

Małgorzata Kwietniewska

Zwrot w myśli Heideggera

Analiza i Egzystencja 6, 25-48

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA*

ZWROT W MYŚLI HEIDEGGERA

Hic Rhodus, hic salta!
Ezop

Słowa kluczowe: Heidegger, metafizyka, zwrot, różnica, paradoks, paradygmat
Keywords: Heidegger, metaphysics, the turn, difference, paradox, paradigm

Czym jest zwrot u Heideggera? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozważyć kwestię wieloznaczności samego pojęcia zwrotu oraz przeanalizować rolę, jaką odgrywa ono w całościowo ujętym projekcie filozoficznym Heideggera.

Najczęściej komentatorzy dzieła Heideggera zajmowali się problemem zwrotu w znaczeniu przemiany w sposobie myślenia filozofa, a wyrażającej się w zmianie tematyki lub też zmianie akcentu podkreślającego wagę pewnych motywów filozoficznych itp. Często jednak, idąc tropem wypowiedzi samego Heideggera, wielu z nich stwierdzało ostatecznie, iż pojęcie zwrotu odnosi się raczej do faktyczności, którą późny Heidegger

* Małgorzata Kwietniewska, ur. 1960, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się problematyką różnicy oraz współczesnymi trendami w filozofii francuskiej i niemieckiej, przełożyła z francuskiego *Corpus* J.L. Nancy’ego (2002) oraz *Prawdę w malarstwie* J. Derridy (2003). Obecnie przygotowuje rozprawę habilitacyjną poświęconą reinterpretacji pojęcia rzeczy w obszarze filozofii różnicy. E-mail: maomei@neostrada.pl.

wiąże z wydarzaniem się samego bycia¹. Bywa i tak, że jeden i ten sam komentator przechodzi płynnie od orzeczenia zwrotu dokonującego się w myśli Heideggera do odkrycia zwrotu bycia. Czy sam Heidegger zgodziłby się z takim podejściem do tej kwestii? Otóż przede wszystkim należy zauważyć, że jego wypowiedzi na temat zwrotu są niejednoznaczne, a czasami wręcz sprzeczne wobec siebie. Dlaczego tak się dzieje?

(1.1)² Rozpocznijmy od najczęściej pojawiającej się interpretacji zwrotu jako punktu krytycznego w filozofii samego Heideggera, inicjującego przemianę jego stosunku do problematyki filozoficznej, skutkiem czego pewne tropy filozoficzne będą przez niego zaniedbywane na korzyść innych, dotąd mniej eksponowanych. W *Sadze Heideggera*, klasycznym polskim opracowaniu twórczości tego filozofa autorstwa Bogdana Barana, wymienione zostały trzy takie „nowe akcenty”³. Są to: a) przemiana jestestwa (*Dasein*) w bycie-w-otwartości (*Da-sein*); b) zastąpienie pojęcia projektu przez oddawanie-bycia-bytowi (*Gelassenheit*); c) zmiana aspektu, w jakim przedstawiana jest nieprawda skrytości.

Wszystkie trzy różnice wskazują na taką modyfikację filozofii Heideggera, która oznacza przejście od wąskiej perspektywy subiektywistycznej do szerokiej – „odhumanizowanej” – perspektywy „myślenia bycia”. Zwrot zaś jawi się właśnie jako „przejście”, tzn. punkt krytyczny, który rozcina niejako twórczość Heideggera na dwie w zasadzie odmienne czę-

¹ Por. m.in.: O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik 2002, gdzie na s. 209 czytamy: „W tym sensie już *Bycie i czas* dokonuje zwrotu: analiza rozumienia bycia pod względem czasowości, na której opiera się naukę o byciu, ma ze swej strony zostać oparta na tym, co nieugruntowane czasowego sensu bycia”; patrz też: B. Baran, *Saga Heideggera*, PAT Wydział Filozoficzny, Kraków 1988, s. 67–82.

² Następującym poniżej rozważaniom autorka nadała postać chiazmatycznego skrzyżowania czterech tez; ich odwróconą symetrię mają podkreślić oznaczenia liczbowe: (1.1) – nie ma zwrotu u Heideggera; (2.1) – nie ma zwrotu w *metafizyce*; (1.2) – jest zwrot u Heideggera; (2.2) – jest zwrot w *metafizyce*. Podsumowując całość, kolejna część tekstu wnosi do niego pewną nową „jakość”, a zatem została oznaczona inną liczbą (3). Figura chiazmu odgrywa kluczową rolę w prezentacji treści filozoficznych u samego Heideggera – zagadnienie to zostanie rozwinięte szerzej w innym tekście autorki poświęconym twórczości niemieckiego myśliciela.

³ Określenia „nowe akcenty” oraz (niżej przywoływane) „przejście” pochodzą od samego B. Barana. Patrz: B. Baran, *Saga...*, s. 72.

ści, mimo iż pewne elementy późnej myśli filozofa znajdują swą podstawę w myśli wcześniejszej⁴.

Taka interpretacja zwrotu wydaje się jak najbardziej poprawna. Problem ujawnia się wówczas, gdy uprzytomnimy sobie, iż nie potwierdzają jej niektóre z wypowiedzi Heideggera, jak przykładowo ta, którą znajdujemy w *Liście do Richardsona*:

W moim myśleniu idea zwrotu *jest* pewną zmianą [*Wendung*]. Ale zmiana ta nie dokonuje się, biorąc za podstawę modyfikację określonego punktu widzenia czy też porzucenie problematyki *Bycia i czasu*. Idea zwrotu bierze się stąd, że pozostałem przy „kwestii” [*Sache*], która poddawana była przemyśleniom w tym dziele, a to oznacza, że moje badania zostały sformułowane w perspektywie wskazanej już w *Byciu i czasie* (s. 39) jako część zatytułowana „Czas i bycie”. [Vor, XVII] (tłum. własne)

W słowach tych Heidegger wyraźnie stwierdza, że w jego własnej twórczości nie dokonał się nigdy żaden radykalny zwrot i choć możliwe jest dostrzeżenie w niej pewnej zmiany czy też wirażu, to obu tych określeń nie należy pośpiesznie ze sobą utożsamiać. Jeśli zatem nie chcemy oskarżać Heideggera o niekonsekwencję w myśleniu (co byłoby posunięciem bardzo nieostrożnym w odniesieniu do filozofa tak świadomego swojego warsztatu myślowego), pozostaje nam tylko sformułować wstępny wniosek badawczy: *w świetle wypowiedzi Martina Heideggera nie było zwrotu w jego twórczości*.

2. Określenie „zwrot” może jednak odnosić się do przemiany bardziej ogólnej, zachodzącej nie w myśli pojedynczego filozofa, lecz w ponadindywidualnym planie rozwoju filozofii jako takiej, nadając jej inny wymiar, w którym dokonywałoby się przekroczenie tradycyjnej metafizyki. Cała filozofia Heideggera – ta wczesna i ta późna – stanowiłaby wówczas wieloetapową wędrówkę do miejsca, w którym nadarzyłaby się sposobność doświadczenia przemiany ogólnie pojętej filozofii. Do przemiany tej prowadziły również drogi myślowe innych filozofów. Wiele wypowiedzi Heideggera podtrzymywałoby taką interpretację, jak choćby słowa komentujące dzieło Kanta w eseju *O istocie prawdy*:

⁴ Por. tamże, s. 75.

Przy tym objaśnieniu istoty filozofii Kant, którego dzieło wszczyna ostatni obrót [*Wendung*] zachodniej metafizyki, wyrzwał w obszar, który wprowadzie – stosownie do swego metafizycznego usytuowania podstawy w subiektywności – pojąć mógł tylko z wnętrza tej ostatniej [...] . [ZD-IP, 85]

Metafizyka dokonywałaby zatem nie jednego nawet, ale co najmniej kilku obrotów, z których ten ostatni byłby prawdopodobnie ważniejszy od innych jako ten, który doprowadza do radykalnej przemiany filozoficznego sposobu formułowania pytań, tj. do przewyciężenia (*Überwindung*) metafizyki. Heidegger wypowiada się w tej sprawie nieco dalej w tym samym tekście:

Rozstrzygające pytanie (*Sein und Zeit*, 1927) o sens, to znaczy o obszar projektowania, to znaczy o otwartość, to znaczy o prawdę bycia, a nie tylko bytu, pozostaje rozmyślnie nie rozwinięte. Myślenie utrzymuje się z pozoru w koleinach metafizyki, lecz pomimo to w swych rozstrzygających krokach, które prowadzą od prawdy jako stosowności do ek-sistentnej wolności, a od tej do prawdy jako skrycia i zbłądzenia, dokonuje przemiany zapytywania, która przynależy do przewyciężenia metafizyki. [ZD-IP, 87]

Najwyraźniej Heideggerowi chodzi tu o wskazanie ważnej transformacji (zwrotu?) w rozwoju samej metafizyki, która wymyka się określeniom, jakimi posługiwał się w okresie pisania *Bycia i czasu*, a być może również później. Określenia te pozostaną bowiem niewłaściwe dopóty, dopóki będą oparte na założeniach charakterystycznych dla „nieprzewyciężonej” metafizyki:

Dlatego też myślenie musi powrócić tam, gdzie w pewnym sensie zawsze już było, a jednak nigdy jeszcze tam nie budowało. Tylko jednak poprzez budowanie możemy przygotować zamieszkiwanie w owej okolicy. Daleko jeszcze takiemu budowaniu do tego, by móc marzyć o wzniesieniu domu dla boga i domostw dla śmiertelnych. Musi się ono zadowolić pracą przy budowie drogi, która wiedzie z powrotem w okolicę przeboleń metafizyki. [...] [ZD-KB, 214]

Ostateczny zwrot metafizyki jest zatem jeszcze w trakcie ziszczania się – jeszcze się nie dokonał. Filozofia Heideggera anonsuje go, ale nie spełnia, w oczekiwaniu aż zadanie to wypełni się w myśleniu przyszłych

pokoleń. Komuś natomiast, kto miałby wątpliwości, czy rzeczywiście Heidegger mówi tu o przemianie metafizyki w ogóle, a nie o swoim własnym indywidualnym zwrocie, możemy przytoczyć jeszcze słowa kończące esej *Identyczność i różnica*:

To, co i w jaki sposób zawsze próbujemy myśleć, myślimy w przestrzeni gry tradycji. Władza ona, gdy uwalnia nas od po-myślenia i prowadzi w przed-myślenie, które nie jest już planowaniem. // Dopiero wówczas, gdy myśląc, zwrócimy się ku [*zuwenden*] temu, co już pomyślane, zostaniemy nawróceni na to, co jeszcze do myślenia. [IR-ZI, 164]

Z ostatniej wypowiedzi wynika już jasno, że „po-myślenie” (*Nachdenken*) metafizyczne domaga się zwrotu – zwrócenia się czy też odwrócenia – do tego, co jest wspólnym zadaniem przyszłych filozofów. Tymczasem z innego tekstu Heideggera dowiadujemy się, że transformacje metafizyczne są czymś od dawna metafizyce znanym i przez nią oswojonym. Argumentem są tu odniesienia do metafizycznego „zwrotu” u Platona, który jest i fundatorem metafizyki, i myślicielem zwrotu, co Heidegger stara się pokazać w tekście *Platona nauka o prawdzie*:

Właściwe oswobodzenie [ludzi z platońskiej jaskini] jest stałością zwracania się [*Zuwendung*] ku temu, co jawi się w swoim wyglądzie, co zaś w owym jawieniu się jest tym, co najbardziej nieskryte. Wolność polega jedynie na tak rozumianym zwracaniu się, które też wypełnia dopiero istotę *paideia* jako pewnego odwrócenia [*Umwendung*]. Wypełnienie istoty „kształtowania” może się przeto dokonać tylko w obszarze i na gruncie tego, co najbardziej nieskryte, czyli na gruncie *alethestaton*, to znaczy [na gruncie] tego, co najbardziej prawdziwe, to znaczy [na gruncie] właściwej prawdy. [ZD-PN, 114]

Stajemy teraz wobec trudności, która wyraża się w tym, że z jednej strony Heidegger utrzymuje, iż zwrot się jeszcze nie dokonał, z drugiej strony zaś postrzega go jako coś naturalnego w obszarze metafizyki. Nie można zatem mówić o nim ani jako o fakcie, ani jako o czymś zasadniczo zmieniającym bieg metafizyki. Co więcej, wypowiedziom na temat zwrotu, w znaczeniu przemiany metafizycznego myślenia, zdają się przeczyć inne wypowiedzi Heideggera, jak przykładowo te bardzo zdecydowane słowa z tekstu *Przezwyciężenie metafizyki*:

Metafizyki nie można odsunąć na bok jak jakiegoś poglądu. Nie można w żadnym razie zostawić jej za sobą jak jakiejś doktryny, w którą nikt już nie wierzy i której nikt już nie reprezentuje. [OR-PM, 63–64]

Zdaniem Heideggera metafizyka zawsze zachowuje swoje znaczenie i moc, gdyż leży w naturze człowieka [por. OR-PM, 65]. Zwrot, jaki miałby się w niej dokonywać, jest bądź „zwrotem” jedynie projektowanym (który zresztą odda metafizyce to, co w niej zostało zapomniane, czyli jej najbardziej skrytą własność), bądź modyfikacją o niewielkim metafizycznym znaczeniu. Innymi słowy jeszcze: patrząc na zwrot z jednej strony, stwierdzamy, że jeszcze go nie ma, z drugiej strony zaś dostrzegamy, że wydarzał się już tyle razy, że w długich dziejach metafizyki nie ma żadnego strategicznego znaczenia. Tym samym zmuszeni jesteśmy do wypowiedzenia drugiego wstępnego wniosku badawczego: *w świetle słów Heideggera nie było radykalnego zwrotu w dziejach metafizyki Zachodu.*

Oba wnioski mogą się wydać absurdalne osobom, które znają bliżej twórczość Heideggera i przeczuwają, że jej ogólna wymowa sprzeciwia się przyjęciu takich interpretacji. Sprawy tej nie uda nam się wyjaśnić dopóty, dopóki nie zastanowimy się nad sensem samego zwrotu. Przy czym należy od razu zauważyć, że spośród wielu terminów, które mają zastosowanie do tej problematyki (*die Wendung, das Wenden, die Umwendung* itp.), Heidegger wyraźnie uprzywilejowuje (najczęściej stosuje) termin *die Kehre*.

Co oznacza słowo *Kehre*? Słowniki pouczają nas, że rzeczownik ten wykazuje powiązanie z czasownikiem *kehren* (obrać, zawracać, wywracać, przenieć) i tym samym służy do wyrażania ruchu obrotowego. *Kehre* oznacza przede wszystkim skręt (np. zakręt drogi, ale również spirali), a następnie wygięcie, zgięcie (może to być wygięcie ciała na przyrządzie gimnastycznym, ale również zeskoczenie zeń lub odskok), wreszcie słowo to występuje w zwrotach, za pomocą których określamy kolejność elementów lub czynności (*ich bin an der Kehre* = teraz moja kolej), będąc odpowiednikiem polskich słów: kolej, tura. Zauważmy, że wzięte razem znaczenia te składają się w pewną całość, w której mamy do czynienia z *ruchem, mobilnością, poruszaniem się; zdecydowaną zmianą kierunku ruchu, zwracaniem się ku przeciwieństwu; przemieszczaniem się po kole lub jego fragmencie; następowaniem elementów po sobie lub/i ich przechodzeniem sugerującym pewną powtarzalność, cykliczność.*

Zastanówmy się teraz, czy znamiona tak uogólnionego zwrotu nie dają się pomimo wszystko zaobserwować u Heideggera. Przyjmijmy w naszym postępowaniu badawczym postawę nacechowaną nieufnością do deklaracji samego filozofa i przyjrzyjmy się jego tekstom oraz pojawiającym się w nich motywom filozoficznym w sposób możliwie zobiektywizowany, nacechowany dystansem wobec wypowiedzi autorskich.

(1.2) Pierwsza – wprost narzucająca się – obserwacja wydobywa na jaw fakt, że po roku 1927 Heidegger poświęca w swoich pracach zdecydowanie więcej miejsca analizom pism klasyków filozofii, zwłaszcza klasyków starożytności. Odniesienia do ich twórczości na stronach *Bycia i czasu* były stosunkowo rzadkie (kilka linijek poświęconych Platonowi, Arystotelesowi, Kartezjuszowi, Kantowi, Husserlowi; bardzo zwięzłe uwagi na temat Parmenidesa, św. Augustyna, św. Tomasza, Hegla, Nietzschego, Bergsona, Diltheya i jeszcze kilku innych myślicieli). Wspominając krótko tych filozofów, Heidegger podchodził do ich pism bardzo selektywnie, nadając ich twórczości funkcję ilustratywną (głównie w sensie krytycznym, kontrapunktycznym) wobec własnego wywodu. Tymczasem po roku 1930 mnożą się eseje, studia i rozprawy filozoficzne, w których Heidegger z napiętą uwagą komentuje dzieła wielkich mistrzów przeszłości. Powstają wówczas rozbudowane komentarze oraz oryginalne interpretacje do twórczości: Anaksymandra, Heraklita, Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, Kanta, Schellinga, Hegla i in. Prace te liczą od kilkudziesięciu do kilkuset stron i cechują się niezwykłą starannością i drobiazgowością w opracowywaniu tekstów będących przedmiotem filozoficznych, a często również filologicznych, poszukiwań Heideggera. Czyżby filozof zdecydował się uczynić krok wstecz? Czy ten powrót do przeszłości ma coś wspólnego z problemem zwrotu? Czy *zwrot* może być tym samym co *krok wstecz*?

Takie rozumienie zwrotu wydaje się jak najbardziej prawomocne. Mamy tu do czynienia z ruchem zawracającym, radykalną zmianą kierunku zainteresowań filozofa, wyrażającą się przejściem od współczesnych mu ujęć problematyki filozoficznej w perspektywie fenomenologiczno-egzystencjalnej (subiektywistycznej) do zdecydowanie odmiennych poszukiwań filologiczno-historycznych (wyraźnie zobiektywizowanych), nakładaniem się elementów dawnej filozofii na wnioski formułowane przez samego Heideggera tak, jak gdyby przeszłość ożywała w jego przemyśleniach na nowo, odradzała się w jakiejś tajemnej cykliczności filozoficznych od-

plywów i przyplywów. Jean-François Mattéi, wyjątkowo wnikliwy francuski komentator Heideggera, zauważa wprost:

Jeden z najbardziej charakterystycznych rysów myśli Heideggeriańskiej wiąże się z uporem, z jakim ignoruje ona *postępowanie naprzód* filozofii – pomimo równocześnie składanego mu hołdu – po to, by zawierzyć jej przeznaczenie ruchowi wstecznemu. To ukierunkowanie – rozmyślnie odbiegające od postępowania przyjętego w metafizyce oraz źle pojętego zwrotu w sensie odwrotu – które prowadzi ją w stronę niepomyślanego źródła, ujawnia się u Heideggera z całą wyrazistością za sprawą podwójnej analogii „kroku wprzód” i „kroku wstecz” (tłum. własne)⁵.

Sprawę owych kroków rozpatrzmy dokładniej za chwilę. Na razie zauważmy, że sam Heidegger posługuje się określeniem „krok wstecz” (*der Schritt zurück*) [IR-OT, 169]⁶, by – jak się zdaje – podkreślić kluczową rolę zainteresowania przeszłością filozofii w swojej późniejszej twórczości; w tym kontekście należy jednak od razu zauważyć, że odnoszące się do tej twórczości rozróżnienie wcześniejsza/późniejsza, zakłada, że już myślimy o niej za pomocą kategorii zwrotu. I rzeczywiście znajdujemy również takie wypowiedzi Heideggera, które sugerują wyraźnie, że ostatecznie nie rażą go aż tak bardzo enuncjacje na temat zwrotu w jego własnym myśleniu. Oto jedna z nich:

Zapewne dlatego nie jest łatwo podjąć myślenie, które porzuca subiektywność, że w opublikowanej wersji *Bycia i czasu* nie znalazł się trzeci rozdział pierwszej części pt. *Zeit und Sein*, a tam wszystko się odwraca [*kehrt sich das Ganze um*]. Nie został on opublikowany dlatego, że myślenie jeszcze nie zezwalało na dostateczne wypowiedzianie owego zwrotu [*Kehre*]. Nie udało się to za pomocą metafizyki. Pewien wgląd w myślenie zawracające [*das Denken der Kehre*] od „bycia i czasu” do „czasu i bycia” daje wykład *O istocie prawdy*, pomyślany i wygłoszony w 1930, a opublikowany w 1943 roku. [ZD-LH, 140; por. BH, 328]

⁵ J.F. Mattéi, *Le chiasme heideggérien ou la mise à l'écart de la philosophie*, [w:] D. Janicaud, J.F. Mattéi, *La métaphysique à la limite*, Paris: PUF 1983, s. 73–74.

⁶ Motyw podwójnego nakierowania wprzód i wstecz pojawia się również w innych miejscach dzieła Heideggera, np. w przedślowiu do *Identyczności i różnicy* [IR, 152] oraz w *Zasadzie racji* [ZR, 128], a także w innych tekstach.

Najprawdopodobniej do tej wypowiedzi nawiązują właśnie interpretacje dzieła Heideggera, które stwierdzają zwrot w jego myśleniu, na przykład wskazana wcześniej interpretacja Bogdana Barana. Zważając na tego rodzaju wypowiedzi filozofa oraz – i zwłaszcza – na wypukłone powyżej znaczenie *Kehre*, możemy ze spokojem przystać na taką interpretację jego dzieła, która dostrzega, a nawet uwyrażnia – wbrew niejednoznaczności, a często wręcz mylącej wypowiedziom samego filozofa – przemianę myślenia Heideggera, która miała miejsce gdzieś około 1930 roku. Zannotujmy to w pamięci: *w świetle przeprowadzonych badań, a nawet słów samego Heideggera, w jego twórczości miał miejsce zwrot.*

(2.2) W tej sytuacji, kiedy zgodziliśmy się na dostrzeżenie zwrotu w twórczości Heideggera, a nawet przyjęliśmy, że dokonuje się on pod postacią „kroku wstecz” wiodącego do tekstów klasyków filozofii Zachodu, możemy już skonstatować, że Heideggerowska lektura tych tekstów ma bardzo specyficzny charakter. Specyfika ta uwyrażnia się w chwili, gdy zdamy sobie sprawę, że dokonywane przez Heideggera analizy badawcze koncentrują się na tych motywach filozoficznych, które odsyłają do pojęcia *Kehre*. Tak oto Heidegger wydobywa z twórczości klasyków metafizyki, a następnie poddaje szczególnie uważnej obróbce myślowej, te momenty, w których do głosu dochodzi problematyka mobilności, ciągłego przechodzenia w siebie skontrastowanych elementów, gra przeciwieństw, nakładanie się na siebie skrajności, które niejako zamieniają się miejscami w fazach jakiegoś fundamentalnego cyklu. Motywy te, jak pokazuje Heidegger, są obecne w tradycyjnej metafizyce od stuleci, a jednak pozostają całkowicie niewidoczne dla współczesnych badaczy uniwersyteckich. Co więcej, nie dostrzegano ich już od tak dawna, że trudno dziś dociec, kiedy tak naprawdę ustalili się maskujący je schemat, który wyznacza normy współczesnego filozofowania. Schemat ten jest tak powszechny i ma tak wielką moc obowiązującą dla współczesnego, tj. dwudziestowiecznego, świata kultury Zachodu, że dostrzeżenie go jest niezmiernie trudne. Nie jest to jednak przedsięwzięcie zupełnie niemożliwe. Wielka filozoficzna przyгода Heideggera rozpoczyna się z chwilą, gdy decyduje się on prześledzić konstytuowanie się tego schematu, tego paradygmatycznego wzorca myślenia w metafizyce Zachodu tak, by móc następnie wyodrębnić jego elementy składowe i zrozumieć przemożną siłę jego oddziaływania. Temu zadaniu podporządkowana jest większość tekstów po roku 1930. Ramy

wyznaczone naszemu studium nie pozwalają na dokładne omówienie tak dużej ilości pism, zatrzymajmy się zatem tylko przy kilku przykładach.

Pierwszy z nich pokazuje kształtowanie się schematu tradycyjnej metafizyki w myśli Platona. W *Platona nauce o prawdzie* Heidegger omawia, w jaki sposób Platoński mit o jaskini daje miejsce dwóm różnym koncepcjom prawdy. Jedna z tych koncepcji ukształtowała się na długo przed Platonem, łącząc pojęcie prawdy z nieskrytością (*aletheia*) bycia. Tymczasem sam Platon opracowuje zupełnie inną koncepcję prawdy, która poprzez uzależnienie nieskrytości od widzialności idei wprzęga prawdę w hierarchiczne uporządkowanie poprawności widzenia, które dla Platona staje się wzorcem poznawania. Wychodzenie i powrót do jaskini symbolizują właśnie różne stadia poznawczej władzy człowieka. Komentując tekst Platona, Heidegger zauważa:

Przejście z jednego położenia do drugiego polega na osiągnięciu wyższego stopnia poprawności widzenia. Wszystko sprowadza się do *orthotes* – prawidłowości spoglądania. Dzięki tak rozumianej prawidłowości zarówno widzenie, jak i poznawanie, stają się czymś poprawnym i prawomocnym, tak że ostatecznie sięgają one wprost ku najwyższej idei i w tym właśnie „nastawieniu” się utwierdzają. W tym też kierowaniu się odbiór upodabnia się do tego, co ma być przedmiotem postrzeżenia – tym zaś jest „wygląd” bytu. Następstwem upodobnienia odbioru w sensie *idein* do *idea* jest *homoiosis*, a więc pewna zgodność poznawania z samą rzeczą. Tak oto z prymatu owej *idein* wobec *aletheia* wynika przekształcenie istoty prawdy, która zostaje wprzęgnięta w relację do *orthotes* – do prawidłowości odbioru i wypowiedzi. [ZD-PN, 122]

W tej nowej koncepcji prawdy najbardziej godne podkreślenia są dla Heideggera dwie sprawy: jedna to konstruowanie wielopoziomowych systemów poznawczych, którym za sprawą *homoiosis* musi odpowiadać hierarchiczna konstrukcja wszechrzeczy; druga to uzależnienie prawdy od ludzkiego „odbioru” rzeczywistości, nadająca metafizyce, jako nauce o bycie w ogóle, postać „humanizowaną, subiektywistyczną”. Prawda jako prawidłowość spoglądania staje się za sprawą Platona wyróżnikiem ludzkiego zachowania się wobec całości bytu [por. ZD-PN, 122], skutkiem czego ten ostatni przedstawia się człowiekowi, co zakłada uprzednie rozdwojenie całości na dwie stojące naprzeciw siebie strony: poznający podmiot i poznawany obiekt, które towarzyszą filozofii do dzisiaj.

Platońska koncepcja prawdy zostaje przejęta przez Arystotelesa, ojca metafizyki Zachodu, w postaci onto-teologii:

Metafizyka orzeka, czym jest byt jako byt. Zawiera ona *logos* (wypowiedź) o *on* (bycie). Późniejsza nazwa „ontologii” znamionuje jej istotę, przyjmując oczywiście, że pojmujemy ją zgodnie z właściwą treścią, nie zaś wedle szkolarskiego zacieśnienia. Metafizyka porusza się w obszarze *on he on*. Jej przedstawienia odnoszą się do bytu jako bytu. W ten sposób metafizyka wszędzie przedstawia byt jako taki w całości, bytość bytu (*ousia* owego *on*). Lecz bytość bytu przedstawia metafizyka dwojako: raz całość bytu jako takiego w sensie jego najogólniejszych rysów (*on katholou, koinon*) – zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto boskiego (*on katholou, akrotaton, theion*). W takim właśnie podwojeniu występuje nieskrytość bytu jako takiego w metafizyce Arystotelesa. [ZD-CMW, 179]

Arystoteles, o czym Heidegger nie zapomina, nie był jednym z wielu myślicieli greckich, lecz tym, który wyraził wyartykułował fundamentalne pytanie filozofii o byt jako byt. Od jego czasów uznaje się to pytanie za naczelne pytanie metafizyki. Samo słowo „metafizyka” też w pewnym sensie zawdzięczamy Arystotelesowi, nawet jeśli prawdą jest, że po raz pierwszy zastosował je w odniesieniu do jego dzieła jego uczeń – Andronikos z Rodos. U Arystotelesa znajdujemy również charakterystyczne podwojenie – analogiczne do podwójnego rozumienia prawdy u Platona – które dotyczy bytu. Byt oznacza u Arystotelesa całość bytu, jego „bytość” czy też „bytowość” (*die Seiendheit*) albo byt najwyższy, noszący znamiona boskości. Właśnie to drugie rozumienie zostało przechowane w tradycji uniwersyteckiej Zachodu, ulegając jednak spłyceniu i dając asumpt „szkolarskiemu zacieśnieniu”. To właśnie jemu, a nie metafizyce jako takiej, przeciwstawia się filozofia Heideggera, uważnego czytelnika pism Arystotelesa, w których znajduje on zresztą jeszcze jeden ważny element filozoficzny nadający strukturę wszelkiemu metafizycznemu odniesieniu do rzeczywistości. Chodzi tu o uporządkowanie bytów na wertykalnej osi, której zwieńczenie stanowi właśnie byt w drugim znaczeniu, jak pokazuje to schemat przedstawiony przez Heideggera na końcu § 2 we wprowadzeniu do Arystotelesowskiej *Metafizyki* [AM, 17]. Metafizyka Zachodu staje się onto-teologiczną „drabiną bytów” uszeregowanych na linii góra–dół. Żaden z późniejszych metafizyków Zachodu nie kwestionuje już, ani nawet nie

problemetyzuje, tego gradualistycznego, piramidalnego uporządkowania rzeczywistości i odnoszących się do niej procedur poznawczych (w postaci dedukcji czy też będącej jej odwróceniem indukcji). Wielką zaletą tak pomyślanej metafizyki są jej osiągnięcia w dziedzinie myśli praktycznej (nauka) i związanej z nią działalności technicznej, której Heidegger również w prosty sposób nie dezawuuje⁷. Stechnicyzowanie współczesnego świata i związane z tym zagrożenia są raczej rezultatem braku przemyślenia przez człowieka odwiecznych pytań metafizycznych, które po raz ostatni z wielką siłą dochodzą do głosu u Hegla.

Hegel postrzegany jest przez Heideggera jako myśliciel domykający wielką epokę onto-teologii Zachodu. Robi to, sięgając swą myślą do greckich początków filozofii. Odkrywa tam myślenie relacyjne, skoncentrowane bardziej na procesach niż na usztywnionym, zsubstancjonalizowanym pojęciu bytu. Grecka dynamika relacji i procesów stanie się dla niego inspiracją przy tworzeniu dialektyki spekulatywnej, ciągłości przejść pomiędzy przeciwnościami. Jak jednak pokazuje Heidegger w eseju *Hegel i Grecy*, dialektyka ta pozostaje wciąż obciążona subiektywnością myślącego podmiotu („podmiot [...] w przebiegu [...] i jako ów przebieg wyprowadza swoją subiektywność: produkuje” [ZD-HG, 222]), a prawda zachowuje subiektywistyczno-przedstawieniowy (czyli fenomenologiczny) charakter („Prawda jest dla Hegla absolutną pewnością samowiednego podmiotu absolutnego” [ZD-HG, 229]). Ponadto filozofia Hegla rozpina się – co łatwo pokazać – na linearnym schemacie góra–dół (w *Nauce logiki*) oraz przód–tył (w *Fenomenologii ducha*). Jakkolwiek to drugie uporządkowanie stanowi znaczące *novum* w metafizyce, to przecież schemat liniowy pozostaje tu wciąż w mocy.

Podobnych schematyzujących ujęć myśli wielkich metafizyków Zachodu Heidegger dokonuje wielokrotnie, dotyczą one między innymi: św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Kanta, Nietzschego. U każdego z nich dostrzega on wierne obstawanie przy schemacie myślowym, który poprzez wieki przeistacza się w coraz bardziej zniewalający paradygmat filozofio-

⁷ Np. w tekście zatytułowanym *Pytanie o technikę* pojawiają się zdania takie, jak: „W takiej sytuacji istota techniki musi raczej skrywać w sobie właśnie wzrastanie ratunku” [OR-PT, 30] lub: „Istota techniki jest dwuznaczna w pewnym wysokim sensie. Taka dwuznaczność wskazuje na tajemnicę wszelkiego odkrycia, to znaczy prawdę” [OR-PT, 35].

wania. Na podstawie wyżej poczynionych ustaleń możemy już odtworzyć jego uogólnioną strukturę.

Myślenie metafizyczne ma postać liniowego uszeregowania bytów, które rozpina się najczęściej od góry do dołu (Platon, św. Augustyn, Kartezjusz i inni), czasami jednak idzie od dołu do góry (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu i inni), zdarza się również, że przyjmuje postać uszeregowania horyzontalnego (Hegel, romantycy niemieccy, Marks i inni). Zwieńczeniem hierarchicznie uporządkowanych poziomów bytów jest zawsze jeden uprzywilejowany byt (np. Idea Idei, Czysta Forma, Bóg, Pojęcie, Absolut), który bądź emanuje z siebie (stwarza) byty niższego rzędu (np. Bóg chrześcijan, chóry anielskie, człowiek, zwierzęta, świat nieożywiony), bądź ustanawia ostateczny cel, który je kształtuje (np. ideał człowieczeństwa w doktrynie Marksa), bądź jedno i drugie (boski krwiobieg u Jana Szkota Eriugeny). Najwyższy byt metafizyczny może mieć postać zobiektywizowaną (myśliciele starożytni: Platon, Plotyn i inni) lub subiektywistyczną (myśliciele nowożytni: Kartezjusz, Kant i inni). W schemacie tym zawsze jednak dochodzi do głosu binarne przeciwstawienie elementów sąsiadujących ze sobą na jednym poziomie (jedno/wiele, materia/forma, podmiot/przedmiot), które daje miejsce różnicy wypchniętej z łańcuchów zhierarchizowanych bytów, łączonych zawsze na zasadzie podobieństwa. Metafizyka myśli byt jako całość bytów pod postacią ujednoczonej serii podobieństw, zapomina natomiast o ich relacji do siebie, tzn. o byciu jako zestawiająco-oddzielającej je różnicy.

Uważna lektura klasycznych tekstów metafizycznych uprzytamnia nam jednak, że tak zarysowany paradygmat nigdy nie był do końca zniewalający (w *Platona nauce o prawdzie*, w *O istocie i pojęciu „Fysis”*, w *Heglowskim pojęciu doświadczenia* – i wielu innych tekstach – sam Heidegger wskazuje na miejsca „niemetafizyczne” w myśli wielkich filozofów i poddaje je uważnej refleksji). Obserwacja ta pozwala nam zrozumieć, dlaczego Heidegger nie uważa tego paradygmatu za imperatyw myślenia filozoficznego i nie ustaje w wysiłkach znalezienia innego paradygmatu, który mógłby stanowić dlań konkurencję lub dopełnienie. Nie jesteśmy w stanie w krótkim artykule prześledzić toku tych poszukiwań ani dociec, dokąd go one ostatecznie doprowadziły. Możemy jednak zastanowić się, w jaki sposób dałoby się opuścić teren dominacji metafizyki. W ten sposób stajemy znów wobec kwestii „kroku wstecz”.

Na kwestię tę natknęliśmy się wyżej, w trakcie rozważań na temat zmiany kierunku indywidualnego filozofowania Heideggera (jego wzmożonego zainteresowania przeszłością metafizyki) oraz retrospektywnego spojrzenia na dzieje tejże metafizyki w jej ponadindywidualnym rozwoju. Było to jednak jednostronne i – jak się wkrótce okaże – mylące podejście do problematyki owego kroku wstecz. Sam Heidegger poddaje tę kwestię głębszemu namysłowi w tekście pt. *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*. Esej ten jest w istocie podjęciem dialogu z Heglem i jego koncepcją metafizyki jako zwieńczenia zachodniego sposobu uprawiania filozofii, myślowego obrachunku z najwyższym, tj. najbardziej ogólnym, pojęciem bytu lub/i Boga. W odczytaniu Heideggera Hegel utrzymuje, że rezultat takiego myślenia nierozzerwalnie łączy się z początkiem zachodniej filozofii, stąd też ta ostatnia nie oznacza niczego ponad historię samej siebie – filozofia to dzieje filozofii. Przy takiej interpretacji krok wstecz oznaczałby rzeczywiście powrót do filozoficznych korzeni. Tymczasem Heidegger daje wyraz niezgodzie z takim stanowiskiem, nazywając je wprost błędną interpretacją terminu „krok wstecz” i przeciwstawiając się

mniemaniu, jakoby krok wstecz polegał na historycznym powrocie do najwcześniejszych myślicieli zachodniej filozofii. Oczywiście Dokąd (*Wohin*), do którego nawraca nas krok wstecz, rozwija się i ukazuje dopiero przez dokonanie kroku. [IR-OT, 171]

Esej, do którego odwołujemy się w tym miejscu rozważań, stanowi właśnie próbę dokonania takiego kroku wstecz – próbę nie tyle opisową, ile zaangażowaną w praktyczne rozwiązanie kwestii zachodniego stylu myślenia, zwanego najkrócej metafizyką.

Dla Hegla dialog z minionymi dziejami filozofii ma charakter zniesienia, tzn. zapośredniczonego określenia w sensie absolutnego ugruntowania. // Dla nas dialog z dziejami myślenia nie ma już charakteru zniesienia, lecz jest krokiem wstecz. [IR-OT, 169]

Jak widać, projekt Heideggera nie jest już – w odróżnieniu od Hegla – zorientowany na absolutne domknięcie spekulatywnej klamry dziejów. Krok wstecz wydaje się tu takim nałożeniem na siebie początku i końca filozofii, w którym nie ma już miejsca na historię. Sugerowane jest tu raczej takie nałożenie się na siebie elementów skrajnych, w którym przeciwstawność (a być może również sprzeczność) nie traci nic ze swej ostrości,

nie jest maskowana ani neutralizowana – przeszłość i przyszłość otwierają się na siebie nawzajem bez obietnicy spełnienia, w wiecznym nadmiarze uniemożliwiającym wszelką systematykę, zwłaszcza tę metafizyczną. Jak pisze Heidegger:

Lecz to, co już pomyślane przygotowuje dopiero to, co jeszcze nie pomyślane, a co wciąż na nowo wnika we własny nadmiar (*Überfluß*). Wyznacznik tego, co niepomyślane, nie prowadzi do włączenia tego, co wcześniej pomyślane, w ciągle wyższy i wyprzedzający je rozwój i w taką systematykę, lecz wymaga on wyzwolenia tradycyjnego myślenia ku jego jeszcze otwartym byłym treściom. [IR-OT, 169]

Wypowiedź ta raz jeszcze daje wyraz przekonaniu Heideggera, że konsekwentne myślenie w formule implikacyjnej utrwała jedynie schemat czy też paradygmat metafizyczny. Technologia i metafizyka są tym samym – myśl tę Heidegger wyraża w następujących słowach:

To, co *jest* teraz, wykształciło się przez panowanie istoty współczesnej techniki, które to panowanie jest obecne już we wszystkich obszarach życia, w rozmaicie określanych charakterystykach, jak: funkcjonalizacja, perfekcja, automatyzacja, biurokratyzacja, informacja. Tak jak prezentację istot żywych nazywamy biologią, tak samo prezentację i ukształtowanie bytu opanowanego przez istotę techniki możemy nazwać technologią. Słowo to ma służyć jako oznaka metafizyki epoki atomowej. Krok wstecz od metafizyki ku istocie metafizyki, widziany od strony współczesności i podjęty przez wgląd we współczesność jest krokiem od technologii, technologicznego opisu i interpretacji epoki ku *istocie* współczesnej techniki, zadanej dopiero do myślenia. [IR-OT, 171]

Krok wstecz pokazuje tutaj cały swój paradoksalny charakter – kierując się *wstecz*, wychyla się on faktycznie *do przodu*, ku istocie techniki zadanej dopiero do myślenia. W ten sposób doprowadza do styku przeszłości i przyszłości, wyrównuje je w planie aktualnego rozpięcia istoty, w której wszystko to, co konstytuowane, sytuuje się obok lub naprzeciw siebie, poza porządkiem czasowego rozwoju. O ile bowiem technologia stanowi coś w rodzaju ogniwa w łańcuchu rozwoju, o tyle technika (współlistotna greckiej *techne*) jest zawsze *in actu*, tu i teraz. O ile metafizyka stanowi pewien etap w dojrzewaniu dziejów, o tyle istota metafizyki daje w sobie miejsce współgraniu wszystkich tych etapów jednocześnie. Istota metafizyki rozciąga się (albo ściąga) do migotliwego punktu skrytości i nieskry-

tości, który dla Heideggera wyraża istotę prawdy. Prawda zaś nigdy nie ma uogólniającego, totalizującego charakteru najwyższego pojęcia, które niczym parasol rozpinałoby się ponad dziejami myślenia – prawda daje dostęp do całości, przewijając się *pomiędzy* jej elementami. Dla Heideggera:

Myślenie kroczy wstecz, odstępując od własnej rzeczy, od bycia i przywodzi w ten sposób to, co pomyślane w Naprzeciwo (*in ein Gegenüber*), w którym dostrzegamy całość dziejów, a mianowicie ze względu na to, co stanowi źródło całego myślenia, przygotowującego dziejom obszar pobytu. W odróżnieniu od Hegla nie jest to przekazany tradycją, już kiedyś postawiony problem, lecz coś, o co nigdy w dziejach myślenia nie pytano. Tymczasowo, nieuchronnie nazwiemy to językiem tradycji. Mówimy o *różnicy* między byciem a bytem. Krok wstecz prowadzi od tego, co niemyślane, od różnicy jako takiej ku temu, co do-myślenia (*zu-Denkende*). Jest nim *zapomnienie* różnicy. [IR-OT, 170]

Jest to jedno z pierwszych – i rzadkich – miejsc w dyskursie Heideggera, kiedy kojarzy on wprost krok wstecz z różnicą. Krok wstecz wprowadza nas bowiem w różnicę myślenia – oddzielenia bycia (miejsca myślenia) oraz bytu (tego, co myślane metafizycznie). Krok wstecz wkracza w myślenie zapominające o tym oddzieleniu, o różnicy. Zdaniem Heideggera nie mamy tu do czynienia ze zwykłą wadą myślenia, lecz z koniecznością. Zapomnienie różnicy ma bowiem tutaj podwójny sens dopełniacza – oznacza nie tylko zapomnienie o różnicy w myśleniu, ale także zapomnienie charakteryzujące różnicę, przynależny jej brak, który w kontekście prawdy objawia się jako prymarnie – ale zarazem aktualnie – nieusuwalna skrytość. Dlatego właśnie tak trudno znaleźć odpowiedź na pytanie:

co twierdzimy o różnicy, skoro tak bycie jak i byt zawsze na swój sposób wyłaniają się z *różnicy*? Aby sprostać temu pytaniu, musimy dotrzeć do różnicy poprzez odpowiednie Naprzeciw (*Gegenüber*). Owo Naprzeciw otwiera się przed nami wówczas, gdy dokonujemy kroku wstecz. To bowiem dzięki otwartemu przezeń oddaleniu udziela się przede wszystkim to, co bliskie jako takie, bliskość rozbłyskuje po raz pierwszy. Dokonując kroku wstecz, uwalniamy rzecz myślenia, bycie jako różnicę, w owo Naprzeciw, które może pozostawać całkiem bezprzedmiotowe. [IR-OT, 178]

Bycie jako różnica – zapomniana i zapominająca – nie jest ani innym rodzajem bytu, ani pustką rozumianą jako zewnątrz bytu na podobień-

stwo fizycznej próżni, w której miałby być on zanurzony. Jest raczej pustką przenikającą byt od wewnątrz i niezaprzeczącą jego pełni. Jest wytyczeniem brzegów bytu od *jest* do *nie jest* w ich wzajemnym starciu, nieustannym przechodzeniu jednego brzegu w drugi, otwieraniem się bycia do wewnątrz i na zewnątrz jednocześnie, cięciem metafizycznej przestrzeni, ujawniającym jej wtórność wobec prymarnej (nie w sensie początkowej, lecz przedlogicznej) różnicy.

Bycie ukazuje się jako odkrywające przechodzenie. Byt jako taki zjawia się na sposób nadejścia skrywającego się w nieskrytości.

Bycie w sensie odkrywającego przechodzenia i byt jako taki w sensie skrywającego się nadejścia istoczą, tak właśnie odróżnione, z Tego Samego, z roz-cięcia, różnicy (*Unterschied*). Dopiero ona wprowadza i wyróżnia Pomiędzy, w którym przechodzenie i nadejście utrzymują się razem, różnią się od-siebie-i-ku-sobie ciężą. Różnica między byciem a bytem jako roz-cięcie przechodzenia i nadejścia stanowi *skrywająco-odkrywającą wyróżnię* (*Austrag*) obu. W wyróżni władza prześwit (*Lichtung*) przesłaniającego się zamknięcia. Władanie to nadaje przechodzeniu i nadejściu charakter bycia-od-siebie-i-ku-sobie. [IR-OT, 178]

Ów *Austrag* – *wyróżnia* w polskim przekładzie Heideggera lub *różnia* w komentarzach do kontynuatorów jego filozofii we Francji – to serce myśli Heideggera, które on sam opisuje słowami:

Skoro tedy bycie jako bycie bytu istoczy jako różnica, jako wyróżnia (*Austrag*), trwa jako bycie-od-siebie i ku-sobie gruntowania i ugruntowywania i w ten sposób gruntuje byt, to byt z kolei jako byt najwyższy ugruntowuje bycie. Jedno przechodzi w Inne, Jedno nadchodzi ku Innemu. Przechodzenie i nadejście pojawiają się we wzajemnym oświetleniu, na przemian przechodząc jedno w drugie. Patrząc od strony różnicy oznacza to, że *Austrag* jest krążeniem, wzajemnym krążeniem wokół siebie bycia i bytu. [IR-OT, 181]

Właśnie to krążenie, pomieszczenie, prześwitywanie bez obietnicy dialektycznego pojednania stanowiło dla tradycyjnej metafizyki nierozwiązalny problem. Myślenie typu metafizycznego – począwszy od Arystotelesa – starało się rozerwać, czyli zneutralizować, ów krąg współgrających przeciwieństw. Celem było tam myślowe uporządkowanie całości bytu bądź poprzez myślenie implikacyjne (konstruowanie dedukcyjnej lub indukcyjnej drabiny pojedynczych bytów) zgodnie ze wzorcem sejentystycznym

(system aksjomatyczny), bądź wznoszenie teologicznej piramidy poprzez wykreowanie Boga-strażnika porządku rzeczywistości. Nałożenie się tych dwóch porządków na siebie często dawało o sobie znać w pismach wielkich metafizyków Zachodu, jak przykładowo Arystoteles lub Hegel. Oto jak tłumaczy to zjawisko Heidegger:

Bóg pojawia się w filozofii dzięki wyróżni (*Austrag*), którą myślimy zrazu jako siedlisko istoty różnicy między byciem a bytem. Różnica wydobywa podstawowy rys budowy istoty metafizyki. *Austrag* wyłania i stanowi bycie jako wy-do-bywający grunt, który sam, od strony tego, co przezeń ugruntowane, potrzebuje uprzyczynowienia przez to, co najbardziej źródłowe. Jest to przyczyna w sensie *causa sui*. Tak się nazywa Boga w filozofii. Do takiego Boga człowiek nie może się ani modlić, ani mu się ofiarować. Przed *causa sui* człowiek nie może paść w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim tańczyć. [IR-OT, 182]

Wbrew pojawiającym się komentarzom przypisującym Heideggerowi ateizm⁸, widzimy, że myśl jego ożywia szczere przekonanie o istnieniu sfery *sacrum*, której źródła są równie fundamentalne jak źródła istoty metafizyki. Przejawianie się Boga – lub Bogów – może jednak przyjąć dwojaką postać: z jednej strony byłoby to intelektualne – metafizyczne – utożsamienie Bóstwa z najwyższą przyczyną, uczynienie żeń Boga filozofów, z drugiej zaś przepełnione emocjami obcowanie z Boskością ingerującą bezpośrednio w ludzkie życie. Tylko ten drugi rodzaj obcowania pozwala człowiekowi przeżyć kontakt z *sacrum* w autentycznej trwodze, respekcie dla istoty wyższej, a zarazem radości wyrażającej się poprzez sztukę, na przykład muzykę i taniec. Taniec taki nie powinien być jednak pośpiesznie rozumiany jako religijny rytuał, ściśle obserwowane zunifikowanych re-

⁸ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA SA 1998, s. 26; wbrew opinii Sartre'a, z całego dzieła Heideggera wyziera stała, choć dyskretna religijność; istnieją też świadectwa zewnętrzne jego przywiązania do religii, takie jak wypowiedź syna Hermanna, który twierdzi z przekonaniem, że ojciec zawsze wierzył w jednego Boga i choć oddalił się myślowo od dogmatyki katolickiej, to jednak prosił o pogrzeb w tym właśnie obrządku; por. H. Heidegger, *Auch mein Vater hat Widerstand geleistet – Hermann Heidegger im Gespräch über seinen Vater*, red. M. Funken, Information Philosophie im Internet, Düsseldorf 2000 [online]. Dostęp: 22 kwietnia 2006, <http://www.information-philosophie.de/philosophie/heideggergespraeche.html>.

guł, gdyż nawet w tym krótkim fragmencie tekstu dostrzegamy wyraz potrzeby spontaniczności emocjonalnego kontaktu z Bóstwem, autentycznej radości z tańca, niepowtarzalności przeżycia religijnego nie tyle w wyuczonych krokach, ile w zrywie tanecznego Skoku (*der Sprung*), który stanowi zarazem tajemne nacięcie, rysę (*der Sprung*) żłobiącą świat *profanum*. *Sprung* pomiędzy *sacrum* i *profanum* – zintensyfikowany krok wstecz, po to by tym lepiej odbić się w przód. Oto jak pisze o nim Heidegger w *Zasadzie racji*:

W odskoku skok nie odpycha od siebie pola odskoku, lecz skacząc, staje się pomnieniowym przyswojeniem przesłania bycia. Dla samego skoku znaczy to: ani nie odskakuje on od pola odskoku, ani nie wskakuje w jakiś inny wydzielony dla siebie obszar. Tylko jako pomnieniowy, skok pozostaje skokiem. Pomnienie (*An-denken*), mianowicie byłego przesłania, oznacza jednak: przemyślenie tego, co jeszcze niepomyślane w byłości, jako czegoś do myślenia. Odpowiada temu myślenie tylko antycypujące. Pomnienie byłego jest antycypującym myśleniem (*Vor-denken*) tego, co do myślenia jako niepomyślane. Myślenie jest antycypującym myśleniem pomnieniowym. Ani nie trzyma się ono, przedstawiając historycznie, tego, co było jako czegoś przeszłego, ani przedstawiając, nie wgapia się w znaną jakoby przyszłość, rozszczepiając sobie pretensje do roli prorocstwa. Myślenie pomnieniowo-antycypujące jest skakaniem skoku [...], w który wtapia się myślenie. [ZR, 128]

W ten sposób analiza figury pojęciowej kroku wstecz doprowadziła nas do sformułowania metaforycznego *quasi*-pojęcia Skoku, na który nikt dotąd w historii filozofii się nie powążył, choć jego zapowiedź znaleźć można już w pismach Marksa. To właśnie Marks starał się przekonać swoich czytelników, że nie należy bać się trudności związanych z pojawianiem się sprzeczności w życiu społecznym i dać im wyraz w dyskursie ekonomicznym. To właśnie z jego *Kapitału* zaczerpnęliśmy motto do tego artykułu. Sam Marks nie powążył się jednak ostatecznie na dokonanie tak radykalnego posunięcia filozoficznego, jak uczynienie z różnicy zapalnika myślenia. Dopiero Heidegger „pokazał, co umie” uczynić z filozoficznymi konsekwencjami projektów opartych na źródłowej sprzeczności, takich jak projekt Hegla i Marksa. Dzięki jego filozoficznej odwadze myśl Zachodu wkroczyła na drogę *różnicy*, nie kryjąc już rewolucyjnego zwrotu dokonującego się w jej łonie. Zauważmy od razu, że nosi on wszystkie znamiona interesującego nas w tym studium zwrotu metafizyki. I tak: *jest wyrazem*

faktycznej mobilności rzeczywistości; wpływa na kierunek rozwoju metafizyki (a ściślej mówiąc – kwestionuje jej linearny rozwój) poprzez przywoływanie opozycji (jednoczesne rozdzielanie i przysuwanie do siebie elementów przeciwstawnych); sugeruje krążenie elementów, przechodzenie jednego w drugi; jest zapowiedzią pewnej cykliczności przemian.

Reasumując, zwrot daje się pomyśleć jako ruch okrężny – *po kole*. Ostatecznie więc możemy zakończyć nasze rozważania na temat zwrotu w metafizyce konkluzją, mówiącą, że w świetle przeprowadzonych badań, a nawet słów samego Heideggera, w metafizyce Zachodu dochodzi do zasadniczego zwrotu, za którego figurę pojęciową możemy uznać krok *po kole* lub *quasi-pojęcie Skoku (der Sprung)*.

3) Tak oto znaleźliśmy się w sytuacji, gdy dwa określenia negatywne – brak zwrotu w myśli Heideggera oraz w metafizyce jako takiej – zostały zrównoważone dwoma określeniami pozytywnymi stwierdzającymi występowanie zwrotu w postaci *Kehre* w obu wskazanych wyżej obszarach. Tę zagadkową sytuację trzeba będzie teraz rozpatrzeć bliżej.

Bez wątpienia zwrot „indywidualny” powinien znaleźć swoje uzasadnienie w zwrocie „ponadindywidualnym”, którego omówieniu Heidegger poświęca osobny tekst pt. *Zwrot*. Pomimo ezoterycznego języka, z tekstu tego daje się wyczytać, że zwrot jest przede wszystkim wyrazem zmiany w myśleniu fundamentalnej sfery istoty metafizyki. Niektóre przejawy tej zmiany uchwyciliśmy już wcześniej pod postacią podważenia filozoficznego intelektualizmu czy też scjentyzmu, co łączy się bezpośrednio z kontestacją binarnego uporządkowania sfery poznawczej i rzekomo nieusuwalnego rozdziału na podmiot i przedmiot, determinującego refleksję metafizyczną. Dyskusja z metafizycznym scjentyzmem oraz zakwestionowanie prymarnego charakteru kategorii podmiotu i przedmiotu poznania dały o sobie faktycznie znać już w czasie redagowania *Bycia i czasu*. Po roku 1930 (hipotetycznej dacie zwrotu „indywidualnego”) zaczęły się również pojawiać nowe znamiona zwrotu, jak na przykład dowartościowanie zobiektywizowanej sfery istotowej metafizyki (pogłębiony namysł nad problematyką istoty metafizyki, istoty prawdy, istoty techniki i innych), w której nie może jednak zabraknąć przeżycia subiektywnego, dziania się pojedynczych egzystencji. Owo dzianie się, dzieje opisywane przez Heideggera, niewiele mają wspólnego z perspektywą historyczną, gdyż środowiskiem ich jest aktualna nieskończoność czy też nieskończona aktualność źródła. W tym kontekście w *Zwrocie* padają znamienne zdania:

Zwinięcie pewnego przesłania bycia, zwinięcie tu i teraz zestawu, wydarza się zawsze z nadejścia innego przesłania, którego niepodobna logiczno-historycznie wyliczyć z góry ani skonstruować metafizycznie w postaci ciągu procesu dziejowego. [TZ-Z, 51]

Ahistoryczne elementy opisu istoty metafizyki zdają się już wyznaczać inny paradygmat i odmienne zadania myśleniu filozoficznemu. *No-vum* to pozostawiamy na razie w fazie zarysu, podkreślając jednakowoż jego wagę dla późniejszych rozważań. W tym celu najbardziej użyteczne będą dla nas słowa samego Heideggera:

Filozofia to metafizyka. Metafizyka myśli byt w całości – świat, ludzi, Boga – ze względu na bycie, ze względu na wspólnotę bytu w byciu. Sposób, w jaki metafizyka myśli byt jako byt, to uzasadniające przedstawianie. Od narodzin filozofii – równocześnie z nimi – bycie bytu jawi się jako podstawa (*arche, aition, zasada*). [...]

Co znaczy „koniec filozofii”? 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. Nie znaczy to jednak, że filozofia, dochodząc do końca osiąga najwyższą doskonałość – dopełnienie nie jest równoznaczne z doskonałością. [...]

Słowo „koniec” oznaczało dawniej tyle co miejsce: „z jednego końca na drugi” to z jednego miejsca w drugie. Koniec filozofii to pewne miejsce, gdzie całość dziejów filozofii skupia się w jednej, najbardziej skrajnej możliwości. [...]

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

Być może istnieje myśl bardziej trzeźwa niż niepowstrzymany pęd racjonalizacji, bardziej trzeźwa niż porywający prąd cybernetyki. Zapewne właśnie on jest w najwyższym stopniu irracjonalny.

Być może istnieje myśl poza rozróżnieniem na racjonalne i irracjonalne, bardziej jeszcze trzeźwa niż technika naukowa – bardziej trzeźwa i dlatego na uboczu, bez efektu, a jednak z własną koniecznością. Gdy pytamy o zadanie tej myśli, chodzi nam nie tylko o tę myśl, lecz przede

wszystkim o pytanie o nią. W obliczu całej tradycji filozoficznej oznacza to:

Wszyscy musimy jeszcze być wychowani do myślenia, a przede wszystkim musimy wiedzieć, co to znaczy być wychowanym, lub nie, w myśleniu. [RM-KF, 78, 78-79, 82, 98]

Wybrane i przedstawione wyżej zdania z tekstu *Ku rzeczy myślenia* prowadzą już uważnego czytelnika do podjęcia próby konstruowania nowego paradygmatu myślenia, które nie wypiera metafizyki, lecz dzieli z nią miejsce – miejsce wspólne, choć tak wąskie jak linia granicy. W niej właśnie koniec filozofii nakłada się na jej początek. Rozwój historyczny zaś jawi się jako jednostronne ujęcie problematyki myślenia. Obok niego istnieje przypuszczalnie anonsowana przez nas wcześniej sfera bezczasowości istotowych zagadnień dotyczących bycia – tutaj nazywana jest *onamiejscem* jednoczącym etapy metafizycznego rozwoju, który zestawia elementy względem siebie przeciwstawne, jak gdyby działo się to w jednym rzucie, jak gdyby były to dwa brzegi jednej linii horyzontu. Horyzontu tyleż jednoczącego, ileż rozdzielającego. Ostatnia faza dziejów składa się w jedno z fazą pierwszą, w której myśl *trwa* we wszystkich swoich modyfikacjach. Natykamy się tutaj również na sprzeciw wobec zawężania takiej myśli do preintelektualizowanej, jednostronnie racjonalnej i stechnicyzowanej postawy naukowej. Jeśli bowiem filozofia faktycznie dała – i wciąż daje – ugruntowanie nauce, to nie oznacza, że można ją do nauki zredukować. Być może myśl trwa właśnie tam, gdzie wszelkie metafizyczno-naukowe binaryzacje nie mają zastosowania. Nie potrafimy jeszcze dokładnie pomyśleć tego nowego obszaru paradygmatycznego. Wciąż brakuje nam pełnych danych do jego konstrukcji. Ale przeczuwamy już, że rozpatrywana w tym studium problematyka zwrotu ma wiele wspólnego z nakreślonym w ogólnym zarysie nowym paradygmatem. Dlatego właśnie nie powiodło nam się jednoznaczne ustalenie, czy zwrot (zarówno w wymiarze „indywidualnym”, jak i „ponadindywidualnym”) jest, czy też go nie ma. W świetle przeprowadzonych analiz oraz wstępnego rozpatrzenia kwestii paradygmatycznej konkluzja dotycząca istnienia zwrotu nie może bowiem brzmieć inaczej niż: *zwrot jest i równocześnie go nie ma*.

Nie oznacza to wcale, że nie możemy posługiwać się terminem „zwrot” w sposób zobiektywizowany, klasyczny, tj. umożliwiający rozdzielenie pewnych faz (być może nawet więcej niż dwóch) projektu Heideggera. Oznacza to jedynie, że czyniąc tak, musimy mieć świadomość, iż „zwrot”

nie jest zwykłym terminem ani zwykłym pojęciem, lecz filozofemem, który otwiera spekulatywny wymiar myśli Heideggera i nawet gdy spada do poziomu słowa/pojęcia technicznego, to jednak w każdej chwili może wyłonić się w całym swym spekulatywnym rynsztunku jako zwrot *par excellence*. Czytając zatem i komentując Heideggera, trzeba pozostawać w „bojowej gotowości” i trzymać ustawicznie myśl pod kontrolą, gdyż wszystkie jego wypowiedzi rozmyślnie są redagowane tak, by dało się w nich odczytać ową prymarną ambiwalencję, utrzymać w mocy *paradoks*.

Rozwinięcie skrótów:

- AM – *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1–3 (1931), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981.
- BH – *Brief über den „Humanismus”* (1946), [w:] *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1967.
- Vor – *Vorwort* (1962), [w:] W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague: Martinus Nijhoff 1963.
- ZD – *Znaki drogi* (1919–1958), Warszawa: Fundacja Aletheia 1995.
- ZD-IP – *O istocie prawdy* (1930), tłum. J. Filek.
- ZD-PN – *Platona nauka o prawdzie* (1930–1931), tłum. S. Blandzi.
- ZD-LH – *List o „humanizmie”* (1946), tłum. J. Tischner.
- ZD-CMW – „*Czym jest metafizyka?*”. *Wprowadzenie* (1949), tłum. K. Wolicki.
- ZD-KB – *W kwestii bycia* (1955), tłum. M. Poręba.
- ZD-HG – *Hegel i Grecy* (1958), tłum. J. Mizera.
- OR – *Odczyty i rozprawy* (1936–1953), tłum. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński 2002.
- OR-PM – *Przezwyciężenie metafizyki* (1936–1946).
- OR-PT – *Pytanie o technikę* (1949–1953).
- TZ-Z – *Zwrot* (1949), tłum. J. Mizera, [w:] *Technika i zwrot* (1949), Kraków: Baran i Suszczyński 2002.
- ZR – *Zasada racji* (1955–1956), tłum. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński 2001.
- IR – *Identyżność i różnica* (1956–1957), tłum. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” XX (1998).
- IR-OT – *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* (1956–1957).
- IR-ZI – *Zasada identyżności* (1957).

RM-KF – *Koniec filozofii i zadanie myślenia* (1964), tłum. K. Michalski, [w:] *Ku rzeczy myślenia* (1962–1964), Warszawa: Fundacja Aletheia 1999.

THE TURN IN HEIDEGGER'S THOUGHT

Summary

The main problem discussed in the article is the concept of the turn in Heidegger's philosophy. Numerous commentators have interpreted the turn as a mark of a radical change in the philosopher's interests after 1930. Heidegger, however, often seems to imply that the concept refers both to his own discourse and to a supraindividual change in the very metaphysical thought. This difficulty can be resolved only after a careful examination of Heidegger's enterprise of "overcoming metaphysics" as well as his putting into question of the traditional philosophical paradigm. It is this perspective that allows the speculative meaning of the term "turn" to be clearly seen. The meaning reveals the following paradox: that the turn both is and is not. In a way, the paradox forms a credo of Heidegger's postmetaphysical work.