Given Time: Counterfeit Money*, transl. P. Kamuf, Chicago–London 1992.

⁴⁵⁶ „Jeśli bowiem miłość jest dawaniem tego, czego się nie ma...” (J. Lacan, *Ecrits*, Paris 1996, s. 618, cyt. za: GT 2).

postaci pozwala uruchomić znaczenia historyczne z całym ich kontekstualnym wymiarem i jednocześnie przekraczającą ten horyzont transcendentalną nośnością. Elementy nośne transcendentalnego wymiaru to właśnie doświadczenie czasu, językowych warunków rozumienia owego doświadczenia oraz naprzemienne występowanie świadomego i nieświadomego. Jak pokazuje Descombes, w filozofii francuskiej w latach 1933–1978 intensywnie spierano się na temat zakresu kompetencji poznawczych między świadomością i nieświadomością. Fenomenolog M. Merleau-Ponty wystąpił na konferencji psychoanalityków w 1951 z tezą, że nieświadomość nie istnieje (skoro musimy ją sobie uświadomić)⁴⁵⁷. Wydaje się, że Derrida próbuje zniuansować dyskurs filozoficzny w imię uwzględniania różnic właśnie w powiązaniu świadomości i nieświadomości z cyklem czasowym. Hegłowska inwencja użycia „momentu” jako kategorii była próbą połączenia porządku ontologiczno-epistemologicznego z wymiarem temporalnym, chociaż działo się to jeszcze w ramach zaabsolutyzowanej samowiedzy pojęć. Analiza zdania, jaką Derrida przeprowadza na początku *Donner le temps*, przebiega w postaci performatywnego pokazu, a nie tylko deklaracji, że zachodzi konieczność liczenia się – w aktach rozumienia – zarówno z uogólnianiem, jakie właściwe jest językowi, jak i z ujednostkowieniem duszy, o której z góry nie wiadomo, czy jest bardziej ogólna czy pojedyncza⁴⁵⁸.

Tak uprawiana metodologia rozwija się w dalszej części *Donner le temps*. „Zaczniemy od czegoś niemożliwego” proponuje Derrida i kilka razy powraca (wytworząc efekt cykliczności) do tego zdania, pozwalając mu raz brzmieć zagadkowo i niejasno, innym razem skrupulatnie je objaśniając. Niemożliwe w tym kontekście wiąże się z aporetycznym charakterem daru. Aby dar (prezent) był darem, nie może być uwikłany w ekonomię wymiany, symetrii brania i dawania⁴⁵⁹.

Druga część *Donner le temps*, zatytułowana „Szaleństwo rozumu ekonomicznego. Dar bez prezentu”, pogłębia analizę złożoności rzekomo zwykłych relacji obdarzania i bycia obdarowanym, tym razem odwołując się do klasycznego tekstu antropologii Marcela Maussa na temat potlachu. Mauss pisze o ciągłym dawaniu-braniu, obdarowywaniu wzajemnym jako fenomenie występującym powszechnie wśród plemion Melanezji i Polinezji. Derrida zwraca uwagę, że odpowiedni przedział czasu między darem i odwzajemnieniem daru jest czymś ceremonialnie przestrzegany i traktowany nader rygorystycznie. O ile inni badacze wymianę darów redukowali w opisie do czysto ekonomicznej, komercyjnej wymiany, o tyle Mauss podkreśla symboliczną wartość prezentów. Derrida koryguje terminologię innego antropologa, Francisca Boasa (chodzi o zastąpienie słów: „dług”, „zapłata”, „pożyczka” słowami „prezenty darowane”, „prezenty odpłacone”), gdyż

⁴⁵⁷ V. Descombes, *To samo i inne*, s. 86.

⁴⁵⁸ Arystotelesa uwaga, że czas istnieje, ponieważ dusza liczy może być dzisiaj odczytywana w świetle żywiołu – czyli obszaru nie do okiełznania – różnic między jednostkowością i ogólnością. Żywiołowość związana jest z niedającym się podporządkować „rozumnej woli” zmieszaniem tego, co regularne, z tym, co wyjątkowe.

⁴⁵⁹ Por. hasło „dar” w: Lucy Niall, *Derrida Dictionary*, Cambridge 2004, s. 43–46.

jest to jego zdaniem gest ustalania hierarchii: dawanie darów jest pierwotne, na nim nadbudowuje się sieć relacji ekonomicznych, nie odwrotnie. Według Derridy dyskurs Maussa zorientowany jest etycznie i politycznie, a opiera się na waloryzacji szczodrego dawania. W tle jego waloryzacja kontrastuje liberalny socjalizm z nieludzkim chłodem ekonomizmu [GT 44]. Analizując kilka fragmentów pism Maussa, Derrida tropi „głębokie semantyczne kotwice”, jakie kryją się w wywodach antropologa, i dochodzi do wniosku, że jedną z nich jest założenie o pewnym podstawowym sensie potlachu. Jeśli jednak w przypadku daru mamy do czynienia raczej z dysseminacją znaczeń, którym nie przewodzi żaden sens podstawowy, być może interpretację fenomenu obdarzania należy poprowadzić inaczej? Oto kilka przygotowawczych uwag i pytań w tym kierunku: język jest także dawany, a ściślej – nigdzie nie jest dany w całości. Właściwie mamy do czynienia z daniem języka [GT 48]. Pytanie: czy logiką daru włada ta sama reguła semantyczna w ramach porządku „mieć” i „być”? Czy to, co dawane, nie zmienia radykalnie znaczenia aktu dawania? Co wspólnego ma dawanie pierścienia czy bransoletki z daniem (wywieraniem) wrażenia czy uczucia? Derrida przywołuje wiele idiomatycznych zwrotów, w jakich występuje dawanie (dać dziecko, dać krajowi króla) i podkreśla ich nieuleczalną heterogeniczność. Po zaproponowaniu kilku możliwych strategii teoretycznych postępowania z tą heterogeniczną dysseminacją wskazuje na ścisły związek zagadnień: daru, wybaczenia i przeprosin [GT 59]. Dlatego przywołanie odmiennych odniesień do omawianego tekstu Maussa przez Lévi-Straussa⁴⁶⁰ oraz Benveniste’a łączy się także z tym splotem znaczeń [GT 69], a w tekście Derridy z Baudelaire’a *Fałszywym pieniądzem*.

Trzecia i czwarta część *Donner le temps* problematyzuje związek czasu i prawdy, tego, co się wydaje, i tego, co się wydarza. Motto trzeciej części, zatytułowanej *Fałszywy pieniądz I: poetyka tabaki*, pochodzi z Balzaka i ostrzega przed rozpoznawaniem fałszywych pieniędzy dawanych przez przyjaciela [GT 71]. Mamy prawo domyślać się, że oba teksty komentujące Maussa klasyczne rozważania o darze (potlachu): Lévi-Straussa i Benveniste’a zostają przez Derridę potraktowane jako przyjacielskie gesty w imię prawdy, a jednak trzeba się przed nimi strzec. Zestawienie prawdziwości i przyjaźni to odsłonięcie dramatycznie gęstej atmosfery, w jakiej przychodzi nam żyć i myśleć. W metodologii dekonstrukcyjnej następuje zderzenie tych wymiarów: poznawczego i etycznego, ponieważ tradycja ich separacji ujawniła swe ograniczenia. Gest Lévi-Straussa, który poszukuje zbioru „nieświadomych struktur mentalnych”, wydaje się zbyt jednostronnie interpretować fenomen darowania w ujęciu Maussa. Sama nieświadomość jest przez strukturalizm racjonalistycznie zawłaszczona, a zdaniem Derridy potrzebujemy w tym obszarze większej pojęciowej ostrożności. Pewne założenia eksplikacji Lévi-Straussa powodują wręcz anulowanie możliwości daru [GT 76]. Benveniste z kolei, w swoim komentarzu na temat rozważań Maussa, przesuwa akcent analiz filologicznych z semantyki słów „dawać-brać” na rozstrzygalność syntaktyczną. Rezultaty tych badań są ciekawe,

⁴⁶⁰ C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, [w:] *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.

jednak zdaniem Derridy nie zostają postawione ważne pytania: „jaki typ konieczności wyłania się z tego rodzaju filologicznych analiz, do jakiego typu historii i obiektywności należy, jakie problemy epistemologiczne rodzi itd.” [GT 79].

Kiedy w ostatniej, czwartej części *Donner le temps*, zatytułowanej „Fałszywy pieniądz II: dar i przeciwdar, przeprosiny i wybaczenie” niejawne związki między tymi zagadnieniami zostają naświetlone, w miarę czytelna staje się heurystyka Derridy. Jako krytyczne zapytywanie, szuka ona szczelin i rozsunień w narracji, która próbując zrozumieć odmienności między tradycjami kulturowymi, traktuje własny język jako przezroczyste medium sensu. Heurystyka dekonstrukcyjna dekomponuje sens w imię otwarcia innych możliwości interpretacyjnych. Kryteria racjonalności, naukowości i logiczności uprzywilejowują w tekście antropologicznym jego znaczenie dyskursywne. Kiedy Derrida wprowadza kontrdawanie (przeciwdar) w postaci odniesień literackich (w przypadku *Donner le temps*: Baudelaire’a, Balzaka, Poe’go), dzieje się tak nie z powodu lekceważenia rygoru filozoficznego, lecz z racji rozpoznania innego rodzaju konieczności. „Z punktu widzenia lektury gramatologicznej związki logiczne i argumentacyjne w tekście, a więc i jego odczytanie jako dyskursu nie jest uprzywilejowane w stosunku do związków etymologicznych, leksykalnych czy symbolicznych i odczytywania tekstu jako tworu literackiego”⁴⁶¹. Ten stan nieuprzywilejowania wytrzymać w namyśle filozoficznym – oto zadanie aksjologii niewykluczającej. Ekscentryczna cecha bohatera *Fałszywego pieniądza* Baudelaire’a, którą nazywa wyczerpującym *darem* natury, mianowicie ta, że jego biedny umysł jest „zawsze zajęty szukaniem południa o godzinie drugiej”⁴⁶², zostaje tu przywołana, aby zakwestionować imperatyw racjonalności. Bohater korzysta z tej cechy „biednego umysłu”, by móc właściwie zrozumieć, a w rezultacie wybaczyć przyjacielowi czyn, który wydaje się niegodziwy. Zostaliśmy ostrzeżeni – przez Balzaka w motcie – przed przyjmowaniem fałszywych pieniędzy, przez Derridę zostajemy ostrzeżeni przed wykluczaniem przyjaźni za pomocą imperatywu racjonalności – wykluczaniem daru za pomocą narracji o ekonomii wymiany i odpłaty. Związki między tymi – zwykle separowanymi – „wartościami” (dar, prawda, przyjaźń, przeprosiny, wybaczenie) to „pozytywny” horyzont dociekań dekonstrukcyjnych. „Pozytywny” nie w sensie bycia danym, lecz w znaczeniu aksjotycznym: waloryzowany pozytywnie przez rozpoznawanie w procesie analizowania konieczności, a nie przez aprioryczne założenie (np. podmiotu transcendentnego). Podobnie, gdy w trzeciej części *Donner la mort* kontakt z tajemnicą (*mysterium tremendum*) zostaje opisany bardzo zmysłowo jako drżenie z lęku przed czymś z jednej strony już doświadczonym i dlatego przerażającym, z drugiej – nie do końca przeczuwanym, nieprzystępnym, nie mamy do czynienia z odzmysłowionym podmiotem, lecz z cielesnym, przeto śmiertelnym, człowiekiem. Chodzi o „drżenie przenikające do szpiku kości, o wstrząs (o którym nie wiadomo, czy jest dobry, czy zły, a może dobry jako zły)” [DŚ 72]. Skończoność i niewiedza nie stanowią bariery poznania, lecz jego nieusuwalne warunki.

⁴⁶¹ J. Hartman, *Heurystyka filozoficzna*, Wrocław 1997, s. 243.

⁴⁶² Ch. Baudelaire, *Counterfeit Money*, cyt. za: GT 174.

5. PODSUMOWANIE

Z perspektywy prowadzonych tu badań: ekspozycji założeń ontoteologicznych i praktyk tekstualnych wyrastających z imperatywu uważności wobec dziejów i kontekstu, kwestia interpretacji czasu ma rangę pierwszorzędą. Czas bowiem stanowił i nadal stanowi zagadkę ontologiczną i epistemologiczną. Szerokie spektrum badań podejmowanych w wielu dziedzinach⁴⁶³ pogłębia wiedzę i stawia pytania naszemu doświadczaniu czasu. Rozdział drugi, akcentując odmienne formy chronienia doświadczania czasu, skupiając się na współdziałaniu tradycyjnych pojęć czasu i wieczności z autorskimi projektami ich modyfikacji, otwiera przestrzeń dla ruchu myśli między sensami dawnymi i bieżącymi. Czy chwila aktualna (greckie *nun*, teraz) ma stanowić jedyną miarę ujmowania przeszłości i przyszłości? Czy dosięganie się nawzajem byłości, terażniejszości i przyszłości – co w swoim późnym tekście Heidegger nazywa prawdziwym uczasowaniem czasu (*Czas i bycie*, 1962) – pozostaje idealistycznym marzeniem, czy może stanowić prawomocną koncepcję praktykowania czasu w dziejach narodów, grup, jednostek bądź dziedzin kultury (muzyki, malarstwa, filmu etc.), w znacznej mierze wpływając na doświadczenie wolności?⁴⁶⁴ Egzystencjalno-ekstatyczna wykładnia czasu przez Heideggera, dzięki ciągłemu dialogowi i sporowi z tradycyjną i potoczną interpretacją, skłoniła Derridę do krytycznej analizy nietzscheańsko-heideggerowskiego patosu. Dzięki detalicznej egzegezie posunięć teoretycznych, niekiedy erytyczno-retorycznych, zwłaszcza tekstu Heideggera, praktyka otwartości na doświadczenia temporalne, mimo autorytetu tradycji, zostaje przez Derridę zadeklarowana i zademonstrowana. Lektura jego pism nie należy do łatwych, ale pewne obycie w tekstach samych filozofów, a nie tylko komentarzy historycznofilozoficznych, bardzo pomaga w percepcji dynamiki znaczeń w nich zawartych.

Struktura języka, jego wymykanie się mimo intensywnej pracy świadomości, niezależność języka i jego trwałość (odporność na chaos zmian, strzeżenie porządku) powodują, że tylko w splocie z inwencją językową, z katartycznym momentem lokalnie stosowanej logiki praktyki tekstualne prowadzące do uczczenia jednora-

⁴⁶³ Reprezentatywna antologia *The Voices of Time. A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and the Humanities* (ed. by J.T. Fraser, New York 1966) zawiera rozdziały dotyczące czasu w myśli dalekowschodniej i zachodniej, problemu czasu w literaturze, psychiatrii, biologii i fizyce.

⁴⁶⁴ Przekład zagadnień czysto teoretycznych na realia odzyskiwania społecznych więzi i poczucia solidarności w Polsce (i innych krajach postkomunistycznych) pokazuje książka Leszka Koczanowicza *Polityka czasu: dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*.

zowości zdarzenia mogą być skuteczne. Analizy zawarte w rozdziale „Chronienie doświadczenia czasu” dotyczyły autotelicznych zagadnień z dziedziny filozofii, ale opierały się na przesłance, że współcześnie mamy okazję obserwować, w jak potężnym stopniu interpretacja fenomenów temporalnych warunkuje rozpoznawanie tego, co ważne i konieczne w życiu społecznym⁴⁶⁵.

Przechodzimy zatem do ekspozycji warunków i strategii chroniących przytomność słowa.

⁴⁶⁵ Ciekawy wymiar rangi problematyki temporalnej pokazują badania postkolonialne (por. np.: S. Mezzadra, F. Rahola, *Kondycja postkolonialna. O właściwościach czasu historycznego w globalnej teraźniejszości*, przeł J. Maciejczyk, „Recykling Idei” 2008, nr 10, s. 53–61).

Rozdział III

PRZYTOMNOŚĆ SŁOWA

1. WPROWADZENIE

– CZYNIĆ ŻYCIE BARDZIEJ MYŚLĄCYM, „OTWORZYĆ NAUKI SPOŁECZNE”⁴⁶⁶

W uwagach tłumacza do antologii tekstów Heideggera *Budować, mieszkać, myśleć* Krzysztof Michalski wyjaśnia, że przytomność (*Dasein*) to według Heideggera „pe-wien charakterystyczny sposób bycia polegający na swoistym otwarciu na to, co jest, na obecność bytu jako bytu” [BMM 344]. Podobnie, wyjaśniając termin „egzystencja”, Michalski eksponuje zmianę: początkowo egzystencja oznacza otwartość człowieka na bycie, później (pisana z dywizem: *Ek-sistenz*) akcentowane jest otwarcie bycia wobec człowieka. „W każdym razie właśnie ów stosunek »otwarcia« między człowiekiem a byciem stanowi istotę ludzkiego bytowania” [BMM 340]. Kiedy Heidegger w *Byciu i czasie* objaśnia znaczenie „bycia-w”, wskazuje na zachodzący w języku niemieckim związek: „wyrażenie »bin« (»jestem«) wiąże się z *bei* (»przy«); *ich bin* (»jestem«) znaczy zatem: mieszkam, przebywam przy... świecie znanym mi jako taki. »Być« jako bezokolicznik dla »jestem«, tzn. pojęte jako egzystencja, oznacza „zamieszkiwać przy...”, „być obeznanym z...” [BC 76–77]. „»Bycie-przy« świecie – w wymagającym jeszcze bliższej analizy sensie zanurzenia w świat – stanowi egzystencjał ufundowany w byciu-w” [BC 77].

Tytułując ten rozdział „Przytomność słowa”, chcę wskazać na następującą możliwość. Mimo dramatycznej sytuacji w kulturze ponowoczesnej: nihilizmu i chaosu aksjologicznego, słowo potrafi pomagać w rozpoznawaniu tego, co sprzyja wiedzy i życiu, oraz tego, co działa paraliżująco. Badania nad etosem uważności, przeprowadzone w rozdziale pierwszym, uświadamiają, jak trudne jest to zadanie słowa w paradygmacie ontoteologii. Zarazem jednak trzech omawiani filozofowie szukają różnorodnych dróg wymknięcia się rozstrzygnięciom, które stały się nawykiem językowym i myślowym, utrudniając kontakt z doświadczeniem indywidualnym i zbiorowym. Wykorzystując te dokonania tradycji, spróbujemy

Etos uważności i warunki otwartości słowa

⁴⁶⁶ Immanuel Wallerstein sformułował taki postulat w tytule: *Otwórzmy nauki społeczne. Raport Komisji Gulbekiana na rzecz restrukturyzacji nauk społecznych*, przeł. B. Lessaer, [w:] *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, red. A. Flis, Kraków 1998; (por. analizy w pracy doktorskiej Andrzeja W. Nowaka *Podmiotowość jednostkowa w funkcjonalistycznych i historycznych teoriach systemów społecznych*, maszynopis).

zadać pytania o warunki otwartości słowa na to, co się – z pełni aksjologicznej – każdorazowo wydarza. Kształtowanie przestrzeni aksjologicznej, czyli szacunek do tego, co warto zachować z wczoraj, selekcja dzisiaj, budowa jutra, dzieje się także, choć niejedyńie, w medium języka.

Lekcję „mistrzów podejrzeń”: Nietzschego, Marksa i Freuda, że kultura zachodnioeuropejska jest zakłamana co do motywów swoich działań, warto uwzględnić nie tylko deklaratywnie – w przekazie mądrościowym nauk humanistycznych i społecznych, lecz jako poszukiwanie autentyczności doświadczeń w skali jednostkowej i instytucjonalnej. Richard Rorty zwraca uwagę, że dzięki odkryciom twórców psychoanalizy mamy potężną wiedzę psychologiczną, ale nie wprowadzamy tej wiedzy w obieg życia społecznego: między innymi w działanie instytucji oświatowych, penitencjarnych czy medycznych. Michel Foucault pokazuje, jak wiedza sprzężona jest z władzą, a władzy niekoniecznie zależy na utrzymaniu otwartości wobec świata doświadczanego w wiedzy.

Heidegger próbował stonować zbyt radykalne wątki w dyskursie Nietzscheańskim, zachowując jednak wobec kształtu i wewnętrznej zawartości kultury europejskiej postawę mocno krytyczną. Dopiero praktyki tekstualne Derridy, choć nie jest to czytelne na pierwszy rzut oka, wracają do pewnej, charakterystycznej dla filozofii od czasów greckich, ale najwyraźniej nie zawsze możliwej do utrzymania, postawy egzystencjalnie nieapriorycznego zaangażowania dyskursu. I w takim sensie forma krytycyzmu przez niego praktykowana, choć dotyczy całości kultury europejskiej, nie ma charakteru podcinającego jej podstawy, lecz ogranicza się do wskazywania miejsc, lokalnych punktów szkodzących postawie afirmacji. Dekonstrukcja polega na rozbiórce pojęć, słów, którymi szkicujemy lub apodyktycznie interpretujemy jakiś łańcuch znaczeń. W takim sensie jest dyskursem nieneutralnym, lecz zaangażowanym. Jednak celem jest sam proces rozumienia⁴⁶⁷, a nie spełnienie egzystencjalnie uwarunkowanego *a priori*. W akcie afirmacji tego, co wcześniej było wykluczane, wypierane lub marginalizowane odbywa się ponowne ważenie racji stojących po różnych stronach sporu. Siedemnastowieczny konflikt poznania naukowego z poznaniem religijnym, dziewiętnastowieczny spór racjonalizmu (dziedzictwo Oświecenia) z irracjonalizmem (S. Kierkegaard, F. Nietzsche), dwudziestowieczna kontrowersja wokół roli postępu technicznego dla duchowego oblicza człowieka – to tylko wybrane obszary spornych kwestii, w których dekonstrukcyjne nastawienie sprawdzania pojęć użytych do eksplikacji stron sporu stwarza szansę, zamiast zaostreżania konfliktu, przygotowywania i budowania obszaru możliwego do uzyskania porozumienia. Przy czym nie wyklucza się konieczności zachowania

⁴⁶⁷ Heideggerowska transpozycja w *Byciu i czasie* pojęcia rozumienia, że jest to sposób bycia, a nie tylko aktywność umysłu [BC 202–210], jest przez Derridę nieregularnie (w takim sensie nie do przewidzenia z góry) kontynuowana lub wymijana. Taką praktyką tekstualną Derrida manifestuje konieczność uszanowania żywiołu językowych znaczeń. Ograniczany lokalnie – w przestrzeni danego tekstu, w tym wypadku nie tylko w *Byciu i czasie*, ale, jak się wydaje, we wszystkich pismach Heideggera – może pełnić pewne funkcje wskazywania odmiennego sensu, ale stosowany uniwersalnie stanowiłby rodzaj autorskiej arbitralności.

antagonizmu tam, gdzie konsensus jest na razie niemożliwy⁴⁶⁸. Rozbiórce tej nie towarzyszy wojenna tendencja zniszczenia przeciwnika, lecz szacunek dla odmienności racji. Nie mogąc rozważać wszystkiego naraz – chociaż wszystko w swoistych splotach wpływów nas określa – próbujemy tu zwrócić uwagę na przestrzeń pomiędzy wiedzą i niewiedzą kształtującą się w obramowaniu czterech źródeł języka: miłości i śmierci, bólu i radości. Doświadczenia te stanowią szansę unikalnego rozbudzenia uważności będącej źródłem myślenia aksjologicznego. Język, jaki jest potrzebny, by same te doświadczenia dopuścić do głosu i z jego pomocą je współkształtować, bywa przez oba typy myślenia – przedstawianie i dziękczynienie – formowany i modyfikowany. Wallerstein, oprócz postulatu otwarcia nauk społecznych, mówi o ich „odmyśleniu”, wskazując na skłonność myślenia do abstrahowania od tego, co najpilniej domaga się myślenia. Uważa on, że nieustająca, otwarta debata może wyłaniać projekty i alternatywne struktury, niepozwalające przeoczyć tego, co sprzęgając władzę z wiedzą, uniemożliwia zachowywanie otwartości słowa w przestrzeni publicznej.

⁴⁶⁸ W numerze 12. „Krytyki Politycznej” zatytułowanym *Pochwała antagonizmu* zamieszczone są artykuły rozważające pożytki i racje niezacierania konfliktowości („niezgoda buduje”) w sferze publicznej. Intencją prowadzonych tutaj dociekań nie jest powierzchowne uzgadnianie spornych racji, lecz rozbudzenie uważności językowej: jak dalece traktujemy słowa jako oręż i czy zawsze podyktowane jest to racjami merytorycznymi, jak dalece zaś w kulturze słowa dopuszcza się zaistnienie przeciwnych racji i ich prawomocność. Dopiero w tak wytworzonej przestrzeni można dalej prowadzić myślowe i praktyczne „negocjacje”.

2. Dyskusja z logicznym zawłaszczaniem myślenia

O ile narastają tendencje podporządkowywania logice wszelkiego myślenia, w post-idealistycznej filozofii próbuje się wyzwolić myślenie spod dyktatury *logosu*, chociaż nie od współpracy z *logosem*. Dyskusja na temat zakresu kompetencji myślenia logicznego i filozoficznego ożywiona współcześnie ma długą tradycję, poniżej przyglądam się kilku jej znaczącym momentom.

2.1. Płynność semantyczna terminu „logika”

W następujących teraz badaniach będzie się uobecniał pewien zakres płynności semantycznej terminu „logika”. Nie dotyczą one rozbudowanej osobnej dyscypliny naukowej zajmującej się logiczną teorią języka, logiką formalną, metodologią nauki czy logiką matematyczną. Wyróżnionym znaczeniem „logiki”, jakim się zajmujemy, jest jej sens poprawnego myślenia i konsekwencji w rozumowaniu, jak również ontologicznego porządku przyczyn. Ten ostatni w „metafizyce” stanowił grunt, czyli podstawę poszukiwaną w każdej dziedzinie poznania. Ponieważ wierzone w możliwość odkrycia uniwersalnego porządku przyczyn, formułowano też zasady poprawnego – powszechnie – myślenia. Kiedy dzisiaj „ontoteologia” jest krytykowana lub poszukuje się możliwości dialogu i spotkania obu początków: „metafizycznego” oraz innego początku – uniwersalność porządku przyczyn i reguł poprawnego myślenia wydaje się coraz bardziej lokalna, choć w wielu miejscach kuli ziemskiej dominująca.

Każdy z omawianych tu autorów odnosił się do dwuznaczności „logiki” – jako porządku przyczyn oraz kanonu poprawnego myślenia – w sposób specyficzny. Najbardziej krytyczny – wiele fragmentów jego pism o tym świadczy⁴⁶⁹, co mogłoby nawet zostać poczytane za nieprzyjaźń z logiką – był Heidegger. Krytykował logikę nade wszystko za wykraczanie poza jej kompetencje regulowania poprawności rozumowań i za narzucanie interpretacji myślenia jako przedstawiania. Spróbujemy jednak pokazać, że niekoniecznie oznacza to waśń z „logiką” w jej niezbędnej funkcji lokalnego stosowania, a przede wszystkim nie oznacza podważania logiki jako myślowego podążania ku przyczynom.

⁴⁶⁹ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenia do metafizyki*, s. 113–126, lub *Posłowie do „Czym jest metafizyka?”*, *List o „humanizmie”* etc.

Nietzschego kult logiki nie jest dla wielu oczywisty, ale dla czytelników, którzy znają go z powiedzeń obiegających rynek kultury, staje się jasny. Obok klasycznego smaku logika jest jednym z głównych, zdaniem Nietzschego, wyznaczników piękna. „Bóg umarł” to logiczny wniosek z obserwacji, jak ludzie żyją, można by rzec „empiryczny”, gdyby obok indukcji nie wymagał pewnych procedur dedukcyjnych.

Aforystyczna forma pism Nietzschego była krytykowana jako nieumiejętność lub niemożność przeprowadzenia logicznego, rozbudowanego wywodu przemierzającego obszar przesłanek przez argumenty do wniosków. Przypisywano kapryśną, artystyczną lekkość stylu Nietzschego właśnie brakowi logiki⁴⁷⁰. Jest to, jak sądzę, grunto-
na pomyłka. Nietzsche bardzo wysoko ceni logikę, ale wyżej ceni życie i z pewnym zdziwieniem stwierdza, że życie jednak prześciga logikę. Dlatego, kiedy Zaratustra tańczy z życiem, bo tak przejawia się jego szacunek do życia – przez taniec – przemienne podlega regułom (krokom) oraz je, w uzależnieniu od zmiennych warunków życia, tworzy.

Logika Nietzschego jako piękno
(harmonia)

Na krytyczny stosunek Heideggera do hegemonii logiki już wskazywałam. Należy podkreślić, że tylko o tyle, o ile logika staje się dyktatorem narzucającym jedynie poprawne reguły myślenia, filozofowie, z różnych zresztą pozycji, podejmowali z nią spór. W przypadku autora *Bycia i czasu* dotyczył on zwłaszcza podporządkowywania dynamiki samego bycia formie myślenia przedstawiającego (*Vorstellen*). W tej postaci, zdaniem Heideggera, myślenie nie odnosi się do tego, co nas najbardziej obchodzi, dotyczy i do nas przylega – w sensie planetarnym, a nie tylko egzystencjalnym – lecz reguluje przepływ znaczeń metodycznie abstrahujących od materialnego kontekstu, jaki owe znaczenia rodzi. Taka regulacja ma wiele zalet i pełni doniosłą rolę w komunikacji znaczeń na pewnym, formalnym poziomie, jednak nie jest wolna od ograniczeń. Filozoficzna droga Ludwiga Wittgensteina – od *Traktatu logiczno-filozoficznego* (1921) po *Dociekania filozoficzne* (1953) – może stanowić symptomatyczną ilustrację budzącej się w XX wieku świadomości roli i granic logicznego myślenia. Od początkowego uznania przez Wittgensteina logiki za niepodważalne kryterium wszelkiej prawdy o świecie, po sugestię – w *Dociekaniach* – że jest to jedna z licznych gier językowych, znaczeniu logiki przyznany został ważki, ale ograniczony sens. Zapewne niezależnie, ale mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Wittgenstein dokonuje ostatnich zapisów w *Dociekaniach*, Heidegger rozpoczyna wykład *Was heisst denken?* (1951, opublikowany w 1954), gdzie różnica między logiką i myśleniem (w specyficznym rozumieniu) raz jeszcze – po analizie we *Wprowadzeniu do metafizyki* i w innych tekstach – zostaje poddana eksplikacji.

Późny Wittgenstein – logika jako
gra językowa o ograniczonym
trybie działania

⁴⁷⁰ „Za mało dedukujesz” – zwraca mu uwagę w liście przyjaciel. Zob. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, posłowiem opatrzył Z. Kuderowicz, Warszawa 2003.

Rozpoznawanie tego, co istotnie się ku nam zwraca i co, w każdej sytuacji, wymaga się najpilniejszego działania, autor *Gelassenheit* traktował jako zadanie myślenia i dlatego podejmował się długotrwałego procesu wyjaśniania różnicy między myśleniem przedstawiającym i tym, które wyrastając z uważności, w większym stopniu podporządkowane jest sytuacji niż abstrakcyjnym wymogom poprawnościowym. Logika wydarzeń, logos warunków i okoliczności modyfikujących sens i możliwości odbioru zdają się wymagać innego rygoru. Jego słabość w porównaniu z logiką klasyczną polega na tym, że jako tymczasowy i każdorazowo uzależniony od kontekstu, może podlegać arbitralnym wpływom, którym tamę stawia logika klasyczna.

Derridy dekonstrukcyjne postępowanie tekstualne polega nie tylko na tematyzowaniu kwestii różnicy między logiką i myśleniem filozoficznym oraz postfilozoficznym, lecz także na performatywnym jej demonstrowaniu. Choć Heidegger

Logika a myślenie filozoficzne

też częściowo demonstruje swoją odmienną interpretację myślenia obok tematycznego ujęcia owej odmienności, w większym jednak stopniu, zwłaszcza w tekście *Was heisst*

denken?, skupia się na szczegółowym omówieniu owej różnicy. Derrida natomiast, z jednej strony podejmuje zdyscyplinowaną dyskusję z teorią performatywów Austina czy teorią aktów mowy Searle'a, w których ujawnia zaawansowaną kompetencję logiczną, z drugiej zaś nieustannie posługuje się słowem „logika” w takich połączeniach (logika paleonimii, niejasności, dwuznaczności), że traci ono swą ostrość. Sądzę jednak, że postępowanie Derridy nie ma na celu rozmycia ścisłego sensu dyscypliny logicznej, lecz wskazanie na konieczność – w myśleniu – lokalnego i ściśle kontekstualnego stosowania procedur logicznych. Wtedy porządek kategoryalny nie jest przykładany abstrakcyjnie – niezależnie od rodzaju porządku, jaki jednorazowo wyrasta z rzeczy w danych okolicznościach – lecz budowany jest z nią w interakcji. Wyłania się wtedy wielość odrębnych formalnie porządków, nazywanych logikami, które poluzowują nieco hegemonię apriorycznego porządku logiki formalnej.

Dlatego należy starannie odróżniać rolę i zadania logiki formalnej (chodzi także o wskazywany przez Heideggera związek istoty techniki z panowaniem filozofii scjentyistycznej zredukowanej do analizy języka nauki) oraz wielu współczesnych propozycji rozwoju samej logiki jako zaawansowanej specjalistycznej dziedziny dociekań⁴⁷¹ od płynnych użyć terminu „logika”, gdy chce się wskazać na określony lokalny porządek: na przykład „logikę paleonimii”, logikę dwuznaczności, rządzącą mitem, logikę obojętności⁴⁷² itp.

⁴⁷¹ Gruntowną prezentację sporów na temat kanoniki „norm myślenia” w logice stanowi studium K. Rottera *Kryzys i odrodzenie racjonalnej gramatyki*, Wrocław 1999.

⁴⁷² Tytułem przykładu: w sceptycznym podejściu do niekiedy za łatwej euforii studiów postkolonialnych i ogłaszania epoki „post”, niektórzy autorzy (Žižek, Hallward) demaskują działanie w postkolonializmie „projekcji multikulturalizmu na skalę globalną – działanie logiki, którą można by nazwać obojętnością” (P. Hallward, za: S. Mezzadra, F. Rahola, *Kondycja postkolonialna*, s. 54).

2.2. TRANSLACJE: LOGIKA – MYŚLENIE

Spory i polemiki współczesnej filozofii i szerzej, humanistyki, dotyczą między innymi zakresu kompetencji analitycznych ufundowanych na logice klasycznej oraz kompetencji analityczno-krytycznych, które nie mogą opierać się na zasadach apriorycznych. Stanowią bowiem każdorazowo wypracowywany model współpracy z sytuacją działający na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Różnorodne nurty filozofii analitycznej bronią tych pierwszych (kompetencji); hermeneutyka, dekonstrukcja i poststrukturalizm – drugich. Paul Ricoeur w artykule *Logika hermeneutyczna*, na przykładzie kontrastowych stanowisk Wittgensteina i Heideggera, pokazuje przekonująco, że autor *Traktatu logiczno-filozoficznego*, jest w pewnym zakresie hermeneutą, natomiast autor *Bycia i czasu*, mimo zarzutu przekraczania przez logikę zakresu swoich uprawnień, posługuje się logiką i zmysłem analitycznym, uprawomocniając kolejne fazy wywodów.

O trudnościach przekładu mówi Heidegger w wielu miejscach swoich książek i wykładów. „Každy jest zły”, w wypadku tak osadzonego w języku myślenia, jak jego, świadomość nieadekwatności przekładu z systemu znaczeń – bo tym właśnie jest język – w inny system, jest szczególnie wyostrowana. Tam, gdzie różnice miejsc, różnice związków słów, wchodzące w nie dzieje wspólnoty posługującej się danym systemem modyfikują ogólny sens, ścisłość nie może być wyznaczana jedynie słownikowymi i logicznymi kryteriami, choć często przybierają one rolę kryteriów dominujących.

A jednak myślenie jest, w pewnej mierze, przekładaniem (*Übersetzen*). Być może na „złym” przekładzie sentencji Parmenidesa opiera się dziś panowanie logiki w teoretycznym ujmowaniu myślenia, o tyle, o ile to panowanie chce być bezwzględne⁴⁷³. Taką sugestię Heidegger wypowiada w *Was heisst denken?* i trzeba natychmiast zaznaczyć, że nie jest to polemika z logiką jako odrębną dziedziną dociekań i ustaleń, która się rozwijała i będzie rozwijać niezależnie od sądów filozoficznych na jej temat. Heideggera sprzeciw dotyczy bezwzględnej dominacji logiki w interpretowaniu myślenia w ogóle, z roszczeniem do ujmowania każdego rodzaju myślenia. Po ważkim dziele Rudolfa Carnapa *Filozofia jako logiczna analiza języka nauki*, po *Traktacie logiczno-filozoficznym* Wittgensteina atmosfera nawet w kręgu filozofii sprzyjała otaczaniu logiki szczególnym szacunkiem, jako ostoji ścisłości. Wobec odebrania filozofii prawa do roszczeń spekulatywnych, z racji ich niesprawdzalności, tendencja logiczna

Logika wobec filozofii jako probierz ścisłości

⁴⁷³ Szkoda, że w świetnym tekście na temat Parmenidesa Popper rzuca mimochodem: „Niektórzy wrogowie racjonalizmu starali się zaliczyć Parmenidesa do własnego grona. Działo się tak zwłaszcza w filozofii niemieckiej (Heidegger jest oczywiście wiodącą postacią w tej dziedzinie)... (...) Prawda jest jednak zupełnie inna” (K.R. Popper, *Czy książę może rzucić światło na drogi Parmenidesa?*, przeł. A. Chmielewski, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2006, vol. I, fasc. 1, s. 166). Można nazwać Heideggera wrogiem „racjonalizmu”, ale tylko takiego, który zawłaszcza i zdominowuje wszelkie poznanie, na pewno nie racjonalizmu „w ogóle”.

w filozofii przybrała postać zaufania do rozstrzygnięć logicznych jako ukrócających jałowe spory i wyposażających w tak potrzebne myśleniu ogólnemu mierniki. Należy oddać temu zaufaniu sprawiedliwość. Heidegger nie czyni tego, o ile w swojej interpretacji nadmiernie sprzęga te tendencje z innymi rysami epoki dążącej do wymaginowanej ścisłości. Z punktu widzenia jego perspektywy – władania istoty techniki, której nie przenikamy i nie mamy do niej dostępu, chociaż jej podlegamy – to temu władaniu zawdzięczamy pęd ku ścisłości pod egidą logiki (w *Was heisst denken?* nazywanej, niezgodnie z dzisiejszym uzusem, „logistyką”). To ważna perspektywa i byłoby błędem jej nie zauważać bądź ignorować jej rosnącą – ponieważ uzasadnioną faktami – rangę. Warto jednak rozszerzyć tu pole widzenia. Warto dopełnić możliwości zawarte w tej filozofii obawie, ale i próbować uwzględnić inne sprzężenia, których autor *Was heisst denken?* nie akcentował, a które z całą mocą działają. Miary i kryteria, jakie oferuje logika, pozostają niezastąpione w regulacji tego, co już zostało pomyślane. Gotowych, tzn. już uzyskanych pomysłów w sensie przedstawień, poglądów, sądów, opinii jest wiele i im jest ich więcej, tym pilniejsza potrzeba porządku⁴⁷⁴ Niezastąpionym instrumentem wprowadzania ładu, hierarchii w już uobecnione pomyslenia jawi się tutaj logika.

Nawyk myślenia o logice jako o metodzie myślenia w ogóle w kulturze Zachodu

Jednak w żywiole myślenia niemniej jest wymiar tego, co dopiero do pomyslenia, co jeszcze nie znalazło odpowiedniego dla siebie wyrazu. Także logika, jako swoista dziedzina dociekań, z których nie wszystkie jeszcze są skodyfikowane, obejmuje taką niegotową jeszcze sferę własnych dążeń. Spór o logiczne podstawy matematyki między intuicjonistami, formalistami i logicystami świadczy o głębokim i wciąż zachodzącym procesie problematyzowania statusu logiki. Jej aprioryczna przewaga w kulturze zachodnioeuropejskiej stanowi jeden z obowiązujących dość powszechnie nawyków myślowych o potężnych konsekwencjach dla rozumowania.

Tutaj skupiamy się na tym wciąż niegotowym wymiarze żywiołu myślenia filozoficznego, w którym ścisłość, rygor, precyzja polegają na czym innym niż na zgodności ze stanem rzeczy⁴⁷⁵. Na czym?

Warto wymienić kilka możliwości. Jedną z nich znajdujemy w *Was ist das – die Philosophie?* Precyzja polega na dostrojeniu się do zestroju, jakim jest *logos*. W tym esej Heidegger nazywa filozofię wyróżnionym sposobem mówienia (*ausgezeichnete*), nie określając wprost – przez wymienienie cech – na czym owo wyróżnienie miałoby polegać. Wnioskując z tego i innych kontekstów pośrednio, można przypuszczać, że przede wszystkim polega na odpowiedniości wobec wezwania, które płynie z sytuacji – czy to będzie sytuacja lokalna, czy o zasięgu planetarnym: tryb odpowiadania na zew sytuacyjny jest tu podstawowym kryterium adekwatności

⁴⁷⁴ Por. w tym kontekście ciekawą analizę postulatów G. Fregego dotyczącą zadań logiki, jaką przeprowadza Tworak (Z. Tworak, *Logika wobec myślenia*, „Nowa Krytyka” 1996, nr 7, s. 73–91).

⁴⁷⁵ Zgodność bowiem ze stanem rzeczy zachodzi, ale należy ją inaczej weryfikować.

myślenia. Na tym polega także rygor namysłu postulowany i praktykowany w *Liście o „humanizmie”* (1947) [LH 126]. Natychmiast widać, na jak poważne trudności naraża się tak szeroko zakrojone żądanie pod adresem namysłu filozoficznego. Sytuację trzeba najpierw precyzyjnie wyodrębnić spośród nieprzeliczonych danych, jakie do nas docierają, zdefiniować i poddać dociekaniu pod kątem wysyłanego do nas wezwania. Oczywiście opisana tutaj procedura zwykle odbywa się w lot i nie czeka na tak powolny tok postępowania, jednak nawet po podprogowo i błyskawicznie podjętych decyzjach potrzebne jest dokonanie ex post owego odtworzenia prawidłowości rozpoznania.

W *Przyczynkach do filozofii* myślenie zostaje jeszcze bardziej rygorystycznie niż w innych tekstach związane, tak jak świadomość w scholastyce i u Husserla, z intencjonalnością. Heidegger uprzywilejowuje dyskurs dotyczący myślenia Bycia [PF 421–423]. Ten rodzaj myślenia jest przez Heideggera w tym i innych dziełach traktowany jako autentyczny obszar dociekań i prób filozoficznych. Ma swój specyficzny rygor i tryb postępowania. Ponieważ dzisiaj to określenie brzmi już nieco ontoteologicznie – „myślenie Bycia” – w naszych próbach będziemy poszukiwać różnorodnych charakterystyk (wydarzanie, nurt zdarzeń; to, co się istotnie ku nam zwraca) zbliżających się do znaczenia wydobywanego przez autora *Przyczynków*, ale niekoniecznie określanego w ten wypróbowany już i mający swoje dzieje sposób, jaki przedstawialiśmy w pierwszym rozdziale. Być może próby mniej „złego” przekładu Parmenidesa, praktykowane w *Was heisst denken?*, mogłyby nam uzmysłowić każdorazowo napotykaną trudność rozumienia tego, co jest, jeśli nie pozwolimy mu utonąć w oczywistości. Heidegger pyta o przekład, jeszcze po kantowsku pyta o warunki możliwości adekwatnego przekładu. „Do tego, co nazywamy myśleniem, docieramy, kiedy sami myślimy” [WHD 1, CM 11].

To zdanie anonsuje wymóg pewnej bezpośredniości – jeśli się nie myśli, a za chwilę usłyszymy, że „w naszych dających do myślenia czasach najbardziej zastanawiające jest to, że jeszcze nie myślimy”, nie można też polegać na własnych ustaleniach na temat myślenia. Ale czy można, kiedy się myślenie już uprawia? I co jest – każdorazowo – kryterium, że przebiegi skojarzeniowe, że reakcje elektronowo-koloidalne są już myśleniem?

Kilka wskazówek podaje cykl wykładów *Was heisst denken?*, między innymi tę, że bardziej daje do myślenia to, co radosne, tajemnicze, łaskawe. Można natychmiast taką wypowiedź potraktować jako przejaw romantyzmu. O ile poza obszarem literaturoznawstwa, gdzie taka kwalifikacja może występować jako w miarę neutralna, tylko informacyjna uwaga, o tyle w filozofii słyszy się zwykle zarzut nagannej rezygnacji z obiektywizmu, pojęciowości i racjonalizmu. To prawda, że romantyzm filozoficzny albo jawnie zwalczał kanoniczne pojęcia filozoficzne, albo przynajmniej traktował z nieufnością, broniąc składników i perspektyw prawdy, jakimi są subiektywność, pozapojęciowość (intuicja, przed- lub pozasłowne doświadczenia i doznania)⁴⁷⁶ oraz wszelkie odmiany irracjonalności (tęsknoty, cierpienie,

⁴⁷⁶ Por. L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli przełomu romantycznego w Niemczech*, Wrocław 2001.

zaufanie do potęgi kreacyjnej słowa, które może stwarzać światy niemające ekwiwalentu w rzeczywistości pozasłownej, przemożne odczucie braku kongruencji między rzeczywistością materialną i idealną etc.). Jednak w Heideggera próbie odzyskania dla myślenia tego, co zepchnięte w obszar doznań emocjonalnych lub wyniesione w sferę doświadczeń religijnych (łaska, tajemnica), rozgrywa się raczej walka o uwzględnienie splotu zróżnicowanych przyczyn. Rozumienie tego, co w nas i poza nami działa, uzyskiwanie kontaktu z rzeczywistością, mimo pozorów i złudzeń, pozostaje pierwotnym zadaniem aktywności myślowej.

Próbę obrony myślenia, które nie ma intencji zwalczania dotychczas obowiązujących kanonów prawidłowości myśli, a jednak i ono podlega specyficznej logice, podejmuje Heidegger między innymi w *Zasadzie racji* (1959). Zamiast zwalczania, chodzi o dopuszczenie do głosu innej możliwości myślenia. O ile początkowo autor *Bycia i czasu* umieszcza się jeszcze w obrębie metafizyki i z jej wnętrza próbuje przezwyciężać (*überwinden*) dominację myślenia przedstawiającego, o tyle w późniejszych pismach projekt przezwyciężania przyjmuje postać przeboleństwa (*Verwindung*) metafizyki. Dojrzały filozof nie odstępował od zadania postawionego w młodości: dokonać rozbiórki (*Abbau*) pojęć ontologii zachodniej o tyle, o ile zagradzają drogę do źródłowego przemyślenia tego, co jest⁴⁷⁷. Główne kategorie i pojęcia dotychczasowej ontologii: byt, prawda, czas, człowiek, podmiot, przedmiot, wykopały, zdaniem filozofa, przepaść między tym, co się naprawdę dzieje, a tym, co uważane jest za będące czy rzeczywiste, odgradzając nas w ten sposób od zasilającej mocą (*dynamis*) więzi z byciem. Odzyskać utraconą więź z tym, co jest, to odzyskać zakorzenienie i twórczy grunt, to także pozwolić światu, który nas otacza: ziemi, niebu, wspólnocie ludzi – być⁴⁷⁸.

Zadanie to samo, ale dojrzałość filozofa powoduje, że inaczej postawione akcenty redukują destrukcyjny wymiar owej rozbiórki, natomiast uwypuklają pozytywny sens, w imię którego próbuje się to zadanie podejmować. W wyzwalaniu kultury europejskiej z subiekcentryzmu filozofia ma, jak się wydaje, szczególną rolę do odegrania, ponieważ do pewnego stopnia właśnie jej autorytet zdaje się ów centralny charakter relacji podmiotowo-przedmiotowej utrzymywać. Stąd tezy Heideggera o końcu filozofii jako „uzasadniającego przedstawiania podstawy” i zadaniu myślenia, które stawia sobie skromniejsze cele: odzyskiwania stopniowo więzi z tym, co jest, nie należy rozumieć jako kapitulacji rozumu, lecz raczej jako próbę ograniczenia paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego⁴⁷⁹.

Trzytnaście wykładów w semestrze zimowym 1955/56 na Uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim oraz „Odczyt”, wygłoszony dwukrotnie w 1956 roku pod wspólnym tytułem *Zasada racji*, dotyczą sformułowanej przez Leibniza zasady:

⁴⁷⁷ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 28–33.

⁴⁷⁸ Te same znaczenia – świat, ziemia, niebo, wspólnota ludzi – w zróżnicowanych praktykach tekstualnych Derridy zostają jeszcze bardziej uhistorycznione i skontekstualizowane niż w dążącej do pewnej apodyktyki praktyce tekstualnej Heideggera.

⁴⁷⁹ Fragment zaczynający się w tym miejscu do s. 265 stanowi zmodyfikowaną wersję wcześniej publikowanej recenzji pt. *Dojrzałość filozofa* (rec.: M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, „Ruch Filozoficzny” 2004, t. LXI, nr 3, s. 489–493).

„*nihil est sine ratione*” – nic [nie] jest bez racji. Zasada ta nie włada jednak myśleniem europejskim dopiero od momentu jej sformułowania przez autora *Monadologii*. Zdaniem Heideggera jej działanie jest widoczne od początku kultury, a zwłaszcza myśli greckiej, ale najwyraźniej potrzebowała długiego czasu – 2300 lat – inkubacji i dopiero Leibniz wydobyl ją na jaw ze stanu uśpienia. Zdając sobie sprawę z kapitalnego znaczenia tej zasady, nazywa ją jej odkrywca *principium grande, magnum, nobilissimum* (wielka, doniosła, najszlachetniejsza).

Dlatego też nasze przygotowanie do rozważenia tak doniosłego i prastarego pryncypium powinno być wyjątkowo staranne. Aby temu sprostać, Heidegger na zakończenie pierwszego wykładu wskazuje na dziwną zależność między tym, co wyraźne, i tym, co mroczne. Kiedy pragniemy cokolwiek uwyraźnić, a w tym wypadku chodzi o uwyraźnienie zasady racji, zdarza się nam zapomnieć, że to, co wyraźne i jasne, potrzebuje mroku i cienia, w przeciwnym razie nie byłoby czego uwyraźniać” [ZR 18]. Stosując *argumentum ad verecundiam*⁴⁸⁰, Heidegger cytuje fragment *Sprüche in Prosa* Goethego, w którym ów przytacza słowa J.G. Hamanna: „Wyraźność jest posłusznym (*gehörige*) rozłożeniem światła i cienia”. Przywiązując wielką wagę do nierozdzielania słuchu i wzroku w myśleniu, Heidegger podkreśla komentarz Goethego do zacytowanego zdania: „Hamann – słyszy!” [ZR 18]. Pamiętając zatem o niezbędnej ostrożności, unikając „bezceremonialnego naruszania jej wnętrza, treści zasady” [ZR 19], a także pamiętając o *paidei* w tym szczególnym sensie, o jakim Arystoteles mówi w *Metafizyce*⁴⁸¹, prowadzi nas Heidegger w obszar władania słów: zasada podstawowa, aksjomat i pryncypium. Te wstępne zabiegi mają uświadomić odbiorcy wykładów, że bez adekwatnego przygotowania niemożliwy jest gruntowny namysł nad pozorną zbieżnością ich znaczeń, wywodzących się z odmiennych obszarów przedstawiania. Słowo „aksjomat”, pochodzące z greckiego *aksjo*, czyli: „uznając coś, cenię”, nazbyt pochopnie rozumiane jest jako związane z wartościowaniem. Heidegger zwraca jednak uwagę, że „Grecy (...) nie znali pojęcia wartościowania ani wartości” [ZR 27], zatem powinniśmy się strzec niemal bezwiednego podstawiania nieprzejrzystego chaosu znaczeń częściowo dawnych, częściowo

Zasada Leibniza: *nihil est sine ratione* w świetle interpretacji Heideggera

⁴⁸⁰ Argument odwołujący się do poważania, do autorytetu (M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 95).

⁴⁸¹ „Jest to bowiem brak *paidei*, nie wiedzieć, na co trzeba, a na co nie trzeba szukać dowodu” (Arystoteles, *Metafizyka*, 1006 a). Heidegger następująco komentuje słowa Arystotelesa: „chodzi o żywe i pełne gotowości wycucie tego, co w danym wypadku właściwe i niewłaściwe. Czego nas uczą słowa Arystotelesa? Kto zapuszcza się w okolicę zasad podstawowych, potrzebuje – aby ani za wiele od nich żądać, ani ich nie przeceniać – *paideia*, możemy także powiedzieć: daru rozróżniania między tym, co przystoi, a co nie przystoi w obliczu prostych stanów rzeczy” [ZR 23]. Czyż ta pochwała *paidei* nie przypomina wymownego obrazu z wiersza Norwida, w którym klasycznych mistrzów autor podejrzewa o lekkomyślność zajmowania się klasyfikacjami stylów (herboryzowanie na grobie brata) w obliczu tragedii klasycznego świata? (por. C. Norwid, *Post-scriptum*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, red. W. Gomułki, t. I, Warszawa 1968, s. 306).

nowożytnych, pod słowa, jakimi próbujemy posługiwać się w charakterze pojęć. Zwłaszcza jeśli są to pojęcia zasadnicze. W greckim rozumieniu *aksjoma* odnajduje Heidegger „coś, co cieszy się najwyższym poważaniem, lecz nie podług szacowania wychodzącego od człowieka i przezeń udzielanego. To, co cieszy się najwyższym poważaniem, wyprowadza swój wizerunek (*Ansicht*) z samego siebie” [ZR 27]. Namysł nad tym, skąd te trzy określenia: aksjomat, zasada podstawowa i pryncypium, pochodzą i dokąd przynależą, pozwala się zorientować, że oczywisty charakter tych określeń jest pewnym pozorem. W istocie terminy te mają nader problematyczną naturę, da się w nich jednak zaobserwować wspólny rys semantyczny. Nie polega on na ludzkim desygnowaniu czegoś jako najważniejszego, lecz na przemożnym działaniu ich substancji wyprzedzającym wszelkie skutki podejmowanych przez człowieka inicjatyw. Świadomość owej przemożności powinna towarzyszyć wchodzeniu w „okolicę” – tym szczególnym słowem, wprowadzonym w *Wyzwoleniu* (*Gelassenheit*) (1959), nazywa Heidegger żywioł wzajemnej determinacji myślenia i bycia – w okolicę zasad podstawowych, pryncypiów i aksjomatów.

Leibniz mówi o zwykłym ujęciu tej zasady: że nic nie dzieje się bez przyczyny, oraz jej ujęciu ścisłym, kiedy zostaje ona przedstawiona jako podstawowa zasada dowodzenia [ZR 36]. „Można skłaniać się do twierdzenia, że duch XVII stulecia doprowadził do odkrycia zasady racji jako pryncypium. Wszelako z równą dozą słuszności można powiedzieć, że to dopiero *principium rationis* jako jeden z pierwszych aksjomatów wszelkiego przedstawiania i zachowania wykształciło ducha XVII i następnych stuleci aż po dzień dzisiejszy i na przyszłość” [ZR 40]. Tego rodzaju, niepozbawione słuszności poglądy, zdaniem Heideggera, nie wnoszą wiele do zrozumienia dziejów. Zwraca on uwagę na pierwsze zdanie jednej z późnych rozpraw Leibniza, słynne: „*Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil* – »Jest w Naturze racja, dla której istnieje raczej coś niż nic«” [ZR 41]. W wyróżnionym przez Leibniza jako ścisłym rozumieniu tej zasady domaga się ona dostarczenia racji każdej rzeczy.

Niezależnie od szacunku, z jakim Heidegger opisuje to odkrycie Leibniza, doceniając jego doniosłość, równolegle rozwija w swoich komentarzach perspektywę przenikania dziejów, „myślowej rozmowy z poruszającą nas, sprzyjającą tradycją” [ZR 25]. Z poziomu tej perspektywy krytycznie także odnosi się do własnych wczesnych osiągnięć w filozofii [ZR 66, 118]. Język *Bycia i czasu* (1927) nazywa nieporadnym i prowizorycznym, w *O istocie racji* (1929) – mówi autor po trzydziestu latach – padają sformułowania słuszne, ale nieprawdziwe i w takim sensie – w obrębie myślenia – błędne. W przypadku Leibniza pozytywnie komentowane są

Zasada racji bywa dostarczaniem (wymuszaniem) racji

dowody jego „niespokojnego ruchu myśli” oraz godnego uwagi posłuszeństwa wobec konieczności płynącej z nakazu poszukiwania przyczyn, na który myśliciel potrafił odpowiedzieć, formułując zasadę *nihil est sine*

ratione. Zarazem jednak zasada ta, w swej pierwszej tonacji, jest zdaniem Heideggera niebezpieczna. Wykorzenienia, zagraża zadowoleniu, odbiera mu wszelką rację [ZR 47]. Zasada racji odbiera rację. A przecież Leibniz mówi: „w samej Naturze

jest racja”. Wydawałoby się, że Leibniz właśnie broni obiektywnego, niezawisłego od podmiotu istnienia racji. Zadaniem podmiotu jest tylko dostarczenie owej racji. Jednak wymóg ten oglądany przez okulary nowożytności nie oznacza teraz tak jak u Heraklita: *homolegein*, mówić tak jak *logos*, lecz: dostawić rację, utwierdzić relację podmiotowo-przedmiotową przez wydobyć jej na plan pierwszy, z czasem całkiem zasłaniający źródło racji dostarczanej. W piątym wykładzie, po rozwijanym wcześniej rzeczowym, aczkolwiek nie tylko immanentnym, badaniu zasady racji u samego Leibniza, Heidegger cytuje fragment *Cherubowego wędrowca* Angelusa Silesiusa, mistyka, którego studiowali i podziwiali zarówno Leibniz, jak i później Hegel:

Róża jest bez dlaczego; rozkwita, bo rozkwita,
Na siebie nie zważa i czy ją widzą, nie pyta⁴⁸².

Wbrew sądom, które odmawiają mistyce wymiaru intelektualnego, według Heideggera „prawdziwej i wielkiej mistyce przypada największa ostrość i głębia myślenia”. Świadectwem trafności tego przekonania jest przytoczony fragment: „Róża jest bez dlaczego”. Oprócz tego, co mówi, niesie on swoje niepowiedziane. Heidegger odczytuje je następująco: „człowiek jest na najbardziej skrytym gruncie swej istoty naprawdę dopiero wtedy, gdy jest jak róża – bez Dlaczego” [ZR 56]. Podczas gdy w pewnym momencie dziejów istnienie człowieka zostaje pojęte jako szukające, rozglądające się wokół siebie dostawianie racji, róża Silesiusa staje się przykładem czegoś, co podpada pod pospolicie ujętą zasadę racji, a zarazem z obszaru obowiązywania ściśle ujętej zasady racji wypada. Zaobserwowanie tego prostego stanu rzeczy pozwala Heideggerowi wskazać dwie różne tonacje zasady racji. W pierwszej tonacji zaakcentowana zostaje jej powszechna obowiązywalność: nic nie jest bez racji. Kiedy wsłuchamy się w inną możliwą jej tonację, na pierwszy plan wydobyte zostanie „jest” i wtedy tożsamość bycia i racji, w pierwszej tonacji niesłyszalna, zaczyna być tym, co w zasadzie najważniejsze. W wykładzie szóstym Heidegger tłumaczy, dlaczego próba rozważenia zasady racji jako rozmowa z tradycją musi prowadzić okrężnymi drogami. Widzieć coś bowiem i to, co zobaczone, dostrzec, czyli właściwie odebrać, nie są tym samym [ZR 66]. Jeśli zadaniem myślenia pozostaje dostrzec w tym, co zobaczone, to, co w nim najbardziej swoiste, wydaje się, że myśl ma inne obowiązki niż napieranie zbyt pośpieszne i natarchywe na racje bez właściwej temu procesowi domieszki czasu, czyli dojrzewania.

Heideggera projekt wyzwala kultury, zwłaszcza filozoficznej, z subiektocentryzmu polega m.in. na systematycznym przesuwaniu akcentu z dynamiki poznającego podmiotu na dynamikę samych rzeczy, aby odbierać je – rozumiejąco – w takiej postaci, jaka im przysługuje niezależnie od naszych uzurpacji. Na przykład Heraklitejski *logos*, gdy przełożymy go jako rozum, choć

Przesuwanie spojrzenia z perspektywy podmiotu poznającego na perspektywę ukazywania się samych rzeczy.

⁴⁸² Przekład B. Barana w: tenże, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 134.

przypisany całej naturze, bywa dziś przez nas pojmowany raczej na wzór rozumu ludzkiego. Tymczasem Heraklit – w interpretacji Heideggera – nazywa *logos* powiedzeniem (*Spruch*) bytu, któremu odpowiadamy, słuchając [ZR 68]. Kiedy Heraklit mówi: „natura lubi się ukrywać” (fragm. 123), słuchając nowożytnie, sens tej sentencji pojmujemy antropomorficznie, natomiast cofając swoje słyszenie przed nowożytność, rozumiemy ten fragment następująco: „do bycia należy skrywanie się”, ponieważ *filejn* znaczy „współprzynależeć do tego samego” [ZR 90].

Arystoteles powiada: „bycie jest tym, co z siebie bardziej jawne” [ZR 96]. Ujawnianie się bycia daje nam znak. My odczytujemy znak – właściwie lub nie – ale znak nie od nas pochodzi. Zdaniem Heideggera to z winy przedstawiania nie jesteśmy w stanie dostrzec tego, co proste i tożsame (*Selbe*), a co w swoim czasie znajduje wyraz w języku [ZR 104]. Poruszając się bowiem wszędzie w obszarze promieniowania nakazu dostarczania racji, utraciliśmy stopniowo kontakt z rozumieniem racji jako bycia. Ten charakter racji skrywa się. Dzieje się tak dlatego, że kiedy bycie bytu przesyła się jako przedmiotowość przedmiotu, przesłanie dochodzi do nieznanego wcześniej zdecydowania i wyłączności [ZR 120], ale zarazem istotny rodowód bycia wymyka się.

Książka *Zasada racji* świadczy o dojrzałości Heideggera. W korespondencji z Jaspersem obaj zgodzili się, że rodzaj politycznego zaangażowania Heideggera wyniknął z jego chłপিёcości, czyli niedojrzałej formy zdecydowania społecznego⁴⁸³. Sumienie Heideggera jest jednak wciąż zaangażowane w konieczność przemiany podstaw myślenia i działania, podstaw, które zostały w toku rozwoju tradycji europejskiej tak przeinterpretowane, że odgrodziły nas od możliwości wciąż podejmowania i kształtowania więzi ze źródłami; tym, co pierwotne istnienia. Po wojnie zaangażowanie to przybrało postać dalszego zgłębiania korzeni tradycji europejskiej, by wypracować właściwy sposób zapobiegania temu, co dało się już

Uprzedmiotowienie przyniosło i wojny (wymiar społeczny), i nowożytną naukę (w podejściu do natury).

rozpoznać jako niekwestionowane zło: brak czci i szacunku do samego istnienia, niewłaściwe ujmowanie go i traktowanie. Wstrząsające wojny są nieuchronną konsekwencją uprzedmiotowiającego podejścia do natury, społeczeństwa i pojedynczego człowieka⁴⁸⁴.

Ale przecież sukcesy nauki częściowo także zawdzięczają swe pochodzenie owemu uprzedmiotawianiu. Dlatego dojrzałe formy zaangażowania społecznego powinny brać początek w gruntownym namyśle – nie lekceważącym ani tego, co w tradycji się już stało i właśnie dlatego stanowi nasze dziedzictwo, ani tego, co z przyszłości nas wzywa.

Wysiłki Heideggera, mające częściowo charakter ekspiacji za własne niefortunne rozpoznanie sytuacji społecznej w latach trzydziestych, przebiegają w kierunku

⁴⁸³ M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, oprac. W. Biemel, H. Saner, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Sychała, Toruń 2000, s. 179.

⁴⁸⁴ Por. A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX w.*, przeł. M. Fabianowski, Warszawa 1999.

od modernistycznej negacji utechnicznienia kultury, zatem całego projektu, jakim wydobywamy na plan pierwszy to, co jest, do pytania o technikę, by zwracając naszą uwagę w stronę jej istoty, otworzyć ścieżkę dostępu pozatechnicznym praktykom istnienia. Kulturywania istnienia, które wciąż można i warto podjąć jako dar.

Dojrzałości filozofa w tej późnej książce dowodzi także umiejętne historycznofilozoficzne postępowanie z wielkimi autorytetami: Platonem, Arystotelesem, Leibnizem, Kantem, Heglem. Wcześniej byli oni bardziej jednoznacznie obciążani odpowiedzialnością za współuczestnictwo w nadaniu naszej współczesności charakteru wyłącznie ontoteologicznego, co w materialno-społecznej praktyce oznacza: technicznego. Oddziaływania te: filozoficznej formacji na kształt epoki i odwrotnie, są dużo bardziej zawile, niż wydawało się to w śmiałym oglądzie dopiero kształtującego się myśliciela w latach trzydziestych. W *Zasadzie racji* swoistość każdego z wymienionych filozofów zostaje wydobyta i oddana z niemal niemającym sobie równych szacunkiem. Warto tego rysu dojrzałości obecnego w sądach, które starannie odróżniają poziom genialnych osiągnięć twórców filozofii od poziomu perspektywy dziejowej, nie przeoczyć. Nie można ująć wielkości tym osiągnięciom, zarazem jednak warto wciąż ponawiać pytanie, dlaczego nie potrafiły one uchronić ludzkości przed szerzącym się wykorzenieniem.

3. NAUKA I SZTUKA DOBREGO MÓWIENIA (SCIENTIA ET ARS BENE DICENDI)

3.1. FIGURATYWNY CHARAKTER JĘZYKA. RETORYKA A ERYSTYKA

Na tydzień przed wybuchem drugiej wojny światowej pewien anonimowy autor zapisał: „Jest już po wszystkim. Gdybym był naprawdę pisarzem, powinienem móc zapobiec wojnie”.

E. Canetti, *Sumienie słów*⁴⁸⁵

Wśród licznych sporów filozofii współczesnej nie najpośledniejszy jest ten, który dotyczy kompetencji logiki i retoryki w strzeżeniu wartości prawdy. Zdaniem Habermasa cały postmodernizm, który według niego jest współczesną obroną irracjonalizmu, uprzywilejowuje retorykę na niekorzyść logiki. Według Habermasa szczególnie dotyczy to tych myślicieli, którzy, jak na przykład Nietzsche, Heidegger czy Derrida, przypisują poetyckiej funkcji języka pierwszeństwo przed funkcją propozycjonalną. Sprawia to, utrzymuje Habermas, że cała złożoność życia społecznego zostaje zniwelowana do zabaw i igraszek literackich, a w ten sposób emancypacyjny potencjał filozofii zostaje zaprzepaszczone. Sądzę, że krytyczne uwagi Habermasa zawarte w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, a także krążące w kulturze przekonanie, że współcześnie filozofia przywiązuje nadmierną wagę

⁴⁸⁵ Por. E. Canetti, *Sumienie słów*, przeł. M. Przybyłowska, I. Krońska, posłowiem opatrzył M. Bieńczyk, Kraków 1999. Tytułowa sumiennność słów pojawia się w wieńczącym całość przemówieniu w Monachium pt. „Zawód pisarza”, w której Canetti komentuje wymienioną właśnie notatkę anonimowego autora z 23 sierpnia 1939 roku (s. 314). Irytując się początkowo z powodu wyrażonej tu zarozumiałości misji pisarskiej, stopniowo zaczyna rozumieć te słowa. Do wojny doszło bowiem także z winy słów. Canetti wymienia trzy cechy, których mamy prawo wymagać od pisarza. Pisarz to, po pierwsze, pies. Posługując się węchem, wyczuwa i bada, wścibiając nos we wszystko, bez wybierania studiuje przejawy rzeczywistości, gromadząc materiał. Ten surowiec następnie staje się tworzywem, na którym próbuje swych sił dusza pisarza, dokonania swymi przekonując nas, czy jest wybitna, czy zwykła. Druga cecha pisarza wymaga intelektu o rozległych horyzontach. Canetti nazywa to poważnym pragnieniem podsumowania epoki. Materiał zbierany przez psa podlega wielopiętrowej syntezie. Po spełnieniu wymienionych warunków wymaga się od pisarza najtrudniejszego: by potrafił, z furią rozwydrzonego dziecka, przeciwstawić się swojej epoce.

do słów na niekorzyść stanów rzeczy, warto traktować jako ostrzegawcze bufory bezpieczeństwa, by rzeczowym sporom nie pozwolić zamienić się w pustą werbalistykę.

Lepiej jednak – w pojedynczej sytuacji poznawczej – upewnić się, czy na pewno mamy do czynienia z retoryką, a nie z erystyką. Wielowiekowa nieobecność retoryki jako kanonicznego składnika programów edukacyjnych sprawiła, że kwalifikacja „retoryczny” jest często nacechowana negatywnie, podczas gdy klasycznie retoryka oznaczała naukę i sztukę dobrego mówienia (*bene dicendi*). Tym samym różniła się od erystyki, w której użyciu celowali – już w starożytności i później – ci, którzy interesownie i instrumentalnie posługiwali się zdobyczami retoryki. W dziewiętnastym wieku Artur Schopenhauer zestawiał w niewielkiej broszurce większość typowych chwytów erystycznych, za pomocą których dąży się do zwycięstwa nad adwersarzem w sporze. Mogą to być argumentacje pozorne, nieadekwatne do przedmiotu sporu, nazbyt osobiste lub zwodnicze logicznie. Niekiedy jednak chwytów erystycznych przypominają procedury argumentacyjne tropów retorycznych i jedynie kontekst użycia: ignorowanie meritum i chęć zwycięstwa w sporze za wszelką cenę, przesądza o ich kwalifikacji jako erystycznych.

Kiedy Slavoj Žižek nazywa perełkami retorycznymi pewne fragmenty listu Mohameda Bouyeri, islamskiego ekstremisty, jakie poddaje analizie w książce *Lacan*, ma na myśli raczej chwytów erystycznych⁴⁸⁶. Tego rodzaju praktyki mówienia nie zasługują na charakterystykę „retoryczne”, chyba że tylko w nader nieprecyzyjnym znaczeniu, ponieważ nie spełniają wymogów sztuki dobrego mówienia: odświeżania znaczeń, apelowania do słuchaczy (a nie ich paraliżowania) oraz przekonywania w imię „zobiektywizowanych” racji. Dołącza się też taka trudność do właściwej atrybucji – retoryka czy erystyka – że, jak pokazuje Michał Rusinek, *bene* w definicji retoryki raz znaczy gramatyczną poprawność⁴⁸⁷, innym jednak razem implikuje odstępstwo od poprawności gramatycznej czy logicznej⁴⁸⁸.

W sojuszu z trzema filozofami pragniemy bronić retoryki i wskazywać, za pomocą jakich praktyk tekstualnych występują oni przeciw zabobonom, że artykulacja myślenia, dobór słów i strategii retorycznych nie ma znaczenia, ponieważ – jakoby – liczy się tylko treść. Będziemy bronić retoryki jako sztuki dobrego mówienia z kilku powodów:

- 1) jest mylona z erystyką,
- 2) retoryczność należy do języka nieusuwalnie,
- 3) nie ignoruje sytuacji komunikacyjnej mówienia (uwzględnia „do kogo”, „kiedy”, „w jakich okolicznościach”, „w jakim celu”, „w jakiej mierze mówienie jest świadome”).

W paragrafie 32. *Bycia i czasu* pt. „Rozumienie i wykładnia” sformułowana zostaje definicja sensu:

⁴⁸⁶ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 126–130.

⁴⁸⁷ M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Kraków 2003, s. 105.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 107.

Pojęcie *sensu* obejmuje formalne rusztowanie tego, co jako konieczne wchodzi w skład artykulacji przez rozumiejącą wykładnię. *Sens jest ustrukturuowanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie „na co”* [„ze względu na co” – przyp. M.K.] *projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś*. Skoro rozumienie i wykładnia stanowią egzystencjalne ukonstituowanie bycia „tu oto”, trzeba pojmować sens jako formalnie-egzystencjalne rusztowanie otwartości przynależnej rozumieniu. Sens jest egzystencjałem jestestwa, nie jakąś własnością, która byłaby zakotwiczona w bycie, tkwiłaby „poza” nim lub unosiłaby się gdzieś jako jakiś „pośredni obszar”. Sens „ma” tylko jestestwo, jako że otwartość bycia-w-świecie daje się „wypełnić” przez odkrywalny w niej byt. *Dlatego tylko jestestwo może być sensowne lub bezsensowne*. Oznacza to: jego własne bycie i wraz nim otwarty byt mogą być przyswojone przez rozumienie lub pozostać odrzucone przez niezrozumienie.

Jeśli przyjąć tę z gruntu ontologicznie-egzystencjalną interpretację pojęcia „sensu”, to wszelki byt o sposobie bycia odmiennym od jestestwa trzeba pojmować jako niesensowny, z istoty pozbawiony sensu w ogóle. „Niesensowny” nie oznacza tu żadnej oceny, lecz daje wyraz pewnemu ontologicznemu określeniu. I tylko to, co niesensowne (*Unsinnige*), może się sensowi sprzeciwiać (*widersinnig*). Coś obecnego jako spotykane w jestestwie może niejako występować przeciw jego byciu, np. w przypadku druzgocących i niszczących zjawisk przyrody.

Gdy pytamy o sens bycia, to badanie nasze nie nabiera „głębokiego” sensu ani nie tropi niczego, co stałoby poza byciem, lecz pyta o nie samo, o ile wchodzi ono w sferę zrozumiałości jestestwa. Sensu bycia nie można przeciwstawić bytowi lub byciu jako nośnej „podstawie” bytu, „podstawa” bowiem staje się dostępna tylko jako sens, nawet jeśli stanowi on otchłań bezsensu. [BC 215–216]

Retorycznych możliwości języka warto bronić „ze względu na utratę” więzi z tym, co jest. Pełnia aksjologiczna, czyli doświadczanie zróżnicowania wartości, domaga się kontaktu ze źródłami. Żywiołowość „podstaw” naszego istnienia została w linii myślenia, jaką reprezentują Nietzsche i Heidegger, wielorako uobecniona i – w imię zachowania żywiołu przynależności myślenia do bycia – zdekonstruowana. Jeśli źródła – nie wszystkie – zostały nazwane: miłość i śmierć, radość i ból⁴⁸⁹, to nie bez świadomości, że owe nazwy już dawno także poodrywały się od tego, co niegdyś nimi nazywano. Wprowadzamy je mimo tej niedogodności, mając na uwadze to, co nimi „do nazwania”⁴⁹⁰, ale także w przeczuciu intensywności ich ekstatycznego

⁴⁸⁹ Monografię Heidegger i filozofia współczesna kończy K. Michalski przypomnieniem fragmentu (we własnym przekładzie) Heideggera z *Cóż po poecie?*: „Śmiertelni nie posiadli jeszcze własnej istoty. Śmierć chowa się w zagadkowość. Tajemnica bólu pozostanie nieodkryta. Nie nauczono się jeszcze, co to miłość” (s. 265) (w innym przekładzie: BMM 174). Pozwolę sobie, w nawiązaniu do tego *memento*, uzupełnić triadę radością (lekkością, niewinnością, jedną z żywszych postaci wdzięczności i wdzięku), traktując ją jako znamienity wkład w kulturę bycia i myślenia ze strony Nietzschego.

⁴⁹⁰ W *Rozmowie na polnej drodze o myśleniu* Heidegger mówi o nazwobranii, w którym spotykają się – niekiedy – nazwa, to, co nazwane, oraz to, co do nazwania. Przekład Mizery przyzywa szerszy fragment następująco: „Być może nazwy te nie biorą się z nazywania. Zawdzięczają się nazwaniu, w którym wydarza się zarazem coś nazywalnego, nazwa i coś nazwanego” (M. Heidegger, *Anhibasie. Samotrzeć na polnej drodze*, [w:] tenże, *Rozmowy na polnej drodze*, s. 121).

potencjału wysadzania każdego stabilnego, zwłaszcza rozumnego porządku, czyli też budzenia uzasadnionego w kulturze oporu. Nazwanie źródeł wybranymi tu imionami – miłość, śmierć, radość i ból – nie dąży do wykluczenia innych. Nie forsuje się tu tezy, że to jedyne możliwe źródła, choć ich ranga w udostępnianiu nam myślenia, które nie odbiera języka, zdaje się wyjątkowa. Tajemniczości pochodzenia języka, jego kształtowania się w odpowiedzi na złożoność doświadczeń nie potrafią wyjaśnić najbardziej drobiazgowo studia naukowe: antropologiczne, etnograficzne, językoznawcze czy inne. W namyśle filozoficznym dochodzi jeszcze zastanowienie, które z języków wiążą nas – i w jaki sposób – ze źródłami istnienia, a które szerzą zgubny rodzaj nihilizmu i powszechną utratę odradzającej mocy mowy. Zamiast apriorycznej przewagi intelektu w kulturze europejskiej (rezultat zwycięstwa pierwiastka apolińskiego) – kształtowanie równowagi emocjonalno-intelektualnej przez uczenie się ze źródeł (ciało, historia, język). Próby tłumienia źródeł lub bezwzględnego ich podporządkowania intelektowi alienują człowieka indywidualnie i społecznie. We fragmencie nr 105 *Przyczynków*, zatytułowanym „Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche”, mowa jest o bólu owego wyobcowania:

Nikt nie byłby dzisiaj tak zuchwały, by zrzucić na karb czystego przypadku fakt, że ci trzej, z których każdy na swój sposób dogłębnie przecierpiał wykorzenienie, o jakie zostały przyprawione zachodnie dzieje, a zarazem najintymniej przeżył swoich Bogów, musieli przedwcześnie opuścić swój świat.

Cóż takiego się szykuje?

Co tkwi w tym, że *najwcześniejszy* spośród tych trzech, Hölderlin, stał się zarazem *najdalej sięgającym w przód poezją* w epoce, gdy myślenie raz jeszcze dążyło do absolutnej wiedzy o całych wcześniejszych dziejach? (por. Überlegungen IV, s. 115 nn.)

Jakie skryte dzieje sławetnego XIX stulecia tutaj działały? Jakie prawo ruchu Przyszłych się tu szykuje?

Czy nie musimy przestawić naszego myślenia w zupełnie inne obszary, miary i sposoby bycia, aby objęły nas jeszcze nadciągające tu konieczności? A może dzieje te pozostaną dla nas niedostępne jako grunt jawno-bycia nie dlatego, że są przeszłe, lecz dlatego, że są dla nas jeszcze nazbyt przyszłe? [PFW 193–194]

Heidegger dostrzega w pisaniu Nietzschego wysiłek przedstawiania myślenia, często już u niego samego rozumianego jako dziękczynienie, w nowe obszary, ale zarazem blokujące te wysiłki akcenty aktywizmu, metafizycznego hierarchizowania, żądzy panowania także nad życiem. Za mało w tekście Nietzschego tak potrzebnych – dla zaangażowania w ruch przewyższania nihilizmu i metafizyki – pytających tendencji tekstualnych: zwlekania, odsuwania rozstrzygnięć jednostronnych, niepewności i wahania, a nade wszystko krytycznego zapytywania.

Wykłady zatytułowane *Nietzsche* wydane w 1961 roku w dwu tomach stały się już częścią kanonu interpretacji pism czciciela Dionizosa. Konkluze – mówiące, że Nietzsche wieńczy metafizykę, ale z nią nie zrywa, odbierane jako niesprawiedliwe, choć uzasadnione własnymi założeniami Heideggera, wciąż mogą gruntownie naswiewać rodzenie się myśli Nietzschego w odpowiedzi na odczuwane przez niego

zagrożenia indywidualnej kultury bycia i sytuacji kultury europejskiej. W mojej książce akcent pada na nurt wyzwalań znaczeń z logiki paleonimii⁴⁹¹ oraz próbę wytrzymania niewiadomych w całym tym złożonym i nie w pełni przejrzystym procesie. Nietzschego praktykowanie namysłu w obliczu sacrum, inteligencji ciała i zatapiającego weń swe oczy łańcucha przodków i potomków, staje się dla Heideggera, oprócz „oskarżeń” o kontynuację metafizyki, ważną lekcją przesuwania myślenia w nowe obszary i twórcze projekcje nowego typu wierzenia, budowanego według odmiennych miar. Jednak przebywanie w tych nowych rejonach okazuje się zbyt trudne, prowadzi do szaleństwa⁴⁹², staje się bezsilne w skali społecznej. Heidegger wybiera drogę spokojniejszą, bardziej wątpliwą, wystawioną na ostre zarzuty i nieporozumienia, ale za to obiecującą nie nagłe, lecz powolne i systematyczne przeobrażanie stosunku mówiącego do mówienia. Z tym wiążą się przemiany: słuchania i słyszenia, rozumienia roli słowa i nazywania jako przywoływania rzeczy, wykopywania studni w mówieniu. Przy mocnym założeniu, że od tego, jak postępujemy z językiem, zależy nasze istnienie – źródłowe lub wyjałowione – badania nad językowymi formami izolowania się od źródeł dziejów lub wiązania się nimi wydają się niekiedy przesłaniać inne ważne zagadnienia. Budziło to niejednokrotnie podejrzenia, że sprawa języka u późnego Heideggera stała się priorytetowa. Chodzi jednak o istnienie, o jego jakość. „Nadciągające konieczności”, o których mówi Heidegger w *Przyczynkach do filozofii*, to sygnał niemożliwości pozostawiania w wypracowanych przez tradycję formach wychodzenia naprzeciw zdarzeniom, bez wywalczenia z bezmiaru sprzecznych impulsów form bardziej odpowiadających nadciągającym konfiguracjom zdarzeń.

Rodzicami retoryki były „surowe prawo i wolna myśl”; nic więc dziwnego, że wdała się ona raczej w matkę niż w ojca. Ponieważ zaś etyka (tzn. poczucie moralne – podpora państwa) była na skutek tradycji po stronie prawa, zwróciła się retoryka do owej strony duszy ludzkiej, która jedynie mogła służyć za przeciwwagę do uczuć moralnych – mianowicie do potrzeb estetycznych człowieka. Retoryka stała się prawdziwym terytorium piękna, piękna retorycznego, czyli świadomego⁴⁹³.

Ponieważ od rodzaju odniesienia do słowa zależy, czy zauważone zostaną przestrzenie aksjologiczne, jakie idiomatycznie budują w swoich pismach omawiani tu autorzy, zaakcentowanie rangi retoryki ma niebłahe znaczenie. Rozumiejąc retorykę jako „*ars bene dicendi*” – sztukę dobrego mówienia⁴⁹⁴, i raczej przychyłając się do interpretowania jej jako „siostry, a nie rywalki filozofii”⁴⁹⁵, pragniemy wskazać

⁴⁹¹ Wyrażeniem „logika paleonimii” Derrida nazywa operowanie starymi znakami, podporządkowujące się innym koniecznościom niż logika nowych, innych znaków (por. S. Critchley, *Etyka dekonstrukcji*, s. 53–61).

⁴⁹² „Nietzsche hat mich kaputt gemacht” (Nietzsche mnie pokonał) zwierzył się Heidegger po paru latach solidnych studiów nad jego tekstami, co odnotowuje Hannah Arendt.

⁴⁹³ M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 34.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 31.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 23.

moc perswazji w odzyskiwaniu dostępu do tego, co już nie jest retoryczne, choć być może wciąż językowe. Dzięki retoryce uzyskiwanie dostępu do porządku przyczyn sygnalizuje, że dostęp ów nie jest nam dany w sposób przejrzysty i stały, lecz trzeba się oń starać, a retoryka może stać się jednym ze skutecznych sposobów osiągania celu. Dlaczego retoryka? Jako sztuka dobrego mówienia dba ona nie tylko o meritum, czyli o to, o czym jest mowa. Retoryka dba także o słuchacza i kontekst, w jakim mówienie się odbywa. Mówienie i pisanie w tekstach filozoficznych można rozpatrywać pod kątem przekazu rezultatów myślenia w postaci zobiektywizowanej, można jednak badać także udział form filozoficznych w możliwym kształtowaniu praktyk istnienia i działania.

Do tego ostatniego celu potrzebne jest rozpoznawanie, czyli uzyskiwanie dostępu, z jednej strony, do warunków życia, z drugiej – do porządku racji istnienia i obecnych w nim związków. Cały ten proces zachodzi w sytuacji nihilizmu, czyli poczucia odgradzenia od życia i warstwy racji istnienia, coraz węższej uobecniającej się w praktyce życia codziennego. Nauki społeczne pouczają nas o typizacjach, jakie występują w bezwiednym i wiedzonym konstruowaniu rzeczywistości społecznej, ale moment jednorazowości zostaje zwykle w tych ujęciach podporządkowany paru ogólnym schematom. Dlatego celowo eksponujemy moment swoisty (co najwyraźniej widać w poniższym porównaniu hermeneutyki Gadamera i Heideggera), by świadomie zapobiegać procesowi utraty znaczenia jednostki.

3.2. GRANICE MOCY I NIEMOCY SŁÓW WOBEC AFEKTYWNYCH STANÓW CZŁOWIEKA

Słowa jako nośniki informacji potężnie warunkują naszą percepcję świata. Jednak właściwie kształtująca moc słowa ujawnia się dopiero wtedy, gdy dociera ono do ucha i oka współdziałających z całym zespołem nawyków zwanych *ethosem*. To greckie słowo, oznaczające bezpieczne miejsce lub charakter, uświadamia nam pewien bezwład działania przyzwyczajęń. Spontaniczność naszych reakcji w poważny sposób ograniczana jest ukształtowanymi – wiednie i bezwiednie – dyspozycjami, które stanowią owo bezpieczne miejsce możliwego rozwoju, ale mogą też blokować każdą wymianę – poznawczą czy energetyczną – ze światem.

W późnym dialogu Platona *Ion* Sokrates mówi, że poeci są tłumaczami (gr. *hermeneuín*) bogów w zachwyceniu. Można by się zatem spodziewać, że po uzyskaniu tłumaczenia z języka bogów (nie naszego) na język ludzki (nasz), będziemy już dzięki wierszom rozumieć to, co wcześniej było niezrozumiałe. A jednak i język poetów domaga się niekiedy tłumacza, ponieważ nie przebywamy w żywiole własnej do słów przynależności i przynależności słów do nas, a brak tej wzajemności sprawia, że ktoś bardziej w tej dziedzinie zaawansowany może posłużyć jako przekładca⁴⁹⁶.

Na przykładzie głównie dwu tekstów: Gadamera *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich” Rilkego* oraz Heideggera *Cóż po poecie?*, wyeksponuję

⁴⁹⁶ W dawnej polszczyźnie tak nazywano tłumacza.

znaczenie komentarzy w ich podwójnej roli: wiernego odtworzenia sensu⁴⁹⁷ uczuć i doświadczeń zapisanych w wierszach Rilkego, a także sensu ich komentatorskich eksplikacji. Analizując odmienność hermeneutyk obu filozofów, akcentować będę Gadamera strategię translacji obiektywizującej, ale nie alienującej, i Heideggera próbę „szeptu” – osobistego protreptyku do zdobywania jakości istnienia, w której ból, śmierć, miłość i radość przynależą do siebie⁴⁹⁸. Hermeneutyka Gadamera ma charakter kulturotwórczy w sensie obiektywnym, Heideggera pytanie o sens słowa w poezji i w myśleniu jest ciągłym poszukiwaniem osobistych dróg wymknięcia się rządowi epoki i sztywno rozumianej tradycji. Sztuka mitopoetycka wydaje się w takim świetle lepszym niż „metafizyka” (ontoteologia) połączeniem momentu ogólnego z osobistym. O ile „metafizyka” podporządkowywała i nadal apriorycznie podporządkowuje to, co osobiste, temu, co ogólne, o tyle sztuka mitopoetycka – rozumiana tu jako sztuka istnienia i pisania – nie rozstrzyga z góry pierwszeństwa któregoś z momentów. Owo pierwszeństwo – tego, co ogólne, bądź tego, co osobiste – ma się dopiero ukazać, czemu może służyć hermeneutyczny komentarz. Eksplikacji poezji zarzuca się niekiedy, że w słowach opisowych i pozbawionych poetyckiej siły wyrazu roztrwania treści wystarczająco zwięzłe w niej zawarte. Jeśli jednak przez hermeneutyczny komentarz, zabieg specyficznej transfokacji⁴⁹⁹ znaczeń – ogólnych i osobistych – zostanie wyeksponowany i osiągnięty, można powiedzieć, że pomaga on działać mocy słowa, inaczej przejawiającej się w samych wierszach, inaczej w komentarzach. Działanie w komentarzu polega na uściśnianiu mowy poetyckiej, w samych wierszach – na uściśnianiu bycia. Eksperymenty wczuwania się, wmyślenia, a nawet bycia rośliną czy zwierzęciem⁵⁰⁰ stanowią poetyckie próby istnienia nie tylko ludzkiego, o ile istnienie ludzkie wyróżnia rozłamanie na bycie i świadomość bycia.

Obaj filozofowie próbują przygotować obszar możliwego dialogu między poezją i myśleniem.

Hermeneutyka Gadamera, oprócz wymiaru filozoficznego, jest w klasycznym sensie sztuką interpretacji tekstu literackiego. Jednak nie daje się wyłącznie do tej – ograniczonej – funkcji sprowadzić. W szczelinach konstruowanej jednolitości

⁴⁹⁷ Por. powyżej określenie „sensu” [BC 215].

⁴⁹⁸ W dalszej części rozważań odniosę się do fragmentów eseju *Cóż po poecie?*, w którym marność czasu Heidegger definiuje jako nierozpoznanie przez człowieka jego własnej istoty, a co za tym idzie istnienie poza nią. Człowiek utracił, zdaniem Hölderlina i Rilkego, a Heidegger podejmuje ten rodzaj troski, miejsce, gdzie śmierć, ból i miłości przynależą do siebie.

⁴⁹⁹ Termin oznaczający „ekranowy efekt odjazdu lub najazdu kamery na filmowany obiekt, osiągnięty poprzez zmianę ogniskowej obiektywu kamery. Warunkiem wykonania transfokacji jest zaopatrzenie kamery w obiektyw ze zmienną ogniskową, nazywany »zoomem« lub – po prostu – »obiektywem z transfokatorem«. Transfokację od ruchów kamery można odróżnić po tym, że powoduje ona zmianę głębi ostrości. Transfokacja pozorująca najazd w związku z wydłużeniem ogniskowej zmniejsza głębię ostrości, nie naruszając w wyraźny sposób proporcji wielkości między fotografowanymi obiektami (przy najęździe obiekty pierwszoplanowe powiększają się szybciej od tych w tle” (J. Ostaszewski, *Transfokacja*, [w:] *Słownik filmu*, red. R. Syska, Kraków 2005, s. 178–179).

⁵⁰⁰ R.M. Rilke, *Malte. Pamiątki Malte Lauridsa Brigge*, przeł. W. Hulewicz, Warszawa 1979.

wykładni pojawiają się okna pytań o nieprzewidywalnych widnokręgach odpowiedzi i w takim sensie zastosowania hermeneutyki łączy intensywny ruch myślenia, które może jeszcze nie być gotowym poznaniem, ale w zdobywaniu poznania uczestniczy. W eseju *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich” Rilkego* (1966)⁵⁰¹ Gadamer rozwija i zaleca odmianę interpretacji jako przekład „mitopoezji własnego serca na pojęcia własnego rozumienia”⁵⁰². Odwrócenie polega na tym, że nie upoetycznia się świata, lecz „przeciwnie, przedmiotem poetyckiej wypowiedzi jest właśnie to, co niepoetyczne w naszym świecie (...) Na tym polega przecież cała rzecz, że w rzeczywistym świecie, którego nie wiąże już żaden mit i gdzie skarga elegii umie dobitnie wyrazić fałsz i opaczność, doświadczenie własnego serca pozwala poecie widzieć tyle cudowności”⁵⁰³. Przekład mitopoezji serca na pojęcia rozumienia, choć ryzykowny, jest niezbędny, zdaniem Gadamera, zarówno u doświadczającego, bohatera elegii, u poety, który przeobraża swoje doświadczenia w poetyckiej wizji, jak i u komentatora, a polega na otwieraniu hermeneutycznego horyzontu. W ten sposób mamy wyzbywać się „metod naukowego wyobcowania, to jest postępowania z poezją tak, jak z dowolnym przedmiotem wiedzy”⁵⁰⁴. Na wstępie swojego szkicu Gadamer omawia różne podejścia hermeneutyczne i wybiera spośród nich stosowne, jego zdaniem, do poezji o wysokim stopniu refleksyjności, jaką jest poezja Rilkego. Następnie kilka słów poświęca typom komentarzy filologicznych i nie jest usatysfakcjonowany próbami pełnymi rzetelności (wymienia Jakoba Steinera), ale niedostosowanymi do zadania interpretacji wierszy. Jedne z tych prób podsuwają własne zaangażowanie interpretatora i podporządkowują komentarz selekcjonowaniu w wierszach tego, co odpowiada z góry powziętym przekonaniom i doświadczeniom komentatora. Inne znowu, starając się zachować prymat samego tekstu, dokonują nadmiernie gorliwego jego rozkładu na odrębne czynniki, zatracając jedność wypowiedzi poetyckiej – dla Gadamera cechy niezwykle istotnej.

Jego zdaniem: „Żyjemy w epoce nowego oświecenia, która coraz bardziej ogranicza domenę wypowiedzi poetyckiej, a na plan pierwszy wysuwa patos trzeźwości, prostoty i epigramatycznych napomknień i reporterskich migawek”⁵⁰⁵. Dlatego zwracając się do poezji Rilkego, już w swoich czasach krytykowanego za manieryzm stylu, należy przenieść się na poziom refleksyjności właściwy tej poezji. Gadamer zaleca tutaj pozbycie się „teologicznych i pseudoreligijnych presupozycji, jakoby to wszystko, co mówi się tam o aniele, było dyskretnym i określonym sposobem mówienia o Bogu”⁵⁰⁶.

Ta wskazówka jest zrozumiała w świetle zbyt szybko i zbyt jednoznacznie zawłaszczających interpretacji teologicznych czy religijnych, które Gadamer traktuje

⁵⁰¹ H.-G. Gadamer, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich” Rilkego*, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz i K. Michalski, Warszawa 1979, s. 234–251.

⁵⁰² Tamże, s. 251.

⁵⁰³ Tamże.

⁵⁰⁴ Tamże.

⁵⁰⁵ Tamże, s. 235.

⁵⁰⁶ Tamże, s. 236.

jako arbitralne. Jednak generalizowanie tego wskazania wydaje mi się niepożądane. Sądzę bowiem, że Rilke uczestniczył w złożonym procesie dopuszczania uczuć i doświadczeń religijnych w pewnym dystansie wobec ustaleń doktrynalnych. Jego wiersze stanowią zapis doświadczeń i przeżyć, które jeszcze nie rozpoznały swej przynależności do tego czy innego dogmatu. Aksjomatyka tych doświadczeń ma się wyłaniać stopniowo, o ile zapis doświadczeń nie podąży zbyt szybko za z góry upatrzoną wykładnią. Ich rozumienie ma się stopniowo w trakcie doświadczeń kształtować.

Stąd pewna niekonsekwencja Gadamera, który najpierw każe się wyzbywać teologicznych i pseudoreligijnych presupozycji, by zaraz później podsunąć presupozycje własne, w moim odczuciu, nie mniej arbitralne. Stwierdza bowiem, że przedmiotem *Elegii* jest skarga na niemożliwość spełnienia w miłości, na nieosiągalność przez kochanków prawdziwego szczęścia i niezdolność, zwłaszcza mężczyzny, do prawdziwej miłości. Zdaniem Gadamera temat zyskuje na ogólności dzięki temu, że chodzi o odwieczną słabość ludzkiego serca niepotrafiącego oddać się w pełni uczuciu.

Po takich ustaleniach Gadamer przechodzi do ujawnienia korpusu metodologicznego: „trzeba najpierw zrozumieć, o czym się tu mówi, co narzuca sam wiersz, aby móc zrozumieć, w jaki sposób się o tym mówi – trzeba uzyskać horyzont interpretacji, w którego obrębie realizują się szczególnie poetyckiej wypowiedzi”⁵⁰⁷.

Gadamer – rozumieć najpierw „o czym” mowa, następnie „w jaki sposób”.

Różnymi zastrzeżeniami korygując ewentualny tok interpretacyjny związany z postacią anioła – „bynajmniej nie pojawia się jako wysłannik lub namiestnik Boga”⁵⁰⁸, „nie jest

to w żadnym razie określenie teologiczne”⁵⁰⁹ – Gadamer jednak usuwa czytelnika, który miałby prawo odczytywać te elegie we własnym dialogu z Transcendencją lub jej uchodzeniem, niekiedy przechodzącym w brak, w dialogu z Transcendencją rozumianą też jako ujawniające się tylko w postaci śladów „nieokreślone określające”. W takim sensie hermeneutyka Gadamera, pragnąc ocalić suwerenność Rilkego od pochopnych wykładni teologiczno-religijnych, sama popada w pewien rodzaj dogmatyki, likwidującej swobodne wybory czytelnicze, a zatem także interpretacyjne. To bowiem, co z punktu widzenia rzetelnej humanistyki może się wydawać tylko subiektywne, może być właśnie z punktu widzenia przekładu „mitopoezji własnego serca na pojęcia własnego rozumienia” nader niearbitralne. Jednostkowo związane z doświadczeniem głęboko sięgającym, często w takim rezonansie z *Elegiami*, że – na okamgnienie – znika żal powołujący elegie do istnienia.

„O, stare przekleństwo poetów, którzy się skarżą, gdy mówić powinni, co oszczędzają zawsze swe uczucie, miast je oblekać w kształt (...) zamiast się twardo w same słowa zmieniać, jak się kamieniarz, budownik katedry, zawzięcie zmienia w obo-

⁵⁰⁷ Tamże, s. 237.

⁵⁰⁸ Tamże.

⁵⁰⁹ Tamże.

jętność głazu”⁵¹⁰. Ta autowskazówka Rilkego jest jeszcze bardziej subtekstem *Elegii Duinejskich*. Nie skarżyć się na niespełnienie w miłości, nie biadać nad frustrowanymi oczekiwaniami, lecz otwierać serce na wszystko, co nas może w domenie uczuć i doświadczeń zahaczyć. A haczy nas krążenie między ciągłym uniesieniem, zapowiedzią Absolutu i nieustannym jego niespełnianiem. Jednak możliwość się tu wciąż skrada – zamęt tych doświadczeń został tak precyzyjnie oddany językiem mieniącym się znaczeniami, wręcz wielością języków, że metodyka Gadamera, przy całej swojej ostrożności, ujawnia wolę zawłaszczenia rozumieniem owego ruchu. Sam Gadamer mówi o trosce, by zachować rezonans owej poezji, skąd zatem tak ostre zarysowanie przedmiotu i sposobu w *Elegiach*?

Czy nie są to abstrakcyjne postulaty interpretacyjne? Czy słowo interpretacji nie budzi z nastroju, w jaki przeniosło nas słowo poezji?⁵¹¹ Na początku swoich rozważań Gadamer cytuje Staigera, że wobec wszelkiej poezji odczuwamy potrzebę „pojęcia tego, co nas ujmuje”⁵¹², i obawia się, że ani analizy w duchu nauki o literaturze, ani zaangażowane, subiektywne transpozycje komentatorów nie potrafią oddać radykalnej przemiany wrażliwości, jaka zachodzi u Rilkego. Postuluje zatem otwarcie wreszcie („pora już”) hermeneutycznego horyzontu, który pozwoli wzniesić się na poziom refleksyjności tej poezji, sugerując zarazem jednoznacznie, że teologiczne i pseudoreligijne presupozycje znajdują się poniżej owego refleksyjnego poziomu. Tu właśnie dostrzegam oderwany charakter metakulturowych ustaleń hermeneutyki Gadamera, które próbują nie dopuścić do głosu „samowykładni faktyczności”. Indywidualny odbiorca zostaje tu niemal wyeliminowany, jego prawo do wchodzenia w rezonans z inaczej odczuwaną „jednością mowy poetyckiej”⁵¹³ odebrane mu przez zobiektywizowaną, do pewnego stopnia, wykładnię konstruowaną przez typ regulaminu czytelniczego, jaki Gadamer próbuje tu wypracować. Uwaga ta nie ma podważać cennych fragmentów szczegółowej egzegezy mitopoetyckiego odwrócenia w czwartej i dziesiątej elegii. Otwieranie hermeneutycznego horyzontu odbywa się w tych fragmentach bardzo konsekwentnie jako wzmaganie mitopoezji serca – kształtującej roli uczuć, tylko przez wypaczenie odbieranych jako negatywne: cierpienia i bólu oraz miłości. Niemożność lub nieumiejętność oddania się w pełni ukochanej osobie, uciekanie od tortur cierpienia, marnotrawienie bólu, który zawsze niesie możliwość pogłębienia wnętrza – to transponowane przez poetę i wskazywane w komentarzu Gadamera okoliczności zatracania szans wewnętrznego rozwoju nie tylko czucia, lecz także rozumienia. Bez żywo odczuwanej mitopoezji serca⁵¹⁴ niewiele ma się szans na zorientowanie się, dokąd i jakimi drogami niosą

⁵¹⁰ R.M. Rilke, *Requiem* (fragment), [w:] tenże, *Poezje*, wybrał, przeł. M. Jastrun, Kraków 1974, s. 191.

⁵¹¹ Trafną wykładnię nastrojenia i nastrojów zawiera monografia K. Michalskiego, *Heidegger i filozofia współczesna*.

⁵¹² H.-G. Gadamer, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich” Rilkego*, s. 235.

⁵¹³ Tamże.

⁵¹⁴ Gadamer powtarza kilkakrotnie formułę „mitopoezja własnego serca”. Warto pamiętać o znamiennym przekonaniu Rilkego, że „kiedy kochamy, wlewa się w nas uczucie wszystkich kochających”. Poeta tu mniej izolująco wskazuje serce. Gadamera podkreślenie „własnego

nas doświadczane stany. Co znaczą? Z jakim przekazem się do nas zwracają? Podanie się owej złożoności, jaką poetyckimi środkami wytworzył niepowtarzalnie Rilke, uczy nas także czegoś na temat rozumienia. Jest ono nie tylko aktem woli.

Samowykładnia faktyczności
– hermeneutyka Heideggera

Heidegger inaczej ustawia soczewki swoich badań. Ponieważ hermeneutykę rozumie jako „samowykładnię faktyczności”, zabiega metodycznie o to, by ową – każdorazową – faktyczność dopuścić do głosu, miast ją zastępować kategoriami wypracowanymi na innym podłożu. Próba hermeneutyczna zawarta w *Cóż po poecie?* (1946)⁵¹⁵ czerpie z Hölderlina tytuł i wstępne ustalenia, a dopiero po kilku stronach wypracowania kontekstu pojawia się pytanie, czy poeta w czasie marnym mógłby być także Rilke. Kontekst Heidegger widzi następująco: ucieczka bogów sprawiła, że świat zmarniał, dla Hölderlina to doświadczenie decyduje o zmarnieniu. Heidegger pyta o pytanie Hölderlina – coż po poecie? – ale otwierając obszar niepewności, czy rozumiemy to pytanie i czy mamy podobnym szlakiem szukać odpowiedzi, konkluduje, że najpierw marność trzeba doświadczyć i jej sprostac. Jaką rolę w tej sytuacji spełnia z rozmysłem tworzenie *istoty* poezji przez poetę? I czy takim tworzącym poetą jest Rilke? Nawiasem mówiąc, nie po raz pierwszy widać, że Heidegger nie reprezentuje esencjalizmu – nie zakłada istniejącej wcześniej istoty ani nie przejawia tendencji teoretycznej polegającej na zajmowaniu określonego stanowiska, które kulminuje w postaci tego czy innego -izmu.

Metodologiczne wnioski z przeprowadzonej tu egzegezy sensów poetyckich pozwalają odtworzyć styl hermeneutyczny Heideggera. Dla niego dominacja woli – ten straszny spadek m.in. po Rzymianach i Nietzsche – jest elementem przewyższającym i podporządkowującym sobie wszelkie inne okoliczności życia. Życia, które pod tyranią woli, w różnych formach i postaciach coraz bardziej zamiera. Jednakowoż Heidegger w Nietzsche szuka także sojusznika odzyskania życia, dlatego rozmowa z nim trwa ponad dziesięć lat wypełnionych poważnymi badaniami, choć najlepszymi dlań sojusznikami ratowania życia pozostają, w medium słów, poeci. W eseju *Cóż po poecie?* przypomina, że główne warunki doświadczania życia, zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego, czyli miłość, śmierć i cierpienie, zostały przez dominację władczą woli usunięte z myślenia (zdominowane wolicjonalnie przedstawianiem). Niemniej do Nietzschego Heidegger zwraca się także jako do piewcy życia i poszukiwacza rozlicznych możliwości jego ochrony przed siłami zjednoczonymi w jego eliminacji (chłodny intelekt, pragmatyzm, kalkulacja i inne). Paradoksem jest, że walkę o życie Nietzsche rozumiał jako wzmacnianie woli, Heidegger – jako wyzbywanie się jej dominacji.

Można pokazać, że Gadamera idea mitopoetyckiego odwrócenia może stanowić znakomitą wskazówkę odwracania dominacji woli, by dopuścić horyzont mitu i poezji (*poiesis*) we wzajemnym oddziaływaniu.

serca” ma znaczenie zapobiegania anonimowemu i bezosobistemu traktowaniu źródła i siedliska rozwoju uczuć, ale może z kolei nadmiernie akcentować jego osobność.

⁵¹⁵ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, przeł. K. Wolicki, [w:] BMM 168–223.

Dlatego *Elegii* nie należy sprowadzać do roli ukazywania nam, zagubionym wobec potęgi uczuć istotom, pożądanego kierunku postępowania z uczuciami (co w niedwuznacznych sugestjach Gadamera brzmi jak nakaz oddawania się uczuciom w pełni, dążenia do Absolutu) wobec ułomności naszej struktury odczuwania. Rilke widzi raczej nieadekwatność zmarniałego czasu, na to rzuca szkiełko naszego odpowiadania zmarniałością, ale jednocześnie wielkość uczuć i naszego doświadczania zmarniałości tworzy nową – mitopoetycką – jakość. Tutaj mit wymaga nie tylko posłuchu, lecz także współdziałania tworzeniem, wydobywania ze skrytości w nieskrytość. Bliski tego przeczucia jest Gadamer, gdy mówi o traktowaniu poezją niepoetycznego świata (zawarcie w wierszu informacji o zamknięciu urzędu pocztowego w niedzielę), jednak ramy, jakie sobie narzucił, by jego hermeneutyka była rzetelną postacią humanistyki, właśnie w interpretacji tego rodzaju poezji, napotykają poważne ograniczenia. Cenna interpretacja winna zmierzać do rzucenia czytelnikowi koła ratunkowego bądź liczyć na to, że czytelnik już je złapał w *Elegiach* i nie potrzebuje egzegezy. Więcej zaufania do kompasu, jakim każdy – w zamęcie uczuć i w zamęcie czytelnicznym – jednak wydaje się dysponować.

Typ hermeneutyki, jaki Heidegger uprawia w *Cóż po poecie?*, stara się w mniejszym stopniu wprowadzać ramy interpretacyjne, a bardziej wsłuchać się w motywy *Elegii*, ukonkretniając je odwołaniami do listów i innych wypowiedzi Rilkego. Odwołania te tworzą bolesne dopełnienie „marność czasu, w jakim żyjemy”, a zarazem otwierają horyzont nieheroicznych, lecz łagodnie cierpliwych prób sprostania marności: czytania śmierci bez negacji, zgody na ryzyko, które jest samą esencją istnienia, wdawanie się w Otwarte, od którego próbujemy się odgrodzić, chociaż roztacza się blisko nas wbrew poszczególnym zamknięciom⁵¹⁶. „Dopiero w niewidzialnym najwnętrznijszym wnętrzu serca człowiek skłania się ku temu, czemu należąca jest miłość: ku przodkom, zmarłym, dzieciństwu, potomnym” [CPP 207]. Praktykowanie miłości przez powściągliwe „pozwalanie być” to motyw, który Heidegger znajduje i w *Elegiach*, i w listach Rilkego. 11 sierpnia 1924 roku, w jednym z listów z Muzot, Rilke pisze „Jeśli więc zmarli, jeśli więc potomni potrzebują siedliska, gdzieżby znaleźć mieli schronienie milsze i chętniej oferowane niż w tej urojonej

⁵¹⁶ I Rilke, i Heidegger dużo uwagi poświęcają temu szczególnemu typowi zamknięcia, jakim jest specyficzne użytkowanie świadomości. Rilke wskazuje, że zwierzę zanurzone jest w Otwartości bez przegród, podczas gdy nas świadomość ustawia naprzeciw świata. W liście napisanym przez Rilkego rok przed śmiercią (1926) do pewnego Rosjanina, czytelnika *Elegii*, poeta wyjaśnia pojęcie „Otwartego”: „stopień świadomości zwierzęcia osadza je w świecie tak, że jednak nie przeciwstawia go ono sobie w każdym momencie (jak my to robimy): zwierzę jest w świecie; my, na skutek osobliwego kierunku i wzmożenia naszej świadomości, stoimy wobec świata. (...) Przez Otwarte nie rozumie się nieba, powietrza i przestrzeni, one również są dla obserwatora i krytyka przedmiotem, a tym samym są *opaque* (fr. nieprzejrzyste) i zamknięte. Zwierzę i kwiat są przypuszczalnie tym wszystkim, nie zdając sobie z tego sprawy i w ten sposób mają przed sobą i nad sobą ową nieopisaną otwartą wolność, której ekwiwalentem (nader ulotnym) w naszym przypadku są może tylko pierwsze chwile miłości, kiedy człowiek widzi w innym, umiłowanym, własną rozległość; innym takim ekwiwalentem jest może uniesienie ku Bogu” (cyt. za: M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 186).

przestrzeni? (mowa o „głębnym wymiarze naszego wnętrza” – M.K.)” [CPP 208]. Ta intuicja, zwykle rugowana przez pośpiesznego ducha czasów, że zmarli i potomkowie potrzebują miejsca, zatem należy im pozwolić przebywać w naszej pamięci, nie tylko zdawkowo, lecz w jej głębiej spokojnych wymiarach. Uwagi Gadamera na temat nastroju trzeźwości i reporterskich migawek charakterystycznych dla naszej epoki jasno uświadamiają, jak bardzo charakter epoki nie sprzyja odkrywaniu czy budowaniu takich miejsc w sobie, by pewne uczucia mogły się w nich pomieścić. Przodkom, by mogli znowu przybyć, potomkom, by mogli brać z nas dziedzictwo, potrzebne jest miejsce w naszej niezwłocznej pamięci. Poeta udziela takiego schronienia, a komentujący refleksyjną poezję hermeneuci eksponują ten rodzaj poetyckiego działania, szukając ponadto – w dialogu z językiem poetyckim – wzmocnienia analogicznej funkcji języka myśli.⁵¹⁷ Być może nasz język myślenia nie dojrzał jeszcze do postaci, jaką zdaje się osiągać mowa poetycka. Niecierpliwość poznawcza (brak wytrzymania i doczekania się równowagi) oraz aprioryczny prymat momentu ogólnego nad konkretnym i osobistym czynią posługiwanie się słowem w tekstualnych praktykach myślenia rodzajem zabiegów redukcyjnych. Redukowany jest kontekst, redukowane wzajemne oddziaływanie tego, co myślące, i tego, co myślane, redukowana rola właściwego momentu (gr. *kairos*) wypowiedzi. Być może intymność, jaka wydarza się w odbiorze poetyckiego doświadczania uczuć, w przypadku doświadczania myślowego i jego językowej artykulacji wydarza się jako „ekstymność”. Neologizmem tym Bachelard nazywa głębokie i niepowtarzalne doświadczenie, którego nie można zuniwersalizować, przypisując je w niezmienniej postaci każdemu człowiekowi, ale można je *ująć nieredukcyjnie i precyzyjnie, ponieważ jest zobiektywizowaną intymnością*⁵¹⁸.

Na koniec eseju *Cóż po poecie?* Heidegger raz jeszcze powtarza w trybie warunkowym subtelną wątpliwość, którą rozwiązać można tylko w ryzyku indywidualnego odbioru, czy mianowicie Rilke jest poetą na miarę zmarniałego czasu. Oba omawiane tu typy hermeneutycznego komentarza dbają o to, by czytelnikowi nie przeszkadzać we wdaniu się w dialog jego doświadczenia z doświadczeniem poety. Pojęcia w procesie rozumienia mają wypływać z mitopoezji własnego serca, jak to nazywa Gadamer, a nie ze zdystansowanej postawy poznawczej. Mogłaby ona pozbawić kompasu, jakim jest zakotwiczenie w tym, a nie innym istnieniu. Jednak reguły translacji nigdzie uprzednio nie spoczywają, zostają wypracowane w trakcie.

Nietzsche uważa, że „każda sztuka działa jak sugestia na mięśnie i zmysły, jakie są pierwotnie czynne w naiwnym człowieku artystycznym; przemawia zawsze tylko

⁵¹⁷ Por.: rozważania Jolanty Żelaznej dotyczące współczesnego stosunku do języka inspirowane myślą Heideggera: „Mowa naszych czasów sięga swą istotą bezpośrednio w otwartość naszego rozumienia – w otwartość na to, co przedmiotowe – lecz nadal, ze swej istoty, zakorzeniona jest w wydarzeniu. Jednakże z całego bogactwa symbolu, jakim jest każde słowo, uparliśmy się dostrzegać tylko jeden jego aspekt – wskazywanie. Mowa jest drogą, którą nie chcemy dzisiaj chodzić zbyt daleko” (J. Żelazna, *Egzystencjalna i struktury heideggerowskiego Dasein*, s. 82).

⁵¹⁸ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, przeł. L. Brogowski, Gdańsk 1998. Jacques Lacan stosuje termin „ekstymność” na oznaczenie specyficznie językowo ufundowanej „zewnętrzności” treści nieświadomych.

do artystów – przemawia do tej subtelniejszej ruchliwości ciała (...) Każda sztuka działa tonicznie, powiększa siłę, zapala ochoczość” [WM 413, fragm. 357].

Obronę retoryki – jako sztuki dobrego mówienia – wciąż warto kontynuować, zważywszy na dewaluację słowa w mediach i reklamach. Myślenie zawsze pretendowało do roli odświeżania naszej percepcji znaczeń, ale nie zawsze mu się to udało. Jeśli myśleniu nie będzie się przypisywać rzeczy niemożliwych, jeśli od języka będziemy wymagać tylko tego, co leży w granicach jego możliwości, inwokowane wyjście poza totalizujące nawyki może się wydarzać. Pojawia się pewna, ciągle „negocjowana” w publicznych debatach filozofów, a także w postaci ich osobistego kunsztu pisarskiego kwestia stosunku między myśleniem i językiem. Wielokrotnie podejmowana w monografiach, rzadko rozstrzyga, jaki język najbardziej odpowiada myśleniu. Jeśli Spinoza wybrał łacinę⁵¹⁹ – a było to już wtedy kwestią wyboru, a nie postępowania obowiązującego⁵²⁰ – to właśnie dlatego – jak podkreśla wielu badaczy – aby pozbyć się zmysłowych, zbyt empirycznych wymiarów słów, niosących za dużo przypadku i historii. Jego preferencji zapisywania wyników myślenia, nawet jeśli tymi wynikami są przesłanki dalszych rozumowań, bez zdawania się w zapisie na żmudny proces powstawania i upadania znaczeń, czyni *Etykę* dziełem tak atrakcyjnym do studiowania. Jedni bowiem widzą w niej sekwencję znaków, które można w miarę dowolnie interpretować, wykształcając trwałą dyspozycję uważności. Inni z kolei, łaknąc ładu, cenią pisma Spinozańskie za stworzenie systemu odpowiedzi, ponieważ i w taki sposób może być ten zapis odczytany. Nie jako zestaw znaków do różnych możliwych interpretacji, lecz jako ściśle określona koncepcja rozumienia natury i człowieka, tekstu religijnego, kwestii politycznych⁵²¹.

Projekt myślenia jako uważności został najbardziej systematycznie zarysowany w pismach Heideggera. Na kontrowersyjne eksperymenty pisarskie Derridy można spojrzeć jako na próbę uprawiania – często na zasadzie improwizacji, ale opierającej się na wcześniej dokonywanej refleksji – mowy pogrzebowej, wystąpienia na konferencjach, artykułów w prasie, odpowiedzi dziennikarzom na pytania radiowe – już tego przygotowującego do przyszłości myślenia. Stanowi ono bowiem każdorazowo odpowiedź na kontekst i sytuację. Uciążliwość zrozumienia jego dyskursu polega na tym, że programowo unika dualizmów, które zwykle w narracji podporządkowanej logice ułatwiają, choć także mogą zmylić, komunikację⁵²².

⁵¹⁹ Zbigniew Herbert w wierszu *Kuszenie Spinozy* każe Bogu zwracać się do Spinozy łaskawie: „lubię twoją geometryczną łacinę – ale pomówmy o Rzeczach naprawdę Wielkich”.

⁵²⁰ Dante Alighieri pisze o języku pospolitym po łacinie – ponieważ adresuje to do uczonych – chociaż treścią jest pochwała języka pospolitego, czyli włoskiego (Dante Alighieri, *O języku pospolitym*, przeł. W. Olszaniec, Kęty 2002).

⁵²¹ Christopher Norris pokazuje zróżnicowany stosunek Spinozy do pisma pod wieloma względami zbieżny z tendencjami współczesnej filozofii krytycznej (Ch. Norris, *Spinoza and the Origin of Modern Critical Theory*, Cambridge 1991).

⁵²² „Gdybyż się tak udało krok zmylić albo zawiesić w połowie i być nie jak podróżny, lecz jak tancerz, wbrew chodzeniu podnoszący stopę, unieważniający na chwilę i ciężar, i cel, dokładnie w owym »pomiędzy«, które stale przebywamy, a nigdy w nim” (M. Żarowski, *Tarza Arystotelesa*, s. 178). Odpowiednio dobrane środki retoryczne nie unicestwiają uczucia

Michał Rusinek w książce *Między retoryką a retorycznością* wprowadza w szerokie spektrum stanowisk filozoficznych (m.in. Ch.S. Peirce, F. Nietzsche, F. de Saussure) i teoretyczno-literackich (m.in. P. de Man, R. Gasché, W. Szklowski) w dyskusjach na temat relacji między *trivium*, czyli naukami o języku (logiką, gramatyką i retoryką), a *quadrivium*, czyli naukami o świecie. »Gramatyzacja retoryki«, polegająca na podporządkowaniu retoryki władzy gramatyki sprzymierzonej z logiką, sprawia, że język może być postrzegany jako stabilne medium reprezentujące rzeczywistość⁵²³. »Retoryzacja gramatyki« natomiast wiąże się z założeniem nieusuwalnej retoryczności języka i przypisuje elementom elokucyjnym wagę nadrzędną nie tylko w ekspresji, lecz także w tworzeniu efektu prawdy.

Gramatyzacja retoryki i retoryzacja gramatyki to fenomeny, które – gdy rozpoznane w tekście – pozwalają ukazać pewne nieciągłości w strukturze sensu i znaczenia. Kontekst krytyki podstawowych kategorii metafizyki, takich jak obecność, rzeczywistość, prawda, *ego*⁵²⁴, pozwala w języku, zarówno w jego użyciu potocznym, jak i filozoficznym czy literackim, wskazać na nieuchronną niepewność postępowania z kodem. Im bardziej rygorystyczne jego stosowanie, tym mniej zasługuje na zaufanie, ponieważ wtedy zdradza swój redukcjonizm. W podobnym duchu Heidegger w *Zasadzie racji* (1959) wykazywał, że sformułowanie Leibniza *nihil est sine ratione* [nic nie istnieje bez przyczyny (racji, zasady)] wyartykułowało tylko działającą już, ale nienazwaną wprost zasadę filozofii zachodnioeuropejskiej, i że ta artikulacja nie pozostała obojętna na później zaostżany rygoryzm jej tropienia. Szukanie racji stało się do tego stopnia dyktatem epistemologicznym, że nie czekano, aż rację odsłoni czas, los lub dzieje we współpracy z ujęciem człowieka – jego spostrzegawczości, uważności i pozwalania „bytom być” – lecz próbowano ją dostarczyć natychmiast. Ta dominacja czynnika wolicjonalnego nad dopuszczaniem wolnej gry⁵²⁵ racji stała się jednym z powodów krytycznego dystansowania się przez Heideggera wobec kształtu zachodnioeuropejskiej tradycji. Wiedząc, że jest to strukturalna właściwość kultury, a nie przypadkowy bieg rzeczy, podejmował konsekwentne próby przemian myślowo-językowych, nie zawsze rozpoznawanych zgodnie z ich tendencją. Uświadomienie mechanizmów dominacji wolicjonalności zachodzących często automatycznie w języku urzeczywistniał autor *Bycia i czasu*

samym charakterem komunikowania czy nazywania go. Tęsknota za byciem i działaniem niepodporządkowanym ani celom, ani grawitacji, czyli wyznacznikom skończoności, zostaje wyrażona nie przez odbieranie określonościom sensu, lecz przez wytworzenie nadwyżki.

⁵²³ M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, s. 93.

⁵²⁴ Książka Paula de Mana, której częścią jest „Semiologia i retoryka”, dotyczy języka figuratywnego u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta. Zwłaszcza w części poświęconej Nietzschemu rozwija filozoficzne wątki krytyki – jaką przeprowadzał sam Nietzsche, a kontynuował i śledził w formułowaniu problemów metodologicznych w literaturoznawstwie de Man – metafizycznych pokładów w języku (zob. P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. A. Przybylski, Kraków 2004, s. 13–32 oraz 99–162).

⁵²⁵ Por. J. Derrida, *Struktura, znak, gra w dyskursie nauk humanistycznych*, [w:] tenże, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 484.

między innymi za pomocą prób przywracania w językowych artykulacjach myśli równowagi *logosu*, *pathosu* i *ethosu*.

Retoryka-gramatyka autoteliczność i referencjalność

Terminy „gramatyzacja retoryki” i „retoryzacja gramatyki” powodują, że semiologia, pod którą podwaliny położyli Nietzsche i Peirce, pozwala także na pojęcie przyczyny spojrzeć jako na znak. Arbitralność przypisywana modelom przez strukturalizm nie jest tu może w pełni do utrzymania, ale słusznie Paul de Man uznaje powrót do referencjalności jako regres w stosunku do ustaleń Jakobsona na temat autoteliczności literatury. Paul de Man twierdzi, że powstają i powinny teraz powstawać teksty hybrydyczne, gdzie założenie referencjalności odsyła do autoteliczności, i odwrotnie. Gra kodów nie pozwala zatrzymać rozumienia w oparciu o jedną, z góry upatrzoną, pozycję.

Jako przykłady praktyk retorycznych prowadzących systemowo do uzyskania językowego dostępu do przyczyn można wskazać psychoanalityczne komentarze Junga do *Tako rzecze Zaratustra* oraz dekonstrukcyjne założenia lektury świata jako tekstu. Oba typy praktyk retorycznych postulują istnienie porządku przyczyn (racji) i w tym sensie postulują referencjalność języka. Jednak zarówno psychoanalityczny, jak i dekonstrukcyjny typ analizy problematyzuje pojęcie przyczyny i pojęcie racji (jako logicznego odpowiednika przyczyny), a w związku z tym również zagadnienie referencjalności zostaje pogłębione. Ponadto referencjalność nie znosi autoteliczności, ponieważ oba typy analizy naświetlają ruch znaczeń na zmiennych poziomach. W dyskusjach nad *Tako rzecze Zaratustra* w Klubie Psychologicznym *psyche* każdego z uczestników staje się instancją wiodącą prym w obiegu aktów czytania, słyszenia i mówienia. Stopień uzyskanej dojrzałości psychicznej, rodzaj wywalczonej autonomii, kompetencje werbalne i uczuciowo-intelektualne sprawiają, że poziomy psychiczne, jakie tu wchodzi w grę, uniemożliwiają wprowadzenie, choćby przybliżonej perspektywy unifikującej. Zmienne poziomy znaczeń wytwarzają także ograniczoną, lecz jednak suwerenną sferę autoteliczną – sensy przestają być uzależnione referencjalnie, a zaczynają znaczyć wyłącznie w obrębie języka. Założenie o istnieniu takiego wymiaru – choć niejedynego – jest niezbędnym krokiem w teoretycznym wysiłku nieignorowania przyczyn.

Interpretacja psychoanalizy i dekonstrukcji jako przykładów dochodzenia do przyczyn

Gra kodów nie pozwala zatrzymać myślenia na jednej, z góry upatrzonej pozycji, lecz może w umiejętny sposób wyzwalać jego potencjał jako utrzymywanie wielorakiej więzi z tym, co się wydarza. O wyzwalać potencjał myślenia chodzi zarówno w poszukiwaniach teoretycznoliterackich, jak i badaniach kognitywistycznych oraz poststrukturalistycznych.

Sojusznikiem takich badań – nad wyzwalamieniem potencjału myślenia dzięki językowi – są także pisma twórców psychoanalizy: Sigmunda Freuda, Carla Gustawa Junga, Jacques’a Lacana, Luce Irigaray i wielu innych. Pogłębiają oni nasze rozumienie wzajemnych zależności między psychicznym warunkowaniem aktów mówienia i słuchania, pisania i czytania, gdy język może udaremniać lub umożliwiać

prawidłowy – odpowiadający sytuacji – obieg myślenia. Najpierw rozpoznania, co jest ważne w danej sytuacji – ważne partykularnie, a co ogólnie⁵²⁶, następnie, przez uruchomienie odpowiadającego owemu rozpoznaniu obiegu wyżej wymienionych aktów, uprawianie chroniącej swoistość praktyki tekstualnej.

Cyklicznie pojawia się w ich pismach przybliżanie – w wielu wariantach – ważnego problemu: w jakim stopniu język jest czynnością świadomą, a w jakim, podlegając nieświadomym impulsom, niesie bogaty do interpretacji materiał, odnoszący się nie wprost do doświadczeń i przeżyć mówiącego czy piszącego.

W seminarium na temat *Tako rzecze Zaratustra* Jung mówi: „oczekujemy słów, które rozumiemy, a wtedy są one tylko słowami”⁵²⁷. Konstatacja, że słowa są „tylko słowami”, ujawnia leżącą u jej spodu przesłankę, że słowa niezrozumiałe narażałyby słuchacza na doświadczenie granicy rozumienia i niezrozumiałości i że to właśnie wydaje się płodnym – dla nowych doświadczeń – miejscem, a także impulsem do wkraczania w obszary jeszcze niezrozumiałe, nieopracowane, grożące niepokojącą niepewnością, ale i mogące obiecać pogłębione lub szersze rozumienie⁵²⁸. Ponieważ przesłanką psychoanalitycznych ujęć człowieka jest jego naturalna dążność do rozwoju – stabilizacja rozumiana jest jako psychiczny regres – zostaje doceniona rola języka w tym procesie. W seminarium z *Tako rzecze Zaratustra* Jung wskazuje na zachodzącą w historii filozofii tendencję stopniowej rezygnacji z performatywnego aspektu mówienia. Freud i Jung dlatego zwracają się do pism Nietzschego, że u niego odnotowują szacunek do kształtującej czytelnika roli słowa. Artykulacja myśli powinna nie tylko oddawać precyzyjnie to, co pomyślane, ale także oddziaływać sprzyjająco na formowanie się charakteru – pionu psychicznego, który wzmacnia samą możliwość podjęcia pomyślenia. Teksty Nietzschego, oprócz wartości jako projekty filozoficzne, mają też wymiar terapeutyczny, który Freud i Jung próbowali opisać i udostępnić szerszym kręgom. Część nawiązań Junga została omówiona wcześniej, w rozdziale pierwszym, tutaj skupimy się na jego komentarzach dotyczących Nietzscheańskich obserwacji na temat wagi słów. Na przykład Zaratustra zaleca systematyczny wysiłek w celu rozpoznania swojej cnoty⁵²⁹, tej która nas wyróżnia, ale zarazem usilnie doradza, aby jej nie nazywać⁵³⁰. Nazwanie bowiem prowadzi do sfery kolektywnej, stadnej i powoduje zatarcie tego, co cnotę wyróżnia.

⁵²⁶ W kontekście rozwoju psychicznego partykularność zwykle wyprzedza to, co ważne ogólnie, stąd zapewne postępowanie psychologii jako przedkładającej poziom jednostkowy nad ogólny. W ontoteologii natomiast to ogólność ma z góry zagwarantowane przywileje ontologiczne i epistemologiczne.

⁵²⁷ *Nietzsche's Zarathustra*, s. 369.

⁵²⁸ „Rozumienie słów winno być bowiem aktualnym i aktywnym, przeto opartym zarówno na myśleniu, jak i działaniu, uczestnictwem w rzeczywistości, do której słowa się odnoszą” (M. Żarowski, *Tarcza Arystotelesa*, s. 13).

⁵²⁹ Słowo to oznacza doskonałość, zaletę. Zwykle rozumianą jako piękno moralne, jednak w przypadku ostrego sprzeciwu Nietzschego wobec przemoralizowania kultury europejskiej, należy słyszeć w słowie „cnota” raczej szlachetność w postulowanym przez niego, specyficznym rozumieniu.

⁵³⁰ *Nietzsche's Zarathustra*, s. 425.

W szczegółowej analizie *Tako rzecze Zaratustra* Jung zwraca uwagę na specyficzną relację między wartościami i ich nazwami. Często u Nietzschego wartość nazywana jest eliptycznie: czymś cennym, klejnotem, źródłem mocy. Przy założeniu koniecznego związku między indywidualnością i wartością danie imienia swojej unikalności byłoby jej poniżeniem⁵³¹. Oznaczałoby niepożądaną familiarność i ściągnięcie na poziom kolektywny, dlatego utrzymywanie wartości w sferze bezimiennej jest tu prezentowane jako forma ochrony przed ich dewaluacją. Ponieważ Jungowi nie zależy na stabilizowaniu naszego odniesienia do słów w kierunku naiwnej w nie wiary bądź nadmiernego sceptycyzmu, wskazuje, że z kolei w *Tybetańskiej Księdze Umarłych* zanotowany jest obyczaj wyposażania zmarłego w księgę z właściwymi nazwami bram, inaczej się nie otworzą, a przejść trzeba. Jak zwykle bowiem chodzi o wyćwiczenie w sobie właściwej intuicji, kiedy słowa są niezbędne, a kiedy należy je pominąć, czyli potraktować jako „tylko słowa”. Potrzeba owej umiejętności wzrasta, gdy język staje się coraz bardziej złożonym, bogatym w możliwości ekspresyjne, zniuansowanym semantycznie instrumentem. Jung dostrzega zagrożenia owego rozwoju werbalnego: „Różnicowanie się mowy, języka – w tym procesie pierwotny fenomen duchowości staje się coraz mniej widoczny”⁵³². Zaciera się jego wyrażność. Naiwnością jest sądzić, że wszystko można nazwać, wypowiedzieć wprost⁵³³. Dokonując skrupulatnej egzegezy kolejnych partii *Tako rzecze Zaratustra*, Jung chce wyeksponować pieczołowitość Nietzschego w próbie ochrony fenomenu duchowości w fazie jej stawania się. W tym procesie rola świadomości i duchowości nie jest wcale dla nas przejrzysta, a przez dyskurs filozoficzny bywała nadmiernie regulowana, co mogło powodować redukcję przepływu znaczeń. Świadomość to instrument, dzięki któremu znaczenie (wiosny, miłości) jest stwarzane. Nie jako znaczenie słów, lecz jako znaczenie faktu, zjawiska⁵³⁴. Czy jednak duchowość zaakceptuje tę kreację, zależy od niejasnych czynników, których rozpoznawaniem powinna zajmować się cała przytomność człowieka (wraz z cielesnością, zmysłowością).

Kiedy Jung twierdzi, że Nietzsche mówił językiem swoich czasów, warto dodać, że ma na myśli brak psychologicznego krytycyzmu. Wiek XIX utożsamiał psychikę z umysłem, co Jung uznaje za fatalny błąd. Jego zdaniem Nietzsche w niektórych fragmentach zdaje się podzielać ten błąd epoki. Pozwolę tu sobie wtrącić uwagę oczywistą: Nietzsche też mówi **przeciwko** językowi swoich czasów, choć kiedy to „przeciwko” staje się zbyt mocną motywacją, Nietzsche cierpi, ponieważ rozpoznał postawę sprzeciwu jako reaktywną i apelował o całościowe kierowanie się aktywnością zamiast reaktywnością⁵³⁵. Niekiedy Jung przypisuje brak owego

⁵³¹ Tamże, s. 426

⁵³² Tamże, s. 367.

⁵³³ Przypisaną uczuciom i nawykom niełatwość zdystansowania wyraża anegdota: „Jak się panu podoba w Kanadzie? – Ja tu mieszkam”. Więcej zostaje tu wyrażone domyślnie niż wprost, ale dlatego właśnie, że domyślnie, zachodzi obawa, iż nie zostanie to właściwie zdekodowane.

⁵³⁴ *Nietzsche's Zarathustra*, s. 350.

⁵³⁵ Wśród licznych wymiarów złożonej interpretacji myśli Nietzschego, jaką zaproponował Deleuze, jednym z najbardziej znaczących jest wyeksponowanie tej różnicy: między postawą i zachowaniem reaktywnym oraz aktywnym.

psychologicznego krytycyzmu niskiemu poziomowi dziewiętnastowiecznej wiedzy psychologicznej, innym razem poddaniu się we władanie archetypowi, co sprawia, że niekiedy bezkrytycznie próbuje „ja” ustanowić miarę. Zdaniem Junga Nietzsche za mało lub wcale nie pyta o „ja”, przypisując mu zarazem rolę niepodważalnego miernika⁵³⁶.

Ontoteologia stabilizowała raczej hierarchicznie instynktowną sferę jako niższą i nie tak wyrafinowaną, nie tak zróżnicowaną jak świadomość. Zarówno Nietzsche, jak i Jung – po części obaj w nawiązaniu do myśli dalekowschodniej – próbują przybliżyć kulturze zachodniej zróżnicowanie instynktów, zmysłów i intuicji – całej dziedziny tradycyjnie spychanej przez filozofię klasyczną na miejsce podrzędne wobec autorytetu rozumu i intelektu, a w konsekwencji mniej badaną i mniej docenianą.

„Starożytna filozofia zaczynała od zupełnie innej rzeczywistości, od zupełnie innej psychologii”⁵³⁷. Jednak odnotowując tę różnicę, Jung nazywa język Platona, a także język średniowieczny, niezręcznym i nieelastycznym (*clumsy*). Przy zachowaniu szacunku do psychologicznej perspektywy, która ustawia tu soczewki oglądu, warto dyskursem filozoficznym interweniować i odebrać psychologowi głębi prawo rozstrzygającej oceny języka Platona, zwłaszcza że sam uprzednio stwierdził, że umysł to język, zatem język, który wydaje mu się nieelastyczny i niezręczny, może działać umysłem inaczej niż przybliżona norma⁵³⁸, której Jung stara się strzec wobec zagrażających jej tendencji kultury europejskiej. Ale zamiast odbierać to prawo Jungowi, można też próbować posłuchać. W jakiej mierze przypisuje językowi Platona niezręczność? Dlaczego uważa za stosowne wadzić się z językiem tak wielkiego autorytetu? Sądzę, że głównie atmosfera XIX wieku, owego utożsamiania umysłu z duchem, sprawia, że podobnie jak Nietzsche, Heidegger, Derrida, Gadamer – poszukujący źródeł sytuacji aktualnej określonej słowami „pustynia rośnie”, Jung odważnie sięga do korzeni języka europejskiego. Gdzieś u Platona ta skłonność do zastępowania ducha umysłem musiała się w języku ujawnić. Ten trop staje się niekiedy frazesem powtarzanym bez udziału myśli, a wtedy powtarza błąd, który pragnie usunąć. O ile współmyślenie jest przesłanką wydawania takich sądów, można je uszanować, ponieważ pojawiają się one w wysiłku myśli do przezwyciężenia tej tendencji. Mimo dominacji specjalistycznego słownika psychologicznego wysiłek ten podejmowany jest zdecydowanie w trakcie seminarium, zwłaszcza w wypowiedziach Junga, choć nie wyłącznie. Inni uczestnicy nie tylko intensywnie starają się wnieść własny wkład w rozumienie *Tako rzecze Zaratustra*, ale śmiało podważają niektóre opinie Junga, gdy wydają się sprzeczne z ich odczuciami i ogólnym trybem interpretacji tekstu.

Zawikłana tkanka pomysłów Nietzschego pozostaje wciąż do odzyskania spod jego twardych niekiedy i destrukcyjnych sformułowań. W dziele tego wydobywania z *Tako rzecze Zaratustra* Jung ma duże zasługi. To konkretnie wykonana praca,

⁵³⁶ Nietzsche's *Zarathustra*, s. 351.

⁵³⁷ Tamże, s. 367.

⁵³⁸ „Norma” może oznaczać zróżnicowane zjawiska: normę psychologiczną, językową, aksjologiczną, mentalną i inne.

wymagająca zresztą ostrożności, której sama strzeże. Dlatego próba interpretacji w rozmowie, nie filozoficznej stylizacji rozmowy, gdzie inność jest projektowana przez autora, lecz rozmowy, w której zmienne płaszczyzny interpretacyjne dochodzą do głosu i przenikają się, kształtując wzajemnie, jest nienajgorszym pryzmatem, dzięki któremu wielowymiarowość immanentnie zrośnięta z myśleniem zostaje wyeksponowana.

Ponieważ Junga interesuje bardziej związek *psyche* z językiem niż całokształtu myślenia z językową artykulacją, będzie akcentował, także w przebiegu tekstu Nietzscheańskiego, zbieżności i przesunięcia słów wobec procesów duchowych. „Słowo zostaje, kiedy duch odszedł”⁵³⁹. Wraca nie do źródeł słów, do słoworodnej materii zdarzeń – proponuje w takiej sytuacji filozofia, natomiast Jung jako lekarz, a także jako komentator tekstu filozofa mniejszą wagę przywiązuje do tego rodzaju poszukującej źródeł aktywności, a bardziej do psychicznych rezultatów trzymania się wymiaru jedynie werbalnego. Stąd pojawiają się asercje apodyktycznie żądające powrotu do stadium rodzenia się fenomenu duchowości, jego wykwitania w człowieku z pewnego chaosu rysów świadomych i nieświadomych. Ponadto uwrażliwienie Nietzschego na uczuciowość charakterystyczną dla kultur archaicznych⁵⁴⁰, niezdominowanych jeszcze nadmiarem intelektualizmu, pozwala mu wierzyć w równoległość słowa występującego niekiedy w synchronii z myślą lub czynem.

Związek *psyche* z językiem u Junga, nie zaś myślenia z językiem

Retorycznym wyróżnikiem stylu Junga, kiedy omawia *Tako rzecze Zaratustra*, jest pewien leksykalny probabilizm. Mówi coś i za chwilę się z tego wycofuje: „przypuszczalnie nie” (*presumably not*)⁵⁴¹. Formuluje tezę: „możemy poznawać, bo obiekt jest inny niż my, nie możemy się z nim złąć”⁵⁴², ale natychmiast zaznacza, że „to tylko hipoteza”. W ten sposób z jednej strony sankcjonuje trzeźwe zdystansowane podejście do rzeczy jako gwarantujące przytomność relacji epistemologicznej, z drugiej – nie wyklucza Bergsonowskiej tezy, że dystans sprowadza się do intelektualnego obejścia rzeczy, zamiast intuicyjnego wejścia w nią samą. Dotychczas panujący paradygmat intelektualnego dystansu w wielu obszarach znakomicie się sprawdza, a niemało psychologicznych patologii związanych jest z doświadczeniem „złania z przedmiotem”, dlatego jako lekarz Jung dobrze rozpoznaje zagrożenia z nim związane. Jednocześnie zachowując pewną epistemologiczną otwartość, nie chce jednoznacznie przesądzać sprawy. Mając do czynienia z Nietzscheańskim poddaniem się archetypowi aż po unicestwienie własnej odrębności, rozważa całą przestrzeń możliwości poznawczych między dwoma biegunami. Można powiedzieć, że

⁵³⁹ Nietzsche's *Zarathustra*, s. 367.

⁵⁴⁰ Por. J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł archaicznych. Wielkie opowieści*, Warszawa 2000, s. 379–383, a także M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1; M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.

⁵⁴¹ Nietzsche's *Zarathustra*, s. 410.

⁵⁴² Tamże, s. 407.

Jung przeczuwa tu intuicyjnie możliwe zapanowanie innego paradygmatu poznania, wedle którego poznanie nie jest definiowane jako relacja podmiotowo-przedmiotowa, lecz inaczej, co nie staje się u niego tematem rozważań, ale nie zostaje też wykluczone, stąd ostrożne: „to tylko hipoteza”.

Probabilizm językowy Junga przejawia się w wielu miejscach analizy seminaryjnej *Tako rzecze Zaratustra*. Zjawisko, które dzisiaj Rorty nazywa posługiwaniem się językami finalnymi, ma wiele wspólnego z apodyktycznym trzymaniem się upatrzonych znaczeń – w myśleniu i mówieniu – i oporem wobec możliwego ich zakwestionowania. Jung nazywa je inflacją wynikającą z braku „realizacji” w praktyce życiowej. Wtedy słowa przejmują rolę kompensacyjną i ich znaczenie musi się usztywnić. Przybliżone, filozoficznie wątpliwe pojęcie „realizacji” staje się w dyskursie psychologicznym niezwykle przydatne i potrzebne do wytyczania ideału zdrowia, nie jako normy wykluczającej, lecz jako idei regulującej.

Niedojrzałość owego ideału zawiera się właśnie w konieczności wytyczenia go, wtedy ideał powstrzymuje swobodne wydarzanie się rzeczywistości; powstrzymuje to, co jej nadaje ton i miarę, a wprowadza ludzkie, arcyłudzkie porządki.

Słowa i ich desygnaty, rygor słów
a rygor myślenia

Ustalenie najważniejszej odległości między słowami i ich desygnatami było dotąd zadaniem filozofii. Próbuąc się z tego zadania wywiązać, filozoficzny dyskurs powołał do istnienia język kategorialny dążący do precy-

zji. Została zarazem utracona subtelność podążania za rzeczywistością, ponieważ poddano się rygorowi słów a nie rygorowi myśli. Dualizujące myślenie, którym Jung się posługuje, pozwala coś unaocnić właśnie dlatego, że nie rości sobie pretensji do adekwatnego opisu, lecz ma charakter wybitnie operacyjny. Jung wie, że „język sięga zbyt daleko, zbyt odlegle od tego, co jest”⁵⁴³. A jednak to znowu język przypomina, gdzie w przybliżeniu przebiega granica⁵⁴⁴. Między innymi zwraca on także uwagę, że w myśleniu Zachodu trudno wyrazić pozytywne nie-bycie, które w dalekowschodniej myśli nazywane jest nirwaną⁵⁴⁵. Jako warte namysłu jawi się zagadnienie, czy trudność ta wynika z inspirującego języki nowożytny autorytetu greki, w której mówienie to zarazem potwierdzanie istnienia, czy też z dualizującej tendencji myślenia.

Krytyka logo- i fonocentryzmu, jaką Derrida systematycznie przeprowadza, kontynuuje praktykę, którą w ruchach artystycznych przełomu XIX i XX wieku nazywano „wypuszczaniem słów na wolność”⁵⁴⁶. Dla niektórych czytelników jego tek-

⁵⁴³ Tamże, s. 92.

⁵⁴⁴ Przywołajmy jeszcze raz celne spostrzeżenie Głowackiego: „dzięki kilku tysiącom absolwentów Harvardu zatrudnionych w CIA, reklamie i mediach, nie ma tego, co jest, a jest to czego nie ma” (J. Głowacki, *Z głowy*, s. 237). Działalność absolwentów zakrywa, natomiast język może zakrywać lub odkrywać granicę między bytem (byciem) i niebytem (niebyciem).

⁵⁴⁵ *Nietzsche's Zarathustra*, s. 325.

⁵⁴⁶ Hasło głoszone przez awangardy artystyczne na przełomie XIX i XX wieku. Wypuszczanie słów na wolność polegało na wyzwaniu ich od nadmiernej kontroli intelektu, ale także wyzwaniu ku ekspresji nieprzewidywalnych i nieokiełznanych znaczeń.

sty stają się nazbyt rozwlekłe, wydają się ignorować reguły logiki klasycznej, ale to nie znaczy, że nie podlegają innemu rodzajowi rygoru. Na czym ów rygor polega? Markowski w monografii *Efekt inskrypcji* określa w przybliżeniu dekonstrukcję jako „nie zamknięty i niepodatny na ostateczną formalizację zespół reguł lektury, interpretacji i pisania”⁵⁴⁷ Najważniejszym novum tej praktyki czytelniczej jest stawianie na nieczytelność tekstu. Ta tendencja sprzeciwia się dotychczasowym obyczajom czytelniczym, motywowanym pragnieniem osiągnięcia zrozumienia czytanego utworu. Osiągnięte zrozumienie, czyli interpretacja utworu, zgodnie z dekonstrukcją, staje się jedną z propozycji lektury, ale nie ostateczną jego wykładnią. Roszczenie do prawdziwości, jakie zwykle łączy się z osiągniętą i wypracowaną interpretacją, w świetle dekonstrukcji stawiającej na nieczytelność tekstu, staje się przeszkodą dla dalszych i nowych odczytań. Zatem przeszkodą w ruchu myśli ku przyczynom. Te bowiem wciąż w tekście działają i „wypuszczanie przyczyn na wolność”⁵⁴⁸ staje się tu zadaniem nadrzędnym, którego wielokierunkowego wypełniania próbuje się nie ograniczać zewnętrznymi, lecz tylko postulatami zachowania więzi z przyczynami, a często z całym ich zespołem. Dokonujące się tutaj chronienie słowem to kierowanie myślenia ku przyczynom, mimo hamujących ów ruch nawyków językowych i związanych z artykulacją myśli przed-sądów (*Vorurteile*).

Dekonstrukcja rozpoczęła się jako dekonstrukcja logo- i fonocentryzmu, co w praktyce oznaczało „próbę oswobodzenia doświadczenia z jarzma modelu lingwistycznego” [PL 108]⁵⁴⁹ narzuconego przez strukturalizm. Wbrew nader często powtarzanej, wyrwanej z kontekstu tezie, że nie istnieje nic poza tekstem, Derrida podkreśla: „Istnieje dla mnie pewne zewnątrz (*un dehors*) języka, gdzie wszystko się zaczyna” [PL 110]⁵⁵⁰.

Nie ma danego języka, tylko jest dawanie języka. Dawanie czasu i dawanie bycia, jakie Heidegger wyeksponował w *Czasie i byciu* (1962), by zaakcentować nasze niezastawianie gotowych bytów, lecz ich ciągle lub przerywane wyłanianie się, zostaje przez Derridę „zastosowane” także do języka. W nawiązaniu, a zarazem z nieznaczną korektą Lévinasowskiej idei etyki jako spotkania z innym, Derrida mówi o podążaniu do języka, „do języka mojego, który jest językiem innego” [JI 71]. Kiedy Derrida zauważa, że „u Levinasa etyka języka jest jeszcze czymś innym niż u Adorno, Arendt, Rozenzweiga” [JI 93], ma na myśli inny rodzaj konieczności dyskursu, jaki cechuje, także odróżniając, wymienionych filozofów. Etyka języka Adorna związana jest ze zradykalizowaną przez

Dawanie języka niegotowego, niezastanego, tworzonego *in statu nascendi*.

⁵⁴⁷ M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, s. 41.

⁵⁴⁸ Tym określeniem nawiązuję do „wypuszczania słów na wolność”; por. program futurystyczny krytyczny wobec skostnienia języka, nastawiony na odzyskiwanie świeżości znaczeń (A. Hutnikiewicz, *Od czystej formy do literatury faktu*, Warszawa 1988, s. 109–111).

⁵⁴⁹ J. Derrida, *Philosophie et littérature*. Entretien avec Jacques Derrida, [w:] tenże, *Moscou aller-retour. Suivi d'un entretien avec N. Avtonomova, V. Padoroga, M. Ryklin*, Paris 1995, cyt. za: M.P. Markowski *Efekt inskrypcji*, s. 41.

⁵⁵⁰ Tamże.

niego tendencją szkoły frankfurckiej: emancypację społeczną osiąga się także przez dynamiczny ruch świadomości pojęciowej. Etyka Hannah Arendt, w zbliżonej do Jaspersa i Heideggera perspektywie egzystencjalnej, zostaje przez nią wzbogacona o wymiar synchronicznie i diachronicznie pojmowanej polityki. Derrida opisuje sytuację, w której rozmówca pyta Arendt, czy zapomnienie języka ojczystego nie jest skutkiem stłumienia. „Tak (...) doświadczyłam tego z niektórymi osobami w sposób absolutnie wstrząsający. Widzi pan, rzeczą rozstrzygającą był dzień, w którym usłyszeliśmy o Auschwitz” [JI 93]. Wobec tego wyznania Derrida próbuje wyjaśnić psychologiczny mechanizm tłumienia i ujawniania w języku – wydawałoby się – tak poddanej świadomej woli. Tu właśnie „subiektywne” tak mocno splecione jest z „obiektywnym”, że zawodzą klarowne dystynkcje. Derrida ubolewa, że sfera życia publicznego wciąż jeszcze nie jest otwarta i przygotowana na uwierzytelnianie tego rodzaju – doświadczeń przez wielu boleśnie – oczywistości⁵⁵¹.

Zdarzenie takie jak Auschwitz, bądź sama nazwa nazywająca to zdarzenie, może być odpowiedzialne za stłumienie. Słowo pozostaje dość niejasne i jest zapewne niewystarczające, ale wprowadza nas ono do zdecydowania na drogę takiej logiki, takiej ekonomii i takiej topiki, które nie należą już do ego i do świadomości ściśle subiektywnej. Wzywa nas do poruszenia tych kwestii poza logiką czy fenomenologią świadomości, co zdarza się jeszcze zbyt rzadko w najbardziej publicznej sferze mowy współczesnej [JI 93].

Rozenzweig, wraz z Buberem tłumaczący *Pismo święte* na język niemiecki, a także proponujący „nowe myślenie”, dba o język umożliwiający prawidłowy przepływ sensu między Bogiem, człowiekiem i światem. Odmienność Lévinasa w porównaniu z nimi polega być może na tkliwym posłuchu dla zdarzenia, jakim jest dla nas inny. Inny wywraca na nice nasze uprzednie stany posiadania, uzyskane tożsamości i zagrabione terytoria. W opisie dramatu, jakim jest spotkanie z innym, etyka języka, zdaniem Lévinasa, ujawnia swój sens zagrażający integralności podmiotu, ale także sens obdarzania. Litewski, rosyjski, hebrajski były także, obok francuskiego, jego językami. Lévinas doświadczył, że „istotą języka jest przyjaźń i gościnność”. Wyrażał wdzięczność francuszczyźnie przy każdej okazji. Dzięki Lévinasowi Derrida dochodzi także do Heideggerowskiego ujęcia „dawania języka”. Zarazem koryguje swoje wcześniejsze uleganie zwyczajom językowym. „Chociaż często posługiwałem się wyrażeniem »dany język«, by nazwać jakiś monojęzyk, którym się rozporządza, na przykład francuski, to język dany nie istnieje, albo raczej istnieje coś z języka, istnieje dawanie języka (*es gibt die Sprache*), lecz języka nie ma. Nie ma jako danego. Nie istnieje. Jest wezwaniem, które samo jest wzywane” [JI 105].

⁵⁵¹ Podobnie Judith Butler w *Precarious Life* (*Kruche życie*) pisze, że po 11 września 2000 zastrzył się w sferze publicznej dyskurs, który systemowo usuwa to, co powinno się w nim znaleźć. Lévinasowskie rozumienie etyki jako spotkania z drugim, szacunek do inności – te cenne wartości nie mają szansy – zauważa Butler – przedostać się do mediów specjalizujących się w narzucaniu antagonizujących stereotypów (J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London–New York 2004).

Podkreślenie gościnnej i przyjaznej natury języka idzie w parze z zauważeniem obietnicy, jaką niesie użycie słów. „Za każdym razem, gdy otwieram usta, za każdym razem, gdy mówię lub piszę – obiecuję (...) Akt tej obietnicy to nie jest jeden *speech act* spośród wielu. Wynika z aktu całkiem innej natury, bowiem owa obietnica zapowiada unikalność języka przyszłego” [JI 105]. Przyjaźń, gościnność i obietnica zostają rozpoznane w języku, a zarazem jego niebezpośredniość nie pozwala zaufać mu w każdym wypadku. „Bardziej niż o prezentację samego siebie, chodziłoby o przedstawienie tego, co (...) przeszkadza w autoprezentacji” [JI 108]. Bariery i ograniczenia uruchamiają się w języku dzięki tej samej dynamice znaczeń. Uważności – planetarnej i osobistej – zawdzięczamy możliwość poruszania się w niej. Renesans oralności w kulturze⁵⁵², prymat widzenia, a zarazem wielki spór o pismo⁵⁵³ wymuszają błyskawiczną orientację pośród wynikających z nich całych systemów sygnifikacji. Na przykład dyskusje na temat podmiotu i pytania „co po podmiocie?” coraz bardziej akcentują konstruktywizm⁵⁵⁴. Z kolei na przykład Lacan zauważa, że psychoanaliza jest dyscypliną mówioną i cała jej procedura konstrukcji podmiotu uwiązana jest niejako do medium mowy. Pisze o tym Tomasz Szkudlarek w książce *Media. Szkic z filozofii i pedagogiki dystansu*. Mówienie wydaje się powoływać do istnienia, choćby tylko operacyjnie, odmienną niż w „piśmiennej” konstrukcji psychologii kognitywnej koncepcję człowieka⁵⁵⁵. W książce Grega Ulmera *Teletheory. Grammatology of the Age of Video*⁵⁵⁶, który powołuje się na badania Jacka Goody’ego, szczegółowa analiza konstrukcji „aparatu poznawczego” słowa pisanego wskazuje na tworzenie „racjonalnego, krytycznego podmiotu” przez zespół kompetencji kodowania i notowania znaków oraz ich de-szyfracji. „Stanowisko Goody’ego bywa też postrzegane w kontekście kolonialnej dominacji kultury Zachodu: związanie kompetencji krytycznych z kulturą pisma niejako »z definicji« pozbawia tych cech przedstawicieli kultur »niepiśmiennych«, pozaeuropejskich, w ten sposób uprawomocniając kulturową dominację”⁵⁵⁷.

Zbiór tekstów⁵⁵⁸ składających się na książkę zatytułowaną *W drodze do języka (Unterwegs zur Sprache)* (1959) próbuje, na kilka możliwych sposobów, uczynić zadość wyzwaniu precyzyjnego użycia mowy⁵⁵⁹. Są to doświadczenia z językiem,

⁵⁵² Por. w bibliografii książki W.J. Onga i J. Goody’ego na temat epok: słowa mówionego (oralnej), słowa drukowanego (pisma) i dzisiejszej, łączącej słowo z obrazem.

⁵⁵³ Derrida krytykuje ontoteologię między innymi z racji przyznawania apriorycznej przewagi mowie jako żywej myśli w odróżnieniu od pisma, rzekomo wtórnego i „sieroty bez ojca”.

⁵⁵⁴ Na hasło „konstruktywizm” powołuje się dzisiaj wiele stanowisk, są wśród nich bardziej radykalne, inne bardziej krytyczne: wyznaczające ramy i zakres przedmiotowy dokonywanych konstrukcji.

⁵⁵⁵ T. Szkudlarek, *Media. Szkic z filozofii i pedagogiki dystansu*, Kraków 1999, s. 33.

⁵⁵⁶ G. Ulmer, *Teletheory. Grammatology of the Age of Video*, New York–London 1989.

⁵⁵⁷ T. Szkudlarek, *Media. Szkic z filozofii i pedagogiki dystansu*, s. 32.

⁵⁵⁸ Fragment zaczynający się w tym miejscu do s. 297 stanowi znacznie zmienioną wersję wcześniej publikowanego artykułu pt. *W jakim stosunku do języka żyjemy? Etyczny wymiar języka Martina Heideggera i Janusza Korczaka*, [w:] *Człowiek świadomością istnienia. Prace ofiarowane prof. dr. hab. Andrzejowi L. Zachariaszowi*, red. W. Zięba, K.J. Kilian, Rzeszów 2009.

⁵⁵⁹ Por. Wstęp zawierający cytat z filmu BBC o Martinie Heideggerze.

próby nie tylko powiedzenia o języku czegoś, czemu udałoby się nie oddalić od naszego praktykowanego z dnia na dzień stosunku do języka, lecz ponadto pozwolenia mu, by mówił sam z siebie. Nawet jeśli zamierzenie takie od początku narażone jest na różnorakie niebezpieczeństwa – jednym z nich jest brak kryterium stwierdzającego w sposób wiarygodny, kiedy język mówi sam z siebie, a kiedy to tylko my się nim posługujemy – warto spróbować podjąć trud, by dowiedzieć się o języku tego, co tylko on sam może nam powiedzieć.

W antologii tej zamieszczonych jest sześć odczytów i wykładów tzw. późnego Heideggera (w jednym przypadku dialog), obejmujących szkic całości wstępnej problematyki namysłu nad „namową mowy”. Ich tytuły: *Język, Język w poezji, Z rozmowy o języku, Istota języka, Słowo i Droga do języka* wraz z zawartością krążą wokół zagadnienia, naświetlając je z różnych stron.

Pierwsze rozważanie pt. *Język (Sprache)* zaczyna się od zaskakującej swą oczywistością konstatacji: „człowiek mówi”, co przypomina twierdzenie Spinozy „człowiek myśli”. I podobnie jak myślenie przypisane przez Spinozę człowiekowi jest tylko modyfikacją (częścią) nieskończonego atrybutu substancji myślącej, tak mówienie człowieka okazuje się tylko fragmentem (modyfikacją) mówienia samego języka. By rozważyć (*Ort* – ostrze oszczepu, *erörtern* – rozważać) język, należałoby „zamieszczać w jego, nie w naszym mówieniu” [WDJ 8]. W korespondencji Hamanna z Herderem znajduje Heidegger zdanie: „(...) rozum jest językiem. Wgryzam się w tę zdobycz i będę się nią gryzł aż do śmierci” [WDJ 8]. W dalszej części Hamann utożsamia sens, do którego to zdanie odsyła, z otchłanią. Dla Heideggera to ostatnie słowo ma charakter kluczowy: otchłań (*Abgrund*) w *Przyczynkach do filozofii* występuje w dwojakiej postaci – „bezgruntu” oraz „bez-gruntu” [PF 352]. Tutaj, w rozważaniu zatytułowanym *Język* powtarza: „O otchłani mówimy tam, gdzie oddala się grunt i gdzie brakuje nam gruntu, o ile szukamy gruntu i usiłujemy do niego dojść” [WDJ 9]. Poszukiwanie gruntu i próba dojścia do niego pozostają charakterystyczną cechą filozofii, choć w różnych epokach bywają różnie artykułowane. Ponieważ zdaniem Heideggera to mówienie języka przyznaje istocie człowieka miejsce pobytu, przeto zastanawianie się nad językiem ma charakter odzyskiwania przez człowieka ojczyzny, miejsca, w którym jego istota mogłaby być sobą. Po wymienieniu trzech obiegowych interpretacji języka: jako zewnętrznego wyrazu wewnętrznych przeżyć, jako aktywności człowieka i jako środka obrazowo-pojęciowego przedstawienia tego, co jest, Heidegger przyznaje, że stwarzają one podstawy do szerokich badań językoznawczych. Nie docierają jednak do języka jako języka. My docieramy do niego, kiedy wsłuchujemy się w mówienie mowy. Chodziłoby o to, by ukształtować ujęcie języka w oparciu o owo wsłuchanie. W języku niemieckim różnica między mówieniem (*Sprechen*) powiadaniami (*Sagen*) wydaje się bardziej wyrazista niż w polszczyźnie, stąd Heidegger odróżnia czyste powiadanie i wieść (*Sage*) jako to, co powiedziane, od mówienia (*Sprechen*) i mowy (*Sprache*). Janusz Mizera, niestrudzony tłumacz Heideggera, jak mówi o nim Cezary Wodziński, próbuje utrzymać w spolszczonej wersji myśli Heideggera wyrazistość tego odróżnienia, co niekiedy – choć rzadko – brzmi nieco nienaturalnie. W polszczyźnie różnica między „powiadać” i „mówić” wydaje się jeszcze bardziej

uzależniona kontekstualnie, oscyluje znaczeniem bez możliwości oddania analogicznej do języka niemieckiego różnicy znaczeń przez zwykłe pilnowanie, by *sagen* zawsze tłumaczyć jako powiadać, a *sprechen* jako mówić. Być może zresztą sama ta różnica między znaczeniem obu słów w językach polskim i niemieckim powinna się stać punktem wyjścia do rozważań, jak dalece język niemiecki substancjalizuje pewne stany, którym język polski pozwala się wydarzać, zamiast je zatrzymywać, ponieważ w pewnych obszarach więcej w nim zależy od norm i obyczajów frazeologicznych niż od ustalonych znaczeń słów.

Na przykładzie wiersza Georga Trakla *Wieczór zimowy* (1946) Heidegger proponuje wysłyszeć, jak w tym, co powiedziane w sposób czysty, skryte jest mówienie. Zamiast analizy wiersza pod kątem jego formy i treści, Heidegger zaleca zwyczajne wsłuchanie się w słowa. Padanie śniegu („kiedy pada śnieg, wszystko, co trwa, trwa dłużej”) [WDJ 15] i brzmienie wieczornego dzwonu nie są nazwami ubierającymi w słowa pewne przedmioty i procesy, lecz wzywają rzeczy do słów, przywołują w uobecnianie. Jeśli poddamy się temu przywoływaniu, doświadczymy harmonijnego dopełniania się Świata i rzeczy w ich różnicy (*Unterschied*), które to słowo Heidegger proponuje tu, w zgodzie z klimatem wytworzonym w wierszu, rozumieć jako między-cięcie (*Unter-Schied*). Wsłuchanie się w to, co przywoływane w *Wieczorze zimowym*, pozwala dostrzec to wzajemne współokreślanie sensu: Świat jako sieć wzajemnych odniesień i znaczeń nadaje charakter rzeczom, ale to, co własne rzeczy, pozwala zarazem konstituować Świat. „Pierwsza strofa wiersza zwie do nadejścia rzeczy, które jako rzeczące zachowują Świat. Druga zwie do nadejścia Świata, który jako światujący używa rzeczy” [WDJ 19]. Charakterystyczne dla myśli Heideggera wydobywanie z rzeczowników ich form czasownikowych (światujący, rzeczący, istoczący itp.), jest próbą sprostania językiem stanom, które mają charakter z istoty dynamiczny, a forma rzeczownika zagraża ich ustatycznieniu. Czasowniki podkreślają bycie rzeczy i Świata, ich dzianie się. Komentarz myśliciela umieszcza się dyskretnie w cieniu słów, którymi poeta przywołuje harmonijność Świata i rzeczy; myśl nie może zastąpić ani zsyntetyzować wizji poety, wydaje się jednak niezbędna, jeśli oprócz olśnienia wierszem, chcielibyśmy posłuchać mówienia samego języka. Podprowadzeniem ku takiemu doświadczeniu są uwagi do *Wieczoru zimowego*.

Choć niektórzy sądzą, iż Heidegger, rozczarowany pewnymi formami uprawiania filozofii, zwraca się ku poezji, eksperymenty zawarte w *Unterwegs zur Sprache* świadczą, że sąd taki polega na nieporozumieniu. W rozważaniu *Język w poezji* (*er-örtern*, czyli rozważać znaczy także wskazywać miejsce (*Ört*)) podejmuje myślowy dialog z poezją m.in. po to, by różne miejsca, z jakich obie te dziedziny odnoszą się do języka i nim posługują, mogły się w pełni ukazać. Namysł nad wierszem nie chce zastąpić jego słuchania, może jednak sprawić, że słuchanie pobudzi do głębszego zastanowienia. Wers Trakla *Czymś obcym jest dusza na ziemi* Heidegger chciałby obronić przed narzucającym się metafizycznym rozumieniem, że to, co duchowe, jest powyżej tego, co zmysłowo-ziemskie. Zgodnie ze staro-wysoko-niemieckim *fram*: podążanie dokąds, w drodze ku – nasuwa się raczej interpretacja taka, że właśnie ziemia jest tym miejscem, do którego wędrowanie duszy nie zdołało jeszcze dotychczas dotrzeć. „Istotę duszy wypełnia wędrujące szukanie ziemi” [WDJ 30].

Heidegger dostrzega w rozważnym użyciu słów przez poetę niechęć do traktowania duchowego jako przeciwieństwa tego, co materialne, zwłaszcza że doniosłe i pełne

Język poezji i język filozofii. To, co duchowe u Trakla

rozumienie duchowości przez Platona przeszło tymczasem w to, co racjonalne, intelektualne i ideologiczne [WDJ 47]. Ducha natomiast nie pojmuje Trakl tylko spirytualnie jako tchnienia (*Pneuma*), lecz jako płomień,

który rozpala, płoszy, przeraża, wytrąca z równowagi [WDJ 47]. I niszczące, i łagodne należą do jego „natury”. „Niszczące pochodzi z tego, co nieokiełznane (...) które rozpędza to, co złośliwe. Zło jest duchowe (*geistlich*) jako rozpalające po zaślepieniu wzburzenie tego, co przerażające, które przynosi w nieskupione nieszczęście i grozi wypaleniem skupionego rozkwitania łagodnego” [WDJ 48]. Wydaje się, że w świetle takiego określenia zła, a także następujących po nim ważnych uwag na temat nierozzerwalnego związku bólu z życiem, przedwczesne byłoby stanowisko głoszone przez niektórych czytelników i badaczy filozofii Heideggera, jakoby był on ślepy lub niewrażliwy na zło i cierpienie. Tylko ktoś, kto „zna się” na cierpieniu, może w zwrotce wiersza, gdzie słowa nie mówią o bólu, wysłyszeć „powiadanie całej strofy nastrojonej na wymilczanie (*Erschweigen*) bólu [WDJ 50]. Różnicę, jakiej

Myśliciel i poeta: istoczenie i świecenie

chciał się Heidegger przyjrzeć w tym tekście, między użyciem języka w poezji i w myśleniu, można zacząć wskazywać, podkreślając, jak czyni to autor, iż w poezji harmonijnie i nieustannie *świecą* trzy rzeczy: przestwór

ogłędania, głębia myślenia, prostota powiadania [WDJ 53]. Myśliciel natomiast ma do czynienia nie jak poeta ze świeceniem, lecz z istoczeniem, które próbuje sprawiedliwie najpierw kontemplować, następnie zachować i ochronić w języku. Od jego działania może nawet zależeć los niektórych rzeczy na ziemi.

Trzeci eksperyment mający za zadanie odsłonięcie, w jakim stosunku do języka żyjemy na co dzień, nosi tytuł *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*. Pod postacią „pytającego” w rozmowie z prof. Tezuki z Tokio możemy się domyślać samego Heideggera. Oprócz bowiem kapitalnych kwestii związanych z możliwością rozumienia języka w jego związku z byciem, zwłaszcza kiedy zagadnienie to rozważane jest przez przedstawicieli tak różnych kultur, a zatem także języków, jak europejska i dalekowschodnia, rozmówcy poruszają także powszechnie znane wątki z biografii Heideggera. Mówią o nieprzychylnym przyjęciu w Europie zarówno *Bycia i czasu*, jak i pojęcia nicości z *Co to jest metafizyka?* (1929), do którego z dużym zrozumieniem odnosili się czytelnicy w Japonii; wymieniają licznych japońskich profesorów filozofii: hrabiego Kuki, prof. Nishidę czy Tanabe, którzy przyjeżdżali do Niemiec, do Husserla lub Heideggera, by poznawać fenomenologię. „Pytający” wyjaśnia, jak w trakcie swej drogi myślenia modyfikował terminologię, która pierwotnie wiążąc się z fenomenologią, hermeneutyką, a nade wszystko z metafizyką (tak Heidegger określa całą dotychczasową filozofię, o ile jest ona uzasadniającym przedstawianiem podstawy), próbował stopniowo wydobywać się z tych uwikłań języka, czyli słów i myślenia, które nie mogły sprostać prawdzie

bycia. Wypracowywanie sposobu mówienia, który byłby podporządkowany nie tylko standardom obowiązującej w europejskiej filozofii komunikacji, lecz „mowie samej mowy”, wyznaczyło konieczność podejmowania doświadczeń z językiem, by go dopuścić do głosu.

Doświadczenie z językiem, jakiego dokonują tu obaj rozmówcy, polega na dopuszczeniu wymiany między znaczeniami pochodzącymi z odległych od siebie języków.

Dopuścić sam język do głosu, dopuścić wymianę znaczeń między odległymi językami

Swoją podejmowany w ciągu całej twórczości namysł nad byciem i językiem „Pytający” nazywa „trudem odpowiedzenia istocie języka” [WDJ 73]. Przyznaje, że nie dostrzega jeszcze, czy ten namysł jest w stanie także uczynić zadość istocie języków Dalekiego Wschodu. Zapytany o japońskie słowo na oznaczenie języka, prof. Tezuka zwleka, a w końcu wypowiada ideogram *koto ba*. Proszym do wyjaśnienia składnikiem tego znaczenia jest *ba* oznaczające liście i płatki kwiatu, natomiast *koto* przełożyć trudniej: „to, co w danym wypadku zachwyca, co jedyne, pełne swojego powabu, zawsze wychodzi na jaw w niepowtarzalnej chwili” [WDJ 104]. W sformułowaniu „Pytającego”: „wydarzanie prześwitującego posłania powabu”, a pod koniec rozmowy, kiedy Japończyk raz jeszcze zbiera to wszystko, co w jej kontekście umożliwiło następującą wykładnię *koto ba*, brzmi ona: „płatki kwiatowe, które rozkwitają z prześwitującego posłania wydobywającej przychylności” [WDJ 111]. Rozmówcy dotykają problemu postępującej europeizacji Ziemi, który to proces, ich zdaniem, podkopuje źródła tego, co istotne.

Nawiązując do nieporozumień związanych z rozumieniem Heideggerowskich pojęć bycia i nicości, Japończyk wyjaśnia, iż pustka jako termin myśli japońskiej oznacza to, co inne wobec wszelkiej obecności i nieobecności. W takim rozumieniu wydaje się „tym samym”, co „Pytający” w swej twórczości próbował wskazywać – być może z powodów językowych – bez, jak sam przyznaje, powodzenia.

Tytułem *Istota języka* (*Das Wesen der Sprache*) opatrzone zostały trzy wykłady, które wyraźnie określają ich cel, ale także charakter wszystkich tekstów zamieszczonych w zbiorze *W drodze do języka*. Chodzi o doświadczenie z językiem. Już na początku każdego z tych wykładów samo pojęcie „doświadczenia z językiem” zostaje poddane zróżnicowanej interpretacji. W pierwszym Heidegger podkreśla, że chodzi przede wszystkim o to, by „pozwolić się dotknąć namową języka, godząc się na to, poddając się temu. Jeżeli to prawda, że właściwym miejscem pobytu ludzkiego bytowania jest język (...), to doświadczenie, jakie robimy z językiem, dotknie najgłębszych struktur naszego bytowania” [WDJ 113]. Doświadczenie to prowadziłoby do uświadomienia sobie, w jakim stosunku do języka żyjemy, często nie zdając sobie z tego sprawy. Na początku drugiego wykładu z cyklu *Istota języka* doświadczenie rozumiane jest jako osiągnięcie czegoś w drodze, „oznacza to, że to, ku czemu będąc w drodze, sięgamy, aby to osiągnąć, samo nas dosięga, dotyczy nas i zajmuje, o ile zawraca nas ku sobie” [WDJ 129]. Z jednej strony dopuszczenie działania samych rzeczy (por. zawołanie Husserla: „z powrotem do rzeczy samych”), z drugiej jednak świadome kroki wstecz: ku doświadczeniom źródłowym, podstawowym, fundamentalnym. Mimo ogromnej złożoności problematyki początku i podstawy

trudności tej nie można unikać, wypada raczej zmierzyć się z nią w całym majestacie teorii nieodłączonej od praktyki oraz praktyki nieosieroconej przez teorię. „Krok wstecz do siedziby istoty człowieka wymaga czegoś innego niż postęp w istotę maszyn” [WDJ 140].

Na początku trzeciego wykładu doświadczenie z językiem zostaje nazwane zwracaniem uwagi na to, co w wieloraki sposób wskazują znaki. Język czerpie swe określenie z wieści (*Sage*) jako otwierającej wszelkie drogi, po których później może chodzić badanie. Heidegger cytuje początek rozprawy Arystotelesa, opatrzonej później tytułem *O wypowiedzaniu*⁵⁶⁰, gdzie jest mowa o głosowej artykulacji będącej znakiem doznań występujących w duszy, których przyczyną są rzeczy [WDJ 151]. Podobnie jak w ostatnim w tym zbiorze tekście, zatytułowanym *Droga do języka*, ów fragment z Arystotelesa służy wskazaniu na rodzaj klasycznego rusztowania, na jakim później dokonywana jest interpretacja języka jako połączenia zmysłowej artykulacji i duchowej treści, czyli znaczeń słów. Za pomocą kilku uwag dotyczących natury tego, co zmysłowe, Heidegger próbuje nie tyle podważyć zaproponowany przez Arystotelesa i podtrzymywany przez rozwój filozofii sposób ujęcia języka, ile raczej uzupełnić go pewnymi dodatkowymi znakami. Ich znaczenie sprowadzić można głównie do przekonania, że nasze rozumienie tego, co zmysłowe, wydaje się niepełne, gdyż uległo zawężeniu w porównaniu z wzorami, jakie przekazuje nam wielka literatura grecka, a także zwykle codzienne doświadczenie, o ile nie poddaje się ono technicznym uproszczeniom. „To, że język brzmi, dźwięczy i wibruje, oscyluje i drga, jest jego swoistością w tej samej mierze, jak to, że wypowiedź językowa ma sens” [WDJ 152]. Wynikająca z odseparowania od duchowego poziomu treści i znaczenia w języku degradacja jego sfery zmysłowej domaga się ponownej ochrony wypływającej z namysłu. W takim kierunku zmierza Heidegger, podkreślając, iż samo ciało i sfera zmysłowa w przypadku człowieka – a tylko człowiek, oprócz języka, mówi – nie mogą być ujmowane i traktowane wyłącznie fizjologicznie bądź fizykalnie. Wydaje się to oczywiste, a jednak nadal obowiązujący paradygmat badawczy domaga się rodzaju ścisłości, który najłatwiej osiągnąć, dokonując wyżej wspomnianej separacji. Heidegger wysłuchuje z samej namowy mowy niemożliwość redukcji tego, co zmysłowe, do fizykalnego czy fizjologicznego rozumienia. W słowie „narzecza” (*Mundarten*), oznaczającym regionalnie zróżnicowane sposoby mówienia, dają się słyszeć „usta” (*Mund*), które „nie są tylko jednym z organów ciała przedstawionego jako organizm, lecz ciało i usta należą do płynięcia i wzrastania ziemi, na której my, Śmiertelni, się rozwijamy i z której czerpiemy oparcie. Oczywiście tracąc ziemię, tracimy również oparcie” [WDJ 153]. Takie całościowe spojrzenie na to, co zmysłowe, wyklucza także możliwość potraktowania fragmentu z elegii Hölderlina *Chleb i wino*: „słowa jak kwiaty” jako zaledwie metafory. Takie odczytanie poetyckiego zwrotu byłoby pozostawianiem w obrębie metafizyki: w obrębie ustalonego podziału na znaczenie dosłowne i przenośne. „Nazywając słowo kwiatem ust i rozkwitaniem, słyszymy ziemsko wschodzące brzmienie ję-

⁵⁶⁰ Arystoteles, *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.

zyka” [WDJ 155]. To prawda, że sformułowanie to jest poetyckie. Wskazuje jednak zarazem na bliskość i sąsiedztwo poezji i myśli. Do myślenia bowiem należy umiejętność poruszania się w obszarze najmniejszych różnic między tym, co zmysłowe i niezmysłowe, bez uprzedniego ustalenia tej różnicy w jej fizykalno-fizjologicznej wykładni. To bowiem kroki myślenia mają doprowadzić tam, gdzie człowiek naprawdę przebywa, a skąd zazwyczaj odprowadza go „metafizyka”, o ile zawiera on fizykalno-fizjologicznym wykładniom tego, co zmysłowe. Do pomyślenia jest sąsiedztwo poetyckiego i myślowego doświadczenia z językiem. Kilka przygotowanych gestów w tym kierunku próbują uczynić teksty niniejszego zbioru. Stosowany przez Goethego i Morikego zwrot „ponad-przeciw-sobny” (*gegen-einander-über*) znakomicie pasuje, zdaniem Heideggera, do nazwania istoty sąsiedztwa. „Pocho-dzi ona z dalsza, mianowicie z owego przestworu, w którym dosięgają się Ziemia i Niebo, Bóg i Człowiek” [WDJ 157–158].

Pytania, jakie Hölderlin stawia w elegii *Chleb i wino*: „Czemu milczą również stare święte teatry? Czemu nie tryska radością święty taniec?”, są punktem wyjścia namysłu nad relacją słowa i rzeczy w eseju zatytułowanym *Słowo*. Dawno już wysłyszane z namowy mowy przekonanie Heideggera, że relacja słów i rzeczy polega na szczególnego rodzaju wzajemności: rzeczy nie czekają na słowa jako przydane im dowolnie etykiety, lecz ich bycie zostaje im przez słowa użyzione lub nie, zostaje tu poparte doświadczeniem poety. Raz jeszcze wiersz Stefana Georga pt. *Słowo* zostaje poddany gruntownej lekturze, by zaświadczyć o owym władaniu słowa [WDJ 170]. Poeta w wierszu przybywa z klejnotem do źródła Norny, która szuka dlań nazwy. Po długim szukaniu bogini losu odprawia poetę, nie mogąc zaspokoić jego oczekiwania: „Nic nie śpi tutaj na głębokim dnie” [WDJ 169]. Brak słowa powoduje zniknięcie klejnotu. Władanie słowa polega na tym, że to nie od poety zależy pojawienie się nazwy dla tego, co ustanowił jako naprawdę bytujące, a kiedy nazwa nie nadchodzi, nie może zaistnieć sama rzecz. W interpretacji Heideggera klejnotem, z którym poeta przybył do Norny, jest słowo na istotę języka [WDJ 177]. Dostrzeżone przez poetę władanie słowa, będące tak blisko, niemal „leżące na jego dłoni”, nie stanie się skarbem całego kraju, ponieważ nie została mu przyznana nazwa. Choć smutny, poeta uczy się konieczności tego wyrzeczenia, inaczej bowiem zerwana zostałaby przynależność do siebie słowa i rzeczy. Grecy tę wzajemną przynależność słowa i rzeczy nazywali słowem *logos* [WDJ 179].

Tytuł *Droga do języka* brzmi tak, jakbyśmy mieli dopiero wyruszyć w stronę języka. A przecież język jest blisko, czy jednak jesteśmy tam, gdzie on? Ponieważ Heidegger jest przekonany, że nie jesteśmy, próbuje w kilku wystąpieniach: wykładach i odczytach, przygotować możliwość sprostania następującemu zadaniu: „przywieść język jako język do języka” (*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*) [WDJ 181].

Ten ostatni odczyt mógłby być wprowadzeniem do całości – czy w ogóle jesteśmy dziś w stanie usłyszeć to zadanie, jeśli podlegamy na co dzień potężnej, choć niezauważalnej, presji rozumienia języka jako przekaznika informacji? Kierowani w lekturze wymogiem uzyskiwania informacji dokonujemy selekcji wątków ważnych i nieważnych – według jakiego kryterium?

Czy ma nim być ważność (i ilość) informacji dotyczących wyłącznie rzeczy, które mieszczą się poza językiem, czy też takich, które mówią nam o pewnych rzeczach właśnie przez język. Na ślad na przykład tego, że jesteśmy śmiertelni, naprowadza nas właśnie mówienie, a zwierzęta chronione są przed wiedzą o tym właśnie dlatego, że nie mówią. Odczyt zaczyna się od fragmentu z *Hermeneutyki* Arystotelesa, fragmentu, który wskazuje na fundujący język związek dźwięków, doznań duszy i rzeczy doznawanych. Heidegger traktuje ten fragment jako „uwidaczniający klasyczną strukturę, w której ukryty zostaje język jako mówienie” [WDJ 183], a zamierzeniem jego własnych kroków teoretycznych jest odsłonięcie tego ukrytego mówienia języka. Przywołanie Arystotelesa nie ma charakteru polemicznego, raczej pozwala unaocznnić związek języka z pracą ducha, którą także czyni przedmiotem swoich dociekań dziewiętnastowieczny badacz języków Wilhelm von Humboldt. Kilka cytatów z rozprawy Humboldta *O różnorodności budowy ludzkiego języka i jej wpływie na duchowy rozwój ludzkiego rodzaju* (Berlin 1836) pozwala zarysować program badań nad językiem, z perspektywy którego metafizyczne uwarunkowania zarówno stanowiska Arystotelesa, jak i badacza języka kawi na Jawie nie muszą stanowić przeszkody. Należy je, zdaniem Heideggera, dostrzegać, a dostrzegając, pozostawić we właściwym im obszarze, natomiast zadanie – już nie metafizyczne – przywodzenia języka jako języka do języka – próbować urze-

Język jako działanie, wytwarzanie, jako praca duchowa

czywistniać, pełniej rozumiejąc samą jego naturę. Taki program składałby się z za-
uważenia, że „Język, ujęty w swej rzeczywistej istocie, jest czymś stałym i w każdej chwili *przemijającym* (...) nie jest dziełem

(*ergon*), lecz działaniem (*energeia*), wiecznie powtarzającą się pracą ducha, dzięki której artykułowany dźwięk jest zdolny do wypowiedania myśli” [słowa Humboldta, WDJ 184]. To dynamiczne ujęcie języka, który jest bardziej wytwarzaniem niż wytworem, pozwala naświetlić ciągle obecną w nim pracę. Samo oznaczanie przedmiotów i możliwość komunikacji nie wyczerpują działania języka; aby jego funkcje doszły w pełni do głosu, należy, zdaniem Humboldta, wracać do źródła języka, czyli wewnętrznej pracy ducha⁵⁶¹. Heidegger ukazuje drogę do języka, czyli uwarunkowania i perspektywę ujęcia mowy przez swego dziewiętnastowiecznego poprzednika, a zarazem szkicuje warunki „przywodzenia języka jako języka do języka”. Są to m.in. doświadczenie jednającej istoty języka jako spojenia tego, co w nim wolne i otwarte [WDJ 189], doświadczenie mówienia jako słuchania, doświadczenie wydarzania jako udzielającego każdej rzeczy jej każdorazowego własnego etc. Zwrócenie uwagi na powyższe wymiary języka mogłoby przygotować możliwość dojrzałej zmiany naszego stosunku do języka. W tym miejscu, zdaniem Heideggera, jego starania zbiegają się z przeczuciami oraz z wyraźnie sformułow-

⁵⁶¹ Por. W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przeł. E.M. Kowalska, Lublin 2001; W. von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E.M. Kowalska, Warszawa 2002; L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007, s. 195–245.

nymi celami badań Humboldta, wyrażonymi w rozprawie *O różnorodności budowy ludzkiego języka*.

Rodzaj „zamieszkiwania” w języku, jaki Heidegger uprawia i postuluje, może stać się przeszkodą w natychmiastowym odbiorze sensu tych rozważań. Także ten opór w odbiorze stawia nam pytanie: jak sami pozwalamy językowi być? Czy redukujemy go na różne sposoby, czy też próbujemy – mimo niewygody i zawieszając łatwe rozstrzygnięcia – poddać się kształtowaniu, którego zdaje się domagać wysłuchanie namowy mowy. Zauważenie, a w rezultacie także przemiana naszego podstawowego odniesienia do języka to oś, wokół której obracają się ruchy dociekań *W drodze do języka*.

4. KONSEKWENCJE PRZEMIANY MYŚLENIA W UWAŻNOŚĆ

4.1. CHRONIENIE ROZWOJU PSYCHICZNEGO

Olbrzymia większość ludzi, których umysły składają się ze słów, podbiła niewielką mniejszość tych, których umysły składają się z myśli.

[C.G. Jung], *Nietzsche's Zarathustra*⁵⁶²

O tym, na czym polega rozwój psychiczny, mówi wiele teorii psychologicznych, dawnych i współczesnych. Wielość koncepcji rozwoju budzi uzasadniony sceptycyzm: czy nie wkradła się w oglądzie arbitralność perspektyw, czy też ludzie są tak różni, że jednolita koncepcja prawidłowości rozwoju stanowiłaby fikcyjny dogmat? Spróbujemy potraktować myślenie filozoficzne jako obszar eksperymentów niemających prowadzić do jednoznacznych konkluzji

Koncepcje psychicznego rozwoju człowieka

związanych z powyższym polem problemowym, lecz otwierającym możliwości rozpatrywania różnych racji bez uprzedniego ich wykluczania. Kiedy Arystoteles w *Retoryce* omawia fazy w życiu człowieka: młodość, dojrzałość i wiek starszy, korelując je z zaleceniami dla oratora, w jaki sposób zwracać się do przedstawicieli owych faz, prawdopodobnie zakłada linearne i ustabilizowane przechodzenie od fazy do fazy. Współczesne teorie psychologiczne w wielu aspektach potwierdzają wyrażone w *Retoryce* przekonania Arystotelesa. Można też rozwój psychiczny rozumieć jako utwierdzanie rdzenia, który stanowi pewien wzorzec prawdopodobnego zachowania, rodzaj matrycy. Wtedy rozwojem jest rozszerzanie – wciąż „tego samego”⁵⁶³.

Nie dążąc do jednoznacznego rozstrzygnięcia, która z licznych koncepcji rozwoju jest trafniejsza, rozumiejąc myślenie filozoficzne jako obszar eksperymentów

⁵⁶² „The vast majority of people whose minds consist of words conquered the small minority of whose minds consist of thought” (*Nietzsche's Zarathustra*, s. 364).

⁵⁶³ Ekspozycję takiego rozumienia rozwoju mogą stanowić *Fale Virginii Woolf*, co wykazuje w szczegółowych analizach Anna Gargul (materiał niepublikowany). Powieść ukazuje równoległe dzieciństwo, dorastanie i życie dojrzałe sześciu przyjaciół. Technika strumienia świadomości pozwala pokazywać rozwój wewnętrzny i zarazem zewnętrzny.

otwierający możliwości rozpatrywania racji bez ich uprzedniego wykluczania, przyjrzymy się kilku znaczącym fragmentom obszernego seminarium Carla Gustava Junga na temat *Tako rzecze Zaratustra*.

Książka Junga oddaje sprawiedliwość meandrom Nietzscheańskich poszukiwań prawidłowości psychologicznych w funkcjonowaniu jednostek i zbiorowości, a zwłaszcza ich wzajemnych relacji. Nietzschego diagnoza nihilizmu tocącego Europę skłania go do szukania właściwej terapii. „Człowiek jest chorym zwierzęciem”, ale to nie jest stan nieunikniony, można się z tej choroby wydobyć, stosując przemyślaną kurację. Zgodnie ze swoim rozumieniem głębokiej psychologii Nietzsche przeczuwa, że powrót do zdrowia wymaga ofiary. Urzeczywistnienie własnego życia składa w ofierze, by pokrzepić życie boskości⁵⁶⁴.

Przyjmując za kryterium odniesienia rozważań płaszczyznę jaźni, Jung szuka u Nietzschego rodzajów jej działania. Paradoks polega na tym, że Nietzsche krytykuje platonizm i chrześcijaństwo za jednostronność, a sam uprawia ją na inny sposób. Demaskując w platonizmie i chrześcijaństwie degradację cielesności (w kategoriach Jungowskich: sfery chthonicznej), osiąga taką intensywność i zróżnicowanie dyskursu, a zarazem inflację znaczeń, że Jung rozpoznaje w tym zniekształcenie chorobowe. Jego zdaniem jaźń ucieleśnia się, zyskuje widzialność w formie ciała i w formie *psyche*, dlatego nie trzeba ani nadmierne się uduchowiać ani nadmiernie ucieleśniać, bo wtedy ścieżka eksperymentów jaźni zostaje zamazana albo zniekształcona chorobowo. *Psyche* Jung definiuje jako „bycie pobudzonym ponad miarę” (*irritated over measure*⁵⁶⁵). Kiedy z kolei ktoś za mocno żyje sferą chthoniczną, jego libido słabnie i staje się on za bardzo materialistyczny. Zatem dla utrzymania energii życiowej, a w kategoriach Junga: dla dopuszczenia eksperymentów jaźni z uzyskiwaniem przez nią widzialności, wskazana jest równowaga i konieczność ciągłego jej odzyskiwania wskutek zawłaszczeń dokonywanych przez jedną ze stron: cielesną lub psychiczną. Oto, w zarysie ogólnym, perspektywa, jaką Jung przykłada w wieloletniej i zespołowej lekturze *Tako rzecze Zaratustra*.

Równowaga sfery chthonicznej i duchowej u Junga

Lekarskie diagnozy Junga na temat Nietzschego – wczesna neuroza, później megalomania – nie przeszkadzają mu doceniać szlachetnej ofiarności autora książki inicjacyjnej (jakich, zdaniem Junga, nie pisało się już wtedy w Europie). Kolejne partie *Tako rzecze Zaratustra* stwarzają ideom – nawet jeśli odbywa się to kosztem dobrostanu autora – warunki wzrostu i dojrzewania („widać jak idee Nietzschego wzrastają w tekście Zaratustry”⁵⁶⁶). Kiedy któryś z uczestników seminarium zarzuca Nietzschemu egoizm i nadmierny indywidualizm, Jung rozbraja ten tekstualny

⁵⁶⁴ Na razie teza ta może się wydać – w obliczu jednoznacznie wyczytywanego u Nietzschego, przez niektórych interpretatorów, ateizmu – mylna lub arbitralna. Spróbujemy pokazać, że wynika ona konsekwentnie z przesłanek Nietzscheańskiego tekstu.

⁵⁶⁵ *Nietzsche's Zarathustra*, s. 327.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 344.

argument: „zgoda, ale gdyby napisał tylko tę liniijkę”⁵⁶⁷. Rytm oskarżania ujęć w tekście układa się naprzemiennie: kiedy Jung staje się bardziej krytyczny i napastliwy wobec niektórych fragmentów, inni uczestnicy bronią i znajdują argumenty na rzecz korzystnej interpretacji Nietzscheańskich rozwiązań. Kiedy pani Woolf lub dr Escher – uczestnicy seminarium – próbują zarzucić Nietzschemu redukcjonizm lub upraszczanie perspektywy, Jung znajduje racje, by uzasadnić psychologicznie autentyczność takiej postawy. Charakterystycznym przykładem jest dyskusja na temat fragmentu II części *Tako rzecze Zaratustra* „O bladym przestępcy”. Gra kolorów i znaczeń

Niepokojący „blady przestępca”

jest w tej części tekstu tak dla Junga nieznośna, że nie ukrywa swego wewnętrznego protestu – cała jego osoba buntuje się przeciwko kompetentnej analizie fragmentu, który wzbudza wzdrganie. Nie do końca zresztą wyjaśnioną. Jako przewodnik w tej lekturze, Jung zachęca uczestników do ujawnienia odczuć związanych z tym fragmentem tekstu. Ponieważ, jego zdaniem, „O bladym przestępcy” wywołuje w czytelniku niechęć przechodzącą nawet we wstręt, przeto kiedy jedna z uczestniczek pozwala sobie na wyznanie, że dla niej ten fragment jest bardzo inspirujący, zostaje przez Junga oskarżona o intelektualizację uczuć i nieprawidłową reakcję. Dopiero kiedy inna z osób uczestniczących przyznaje, że fragment ten znaczy dziwnie, Jung doznaje swoistego uspokojenia. Dowodzi to, że odgrywając rolę hermeneuty, nie przestaje podlegać własnym mechanizmom psychicznym – odruchom i reakcjom obronnym – działaniom, do których nie zawsze i nie od razu można się w akcie refleksji zdystansować.

Nietzsche zauważa i pochwała wielką inicjatywę klasycznej filozofii niemieckiej, by rewindykować zło, potraktować je jako składnik bytu, od którego ontolog i znawca ludzi nie może się odwracać i powoływać do istnienia systemu środków – retorycznych, epistemologicznych – służących ekskluzji zła. Sam kontynuuje, często w sposób skrajny, tę inicjatywę, ukazując niejednoznaczność zła, a nawet jego pozytywne, mogące służyć większej szlachetności, wymiary. Prowadząc seminarium na temat *Tako rzecze Zaratustra*, Jung chętnie nawiązuje z uczestnikami do tego wątku, ponieważ jest to miejsce newralgiczne społecznej hipokryzji oraz fałszu kultury, przeciw której, często niesprawiedliwie, ale niekiedy nader trafnie, Nietzsche występował z jadowitymi filipikami. Dla Junga jest to także newralgiczne miejsce będące źródłem najgroźniejszych patologii rozwoju psychicznego i społecznego, dlatego zależy mu na precyzyjnym: ani nadmiernie apologetycznym, ani nadmiernie łającym, wyeksponowaniu, jak wątek zła osadzony jest w materii tekstualnej Nietzschego. Bez akceptacji cienia nie ma bowiem rozwoju indywidualnego, mówi Jung; analogiczne wnioski wobec kultury i myśli filozoficznej wyciąga trójka omawianych tu autorów.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 350.

4.2. HARTOWANIE CHARAKTERU (ETHOS)

Są tacy, którzy mają własny pokój albo przynajmniej stolik z szufladką na kluczyk, albo półkę. Mogą spokojnie odrabiać lekcje. Są tacy, którzy zmarzniętą ręką przy ciemnej lampce na kiwającym się stole piszą niedobrą stalką, bladym atramentem na tanim, lichym papierze.

J. Korczak, „Bogaty-biedny” (*Prawidła życia*)

Według Spinozy każdy, kto myśli, powinien część energii myślowej poświęcać wyobrażaniu sobie przyszłych nieszczęść i niepowodzeń losu, by zawczasu wyrobić sobie właściwą wobec nich postawę. Zdaniem Spinozy takie wyobrażenia hartują charakter, należy im się oddawać odpowiednio często, by uzyskać zaufanie do swojej odporności.

Możliwą rolę filozofii Nietzschego w procesie hartowania charakteru zawęzę – jako że można zwrócić uwagę na wiele innych aspektów – do ujęcia znaczenia przesuwania granicy między myśleniem i odczuciami. Jeżeli za Heideggerem zwracałam uwagę na nawyk odziedziczony po wiekach tradycji, że myślenie dotyczy spraw, które można przedstawiać, a uczuciom należy zostawić to, co sprzyjające, przychylne, łaskawe, to z całą pewnością Nietzsche (a także Spinoza) stanowi preludeum postulowanej tu przemiany, Derrida zaś wydaje się stanowić jej kontynuację. Nietzschego przeżywanie myśli i wzniosłe wykorzystywanie wszelkich stanów: choroby, przeszkód, ciosów losu, bólei ciała i duszy do krystalizowania „samości” (*Selbstheit*) zostało przez Junga po części zdiagnozowane jako symptom inflacji urzeczywistnienia. Jednak wieloletnie wnikliwe badania, jakie prowadzi nad różnymi tekstami Nietzschego, stanowią świadectwo przekonania, że przemawia z nich także autentyzm zróżnicowanych doświadczeń. Pełnię charakterologiczną sam Nietzsche osiąga przez cykliczne powracanie w sobie do równowagi między toczącymi wojnę o prymat żywiołami apolińskim i dionizyjskim. W pedagogicznym zapale żąda od czytelnika, by – jeśli dąży do dojrzałości – rozpoznał, jaki żywioł nim włada, i przyjął osobistą odpowiedzialność za fakt, że kultura nowoczesna poddała się supremacji żywiołu apolińskiego. „Nie wyrzucaj bohatera ze swej duszy” radzi Zaratustra, etos wojny – tak niefortunnie zbiegający się z wydarzeniami historycznymi – uwarunkowany jest raczej świadomością, że to, co cenne, musi być wywalczone wobec oporu miałości, lenistwa i pychy ludzkiej arbitralności.

Jak pisałam w rozdziale pierwszym, ekspresjonistyczna, hiperboliczna strategia retoryczna Nietzschego polega między innymi na uświadomieniu w performatywnym użyciu języka, że myśli wyrastają także z impulsywnej części duszy i być może te właśnie, jako związane ściśle z naszym organizmem, czyli z fizjologią, nie powinny być *a priori* ignorowane, ponieważ mogą być bardziej wiarygodnym etapem kształcenia charakteru niż intelektualne przekazywanie koniecznych do uwzględniania faz pośrednich.

Myśli wyrastają także z emocji.
Demonstracja językowa Nietzschego

Doniosłe ustalenia teoretyczne – usuwania klasycznej granicy między sferą odczuwania i myślenia⁵⁶⁸ (oddzielającej serce i głowę) lub co najmniej przesuwania owej granicy – mają na celu odzyskanie krytyczności myślenia rozumianego zmysłowo, cielesnie i akcydentalnie. Myślenie takie jest silnie odczuwane i zanim nastąpi jego delegowanie do krainy serca, interesuje Nietzschego jego charakterotwórczy rezonans. Miarą osobistej odwagi, waleczności, mocy sprawiania twórczych skutków jest dla niego zakres powziętych, czyli także odczuty, przeżytych myśli. Te sfery w człowieku nie są niezależne, przy czym próbuje się jego zdaniem upierać pełna hipokryzji, nieszczerza kultura.

Jeśli charakterem człowieka jest pewna jego określoność i wyrazistość wobec innych, zasada władająca w żywiole apolińskim, *principium individuationis*, znakomicie zasila owo wyróżnianie się. Wiele fragmentów pism Nietzschego jest inspirowanych podziwem dla rezultatów władania owej zasady: dzięki niej Grecja ma bohaterów, Pindar uwiecznia ich czyny w odach, pragnienie bycia doskonałym wydaje się czymś najnaturalniejszym w Helladzie. Żywioł dionizyjski natomiast rozpuszcza zasadę ujednostkowienia wobec jednolitości życia-i-śmierci.

To, co jeszcze Nietzsche próbował rozwiązać dualistycznie: za pomocą dwóch żywiołów, społecznego oraz indywidualistycznego horyzontu wyodrębniania sobości (*Selbstheit*), późny Heidegger rozstrzyga bez takiego dwutaktu. Inicjuje rytm jednolity. Opis wyswobodzenia z woli, wyzwolenia charakteru (*ethos*, gr. – miejsce bezpieczne) nie jest już kontrastowaniem go z dyktaturą Się (*das Man*) jak w *Byciu i czasie*, lecz trójgłosem – badacza, uczonego i nauczyciela – na polnej drodze. Szkicowo i niejasno, krążąc i podając w wątpliwość szanse realizacji omawiają oni *Gelassenheit* jako wystawianie się na „Wychodzące ku nam”, aby dopiero w takim doświadczeniu – właśnie owego wystawienia się – poczekać na adekwatne nazwobranie. Dopiero dostrzegając zmaganie się autora *Gelassenheit* z licznymi rozstrzygnięciami Nietzschego (m.in.: wolicjonalnością, dualizmami, prymatem sztuki), można docenić meandry tej nie do końca jasnej próby.

*Wyzwolenie*⁵⁶⁹ ukazało się w 1959, zatem reprezentuje późną myśl Heideggera. Składa się z dwóch części: wygłoszonego w Messkirch 30 października 1955 roku

⁵⁶⁸ Nietzsche często odwołuje się do Epikura, wskazując na doniosłość jego postawy filozoficznej. Warto przypomnieć, że dla tego mistrza Lukrecjusza kryterium dobra było czucie, zatem w całej dziedzinie aksjologii czucie nie może być relegowane na plan drugi, lecz dopuszczane do sporu racji stojących po stronie intelektu, czystej racjonalności, z tymi, które racjonalizm nazywa sferą irracjonalną. Zasługi Epikura często także nierozumiane i sprowadzane do prostackiego hedonizmu wiążą się z jego ujmowaniem trudności jako kryterium wartości. Dopiero gdy coś stawia nas przed wyzwaniem konieczności pokonania pokusy, słabości lub wzniesienia się na nieuczęszczany wcześniej poziom, stanowi szansę, że jest cenne. Nietzschemu też bliska jest ta koncepcja, jednak w parze z inną – lekkość, swoboda, arystokratyczny gest bywają także świadectwem cnoty. Brak ujednoznaczniających kryteriów jest charakterystyczny dla całej sfery aksjologii, zwykle jednak trudność bywa dobrym kompasem.

⁵⁶⁹ Fragment zaczynający się w tym miejscu do s. 306 stanowi zmodyfikowaną wersję wcześniej publikowanej recenzji *Nieprosty język prostoty*, „Zbliżenia. Polska–Niemcy. Annäherungen. Polen–Deutschland” 2001, nr 2(29), s. 172–175 [rec.: M. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 1998].

przemówienia upamiętniającego 175. rocznicę urodzin kompozytora Conradina Kreutzera oraz *Przyczynku do rozważenia wyzwolenia. Z rozmowy na polnej drodze o myśleniu*. Pierwsza część była wcześniej tłumaczona na język polski jako *Gelassenheit – bycie w pobliżu rzeczy*⁵⁷⁰.

Tytułowe słowo nawiązuje do myśli Mistrza Eckharta, który mówił o nieprzywiązywaniu się do świata, jako że Bóg we wszystkim świat wyprzedza. Ten stan spokoju – ani nadmiernego zwalczania charakteru zjawisk w świecie, ani zatapia-
nia się w nich wraz z utratą właściwej hierarchii wartości, nazywał Mistrz Eckhart słowem *Gelassenheit*. Słowo *gelassen* znaczy spokojny, wygodny; samo *lassen*: pozwalać, dopuszczać. Heidegger pragnie częściowo przypomnieć sens *Gelassenheit*, jaki wskazywał Mistrz Eckhart, ale prócz tego stopniowo naświetla konieczność odejścia od tego znaczenia [W 19–20]. Tłumacz ma nie lada kłopot, pamiętając, jak chętnie Heidegger odwołuje się do wieloznaczności słów, tylko bowiem dzięki niej może powiedzieć coś rygorystycznie, ale na tyle swobodnie, by zatrzymać się mówieniem w całej przestrzeni wypowiedalnego, acz przecież w określonym miejscu. Kiedy za szybko próbujemy utrafić w rzecz samą, zabieg taki kończy się kolejnym subiektywistycznym uroszczeniem, zamiast osiągnąć to, o co w teorii starało się tak wielu filozofów – by rzecz mówiła niejako sama za siebie, a my żebyśmy potrafili zestroić się z jej mówieniem w taki sposób, aby to, co rzecz mówi, usłyszeć tak, jak ona mówi. Tym razem chodzi o przybliżenie pewnego stanu skupienia myśli, który najpierw, w mowie ku czci muzyka, Heidegger krótko zarysowuje, a następnie przeczuwają go w rozmowie na polnej drodze badacz (*Forscher*), uczony (*Gelehrter*) i nauczyciel (*Lehrer*). Przeczuwają ów stan, próbują o nim coś powiedzieć, ale nie potrafią go ściśle przedstawić. Czy to znaczy, że odstępując od przedstawiania, wykluczamy w ogóle możliwość ujęcia ściśle czegokolwiek? Właśnie odmienny rodzaj rygoru Heidegger wielokrotnie próbuje naświetlić w swoich rozważaniach.

Czytając oryginał, przekonujemy się, że wszystkie znaczenia niemieckiego słowa *Gelassenheit* powinny wystąpić w przekładzie, choć z punktu widzenia obyczajów translatorskich jest to niedopuszczalne: wyzwolenie, puszczenie, wyrzeczenie, uspokojenie, zimna krew, opanowanie, pozwalanie, dopuszczanie. Dopiero razem te znaczenia wytwarzają przestrzeń, która otwiera się, kiedy trzech rozmówcy na polnej drodze próbują nazwać odmienny od dotychczas panującej rodzaj postawy wobec tego, co jest, co się wydarza i co wydarzaniu się przeszkadza. Postawy wyzwolenia z woli. Ponieważ zdaniem Heideggera w tradycji zachodnioeuropejskiej zapanowało myślenie jako przedstawianie, czyli chcenie, jego całościowy wysiłek teoretyczny skupia się na dopuszczeniu innego sensu myślenia. Ten inny sens nie musi dążyć do dominacji, choć władza skrycie naturą człowieka w taki sposób, że niewyzwolenie w dotychczasowym sposobie bycia człowiekiem tej możliwości zdaje się ściągać na ludzkość wiele plag. Władanie to próbuje Heidegger zilustrować w pierwszej części *Gelassenheit*, kiedy mówiąc o stosunku do urządzeń technicznych, by znanadto

⁵⁷⁰ M. Heidegger, *Gelassenheit – bycie w pobliżu rzeczy*, przeł. G. Szulczewski, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 3(244), s. 155–164.

nie określały naszego wnętrza, zapewnia, że właśnie wtedy odzyskujemy spokojny i prosty stosunek do techniki [W 13–14], gdy posługujemy się urządzeniami technicznymi, a zarazem nie dajemy im się zdominować. Ten moment: nieproponowanie postawy, która nagle miałaby przeczyć temu, co człowiek już praktykuje. Taka propozycja stanowiłaby zignorowanie tego, co Heidegger usiłuje respektować i wskazywać jako ważne: przyzwyczajenie, już jakiś rodzaj zamieszkiwania, czyli obycia z rzeczami, nawarstwienie nawyków, które mogą tworzyć ceremoniał codziennej wędrówki między rzeczami zwykłymi i nadzwyczajnymi. A jednak przemiana jest potrzebna. Propozycja postawy *Gelassenheit zu den Dingen* akcentuje już istniejącą w człowieku gotowość do wyciszenia własnej przemocy wobec rzeczy. Zanim rzeczy staną się tylko przedmiotami – a na tym głównie polega wobec nich przemoc – a człowiek zostanie uproszczony do konstrukcji łączącej dwie walczące ze sobą sfery: zwierzęcą i rozumną (*animal rationale*), możliwa wydaje się próba przebywania w tym, co najbliższe: całości zmieszanej z treści określonych i takich, które dopiero na określenie czekają. Według Heideggera technika łączy się z jednej strony z najwyższą formą racjonalnego uświadomienia sobie czegoś, a zarazem z brakiem namysłu jako niezdolnością do wejścia w związek z tym, co godne pytania [BMM 302]. Żyjąc w epoce technicznej, podlegamy tej najwyższej formie racjonalności, a jednocześnie brakowi więzi z tym, co zobowiązuje i nas pyta. Od-

Znaczenia *Gelassenheit* – oddanie się temu, co godne pytania. Myślenie kontemplacyjne.

zyskiwanie więzi byłoby możliwe, gdybyśmy w sposób naturalny potrafili uprawiać *Gelassenheit*, którą można rozumieć – oprócz wymienionych już znaczeń – jako „oddanie się temu, co godne pytania”⁵⁷¹. Aby te wskazania nie pozostały abstrakcyjne, właśnie w mowie

ku czci kompozytora urodzonego w Messkirch, gdzie urodził się także Heidegger, mówca podkreśla, jak ta postawa może być odzyskana. Proponuje zastanowić się nad sensem sytuacji, w której celebrować się wspólnie pamięć muzyka. Wysłuchanie jego utworów oraz wspomnień o życiu nie daje rękojmi, że zachowamy się myślarco. Będziemy co prawda myśleli o tym i owym, lecz prawdopodobnie nawet w tych okolicznościach pierwszeństwo myślenia rachującego nie zostanie zachwiane. Natomiast inny rodzaj namysłu – myśl kontemplacyjną – charakteryzuje skupienie się nad sensem rządzącym wszystkim, co jest i, zdaniem Heideggera, tego rodzaju namysł leży dzisiaj odłogiem. Żeby konkretnie wskazać, jak mógłby działać, nadmienia, że wszelkie podziwiane dzieła – muzyczne, poetyckie czy jakiegokolwiek inne – powstają dzięki zakorzenieniu twórcy. Powszechnie doświadczane dziś wykorzenienie ma związek z panowaniem istoty techniki, tzn. z brakiem przygotowania na przeobrażenia, jakie technika wnosi w każdy aspekt naszego życia i myślenia. Skupienie się na sensie, który przenika wszystko, choć w przeciwieństwie do myślenia rachującego nie musi mieć natychmiast widocznych i praktycznych skutków, pozwoliłoby przygotować się na bezmiar zmian, jakie wymusza sens techniki. Znajdujemy się prawdopodobnie w „prymitywnym stadium początkowym”,

⁵⁷¹ Tak tłumaczy M.J. Siemek w eseju *Nauka i namysł*, [w:] BMM 281.

a nadchodzące lawinowo procesy domagają się naszego myślącego udziału. Zdaniem Heideggera wprowadzenie do gry myślenia kontemplacyjnego jest niezbędnym warunkiem przygotowania właściwej postawy „oddania się temu, co godne pytania”.

Inny charakter niż publiczne przemówienie, które stara się dość przystępnie wskazać postawę *Gelassenheit*, ma rozmowa na polnej drodze o myśleniu. Zakłada ona zaawansowane rozumienie problematyki m.in. metafizycznej, teoriopoznawczej, semiotycznej i metodologicznej. Tylko takie tło pozwoli pojąć właściwy wymiar dyskusji trzech osób zbliżających się w rozmowie do sensu *Gelassenheit*. Kiedy tę rozmowę odczytujemy, można odnieść wrażenie, że całości tekstu próbują się uzupełnić, ale dla niedoświadczonego w tego rodzaju piśmiennictwie czytelnika raczej się rozchodzą dwie warstwy. Jedna jest zrozumiała bez większych trudności i choć nie musi być zaakceptowana w pełni, jest czytelna. Druga warstwa jest bez wątpienia ezoteryczna i wymaga do zrozumienia własnych, specyficznych doświadczeń, bez nich bowiem pozostanie nieprzenikniona, a wtedy może pojawić się zarzut dowolności bądź pustej werbalistyki. Do pierwszej należy wątek utożsamienia myślenia jako przedstawiania z chceniem⁵⁷², dość już znany motyw krytyki nauki jako próby ograniczenia jej roszczeń poznawczych, rozważania epistemologiczne na temat horyzontu i transcendencji etc. Druga warstwa, ezoteryczna, jest – już na poziomie ekspresji słownej – niezwykle trudna. Wyrażenia „o uchwilaniu chwilącego przestworu” (*vom Verweilen der weilenden Weite*) [W 37], „kolenieokołu okala człowieka” (*das Gegnen der Gegnet den Menschen vergegnet*) [W 33], „o uchwilaniu dzbana w przestwór okołu” (*am Verweilen des Kruges in die Weite der Gegnet*) [W 33] i kilka jeszcze im podobnych nie ułatwiają zrozumienia, i to zarówno w języku tłumaczenia, jak i oryginału. Heidegger wie, że takie praktyki leksykalne stanowią formę dziwaczenia w języku [BMM 238], ale upiera się, że jest ono niezbędne, gdy mamy do czynienia z nazywaniem czegoś, co słowa się domaga, ale zarazem nie daje się sprowadzić do przypisywanego mu wcześniej znaczenia. Próbuje zatem odwołać się do słów zapomnianych (jak *Gegnet*) lub już w tradycji obecnych, choć o odmiennej konotacji (*Gelassenheit*), bądź, wykorzystując składniowe możliwości, nagina niemieczynę do nazwania czegoś, co dotychczas wydawało się dopiero czekać na słowo. Przy dokonywaniu przekładu takich poczynąń myślowo-językowych ryzykuje się zupełną zaturę splotu intencji, w jakie zostały wyposażone owe akty nazewnicze. W przypadku tego rodzaju tekstów, jeśli celem lektury byłoby w miarę pełne ich rozumienie, niemal niezbędne jest odwołanie się do oryginału, do którego przekład jedynie toruje ścieżkę. Gdyby zdobyć się na wysiłek podążania za próbą wyrażenia przejścia od myślenia jako przedstawiania, czyli woli, do myślenia jako *Gelassenheit*, czyli wyzwolenia z woli, wtedy owe językowe udziwnienia znajdują uzasadnienie. Co najwyżej należy je potraktować jako

⁵⁷² Ścisłej mówiąc, zdaniem Heideggera dopiero nowożytna metafizyka dokonuje takiej interpretacji myślenia, chociaż pewne jej przesłanki pojawiły się w filozofii starożytnej. W Grecji myślenie należało do odbioru bytu, ale nie usiłowało bytu utożsamiać z tym tylko, co odbierane. Por. M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] BMM 144.

próby w stadium wstępnym, być może stadium dalsze pozwoli i na tym trudnym terenie dopracować się języka prostszego.

Patos wypowiedzi Heideggera utrudnia niekiedy przytomny ich odbiór, natomiast wydaje mi się, że Derrida, mimo wielu różnic dzielących jego myślenie od projektu Heideggera, pewne cenne wątki kontynuuje, rezygnując z wielu charakterystycznych cech (głównie: apriorycznej waloryzacji). Sam zmienia idiomatykę nader często, aby pozwolić różnym rejestrom myślenia odpowiadać splotom okoliczności. Trzy sytuacje naświetlające problem szacunku dla inności, przekładalnego na praktykę tolerancji, przywołam z obszernej twórczości Derridy. Są to: wątek „czystego wybaczenia”, topos sensu religii wywiedzionego etymologicznie z postawy posiadania skrupułów oraz restytucji prawdy w malarstwie. Mimo że te trzy konteksty nie pozwolą ani na dogłębne, ani wyczerpujące zaprezentowanie stanowiska Derridy w sprawie hartowania charakteru, jednak przez próbę zrozumienia ich złożoności mogą stać się szansą potraktowania naszej⁵⁷³ sytuacji myślowej bardziej jako wyzwania (dla uważności) niż terenu gotowych puent.

Na gościnnym wykładzie w Afryce Południowej na uniwersytecie Western Cape (1998) Derrida poruszył topos „czystego wybaczenia”. W trakcie dyskusji po wykładzie ktoś zapytał: „Jesteśmy tu potencjalnymi obiektami czystego wybaczenia, o którym Pan mówi. Wszyscy, Pana nie wyłączając, jesteśmy w pewnym sensie winni. Czy nie uważa pan zatem, że Pana mówienie do nas o tym, byśmy się nie kajali, nie prosili o wybaczenie, ponieważ to zrujnowałoby ideę czystego wybaczenia, pełni określoną funkcję ideologiczną? Zwłaszcza że jednocześnie mówi Pan prześladowanym, że powinni wybaczać bez oczekiwania skruchy”⁵⁷⁴. W odpowiedzi, Derrida najpierw mówi o ironii, co ma o tyle znaczenie, że wówczas niektóre jego stwierdzenia, na przykład że czyste wybaczenie jest niemożliwe i należy je jako takie praktykować, nie mogą być potraktowane inaczej niż jako igraszki nieprzestrzegające zasad logiki. Ironia jest według niego fazą przejściową, niekiedy konieczną, jako zakwestionowanie apodyktycznej pewności pojęć zdroworozsądkowych. A mimo to, już nie ironicznie, wprowadza wyraźną granicę między pojęciem wybaczenia a ideą pojednania i skruchy, które mogą także wystąpić w tym procesie. „Jeśli nie wyznaczy się tej granicy, zaciemnia się sytuację chrystianizowaniem całego procesu; wprowadza zamęt i niejasność tam, gdzie powinno być tak jasno, jak to tylko możliwe”⁵⁷⁵. Jako suplement tej wymiany zdań w wywiadzie, Derrida podkreśla, że jest to nie tylko pewien koncept, ale całościowo podejmowany odmiennie akt-gest.

Ten gest, który inicjuje, mówiąc o czystym wybaczeniu, polega na czymś innym. Próbuję wytłumaczyć, że każdy typ czystego wybaczenia jest właściwie niemożliwy. I że naprawdę wybaczyć można to tylko, co jest naprawdę nie do wybaczenia. Jeżeli

⁵⁷³ Chociaż praktyka tekstualna zawłaszczania („my”, „nasze”, „ludzkość jako całość”) została już wielokrotnie zdemaskowana jako rodzaj przemocy, uważnie stosowane uogólnienie ma, jak sądzę, rację bytu. Tutaj zaimek dzierżawczy apeluje do pewnych wspólnych rysów aksjologicznej sytuacji, nawet jeśli niełatwo je dokładnie określić.

⁵⁷⁴ Ścieżka filmu *Derrida 2002*, reż. Kirby Dick i Amy Ziering Kofman.

⁵⁷⁵ Tamże.

ktoś wybacz co, co wybaczyć łatwo, nie ma do czynienia z wybaczeniem naprawdę. Trzeba wybaczyć niewybaczalne, a zatem dokonać niemożliwego. Staram się także odróżnić pojednanie od wybaczenia. Wybaczenie, którego ktoś się domaga lub które stało się przedmiotem uzgodnień, by osiągnąć jakiś rodzaj pojednania, nie jest wybaczeniem. Jeśli wybaczam tylko dlatego, by zmienić sytuację lub by wyleczyć ranę, albo jeśli wybaczam z intencją terapeutyczną, psychoanalityczną lub dla celów ekologicznych czy innych, tak że przywraca ono czyjeś zdrowie lub zostaje przywrócony pokój, wtedy, według mnie, nie jest to czyste wybaczenie. Jest to w pewnym sensie kalkulacja. Mogę nawet uważać, że to pożyteczna kalkulacja, ale nie uznałbym jej za czyste wybaczenie. Rozpatrywałbym je jako część procesu, procesu żałoby lub pojednania, które są czymś terapeutycznie i politycznie niezbędnym. Popieram wszystkie procesy pojednania podejmowane dziś w wielu częściach świata, ponieważ jednak jestem filozofem, któremu chodzi o precyzję tego, co mówione, i staram się rozumieć znaczenie słów i oceniać ich sens oraz implikacje, tego, co się mówi, nie mogę wymienionych sytuacji nazwać przykładami czystego wybaczenia⁵⁷⁶.

Wybaczenie – pojednanie – a skrupa: Derrida w Afryce Południowej.

Wskazana różnica między wybaczeniem a postaciami pojednania może stanowić przesłankę pozbawionego odcienia agresji czy autoagresji sposobu rozwiązywania nierozwiązywalnych konfliktów o podłożu związanym z problematyką tolerancji. Kwestia tolerancji nabiera bowiem innego wymiaru, kiedy stajemy się ofiarami krzywdy. Mechanika reakcji tolerancyjnej i mechanika nietolerancji („Powrót tego, co religijne, ma w sobie coś mechanicznego”⁵⁷⁷), zostaje przez Derridę dopełniona niemechanicznym aktem czystego wybaczenia. Biegunowość mechaniczności i żywej spontaniczności życia [WW 68] tworzy obszar, w którym wytwarza się możliwa gra między strukturą i zdarzeniem tolerancyjności.

Derrida przypomina passus z hasła „Tolerancja” w słynnym *Słowniku filozoficznym* Woltera: „Spośród wszystkich religii chrześcijaństwo jest bez wątpienia tą, która musi inspirować najwięcej tolerancji, choć jak dotąd chrześcijanie byli najbardziej nietolerancyjni ze wszystkich ludzi” [WW 34]. W książce *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej* Romana Kolarzowa odnosi się do kwestii prymatu etyki nad metafizyką oraz dialogu między myślą hebrajską i inną, także w szczególnym, polskim, kontekście. Wobec deklarowanego prymatu etyki nad metafizyką staje po stronie Lévinasa i całej filozofii dialogu, doceniając rolę „moralizmu”⁵⁷⁸. Ta, zwykle w zachodnioeuropejskiej filozofii poddawana krytyce postawa, może zdaniem autorki prowadzić do „niemoralności”, ponieważ pozbawia sędziego i sądującego skrupułów w kwestii unikania stronniczości. Skrupuły to wątek bliski pewnemu

⁵⁷⁶ Tamże.

⁵⁷⁷ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, przekład zbiorowy, Warszawa 1999, s. 7–97.

⁵⁷⁸ R. Kolarzowa, *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Rzeszów 2006, s. 320.

rozumieniu religii. Derrida cytuje Benveniste'a: „stąd wyrażenie *religio est*, mieć »skrupuły« (...) W sumie religia jest wahaniem, które powściąga, skrupulem, który przeszkadza” [WW 47].

Czy nazwiemy to skrupułami, akcentując w ten sposób związek z sumieniem i etycznym wymiarem myślenia i postępowania, czy – jak Heidegger – domagać się będziemy uważności w myśleniu, ponieważ z niej pochodzi także prawdziwość bycia, wydaje się, że i tu, i tam chodzi o jedno: tolerować to nie zamazywać różnic między tym, co odmienne; utrzymywać w polu widzenia jak najwięcej innego bez jednoczesnej utraty własnej tożsamości.

W tekście *Restytucje prawdy w rozmiarze* Derrida dowodzi, jak można uprzejmie wsłuchiwać się w uwarunkowania, a zatem czym może być tolerancja w lekturze „sprzecznych” tekstów. Kiedy dwa teksty (lub wskazane w nich zdania) zostaną uznane za sprzeczne, zadanie komentarza powinno polegać na rozstrzygnięciu, który z nich jest prawdziwy. Ponieważ wśród założeń dekonstrukcji na temat prawdy mieści się także założenie jej perspektywiczności, Derrida, zamiast dążyć do jednoznacznego rozstrzygnięcia, poszukuje racji stojących po obu stronach sporu.

Najpierw w motcie do *Restytucji* cytuje Cezanne'a: „Winien Wam jestem prawdę w malarstwie i powiem wam ją” [RP 299] oraz van Gogha: „Jeśli chodzi o prawdę, to jest mi ona tak droga, podobnie jak usiłowanie, aby stworzyć coś prawdziwego,

Prawda Van Gogha. Buty wieśniaczkі. Prawda faktu i prawda intencji

że sędzę – tak, w istocie sędzę – iż wolałbym być raczej szewcem niż muzykiem kolorów” [RP 299]. Dwie wypowiedzi malarzy odsyłają do wydarzania się prawdy w dziele malarzkim. Do niego także odsyła tekst Heideggera z 1936 roku *Źródło dzieła sztuki*. Dla malarzy

i w rozważaniach Heideggera zagadnienie prawdziwości w dziele sztuki jest wysoce problematyczne, budzące niepokój i przymus ciągłych poszukiwań, natomiast profesor estetyki, Meyer Schapiro, w imię prawdy rozumianej jako zgodność z faktami, wskazuje na porządek empiryczny: buty namalowane przez van Gogha i przypisane przez Heideggera wieśniaczce należały do samego malarza⁵⁷⁹. Zdaniem Schapira Heidegger dokonuje projekcji i rozmija się z faktami, pretendując zarazem do roli świadka dziania się prawdy w dziele malarskim. Schapiro szydzi z „ciężkiego patosu autochtona i ziemianina” w geście obrony malarza przed wpisywaniem w jego dzieło obcych mu intencji. Jednak Derrida znajduje okoliczności łagodzące dla kroku Heideggera. Van Gogh bowiem w listach do brata łączy „mieszczuchów” i nazywa siebie malarzem wieśniaków, pisząc, że wśród nich czuje się jak u siebie i że z jego obrazów mogą nauczyć się czegoś pożytecznego [RP 428–429].

Jednak, jak słusznie zauważa tłumaczka *Restytucji* Małgorzata Kwietniewska w Posłowie, „Derrida nie gani tu tradycyjnej postawy Schapira, przeciwstawiając mu filozoficzne nowatorstwo Heideggera (...) dostrzega raczej i wydobywa na jaw

⁵⁷⁹ M. Schapiro, *Martwa natura jako przedmiot osobisty – nota o Heideggerze i van Goghu*, [w:] M. Gołaszewska, *Estetyka w świecie*, t. III, Kraków 1991.

niebezpieczeństwa związane z obiema postawami”⁵⁸⁰ [RP, Posłowie 452]. Heidegger nie staje na wysokości swojego dyskursu demontującego metafizyczne *a priori* w estetyce, gdy namalowanej parze butów apodyktycznie przypisuje spłot sensów („nie zadając sobie w związku z tym żadnych pytań (...) okazuje się jeszcze bardziej naiwny niż Schapiro” [RP 372]. Z kolei Schapiro, przeprowadzając niemal śledztwo w sprawie atrybucji butów, traci z oczu wymiar, który Derrida próbuje docenić w swoim komentarzu do przestrzeni prawdy, jaka wydarza się najpierw dzięki samemu tekstowi *Źródło dzieła sztuki*, następnie dzięki korespondencji między Schapirem i Heideggerem. *Źródło dzieła sztuki* bowiem poddaje kanony klasycznej estetyki systematycznej krytyce, którą to warstwę prawdy tekstu Schapiro zdaje się zupełnie przeoczać. Natomiast dla Derridy jest to warstwa w tekście Heideggera decydująca o możliwości innego – niż ontoteologiczne – myślenia nie tylko w przestrzeni estetycznej, lecz także w wyłaniających się obszarach związków pomiędzy sztuką, polityką i prawdą.

Bez objaśnienia jej zasad działania Derrida uruchamia tolerancję w *Restytucjach* w specyficzny sposób. Polega on na szczegółowym i obfitującym w odcienie rozważeniu racji stojących po obu stronach: Schapiro, na cześć Kurta Goldsteina, emigranta z nazistowskich Niemiec w 1933, który wskazał mu tekst Heideggera jako ważny, przeprowadza dochodzenie w sprawie właściwej atrybucji butów. Słusznie Derrida widzi w pasji tego śledztwa walkę z czymś, co Heideggera patos „zewu ziemi” łączy z wrogiem im dyskursem będącym przyczyną emigracji (Goldsteina i Schapira). Tego wymiaru prawdziwości Derrida nie próbuje podważać. Jednak ruch stawania się prawdy w dziele sztuki, jaki Heidegger próbuje oddać – to zbliżając się, to oddalając od rygoru „reprezentacji” wytworu (buty) na obrazie – jest dla Derridy punktem wyjścia do pogłębienia problematyki możliwego szacunku dla najzupełniej odmiennych perspektyw prawdy. *Restytucje prawdy w rozmiarze* (będące częścią książki *Prawda w malarstwie*), mogą stanowić przesłankę do zrozumienia, jak złożona i niejednoznaczna bywa podstawa wysłuchania odmiennych, niekiedy sprzecznych racji w dyskusji, a w konsekwencji praktykowania tolerancji.

Doświadczenia obu wojen światowych, a szczególnie tragedia Holocaustu jaskrawo przypieczętowały wcześniejsze uświadomienie, że ludzkość „zagubiła własne człowieczeństwo”. Alan Finkelkraut w książce pod tym tytułem próbuje wskazać – a takie próby podejmowano i wciąż się je podejmuje⁵⁸¹ – jak historycznie i mentalnie doszło do tej sytuacji. Odchodzenie od przemocy – symbolicznej⁵⁸² i fizycznej – wydaje się minimalną reakcją ekspiacyjną.

⁵⁸⁰ M. Kwietniewska, *Posłowie*, s. 452.

⁵⁸¹ A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o myśli XX w.*; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dzieła E. Lévinasa, literatura na temat III Rzeszy, cała literatura po Holokauście z nim związana, usiłująca zadośćuczynić tym, którzy nie mogą przemówić w swoim imieniu.

⁵⁸² Podobnie jak w badaniu architektury nawyków myślowych, także w zauważaniu przemocy symbolicznej i fizycznej – w sferze publicznej i prywatnej – moje analizy mają wiele wątków zbieżnych z pracami socjologa francuskiego Pierre’a Bourdieu. Por. np. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania* oraz P. Bourdieu, D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*.

4.3. NAUKOWY CZY DUCHOWY IDIOM W SZKOLE?

W cyklu wykładów z 1935 roku *Wprowadzenie do metafizyki*, w których obejmujący Europę i Amerykę proces pozbawienia ducha władzy i zastępowania w kulturze ducha inteligencją został omówiony ze szczegółami, Heidegger wtrąca uwagę, że w szkołach panuje atmosfera naukowa, ale nie ma w nich atmosfery duchowej [WDM 54].

Derrida pokazuje w książce *O duchu. Heidegger i kwestia* (1987), że we *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger posługuje się normatywnym słowem „duch”, pomimo deklarowania w *Byciu i czasie* konieczności destrukcji terminów zachodniej ontologii. *O duchu* było wystąpieniem na konferencji „Heidegger – pytania otwarte”, następnie zostało opatrzone przypisami i wydane jako 10-rozdziałowa monografia problemu. Anachroniczny tytuł, charakteryzujący się strukturą właściwą ćwiczeniom retorycznym uprawianym w starożytności i średniowieczu: o naturze, o państwie, ma sygnalizować pewną przebrzmiałość problemu. Wymowa całego tekstu jest krytyczna, ale Derrida nie dąży do oskarżenia, lecz tropi szczegóły przesunięć semantycznych i ich konsekwencje. Jasne jest bowiem, że dla paraheideggerdian,

Duchowość w atmosferze szkoły.
Duchowość jako „źródłowe nastrojenie”.

przebrzmiałość problemu. Wymowa całego tekstu jest krytyczna, ale Derrida nie dąży do oskarżenia, lecz tropi szczegóły przesunięć semantycznych i ich konsekwencje. Jasne jest bowiem, że dla paraheideggerdian,

neoheideggerdian, ortodoksów doktryny i specjalistów, zwolenników i surowych krytyków, których wszystkich razem Derrida nazywa żartobliwie rodziną, kategoria ducha i całe pole semantyczne związane ze słowem *Geist* (po grecku: *pneuma*, po łacinie *spiritus*) nie staje się zagadnieniem ważnym, ponieważ w kodzie inicjowanym w *Byciu i czasie* jest to jedno z *fragwürdig* (godnych pytania, wątpliwych) pojęć metafizyki. W paragrafie 6., zatytułowanym „Zadanie destrukcji dziejów ontologii”, słowo duch nie zostaje wprawdzie wymienione, niemniej jednak cały program unikania pewnych terminów i „ochrona *siły słów najbardziej elementarnych*, w których *Dasein* się wyraża, przed zdroworoządkową niwelacją” [BC 310] zostaje wyraźnie wytyczone. W kontekście omawiania relacji między duchem i czasem w filozofii Hegla pojawia się zakwestionowanie „pustej, formalno-logicznej (...) abstrakcji, w jakiej uzewnętrznia się duch i czas” [BC 607]. Heidegger kontrastuje to ujęcie z egzystencjalną analityką jestestwa, która osadza się w „konkrete” samej faktycznej rzuconej egzystencji, by odsłonić czasowość jako źródłowe jej umożliwienie. „Duch nie popada dopiero w czas [tak się dzieje u Hegla – M.K.], lecz egzystuje jako pierwotne uczasowanie czasowości” [BC 607–608]. Jednak zdaniem Derridy w następstwie posłużenia się w latach trzydziestych terminem „*Geist*” w mowie rektorskiej *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu* oraz we *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger zrywa z zainicjowanym w *Byciu i czasie* dekonstruowaniem pojęć ontologii tradycyjnej. Sformułowany w tych tekstach sens duchowości odegra z wielu powodów negatywną rolę⁵⁸³. Ponownie – wcześniej wykluczanego

⁵⁸³ Derrida wygłasza ten komentarz w 1987, dwa lata przed opublikowaniem przez Heideggera *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*Przyczynków do filozofii (Z wydarzania)*). W wielu

– słowa „Geist” użyje Heidegger w eseju *Język w poezji. Rozważanie o poezji Georga Trakla*, który Derrida nazywa „wielkim tekstem o Traklu”. Pojawia się tu sens, którego można się było domyślać. Z jednoznaczłą aprobatą Heidegger zwraca uwagę, że Trakl unika słowa *geistig* (jako znaczącego to, co różne od cielesności i materialności), natomiast posługuje się słowem *geistlich* na oznaczenie swoistego rozumienia duchowości. „Dusza szuka dopiero ziemi, nie ucieka. Istotą duszy wypełnia wędrujące szukanie ziemi” [WDJ 30]. I dalej: „Trakl nie pojmuje ducha zrazu jako tchnienia (*Pneuma*), spirytualnie, lecz jako płomień, który rozpala, płoszy, przeraża, wytrąca z równowagi” [WDJ 47].

Derrida zdaje sobie sprawę, że duch nie jest ani tematem, ani słowem Heideggera. „To zadziwiające: że ten temat, zajmujący główne i oczywiste – jak pokażę – miejsce w linii myślenia Heideggera, raczej jest wydziedziczany. (...) Nikt nie chce już się tym zajmować” [OS 3]. Słowa, takie jak „bycie, przytomność, czas, świat, różnica ontologiczna, wydarzenie” – w całym ich wychyleniu się z objęć metafizyki zostają poddane szczegółowym rozważaniom i egzegezom, natomiast „duch” nie.

„Jeśli Heidegger dokonuje inskrypcji słów *Geist*, *geistig* i *geistlich* w grupę pojęć czy filozofemów należących do ontologii dekonstruktywnej, to raczej w znaczeniu aksjopoetycznym, aksjomatycznym, aksjologicznym, że zaryzykuję takie określenie” [OS 14]. Derrida zastrzega „zaryzykuję takie określenie” ponieważ, jak wiadomo, Heidegger stronił od języka aksjologii. Wywodząc się z neokantowskiej szkoły skrupulatnie rozwijającej teorię wartości jako uzupełnienie pozytywistycznego skupienia na faktach, chciał radykalnie zerwać z dychotomią faktów i wartości. Znalazło to wyraz w niekiedy zbyt ostrych polemicznych wypowiedziach. Jego projekt ontologii fundamentalnej od początku nie dopuszczał separacji obu porządków, nie tylko faktów i wartości, także ducha i ciała. Derrida chce zatem podkreślić unikanie przez Heideggera ontologicznego dualizmu oraz teoretyczny akt zakotwiczenia aksjologii w duchu, rozumianym jako „źródłowo nastrojone, wiedne (*wissende*) zdecydowanie na istotę bycia” [SU 367].

Spróbujmy zastanowić się, co Heidegger miał na myśli, postulując dbałość o atmosferę w szkole, w której dziś nauczyciel często prowadzi raczej walkę o przetrwanie, ma do czynienia albo z elementem kryminogennym, albo z wszelkimi innymi socjo- i psychopatologiami, niż kształci i wychowuje. Na całym świecie odnotowuje się różnorakie trudności systemu oświatowego, a mimo to wielu profesjonalistów i doświadczonych praktyków zaangażowanych jest w optymalizację procesów edukacyjnych. W naszym kraju, w atmosferze społecznych nadziei ożywionych

fragmentach pojawia się tu kwestia konieczności powtarzalnego zapytywania o to, kim jesteśmy. Przy czym, krytycznie wobec *Bycia i czasu*, Heidegger przypomina, że „Wola *bycia*-*So-bą* osłabia pytanie” [PF 53]. Kantowskie pytanie o człowieka próbuje Heidegger powtórzyć inaczej. „Niewiele mówi fakt, że człowiek »składa się« z ciała-duszy-ducha. W ten sposób ominięte zostaje pytanie o *bycie* tych składników, nie mówiąc już o tym, że uczynienie tych »części składowych« określeniami człowieka zakłada już całkowicie własne dziejowe doświadczenia człowieka i jego odniesienia do bytu” [PF 54]. *Przyczynki* próbują powrócić do owego doświadczenia i pytać o możliwości jego artykulacji.

transformacją ustrojową, trwa także poważna dyskusja, jaki kształt powinna przybrać pedagogika⁵⁸⁴.

Jak pisze Tomasz Szkudlarek: „Szkoła stanowi w przestrzeni społecznej miejsce zupełnie unikalne – nawet jeśli została już pozbawiona wiodącej roli w tworzeniu społecznej wyobraźni. Jest prawdopodobnie ostatnią instytucją, gdzie gromadzą się przedstawiciele wszystkich społecznych grup i kultur, gdzie toczy się rozmowa (...), o znaczeniach i wartościach zbiorowego życia, gdzie owe znaczenia mogą być ze sobą konfrontowane i gdzie w wyniku konfrontacji mogą powstawać nowe sensy”⁵⁸⁵.

Sądę, że wskazówka Heideggera na temat duchowej atmosfery w szkole dotyczy koniecznego namysłu nad stosunkiem do języka, w jakim żyjemy⁵⁸⁶. Tempo i zasięg zmian, jakich doświadczamy w każdej dziedzinie życia, wpływa na nasz stosunek do języka. **Nie chodzi o wyjątki i jednorazowe zdobycze lingwistyczne, ale praktykowany z dnia na dzień stosunek do słów i przyznawanej im wiedzy lub bezwiednie roli. Wydaje się, że także w szkole poruszamy się między dwoma stagnacyjnymi modelami rozumienia języka.** Pierwszy model, nie mając zaufania do żywiołowej dynamiki znaczeń, próbuje usztywnić poziom dyskursywny języka: postulować, a następnie strzec jednoznaczności pojęć, nie dopuszczać gry różnych perspektyw i punktów widzenia oraz formalizować reguły poprawnościowe. Drugi model wydaje się dynamiczny i otwarty na zmiany, ale jego stagnacyjność może działać tym mocniej, im bardziej zostaje zamaskowana. Jest to bowiem model oparty na rozumieniu języka jako swobodnej ekspresji, zatem dopuszczaniu głębi i idiosynkrazji, ale zarazem odpieraniu momentu współpracy. Język bowiem żyje wtedy, gdy jego tkanka kształtuje się na zasadzie sprzężenia zwrotnego z doświadczanym „przedmiotem”⁵⁸⁷. Sprzężenie wydarza się w tej mierze, w jakiej uważni na

⁵⁸⁴ Por. specjalny numer „Forum Oświatowego” pod red. M. i W. Kruszelnickich (Wrocław 2008) oraz publikacje między innymi: T. Szkudlarka, Z. Melosika, R. Kwaśnicy, A. Męczykowskiej, M. Reut, Z. Kwiecińskiego, L. Witkowskiego.

⁵⁸⁵ T. Szkudlarek, *Media*, s. 109.

⁵⁸⁶ Gayatri Chakravorty Spivak pokazuje na przykładzie przemian w literaturoznawstwie porównawczym, że chodziłoby, i niekiedy się to udaje, o wejście w taką relację z językiem, która unika porównywania hierarchizującego i wzmacniającego system przywilejów. Por. G.Ch. Spivak, *Komparatystyka ekstremalna*, przeł. D. Kołodziejczyk, „Recykling Idei” 2008, nr 108, s. 130–135.

⁵⁸⁷ Można przywołać tu S. Fisha wskazującego, że każda wypowiedź, każde użycie języka określone jest „ramą modalną” (intencją), ale rozumianą dyskursywnie, a nie psychologicznie (S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, przeł. K. Abriszewski *et al.*, red. A. Szahaj, Kraków 2002). W dziejach polskiej filozofii, do pewnego stopnia analogiczne stanowisko metodologiczne zajmował L. Fleck. Píše o tym K. Szlachcic w artykule *Konwencje, style myślenia, relatywizm. Kilka uwag o sporze I. Dąbbska – L. Fleck*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2006, vol. I, fasc. 1. Fleck mówi: „Każda sformułowana myśl, przeznaczona do rzeczywistego użytku, nosi więc znak wytwórni i adres przeznaczenia (...) oderwane zdanie, bez znaku wytwórni i przeznaczenia, a także bez uwzględnienia owych sił społecznych, które jego skierowanie i krążenie piodują, jest niezupełne i nie nadaje się dla rozważań rozumnej nauki o poznawaniu” (*Zagadnienie teorii poznania*, s. 9, cyt. za: tamże, s. 38).

kontekst i sposoby użycia słów utrzymujemy obieg aktów myślenia w otwartości na pytania. W komentarzu do *De l'esprit Heidegger et la question* Jacek Migasiński pisze: „Otóż *Dasein* jest bytem wyjątkowym dopiero począwszy od »doświadczenia zapytywania«, dopiero jako byt predestynowany do *odczytywania* sensu bycia. Tak więc *punktem wyjścia* analityki egzystencjalnej jest doświadczenie i struktura *Fragen* – natomiast ludzkie *Dasein* czy *Mitsein* może zawsze pozostać czy stać się problematyczne. Jak jednak zauważa Derrida, problematyczne jest również samo *a priori* tej struktury, bo i punkt wyjścia domaga się uzasadnienia”⁵⁸⁸. Pewien stopień lekceważenia przedmiotowości zawarty w kulcie swobodnej ekspresji czyni także z tego modelu języka mało plastyczny instrument prawdziwie cennej twórczości. Konieczna obrona przed wskazywanymi tu niebezpieczeństwami stagnacyjnego – pozbywającego się pytań – traktowania języka byłaby jednym z filarów kształtowania duchowej atmosfery w szkole. Inną ważną jego podstawą jest współpraca z pozaszkolnym życiem społecznym. „Obecny stan rzeczy – stan izolacji, separacji szkoły od najbardziej płodnych obszarów kultury, niosących najwięcej treści znaczących dla rozumienia współczesności – na dłuższą metę nie jest po prostu do utrzymania”⁵⁸⁹. Szkudlarek wskazuje na tradycję niebezpośredniości naszych odniesień do świata: słowo mówione w kulturze oralnej, słowo drukowane w erze Gutenberga, obraz w epoce fotografii i filmu stanowią wciąż obecne w różnych proporcjach zapośredniczenia odbioru rzeczywistości. „Zasadniczym celem krytycznej edukacji medialnej jest pomoc uczniom w konstruowaniu znaczeń odmiennych od tych, które są »nadawane« w mediach. Wymaga to zarówno odwagi mówienia »własnym głosem«, afirmacji własnej pozycji kulturowej jak i wyrafinowanych kompetencji krytycznego odczytywania niesionych przez teksty przesłań ideologicznych”⁵⁹⁰.

W rozdziale „Przytomność słowa” zbadane zostały warunki i konsekwencje otwartości słowa na dynamikę znaczeń. Jeżeli czas – w jednym ze swoich sensów – to wzajemność między człowiekiem i światem wytwarzana w głębi egzystencji, praktykowanie owej więzi ma charakter nieneutralny. Zaangażowanie przemierzania przestrzeni pomiędzy idiomem i normą (prawem), uczestniczy w inicjowaniu świeżych struktur poznawczych służących zachowywaniu więzi z wydarzeniem lub reprodukuje jedynie nawyki. Debata w naukach społecznych i humanistycznych, do której nawołuje między innymi Wallerstein może wykształcać także kryteria właściwego udziału⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ J. Migasiński, *Duch Heideggera*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia”, 1990, nr 1(4), s. 462.

⁵⁸⁹ T. Szkudlarek, *Media*, s. 111.

⁵⁹⁰ Tamże, s. 114.

⁵⁹¹ G.Ch. Spivak przypomina ostrzeżenie A. Gramsciego tuż przed śmiercią: „czasu, który jest pierwszą formą intuicji, transcendentalnym złudzeniem, wypełnianym przez nas treścią poznawczą – nie da się przekuć w uniwersalny czas Greenwich” (G.Ch. Spivak, *Komparatystyka ekstremalna*, s. 132).

ZAKOŃCZENIE

To, co najważniejsze, ofiaruje najwięcej wolności.

J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*⁵⁹²

Architektura nawyków myślowych to, być może, decydujący składnik kultury bycia, ale także wyznacznik całej formacji kulturowej, która forsuje określony system priorytetów i tego, co lekceważone. Zarówno w rozwoju filogenetycznym, jak i osobniczym kształtuje się określony wzorzec interakcji z rzeczywistością, który później przesądza o wielu warunkach percepcji, odczuwania i interpretacji doświadczenia.

Dzieje filozofii europejskiej, wciąż odsłaniane w nowych aspektach, uformowały zasadnicze przesłanki dzisiejszego myślenia, ale też poddawane są narastającej krytyce. Przeprowadzając badanie architektury nawyków myślowych, podkreślałam konieczną strukturę przyzwyczajęń. Nawyki bowiem nie stanowią jedynie nałogów, choć także ów nałogowy, czyli sztywny i nienadążający za odmiennymi lub zaskakującymi sytuacjami ich charakter, cyklicznie daje się we znaki. Zdaniem Nietzschego i Heideggera całe zachodnioeuropejskie myślenie spóźnia się, nie nadąża za tym, co w Europie i na świecie się dzieje, Derrida, uwzględniając ich jeremiady, stara się uprawiać myślenie – w nadziei nadążania – wyzwolone z wielu przesądzeń „metafizykalnych”, które poprzednicy krytykowali, niejednokrotnie nadal im ulegając.

Spór z językiem pyta o możliwość zmiany architektury nawyków myślowych. Słowo nawyk nie ma wyłącznie pejoratywnego sensu. Znaczy ono także w języku greckim *ethos*, miejsce, w którym zwierzę może przekazywać życie, ponieważ czuje się bezpieczne. Zastajemy, w epoce nihilizmu i dominacji poznania naukowego nad innymi formami świadomości społecznej, chaos aksjologiczny, w którym język i myśl rzadko współdziałają. Alienacja dotyka nie tylko człowieka, lecz także wzajemną relację między myśleniem i językiem. Jeżeli mamy rozpoznać zadania, jakie dziś stoją przed człowiekiem myślącym (por. Wstęp), uzyskanie gruntownej orientacji w zakresie dynamiki znaczeń – klasycznych i od nich odmiennych – wydaje się sprawą największej wagi.

Poszukiwania zawarte w rozdziale pierwszym dążyły do naszkicowania etosu uważności nie tylko jako imperatywu pod adresem postawy i egzystencji jednostki.

⁵⁹² J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 148.

Uważność została tu wywiedziona, częściowo za Heideggera *Was heisst denken?*, ze swoście rozumianego doświadczenia pamięci jako „nieodstępującego zachowywania”, „skoncentrowanego, skupionego zatrzymywania”. Ponieważ w takim rozumieniu uważności aspekt emocjonalno-uczuciowy ma niebagatelne znaczenie, związki z takim rozumieniem myślenia, które nie separuje głowy i serca, zostały naszkicowane historycznie – dzięki prezentacji myśli Nietzscheańskiej, Heideggerowskiej i Derridiańskiej. Nie jedyne to przykłady historyczne, można znakomicie wyeksponować podobne koneksje i zależności – w filozofii na przykład Michela de Montaigne’a, Jana Jakuba Rousseau, Emmanuela Lévinasa i wielu, wielu innych. Jeśli skupiliśmy się na Nietzsche, Heideggerze i Derridzie, to z racji eksponowanego przez nich *explicite*, a także wbudowanego dyskretnie w przeszła systemów teoretycznych starania, by myślenia głową i myślenia ciałem, myślenia sercem i myślenia instynktownego, historycznego i abstrakcyjnego nie rozłączać. Ta jednocząca tendencja – a zarazem piętrzenie żywiołu różnic, mającego dystansować wobec znaczeń narzucanych bez rozpoznania sytuacji i każdorazowego kontekstu – wydaje się w sposób charakterystyczny wyróżniać omawianych autorów. Bardziej jednak niż na imiennej ekspozycji ich samych zależało mi na wydobyciu specyficznego sensu myślenia wypływającego z uważności, o ile może ona stanowić miejsce pobytu (*ethos*). Oswajanie z tego miejsca nie wyklucza otwartości na nowe i nieprzewidywalne, na inne od tego, co już oswoiiliśmy.

Rozumiejąc przytomność słowa jako otwartość wobec tego, co się staje i wydarrza wokół – w sensie kosmicznym, społecznym, historycznym i indywidualnym – próbowaliśmy wykorzystać wyniki poprzedzających analiz, aby naszkicować projekt sensownego przesuwania/przestawienia perspektywy myślenia z przedstawiającej w postaci makrotwierdzeń, makrosądów i makropojęć na problematyzowanie, ale wyrastające z etosu uważności, a nie krytykanctwa wszelkich dotychczasowych ujęć, znaczeń, zbyt jednostronnych rozstrzygnięć. Postawa przytomności słowa sprawia, że myślenie może każdorazowo dopiero rozpoznawać warunki swoiste dla danej sytuacji, zamiast w opowie architektury nawyków myślowych zmierzać do uzgodnienia z apriorycznie przyjętymi przesłankami. Akty zawłaszczania, wykluczania, nieuprawnionej redukcji, jeśli do nich dochodzi, to dzięki przytomności słowa są wycofywane. W tej atmosferze – być może nie do przyjęcia dla całej formacji filozofii współczesnej, ale uprawianej i rekomendowanej w pewnych odmianach filozofii hermeneutycznej, krytycznej, analitycznej, dekonstrukcyjnej i poststrukturalistycznej czy kognitywistycznej – myślenie zostaje wyzwolone z dotychczasowych żądań (rzetelnego opisu świata), a może stanowić formę sposobu bycia. Taka perspektywa ujawnia się w końcowych partiach *Le Différend* Lyotarda pod nazwą „nowego oświecenia”⁵⁹³. Nowe oświecenie (podobnie jak stare), nie rezygnuje z krytycznego nastawienia skierowanego przeciw wszelkim ideologiom.

Czas, czyli przepływ, nieodwracalność i zmiana, a wraz z nimi pamięć, dzieje i los powodują przeformułowanie wielu wzajemnych relacji między migrującymi znaczeniami. Dlatego w powyższych badaniach, idąc śladem pewnej tradycji,

⁵⁹³ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris 1983, s. 294.

akcentowałam różne postaci transpozycji znaczeń, prowadzące do takiej przemiany sensu wiedzy, by nie pogłębiać rozziwu między w ogromnym tempie narastającym poznaniem naukowym a jego wpływem na kształtowanie jednostkowego losu. Wybrani przeze mnie filozofowie nie przeakcentowywali rangi poznania „obiektywnego”, raczej za pomocą różnych zabiegów leksykalnych wzmacniali rolę indywiduum, w którego sumieniu – intelektualnym i aksjologicznym – działa:

1. Wyzwalająca moc wiedzy (Nietzsche)
2. Kształtująca moc wiedzy (Heidegger)
3. Przygotowująca moc wiedzy (Derrida).

APPENDIX: KALENDARIA ŻYCIA I TWÓRCZOŚCI

FRIEDRICH NIETZSCHE⁵⁹⁴

- 15.10.1844** Urodził się we wsi Röcken koło Lützen jako pierwsze z trojga dzieci pastora Karla Ludwiga Nietzschego i matki Franziski, z domu Oehler.
- 1849** Śmierć ojca.
- 1850** Dzień przed nagłą śmiercią dwuletniego brata Friedrich ma sen: przy dźwiękach dzwonów ojciec wstaje z mogiły, zabiera brata i ponownie kładzie się do grobu.
Szkoła w Naumburgu, w której Friedrich jest nazywany „małym pastorem”, ponieważ śpiewa pieśni religijne, recytuje wersety biblijne.
W prezencie od matki otrzymuje pianino. Píše pierwsze kompozycje.
- 1856** Respekt kolegów, pierwsza rozprawa filozoficzna *O początku zła*, wiersze.
- 1858** Dostaje się do prestiżowej szkoły Schulpforta.
Zaczyna pisać pierwszą z ośmiu, w najbliższych dziesięciu latach, autobiografię.
- 1859** Prymus klasowy, kończąc piętnaście lat, pisze: „ogarnęło mnie teraz niezwykle pragnienie poznania, powszechnego [ogólnego? – M.K.] kształcenia się”.
- 1860** Początek przyjaźni z Paulem Deussenem, późniejszym badaczem kultur dalekowschodnich.
- 1862** Z kilkoma przyjaciółmi zakłada stowarzyszenie samokształceniowe „Germania”. Píše rozprawę *Fatum i historia* oraz szkic dramatu *Ermanaryk*.
Komponuje utwory muzyczne.
- 1863** Z listu do matki: „Gdy przez chwilę pomyślę, czego bym pragnął, szukam wówczas słów do melodii, jaką w sobie noszę, i melodii do słów, jakie w sobie noszę, a jedno z drugim się nie zgadza, choć z jednej pochodzi duszy”.
- 1864** Píše wielką rozprawę z filologii klasycznej o Teognisie z Megary, chwaloną przez nauczycieli.
Początek studiów w Bonn – teologia i filologia klasyczna.

⁵⁹⁴ Za podstawę kalendarium Nietzschego służyła mi monografia R. Safranskiego *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Strońska, Warszawa 2003.

- 1865** Zwrot ku filozofii.
 Udział w pojedynku studenckim, przenosi się do Lipska. Po lekturze Schopenhauera notuje: „zawładnęła mną gwałtownie potrzeba poznania samego siebie, a nawet przegryzienia siebie”.
 Wyrzeczenie się alkoholu i tabaki, słabość do słodczy (ciast i tortów).
- 1866** Wędrowki po okolicach Lipska.
 Lektura Emersona i Langego.
- 1867** Odbywa roczną służbę wojskową (9.10.1867–15.10.1868) w pułku artylerii konnej.
- 1868** Wypadek podczas jazdy konnej.
 Poznanie Wagnera.
- 1869** Profesura w Bazylei.
 Wykład inauguracyjny „O osobowości Homera”.
 „Złoty okres wolnej nieograniczonej aktywności, suwerennej obecności, rozkoszowania się sztuką i światem (...) minął bezpowrotnie (...) Tak... tak... teraz muszę sam być filistrem!”
- 1870** Wykłady: „Grecki dramat muzyczny”, „Sokrates i tragedia”.
 „Nauka, sztuka i filozofia zrastają się teraz we mnie tak ściśle, że na pewno kiedyś urodzę centaury”.
 Udział w wojnie francusko-pruskiej w charakterze sanitariusza. Podczas zbierania poległych i rannych z pola bitwy zaraża się czerwönką i błonicą.
 „Uważam dzisiejsze Prusy za potęgę w najwyższym stopniu niebezpieczną dla kultury”.
 Píše *Światopogląd dionizyjski* w prezencie dla Cosimy Wagner.
- 1872** Powstają *Narodziny tragedii z ducha muzyki* – Wagner zachwycony, środowisko akademickie krytyczne.
 Kompozycja *Medytacje Manfreda*.
- 1873** Ukazuje się pierwsze *Niewczesne rozważanie* (o Schopenhauerze).
 Zaczynają go nękać częste choroby.
- 1874** Drugie (o Wagnerze) i trzecie *Niewczesne rozważanie*.
 Wyznaje: „Tymczasem muszę się wpierw wyzbyć wszystkiego, co we mnie polemiczne, zaprzeczające, nienawidzące, dręczące”.
 Ostracyzm w następstwie nieprzychylnego przyjęcia *Narodzin tragedii* (tylko trzech studentów wybiera zajęcia u Nietzschego).
- 1875** O miedziorycie Dürera, który otrzymał w prezencie: „*Rycerz, śmierć i diabeł* jest mi bliski, nie mogę nawet wyrazić jak bardzo bliski”.
 Planuje napisanie 50 rozpraw w stylu *Niewczesnych rozważań*, ale prace posuwają się wolno: „wstręt do publikowania”.
- 1876** Początek przyjaźni z Paulem Ree.
 Odrzucone oświadczyzny przez Mathildę Trampedach.
 Roczny urlop zdrowotny od semestru zimowego.
 Udział w pierwszym festiwalu w Bayreuth, rozczarowanie.

- 1877** Ostre bóle głowy wywołane chorobą oczu.
- 1878** Ukazuje się *Ludzkie, arcyludzkie*.
Nieprzychylnie reakcje Wagnera i Rohdego.
- 1879** Ukazują się *Różne zdania i sentencje*.
Konieczność zwolnienia z pracy z powodów zdrowotnych, uzyskanie emerytury.
Powstaje *Wędrowiec i jego cień*.
- 1880** „Moje istnienie jest dla mnie strasznym brzemieniem. Zrzuciłbym je z siebie już dawno, gdybym nie zrobił najbardziej pouczających prób i eksperymentów w dziedzinie ducha i moralności (...) ta spragniona poznania radość wynosi mnie na wyżyny, na których zwyciężam wszystkie udręki i beznadziejności”.
- 1881** Publikuje *Jutrzenkę*.
Po raz pierwszy w wysokogórskiej miejscowości Sils-Maria, gdzie odtąd będzie spędzał dużo czasu. Tu przeżywa nawiedzenie ideą wiecznego powrotu (sierpień).
Odkrycie duchowego pokrewieństwa ze Spinozą.
Praca nad *Wiedzą radosną*.
- 1882** Poznanie Lou Salomé i pierwsze do niej słowa: „z jakich gwiazd spadliśmy dla siebie?”. Przyjaźń i miłość.
Siostra Nietzschego, niechętna temu związkowi, intryguje przeciwko Lou Salomé.
- 1883** W upojeniu powstaje pierwsza część *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo* i wkrótce się ukazuje.
Umiera Wagner („śmierć Wagnera okropnie mi się dała we znaki”).
Chwilowe wyzwolenie od rodziny. „Nie lubię mojej matki, a słuchanie głosu mojej siostry sprawia mi przykrość. Zawsze, gdy byłem z nimi razem, zapadałem na jakąś chorobę”.
„Jestem nieustannie wściekły z tego powodu, że brakuje mi kogoś, z kim mógłbym rozmyślać nad przyszłością człowieka”.
- 1884** Ukazuje się druga i trzecia część *Zaratustry*.
Nietzsche pracuje nad czwartą częścią. „Moja teoria, według której świat dobra i zła jest jedynie światem pozornym i perspektywicznym, jest taką nowością, że niekiedy tracę wzrok i słuch”.
- 1885** Czwarta część *Zaratustry* ukazuje się jako druk prywatny dla przyjaciół i znajomych.
- 1886** Powstaje *Poza dobrem i złem* – „przerażająca książka, która tym razem wypłynęła mi z duszy”.
Publikuje *Poza dobrem i złem*.
Plan głównego, czterotomowego dzieła pod tytułem: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*.
Nietzsche wraca do Fritzscha, pierwszego wydawcy, pisze nowe przedmowy do opublikowanych wcześniej książek.

- 1887** *Z genealogii moralności.*
- 1888** Praca nad *Wolą mocy i Przypadkiem Wagnera*.
Turyn – „polubiłem to miasto w nieopisany sposób”.
Materiał *Woli mocy* częściowo rozdzielony i opublikowany jako *Zmierzch bożyszczy* i *Antychryst*.
Zerwanie z Malwidą von Meysenburg z powodu różnicy poglądów (Nietzsche zarzuca jej idealizm).
Nietzsche czyta raz jeszcze swoje książki „Wszystko zrobiłem bardzo dobrze, ale nigdy nie miałem o tym pojęcia – przeciwnie”.
Ecce homo gotowe do druku.
- 1889** Pierwsze objawy choroby psychicznej – Nietzsche osłania konia przed uderzeniami woźnicy na ulicy w Turynie.
Pobyt w klinikach psychiatrycznych w Bazylei, Jenie i Weimarze.
Odwiedzający go w ostatnich miesiącach życia August Horneffer odnotował wrażenie promieniującej osobowości i majestatu postaci Nietzschego mimo postępującego paraliżu i zaburzenia psychiki.
- 1900** 25 sierpnia umiera w Weimarze.

MARTIN HEIDEGGER⁵⁹⁵

- 1889** Urodził się 26 września w Messkirch (Szwabia), w rodzinie katolickiej. Ojciec był bednarzem i zakrystianem, matka pochodziła z rodziny chłopskiej. „Jeśli niekiedy w środku lasu pod uderzeniem siekiery padał dąb, ojciec zaraz, przez zagaje i słoneczne leśne polany, ścigał do swego warsztatu przydzielone mu drewno. Tam rozważnie obrabiał je w przerwach swej służby przy zegarze i dzwonie na wieży, który podtrzymywał jego własne odniesienie do czasu i czasowości. Zaś z kory dębowej chłopcy wycinali swoje stateczki, które wyposażone w ławy wioślarskie i stery pływały w przejrzystych strumieniach lub szkolnych studniach (...) Marzycielskość takich podróży pozostała ukryta w ledwie widocznym dziś blasku, który kładł się na wszystkich rzeczach. Ich bogactwo ograniczały oczy i ręce matki. Było to tak, jak gdyby jej niewypowiedziana troska strzegła każdą istotę” (M. Heidegger, *Polna droga*).
- 1903** Rozpoczyna naukę w liceum klasycznym w Konstancji. Gruntownego rozumienia greki uczy się tu u Sebastiana Hahna.
- 1907** Książka F. Brentana *O różnych znaczeniach bytu wedle Arystotelesa*, wraz z mottem z Arystotelesa: *to on legetai pollachos* (byt określa się na wiele sposobów), wywiera znaczący wpływ na osiemnastoletniego młodzieńca.

⁵⁹⁵ Ponieważ rozszerzoną wersję kalendarium autora *Bycia i czasu* zamieściłam w książce *Istota techniki – głos Martina Heideggera* (Wrocław 1998, s. 86–96), tutaj ograniczam się do najważniejszych dat i wydarzeń.

„W nieokreślony jeszcze sposób poruszyła mnie myśl: skoro o bycie mówię się w różnych znaczeniach, które znaczenie jest tu przewodnie, które jest znaczeniem podstawowym? Co to znaczy bycie?” (M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*).

- 1909–1911** Lata uniwersyteckie. Początkowo teologia, później filozofia, matematyka, przyrodoznawstwo, historia. Lektura *Badania logiczne* Husserla, których „niesłabnący urok”, „czar” zaważyły na dalszych poszukiwaniach.
- 1913** Praca doktorska *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [Teoria sądu w psychologizmie] recenzowana przez H. Rickerta. Analiza koncepcji „sądu” u W. Wundta, H. Maiera, F. Brentana i Th. Lippsa; rozważania nad formą logiczną głównie sądów bezosobowych, hipotetycznych i negatywnych. Pytanie o możliwość czystej logiki (pozbawionej psychologizmu).
- 1915** Habilitacja *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [Teoria kategorii i znaczenia u Dunsa Szkota], pod kierunkiem H. Rickerta. Już fenomenologiczne badanie pojęć gramatyki spekulatywnej Dunsza Szkota. Stanowisko asystenta na uniwersytecie we Fryburgu. Wykład inauguracyjny: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [Pojęcie czasu w naukach historycznych].
- 1916** E. Husserl obejmuje katedrę profesorską we Fryburgu. Rozpoczyna się współpraca obu uczonych w tworzeniu fenomenologii.
- 1917** Poślubia Elfridę Petri, studentkę uniwersytetu.
- 1918** Odbywa służbę meteorologiczną w pobliżu Verdun.
- 1919** Narodziny syna Jörga.
- 1920** Narodziny drugiego syna, Hermanna.
- 1922** Budowa chaty w Todtnaubergu w górach Szwarzwald. „Czasami chata całkowicie znika pod śniegiem, trzeba kopać, żeby się dostać do dachu, a potem do progu”. U wejścia pani Heidegger zamieściła cytat z Księgi Przysłów: *Behute dein Herz mit allem Fleiss, denn daraus gehet das Lebens* (Strzeż przede wszystkim twego serca, gdyż z twego serca wypływa źródło życia).
- 1923** Zostaje profesorem w Marburgu – centrum neokantyzmu.
- 1927** Publikacja *Bycia i czasu*. Sława.
Wykłady: *Grundprobleme der Phänomenologie* [Fundamentalne problemy fenomenologii]
- 1927/1928** Wykłady o *Krytyce czystego rozumu* Kanta: „Filozofia nie rozwija się poprzez postęp, przeciwnie, jest wysiłkiem rozwijania i oświeclania tej samej niewielkiej ilości problemów; filozofia jest niezależną, wolną, fundamentalną walką ludzkiego bytowania z ciemnością, która ciągle w każdej chwili je ogarnia. I wszelkie rozjaśnienie sprawia, że otwierają się nowe otchłanie” (cyt. za: F. de Towarnicki, *Martin Heidegger – kalendarium* [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1 (4)).
- 1928** Husserl odchodzi na emeryturę, Heidegger zostaje profesorem zwyczajnym we Fryburgu. Esej historyka sztuki H. Jantzena *O wewnętrznej prze-*

strzeni kościoła gotyckiego – o strukturze diafanicznej, która jest dla Jantze-
na przestrzenią samego *sacrum*, wywiera na Heideggerze wrażenie i wpływa
na jego późniejsze myślenie.

- 1929** W czasie ferii wielkanocnych publiczna dyskusja w Davos z E. Cassirerem
na temat Kanta i neokantyzmu. Obecność E. Lévinasa. 24 lipca wykład
inauguracyjny *Was ist Metaphysik? (Czym jest metafizyka?)*.
Publikacja książki *Kant a problem metafizyki* dedykowanej M. Schelerowi.
O istocie podstawy. Odmowa przyjęcia katedry w Berlinie, powtórna
w 1933.
- 1930** W październiku, w Bremie, pierwsza wersja wykładu *Vom Wesen der
Wahrheit (O istocie prawdy)*, stanowiącego, według niektórych, moment
zwrotu (*die Kehre*).
- 1933** 21 kwietnia zostaje wybrany na rektora uniwersytetu we Fryburgu. Po la-
tach powie: „Największe głupstwo mego życia”. W wykładzie inauguracyj-
nym *Samoutwierdzenie się uniwersytetu niemieckiego* podkreśla autonomię
uniwersytetu wobec życia politycznego, zarazem jednak wzywa, by nie
uniknąć indywidualnej decyzji.
- 1934** Luty, podaje się do dymisji ze stanowiska rektora⁵⁹⁶.
- 1934/1935** Wykłady na temat poematów Hölderlina *Germania* i *Ren*.
- 1935** Wykłady *Einführung in die Metaphysik (Wprowadzenie do metafizyki)*.
13 listopada wykład *Der Ursprung des Kunstwerkes (Źródło dzieła sztuki)*.
- 1936** 2 kwietnia odczyt w Rzymie *Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Höl-
derlin i istota poezji)*.
Wykłady o Schellingu.
- 1936/1937** Wykłady o Nietzschem (do 1940). „Ludzie nie pozbawieni słuchu
domyślili się w tym rozprawy z narodowym socjalizmem” (M. Heidegger,
Tylko Bóg mógłby nas uratować).
- 1936–1938** *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (Przyczynki do filozofii (Z wy-
darzania))*, opublikowane w 1989.
- 1938** 9 czerwca we Fryburgu odczyt *Ugruntowanie współczesnego obrazu świata
przez metafizykę* (nieco zmieniony w *Drogach donikąd (Holzwege)* w 1950).
Zimą 1939/40 prywatne seminarium poświęcone esejowi E. Jüngera *Der
Arbeiter* [Robotnik], niebawem zakazane przez partię nazistowską.
- 1939** Odczyt Hölderlins Hymne: „Wie wenn am Feiertag” (Hymn Hölderlina:
„Wszystko jak w dniu uczty”).
- 1940** Odczyt *Platons Lehre von der Wahrheit (Platońska teoria prawdy)*.
- 1941** Wykłady *Grundbegriffe* [Pojęcia fundamentalne].

⁵⁹⁶ Szczegóły dotyczące najpierw zaangażowania, później odejścia od narodowego socjalizmu
można znaleźć w: M. Heidegger, *Rektorat 1933/34. Czyny i myśli*, w wywiadzie dla „Der
Spiegel” *Tylko Bóg mógłby nas uratować* (oba teksty: „Aletheia” 1990, nr 1) oraz w książce
C. Wodzińskiego *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.

- 1944** W ramach masowego poboru Heidegger jako rezerwista zostaje przydzielony do budowania umocnień na Renie. Przerwa w nauczaniu trwa do listopada 1944. Brat Fritz chroni rękopisy przed bombardowaniem w różnych miejscach Messkirch. Publikacja *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (*Objaśnienia do poezji Hölderlina*).
- 1945** Heidegger zaprasza Sartre'a do Todtnaubergu „z dala od platonizmu”. Pisze *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken* (*Rektorat 1933/34. Fakty i przemyślenia*) opublikowany pośmiertnie.
- 1946** We wrześniu pierwsza wizyta J. Beaufreta w Todtnaubergu. Koniec grudnia – francuskie władze okupacyjne zakazują Heideggerowi nauczania. Odczyt *Wozu Dichter?* (*Cóż po poecie?*).
- 1947** Publikacja *Über den Humanismus* (*Listu o „humanizmie”*).
- 1949** W Bremie czteroczęściowy wykład *Einblick in das was ist* [Wgląd w to, co jest]. Części: *Das Ding*, *Das Gestell*, *Die Gefahr*, *Die Kehre* (*Rzecz*, *Zestaw*, *Niebezpieczeństwo*, *Zwrot*).
- 1950** 6 czerwca wykład w Monachium *Das Ding* [Rzecz]. „Tę grę, która sprawia, że coś się pojawia, lustrzaną grę prostoty Ziemi i Nieba, Bogów i Śmiertelnych – nazywamy światem”. 7 października odczyt *Die Sprache* [Mowa]. Publikacja *Dróg lasu* (*Holzwege*).
- 1951** Powrót na uniwersytet we Fryburgu, gdzie wykłada do 1957. Cykl wykładów *Was heisst denken?* (*Co znaczy myślenie?*), opublikowany w 1954.
- 1953** 18 listopada w Monachium wykład *Die Frage nach Technik* [Pytanie o technikę].
- 1954** Publikacja *Aus der Erfahrung des Denkens* [Z doświadczenia myśli] oraz *Vorträge und Aufsätze* (*Rozprawy i odczyty*).
- 1955** Pierwsza podróż do Francji. Odczyt *Co to jest filozofia?* (*Was ist das – die Philosophie?*).
- 1955/1956** Zima, wykłady *Der Satz vom Grund* (*O zasadzie racji*).
- 1956** *Zur Seinsfrage* [Ku pytaniu o bycie].
- 1957** *Identität und Differenz* (*Identyczność i różnica*).
- 1958** 20 marca wykład na uniwersytecie w Aix-en-Provence *Hegel und die Griechen* (*Hegel i Grecy*). 11 maja odczyt w Wiedniu *Das Wort* [Słowo].
- 1959** Publikacja *Unterwegs zur Sprache* (*W drodze do języka*). W tłumaczeniu francuskim *Unterwegs zur Sprache* dedykowanym René Charowi Heidegger pisze: „Droga Prowansja, czyż to ona jest tym tajemniczym, niewidzialnym łukiem, który łączy poranną myśl Parmenidesa z wieczorną poezją Hölderlina?”. Publikacja *Gelassenheit*. W tym: *Gelassenheit* (*Bycie w pobliżu rzeczy*) oraz *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (*Ku omówieniu bycia w pobliżu rzeczy. Z rozmowy na polnej drodze o myśleniu*).

- 1961** Publikuje *Nietzsche*, tom 1 i 2.
- 1962** Pierwsza podróż do Grecji.
- 1965** Koniec filozofii i zadanie myślenia.
- 1966** Pierwsze seminarium w Thor (Heraklit i Parmenides). Wywiad udzielony tygodnikowi „Der Spiegel”: *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, z zastrzeżeniem, by opublikować go pośmiertnie.
- 1966/1967** Heidegger uczestniczy w seminarium E. Finka o Heraklicie. Publikacja *Wegmarken (Znaki drogi)*.
- 1968/1969** Drugie i trzecie seminarium w Thor, w którym podejmowane jest zadanie: dotrzeć do bycia, wychodząc od Hegla, następnie od Kanta. Z okazji 80. rocznicy urodzin Heideggera Hannah Arendt czyta w radio tekst, w którym mówi m.in.: „wicher, który dmie przez myślenie Heideggera, podobnie jak ten, który wciąż jeszcze po tysiącletniach ciągnie ku nam z dzieła Platona – nie zrywa się ze stulecia, w którym żyjemy. Dociera do nas z pradawności, a to, co za sobą zostawia, jest czymś doskonałym, czymś, co jak wszystko doskonałe (by użyć tu słów Rilkego), powraca tam, skąd przybyło” (przeł. H. Krzeczkowski). Paul Celan odwiedza Heideggera w jego chacie. W wierszu *Todtnauberg*: „Surowe, które później, w drodze, stało się jasne”.
- 1973** Seminarium w Zahringen: dotrzeć do bycia, wychodząc od Husserla. Przygotowanie *Gesamtausgaben*. Pierwszy tom ukazał się w 1975 w wydawnictwie V. Klostermanna.
- 1976** Heidegger umiera 26 maja we Fryburgu. „Tamte zabawy w podróże nie wiedziały jeszcze nic o wędrówkach, w których wszystkie drogi pozostają w tyle” (M. Heidegger, *Polna droga*).

JACQUES DERRIDA

- 1930** Urodził się 15 lipca w El-Biar w Algierii. Po latach powie: „wyjeżdżałem z Algierii z nostalgią”.
- 1942** Wydalony ze szkoły z powodu żydowskiego pochodzenia (w Algierii obowiązuje wtedy prawo francuskie).
- 1949** Studiuje w Paryżu w słynnym Lyceé Louis-le-Grand.
- 1952** Przyjęty do École normale supérieure (po wcześniejszym dwukrotnym niezdaniu egzaminu). Studiuje psychologię i etnologię. Zaprzyjaźnia się z L. Althusserem.
- 1953** Podróż do Louvain do archiwum Husserla. Praca magisterska pt. *Problem genezy w filozofii Husserla* (wydana w 1990). Oblanie ustnej części egzaminu uprawniającego do bycia nauczycielem.
- 1956** Zdaje ustną część egzaminu z filozofii zezwalającego na nauczanie w szkołach państwowych. Dostaje stypendium specjalnego słuchacza Uniwersy-

tetu Harvarda w Cambridge (Massachusetts). Przebywając tam, tłumaczy książkę E. Husserla *O pochodzeniu geometrii*. Za publikację obszernego wstępu do tego dzieła (1962) dostaje nagrodę Jeana Cavailles'a w dziedzinie epistemologii współczesnej.

1957–1959 Uczy francuskiego i angielskiego w szkole w Kolea, blisko Algieru, dzieci żołnierzy algierskiej wojny o niepodległość.

1960 Wykłada filozofię i logikę na uniwersytecie w Paryżu.

1962 Przekład E. Husserla *O pochodzeniu geometrii*. Obszerne Wprowadzenie stanowi pierwszą publikację Derridy. Ujawnia roszczenia języka filozofii do jednoznaczności. Pyta o możliwość fenomenologii historii. Asystentura w École normale supérieure.

1966 Słynne wystąpienie w John Hopkins University (USA) z kluczowym tekstem krytykującym strukturalizm *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* (opublikowany w zbiorze *Pismo i różnica*).

1967 Publikuje *Pismo i różnicę* – jedenaście esejów, artykułów i studiów (między innymi: *Cogito i historia szaleństwa, Przemoc i metafizyka. Szkic o myśli Emmanuela Lévinasa, Freud i scena pisma, Teatr okrucieństwa i zamknięcie przedstawienia*).

„Albowiem nie tylko nie wierzę, by człowiek wymyślił to, co nadprzyrodzone i boskie, ale myślę, że tysiącletnia działalność człowieka skaziła w końcu to, co boskie”, mówi Antonin Artaud. Derrida komentuje: „Bóg jest zatem grzechem przeciw temu, co boskie. Istota tej winy jest skato-teologiczna. Myśl, której owa skato-teologiczna istota człowieka objawia się jako taka, nie może po prostu stanowić jakiejś metafizycznej antropologii ani humanistyki. Myśl ta wycelowana jest poza człowieka, poza metafizykę teatru zachodniego, którego [jak pisze Artaud – M.K.] »Troski śmierzdzą nieprawdopodobnie człowiekiem, człowiekiem tymczasowym i cielesnym, materialnym, powiedziałbym nawet *człowiekiem-ścierwem*«” (A. Artaud, *Oeuvres complètes*, t. IV, s. 7 [63]) (*Pismo i różnica*, s. 324).

Publikuje *De la grammatologie* (*O grammatologii*).

Nauka o śladach i różnicach. *Gramme* nie jest ani znaczoną, ani znaczącą, ani znakiem, ani rzeczą, ani obecnością, ani nieobecnością. Stanowi element w siatce zapośredniczeń.

Publikuje *La voix et le phénomène* (*Głos i fenomen*).

1968 Seminarium w Berlinie, wykłady w USA (John Hopkins University).

1972 *La dissémination* [Rozplenienie].

Krytyka *mimesis*. Być może naśladowane jest efektem spojrzenia naśladowającego, być może obraz poprzedza model. Vincent Descombes w *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)* pyta, czy dekonstrukcja jest tyranobójstwem („jedyną zbrodnią, na jaką etyka zezwala, a nawet ją zaleca, jest tyranobójstwo”) czy też grą? I odpowiada, pokazując, za Derridą, na czym polega nierozstrzygalność: „jest jednym i drugim” oraz „ani jednym, ani drugim” (s. 181).

Publikuje *Marges de la philosophie* (*Marginesy filozofii*) – jedenaście szczegółowych analiz (m.in. *Różnia, Ousia i gramme, Szyb i piramida, Kres człowieka, Biała mitologia*). Z punktów widzenia dotąd marginalizowanych zadawane są pytania o filozofię i to, co – wobec niej – inne. *Positions* (*Pozycje*).

1974 *Glas*.

Filozofia oświeśla literaturę, literatura – filozofię. Pokazane performatywnie, przez równoległe, na każdej stronie w postaci graficznej, komentowanie sposobów myślenia i pisanie Hegla oraz Geneta. Zdaniem R. Rorty'ego od tego utworu Derrida opuszcza publiczny wymiar oddziaływania filozofii – polityczny i pedagogiczny – i przechodzi w sferę prywatnych fantazji i literackich igraszek. Sporu, między innymi na ten temat, będzie dotyczyło spotkanie, a następnie publikacja pod red. Ch. Mouffe *Deconstruction and Pragmatism* (London–New York 1996).

1978 Publikuje *Prawdę w malarstwie*.

„Gdyby przyszło mi uprosić sprawę, to powiedziałbym, że w malarstwie istnieją dla mnie dwa rodzaje malarstwa. Jedno – zapierające dech w piersiach, obce wszelkiemu dyskursowi, skazane na domniemane milczenie »rzeczy samej« – restytuuje w autorytatywnej ciszy porządek obecności. Motywuje ono, a zatem rozwija, zupełnie się do tego nie przyznając, poemat albo filozofem, którego kod wydaje mi się już całkowicie zużyty. Drugie, a więc to samo – elokwentne i niewyczerpane – powiela w zasadzie pewien zamierzchły język, przybywając z opóźnieniem na ostrze tekstu, który mnie interesuje” (s. 182).

1980 *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* [Pocztówka. Od Sokratesa do Freuda i poza].

1986 Pamiętniki: dla Paula de Mana.

1987 *Of Spirit: Heidegger and the Question* [O duchu. Heidegger i kwestia].

„Próbowałem określić dokładniej, co z tekstu Heideggera wydawało mi się na razie czekające, niepewne, nadal w ruchu i właśnie dlatego, przynajmniej dla mnie, dopiero mające nadejść” (s. 8).

1992 Doktorat honorowy Cambridge University (w sumie Derrida otrzymał dwadzieścia jeden doktoratów honorowych). Protestacyjny list profesorów (podpisany także przez Jana Woleńskiego) zarzucających Derridzie niespełnianie powszechnie przyjmowanych standardów jasności i rygору nie wpłynął na decyzję środowiska tamtejszych uczonych, którzy nadali Derridzie tytuł doktora honoris causa, doceniając jego innowacyjność.

Dyrektor *École des hautes études en sciences sociales* w Paryżu.

1997 Wizyta w Polsce, wykłady w Katowicach (nadanie honorowego doktoratu), Krakowie i Warszawie.

2002 Amerykańska ekipa filmowa przez kilka tygodni rejestruje różne formy pracy (wykłady, wywiady) i życia osobistego (opowieść o poznaniu żony,

wizyta w celi więziennej, w której Mandela spędził 18 lat (Afryka Południowa)). Powstaje film *Derrida*, fragmenty dostępne na stronie www.youtube.com.

2004 Derrida umiera 8 października w Paryżu na raka trzustki.

BIBLIOGRAFIA ŹRÓDŁOWA⁵⁹⁷

JACQUES DERRIDA

- Adieu*, przeł. J. Latkiewicz, J. Migasiński, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002 [fragm. *Adieu à Emmanuel Lévinas*].
- Che cos'è la poesia?*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12 [fragm. *A Derrida Reader. Between the Blinds*].
- Χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.
- Darować śmierć. Komu darować? (Wiedzieć, aby Nie wiedzieć)*, przeł. K. Liszka i M. Pawlikowska, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005, s. 71–88.
- Darować śmierć*, przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska, „Odra” 2004, nr 12 [fragm. *Donner la mort*, wersja skrócona i zmieniona przekładu z roku 2005].
- Exergum*, przeł. B. Skoczylas, „Teksty Drugie” 1993, nr 1 [fragm. *Donner le temps*].
- Given Time: I. Counterfeit Money*, transl. P. Kamuf, Chicago–London 1992.
- Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.
- Gościnność nieskończona*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3(9).
- Heidegger, piekło filozofów*. Rozmowa: Didier Eribon – Jacques Derrida, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Herezja, tajemnica, odpowiedzialność: Europa Jana Patocki*, przeł. A. Drop, „Logos i Ethos” 1993, nr 1.
- Historia kłamstwa. Prolegomena. Wykład warszawski*, przeł. V. Hmissi, Warszawa 2005.
- Jakż on miał rację!: mój cicerone Hans-Georg Gadamer*, przeł. J. Wilk, „Zbliżenia Polska–Niemcy. Annäherungen. Polen–Deutschland” 2002, nr 2.
- Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Kwestia stylu*, przeł. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 45–81.
- La démocratie à venir*, Paris 2004.
- Liczne tak*, przeł. P. Mościcki, „Principia” 2005, t. XLI–XLII.

⁵⁹⁷ Obszerniejsze bibliografie źródłowe można znaleźć: Nietzschego na stronie internetowej Nietzsche Seminar: <http://nietzsche.ph-f.org/>; Heideggera w monografii: M. Kostyszak, *Istota techniki. Głos Martina Heideggera*, oraz: <http://www.formalontology.it/heideggerm.htm>; Derridy w książce *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński i R. Włodarczyk, i na licznych stronach w Internecie.

- List do jednego z japońskich przyjaciół*, przeł. J.M. Godzimirski, „Konteksty” 1994, nr 1–2.
- Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Niczym szum morza w głębi muszli: wojna Paula de Mana*, przeł. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10–11 [fragm. *Mémoires pour Paul de Man*].
- Nie jestem postmodernistą*. Wywiad przeprowadziła G. Łęcka, „Polityka” 1998, nr 1.
- Niewczesne aforyzmy*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żałobie*, rozmowę przeprowadzili M. Kowalska, J. Niecikowski, przeł. M. Kowalska, „Przegląd Filozoficzny” 1988, nr 1.
- Odpowiedzialność i gościnność*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 2(14).
- Of the Spirit. Heidegger and the Question*, transl. G. Bennington, R. Bowlby, Chicago–London 1989.
- O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.
- Ojciec logosu*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.
- Opy*, przeł. W. Szydlowska, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1999, nr 11–12, cz. 1, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 2000, nr 1–2, cz. 2 [fragm. *Résistances de la psychanalyse*].
- Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.
- Ousia i gramme. Przypis do przypisu z Sein und Zeit*, przeł. A. Dziadek, przekład poprawił J. Margański, [w:] *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.
- Pamiętnik ślepcy*, przeł. W. Szydlowska, „Pokaz” 1998, nr 22.
- Parergon*, przeł. A. Rączka, oprac. I. Lorenc, „Sztuka i Filozofia” 1995, t. 10 [fragm. *La vérité en peinture*].
- Philosophie et littérature. Entretien avec Jacques Derrida*, [w:] tenże, *Moscou aller-retour. Suivi d'un entretien avec N. Avtonomova, V. Padaroga, M. Ryklin*, Paris 1995.
- Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992.
- Pismo i telekomunikacja*, przeł. J. Skoczylas, S. Cichowicz, „Teksty” 1975, nr 3.
- Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.
- Pochwała psychoanalizy* (z E. Roudinesco), przeł. M. Loba, „Literatura na Świecie” 2003, nr 3–4 [fragm. *De quoi demain... Dialogue*].
- Points... Interviews 1974–1994*, ed. E. Weber, transl. by Peggy Kamuf et al., Stanford 1995.
- Pokolenia jednego miasta*, przeł. W. Szydlowska, „Lettre Internationale” 1993/1994, zima.
- Polityka przyjaźni*, przeł. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7–8.
- Przebaczyć – nieprzebaczalne i nieprzedawnialne*, przeł. U. Hrehorowicz, „Principia” 1999, t. XXIV/XXV.
- Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Bytom 1997.
- Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.
- Psyche. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 81–107.
- Psyche: wynajdywanie innego*, przeł. S. Magała, „Odra” 1994, nr 6.
- Różnia*, przeł. J. Skoczylas, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 374–411.
- Różnica płci, różnica ontologiczna (Geschlecht I)*, przeł. M. Kwietniewska, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13 [fragm. *De l'esprit. Heidegger et la question*].
- Sygnowane Ponge*, przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9.
- Szaleństwo przebaczenia*, przeł. M.P. Markowski, „Gazeta Wyborcza” 2000, nr 96.
- Szibboleth. Dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12 [fragm. *Schibboleth. Pour Paul Celan*].

The Gift of Death, transl. D. Willis, Chicago–London 1995.
The Work of Mourning, ed. P.-A. Brault i M. Naas, Chicago–London 2001.
Wiara i wiedza, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, Warszawa 1999.
Wykład Jacquesa Derridy wygłoszony na Uniwersytecie Śląskim, przeł. K. Jarosz, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.

Wywiady

Nieprosta historia prawdy, rozmowę przeprowadził B. Wildstein, „Rzeczpospolita” 1997, 27–28.12.
O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żałobie, rozmowę przeprowadzili M. Kowalska, J. Nieci-kowski, oprac. z franc. M. Kowalska, „Przegląd Filozoficzny” 1988, nr 1.
Opinia Jacquesa Derridy w rozmowie z J. Bredą, przeł. rw, „Forum” 1988, 25.02.
Performative Powerlessness: A response to Simon Critchley, „Constellations” 2000, vol. 7, no 4.
Points... Interviews 1974–1994, transl. P. Kamuf et al., ed. E. Weber, Stanford 1995 [m.in.: *Language (Le Monde on the Telephone), Of a Certain Collège International de Philosophie Still to Come, “There is No One Narcissism” (Autobiophotographies), Is There a Philosophical Language?, Counter-Signatures*, Honoris Causa: “*This is also extremely funny*”].
Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą, [w:] *Derridiana*, wybór B. Banasiak, Kraków 1994, s. 9–20.
Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques’em Derridą rozmawia Derek Attridge, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000, s. 17–73 (także w: „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12).
„Ta dziwna instytucja zwana literaturą”. Rozmowa z Jacquesem Derridą, przeł. J. Gutorow, „Odra” 1997, nr 3.

MARTIN HEIDEGGER

Gesamtausgabe Martina Heideggera, t. 1–81, Frankfurt a. Main, od 1977 (planowana ca-łość: 102 tomy).
(<http://www.formalontology.it/heideggerm.htm>)
Budować, mieszkać, myśleć, przeł. K. Michalski, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977.
Bycie i czas, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
Co to jest filozofia? [wersja dwujęzyczna], przeł. S. Blandzi, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
Co jest metafizyka?, przeł. S. Grygiel, W. Stróżewski, „Znak” 1965, nr 127.
Co znaczy myśleć?, przeł. J. Mizera, [w:] *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Warszawa 1983.
Co zwie się myśleniem?, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000.
Czas i bycie. Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”, przeł. J. Mizera, „Prin-cipia” 1995, nr XIII/XIV.
Czym jest filozofia?, przeł. J. Gierasimiuk, „Philosophon Agora” 1978.
Drogi Heideggera, red. J. Mizera, „Principia” 1998, nr XX.
Drogi lasu, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997.

Fenomenologia i teologia, przeł. J. Tischner, „Znak” 1978, nr 295/296.

Fragmenty „Sein und Zeit”, przeł. J. Połomski, L. Kołakowski, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1995.

Hegel i Grecy, przeł. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1991, nr 1.

Heidegger M., Jaspers K., *Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Spychała, Toruń 2000.

Hölderlin i istota poezji, przeł. K. Michalski, „Twórczość” 1976, nr 5.

Kim jest Zaratusztra Nietzschego?, przeł. A. Przybysławski, [w:] *Nietzsche 1990–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 87–117.

Koło i dwójnia. Krok wstecz, przeł. G. Sowinski, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 9.

Koniec filozofii i zadanie myślenia, przeł. K. Michalski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978.

Ku rzeczy myślenia, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.

[Martin Heidegger] *Wybór fragmentów*, przeł. G. Sowinski, „Koniec Wieku” 1989, nr 4–5.

Moirai [wersja dwujęzyczna], przeł. S. Kwiatkowski, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).

Moja droga do fenomenologii [wersja dwujęzyczna], przeł. C. Wodziński, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).

Nietzsche, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1, Warszawa 1998; t. 2, Warszawa 1999.

Objaśnienia do poezji Hölderlina, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2004.

Odczyty i rozprawy, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.

O istocie podstawy, przeł. J. Margański, [w:] *Od Husserla do Levinasa*, red. W. Stróżewski, Kraków 1987.

O istocie prawdy [wersja dwujęzyczna], przeł. J. Filek, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).

Onto-teologiczna struktura metafizyki, przeł. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1991, nr 1.

O źródle dzieła sztuki, przeł. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia” 1991, nr 5.

Pojęcie czasu, przeł. J. Mizera, „Principia” 1998, nr XX, s. 27–43.

Polna droga, przeł. J. i M. Żelaźni, „Philosophon Agora” 1981.

Polna droga, przeł. C. Wodziński, „Przegląd Polityczny” 2009, nr 97/98.

Prawda a sztuka, przeł. B. Jasiński, „Poezja” 1990, nr 1–3.

Przyczynek do problemu bycia [fragment], przeł. R. Rudziński, „Colloquia Communia” 1985, nr 3–6.

Przyczynki do filozofii (Z wydarzania), przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.

Qu'appelle-t-on penser?, trad. A. Becker, G. Granel, Paris 1959, wyd. 1 (1999 – wyd. 2).

Rektorat 1933/34. Fakty i myśli, przeł. M. Żmudzińska, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).

Rozmowy na polnej drodze, przeł. J. Mizera, Warszawa 2004.

Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809], przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.

Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu, przeł. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).

Schlageter, przeł. J. Mizera, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).

Tylko Bóg mógłby nas uratować [wywiad udzielony przez M. Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 1966, 23 IX], przeł. M. Łukasiewicz, „Teksty” 1977, nr 3.

Was heisst denken?, 5. Aufl., Tübingen 1997.

W drodze do języka, przeł. J. Mizera, Kraków 2000.

What Is Called Thinking?, transl. D. Wieck, J.G. Gray, New York 1968.

Wprowadzenie do metafizyki, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
 Wykłady w Davos. Dysputa między E. Cassirerem a M. Heideggerem, przeł. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17.
 Wyrzeczenie, przeł. J. Mizera, [w:] *Transcendencja*, Kraków 1985, s. 100–109.
 Wyzwolenie, przeł. J. Mizera, Kraków 1998.
 Zasada racji, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
 Znaki drogi, przeł. S. Blandzi, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Si-dorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1995.
 Zrozumienie bytu i byt ludzki (*Dasein*) [fragmenty *Kant und das Problem der Metaphysik*], przeł. M. Skweciński, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 1, Warszawa 1965.
 Zwrot, przeł. J. Mizera, „Principia” 1995, nr XIII/XIV.

FRIEDRICH NIETZSCHE⁵⁹⁸

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1980.
Antychryst. Przemiana wszystkich wartości, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907 (t. 8).
Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa, przeł. L. Staff, posłowie T. Sieczkowski, Kraków 2003⁵⁹⁹.
Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa, przeł. G. Sowinski, wstęp G. Sowinski, Kraków 2000.
Dytyramby dionizyjskie, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1905 (t. 4).
Ecce homo. Jak się staje, kim się jest, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1909 (suplement).
Ecce homo. Jak się staje – kim się jest, przeł. L. Staff, posłowie S. Łojek, Kraków 2003.
Ecce homo. Jak się stajemy, tym czym jesteśmy, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002.
Ecce homo. Jak się staje, czym się jest, przeł. B. Baran, Kraków 1996.
Język i retoryka, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19.
Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1907 (t. 7).
Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych, przeł. L.M. Kalinowski, posłowie M. Kopij, Kraków 2006.
Listy, przeł. B. Baran, przedmowa B. Baran, Kraków 1994.
Ludzkie, arcyludzkie, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1910 (t. 10).
Ludzkie, arcyludzkie, przeł. K. Drzewiecki, posłowie P. Pieniążek, Kraków 2003.
Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907 (t. 9).
Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm, przeł. B. Baran, posłowie B. Baran, Kraków 1994.
Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm, przeł. L. Staff, posłowie T. Macios, Kraków 2006.

⁵⁹⁸ Niekonsekwentnie, gdyż tylko w przypadku wydań przekładów dzieł Nietzschego z okresu Młodej Polski podaje wydawcę Mortkowicza, żeby tę bezprecedensową inicjatywę wydawniczą wyróżnić. W nawiasach podaje numery kolejnych tomów serii.

⁵⁹⁹ Kolejne wydania tłumaczeń dzieł Nietzschego zawierają przedmowy i posłowania współczesnych badaczy. Zainteresowani mogą znaleźć potrzebne informacje na stronie <http://nietzsche.ph-f.org/>.

- Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1912 (t. 13).
- Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, posłowie D. Misztal, Kraków 2003.
- Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, posłowie K. Michalski, Kraków 1996.
- Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, przedmowa B. Baran, Kraków 1993.
- Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, przedmowa B. Baran, Kraków 1994.
- Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1905 (t. 2)
- Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, posłowie P. Pieniążek, Kraków 2005.
- Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, [w:], *Nietzsche. 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 15–43.
- Przypadek Wagnera. Problem muzykanta*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15, s. 7–28.
- Przypadek Wagnera (Ryszard Wagner w Bayreuth, Przypadek Wagnera, Nietzsche kontra Wagner)*, przeł. M. Cumft-Pieńkowska, K. Kaśkiewicz, R. Michalski, przedmowa K. Kaśkiewicz, Toruń 2004.
- Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. G. Sowinski, posłowie C. Wodziński, Kraków 2004.
- Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Mortkowicz, Warszawa 1905 (t. 1).
- Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Gdynia 1991 (reprint).
- Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Kęty 2004.
- To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999.
- Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1910 (t. 11).
- Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, oprac. i posłowie R. Mitoraj, Kraków 2005.
- Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907 (t. 6).
- Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, posłowie K. Matuszewski, Kraków 2003.
- Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1911 (t. 12).
- Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, posłowie B. Banasiak, Kraków 2003.
- Zapiski filozoficzne, lato 1879 – jesień 1879*, przeł. G. Sowinski, „Koniec Wieku” 1993, nr 5.
- Zapiski o nihilizmie*, przeł. G. Sowinski, „Znak” 1994, nr 8.
- Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1905 (t. 3).
- Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, posłowie J. Hartman, Kraków 2003.
- Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowinski, wstęp K. Michalski, Kraków 1997.
- Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1906 (t. 5).
- Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2003.
- Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. P. Pieniążek, posłowie P. Pieniążek, Kraków 2004.
- Z pism pośmiertnych*, przeł. W. Kunicki, „Notatnik Teatralny” 2004, nr 34.

BIBLIOGRAFIA KOMPLEMENTARNA

- Abriszewski K., *Fundamentalizm humanistyczny. O niektórych konsekwencjach studiów nad nauką i technologią*, [w:] *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz i Z. Karpus, Toruń 2005, s. 181–195.
- A Derrida Reader. *Between the Blinds*, ed. by P. Kamuf, New York 1991.
- Adorno T.W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M. 1964.
- Adorno T.W., *Minima moralia: refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999.
- Aksjotyczne przestrzenie kultury, pod red. R. Tańczuk i D. Wolskiej, *Prace Kulturoznawcze IX*, Wrocław 2005.
- Andreas-Salomé L., *Szczyt i przepaść*, przeł. S. Cichowicz, „Teksty” 1980, nr 3.
- Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989.
- Apel K.-O., *Towards a Transformation of Philosophy*, transl. by G. Adey, D. Frisby, Boston 1980.
- Arendt H., *Between Past and Future*, New York 1961.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1988.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 1989.
- Arendt H., *Martin Heidegger at 80*, „New York Review of Books” 1971, No. 7/8.
- Arendt H., *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
- Arendt H., *Odrzucenie woli przez Nietzschego*, [w:] *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] *tenże, Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990.
- Aspekty kompetencji komunikacyjnej*, red. B. Sierocka, Wrocław 2005 (seria Via Communicandi, t. 2).
- Aveni A., *Rozmowy z planetami. W jaki sposób nauka i mitologia wymyśliły kosmos*, przeł. R. Bartoń, Poznań 2000.
- Bachelard G., *Poetyka marzenia*, przeł. L. Brogowski, Gdańsk 1985.
- Bakir-Tokarska J., *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł archaicznych. Wielkie opowieści*, Warszawa 2000.
- Bal K., Dehnel P., *Sztuka w filozofii. Uwagi o Schellingiańskiej koncepcji estetyzacji filozofii*, *Prace Filozoficzne* 58, Wrocław 1990.
- Balibar E., *Trwoga mas*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2007.
- Ballard B.W., *The Role of Mood in Heidegger's Ontology*, Lanham, Md., 1991.
- Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Warszawa 1997.
- Banasiak B., *Problemat Nietzschego* [posłowie w:] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, wyd. 1, Warszawa 1993, s. 209–213.

- Banasiak B., *Samobójstwo filozofii, czyli współczesna humanistyka francuska*, „Twórczość” 1989, nr 8.
- Banasiak B., *Słowo wstępne*, [w:] G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 5–10.
- Banasiak B., *Sny o potędze. Przyczynek do teorii Nadczłowieka*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15.
- Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Baran B., *Postnietzsche*, Kraków 1997.
- Baran B., *Postnietzsche. Reaktywacja*, Kraków 2003.
- Baran B., *Saga Heideggera*, Kraków 1988.
- Baran B., *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004.
- Barash J.A., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht 1985.
- Baruzzi A., *Untersuchungen zur Philosophie als Zeitkritik in Hinblick auf Martin Heidegger*, München 1974 (Phil. Diss., München 1965).
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa 1998.
- Bataille G., *Historia oka i inne historie*, przeł. T. Komendant, W. Gilewski, I. Kania, Kraków 1990.
- Bataille G., *Literatura a zło*, Kraków 1992.
- Bataille G., *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.
- Bataille G., *Radość w obliczu śmierci*, przeł. K. Matuszewski, „Rita Baum” 2001, nr 4, lato.
- Bauman Z., *O pożytkach z wątpliwości*, Warszawa 2003.
- Bauman Z., *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007.
- Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger*, vol. 1: *Philosophie grecque*, Paris 1973; vol. 2: *Philosophie moderne*, Paris 1973; vol. 3: *Approche de Heidegger*, Paris 1974.
- Beaufret J., *Od Logosu ku językowi*, przeł. M. Gołębiewska, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie/interpretacje/rozwiniecie*, red. J. Migasiński, I. Lorenc przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Warszawa 2006, s. 358–388.
- Beaufret J., Buhan D. de, Rubercy E. de, *Dwanaście pytań w sprawie Heideggera*, przeł. M. Ochab, „Teksty” 1977, nr 3.
- Beaufret J., *Heidegger a Nietzsche: pojęcie wartości*, przeł. S. Cichowicz, P. Kamiński, „Teksty” 1980, nr 3.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka*, przeł. S. Cieśla, Warszawa 2002.
- Benisz H., *Czy można ufać rozumowi? Analiza europejskiego nihilizmu, przeprowadzona w ramach „nowego i zuchwałego sposobu myślenia” F. Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 14.
- Benisz H., *Logika a rzeczywistość. F. Nietzschego krytyka klasycznej logiki jako podstawy schematycznego i redukcjonistycznego rozumienia świata*, „Edukacja Filozoficzna” 1993, nr 15.
- Benisz H., *Nietzsche i filozofia dionizyjska* (autoreferat habilitacyjny), „Edukacja Filozoficzna” 2003, nr 35.
- Benisz H., *O „rozumności” ciała. Polemika Fryderyka Nietzschego z filozoficzną koncepcją teoretycznego poznania, pomijającą cielesność człowieka*, „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie” 1997, nr 36.
- Benisz H., *Zmagania z językiem. Język w ujęciu hermeneutyki eksperymentalnej F. Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 1993, nr 16.
- Benka U., *Psychomitopolityka*, Zielona Góra 2004.
- Bennington G., *Deconstruction is not what you think... and other short pieces and interviews*, e-book, 2005.

- Benton T., Craib I., *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, przeł. L. Rasiński, Wrocław 2003.
- Berger P., Luckmann Th., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.
- Berlyne E.D., *Struktura i kierunek myślenia*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 1969.
- Bernasconi R., 'The Double Concept of Philosophy' and the Place of Ethics in 'Being and Time', „Research in Phenomenology” 1988, nr 18.
- Bernstein R.J., *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, Mass., 1992.
- Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004.
- Bielik-Robson A., *Filozofia współczesna. W poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997.
- Bielik-Robson A., Milcząca mądrość, „Polonistyka” 1999, nr V.
- Bielik-Robson A., *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Kraków 2008.
- Biemel W., *The Development of Heidegger's Concept of the Thing*, „Journal of Philosophy” 1980, nr 11.
- Bieńkowska E., *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid*, Warszawa 1975.
- Bieńkowska E., *Fryderyk Nietzsche i dylematy myśli niemieckiej*, „Więź” 1976, nr 6.
- Bieńkowska E., *Nietzsche a Hegel: spór o historię*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 4.
- Bieńkowska E., *Norwid i Nietzsche w poszukiwaniu źródeł kultury*, „W drodze” 1974, nr 9.
- Bieńkowska E., *Taniec Zaratustry*, „Teksty” 1973, nr 1.
- Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 3. Aufl., München 1963; 1. Aufl. 1942.
- Bishop P., *The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin–New York 1995.
- Bloom A., *Nietzsche i ideologia*, przeł. P. Paliwoda, „Biuletyn Olimpiady Filozoficznej” 1996, nr 11.
- Błocian I., *Merkuriusz – chthoniczny duch nieświadomości*, „Albo–Albo. Problemy Psychologii i Kultury” 2002, nr 2.
- Błocian I., *Skrytość Merkuriusza*, „Albo–Albo. Problemy Psychologii i Kultury” 2002, nr 1.
- Bollnow O.F., *Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie*, Heidelberg 1972.
- Bollnow O.F., *Wächst das Rettende?*, „Zeitwende” 1977, nr 48.
- Bollnow O.F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. 1980.
- Borgmann A., *Technology and the Character of Everyday Life: A Philosophical Inquiry*, Chicago 1984.
- Borgmann A., Mitcham C., *The Question of Heidegger and Technology: A Critical Review of The Literature*, „Philosophy Today” 1987, nr 31.
- Borzym S., *Heidegger a Bergson*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Bourdieu P., *The Political Ontology of Martin Heidegger* [oryg. fr. 1988].
- Bourdieu P., Passeron J.C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, wyd. 1, Warszawa 1990 [wyd. oryg. 1970].
- Bourdieu P., Wacquant D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001.
- Brooke R., *Jung and Phenomenology*, London–New York 1991.
- Brzozowski S., *Filozofia Fryderyka Nietzschego*, [w:] tenże, *Kultura i życie*, Warszawa 1973.
- Brzozowski S., *Nietzsche*, [w:] tenże, *Kultura i życie*, Warszawa 1973, s. 644–694.
- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003.

- Buczyńska-Garewicz H., *Zaratustra jako nauczyciel radości*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 11.
- Burzyńska A., *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX w.* Podręcznik, Kraków 2006.
- Butler J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London–New York 2004.
- Camus A., *Nietzsche i nihilizm*, [w:] *idem*, *Człowiek zbuntowany*, Kraków 1991.
- Caputo J.D., *Demythologizing Heidegger*, Bloomington 1993.
- Caputo J.D., *Heidegger and theology*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 270–288.
- Caputo J., *Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, przeł. T.K. Sieczkowski, „Nowa Krytyka” 2001, nr 12.
- Caputo J.D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington 1987.
- Caputo J.D., *Three Transgressions: Nietzsche, Heidegger, Derrida*, „Research in Phenomenology” 1985, nr 15.
- Carr D., *Time, Narrative, and History*, Bloomington 1986.
- Cassirer E., *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, [w:] *idem*, *Idee und Gestalt. Goethe – Schiller – Hölderlin – Kleist*, Darmstadt 1975, s. 113–155 [1. Aufl., Berlin 1920].
- Cavell S., *What did Derrida want of Austin?*, [w:] *tenże*, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Cambridge, Mass., 1995.
- Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997.
- Chmielewski A., *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy współczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001.
- Ciaffa J.A., *Toward an Understanding of Heidegger's Conception of the Inter-Relation Between Authentic and Inauthentic Existence*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 1987, nr 18.
- Cichowicz S., *Po ostatnim słowie*, „Teksty” 1977, nr 3.
- Colli G., *Po Nietzschem*, przeł. i wstępem opatrzył S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, ed. by Charles E Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniella Vallega-Neu and Alejandro Vallega, Bloomington 2001.
- Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński i R. Włodarczyk, Wrocław 2005.
- Dante Alighieri, *O języku pospolitym*, przeł. W. Olszaniec, Kęty 2002.
- Deconstruction and Philosophy*, ed. J. Sallis, Chicago 1987.
- Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- Derrida Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006.
- Dilthey W., *Nietzsche i filozofia*, przeł. G. Sowinski, „Koniec Wieku” 1993, nr 5.
- Dobieszewski J., *Wątki niemieckie w myśli rosyjskiej i radzieckiej*, „Colloquia Communia” 1985, nr 3–6.
- Dostal R.J., *Time and phenomenology in Husserl and Heidegger*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 141–169.
- Dreyfus H.L., *Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 289–316.
- Dubik A., *Filozofia i opór*, Toruń 2003.
- Duraj J., Bonecki M., *Heidegger nieautentyczny*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3 [rec.: K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*].

- Dybel P., *Panie Heidegger, kiedy pan napisze etykę? (Egzystencjalna relatywizacja fenomenu sumienia i winy w Sein und Zeit Martina Heideggera)*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Dyskurs. *Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologii*, red. A. Dubik, Toruń 2002.
- Edwards James C., *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, Tampa 1990.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misterium eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998.
- Friedrich Nietzsche i pisarze polscy*, red. W. Kunicki, R. Polechoński, Poznań 2002.
- Elias N., *Zaangażowanie i neutralność*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2003.
- Farias V., *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. P. Lisicki, R. Marszałek, Warszawa 1997.
- Feick H. Ziegler S., *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Tübingen 1991.
- Filek J., *Dwie nauki: dwie miłości, dwie wieczności*, „Znak” 2002, nr 567.
- Filek J., *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001.
- Filek J., *Wejście Iwa: Friedrich Nietzsche*, [w:] idem, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996, s. 59–114.
- Fink E., *W podzięce myślicielowi*, przeł. W. Patyna, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Finkelkraut A., *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX w.*, przeł. M. Fabianowski, Warszawa 1999.
- Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, przeł. K. Abriszewski et al., Kraków 2002.
- Fish S., *Z uszanowaniem od autora: refleksje nad Austinem i Derridą*, przeł. K. Abriszewski, „Ergo” 2001, nr 1.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977.
- Foucault M., *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.
- Foucault M., *Przewodnik do niefaszystowskiego życia. Przedmowa do Anty-Edypa*, przeł. E. Charkiewicz „Przegląd Anarchistyczny” 2008, nr 7.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005.
- Friedländer P., *Aletheia*, przeł. M. Olszewski, „Principia” 1993, t. VII.
- Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
- Gadamer H.G., *Heidegger i język metafizyki*, przeł. A. Drobiński, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *Moja droga do filozofii. Wspomnienia*, przeł. J. Wilk, Wrocław 2000.
- Gadamer H.-G., *Philosophical Hermeneutics*, ed. and transl. by David E. Linge, Berkeley–Los Angeles 1976.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.
- Gadamer H.-G., *Über leere und erfüllte Zeit*, [w:] *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlaß seines 80. Geburtstags*, hrsg. von H.-G. Gadamer, Heidelberg 1969, s. 17–35.

- Gajda J., *Gdy rozpadły się ściany świata – teoria wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gargul A., maszynopis niepublikowany.
- Gasché R., *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., London 1986.
- Gelven M., *Language as Saying and Showing*, „Journal of Value Inquiry” 1983, nr 17, s. 151–162.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. Alina Szulżyńska, Warszawa 2001.
- Gillespie M.A., *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*, Chicago 1984.
- Gillner H., *Swoistość metody filozoficznej Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1961, nr 4.
- Gilson E., *Który Bóg umarł?*, przeł. S. Piwko, „Więź” 1984, nr 11–12.
- Gilson E., *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.
- Gilson E., *Odpowiedzi na kilka pytań*, [w:] tenże, *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, wyd. 2., Warszawa 2006, s. 268–284.
- Girard R., *Mord założycielski w myśli Nietzschego*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9.
- Głowacki J., *Z głowy*, Warszawa 2002.
- Gołębiewska M., *Między wątpieniem a pewnością*, Kraków 2003.
- Graff G., *Mit przełomu postmodernistycznego*, przeł. G. Cendrowska, [w:] *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, red. Z. Lewicki, Warszawa 1983, s. 56–96.
- Gramatyka sanskrycka, http://www.warnemyr.com/skrgram/grammar/roots/root_bhUU.html
- Granice polityczności: od politycznej emancypacji do politycznego życia*, red. P. Dybel, S. Wróbel, Warszawa 2008.
- Gromadzki S., *Kongres Nietzscheański w Naumburgu z okazji 100-lecia śmierci Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, nr 30.
- Gromadzki S., *Niewierna wierność. O paradoksach lektury pism Nietzschego*, „Przegląd Humanistyczny” 2007, nr 5.
- Gromadzki S., *Nihilizm*, [w:] P. Pieniążek, Brzozowski. *Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Warszawa 2004, s. 178–185.
- Gromadzki S., *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre’owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, nr 28.
- Gromadzki S., *Sto lat polskiej recepcji filozofii Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, nr 30.
- Grondin J., *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, przeł. J. Wilk, Wrocław 2007.
- Guignon Ch.B., *Authenticity, moral values, and psychotherapy*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 215–239.
- Guignon Ch.B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis 1983.
- Guignon Ch.B., *On Saving Heidegger from Rorty*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1986, nr 46.
- Gutorow J., *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas, Rorty, Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, przeł. i oprac. J. Niżnik, Warszawa 1996.
- Hans J.S., *The Question of Value: Thinking Through Nietzsche, Heidegger, and Freud*, Carbondale 1989.

- Hartman J., *Heurystyka filozoficzna*, Wrocław 1997.
- Hartman J., *Wstęp do filozofii*, Warszawa 2005.
- Heck D., *Bez znaku, bez śladu, bez słowa. W kręgu problemów duchowości we współczesnej literaturze polskiej*, Wrocław 2004.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. 1–2, Warszawa 1994–1996.
- Heidegger & Psychology, ed. K. Hoeller, Special Issue of the „Review of Existential Psychology & Psychiatry” 1988.
- Heidegger and the Path of Thinking, ed. J. Salis, Pittsburgh 1970.
- Heidegger dzisiaj, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Heidegger Studies, ed. P.E. Kenneth Maly, t. 1, Illinois 1985.
- Heinz M., *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg 1982.
- Hildebrand D. von, Kłoczowski J.A., Paściak J., Tischner J., *Wobec wartości*, Poznań 1984.
- Hoffman P., *Death, Time, History. Division II of 'Being and Time'*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 195–214.
- Hołówka J., *Etyka w działaniu*, Warszawa 2003.
- Hołówka T., *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986.
- Hoy D.C., *Heidegger and the hermeneutic turn*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 170–194.
- Humboldt W. von, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przeł. E.M. Kowalska, Lublin 2001.
- Humboldt W. von, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E.M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idea fenomenologii: pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967–1974.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Ihde D., *Technology and the Lifeworld. From Garden To Earth*, Bloomington 1999.
- Irigaray L., *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, transl. M.B. Mader, London 1999.
- Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader, ed. T. Cohen, Stanford 2002.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001.
- Janicaud D., *Fenomenologia na tropach niewidoczności czasu*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinęcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenec przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Warszawa 2006, s. 336–357.
- Jasiński B., *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*, Warszawa 1997.
- Jasiński B., *Myślenie Heideggerem*, Warszawa 1988.
- Jaspers K., *Autobiografia filozoficzna*, przeł. S. Tyrowicz, Toruń 1993.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1995.
- [Jung C.G.], *Nietzsche's Zarathustra. Notes on the Seminar Given in 1934–39 by C.G. Jung*, ed. J.L. Jarrett, London 1994; wyd. 1, 1988.
- Jung C.G., *Pierwiastek apoliński i pierwiastek dionizyjski*, [w:] tenże, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Jung C.G., *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński, W. Sobaszek, E. Sobaszek, J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Kaniowski M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.

- Kaniowski W., *Dekadencja i nihilizm w filozofii F.W. Nietzschego*, „Colloquia Communia” 1985, nr 3–6.
- Kaniowski W., *Ideał przyszłości: nadczłowiek*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 1.
- Kaniowski W., *Koncepcja sztuki F. W. Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 4.
- Kaniowski W., *Nietzscheańska koncepcja człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 5.
- Kaniowski W., *Nietzsche sfałszowany?*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 8.
- Kaniowski W., *Religia jako źródło degradacji osobowości*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 4.
- Kaniowski W., *Wydanie dzieł Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1978, nr 8.
- Kasprzysiak S., *Rozmowa z Cieniem*, [w:] G. Colli, *Po Nietzschem*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- Kaufmann W., *Podziw Nietzschego dla Sokratesa*, przeł. S. Gromadzki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5).
- Każmierczak Z., *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej*, Kraków 2000.
- Kępińska A., *Sztuka w kulturze płynności*, Poznań 2003.
- Kępski P., *Interpretacja Nietzschego*, „Sztuka i Filozofia” 1999, nr 16.
- Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley 1993.
- Kleszcz L., *Boczne drogi*, Wrocław 2004.
- Kleszcz L., *Moc dobrej woli, czyli o dialogu H-G. Gadamera z J. Derridą*, [w:] *Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*, red. B. Sierocka, Wrocław 2003, s. 89–100 (seria Via Communicandi, t. 1).
- Kleszcz L., *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007.
- Klossowski P., *Nietzsche, politeizm i parodia* [ze zbioru *Un si funeste désir*], przeł. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.
- Kockelmans J.J., *A Companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, Washington 1986.
- Kockelmans J.J., *Heidegger and Science*, Washington 1985.
- Kockelmans J.J., *Heidegger on Art and Art Works*, Dordrecht 1985.
- Kockelmans J.J., *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Bloomington 1984.
- Koczanowicz L., *Politics of Time. Dynamics of Identity in Post-Communist Poland*, New York–Oxford 2008.
- Koczanowicz L., *Polityka czasu: dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, przeł. K. Liszka, Wrocław 2009.
- Koczanowicz L., *Wspólnota i emancypacje*, Wrocław 2005.
- Kolarzowa R., *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Rzeszów 2006.
- Kolb D.A., *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After*, Chicago 1986.
- Kolb D.A., *Heidegger on the Limits of Science*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 1983, No. 14.
- Kolokwia Platonskie. *Timajos*, red. A. Olejarczyk, M. Manikowski, Wrocław 2004.
- Kołąkowski L., *Komentarz do komentarza Heideggera do domniemanego komentarza Nietzschego do komentarza Hegla o potęgze negatywności*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1990, nr 34.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
- Komendant T., *„Oko błękitu”*, [w:] G. Bataille, *Historia oka i inne historie*, przeł. T. Komendant, W. Gilewski, I. Kania, Kraków 1990.
- Kopij M., *Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej lat 1883–1918. Struktura recepcji*, Poznań 2005.
- Kopij M., *Übersetzung als Interpretation am Beispiel von zwei polnischen Übersetzungen von Nietzsches „Also sprach Zarathustra”*, „Orbis Lingularum” 2003, vol. 22.

- Korczak J., *Pisma wybrane*, Warszawa 1978.
- Korobczak P., *Mysł anarchiczna. Zagadnienie początku w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Wrocław 2006.
- Korobczak P., *W kwestii działania: Nietzsche i Arystoteles*, „Principia” 2002, t. XXXII–XXXIII.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Kostyszak M., *Być uważnym*, „Zbliżenia. Polska–Niemcy. Annäherungen. Polen–Deutschland” 2000, nr 3(27) [rec.: M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2000].
- Kostyszak M., *Czas jako wzajemność między człowiekiem a światem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 3(55).
- Kostyszak M., *Dojrzałość filozofa*, „Ruch Filozoficzny” 2004, t. LXI, nr 3 [rec.: M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001].
- Kostyszak M., *Hermeneutyka czasu w Przyczyńkach do filozofii Martina Heideggera*, [w:] *Philosophiae Itineria*, red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła, Wrocław 2009, s. 537–549.
- Kostyszak M., *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wrocław 1998.
- Kostyszak M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia w Timajosie Platona – komentarz do Chory J. Derridy*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Timajos*, red. A. Olejarczyk, M. Manikowski, Wrocław 2004.
- Kostyszak M., *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, Wrocław 1997.
- Kostyszak M., *Nieprosty język prostoty*, „Zbliżenia. Polska–Niemcy. Annäherungen. Polen–Deutschland” 2001, nr 2(29) [rec: M. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 1998].
- Kostyszak M., *Pytać o to, co godne pytania*, „Zbliżenia. Polska–Niemcy. Annäherungen. Polen – Deutschland” 2001, nr 2(29) [rec.: M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000].
- Kostyszak M., *Szlakiem odwróconym od istoty*, „Zbliżenia. Polska–Niemcy. Annäherungen. Polen–Deutschland” 2000, nr 3(27) [rec.: M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1, Warszawa 1998; t. 2, Warszawa 1999].
- Kostyszak M., *The Attribute of Thinking in Spinoza's Ethics and Heidegger's What is Called Thinking?*, [w:] *Kontexte. Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Pisarek und M. Walther, Acta Universitas Wratislaviensis, No 2279, Wrocław 2001.
- Kostyszak M., *Więcej niewiadomych wytrzymać w dziejach myślenia. Dialogi Junga i Heideggera z Nietzschem*, „Acta Universitatis Lodzensis, Folia Philosophica” 2007, nr 19/20.
- Kostyszak M., *Zaangażowanie filozofa w ideologię narodowego socjalizmu*, [w:] *Ideowość w polityce*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2007, s. 198–216.
- Kowal G., *Nietzsche i Schulz – filozofia biegunowości*, [w:] *Texte in Kontexten*, red. R. Buczek, C. Gansel, P. Zimniak, Zielona Góra 2004, s. 73–84.
- Kowalczyk S., *Konsekwencje zanegowania miłości i miłosierdzia w myśli Friedricha Nietzschego*, „Chrześcijanin w Świecie” 1983, nr 122.
- Kowalczyk S., *Martin Heidegger: od milczenia o Bogu do milczenia wobec Boga*, [w:] tenże, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1981.
- Kowska M., *Dialektyka poza dialektyką: od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.
- Krämer F., *Representing the 'Authenticity' of Emotions: Conceptual and Terminological Problems*, [w:] *The Logic of Artificial Life. Abstracting and Synthesising the Principles of Living Systems*, ed. H. Schaub, Berlin 2004.

- Krell D.F., *Heideggerowskie odczytanie Nietzschego: konfrontacja i spotkanie*, przeł. A. Przybysławski, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 14.
- Krell D.F., *Of Memory, Reminiscence, and Writing. On the Verge*, Bloomington 1990.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971.
- Kruszelnicki M., *Drogi francuskiej heterologii*, Wrocław 2008.
- Kuczyński J., *Fryderyk Nietzsche: wolność przeciwko społeczeństwu*, [w:] *Antynomie wolności*, red. M. Drużkowski, K. Sokół, Warszawa 1966.
- Kuderowicz Z., *Nietzsche – fenomen kultury nowoczesnej*, „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 14.
- Kuligowski P., *Epaenus sive Aenigma. Dwa słowa o „Pytyjskiej drugiej”*, Wrocław 2007.
- Kuligowski P., *Humanistyka jako hermeneutyka*, Wrocław 2007.
- Kultura techniki. Studia i szkice*, wybór i wprowadzenie E. Schutz, przeł. I. i S. Sellmer, Poznań 2001.
- Kunicki W., „Posłowie”, [w:] E. Jünger, *W stalowych burzach*, przeł. W. Kunicki, Warszawa 1999, s. 263–298.
- Kunicki W., *Rewolucja i regres. Radykalizm wczesnej twórczości Ernsta Jüngera*, Wrocław 1995.
- Kurowska K., Rudziński R., *Fryderyk Nietzsche: Bóg umarł*, [w:] *ciż, Filozofia i wartości*, Warszawa 1981, s. 88–99.
- Kusak L., *Zarys Nietzscheańskiej teorii nadczłowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, nr 1.
- Kwiatkowski T., *Egzystencjalne ugruntowanie potrzeby myślenia: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 5.
- Kwiek M., *Dlaczego neopragmatyzm kocha literaturę, czyli o wyższości mądrości „powieści” nad „mądrością” filozofii*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Poznań 1994.
- Kwietniewska M., *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź 2009.
- Kwietniewska M., *Zwrot w myśli Heideggera*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6.
- Laclau E., *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Raśniński, A. Sypniewska, Wrocław 1996.
- Leder A., *Poza metafizykę*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 3(55).
- Leder D., *Modes of Totalization: Heidegger on Modern Technology and Science*, „Philosophy Today” 1985, No 29.
- Lesser H., *Nietzsche i presokratycy*, przeł. A. Przybysławski, „Edukacja Filozoficzna” 1996, nr 21.
- Leszczyński D., *Ciągłość i zerwanie w historii wiedzy. Narodziny dyskontynuacyjnej koncepcji rozwoju nauki*, Warszawa 2008.
- Leśniak A., *Nieobecność tego, co inne. Derrida i doświadczenie*, [w:] *tenże, Topografie doświadczenia: Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Kraków 2003.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończoność. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lewandowski E., *Spółeczna efektywność etyki normatywnej*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 201–212.
- Lipiec J., *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, Kraków 1992.
- Lipowski K., *Nicość i trwoga. Bronisław Linke i Martin Heidegger – tożsamość egzystencjalnego kolorytu*, [w:] *Przekleństwo rzeczywistości. Rzecz o obsesji i fantazji*, red. A. Pawliszyn i K. Szalewska, Gdańsk 2009.

- Lloyd G.E.R., *Czas w myśli greckiej*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 207–258.
- Lorenc W., *Hegel i Derrida: filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994.
- Lorenc I., *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Warszawa 2006, s. 30–66.
- Luijpen W.A., *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.
- Lukács G., *Nietzsche jako prekursor estetyki faszystowskiej*, przeł. P. Hertz, „Myśl Współczesna” 1947, nr 4.
- Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Łagosz M., *Realność czasu*, Wrocław 2007.
- Man P. de, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. A. Przybyśławski, Kraków 2004.
- Man P. de, *Opór wobec teorii*, przeł. M. Rusinek, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000.
- Mann T., *Filozofia Nietzschego w świetle naszych doświadczeń*, [w:] tenże, *Moje czasy*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2002.
- Marciszuk P., *Czas i metafizyka*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1900, nr 1(4).
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki et al., Warszawa 1991.
- Markowska B., *Polityczne i etyczne implikacje pojęcia sprawiedliwości w myśli Jacquesa Derridy* (dysertacja doktorska, maszynopis niepublikowany).
- Marion J.L., *Donacja i to, co dane*, przeł. W. Starzyński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Warszawa 2006, s. 461–483.
- Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. von R. Wisser, München 1970.
- Mattelart A., *Spółczesność informacji. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikułowski, Kraków 2004.
- Matuszewski K., *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Łódź 2006.
- Matuszewski K., *Pato(s)logia Nietzschego*, [w:] P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996.
- Mayen J., *O stylistyce utworów mówionych*, Wrocław 1972.
- Melosik Z., *Edukacja, młodzież i kultura współczesna. Kilka uwag o teorii i praktyce pedagogicznej*, „Chowanna” 2003, R. XLVI, t. 1.
- Melosik Z., *Postkolonializm i dekolonizacja umysłu*, [w:] *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, red. T. Szkudlarek, Kraków 1995.
- Mezzadra S., Rahola F., *Kondycja postkolonialna. O właściwościach czasu historycznego globalnej teraźniejszości*, przeł. J. Maciejczyk, „Recykling Idei” 2008, nr 10.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Michalski K., *Historyczność historii i głupota pojęć. O nihilizmie Nietzschego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, nr 1.
- Michalski K., *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988.
- Michalski K., *O nihilizmie historii*, „Nowa Res Publica” 1994, nr 11.
- Michalski K., *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.
- Migasiński J., *Duch Heideggera*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1900, nr 1(4).
- Migasiński J., *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Warszawa 2006, s. 7–29.

- Miodoński L., *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli przełomu romantycznego w Niemczech*, Wrocław 2001.
- Mitcham C., *Thinking Through Technology. The Path Between Engineering and Philosophy*, Chicago–London 1994.
- Mitterer J., *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 2004.
- Mizera J., *Przezwyciężenie relacji podmiotowo-przedmiotowej w myśleniu M. Heideggera*, „Logos i Ethos” 1993, nr 1.
- Mizera J., *Tradycyjne i ontologiczne pojmowanie czasu*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Mizińska J., *Etyka wybaczenia*, [w:] *Etyka a życie publiczne*. Materiały VIII Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego Kraków, 7–8 czerwca 1996, red. J. Pawlica, Kraków 1997.
- Morszczyński W., *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice 1992.
- Mörchen H., *Władza i panowanie u Heideggera i Adorno*, przeł. M. Herer, R. Marszałek, Warszawa 1999.
- Nerczuk Z., *Sztuka i prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002.
- Newerly I., *Rozmowa w sadzie piątego sierpnia. O chłopcu z bardzo starej fotografii*, Warszawa 2003.
- Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997.
- Nietzsche kontra chrześcijaństwo*, „Znak” 2002, nr 567(8).
- Nietzsche Seminarium*, t. 1: *Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, M. Bogusławski, Toruń 2009.
- Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi: teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybysławski, Kraków 2001.
- Nowak A.W., *Doświadczenie codzienności u Martina Heideggera*, [w:] *Doświadczenie*, red. T. Buksiński, Poznań 2001.
- Nowak A.W., *Podmiotowość jednostkowa w funkcjonalistycznych i historycznych teoriach systemów społecznych* (dysertacja doktorska, maszynopis niepublikowany).
- Nowak A.W., *Uczucia a solidarność społeczna*, [w:] *Magma uczuć*, red. P. Orlik, Poznań 2005.
- Nycz R., *Język modernizmu*, Warszawa 2002.
- Okrent M., *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca, N.Y., 1988.
- Okrent M., *The Truth of Being and the History of Philosophy*, „The Monist” 1981, vol. 64(4).
- Ong W.J., SJ., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.
- Opoczyńska M., *Dialog Innych albo inne monologi*, Kraków 2007.
- Ott H., *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997.
- O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, Warszawa 1994.
- Ożarowski J., *Kontynuacja strony czynnej w idealizmie niemieckim*, Warszawa 1978.
- Ożarowski J., *Rola metafizyki Fryderyka Nietzschego w myśleniu istotnym Martina Heideggera*, „Humanitas” 1979, t. 2.
- Ożarowski J., *Rola nauki Hegla w myśleniu istotnym Martina Heideggera*, „Humanitas” 1980, nr 4.
- Ożarowski J., *Ujawnienie bytu w państwie. Ontologia i polityka M. Heideggera*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 4.

- Pawliszyn A., *Ontologiczne studium metafory*, Gdańsk 2009.
- Pawluczuk W., *Sposób bycia jako rodzaj wiary*, Kraków 1991.
- Pieniążek P., *Derrida/Nietzsche – siła marginesu*, [w:] *Derrida i Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006.
- Pieniążek P., *Komentarz (Nietzsche o języku) – interpretacja Lacoue-Labarthe'a*, „Sztuka i Filozofia” 2001, nr 19.
- Pieniążek P., *Levinasa próba przewyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, „Principia” 1991, nr IV.
- Pieniążek P., *Między dekonstrukcją a hermeneutyką. Gadamer – Derrida/Nietzsche*, „Principia” 2001, nr 30–31.
- Pieniążek P., *Nietzsche, poststrukturalizm, nowoczesność*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 2(62).
- Pieniążek P., *Nietzsche – Wola Nieznanego*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 4.
- Pieniążek P., *Podmiot (w) nowoczesności*, „Forum Oświatowe” 2008, numer specjalny.
- Pieniążek P., *Problem podmiotu u Nietzschego*, [w:] *Duch i dusza*, red. P. Dybel, Warszawa 2001, s. 173–181.
- Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006.
- Pieniążek P., *Wspólnota, język, sacrum. Nietzsche a współczesność*, [w:] *Myślenie w czasach wieloznaczności*, red. H. Perkowska, Szczecin 1997.
- Pietrzak J., *Relatywizm etyczny Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 5–6.
- Platon, *Dialogi (Fajdos, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritis)*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1993.
- Pomian K., *Heidegger i wartości burżuazyjne*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995.
- Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998.
- Poza granicami języka. Teoria i metodologia współczesnych nauk o języku*, red. A. Kiklewicz i J. Dębowski, Olsztyn 2008.
- Poznać człowieka. Szkice z antropologii psychoanalizy*, red. I. Błocian i R. Saciuk, Toruń 2005.
- Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa 2002.
- Pöggeler O., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg–München 1992.
- Popper K.R., *Czy książeczka może rzucić światło na drogi Parmenidesa?*, przeł. A. Chmielewski, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2006, vol. I, fasc. 1.
- Price H., *Strzałka czasu i punkt Archimidesa. Nowe kontrowersyjne spojrzenie na czas i współczesną fizykę*, przeł. P. Lewiński, Warszawa 1998.
- Prigogine I., Stengers I., *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, Warszawa 1990.
- Promieńska H., *Filozofia i etyka wobec pytań o kryterium normalności*, „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 2.
- Przekleństwo rzeczywistości. Rzecz o obsesji i fantazji*, red. A. Pawliszyn i K. Szalewska, Gdańsk 2009.
- Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*, red. B. Sierocka, Wrocław 2003 (seria Via Communicandi, t. 1).
- Przyłębski A., *Fenomen śmierci w Heideggerowskim myśleniu bycia oraz w filozofii życia Georga Simmla. Próba porównania*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.

- Rabinow P., *Modern and countermodern: Ethos and epoch in Heidegger and Foucault*, [w:] *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting, Cambridge 1994, s. 197–214.
- Rachwał T., Sławek T., *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*, Warszawa 1992.
- Reading Heidegger. Commemorations*, ed. J. Sallis, Bloomington 1993.
- Rancière J., *Estetyka jako polityka*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, przedmowa A. Żmijewski, posłowie S. Žižek, Warszawa 2007.
- Rapaport H., *Heidegger and Derrida: Reflections on Time and Language*, Lincoln 1989.
- Reut M., *Narracja, tożsamość, etyczność*, [w:] *Filozofia a pedagogika. Studia i szkice*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wrocław 2005, s. 66–79.
- Reut M., *Praktyczność i etyczność*, [w:] *Etyka a życie publiczne. Materiały VIII Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego* Kraków, 7–8 czerwca 1996, red. J. Pawlica, Kraków 1997.
- Reut M., *Przeciw dyskursowi o „wdrażaniu wartości”*, [w:] *Pedagogika we współczesnym dyskursie humanistycznym*, red. T. Lewowicki, Kraków 2004.
- Richardson W., *Bycie a myślenie*, przeł. P. Marciszek, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Richardson W.J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 3rd ed., The Hague 1974.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1985.
- Ricoeur P., *Heidegger i problem podmiotu*, przeł. E. Bieńkowska, „Znak” 1974, nr 240.
- Ricoeur P., *The Task of Hermeneutics*, [w:] *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. M. Murray, New Haven, Conn., 1978.
- Rockmore T., *On Heidegger’s Nazism and Philosophy*, Berkeley 1992.
- Rorty R., *Autokracja i afiliacja: Proust, Nietzsche, Heidegger*, [w:] tenże, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge 1991.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. J. Margański, t. 1, Warszawa 1999.
- Rorty R., *On Heidegger Nazism*, [w:] tenże, *Philosophy and Social Hope*, London 1999.
- Rorty R., *Pragmatyzm i filozofia postnietzscheańska*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm*, red. R. Nycz, Kraków 1997.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 337–357.
- Rosen S., *The Mask of Enlightenment. Nietzsche’s Zarathustra*, Cambridge 1995.
- Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury: Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991.
- Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006.
- Rotter K., *Kryzys i odrodzenie racjonalnej gramatyki*, Wrocław 1999.
- Rozważania o tradycji i etosie*, red. J. Baradziej i J. Goćkowski, Kraków 1998.
- Różdzeński R., *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991.
- Różnica, *Tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, red. T. Szkudlarek, Kraków 1995.
- Rusinek M., *Między retoryką a retorycznością*, Kraków 2003.
- Russell B., *Logic as the Essence of Philosophy*, [w:] tenże, *Our Knowledge of the External World*, London 1914.
- Rymkiewicz W., *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002.
- Rzeczywistość języka*, red. B. Trojanowska, Wrocław 1999.

- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003.
- Salamon-Krakowska K., *Malowanie słowami. Rzecz o filozofii Bolesława Micińskiego*, Wrocław 2007.
- Sallis J., *Echoes: After Heidegger*, Bloomington 1990.
- Sauerland K., *Przewartościowanie wartości w obliczu śmierci Boga*, [w:] tenże, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Warszawa 1986.
- Sauerland K., *Hodowla i oświecenie*, przeł. S. Gromadzki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3–4(18).
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schrift A.D., *Reading Derrida, Reading Heidegger, Reading Nietzsche*, „Research in Phenomenology” 1984, nr 14.
- Schürmann R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, transl. by Ch.-M. Gros and R. Schürmann, Bloomington 1987.
- Schwan A., *Politische Philosophie im Denken Martin Heideggers*, Köln 1965.
- Scott Ch.E., *The Language of Difference*, Atlantic Highlands, N.J., 1987.
- Scott Ch.E., *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington 1990.
- Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler i A. Orzechowski, red. A. Chmielewski, Wrocław 1998.
- Sierocka B., *Krytyka i dyskurs*, Kraków 2003.
- Simmel G., *Schopenhauer i Nietzsche*, przeł. G. Sowinski, „Koniec Wieków” 1993, nr 5.
- Simon J., *Nietzsche a problem nihilizmu europejskiego*, przeł. S. Gromadzki, przekład przejrzał Z. Zwoliński, „Edukacja Filozoficzna” 1999, nr 28 (przedruk w: *Nihilizm: dzieje, recepcja, prognozy, wybór i oprac. S. Gromadzki i J. Niecikowski*, Warszawa 2001).
- Simon J., *Problem świadomości u Nietzschego i tradycyjne pojęcie świadomości*, przeł. S. Gromadzki, „Edukacja Filozoficzna” 2001, nr 32.
- Sipowicz K., *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa 2005.
- Skarga B., *Filozofia i gwałt*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.
- Skarga B., *Trwanie i czas. Studium o Bergsonie*, Kraków 1982.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2008.
- Słownik filozofii*, red. A. Anuszkiewicz, Warszawa 2004.
- Staniszkis J., *Władza globalizacji*, Warszawa 2003.
- Strzelecki R., *Ethos i wolność*, Kraków 2006.
- Suchocki W., *W miejscu sumienia: śladem myśli o sztuce M. Heideggera*, Poznań 1996.
- Syski J., *Heidegger: fenomenologia jako hermeneutyka Dasein*, „Humanitas” 1970, nr 2.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002.
- Szkudlarek T., *Media. Szkic z filozofii i pedagogiki dystansu*, Kraków 1999.
- Szkudlarek T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiej postmodernizmu*, Kraków 1993.
- Szlachcic K., *Konwencje, style myślenia, relatywizm. Kilka uwag o sporze I. Dąbbska – L. Fleck*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2006, vol. I, fasc. 1.
- Sztuka i estetyka po awangardzie a filozofia postmodernistyczna*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1994.

- Szydlowska V., *Egzystencjalizm w kontekstach polskich*, Warszawa 1997.
- Szydlowska V., *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003.
- Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.
- Tarnowski K., *Heidegger i teologia*, „Znak” 1979, nr 295/296.
- Tarnowski K., *Ostatni Bóg*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1(4).
- The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting, Cambridge 1994.
- The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignol, Cambridge 1993.
- The Cambridge Companion to Nietzsche*, eds. B. Magnus, K.M. Higgins, Cambridge 1996.
- The Challenges of Ivan Illich. A Collective Reflection*, ed. by L. Hoinacki, C. Mitcham, New York 2002.
- The Derrida Reader: Writing Performances*, ed. J. Wolfreys, Edinburgh 1998.
- The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, eds. T. Rockmore, J. Margolis, Philadelphia 1992.
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 3. Aufl., Berlin 1981; 1. Aufl. 1965.
- Theunissen M., *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, transl. Ch. Macann, Cambridge, Mass., 1984.
- The Voices of Time. A Cooperative Server of Man's Views of Time as Expressed by the Science and by the Humanities*, ed. J.T. Fraser, New York 1966.
- Thomä D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt a. M. 1990.
- Tischner J., *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, „Znak” 1973, nr 228.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Od prawdy sądu do prawdy egzystencji*, „Analecta Cracoviensia” 1972, nr 4.
- Tischner J., *W kręgu myśli husserlowskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1978, nr 24.
- Tugendhat E., *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999.
- Ulmer G., *Teletheory. Grammatology of the Age of Video*, New York–London 1989.
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków 1984.
- Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Poznań 1997.
- Urbankowski B., *Metafizyka ciała – krytyka i inspiracja*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 2.
- Urbankowski B., *Powroty Zaratustry*, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 3–4.
- Wiedza, poznanie i umysł*, red. A. Orzechowski, Wrocław 2005.
- Wallerstein I., *Konflikt kultur. Kim jesteśmy my, kim są oni*, wykład 20 IX 2000, przeł. M. Turowski: www.uni.wroc.pl/~turowski/wallerstein_we.htm.
- Wallerstein I., *Otwórzmy nauki społeczne. Raport Komisji Gulbekiana na rzecz restrukturyzacji nauk społecznych*, przeł. B. Lessaer, [w:] A. Flis, *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, Kraków 1998.
- Wallerstein I., *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigm*, Cambridge 1991.
- Wawrzyniak A., *Filozofia M. Heideggera w świetle nowszych opracowań*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, nr 13.
- Wawrzyniak A., *O właściwe zrozumienie Heideggera*, „Znak” 1965, nr 130.
- Weizsäcker C.F. von, *Heidegger und die Naturwissenschaft*, [w:] H.-G. Gadamer, W. Marx, C.F. von Weizsäcker, *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, Freiburg–München 1977, s. 63–86.
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.

- Wisser R., *Das Fernseh-Interview*, [w:] *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, s. 257–288.
- Wodziński C., *Bibliografia Martina Heideggera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1994, nr 39.
- Wodziński C., *Filozofia jako sztuka myślenia. Zachęta dla licealistów*, wyd. 2 rozsz., Warszawa 2000.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, wyd. 1, Warszawa 1994; wyd. 2, Gdańsk 2008.
- Wodziński C., *Logo nieśmiertelności*, Gdańsk 2008.
- Wodziński C., *O milczeniu*, „Przegląd Polityczny” 2009, nr 97/98.
- Wodziński C., *Trans Zaratusztry*, [w:] tenże, *Hermes i Eros. Eseje drugie*, Warszawa 1997.
- Wohlfart G., *Konjektury na temat pojęcia znaku u Nietzschego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Sztuka i Filozofia” 1991, nr 4.
- Wohlfart G., *Prepostmodernizm Nietzschego*, przeł. A. Przybysławski, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 13.
- Wokół gotycyzmów. *Wyobrażenia, groza, okrucieństwo*, red. J. Pluciennik, Kraków 2002.
- Wolin R., *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York 1990.
- Wołoszyn S., *Korczak*, Warszawa 1982.
- Woźniak C., *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 1997.
- Wroński J., *Zagadnienia tworzenia w filozofii Nietzschego i jej interpretacjach*, Wrocław 2009.
- Wrotkowski W., *Jeden wieloimienny Bóg Heraklita z Efezu*, Warszawa 2008.
- Wrotkowski W., *Weryfikacja stanu badań nad fragmentem B67 Heraklita z Efezu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5).
- Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. B. Sierocka, Wrocław 2007 (seria Via Communicandi, t. 3).
- Współczesne zaślizgi. Materiały studenckiej konferencji naukowej*, red. I. Topp, Wrocław 2004.
- Wróbel S., *Epistemokracja: iluzje społeczeństwa wiedzy*, „Forum Oświatowe” 2008, nr specjalny.
- Young J., *Heidegger, filozofia, nazizm*, przeł. H. Szłapka, Warszawa–Wrocław 2000.
- Yourgrau P., *The Disappearance of Time*, Cambridge 1991.
- Zachariasz A., *Człowiek a poznanie humanistyczne w filozofii Wilhelma Diltheya*, Lublin 1989.
- Zakrzewska-Manterys E., *Odteoretycznienie świata społecznego. Podstawowe pojęcia teorii ugruntowanej*, „Studia Socjologiczne” 1996, nr 1.
- Zeidler-Janiszewska A., *Drobne rysy w ciągłej katastrofie*, Warszawa 1993.
- Zeidler-Janiszewska A., *Moralność w zdecentrowanej kulturze*, [w:] *Moralność i etyka w nowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 13–24.
- Zeidler A., *Sztuka – mit – hermeneutyka*, Warszawa 1988.
- Zimmerman M.E., *Heidegger, Buddhism, and deep ecology*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 240–269.
- Zimmerman M., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Bloomington 1990.
- Zuckert C., *Postmodern Platos*, Chicago 1996.
- Zwolski E., *Chorea. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978.
- Żarowski M., *Tarcza Arystotelesa*, Wrocław 1999.
- Żarowski M., *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994.

- Żelazna J., *Egzystencjalizm i struktury heideggerowskiego Dasein*, Toruń 1993.
- Żelazna J., „Myślenie istotne” Martina Heideggera jako kontynuacja Nietzscheańskiej filozofii czasu, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 1.
- Żelazna J., *Prawda dzieła sztuki (na marginesie M. Heideggera Źródła dzieła sztuki)*, „Filozofia” 1993, nr 15.
- Żelazny M., *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego)*, Toruń 1986.
- Żelazny M., *Śmierć Boga w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Colloquia Communia” 1985, nr 3–6.
- Żelazny M., *Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 11–12.
- Żelazny M., *Wpływ Schopenhauera i Wagnera na twórczość młodego Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 9.
- Žižek S., *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2008.

INDEKS OSOBOWY

- Adorno Theodor W. 19, 74, 114, 188, 287
 Anaksymander 24, 46, 194
 Andreas-Salomé Louise 44, 321
 Angelus Silesius 263
 Arendt Hannah 181, 270, 287, 288, 326
 Arystoteles 15, 18, 19, 24, 27–29, 31, 49, 59,
 61, 62, 66, 72, 73, 76, 84, 89, 92, 94, 129,
 138, 146, 156, 157, 169, 179, 194–198,
 200, 215, 219, 225, 231, 236–239, 243,
 261, 264, 265, 279, 282, 294, 296, 298,
 322
 Augustyn św. 168, 174, 180, 190–192, 206
 Austin John L. 155, 157, 256
 Bachelard Gaston 278
 Balzak Honoriusz 244, 245
 Banasiak Bogdan 19, 45, 62, 69, 72, 88, 91,
 126, 127, 148, 234
 Baran Bogdan 35, 39, 45, 47, 62, 69, 114,
 182, 201, 215, 221, 236, 263
 Barthes Roland 70, 114, 118
 Bataille Georges 17, 43, 44, 45, 78, 132, 171,
 177
 Baudelaire Charles 233, 244, 245
 Bense Max 61
 Benveniste Émile 244, 308
 Berent Waław 12, 37
 Bergson Henri 174, 191, 194, 208–210, 237,
 238, 285
 Bernstein Richard J. 13, 166
 Białoszewski Miron 142
 Bienkowska Ewa 120
 Bishop Paul 125, 126
 Blanchot Maurice 45, 91, 171
 Błocian Ilona 95
 Boas Franz 243
 Borzym Stanisław 221
 Bourdieu Pierre 309
 Bouyeri Mohamed 267
 Brentano Franz 208
 Breuer Stefan 61
 Brogan Walter A. 144
 Brooke Roger 137, 138
 Buber Martin 288
 Buczyńska-Garewicz Hanna 173–180, 186–
 –191, 193
 Burzyńska Anna 85, 185
 Butler Judith 288
 Canetti Elias 266
 Caputo John 13
 Carnap Rudolf 79, 257
 Cassirer Ernst 26, 61, 201, 324
 Cezanne Paul 308
 Chełmiński Wojciech 123
 Critchley Simon 91, 92, 94–98, 158, 270
 Dante Alighieri 279
 Dąbska Izydora 148, 312
 Dehnel Piotr 107, 178
 Deleuze Gilles 45, 46, 62, 78, 114, 171, 196,
 283
 Dembiński Bogdan 148
 Derrida Jacques 11, 12, 14, 16–21, 36, 45,
 46, 62, 70, 72, 73, 75–79, 82, 85, 88–92,
 94, 96–99, 104, 114, 115, 118, 119, 126,
 127, 133, 140, 141, 144, 146–148, 150–
 –158, 161, 166, 167, 169, 171, 176, 177,
 181, 195, 210, 215, 220, 223, 230–234,
 236–246, 252, 256, 260, 266, 270, 279,
 280, 284, 286–289, 301, 306–311, 313,
 315–317, 326
 Descombes Vincent 72, 217, 233, 243, 327
 Dilthey Wilhelm 93, 215
 Doda Agnieszka 38
 Dowgiałło Krzysztof 148
 Dunajko Paweł 85
 Dziadek Adam 11, 12, 72, 88, 236
 Einstein Albert 31, 223, 238

- Eliade Mircea 128, 285
 Epikur 41, 302
 Epstein Jan 133, 137
 Ferraris Maurizio 12, 307
 Feuerbach Ludwig 14
 Filek Jacek 14, 53, 122, 169
 Finkielkraut Alain 264, 309
 Fish Stanley 79, 312
 Fleck Ludwik 312
 Floryńska-Lalewicz Halina 221
 Foucault Michel 44–46, 50–52, 54, 55, 62, 70, 91, 104, 114, 118, 131, 135, 146, 161, 171, 231, 252
 Frankiewicz Małgorzata 15
 Freud Sigmund 81, 88, 126, 252, 281, 282, 327, 328
 Fromm Erich 309
 Gödel Kurt 201
 Gadamer Hans-Georg 12, 38, 49, 77, 104, 142, 146, 178, 181, 202, 221, 271–278, 284, 307
 Gajda Janina 170, 215
 Gargani Aldo 12, 307
 Gargul Anna 298
 Gasché Rodolphe 280
 Geier Manfred 64
 George Stefan 295
 Głowacki Janusz 130, 286
 Gogh Vincent van 308
 Goldstein Kurt 309
 Goody Jack 289
 Gorgiasz 170
 Grondin Jean 38
 Guignon Charles 104
 Gutorow Jacek 91
 Habermas Jürgen 36, 62, 74, 79, 85, 91, 93, 101, 158, 220, 232, 266
 Hamann Johann Georg 261, 290
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 14, 15, 18, 27, 49, 76–78, 89, 94, 120, 129, 146, 151, 166, 168, 169, 177, 179, 195, 215, 236–239, 263, 265, 310, 325, 326, 328
 Heidegger Martin 11–13, 15–20, 23–29, 30–32, 35, 36, 38–40, 42, 44–52, 54–97, 99–124, 129–132, 136–149, 152, 153, 156–158, 161, 162, 165, 166, 169–171, 174, 176, 177, 179–181, 187–228, 230–239, 241, 246, 251, 252, 254–264, 266, 268, 269–272, 275–280, 284, 287–297, 301–306, 308–313, 315–317
 Heraklit 24, 27, 31, 46, 92, 94, 119, 129, 170, 185, 263, 264, 326
 Herbert Zbigniew 279
 Herder Johann Gottfried von 290
 Herer Michał 38, 177, 196
 Hölderlin Friedrich 31, 67, 73, 121, 122, 190, 269, 272, 276, 294, 295, 324, 325
 Hołówka Teresa 76
 Homer 180, 217, 320
 Horkheimer Max 74
 Houdebin Jean-Louis 72, 88
 Hoy David Cousens 69
 Humboldt Wilhelm von 145, 296, 297
 Husserl Edmund 32, 35, 70, 72, 88, 89, 97, 112, 146, 147, 166, 174, 179, 191, 194, 196, 206–209, 211, 230–232, 235, 259, 292, 293, 323, 326, 327
 Hutnikiewicz Artur 287
 Ingarden Roman 191, 196, 198, 206, 235
 Irigaray Luce 16, 104, 281
 Irzykowski Karol 41
 James William 174, 208–210
 Jaskóła Janusz 215
 Jaskuła Zdzisław 37
 Jonas Hans 83
 Joyce James 89
 Jung Carl Gustav 23, 121–129, 131–134, 137–139, 281–286, 298–301
 Jünger Ernst 61, 324
 Kafk a Franz 89
 Kamiński Jan Nepomucen 220
 Kamiński Paweł 70
 Kant Immanuel 11, 14, 15, 25, 26, 86, 103, 146, 194, 196, 198–202, 211, 212, 216, 223, 236, 239, 259, 265, 311, 323, 324, 326
 Kantor Tadeusz 140
 Kapuściński Ryszard 100, 141
 Kartezjusz 39, 48, 60, 62, 94, 155, 202
 Kettering Emil 221
 Kępińska Alicja 74, 75, 135, 137
 Kierkegaard Søren 49, 91, 192, 252, 269
 Klages Ludwik 61
 Klein Étienne 238
 Kleszcz Leszek 296
 Klossowski Pierre 44, 45, 171
 Koczanowicz Leszek 19, 246

- Kolankiewicz Leszek 123
 Kolarzowa Romana 307
 Komendant Tadeusz 45, 114, 132
 Korczak Janusz 289, 301
 Korobczak Paweł 44, 45
 Korolko Mirosław 215, 261, 270
 Korzybski Alfred 70
 Kostyszak Maria 31, 331
 Kowalska Elżbieta M. 296
 Kowalska Małgorzata 177, 217
 Kreutzer Conradin 60, 303
 Kristeva Julia 72, 88, 104, 115
 Krokiewicz Adam 68, 148, 149
 Kruszelnicki Michał 62, 97, 231, 312
 Kruszelnicki Wojciech 312
 Kuderowicz Zbigniew 14, 255
 Kuki Shūzō 292
 Künzli Rudolf E. 125
 Kwaśnica Roman 312
 Kwieciński Zbigniew 312
 Kwietniewska Małgorzata 12, 94, 308, 309
 Lacan Jacques 38, 242, 267, 278, 281, 289
 Laclau Ernesto 158
 Lask Emil 196
 Leder Andrzej 178
 Leibniz Gottfried Wilhelm 15, 39, 49, 60, 101, 102, 216, 260–263, 265, 280
 Lelewel Joachim 223
 Lessaer Bartek 251
 Leśmian Bolesław 223
 Leśniak Andrzej 66, 91, 197, 239, 294
 Lévinas Emmanuel 15, 79, 88–91, 95–98, 141, 144, 146, 181, 287, 288, 307, 309, 316, 324, 327
 Lévi-Strauss Claude 88, 89, 231, 244
 Lisiecka Sława 37
 Luter Marcin 59
 Lyotard Jean-François 114, 316
 Łagosz Marek 201
 Magala Sławomir 89
 Man Paul de 90, 280, 281, 328
 Marcel Gabriel 220
 Margański Janusz 11–12, 88
 Margolis Joseph 13
 Marion Jean-Luc 15
 Markowska Barbara 20
 Markowski Michał Paweł 11, 72, 85, 89, 91, 185, 240, 287
 Marks Karol 17
 Marquard Odo 114
 Marszałek Robert 11, 12, 48, 100, 101, 254
 Matuszewski Krzysztof 44, 45, 72, 127, 148
 Mauss Marcel 233, 243, 244
 Melosik Zbyszko 312
 Merleau-Ponty Maurice 196, 206, 235, 243
 Mezzadra Sandro 247, 256
 Męczkowska Astrid 312
 Michalski Krzysztof 11, 14, 26, 171, 203, 208, 210, 211, 214, 234, 251, 268, 273, 275
 Minkowski Hermann 31, 223
 Miodoński Leon 259
 Mistrz Eckhart 23, 303
 Mitosek Zofia 88
 Mizera Janusz 11, 12, 14, 23, 35, 39, 40, 47, 48, 58, 59, 60, 63–66, 68, 73, 75, 76, 86, 121, 136, 141, 202, 215, 235, 260, 268, 290, 302
 Montaigne Michel de 316
 Niall Lucy 243
 Nietzsche Friedrich 11, 12, 14–18, 20, 24, 31, 35–59, 62, 63, 66, 67, 70, 71, 76, 79, 80, 82, 86, 89–92, 95–97, 99, 102, 104–106, 111, 113, 115–139, 147, 157, 160, 165, 168–194, 203, 225, 231–233, 246, 252, 255, 266, 268–270, 276, 278, 280–286, 298–302, 315–317, 324, 326
 Nishida Kitarō 292
 Norris Christopher 279
 Norwid Cyprian Kamil 120, 214, 261
 Nowak Andrzej W. 251
 Nycz Ryszard 41
 Olejarczyk Anna 147, 215
 Ong Walter Jackson 289
 Otto Rudolf 151
 Pöggeler Otto 50
 Pacewicz Artur 215
 Paciorek Antoni 66
 Parmenides 24, 27, 46, 50, 57, 59, 64, 68, 71, 73, 86, 87, 148, 149, 178, 185, 257, 259, 325, 326
 Pascal Blaise 160, 161
 Passeron Jean Claude 309
 Pawluczuk Włodzimierz 79
 Peirce Charles Sanders 280, 281
 Pfänder Alexander 196

- Pieniążek Paweł 11, 14, 26, 43–45, 88, 148, 159, 171, 234
Pindar 302
Platon 15, 24, 27–29, 31, 37, 41, 48–50, 59, 61, 62, 68, 70, 81, 102, 108, 109, 111–113, 122, 126, 129, 146–155, 160, 161, 166, 168, 172, 173, 180, 181, 183–186, 189, 192, 231, 232, 237, 265, 271, 284, 292
Pomian Krzysztof 13, 189
Popper Karl Raimund 74, 257
Prokopiuk Jerzy 23
Protagoras 48
Proust Marcel 174, 280
Rahola Federico 247, 256
Regner Leopold 66
Reut Maria 312
Ricoeur Paul 79, 146
Rilke Rainer Maria 121, 220, 271–278, 280, 326
Ronse Henri 88
Rorty Richard 62, 89, 104, 114, 146, 158, 232, 252, 286, 328
Rosen Stanley 136, 171, 177
Rotter Krzysztof 256
Rousseau Jan Jakub 89, 146, 147, 280, 316
Rozenzweig Franz 287, 288
Rusinek Michał 267, 280
Russell Bertrand 148, 201
Safranski Rudiger 255, 319
Said Edward W. 91
Saussure Ferdinand de 70, 155, 280
Scarpetta Guy 72, 88
Schapiro Meyer 308, 309
Scheler Max 192, 196
Schelling Friedrich 49, 324
Schmidt Dennis J. 140
Schnädelbach Herbert 107, 114, 188
Schoenbohm Susan M. 25, 140
Schopenhauer Arthur 47, 170, 174, 176, 187, 267, 320
Schutz Alfred 61, 196
Scott Charles E. 25, 50–56, 131, 132, 140, 143, 144
Siemek Andrzej 90
Siemek Marek J. 11, 103, 139, 304
Sierocka Beata 178
Simmel Georg 107, 213
Simon Josef 129, 190
Siwek Paweł 66, 150
Skarga Barbara 91, 221, 231, 234
Sobaszek Erdmute 123
Sobaszek Waclaw 123
Sobkowiak Leszek 107
Sokrates 15, 24, 27, 50, 62, 67, 77, 81, 94, 151, 153–155, 182, 185, 232, 271, 320, 328
Sombart Werner 61
Spanos William V. 69
Spinoza 17, 18, 39, 60, 70, 96, 132, 160, 168, 169, 224, 279, 290, 301, 321
Spivak Gayatri Chakravorty 312, 313
Stein Edyta 196
Strauss Leo 181
Szahaj Andrzej 62, 79, 89, 312
Szekspir Wiliam 240
Szkłowski Wiktor 280
Szkudlarek Tomasz 289, 312, 313
Szałpka Hanna 31
Szydłowska Valeria 40, 119, 234
Szyszkowska Maria 31
Tabor Philip 137
Tagore Rabindranath (właśc. Rabindranāth Thākura) 238
Tanabe Hajime 292
Tarnowski Karol 15
Themerson Stefan 67
Tischner Józef 11, 26, 92, 234, 315
Trakl Georg 291, 292, 311
Trias Eugenio 12, 307
Tworak Zbigniew 258
Ulmer Gregory 289
Vattimo Gianni 12, 104, 307
Vitiello Vincenzo 12, 307
Vögelin Eric 181
Wacquant Loic J.D. 309
Wallerstein Immanuel 20, 251, 253, 313
Wawrzyniak Andrzej 195
Weber Max 107
Welsch Wolfgang 145
Witkowski Lech 312
Wittgenstein Ludwig 64, 104, 146, 178, 190, 191, 255, 257
Witwicki Władysław 232
Wodziński Cezary 11, 31, 38, 49, 50, 86, 93, 221, 264, 290, 324

Wolicki Krzysztof 11, 48, 276, 305
Wolter (właśc. François-Marie Arouet) 307
Woolf Virginia 298
Wrotkowski Wojciech 119
Yorck Ludwig 215, 222
Young Julian 31, 102
Yourgrau Palle 201
Zachariasz Andrzej 289
Ziegler Leopold 61

Zimmerman Michael E. 13, 79, 115, 147,
166
Zuckert Catherine H. 173, 180–183, 185
Zwolski Edward 139
Żarowski Mirosław 24, 50, 62, 84, 138, 155,
210, 219, 279, 282
Żelazna Jolanta 214, 278
Žižek Slavoj 20, 256, 267
Żółtański Krzysztof 155

INDEKS POJĘĆ

- bez-grunt 27, 28, 122, 177, 190, 215, 216,
218, 219, 224–227, 290
- bezgruntowanie 27, 28, 190, 215, 227, 230
- boskość 15, 45, 132, 133, 151, 172, 202,
205, 299
- ból 56, 88, 121, 127, 131, 133, 185, 253, 268,
269, 272, 275, 292
- bycie 13–16, 19, 20, 23–30, 32, 35, 39, 40,
42, 43, 46–49, 51, 54–57, 60, 64, 67, 77,
80, 81, 83, 92–96, 101–104, 106–113,
115, 117–119, 121, 130–133, 135, 137,
139–145, 153–157, 159, 168–171, 180,
182, 183, 185, 188, 189, 190, 192–195,
201–204, 207, 210–229, 233–235, 237,
241, 243, 245, 251, 252, 255, 259, 260,
262–264, 268–270, 272, 279, 286, 287,
291–293, 295, 299, 302, 303, 308, 311,
313, 315, 316, 323, 325, 326
- byt 14, 15, 23, 24, 26–30, 39, 40, 42, 46, 47,
49, 57, 60, 72, 78, 81, 95, 99–106, 108–
116, 122, 129, 137, 139–141, 143, 145,
146, 148, 149, 151–153, 155–157, 160,
184–190, 194, 199, 211–215, 217–219,
222–224, 227, 228, 236, 238, 239, 241,
251, 260, 264, 268, 280, 286, 287, 300,
305, 306, 311, 313, 322, 323
- chronienie 16, 18, 20, 83, 85, 113, 114, 163,
165, 167, 168, 217, 219, 230, 231, 234,
246, 247, 287, 298
- ciało 24, 44, 54, 123–125, 132, 133, 138,
139, 142, 157, 170, 172, 198, 220, 269,
270, 279, 294, 299, 301, 311, 316
- cierpienie 50, 51, 55, 56, 66, 67, 79, 100,
131, 132, 259, 275, 276, 292
- czas 15, 16, 18, 19, 23, 24, 26–32, 40, 43, 47,
48, 54, 56–58, 60–62, 64, 68–76, 78–80,
85, 92, 95, 97, 105, 112, 120, 121, 127,
131, 132, 137, 147, 151, 153, 163, 165,
167, 168–229, 230–247, 259, 260, 263,
264, 272, 276–278, 280, 283, 287, 310,
311, 313, 316, 322
- człowieczeństwo 32, 36, 107, 122–124, 126,
213, 223, 227, 309
- dar 37, 40, 67, 132, 157, 222, 233, 241–245,
261, 265
- Dasein 19, 28–30, 32, 36, 55, 73, 83, 104,
105, 117, 137, 141, 144, 157, 171, 190,
202, 203, 205, 209, 212–214, 216, 219,
220, 223, 228, 235, 236, 238, 251, 278,
310, 313
- dekonstrukcja 45, 82, 85, 88, 89, 91, 92,
96–98, 114, 118, 119, 187, 216, 231,
232, 252, 257, 281, 287, 308, 327
- dialog 14, 18, 20, 24, 25, 31, 50, 74, 81, 83,
84, 86, 93, 100, 107, 111, 135, 139, 140,
145, 147–150, 153–155, 173, 183, 185,
201, 246, 254, 271, 272, 274, 278, 290,
291, 307
- dobro 15, 26, 27, 38, 41, 48, 55, 56, 74, 115,
120, 122, 123, 125, 128, 132, 161, 169,
172, 177, 178, 181, 185, 232, 302, 321
- dualizm 23, 26, 57, 90, 100, 102, 104, 125,
140, 160, 177, 188, 196, 238, 279, 302,
311
- duch 17, 31, 42, 61, 67, 71, 78, 85, 90, 94,
95, 99, 115, 124, 127, 135, 142, 157,
166, 169, 170, 172, 178, 181, 183, 186,
211, 219, 241, 242, 262, 275, 278, 280,
284, 285, 292, 296, 310, 311, 313, 320,
321, 328
- dusza 41, 44, 59, 61, 76, 86, 99, 123–125,
132, 138, 142, 149, 157, 179, 197, 198,
219, 220, 228, 240, 243, 266, 270, 291,
294, 296, 301, 311, 319, 321
- dyskurs 14, 18, 20, 38, 51, 52, 54–56, 62, 70,
72, 79, 85, 89–93, 96, 98, 100, 107, 113,

- 114, 125, 128, 131–133, 141, 147, 148, 150–153, 158, 165, 168, 169, 175, 177, 179, 180, 187–189, 205, 214, 220, 232, 233, 236–240, 243, 244, 252, 259, 266, 279, 280, 283, 284, 286–288, 299, 309, 327, 328
- dziękczynienie 16, 56, 59, 62, 66, 82, 190, 241, 253, 269
- egzystencja 83, 120, 126, 135–137, 147, 169, 171–177, 181, 183, 184, 186, 192, 194, 202, 212, 213, 220, 225, 251, 310, 313, 315
- emocje 41, 42, 186, 241, 301
- erystyka 20, 85, 246, 266, 267
- ethos 15, 17, 18, 20, 24, 27, 85, 92, 94, 95, 99, 100, 114, 120, 156, 157, 170, 173, 185, 186, 214, 271, 280, 301, 302, 315, 316
- etos 17, 18, 52, 54, 92, 98, 165, 169, 170, 172, 173, 186, 251, 301, 315, 316
- fenomenologia 14, 25, 32, 35, 72, 78, 88, 94, 96–98, 112, 113, 166, 179, 192, 195, 202–204, 206, 208, 209, 211, 221, 230, 231, 235, 240, 288, 292, 323, 327
- gra 23, 27, 31, 36, 45, 54, 64, 85, 140, 145, 167, 169, 171, 172, 185, 190, 195, 205, 216, 224, 227, 229, 230, 232, 233, 238, 255, 280, 281, 300, 305, 307, 312, 325, 327
- gramatologia 88, 152, 210, 245, 327
- grunt 50, 59, 60, 67, 68, 135, 177, 215, 216–230, 254, 260, 268, 269, 290
- gruntowanie 215–217, 222, 226
- hermeneutyka 19, 32, 46, 60, 66, 71, 86, 92, 93, 108, 113, 122, 147, 152, 157, 166, 178, 183, 187, 202, 215, 217–219, 221, 223, 226, 228, 257, 271–278, 285, 293, 294, 296, 300, 316
- idiom 36, 77, 95, 98, 100, 119, 160, 161, 178, 242, 244, 270, 306, 310, 313
- inność 18, 23, 76, 98, 134, 144, 147, 148, 150, 151, 158, 237, 241, 285, 288, 306
- istoczyć 60, 65, 69, 76, 78, 80, 83, 106, 140, 216, 224–227, 291, 292
- istota 13, 15, 17, 30, 32, 40, 46, 52–54, 57, 60–62, 64, 71, 73, 75, 77, 78, 82–85, 87, 89, 92, 95, 101, 106, 107, 110–112, 118, 121, 123, 130, 142, 144, 145, 152, 157, 161, 175, 185, 186, 188–191, 197, 204, 208, 209, 212, 213, 216–222, 225, 226, 228, 229, 235, 238, 241, 251, 256, 258, 263, 265, 268, 272, 276–278, 288, 290, 291, 293–296, 304, 311, 322, 324, 327
- język 13–14, 16–18, 20, 21, 23, 26, 28, 35, 36, 38, 41, 44–46, 54, 55, 57, 59, 61, 62, 64, 65, 68, 70, 73, 77–80, 82, 84, 85, 91, 93, 94, 96, 97, 100, 104, 105, 108, 109, 111, 114, 115, 119, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 133, 139, 140, 142, 143, 145, 146, 148, 152, 155, 156–158, 161, 162, 165, 167–170, 172–187, 189–192, 195, 197, 198, 210–212, 219–221, 223, 231–235, 238, 241, 243–246, 252–254, 256, 257, 262, 264, 266–297, 301, 305, 306, 311–313, 315, 325, 327, 328
- konstruktivism 32, 88, 89, 289
- logika 14, 19, 20, 25–27, 36, 39, 48, 52, 57, 62, 74, 77, 78, 80, 82, 84, 92, 96, 98, 99, 122, 148, 150, 151, 153, 155, 156, 161, 166, 185, 191, 208, 236, 238, 244, 246, 254–266, 270, 280, 286, 288, 306, 323, 327
- logos 15, 27, 59, 61, 68, 74–76, 78, 84, 85, 129, 150, 152, 156, 157, 211, 232, 254, 256, 258, 263, 264, 280, 295
- metafizyka 25, 26, 31, 36, 39, 40, 44–50, 53, 55, 57, 62, 65, 71, 76, 79, 82, 83, 86, 89, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 103–106, 112, 113, 117, 118, 125, 130, 138, 140, 142, 148, 154, 155, 157, 166, 169, 173, 175, 176, 179, 180, 186–191, 193–195, 204, 212, 224, 227, 231, 234, 235, 239, 260, 269, 270, 272, 280, 292, 294, 295, 305, 307, 310, 311
- miara 19, 27, 30, 31, 36, 42, 44, 48, 53, 109, 115, 123, 136, 153, 173, 184, 187, 196, 197, 227, 239, 245, 246, 258, 259, 269, 270, 278, 279, 284, 286, 299, 302, 305
- miłość 15, 37, 62, 66, 67, 71, 79, 88, 121, 127, 134, 166, 231, 240, 242, 253, 268, 269, 272, 274–277, 283
- moc 35, 37, 42, 46–49, 51–54, 56, 61, 68, 70, 71, 91, 103, 106, 119, 127, 128, 134, 136, 137, 169, 171, 172, 174–177, 179, 184, 185, 188, 190, 191, 224, 240, 258, 260, 269, 271, 272, 283, 302, 317
- mściwość 43, 171, 174, 192

- myślenie 13–20, 23–27, 29–31, 35–98, 99–
 –121, 124, 129, 130, 134–136, 138–146,
 147–149, 152–156, 158, 160, 161, 166,
 171, 173, 175, 176, 178–180, 188, 190,
 194, 196–198, 201, 203, 204, 210, 212,
 213, 215, 216, 219, 222, 223, 225, 227,
 228, 231, 232, 235–238, 240, 241, 253–
 264, 267–273, 276, 278, 279, 281, 282,
 284–288, 290, 292, 295, 298, 301–306,
 308, 309, 311, 313, 315, 316
 naturalność 124–126, 128
 nawyk 16–18, 20, 23, 24, 31, 40, 41, 61, 73,
 74, 76, 80, 84, 92, 96, 99, 100, 105, 109,
 120, 130, 156, 161, 166, 171, 173, 178,
 209, 218, 234, 251, 258, 271, 279, 283,
 287, 301, 304, 309, 313, 315, 316
 nic 38, 50, 80, 101, 103, 106, 108, 116, 126,
 129, 150, 155, 161, 176, 198, 199, 217,
 222, 224, 237, 239, 260, 262, 263, 268,
 270, 280, 287, 295
 niemoc 71, 271
 nieskrytość 30, 119, 121, 137, 138, 143, 188,
 190, 218, 226, 277
 nihilizm 14, 17, 18, 38, 40, 47–49, 56, 71,
 96, 102, 111, 116–119, 122, 123, 125,
 128, 130, 135, 138, 157, 175, 183, 251,
 269, 271, 299, 315
 ontologia 23, 26, 28–30, 57, 58, 95, 101,
 122, 140, 141, 144, 151, 153, 160, 166,
 190, 192, 205, 210–212, 220, 222, 230,
 236, 241, 260, 310, 311
 ontoteologia 13–17, 20, 26, 30, 38–40, 55,
 76, 78, 96, 98, 100, 104, 107–109, 114,
 115, 117–119, 145–148, 166, 177, 204,
 231–233, 235, 236, 251, 254, 272, 282,
 284, 289
 otwartość 16, 18, 19, 30, 91, 94, 110, 112,
 156–158, 171, 226, 246, 251–253, 268,
 277, 278, 285, 313, 316
 pamięć 16, 31, 57, 59, 61, 62, 65, 66, 68,
 73, 82, 84, 103, 187, 203, 205, 217, 278,
 304, 316
 patos 14, 44, 85, 212, 246, 273, 306, 308,
 309
 piękno 40, 48, 50, 74, 115, 126, 224, 255,
 270, 282
 początek 16, 18, 20, 23–25, 27–32, 35, 38,
 44–46, 48, 49, 57, 59, 72, 74, 81, 82, 87,
 93, 100, 102, 107, 111, 113, 138–140,
 144–146, 148, 154, 156, 157, 168, 173,
 175, 178, 181–183, 189, 196, 202–205,
 208, 209, 219, 227, 228, 254, 261, 264,
 293
 pragmat 218, 221
 prawda 13, 23–30, 40, 41, 43, 46–48, 50, 55,
 60, 63, 64, 78–80, 83, 92–95, 101, 103,
 105, 106, 115, 121–123, 125, 135, 137–
 –140, 142, 143, 145, 146, 151, 154, 157,
 161, 162, 167, 178, 179, 181–187, 190,
 191, 197, 200, 201, 203–205, 213, 216–
 –222, 224–228, 231, 233, 235, 237, 238,
 241, 244, 245, 255, 257, 259, 260, 266,
 280, 292, 293, 306, 308, 309, 324, 328
 przemijanie 54, 174, 175, 185, 186, 188,
 189, 191, 192, 203, 239
 przestrzeń 23, 24, 27, 28, 31, 68, 73, 79,
 85, 89, 92, 105, 116, 137, 138, 147, 150,
 152, 155, 167, 170, 171–173, 177, 178,
 180, 190, 195, 196, 198–201, 216, 220,
 222–225, 227–230, 233, 236, 240, 246,
 252, 253, 270, 277, 278, 285, 303, 309,
 312, 313, 323, 324
 przytomność 16, 19, 20, 32, 72, 73, 83, 105,
 122, 138, 157, 190, 194, 205, 209, 216,
 227, 247, 249, 251, 283, 285, 311, 313,
 316
 przywilej 16, 88–90, 98–100, 104–107, 146,
 155, 234, 236, 282, 312
 pytanie 13, 19, 21, 27–29, 32, 39, 42, 46–48,
 50–57, 59–61, 63, 64, 67–69, 72–75,
 78, 81–84, 86, 87, 90, 91, 100–104, 107,
 109, 111, 117, 120, 127, 130, 131, 133,
 138–141, 145, 146, 148–150, 157, 159,
 160, 167, 177–179, 187–189, 194, 196,
 197, 201, 203, 204, 208, 209, 211–213,
 221, 225, 239, 244, 245, 246, 252, 265,
 272, 273, 276, 279, 289, 295, 297, 304,
 305, 309–311, 313, 323
 radość 40, 66, 67, 79, 88, 121, 138, 170, 185,
 253, 268, 269, 272, 295, 321
 retoryka 19, 20, 35, 38, 135, 150, 165, 177,
 266, 267, 270, 271, 279–281
 różnica 14–16, 20, 23, 25–28, 30, 31, 36, 55,
 61, 68, 74, 81, 86, 88–90, 98, 100, 105,
 109, 113, 115, 116, 118, 125, 138, 141,
 144, 147, 149, 155, 156, 165, 176–178,

181, 184, 191, 192, 195, 197, 208, 210,
218, 222, 223, 232, 236, 237, 239, 242,
243, 255–257, 283, 284, 290–292, 295,
306–308, 311, 316

sens 13, 15–19, 24–31, 36–38, 41, 45, 46,
48, 49, 51, 56–63, 66, 68–71, 73–75,
78–85, 87, 90, 91, 93–95, 97, 100, 101,
104, 108, 109, 111–113, 115, 116, 119–
–125, 127, 128, 130–133, 135, 137, 138,
142, 143, 145, 147, 149, 151–155, 158–
–161, 168–172, 176, 177, 179, 181, 185,
187, 188, 190–192, 195, 196, 201–204,
206–208, 210–212, 214–223, 225–227,
230, 232–235, 237, 238, 242, 244–246,
251, 252, 254–258, 260–264, 267, 268,
272–274, 276, 280, 281, 288, 290, 291,
294, 297, 303–307, 309–313, 315–317

ślad 15, 32, 88, 91, 131, 144, 209, 231, 234,
236, 237, 274, 296, 316, 327

śmierć 30, 48, 56–58, 66, 67, 74, 76–79,
88, 91, 99, 121, 127, 128, 131–133, 137,
139, 182, 209, 212–215, 234, 242, 253,
268, 269, 272, 276, 277, 290, 302, 313

technika 13, 15, 17, 20, 60, 61, 67, 73, 75, 77,
78, 90, 92, 101, 104, 107, 111, 120, 142,
145, 157, 161, 256, 258, 265, 298, 304

uczucia 40, 41, 67, 99, 174, 185, 231, 240,
241, 244, 274, 275, 277–279, 283, 301

ugruntowanie 215, 217, 221, 228, 324

uwaga 15–21, 24, 33, 35, 57, 59, 63, 65,
68–70, 73, 75, 76, 81, 88, 89, 97, 98,
100, 105, 107, 120, 143, 147, 156, 161,
226, 246, 251, 253, 256, 279, 280, 289,
298, 306, 308, 315, 316

wartość 13, 38, 46–48, 50–55, 71, 74, 79,
93, 96, 97, 99, 101, 115–117, 119, 123,
124, 129, 130, 136, 152, 153, 158, 161,
172, 173, 177, 178, 182, 193, 232, 233,
243, 245, 261, 266, 268, 282, 283, 288,
302, 303, 311, 312, 315, 321

wieczność 14, 18, 27, 31, 32, 165, 168–179,
181, 182, 185, 186, 189, 191–193, 202–
–206, 224, 225, 232, 233, 246

wydarzenie 16–18, 24, 25, 27, 29, 30, 47,
63, 76, 90, 100, 105, 107, 114, 139–141,
143, 145, 146, 161, 190, 194, 215, 218,
219, 221–227, 233, 259, 286, 293, 296,
303, 308, 310, 313, 324

wyobrażenia 70, 77, 80, 121, 137, 199, 201,
312

wzajemność 78, 81, 134, 137, 138, 186, 192,
271, 295, 313

zawłaszczanie 16, 29, 64, 148, 160, 244, 254,
257, 273, 275, 299, 306, 316

zgruntowywanie 215, 226, 227

znaczenie 14, 18, 23, 24, 26, 40, 42, 43, 46,
47, 53, 55–57, 59, 64–67, 71, 75, 76,
78, 79, 82–84, 86, 87, 89, 92–94, 101,
102, 111, 112, 120, 126, 128, 132, 136,
141, 143, 144, 152, 153, 156, 158, 165,
169, 171, 172, 175, 177, 179, 180, 183,
192, 198, 204, 206, 208, 212, 215, 216,
220–223, 229, 232, 233, 235, 237, 238,
242–245, 251, 254, 255, 259–261, 267,
270–272, 275, 276, 280, 283, 286, 290,
291, 293, 294, 301, 303–307, 311, 312,
316, 322, 323

źródłowość 13, 70, 75, 82–84, 208