

Krzysztof Ziarek

Ethos codzienności: Heidegger o poezji i języku

Sztuka i Filozofia 16, 59-76

1999

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Krzysztof Ziarek

ETHOS CODZIENNOŚCI: HEIDEGGER O POEZJI I JĘZYKU¹

WSTĘP

Problem codzienności i zwyczajności rzadko bywa łączony z Heideggerowską myślą o sztuce i poezji. Jeszcze rzadziej mówi się o roli i zakresie etyczności w jego dziele. Jednak, aby rozpoznać i uwzględnić parametry, jakie Heidegger wyznacza innemu myśleniu (*das andere Denken*), pojmowanemu jako zadanie myśli po krytyce historii metafizyki i dominującej w niej racjonalności podmiotowej, trzeba rozważyć właśnie to szczególne powiązanie codzienności z problematyką języka, poezji i etyki.

W szkicu tym będę *implicite* polemizował z Habermasowskim odczytaniem Heideggera i myślenia postheideggerowskiego w kategoriach zatarcia granic i różnic między idiomem filozoficznym i literackim. Zarzuty Habermasa są dobrze znane, przypomnę więc tylko jeden z nich, szczególnie ważny dla rozpatrywanych tu problemów. Chociaż Habermas zgadza się w ogólnym zarysie z rangą zarówno Heideggerowskiego dzieła, jak i postheideggerowskich krytyk, zwłaszcza w odniesieniu do koncepcji podmiotu i świadomości, zarzuca im jednak, że prowadzą do impasu myśli, w ślepią uliczkę teorii. Na przykład, pisząc o Adorno i Derridzie, Habermas zauważa, iż „spotykają się oni w negatywnym ekstermizmie, znajdując to, co istotne w marginalności i przypadkowości, to, co słuszne – po stronie burzycieli i outsiderów, a to, co prawdziwe – w peryferyjności i nieautentyczności”². Taki impas czy paraliż myślenia czyni niemożliwym wypracowanie „pozytywnej” koncepcji, która mogłaby zastąpić odrzucaną metafizykę; innymi słowy, *Destruktion*, dekonstrukcja i poststrukturalizm wyczerpują się w swoich negatywnych impulsach. Choć Habermasowska krytyka wymaga oczywiście uwagi i zrozumienia, przyznać musimy, że używanie terminów „negatywny” czy „pozytywny”

¹ Angielska wersja tego tekstu ukazała się w *Man and World* 1995, nr 28, s. 377–399.

² J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge 1987, s. 187.

w odniesieniu do projektów, których przykładem jest Heideggerowski, staje się samo w sobie problematyczne, ponieważ projekty te kwestionują właśnie podziały, granice i schematy, jakie Habermasowska riposta, pozostająca w zgodzie z projektem Oświecenia, chce zachować. Należy zwłaszcza zwrócić uwagę na przeciwieństwa, które rządzą krytyką postheideggerowskich teorii: między teorią i praktyką, językiem i doświadczeniem, pozytywnością i negatywnością, a których zasadność, efekty oraz wpływ Heidegger nieustannie kwestionuje.

Nietrudno zauważyć, że Habermasowska interpretacja nie dostrzega, że Heideggera myślenie o języku ma miejsce już w innej geografii, w geografii, gdzie nie tylko granice między sztuką (literaturą i filozofią) a nauką przeobraziły się w różnicę między poezją lub, lepiej, poetycznością (*Dichtung*)³ i myśleniem, ale także pojęcie zwyczajności zostaje przekształcone w etykę codzienności, tzn. w pewnego rodzaju ethos: zamieszkiwanie w powszechnej bliskości odślanającego się bycia. Za pomocą charakterystycznego przesunięcia akcentów językowych Heidegger krytykuje rozumienie relacji między językiem i doświadczeniem, które wyznacza zarówno podział języka na różne pola, jak i przydzielane im funkcje. Właśnie taka próba narysowania na nowo mapy myśli i kultury uzasadnia zastosowanie przez Heideggera poetyckiego sposobu myślenia. Aby zobaczyć Heideggera w takim świetle, będziemy musieli rozważyć nieoczekiwane zbieżności między codziennością, poetycznością i etycznością w jego myśli.

I

W swym zapytywaniu o bycie Heidegger konsekwentnie podkreśla zainteresowanie tym, co najprostsze, co pozostaje najmniej zauważalne ze względu na swoją „mylącą” (w sensie *verbergen-entbergen*) prostotę: „W myśleniu bycia zdumiewa jego prostota”⁴. Począwszy od *Bycia i czasu* Heidegger łączy prostotę ze zwykłością i codziennością. Jednak ciągle podkreślanie, iż to, co „zwykłe”, chociaż wydaje się nam najbliższe w swej powszedniości, wciąż pozostaje najdalsze dla myślenia, sygnalizuje, że Heidegger pragnie przededefiniować rozumienie codzienności. Heideggerowskie myślenie o codzienności związane jest z kwestią inności

³ Angielskie *the poetic* tłumacząc jako „poetyczność”, aby wydobyć także leksykalne podobieństwo z „etycznością” (ang. *the ethical, the ethic* i, rzadziej, *ethicity*).

⁴ M. Heidegger, „List o «humanizmie»”, przeł. J. Tischer (w:) M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 167 (cytowane dalej jako ZD).

– jego często źle rozumiany „powrót do domu” myślenia wprowadza nas nie tylko w to, co zwykłe, ale również w to, co inne i nieznanne.

W tym kontekście można stwierdzić, że tym, co blokuje projekt *Bycia i czasu*, jest nie tyle metafizyczna terminologia i pojęciowość zapożyczone z filozofii podmiotu, co napięcie w pojęciu „przeciętnej codzienności”. Gdy Heidegger przedstawia codzienność jako tę właśnie modalność bycia, którą należy zbadać, widoczne staje się napięcie między znaną i nawykową codziennością, a jej niesamowitym, niezwykłym podłożem. Gdy przyjrzymy się tekstom Heideggera z tego okresu, zdamy sobie sprawę, że analizowana tam codzienność jest już, używając terminu Adorno, zinstrumentalizowana albo, mówiąc językiem późniejszego Heideggera, zdeterminowana przez techniczną mentalność dominującą w epoce spełnienia metafizyki. Zwykła analiza tej codzienności, w kontekście jej powiązania z pracą, społecznością i polityką, a także z codziennym językiem, który określa struktury powszednich praktyk, zachowuje w istocie, choć krytycznie, techniczno-metafizyczny konstrukt, który Heidegger chce skądinąd podważyć. Gdy rozważamy relację między przedontologicznym momentem myślenia a funkcjonowaniem codzienności w dziele Heideggera, widoczna staje się potrzeba nowego podejścia do problemu. To, co w *Bycie i czasie* nazywa przedontologicznym rozumieniem (a co późniejsze teksty określają jako pozwalanie na bycie lub słuchanie), co istoczy się jako odsłanianie lub pozwalanie na bycie świata, nie tylko naznacza codzienne praktyki, ale też jest przez nie skrywane i zniekształcane. Dlatego też, aby nowe podejście mogło ujawnić swoją wagę i osiągnąć rangę zagadnienia, należy poddać krytyce praktyki codzienności, przywołując grę, która przypomina przechodzenie odsłaniania w zasłanianie w Heideggerowskich tekstach o języku. Przedontologiczne rozumienie lub myślenie, które urzeczywistnia się jako przyzwolenie na bycie świata, stanowi ukryty obszar codzienności, przemieszczony i zakamuflowany nie tylko przez codzienny język, opinie i przesady, ale także, w ocenie Heideggera, przez naukowe, filozoficzne i krytyczne formy wiedzy. Ujęty w ten sposób, przedontologiczny moment myślenia nigdy nie może być czysty, być „sobą” lub „jako taki”, a w konsekwencji nie może nigdy stanowić prawdziwego źródła. W gruncie rzeczy moment ten nie może nawet stać się problemem, chyba że przeciwstawi się go instrumentalizacji codzienności charakterystycznej dla nowoczesnej kultury i społeczeństwa, jak to ma miejsce w Heideggerowskiej analizie *das Man* w *Byciu i czasie*, gdzie *das Man* wyznacza ontologiczny wymiar *Dasein* i wpływa

na jego autointerpretację⁵. W dziele Heideggera chodzi o zakwestionowanie codzienności w jej zinstrumentalizowanej postaci poprzez rozwinięcie takiego sposobu myślenia, który podważyłby dominujące formy instrumentalizacji oraz ich wpływy. Ta Heideggerowska strategia dopóty będzie mylnie interpretowana, dopóki nie uznamy, iż dla Heideggera codzienność ma w istocie dwie twarze, że jest w ciągłej grze, różniąc się od siebie samej jako, z jednej strony, praktyki codzienności, a z drugiej – jako przedontologiczny moment myślenia, już wpłątany i skryty w dominujących formach codzienności zinstrumentalizowanej, w urzeczowieniu, w traktowaniu rzeczy i bytów jako surowców. Krytyki tych regulatywnych form codzienności oraz ich metafizycznych źródeł nie można w żadnym wypadku mylić z deprecjacją codzienności lub z brakiem zainteresowania dla niej. Przeciwnie, takie przemieszczenia motywowane są potrzebą wyznaczenia pierwotnej różnicy w codzienności, różnicy, która działa poza pozorną różnorodnością praktyk wynikających z techno-instrumentalnej struktury nowoczesnego społeczeństwa. Przekształcenie tej „powszedniej” różnicy w istotę (*Sache*) myślenia uważam za jedną z głównych intencji pism Heideggera. W tym kontekście łatwiej rozpoznać, jak i dlaczego to, co codzienne i zwykle prowokuje filozoficzny kryzys na miarę najbardziej radykalnych przejawów artystycznej awangardy modernizmu. Nie jest to jedynie kryzys metody czy podejścia, ale metafizyczny potrzask, który Heidegger obwołał wkrótce końcem filozoficznego sposobu myślenia *par excellence*.

Rezultat *Bycia i czasu* oraz zwrot Heideggera w kierunku poezji i sztuki w esejach o Hölderlinie i w rozprawie *O źródle dzieła sztuki* stanowi, jak sądzę, alternatywną drogę przemyślenia codzienności, drogę, która szybko prowadzi myśl Heideggera nie tylko ku kwestionowaniu pojęcia prawdy, ale i ku równoległej eksploracji sztuki i języka, zwłaszcza poetyczności języka i jej sąsiedztwa z tym, co Heidegger nazywa myśleniem. Nie można jednak zapominać, iż okres, w którym myśliciel zaczyna analizować poezję i sztukę, jest także okresem, w którym angażuje się w politykę i wyraża poparcie dla narodowego socjalizmu. Jak pokazał Michael Zimmerman (w książce *Heidegger's Confrontation with Modernity*), to właśnie krytyka nowoczesności i technologii w połączeniu z uwypukleniem dzieła sztuki, czyli, mówiąc słowami Benjamina, skłonność do estetyzowania polityki, mogła przyciągnąć Heideggera do ruchu nazis-

⁵ Neutralność i nieokreśloność *das Man* wpływa na zdolność *Dasein* do rozumienia swej modalności bycia, zastaniając jego jednostkowość, faktyczność jego istnienia.

towskiego⁶. Trzeba jednak podkreślić, że o ile estetyzacja polityki, charakterystyczna dla ideologii faszystowskich, pozostaje w zgodzie z założeniami estetyki i może być interpretowana jako wypełnienie woli mocy w formie dzieła sztuki, o tyle myśl Heideggera – przeciwnie, ostro krytykuje (błędne) odczytanie sztuki i poezji w kategoriach estetycznych. Tak więc, chociaż pewne aspekty Heideggerowskich odczytań Hölderlina przyczyniły się do mitologizacji Niemiec i niemieckiego *Dasein*, równoległa krytyka estetyki i odrzucenie jej kategorii, zapoczątkowana w eseju *O źródle dzieła sztuki*, kryje w sobie potencjalną krytykę jednostronnej interpretacji myśli Heideggera jako zasadniczo zgodnej z ideologią narodowego socjalizmu. Co więcej, można w tej krytyce widzieć bodziec do przemyślenia codzienności i jej praktyk, zwłaszcza w perspektywie proponowanej przez Heideggera redefinicji zarówno myślenia, jak i estetyki. Interesuje mnie krytyczne rozwinięcie tego potencjału, zwłaszcza że gra on pierwszoplanową rolę w tekstach Heideggera o poezji i o języku z lat pięćdziesiątych.

Kwestia poezji wydaje mi się decydująca w rozwoju myśli Heideggera, ponieważ pozwala mu połączyć przemyślenie codzienności z zagadnieniem języka lub idiomu, w jakim należy tę krytykę rozwinąć. Według Heideggera krytyka nie może powstać w żadnym z istniejących języków filozoficznych, gdyż ich aparat pojęciowy jest już wpisany w obecny kształt życia codziennego. Podobnie ani nauki ścisłe, ani nauki społeczne nie mogą być pomocne, gdyż zgodnie z myślą Heideggera są one odgałęzieniem, a właściwie punktem kulminacyjnym metafizyki. To samo można powiedzieć o języku krytyki literackiej, krytyki kultury i sztuki, genetycznie niezdolnym, wedle Heideggera, do zakwestionowania swojego metafizycznego pochodzenia. Przedwczesny byłby jednak wniosek, że ten dobrze znany Heideggerowski gest neguje wartość wspomnianych dyskursów. Heideggera interesuje nie proste odrzucenie ich zdobyczy, lecz wyjaśnienie granic metafizycznej koncepcji, z której te dyscypliny wyrastają, a zadanie to wymaga przede wszystkim rozważenia idiomu, w którym oceniany jest egzystencjalny kontekst teorii: codzienność. Heidegger nie zwraca się w tym momencie po prostu ku poezji, ale ku czemuś, co trzeba by nazwać poetycznym rygiem myślenia, przeciwstawnym np. naukowej dokładności lub logicznej jasności i precyzji. Jest to rygor, który, jak świadczą liczne teksty Heideggera o języku, myśl

⁶ Zob. omówienie problemu (w:) *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Bloomington i Indianapolis 1990, s. 94–133.

może odkryć lub którego może się nauczyć dzięki językowo-ontologicznej bliskości *Dichtung* w językowej funkcji odsłaniania świata.

Heidegger wyjaśnia ten manewr poprzez wskazanie na poetyczną dyspozycję języka (w sensie *ereignen* i *schicken*). Jak zauważa już w eseju *O źródle dzieła sztuki*, bycie sztuki jest poetyczne, bowiem każda sztuka jest w istocie swej poezją⁷. Stwierdzenie to może wyjaśnić późniejsze skupienie się myśli Heideggera na poezji, w której poetyczny element bycia jest najbardziej wyraźny. We wczesnych pracach Heideggera o Hölderlinie, a zwłaszcza w *O źródle dzieła sztuki* widzę nie krytyczne wypady w dziedzinę estetyki i filozofii sztuki, lecz pierwsze próby wypracowania alternatywnego podejścia do myślenia, które poprzez krytykę estetycznych ujęć sztuki, poezji i języka może zacząć uwalniać się z metafizycznych kategorii. Trzeba rozumieć, że to nie poetyczność, estetyczność czy też egzoteryczność zaczynają dominować w analizach Heideggera, a raczej konieczność przekwalifikowania bliskości między tym, co poetyckie i tym, co filozoficzne. Widzę w tym geście nie negację filozofii w imię literatury, ale zaproszenie do innego sposobu myślenia (a także rozumienia sztuki) w jego bliskości do poezji. Chociaż ten sposób myślenia z pewnością przypomina niektóre aspekty krytyki romantycznej, wymyka się z rzucanego przez nią cienia poprzez podważenie nie tylko fundamentów idealistycznej estetyki – podmiotu, świadomości, piękna – ale też estetyki jako takiej.

Aby nie stracić z oczu celu Heideggerowskiej myśli, należy pamiętać, że kwestionowanie estetyki wyznacza ramy głównych tekstów Heideggera o języku z lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Teksty z okresu *Unterwegs zur Sprache* ukazują się w innym świetle – jako znacznie mniej odseparowane od kwestii społecznych i etycznych – gdy zdamy sobie sprawę, że interesuje je problem codzienności, tj. kwestia zapewnienia dostępu do codzienności inaczej niż poprzez jej zinstrumentalizowany obraz, który reguluje zarówno codzienny język, jak i wyspecjalizowane dyskursy. Punkt ten warto szczególnie podkreślić, gdyż Heideggerowską refleksję o poetyczności zbyt łatwo bierze się za próbę wypracowania, mówiąc słowami Hebermasa, ezoterycznego języka dla wtajemniczonych, co przypomina ucieczkę estetyzmu od codzienności lub modernistyczną próbę estetyzacji zwyczajności. Heideggerowskiej fascynacji poezją nie wolno jednak mylić ze znanym modernistycznym gestem ucieczki od

⁷ Por. M. Heidegger, „O źródle dzieła sztuki”, przeł. L. Falkiewicz, *Sztuka i Filozofia* 1992, t. V, s. 55.

szarej codziennej egzystencji – z nostalgiczną poetycką ucieczką od wulgarnej i rażącej codzienności w jej mityczne i tajemnicze przeciwieństwo. W tekstach Heideggera, zwłaszcza tych z lat trzydziestych, znajdzie się z pewnością wystarczająco nostalgii i patosu dla tych, którzy się w nich lubują bądź się nimi brzydzą; ich posmak daje się wyczuć jeszcze w późniejszych jego pracach. Jednak pomimo śladów tej retoryki dzieło Heideggera można interpretować jako taką krytykę stechniczowanej codzienności, która nie tyle eksponuje jej przeciwieństwa: niezwykłość, tajemniczość, mityczność czy wręcz mistyczność, co wydobywa różnicę w samej codzienności, dystans między myśleniem jako pozwalaniem na bycie i myśleniem jako kwestionowaniem, rozumieniem czy poznawaniem. Tak więc błędne odczytanie myśli Heideggera jako ucieczki od praktyk codzienności prowadzi do niezrozumienia tego, co najciekawsze w jego zwrocie ku poetyczności. Chodzi tu nie o pragnienie ucieczki przed zwyczajnością, lecz o próbę wypracowania języka, który potrafiłby przełożyć „mowę” (sage?) (*Sagen*) skrytego wymiaru codzienności i w ten sposób zakwestionować jej pojęciowe ujmowanie i regulowanie. Aby właściwie rozpoznać cele Heideggerowskich dociekań, konieczne jest jasne wyartykułowanie tego, co w jego tekstach rozumie się pod pojęciem poetyczności (*Dichtung*), której zakres znaczeniowy różni się od poezji czy literatury. Poetyczność wiąże się w tekstach Heideggera z określonym rygorem językowym, pozwalającym zachować i wyrazić te cechy języka, które umożliwiają odsłanianie się świata, oraz przeciwstawić je urzeczowiającym tendencjom technicznej wizji świata, dominującej w nowoczesności.

Z tego względu interpretacje powojennych tekstów Heideggera powinny się skupić na dwóch ściśle związanych zagadnieniach: z jednej strony – na problemie techniki i *Ge-stell*, wyznaczających ramy zarówno dla języka codziennego, jak i dla specjalistycznych dyskursów, w których bada się codzienność, z drugiej strony – na problemie języka rozumianego w kategoriach bliskości poezji i myślenia. Ważne jest więc zbadanie pokrótce Heideggerowskiej koncepcji języka, która wyłania się w *Unterwegs zur Sprache*, zwłaszcza specyficznego rozumienia relacji języka do świata, które omija model języka de Saussure’a i jego powracające „problemy” z kwestią odniesienia. Heidegger nie tylko uważa instrumentalne podejście do języka za wtórne i ograniczające, ale też podważa teorię języka jako kodu, tj. systemu różnicujących się znaków. Stawia też jasno sprawę, twierdząc, iż filozofia języka, choćby i języka codziennego, nie wystarcza (*List o „humanizmie”*). W zamian proponuje ująć język jako

wydarzenie, *Ereignis*, tzn. jako drogę, którą „saga” codzienności przemierza do słów. Takie wydarzenie lub droga języka, chociaż bliskie „wydarzeniowemu” charakterowi znaczenia w grach językowych Wittgensteina, nie powinny być z nim pobieżnie identyfikowane. W przejawianiu się, czyli w zjawiskowym odsłanianiu się świata widzi Heidegger protojęzyk, sagę lub ukazujące mówienie, które wymaga przeniesienia w język, w słowa, tj. wymaga wypowiedzenia lub zapisania. W tym kontekście ludzki język z jego strukturą gry jest jedynie ostatnim „etapem” wydarzania się języka, choć właśnie tym bezpośrednio dostępnym spekulacji i poznaniu. Język, którego różne aspekty badają językoznawstwo, filozofia i krytyka literacka stanowi tutaj nie „całość” języka, a tylko część tego, co Heidegger określa mianem drogi języka lub, aby podkreślić jej aktywny, czasowy charakter – otwieraniem się drogi.

Swoją translacyjną strukturę i jej śladowy status w codziennym, poetyckim lub filozoficznym dyskursie zawdzięcza język samoskrywającej się naturze zjawiskowego ukazywania-mówienia. Jeśli uznamy to stwierdzenie za przejaw „mistycznej” skłonności Heideggera do nadawania językowi niezwyklej mocy, która określa ludzki byt, wtedy rzeczywiście można sprowadzić jego projekt do ezoterycznej estetyzacji tego, co pozostaje „niewypowiedziane”. W takim wypadku, jak zauważa Habermas, mówiące podmioty znalazłyby się „już od zawsze wewnątrz horyzontu odsłaniania się świata, który wciąż określany jest wyłącznie przez język i nieustannie zmienia się za ich plecami”⁸. Tytułem poprawki do tego osądu wystarczy wspomnieć, że u Heideggera język czy bycie nigdy nie stoją ponad tym, co ludzkie, ani nie są od niego oddzielone. Wręcz przeciwnie, Heidegger wciąż podkreśla, że język wydarza się zawsze i tylko w relacji do ludzi i myślenia. Język to żywioł, gdzie myśl zaznacza swoją obecność w świecie i ustanawia swoją odrębność wobec tego, co istnieje. Język nie funkcjonuje jako środek do łączenia myśli z byciem, lecz definiuje modalność relacji *Dasein* i świata. W tym też sensie zarówno świat, jak myślenie „należą” do języka, ich relacja nabiera właściwego sobie kształtu w języku. Język jest więc „ze świata” (*welthaft*), jednocześnie ludzki i nie-ludzki. Chociaż nie jest w całości wytworzony czy kontrolowany przez ludzi, błędnym byłby pogląd, że jest nie-ludzki, ponieważ wydarza się właśnie jako wstępowanie świata, poprzez myśl, w słowa. Całość dzieła Heideggera pozwala uniknąć pokusy ezoterycznej lektury i połączyć idiosynkratyczne pojęcie „sagi” z codziennością, a zwa-

⁸ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, op. cit., s. 317.

szcza z tym, co nieznanne i niesamowite, tj. z różnicą w codzienności, którą skrywają jej zinstrumentalizowane pojęcia. Innymi słowy, Heideggerowskie zainteresowanie poezją można odczytać jako próbę znalezienia języka dla ponownego rozpatrzenia kwestii podejmowanych w jego wykładach z lat trzydziestych, wysuniętych na plan pierwszy w *Byciu i czasie*. Tym bowiem, co usiłuje wyrazić Heideggerowskie pojęcie „sagi”, w idiomie z lat dwudziestych odpowiada *Vorhabe*, przed-mienie, które stanowi o ontologicznym wymiarze Dasein. W wykładach z letniego semestru 1923 roku Heidegger wyjaśnia, że *Vorhabe* opisuje podstawę codzienności, choć nie ukazuje się ani w codziennym myśleniu i potocznym języku, ani w skryzalizowanej wiedzy specjalistycznych dyskursów. Wykłady te sugerują, że w plan analizy przed-mienia wchodzi krytyka przejścia od jednostkowości do ogólności, charakterystycznego dla postrzegania i poznania. Ujmując rzecz inaczej, wykłady te, co staje się oczywiste w Heideggerowskiej analizie stołu, przenoszą nacisk z przedmiotu na jego kontekst w świecie (tj. na jego czasowy i dziejowy wymiar). Możemy tu odnotować następną charakterystyczną cechę Heideggerowskiej poetyczności: jej powiązanie z tym, co jednostkowe i konkretne, jednostkowe nie jako egzemplarz danego gatunku, ale jako konkretny byt w świecie.

Heideggerowskie wycieczki w sztukę i poetyczność pojmują jako destrukuryzację metafizycznych ram filozoficznego dyskursu (wraz z jego ideą sztuki) i potocznego języka, które są jednakowo ślepe na swoją zinstrumentalizowaną naturę. To właśnie poetyczność staje się dla Heideggera najbardziej pomocna w podrywaniu metafizycznych fundamentów i spoiw myślenia, kierując je w stronę „innego myślenia”. Być może dlatego, że poezja łatwiej unika pułapek metafizycznej pojęciowości; a może dlatego, że uznana przez instrumentalną mentalność za zajęcie najbardziej „bezużyteczne”, może osiągnąć większy efekt, interweniując w taki właśnie sposób myślenia. W każdym razie zainteresowanie poezją pozwala Heideggerowi przejść od historycznie uznanych, tradycyjnych podziałów dyskursu do sąsiedztwa poezji i myślenia, przypominającego pisma presokratyków i teksty taoizmu, które przyciągają Heideggera w *Unterwegs zur Sprache*. Tylko w tej bliskości poezji, twierdzi Heidegger, myślenie może powrócić i być myślane w swoim żywiole, w ethosie, który „List o humanizmie” definiuje raczej w poetyckich niż filozoficznych terminach: „Tragedie Sofoklesa, o ile to porównanie w ogóle jest dozwolone, przechowują ethos w swych opowieściach w sposób bardziej źródłowy, niż wykłady Arystotelesa z etyki” (ZD 161).

II

W drugiej części eseju zajmę się zbadaniem rodzaju myślenia postulowanego przez Heideggera, zwłaszcza jego sensu etycznego oraz jego związku z codziennością, opierając się na ich przedstawieniu w „Liście o humanizmie”. Jeden z najmniej dyskutowanych, chociaż niezwykle ważnych momentów tego tekstu wiąże się z Heideggerowskim przekazem historii, zaczerpniętej z *De parte animalium* Arystotelesa, o cudzoziemcach odwiedzających Heraklita. Heidegger analizuje zmieszanie gości na widok Heraklita, który najzwyczajniej grzeje sobie ręce przy piecu (ZD 161). Z naszego punktu widzenia szczególnie ważny jest fakt, że właśnie ta analiza poprzedza Heideggerowskie wyjaśnienie stosunku jego myśli do etyki. Heidegger podkreśla, że goście są zaskoczeni i rozczarowani zwyczajnością, powszedniością, nawet bylejąkością zajęć myśliciela. Obraz ten zdecydowanie koliduje z przedstawieniem myślenia jako czynności niezwyklej, specjalnej, szlachetnej, co Heidegger zdaje się parodiować w ledwie ukrytej aluzji do myśliciela Rodina: „Obcy pragnący odwiedzić myśliciela oczekują, że być może zobaczą go w momencie, gdy myśli, pogrążony w zadumie” (ZD 162).

W ten sposób Heidegger nie tylko zakotwicza swoje myślenie w codzienności, ale, przeddefiniowując zwyczajność w kontekście poetyckiej sagi, pokazuje bliskość myślenia i zadziwienia. Innymi słowy, myślenie, przynajmniej w sensie nadanym mu przez Heideggera, polega nie na teoretyzowaniu, systematyzowaniu i poznawaniu, nie na *episteme*, lecz na *thaumazein*, na codziennym „poetyckim” myśleniu, które Heidegger wiąże np. z językiem presokratyków. Tego codziennego myślenia nie wolno mylić, z jednej strony, z językiem codziennym, zwykłym mniemaniem czy przesądem, a z drugiej – z rozumieniem codzienności w technicznej mentalności *Gestell* lub w filozofii języka codziennego. „Naturalny” lub „zwykły” język, któremu przeciwstawiają się wyspecjalizowane idiomy, nie ujmuje, jak zauważa Heidegger w *Unterwegs zur Sprache*, pierwotnej „drogi” języka w jej codziennym wydarzaniu się, a raczej utwierdza schemat, wedle którego codzienność, jako „zbyt prosta”, nie jest warta myślenia. Dla Heideggera myślenie codzienności nie może polegać po prostu na uczynieniu z zaniedbywanego dotąd języka codziennego centrum filozoficznej spekulacji. Projekt taki wymaga raczej poetyckiego podejścia do języka, a może nawet przemieszczenia w rodzaju awangardowych zniekształceń języka. Widoczne miejscami w Heideggerowskim idiomie, takie językowe przemieszczenie nie może jednak,

jak ostrzega siebie i innych Heidegger, zadowolić się tworzeniem nowych słów i zwrotów: „aby dotrzeć myślą do bycia języka i powiedzieć, co jest mu właściwe [*ihm das Seine nachzusagen*], konieczna jest przemiana języka, której nie można wymusić ani wymyślić”⁹. Paradoksalnie więc Heideggerowskie ujęcie codzienności nie sprowadza się do badania języka codziennego, a wymaga raczej przemyślenia tego, w jaki sposób język staje się słowem w tekście poetyckim – radykalnego wyobcowania (*defamiliarization*) języka zamiast analizy struktur i reguł codziennego użycia.

Należy zatem pokazać, w jaki sposób inwersja i rozdziarcie codzienności w dziele Heideggera nie tylko zmieniają nasze rozumienie języka, poezji i myślenia, ale też ujawniają taką właściwość codzienności, którą, choć bardzo ostrożnie, można nazwać „etycznością” albo ethosem codziennej ek-sistencji (*Dasein*). Konieczna jest tutaj pewna doza rozwagi, bo choć Heidegger głośno krytykuje etykę w ramach „destrukcji” metafizyki, nie znaczy to, że traci dla niego znaczenie etyczność rozumiana jako pewien stosunek do inności. „List o humanizmie” sugeruje, że etyczny wymiar codzienności ukazuje się poprzez krytykę etyki nakazów i jej metafizycznej genezy. Podejście Heideggera można odczytać jako odrzucenie Kantowskiego oddzielenia etyki i poznania, jako próbę przemyślenia, w jaki sposób etyczny wymiar bycia przynależy do myślenia: nie ma myśli bez etyczności, bez „decyzji” o postawie wobec innych, to znaczy bez etycznej infleksji.

W „Liście o humanizmie”, umieszczając swoją interpretację Heraklita grzejącego ręce przy piecu w kontekście definicji myśli i wiedzy, Heidegger próbuje odstąpić taki właśnie „etyczny” wymiar codzienności; waga tego wymiaru uwidacznia się w poetycznym pierwiastku języka i myślenia, lecz tylko wtedy, gdy dzieją się one w swoim ethosie ujmowanym jako pierwotny względem rozróżnienia na teorię i praktykę. Można uznać za pewne, że wymiar, który Heidegger ma na myśli, pozostaje zamknięty nie tylko dla technicznej i instrumentalnej kalkulacji, ale też dla myśli filozoficznej tak długo, jak długo trzymać się ona będzie ideałów teoretyzowania i systematyzowania: „Niestety, nadal niedocenione i niedomyślane są słowa Arystotelesa, który w *Poetyce* powiada, że twórczość poetycka jest bardziej prawdziwa niż badanie bytu” (ZD 167).

Sąsiedztwo poezji i codzienności, kwestionując definicje poezji i zwyyczajności, uwydatnia „etyczny” charakter *Dasein* rozumiany jako domostwo myślenia, w którym bycie dociera do słów. Poprzedzając rozróżnienie

⁹ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, s. 267.

na dobro i zło oraz powstanie praktyk etycznych, taka etyka pokazuje, że struktura ludzkiego sposobu bycia jest sama w sobie etyczna. Tak rozumiana etyczność nie oznacza, że ludzie są z istoty dobrzy, ale raczej, że ich egzystencja, ich *Da-sein*, konstytuuje się nie w samoświadomości lub w intersubiektywnym dialogu, lecz w odnoszeniu się do tego, co inne. Ujmując to inaczej, struktura *Da-sein* oznacza bycie „poza sobą”, bycie zwrócone na inność (bycia i innych ludzkich bytów). Dlatego też etyczność w Heideggerowskim sensie oznacza takie bycie, które, zanim zostanie zrozumiane i wyartykułowane, jest już „skierowane na inność”. Można powiedzieć, że taka etyczność opisuje ten właśnie sposób bycia i myślenia, który jest szczególny dla *Da-sein*: jego istnienie, poprzez wyciąganie i „wy-stawianie”, jest skierowane ku innemu. W ten sposób *Da-sein* może być nieetyczne tylko dlatego, że źródłowo ek-sistuje etycznie, tj. dlatego, że jako *Da-sein* jest właśnie „etyczne”, jest swoim „Da” jako zawsze już uwikłane w inność.

Żywioł myślenia, o którym Heidegger pisze w *Liście o „humanizmie”*, zostanie później nazwany *Gelassenheit*: myśleniem, które pozwala być, tzn. pozwala temu, co istnieje, być jako takie i wobec tego pozostać innym. Myślenie to, choć niezupełnie równoważne Levinasowskiej nie-obojętności, nie jest ani obojętne na innego, ani zainteresowane tylko w pojęciowym ujęciu inności. To myślenie jest jednocześnie „etyczne” i „ontologiczne”, pod warunkiem jednak, że – jak często postuluje Heidegger – terminy te zostaną wyjęte z ich metafizycznych i dyscyplinarnych ram. Odrzucając tradycyjny podział filozofii, Heidegger twierdzi, że „myślenie, które pyta o prawdę bycia, określając przy tym miejsce istotne z perspektywy człowieka, nie jest ani etyką, ani ontologią” (ZD 163). Jak stwierdza *List o „humanizmie”*, tylko poprzez takie myślenie ludzie i ich język mogą przestać być „tyranami bytu” i, być może, odzyskać „istotowo etyczny” żywioł myślenia (LH 210). Jeśli nawet nie jest jasne, czy i kiedy takie myślenie stanie się możliwe, Heideggerowskie zapytywanie pokazuje, że podtrzymywanie tradycyjnych form myślenia, wraz z ich techno-instrumentalnymi ramami, będzie co najwyżej udawać, że uwalnia się od swoich „tyranicznych” i „nieetycznych” skłonności.

Jednym ze sposobów odczytania tego punktu Heideggerowskiej myśli jest zobaczenie w nim refleksji nad ethosem lub żywiołem myślenia, tj. próby wypracowania etyki od-instrumentalizowanej codzienności. Tak przedefiniowana „poetyczna” codzienność nie jest niczym innym, jak bliskością myślenia i bycia tego, co myślane. Bliskością najprostszą, a jednak najbardziej nie-zwyczajną [*un-geheuer*]. *List o „humanizmie”*

otwarcie definiuje tę codzienną bliskość jako język: „Bliskość ta istotczy się jako sama mowa” (ZD 144). Innymi słowy, ta „niezwyczajna” codzienna bliskość określona jest jako droga języka, droga sagi (odkrywającego mówienia) do słów. Bliskość ta zbija nas z tropu, a Heidegger, używając poezji i eksperymentując w swoim własnym języku, właśnie taką sytuację pragnie wytworzyć. W jego przekonaniu techniczny, metafizyczny, teoretyczny i codzienny język zaniedbują tę w gruncie rzeczy dziwną i zaskakującą bliskość jako zbyt zwykłą i nieskomplikowaną, i dlatego niegodną myślenia. Heidegger twierdzi jednak, że ta „nieskomplikowana” bliskość stanowi samo sedno myślenia, do którego ciągle przykładą się zbyt mało wagi zarówno w języku codziennym, jak i w wyspecjalizowanych dyskursach.

Heideggerowska próba zerwania z takimi kategoriami językowymi stanowi przymiarkę do podjęcia problemu skrytego wymiaru codzienności – bliskości bycia. Heidegger nazywa tę bliskość „domostwem”, ale domostwem w inności, które poprzedza wszelkie formy samoutwierdzającej się tożsamości. Ujęta w ten sposób, codzienna etyka bliskości kwestionuje założenia, na których opierają się codzienne stosunki, a także próby ich zmiany i ulepszenia w ramach tradycji metafizycznej. Heideggerowska etyka codziennej bliskości podważa zarazem relację podmiot-przedmiot i jej metafizycznego spadkobiercę, jakim jest model intersubiektywnego dialogu. Tym samym problematyzuje pojęcie społeczeństwa opartego na modelu uniwersalnego podmiotu, państwa-podmiotu albo substancji wspólnej wszystkim członkom. Ponadto etyka ta wysuwa na plan pierwszy problem identyfikacji *Da-sein* z „onymi”, z pozycją podmiotu wyznaczoną w danej kulturze przez jej dyskurs i utwierdzoną poprzez instrumentalne podejście do języka.

Należy mieć na uwadze fakt, że myślenie, o którym świadczą późne prace Heideggera, nie ogranicza się bynajmniej do intelektualnego projektu, poetyckiego tekstu czy dzieła sztuki. Prawdą jest, że takie myślenie najprędzej odrywa się od swojego pojęciowego podłoża właśnie w tych specyficznych „językach”. Niemniej, jak pokazują najwcześniejsze wykłady Heideggera, chodzi o myślenie, które tkwi u podstaw codziennego myślenia i języka – o egzystencjalny kontekst każdego teoretycznego projektu. Jak sugeruje Heidegger, takie myślenie wywiera wpływ na *Da-sein* w formie przed-rozumienia, choć jest jednocześnie skrywane przez fakt, że stosunek *Da-sein* do świata, jego „troska” o to, co zewnętrzne, interpretuje się jako relację podmiotu do przedmiotu. W tym specyficznym sensie myślenie, jakie można wyprowadzić z takich uwag

Heideggera, jest nie tylko nieodłączne od praktyki, ale wręcz ją organizuje. Myślenie, którego szuka Heidegger, różni się od filozofii i naukowej spekulacji. Nie jest medytacją, refleksją lub kalkulacją, ani nawet, co nie zostało jeszcze wystarczająco zbadane w studiach nad Heideggerem, krytyką czy kwestionowaniem. Heideggerowską alternatywę stanowi *dich-tendes Denken*, myślenie poetyczne, które ziszcza się jako modalność bycia w świecie. Dlatego nie jest ono sprawą abstrakcji czy teoretyzowania, nie jest równoznaczne z odległą, oderwaną refleksją, lecz, wbrew temu, co twierdzi typowa, błędna interpretacja myśli Heideggera, zajmuje się tym i decyduje o tym, co dotyczy istnienia, doświadczenia i praktyki. Ciągłe zapomina się, że myślenie jest modalnością bycia-w-swiecie i że jako takie jest nie tylko nieodłączne od działania, ale samo stanowi formę „działania” poprzedzającą działanie, tzn. jest tym, co pozwala praktyce stać się problemem dla myśli.

Heidegger powiedziałby, że to rozwój technicznej umysłowości z jego podziałami podmiot-przedmiot i teoria-praktyka doprowadził do zaćmienia konstytutywnej dla *Dasein* bliskości lub wręcz „jednakowości” myślenia i praktyki. Taki model narzucił nie tylko rozdzielenie między codziennym myśleniem i nie-codziennymi zadaniami wyspecjalizowanych dyskursów, ale też sposób, w jaki oba te pola przedstawiają stosunki z innymi ludźmi i z bytami w świecie. Heidegger był jednak przekonany, że pod płaszczem codziennych stosunków kryje się inne podejście do świata i inności – podejście, które, choć odpowiedzialne za powstanie nauki, może też podważyć i zmienić technicznie zorientowaną umysłowość. Tak więc tylko krytyka tej umysłowości i sposobu, w jaki interpretuje ona relację między myślą i praktyką, może otworzyć myśl na nową artykulację tego problemu. „Wdrożenie go w praktykę” wymagałoby odzyskania bliskości między myślą i praktyką. Heidegger był zresztą ostrożny co do możliwości odzyskania takiego myślenia przez współczesną myśl – odzyskania nie w tym sensie, iżby kiedykolwiek, choćby w czasach presokratyków, było ono przywilejem myślenia. „Od-” w „odzyskać” sygnalizuje raczej specyficzną czasowość myślenia i odstawianającego języka, która umieszcza myśl albo w sferze codziennego myślenia, albo w specjalistycznych dyskursach wiedzy. Nie chodzi zatem o odzyskanie utraconego źródła, lecz o przemyślenie bliskości myślenia i praktyki.

Dlatego twierdzę, że krytyczna ocena myśli Heideggera musi badać właśnie tę zaskakującą bliskość między językiem i światem, między myśleniem i praktyką. Ta bliskość, jako swoista „jedność” poezji i myślenia, wymaga zapytywania na wzór powtarzanych podejść i zwrotów

charakterystycznych dla Heideggerowskiego dzieła. Wymaga ponownych zapytań, jeśli nie w żadnym innym celu, to choćby po to, by przypomnieć myśli, że wciąż popada w odziedziczone formy, koncepty i terminy, i by w ten sposób skomplikować i odmienić działanie metafizycznej pojęciowości. Bliskość jest etyczna w tej mierze, w jakiej przypomina myśleniu, że jego domostwem, żywiołem lub ethosem nie jest zgromadzona wiedza ani satysfakcja z osiągnięcia *episteme*, lecz zadziwienie i rozdroża myślenia, pełne zawikłań i skrytości, które towarzyszą każdemu momentowi odkrywania. Bliskość jest etyczna, ponieważ przypomina myśleniu, że zanim zdobędzie ono wiedzę ze wszystkimi korzyściami i niebezpieczeństwami, jakie ona niesie, działa w tym, co inne. Dla Heideggera żywioł, ethos myślenia jest, jak sama nazwa wskazuje, „etyczny” – myśleć znaczy pozwalać inności być. W tej mierze, w jakiej Heidegger uważa, że poezja lub poetyczność w języku jest bardziej czuła na tę bliskość, mniej skłonna do przerabiania jej na znaną i rozumianą już różnicę, w jego myśli o poezji i języku można znaleźć zarys pewnej etyki myślenia codzienności.

Można by jednak zapytać, czy takie „etyczne myślenie” jest w stanie w jakikolwiek sposób odpowiedzieć na cierpienie, niesprawiedliwość lub ucisk, nie rezygnując z siebie i nie artykułując swoich celów w formie etycznych norm, ani też, z drugiej strony, nie narażając się na zarzuty o obojętność. Gdy Levinas mianuje etykę radykalnej inności „pierwszą filozofią”, uparczywie twierdzi, że choć twarz znaczy jako język, jako przerwanie tego, co powiedziano przez samo mówienie, takie pęknięcie wzywa do działania, do, cytując ulubiony talmudyczny zwrot Levinasa, „czynienia przed poznaniem”. Tak więc, chociaż autor *Totalité et Infini* nigdy nie wyjaśnia przejścia od białej plamy w poznaniu, od pęknięcia wywołanego przez mówienie (*le dire*), do etycznego działania, utrzymuje, że spowodowane przez mówienie przesunięcie prowadzi do etycznej praktyki; jego znaczenie to obowiązek odpowiedzi, „spotkania spojrzenia obcego, wdowy i sieroty”. W dziele Heideggera nie ma takiego nacisku, brak emfaticznego związku między poetycznym myśleniem i obowiązkiem wobec innego, brak poczucia dotknięcia nieszczęściem, które dominuje u Levinasa. Jeśli etyka oznacza kod postępowania, które ma zapobiegać lub pomniejszać cierpienie, to, jak wyraźnie twierdzi sam Heidegger, jego myśl nie jest etyką. Niemniej myśl Heideggerowska intensywnie angażuje się w rewindykację etosu myślenia w sposób, który czymś problematycznym czyni granicę między poetycznym myśleniem z jednej strony, a krytyką i praktyką z drugiej. Bada ona „etyczność”

myślenia jako warunek tego, że myśl może w ogóle stać się etyczna, tj. zdolna do zachowania inności i zainteresowana wytworzeniem etyki oraz etycznym postępowaniem. W pewnym sensie takie etyczne myślenie jest zarazem czymś więcej i mniej niż etyka: nigdy nie krystalizuje się w postaci etycznych norm, nie oferuje pewności moralnych nakazów, a równocześnie zmusza do przemyślenia problemu etyki i sprawiedliwości poza dialektyką restytucji i wymaga takiego pojęcia etyki, które uznaje nieredukowalny wymiar inności. Jeśli zgodzimy się z Levinasem, Derridą i innymi, że przemoc i ucisk powstają jako rezultat myślenia, które lekceważy i niweczy inność – tzn. jako rezultat „pierwotnej” przemocy tożsamej ze sobą myśli¹⁰ – i że przemoc jest kwestią nie tylko moralnego lub politycznego osądu, ale też kwestią myślenia, że przynależy do samego ethosu myśli, wtedy „moralna” i „praktyczna” ocena wartości Heideggerowskiego myślenia staje się bardziej skomplikowana. Ponieważ myślenie etyczne poszukuje takiego sposobu oznaczania inności, w którym *de facto* nie nadajemy jej określonego znaczenia – tzn. nie przedstawiamy jej i nie zdobywamy nad nią poznawczej władzy – jego praktyka interweniuje w najbardziej pierwotnym momencie przemocy wewnątrz myśli. Pokazując, w jaki sposób myśl jest nieuchronnie związana z pewnym rodzajem przemocy, myślenie etyczne może przeciwstawiać się praktyce myśli rodzącej przemoc, przemoc, której etyka stara się zapobiec i którą pragnie kontrolować za pomocą moralnych norm.

Kiedy Heidegger sugeruje, że myślenie takie nie ma żadnego „efektu”, który można byłoby opisać w kategoriach przyczyny i skutku, nie znaczy to, że traci ono łączność z praktyką, ale że jego działanie – sposób, w jaki „pozwala na bycie” wpływa na myśl – nie daje się adekwatnie opisać w kategoriach logiki przeciwieństw: „myślenie to nie jest ani teoretyczne, ani praktyczne. Wydarza się przed tym rozróżnieniem... Myślenie takie nie ma rezultatów. Nie sprawia żadnych skutków. Czyni zadość swojej istocie, gdy jest” (ZD 163–164). Biorąc takie myślenie za kwietyzm, za pochwałę pasywności, z gry zakładamy rozdział teorii i praktyki, który Heidegger kwestionuje. Heidegger zgadza się, że sposób, w jaki działa to myślenie, nie daje się pojąć ani wytłumaczyć za pomocą wymiernych rezultatów. W perspektywie moralnego dyskursu lub prag-

¹⁰ W *Totalité et Infini* Levinas interpretuje zachodnią filozofię jako domenę Tego Samego, tożsamości, tj. jako taką praktykę myślenia, której podstawowe zasady i reguły systematycznie niweczą inność, aby zapewnić skuteczność poznania. W swoim słynnym eseju o Levinasie pt. „Przemoc i metafizyka” (w:) J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 1992, Derrida omawia zbieżność między pojęciem widzenia, rozumienia i poznania, które stoją u początków metafizyki, a niweczeniem inności.

matyzmu takie stwierdzenie musi wydać się równoznaczne z rezygnacją, ze sceptycyzmem, albo wręcz z elitarną wyższością i obojętnością. Można jednak odwrócić problem i zapytać, czy różne odmiany dyskursu używane w tego typu krytyce poświęcają wystarczająco dużo uwagi praktykom wymazywania różnicy i inności, nagminnym w idiomach metafizycznych.

Etycznemu myśleniu można by rzeczywiście zarzucić indyferentyzm, gdyby neutralizowało ono wymóg krytycznej oceny i kwestionowania. Jednakże sama możliwość etycznego myślenia staje się nieodłączna od projektu krytycznego, od *Destruktion*, która na nowo bada metafizyczne podstawy nowoczesnego życia. Właśnie w związku poetycznego myślenia z krytyką metafizyki można zauważyć etyczne implikacje takiego myślenia. Proponowane przez Heideggera poetyczne myślenie nigdy nie może być bezpośrednio dostępne, ale wymaga stałego zapytywania – może pojawić się lub wydarzyć tylko jako rezultat pęknięć i przemieszczeń w metafizyce. Takie myślenie wymaga interwencji i przemieszczenia w systemie przedstawień oraz praktyk, które się na nim wspierają. Według Heideggera poetyczne myślenie działa poprzez podważanie logiki reprezentacji, zapoczątkowując zmiany w tych sposobach interakcji ze światem i z innymi, które są zakorzenione w przedstawieniowym, technonaukowym oglądzie. Staje się ono „praktyczne” przez otwarcie świata, tj. w chwili, gdy pozwala światu pokazać swoją „niemetafizyczną”, nieprzedstawialną, skrytą twarz. Aby zainaugurować ten moment „pozwalania innemu na bycie”, myślenie musi ukazać – powstającą w samej strukturze myślenia – przemoc wobec innego i w ten sposób przeciwstawić się jej lub ją zniweczyć. Musi uczynić możliwym ukazanie drogi tej przemocy od jej warunków możliwości do konkretnych przejawów. O ile w dziele Heideggera brak wyjaśnienia społecznych i kulturowych okoliczności tych przejawów, jego myśl wydaje się odległa od problemu cierpienia i niesprawiedliwości i nie niepokojona koniecznością przeciwdziałania im. Jednak myśl ta odnajduje przemoc i niwelowanie inności na innym poziomie, o ile jest przemyśleniem strukturalnych śladów przemocy w praktykach „metafizycznych”.

Taka prezentacja Heideggera, choć podkreśla możliwość myślenia etyki jako ethosu, tj. jako nienakazowej etycznej infleksji myśli, nie kończy dyskusji na temat „Heideggera i etyki” i nie taka jest jej intencja. Być może napięcie między moją interpretacją a mniej Heideggerowi życzliwymi lekturami, które w konfiguracji etyki i poetycznego myślenia widzą wyestetyzowany brak zainteresowania problemami codzienności, zainspiruje do dalszego roztrząsania różnicy między myśleniem etycznym

i formułowaniem etyki. Ta różnica odsłania nie tylko newralgiczne punkty Heideggerowskiej krytyki myślenia wartościami, jego nieufność wobec aksjologii, ale też sposób, w jaki myślenie może przeobrazić się w aktywność, w formę działania, a nie tylko w jego wstępny warunek. Podważając uznane metafizyczne rozróżnienia, Heidegger stwierdza na początku „Listu o humanizmie”, że inne myślenie, o które zabiega, jest z istoty działaniem: „Myślenie nie staje się działaniem przez to, że wynika z niego jakiś skutek, albo że znajduje jakieś zastosowanie. Myślenie działa, gdy myśli” (ZD 129). Rozumiejąc trudności wynikające z odrzucenia logiki przyczynowo-skutkowej, Heidegger postuluje konieczność jej „obejścia” w celu skorygowania „pasywnego” obrazu myślenia odseparowanego od działania.

Nie umniejszając komplikacji związanych z takim podejściem, pozwolę tu sobie na sugestię, że działanie (*Handeln*), o którym myśli Heidegger, polega może na osiągnięciu trudnej prostoty etycznego charakteru myślenia, którego struktura jest wciąż modyfikowana przez zewnętrżność, a praktyka wciąż przeregulowywana lub „rozregulowywana” przez to, co inne. Bacząc na swój niesystematyzowany dług wobec inności, takie myślenie wciąż dezorganizuje logikę, którą samo wytwarza, aby wyrazić siebie. Działa „już od zawsze” przez podkreślanie etycznego żywiołu myśli, tj. przez ciągłe baczenie na swój *ethos*. Czy Heidegger chce powiedzieć, że pozwalanie na to, aby myślenie zostało „odmienione” przez innego, jest równoważne działaniu w zgodzie z *ethosem* bycia, tzn. że jest działaniem etycznym? Nie w tym sensie, iż takie myślenie mogłoby w rzeczywistości zapobiec niesprawiedliwości lub jej zadośćuczynić (ponieważ jego logiką nie jest symetria restytucji), ale w tym sensie, że nie pozwoliłoby na ukrywanie niesprawiedliwości lub na wymazywanie drogi myśli, która do niej prowadzi. Choć myślenie takie nie może być rozumiane jako przyczyna doświadczalnie weryfikowanego skutku w społecznej praktyce, z pewnością powoduje przemieszczenia w znanych modelach myślenia. Zakres tych przemieszczeń, wyznaczany już nie tylko przez dzieło Heideggera, można rozpoznać, badając niezwykle ważną rolę, jaką takie właśnie rozumienie inności odgrywa w różnych formach poststrukturalistycznej krytyki: u Levinasa, Derridy, Irigaray i innych, gdzie etyczny wymiar myślenia przywołuje się po to, by skorygować praktyki codziennego życia.