

Artur Przybyśławski

Skrywanie Heraklita (Heidegger)

Nowa Krytyka 13, 51-68

2002

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.

Artur Przybysławski
Uniwersytet Łódzki

Skrywanie Heraklita (Heidegger)

Słowo myślenia rozczarowuje do tego, co mówi.
M. Heidegger: *Logos*

Od napisania *Wprowadzenia do metafizyki* w myśli Heideggera stale był obecny Heraklit: był tematem jego wykładów w latach 1943–1944, które znalazły się w liczącym ponad czterysta stron 55. tomie *Gesamtausgabe*; w zimowym semestrze 1966/67 Heidegger wraz z Eugenem Finkiem poświęcił Efezyjczykowi seminarium, którego zapis ukazał się w książce *Heraklit*; w wielu tekstach poświęconych najróżniejszej tematyce odwoływał się on do Heraklita i dokonywał analiz poszczególnych fragmentów. Z tego ogromnego materiału trzeba było oczywiście dokonać reprezentacyjnego wyboru na użytek niniejszej pracy, której celem jest jedynie pokazanie charakterystycznej dla Heideggera procedury dezinterpretacyjnej. Skupiam się przeto tylko na głównych punktach Heideggerowskiej interpretacji i staram się weryfikować ją w oparciu o sam tekst Heraklitejskiej spuścizny. W związku z tak skromnym zamierzeniem narażam się na pogardę, którą zwolennicy Heideggera zapewne poparliby ironicznymi słowami ich mistrza: „To, co powiedzieliśmy, nie jest dla rozpowszechnionych dziś mniemań faktycznie niczym więcej niż rezultatem przysłowiowej już ekspansywności i jednostronności Heideggerowskiej metody interpretacyjnej”¹. Cóż, będę jednak uparty.

¹ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek. Warszawa 2000, s. 163.

We *Wprowadzeniu do metafizyki* Heraklit chyba po raz pierwszy zyskuje poczesne miejsce w refleksji Heideggera. Staje się on wraz z Parmenidesem myślicielem początku, czyli w swym myśleniu dociera do bycia. Oczywiście, Heraklit jako myślący bycie bytu pojawia się u Heideggera w planie znacznie szerszej refleksji nad dziejami metafizyki jako dziejami bycia.

„W epoce pierwszego i decydującego rozkwitu filozofii zachodnioeuropejskiej, u Greków, w którego następstwie zaczęto prawdziwie zapytywać o byt jako taki w całości, byt zwano φύσις”². To niewinne twierdzenie, z którym zgodziłby się zapewne każdy historyk filozofii, Heidegger rozwija w sposób nader śmiały, by podać własną wykładnię tego kluczowego terminu wczesno-greckiej refleksji. Zaczyna od przyznania, że sprowadzanie φύσις do zjawisk przyrody jest tylko nieuprawnionym uproszczeniem – w tym świetle „Grecy stają się Hotentotami wyższej kategorii, wobec których nauka nowożytna poszła nieskończenie daleko naprzód”³. Oczywiście, nie sposób odmówić słuszności tej ironicznej opinii. Nie oznacza to jednak, że w interpretacji greckiej φύσις można sobie pozwolić na wszystko, co brzmieć będzie mniej banalnie niż takie zwyczajowe uproszczenie. A Heidegger zaledwie na jednej stroniczce rozprawia się z tajemniczą φύσις i podaje jej własną wykładnię:

Cóż wypowiada słowo φύσις? Wypowiada ono coś, co samo z siebie rozkwita (np. rozkwit róży), rozpoczynający się rozwój, ukazywanie się w takim rozwoju i utrzymywanie się oraz pozostawanie w nim – krótko: władanie ostające się we wschodzeniu. Leksykalnie φύσις oznacza wzrastać, powodować wzrost. [...] Owego wschodzenia i przewyższania-siebie-w-sobie nie należy brać za proces, który obserwujemy wśród innych procesów w obrębie bytu. Φύσις jest byciem samym, na mocy którego byt staje się obserwowalny i taki pozostaje⁴.

Dla czytelnika *Wprowadzenia do metafizyki* słodką tajemnicą Heideggera pozostaje to, w jaki sposób doszedł on do owego – zwięzłego, jak sam podkreśla – ujęcia φύσις jako „władania ostającego się we wschodzeniu”. Trudno też w tym fragmencie dopatrzeć się racji uznania φύσις za „samo bycie”. Czytelnik

² Ibidem, s. 18.

³ Ibidem, s. 20.

⁴ Ibidem, s. 19.

musi się pogodzić z tym, że te dwie kwestie, używając słów Heideggera, „zakrywa i zasłania niezrozumiałość”⁵.

Takie ujęcie φύσις wynika – jak można domniemywać – z całego projektu *Wprowadzenia do metafizyki*. Ma to być mianowicie wprowadzenie w zadawanie podstawowego pytania metafizyki⁶. Pytanie to brzmi: „dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?” Pytanie to jest, zdaniem Heideggera, szczególnie dlatego, że problematyzowany jest w nim byt w całości, i tym samym otwiera ono drogę do bardziej źródłowej problematyki bycia. Pytanie: „dlaczego jest w ogóle byt?”, oznacza dla Heideggera pytanie o wyższy rodzaj bytu (np. o Boga). Dopiero przez dodanie „a nie raczej nic” wskazana zostaje nieoczywistość bytu w całości, i dopiero zrozumienie jego nieoczywistości umożliwi właściwe o niego pytanie, które angażuje problematykę bycia⁷. Dlatego też Heidegger będzie w tradycji szukał przede wszystkim tych momentów, w których próbowano problematyzować byt w całości, i będzie badał owocność tych prób.

A zatem pozornie banalne i oczywiste twierdzenie: „byt jako taki w całości nazywają Grecy φύσις”⁸, ma u Heideggera daleko idące konsekwencje – z konieczności prowadzi do pytania o bycie:

Jeśli pytać o φύσις w ogólności – tzn. co to jest byt jako taki – to oparcia dostarcza przede wszystkim τα φύσει ὄντα, tak wszelako, że zapytywaniu zawczasu nie wolno zatrzymywać się na tym czy innym obszarze przyrody [...] lecz musi ono wykroczyć poza τὰ φυσικα.

Po grecku „ponad coś”, „poza” to μετὰ. Filozoficzne zapytywanie o byt jako taki to μετὰ τὰ φυσικα; pyta ono wykraczając poza byt, jest metafizyką⁹.

Heidegger w punkcie wyjścia uznaje Heraklita za myśliciela metafizycznego, a przecież nie jest to wcale oczywiste¹⁰. W takiej perspektywie φύσις

⁵ Ibidem, s. 158.

⁶ Por. ibidem, s. 24.

⁷ Por. ibidem, s. 26–33, oraz R. Gasché: *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*. Cambridge Mass. 1995, s. 68 i n.

⁸ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 20.

⁹ Ibidem, s. 21 i n.

¹⁰ Gdzież bowiem miejsce na metafizykę w jednowymiarowym świecie greckiej natury tak świetnie opisywanym przez Vernanta – por. J.-P. Vernant: *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki. Gdańsk 1996, s. 122 i n: „Nie ma niczego, co nie byłoby naturą, *physis*. Ludzie, bóstwo i świat

musi zostać uznana za „byt jako taki w całości”. To pozornie niewinne sformułowanie, do którego przywykł każdy przeciętny czytelnik filozofii, wydaje mi się wątpliwe zwłaszcza w odniesieniu do myśli Efezyjczyka. Po pierwsze, określenie „byt jako taki” jest sformułowaniem wziętym wprost z Arystotelesa, a jego perspektywa zupełnie nie przystaje do myśli Heraklita (albowiem próba znalezienia jakiegokolwiek substancji u Heraklita musiałaby prowadzić do zaniegowania doktryny stawania się, która neguje wszelką podstawę, wszelkie tworzywo zmiany¹¹). Takie sformułowanie sugeruje problematyzację bytu na wysokim poziomie abstrakcji i poszukiwanie jego istoty. Zwróćmy jednak uwagę, że gdyby Heraklit ujmował φύσις jako byt, to trudno by mu było dojść do koncepcji stawania się, która wszak wykracza poza byt i jego przeciwieństwo. Koncepcja stawania się była możliwa właśnie dlatego, że grecka φύσις nie była jeszcze tworem na tyle skonkretyzowanym, by refleksja mogła ująć ją w wysoce abstrakcyjne pojęcie typu „byt jako taki”. Owa φύσις, obejmująca również mitologicznych bogów, nie może być u zarania myśli europejskiej ujmowana jako fundamentalna kategoria filozoficzna – jako byt w sensie Arystotelesowej substancji. To właśnie nieokreśloność i niejednoznaczność pozwoliła na ujęcie φύσις jako stawania się. Jeśli jednak Heidegger nie uznałby Heraklitemskiej φύσις za byt jako byt, za byt w całości, to Efezyjczyka trzeba by usunąć z historii filozofii europejskiej rozumianej jako dzieje bycia. Właśnie założenie, że Heraklit myśli byt jako byt w całości, pozwala Heideggerowi na uznanie Efezyjczyka za myśliciela początku pojmowanego jako bycie, do którego refleksja sięga wraz z przekroczeniem całości bytu.

Nie tylko określenie „byt jako taki” budzi zastrzeżenia, gdy odnosić je do Heraklita. Również „byt w całości” nie jest określeniem uprawnionym, o czym przekonuje analiza zdania „natura kocha być ukrywana”, które nie tylko mówi wprost o trudności uchwycenia φύσις, ale przede wszystkim wskazuje na co najmniej problematyczność ujmowania jej jako całości, skoro w strumieniu stawania stale się ona różnicuje od siebie, potwierdzając tym samym sprzężenie „całe-niecałe” (fragm. B 10 DK).

tworzą uniwersum zjednoczone, homogeniczne, jednoplanowe: są częściami czy też aspektami jednej i tej samej *physis*, która wszędzie uruchamia te same siły, ujawnia tę samą życiową moc. [...] jest tylko jedna *physis*, która wyklucza pojęcie nadprzyrodzoności”.

¹¹ Ogień nie jest i nie może być uznany za materię podlegającą zmianie, bo wtedy model zmiany u Heraklita z grubsza pokrywałby się z modelem zmiany u Arystotelesa, który przecież Efezyjczyka krytykował. Ogień należy uznać za samo stawanie się, za samą zmienność bez jakiegokolwiek podłoża.

W interpretacji fragmentu B 123 DK: „natura kocha być ukrywana” – uwagę zwrócić trzeba na to, że natura oznaczała dla ówczesnego Greka obszar widzialności. Aby to stwierdzić, nie trzeba dokonywać tak karkołomnych interpretacji, jakie przedstawia Heidegger w tekście *Aletheia*, lecz wystarczy zwrócić uwagę na etymologiczne pokrewieństwo słowa φύσις z imieniem boga Fanesa. Jak mówi Karl Kerényi, „Imię Fanes wyjaśnia dokładnie, co uczynił on, gdy wyklął się z Jaja: odsłonił i rozświetlił wszystko, co wcześniej skrywało się w srebrnym Jaju – innymi słowy cały świat”¹². Ten, który świeci, który się przejawia – to dokładnie oznacza jego imię – jest stwórcą nieba i ziemi zamieszkałej później przez bogów i ludzi¹³, a więc obszaru, który Grecy nazwą φύσις. Od początku zatem świat – tak jak i w polskim słowie – kojarzony jest ze światłem, a więc z widzialnością¹⁴. Fragment B 123 DK mówiłby zatem o tym, że ukrywane jest właśnie to, co jest widzialne. Widzialne kocha być niewidzialne.

A zatem natura domaga się swego przeciwieństwa, dąży do zaprzeczenia sobie, do zaprzeczenia siebie, i to w sposób tak przemożny, że Heraklit posłużył się tu czasownikiem φιλεῖν. Czyż taki splot przeciwieństw, który neguje samostność każdego z członów opozycji, nie jest sprzecznością stawania się? Natura w sposób nieunikniony zmierza do samozaprzeczenia i inaczej być nie może, skoro „wszystko przemija i nic nie pozostaje”. W strumieniu stawania się to, co widzialne, każdorazowo poddaje się unicestwiającemu przepływowi, różnicuje się od siebie, czyli skrywa się. Stawanie się jest wiecznym rodzeniem – wchodzeniem w obszar widzialności; jest też jednocześnie unicestwianiem, skrywaniem tego, co przed chwilą, a właściwie w tej samej chwili, się narodziło. Jeśli natura kocha być ukrywana, to jest ona inną nazwą stawania się, które neguje wszelką tożsamość. Przeto natura nie jest statyczną samowystarczalną całością, jest co najwyżej całością, która na mocy stawania się różnicuje się od samej siebie, a więc jest całością-niecałością, sprzężeniem, o którym mówi Heraklit we fragmencie B 10 DK.

¹² K. Kerényi: *The Gods of the Greeks*. Edinburgh 1958, s. 14 i n. Por. również A. Krokiewicz: *Studia orfickie*. Warszawa 2000, s. 35.

¹³ Por. K. Kerényi: op.cit., s. 101 oraz R. Calasso: *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. S. Kasprzyśiak. Kraków 1995, s. 207 i n.

¹⁴ Również Platon, na przykład w *Teajtecie*, posługuje się metaforą wydobywania na światło w znaczeniu rodzenia, powstawania.

Negację tożsamości podkreśla jeszcze fakt, że w zdaniu tym zastosowana została jednocześnie strona czynna („kocha”) i strona bierna („być ukrywana”). Strona bierna – jak sama nazwa wskazuje – czyni podmiot zdania obiektem działania czegoś innego. Cóż mogłoby dokonywać skrywania natury, jeśli na niej wyczerpuje się uniwersum? Nie istnieje nic, co nie byłoby naturą. Jedyną odpowiedzią może być więc tylko również natura. A zatem natura poddaje się biernie negującej ją operacji dokonywanej na niej przez jej sobowtóra, który nie może być nikim innym niż nią samą, choć na mocy gramatyki jest czymś innym. Natura jest i nie jest sobą. A jest to tylko pozorny paradoks, jeśli pamiętamy, że owo stawanie się to różnicowanie się od siebie samego – to negacja tożsamości poprzez jej podwojenie lub rozszczepienie. Heraklit zatem mówi, iż natura jest negacją samej siebie, jest po prostu stawaniem się. Natura, która kocha być ukrywana, różnicuje się od samej siebie i właśnie dlatego jest naturą, inaczej Heraklit nie użyłby czasownika φιλειν. A zatem natura to „zbieżne – rozbieżne”, by znów powrócić do fragmentu B 10 DK. Nie można więc mówić o istocie natury, skoro jej najgłębszą charakterystyką jest wewnętrzna sprzeczność, dzięki której może się ona jako natura stawać, urzeczywistniając w ten sposób sprzężenie (fragm. B 10 DK).

Istotny jest tu jeszcze jeden wniosek z takiej analizy fragmentu B 123 DK. Mianowicie natura, która kocha różnicowanie się od samej siebie, nie daje się ująć jako prosta jedność, całość. Jest co najwyżej całością, która różnicuje się od siebie, a więc nie jest całością, skoro nieskończenie się powieliła w strumieniu stawania się. Znów powraca w tym kontekście fragment B 10 DK mówiący o sprzężeniu „całe – niecałe”. Tym samym problematyczne staje się mówienie o monizmie u Heraklita. Analiza fragmentu B 123 DK prowadzi do wniosku, że całościujące ujęcie jest przez Heraklita stawiane pod znakiem zapytania właśnie z uwagi na koncepcję stawania się. Jeśli zatem co najmniej problematyczne jest tu mówienie o byciu w całości, to problematyczna jest również Heideggerowska perspektywa, w której Heraklit mógłby w swej refleksji docierać do bycia, przekraczając całość bytu¹⁵.

¹⁵ Dodatkowe wątpliwości budzi fakt, że Heidegger niezbyt troszczy się o terminologiczną spójność. Na przestrzeni dwóch stron znaleźć można takie oto twierdzenia: „Φύσις jest byciem samym, na mocy którego byt staje się obserwowalny i taki pozostaje” (*Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 19); „Byt jako taki w całości to φύσις – tzn. jego istotą i charakterem jest władanie ostające się we wschodzeniu” (ibidem, s. 12). Heidegger tłumaczy, że pytając o byt, pytamy jednocześnie o bycie i odwrotnie (por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 10 [6]), jako że bycie nie może być stematyzowane bezpośrednio. To też sugeruje drugie

Heidegger uznaje jednak bycie za ostateczny horyzont pytań filozoficznych, co sprawia, że również zagadnienie stawania się może być wyjaśniane tylko na gruncie dziejów bycia jako tegoż bycia „ścieśnienie” (*die Beschränkung*). Przez owo ścieśnienie bycia u zarania refleksji europejskiej Heidegger rozumie najprawdopodobniej fakt, że wobec trudności z określeniem wielorakiego bycia już od początku ujmowano je, by tak rzec, pod pewnym kątem. Innymi słowy, dzieje filozofii europejskiej rozpoczynają się od zapomnienia bycia, jako że nie jest ono ujmowane w całej swej pełni, lecz zawsze wraz z czymś, co jest od niego odróżnione. Ów Inny bycia wypiera je – przynajmniej częściowo – z obszaru refleksji, która nie może przeto dotrzeć do bycia jako takiego. Toteż dzieje filozofii są dziejami bycia i jednocześnie dziejami jego zapomnienia¹⁶.

Heidegger wyróżnia cztery rozgraniczenia, które ukształtowały filozofię grecką, ujmującą bycie wraz z jego Innym. Pierwszym, nader skąpo omawianym rozgraniczeniem jest oddzielenie stawanie się – bycie, „bycie bytu w opozycji do stawania się”¹⁷. Z Heideggerowskim ujęciem stawania się trudno w zasadzie polemizować ze względu na niezwykle skrótowe potraktowanie tej problematyki (dwie strony). Budzi ono wątpliwości arbitralnością twierdzeń. Otóż jedynym materiałem dotyczącym stawania się, jaki Heidegger przywołuje, to fragment 6 Parmenidesa. Fragment ten, zdaniem Heideggera, przeciwstawia bycie bytu stawaniu się. Trudno się jednak z tego zorientować, dlaczego taka opozycja miałaby obowiązywać w myśleniu Heraklita. Niemniej jednak Heidegger stwierdza: „Heraklit [...] naprawdę mówi to samo, co Parmenides. W przeciwnym razie – gdyby mówił co innego – nie byłby jednym z największych wielkich Greków”¹⁸. Ten osobliwy dowód wielkości Heraklita nie jest poparty żadnymi porównawczymi analizami tekstów obu presokratyków¹⁹. Hei-

z przytoczonych zdań, bo owo „władanie ostające się we wschodzeniu” to nic innego jak bycie (M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 19, oraz W.J. Richardson: *Through Phenomenology to Thought*. Hague 1963, s. 261). Wydaje mi się jednak, że wypadałoby raczej podkreślać tę fundamentalną różnicę między byciem a bytem, niż ją zacierać.

¹⁶ Por. B. Baran: *Saga Heideggera*. Kraków 1988, s. 75–91.

¹⁷ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 91.

¹⁸ *Ibidem*, s. 93.

¹⁹ Zanim Heidegger wypowie to twierdzenie, zastrzega, że jeśli „ktoś zapewnia, że w dziejach filozofii wszyscy myśliciele mówili w gruncie rzeczy to samo, to jest to znowu – co zrozumiałe – pretensja szokująca dla pospolitego rozsądku” (*ibidem*, s. 92). Jeśli jednak ów rozsądek ma za sobą lekturę Hegla, nie jest to już takim zaskoczeniem. Wszelako nawet Hegel, który spoglądał na historię filozofii jako na dzieje ducha, nie posunął się do twierdzenia, że wielkim filozo-

deggerowskie stwierdzenie jest tym bardziej zastanawiające, że wcale nie próbuje on podać jakiegokolwiek szerszej wykładni stawania się. A taka wykładnia chyba by się przydała, bo wobec faktu, że Heraklit w swym przed-ontologicznym myśleniu stawanie się lokuje poza opozycją „byt – niebyt”, stosunek stawania się do bytu i do bycia jawiłby się jako problematyka kluczowa w zrozumieniu jego miejsca w tradycji ujmowanej jako dzieje zapomnienia bycia.

Wniosek Heideggera dotyczący stawania się brzmi następująco: „Nie tylko stawanie się, lecz także pozór napotykamy w bycie jako takim [...]. Stawanie się i pozór znajdują się poniekąd na tym samym poziomie co bycie bytu”²⁰. Skoro stawanie się zostało zredukowane do czegoś, co napotyka się w obrębie bytu, to można być pewnym, że problem ten nigdy nie oznaczał dla Heideggera problematyzacji wszelkiej ontologii, a dokładniej, prowadzonej konsekwentnie próby refleksji przed- i nie-ontologicznej. Heideggera faktycznie interesuje zupełnie inny problem, któremu podporządkował problematykę stawania się. Problemem tym jest rozdzielenie bycia i myślenia, któremu poświęca on obszerną część *Wprowadzenia do metafizyki*. Owo rozdzielenie czy przeciwstawienie ma dla Heideggera inny status niż rozdzielenie „bycie – stawanie się”. Rozważania nad stawaniem się zakładają rozdzielenie na myślenie, któremu przeciwstawione jest bycie jako jego przedmiot, przedmiotem tym zaś może być, na przykład, któryś z członów wcześniej omawianych rozdzielen, tj. pozór lub właśnie stawanie się. Toteż Heraklit omawiany jest przez Heideggera właśnie z perspektywie owego fundamentalnego rozdzielenia „bycie – myślenie”.

U Heraklita związek bycia i myślenia ma, według Heideggera, postać relacji między φύσις i λόγος. Λόγος pojmuje Heidegger swoiście jako „zbiorcze skupienie bytu samego [*die Gesamtheit des Seienden selbst*]”²¹. Takie ujęcie logosu u Heraklita nie może nie budzić zastrzeżeń zwłaszcza ze względu na jego wyraźnie ontologiczny rys. Jak już wspominałem, Heidegger w ogóle nie dostrzega faktu, że samo mówienie o bycie jest w związku z Heraklitem mocno

fem greckim można być wtedy, gdy mówi się to samo, co Parmenides. Heidegger zastrzega wprawdzie, że „wewnętrzna prawda «tego samego» jest w rzeczywistości niewyczerpane bogactwo czegoś, co każdego dnia jest takie, jak gdyby był to jego pierwszy dzień” (ibidem, s. 93), jednakże w jego rozważaniach z *Wprowadzenia do metafizyki* fragmenty Heraklita, Parmenidesa i Sofoklesa służą mu do zbudowania jednolitej interpretacji, w której bynajmniej nie wydobywa się różnic między tymi myślicielami.

²⁰ Ibidem, s. 110 i n.

²¹ Ibidem, s. 122.

problematiczne. Również sformułowanie „zbiorcze skupienie” budzi wątpliwości, zwłaszcza gdy przyrzeć się drodze, jaką dochodzi Heidegger do takiego rozumienia logosu:

Słowo to w swoim przesłaniu nie odnosi się bezpośrednio do języka. λέγω, λέγειν – łacińskie *legere* – jest tym samym słowem co niemieckie „lesen” jako zbierać, dobierać: zbierać kłosa, zbierać drzewo, winobranie, dobór; „lesen” jako czytać – „czytać książkę” – jest już zwyrodnieniem „Lesen” w sensie właściwym, który wyraża: kłaść jedno przy drugim, gromadzić w jednym miejscu, krótko – skupiać [*sammeln*]; jednocześnie owo jedno zostaje skontrastowane z drugim. Tak używali tego słowa greccy gramatycy²².

Heidegger nie dokonuje tu żadnej analizy etymologicznej, która uprawniałaby do ujęcia *logosu* jako przede wszystkim skupiania. Jednym ze znaczeń czasownika λέγειν jest faktycznie „gromadzić, skupiać” (Liddel i Scott oddają ten czasownik jako *to gather*, co rzeczywiście odpowiada niemieckiemu *sammeln*). Nie oznacza to jednak, że to znaczenie można po prostu przenosić na rzeczownik λόγος, którego wcale tak nie pojmowano. Wbrew twierdzeniom Heideggera pierwotne znaczenie tego rzeczownika to „słowo”, o czym świadczą najstarsze przykłady jego użycia u Homera i Hezjoda²³, wobec czego wykładnia Heideggerowska pozbawiona jest filologicznych podstaw.

Poparciem Heideggerowskiej wykładni *logosu* ma być jeden cytat z Homera, w którym *nota bene* słowo λόγος nie występuje²⁴, drugi zaś dowód w postaci okrojonego cytatu z Arystotelesa jest po prostu manipulacją. Heidegger pisze: „Arystoteles mówi w *Fizyce* Θ 1, 252 a 13: ταξις δε πᾶσα λόγος, «a wszelki porządek ma charakter zbierania [*des Zusammenbringes*]»²⁵. W tym fragmencie słowo λόγος już się pojawia. Jednakże trudno ten fragment uznać

²² Ibidem, s. 117.

²³ Por. Z. Danek: *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji Platńskiego dialogu „Teajtet”*. Łódź 2000, s. 132. W tym doskonałym opracowaniu znaleźć można między innymi omówienie stanu badań nad problematyką *logosu*.

²⁴ Występuje tylko forma λέξατο, jak zaś już mówiłem, Heidegger w żaden sposób nie pokazuje – bo zrobić tego nie można – że takie jedno z potocznych znaczeń tegoż czasownika zostało zachowane w utworzonym od niego rzeczowniku, w słowie *logos* używanym w tekstach filozoficznych (por. *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 117). Na tej zasadzie Polak mógłby dowodzić, że Kantowska naoczność oznacza fizjologiczną funkcję oka.

²⁵ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 117.

za potwierdzenie wykładni Heideggera, skoro termin ten został przez niego przełożony stosownie do uprzednio zaproponowanej interpretacji. Heidegger z góry zadecydował, że termin ten mamy odczytywać w znaczeniu zbierania, ale to jeszcze nie świadczy o tym, że takie znaczenie ma to słowo w grece i że tak chce je tu rozumieć Arystoteles. Tym bardziej, że kontekst, którego Heidegger oczywiście nie przytacza, przeczy proponowanej przez niego wykładni. Aby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać to zdanie wraz ze zdaniem poprzednim:

Poza tym nieskończone nie pozostaje w żadnym stosunku do nieskończonego; a wszelki porządek jest jakimś stosunkiem²⁶.

Arystoteles mówi w tym fragmencie, że tego, co nieokreślone, nie można ze sobą porównywać, nie można ustalić żadnego stosunku między nimi. Jest to sytuacja odwrotna w stosunku do sytuacji matematyka operującego konkretnymi liczbami, które dają się porównywać, a więc można określić ich stosunek – tak między innymi używa słowa λόγος Arystoteles²⁷. Jeśli Heidegger twierdzi, że według Arystotelesa „wszelki porządek ma charakter zbierania”, to jak rozumieć zdanie poprzedzające, w którym również zamiast stosunku czy relacji trzeba by konsekwentnie wstawić „zbieranie”? Heidegger zapewne poradziłby sobie z tym banalnym problemem, przerabiając cały passus, z którego ów cytat pochodzi. Nie miejsce tu, by go naśladować, zwłaszcza że tego typu propozycje terminologiczne przede wszystkim skomplikowałyby ten już i bez tego niełatwy fragment²⁸.

²⁶ Arystoteles: *Fizyka*, przeł. K. Leśniak. Warszawa 1968, s. 246 [252a]: τὸ δ' ἄπειρον πρὸς τὸ ἄπειρον οὐδένα λόγον ἔχει· τάξις δὲ πᾶσα λόγος.

²⁷ Por. też *Metafizyka* 985b i 991b.

²⁸ Heidegger kilkakrotnie powraca do interpretacji słowa λόγος. Po raz pierwszy czyni to w *Byciu i czasie*, op.cit., s. 45–49 [32–34]. Logos ujmowany jest tam jako wydobywanie ze skrytości i umożliwianie widzenia bytu jako nieskrytego. Jednakże taka wykładnia budzi zastrzeżenia ze względu na Heideggerowskie rozumienie greckiej prawdy jako nieskrytości – w tej kwestii por. Ch.H. Kahn: *The Verb Be in Ancient Greek*. Dordrecht–Boston 1973, s. 363–366. Interpretacji tego terminu poświęca też niemal cały tekst *Logos*, przeł. J. Mizera. „Principia” 1998, XX, s. 99–118. W tym tekście słowo logos tym razem „oznacza to samo, co niemieckie «legen»” (s. 100). Przypomnijmy, że w chronologicznie wcześniejszym *Wprowadzeniu do metafizyki* logos „jest tym samym słowem co niemieckie «lesen»” (s. 116 i n.). Nie trzeba się jednak martwić tą rozbieżnością. Przykład winobrania w tekście *Logos* pozwoliłby połączyć *legen* zapewne z dowolnym słowem, a w szczególności z *lesen*, co też się i dzieje (s. 100–101).

Po scharakteryzowaniu φύσις jako bycia i logosu jako skupiania Heidegger przechodzi do badania ich związku w filozofii Heraklita. Na jego interpretacji relacji φύσις – λόγος u Heraklita waży w sposób istotny przyjęte z góry, przedstawione już rozumienie powyższych terminów. Heidegger – co warto podkreślić – nie wyprowadza znaczenia tych terminów z analizy fragmentów Heraklitejskich. W analizach tych założona jest owa swoista Heideggerowska wykładnia tych terminów. Zgodnie z nią dokonywane są również przekłady poszczególnych zdań i, jak się można spodziewać, odbiegają one od oryginału. Heidegger pięć lat po napisaniu i wygłoszeniu wykładów składających się na *Wprowadzenie do metafizyki* opowiadał Karlowi Reinhardtowi o gwarantującej właściwe zrozumienie i interpretację drodze pośredniej „między filologią, która chce odnaleźć właściwego [richtigen] Heraklita z pomocą swych filologicznych narzędzi, a rodzajem filozofowania polegającym na niezdiscyplinowanym i zbyt daleko idącym myśleniu”²⁹. Biorąc pod uwagę takie późne teksty, jak *Aletheia* i *Logos* oraz sięgając do wczesnego *Wprowadzenia do metafizyki*, można się przekonać, że deklaracja ta zawsze pozostawała tylko niespełnionym postulatem. Jako przykład można przytoczyć Heideggerowski przekład i interpretację fragmentów B 1 DK i B 2 DK, od których rozpoczyna on swe analizy Heraklita we *Wprowadzeniu do metafizyki*:

Fragm. 1: „Nawet jeśli λόγος występuje zawsze, ludzie jakby nic nie pojmowali (αἰξύνετοι), zarówno zanim usłyszeli, jak i usłyszawszy pierwszy raz. Bytem bowiem wszystko staje się κατὰ τον λόγον τόνδε, stosownie do tego λόγος i zgodnie z nim; tymczasem podobni są oni (ludzie) do niedoświadczonych, co na nic się nie poważyli, chociaż próbują rozważać te słowa i czyny, które ja objaśniam tłumacząc każdy przypadek κατὰ φύσιν, zgodnie z jego byciem i pokazując, jaki jest. [...]

Fragm. 2: Dlatego trzeba iść za tym, co wspólne w bycie, tzn. należy trzymać się tego; lecz chociaż λόγος ziszcza się w bycie jako to coś wspólnego, wielu żyje tak, jak gdyby każdy miał swoje własne rozeznanie³⁰.

²⁹ M. Heidegger, E. Fink: *Heraklit*. Frankfurt am Main 1996, s. 15.

³⁰ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 119 i n. Dla porównania niemiecki przekład Heideggera i oryginał grecki: „Frg. 1: «Während aber der λόγος ständig dieser bleibt, gebärden sich die Menschen als die Nichtbegreifenden (αἰξύνετοι), sowohl ehe sie gehört haben, als auch nachdem sie erst gehört haben. Zu Seiendem wird nämlich alles κατὰ τον λόγον τόνδε, gemäß und zufolge diesem λόγος; indes gleichen sie (die Menschen) jenen, die nie erfahrend etwas gewagt haben, obzwar sie sich versuchen sowohl an solchen Worten als auch an solchen

Przekłady te są zwykłą dezinterpretacją. Otóż φύσις wykładana jest tu OD RAZU jako bycie tylko i wyłącznie na podstawie poprzednich rozważań; w obu fragmentach nie występuje również słowo „byt”, które Heidegger po prostu arbitralnie dodaje; nie ma więc też mowy o żadnym ziszczaniu się *logosu* w bycie, lecz mówi się po prostu o tym, że λόγος jest wspólny [ξυρόν]. Jak by tego było mało, Heidegger nie dokonuje żadnej analizy tych fragmentów, które według niego mają pozwolić na to, by λόγος – wstępnie określony jako „zbiorcze skupienie” – został w oparciu o nie dookreślony jako „zbiorcze skupienie bytu samego”. Heidegger po podaniu tych przekładów pyta: „czego dowiadujemy się z obu urywków?” i odpowiada następująco:

O *logosie* mówi się, że: 1. przysługuje mu stałość, trwałość; 2. ziszcza się jako to, co wspólne w bycie, to, co razem w bytowaniu samym [*des Seiend*], to, co skupia; 3. wszystko, co się dzieje – tzn. czemu przychodzi być – pozostaje-tutaj stosownie do tego czegoś stale wspólnego; to coś włada.

Co się tu mówi o λόγος, dokładnie odpowiada właściwemu znaczeniu słowa „skupienie”. I tak jak słowo to odnosi się do 1. skupiania i 2. zbiorczego skupienia, tak λόγος oznacza tu skupiające zbiorcze skupienie, to, co źródłowo skupiające³¹.

Tuż przed podaniem swoich przekładów owych fragmentów Heraklita Heidegger twierdził, że nie tłumaczy słowa λόγος, aby jego znaczenie wywieść z kontekstu. Widać jednak, że w swoich przekładach Heidegger pozmieniał ów kontekst w taki sposób, by λόγος uzyskał takie znaczenie, jakie już z góry zostało założone. Nieuprawnione wprowadzenie nieobecnych w oryginale termi-

Werken, dergleichen ich durchführe, indem ich jegliches auseinanderlege κατὰ φύσιν, nach dem Sein, und erläutere, wie es sich verhält. [...] Frg. 2: «Darum tut es not, zu folgen dem, d. h. sich zu halten an das Zusammen im Seienden; während aber der λόγος als dieses Zusammen im Seienden west, lebt die Menge dahin, als hätte je jeder seinen eigenen Verstand (Sinn)»” (M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1957, s. 97).

B 1 DK: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εὐκείασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων, ὁκοίων ἐγὰρ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει κόσα ἐγερθέντες ποιούσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

B 2 DK: διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῶι, τουτέστι τῷ> κοινῶι· ξυνός γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

³¹ Ibidem, s. 120.

nów „bycie”, „byt”, „ziszczanie się w bycie”, pozwala teraz na dalsze nieuprawnione wnioskowania dotyczące znaczenia słowa λόγος. Znaczenie tego terminu nie jest wyprowadzane z kontekstu – wstępna dezinterpretacja prowadzi do nieuprawnionego przekładu, który później traktuje się jako potwierdzenie wyjściowej dezinterpretacji. Jest to pełne uporu i, co gorsza, świadome postępowanie wbrew tekstom, Heidegger bowiem pisze: „wprawdzie kontekst fragmentu 1 zdaje się nasuwać wykładnię λόγος w sensie słowa i rozmowy, a nawet domagać się jej jako jedynie możliwej, albowiem mówi się o ludzkim «słuchaniu»”³². Następnie Heidegger potwierdza rozumienie logosu jako mowy odwołaniem do fragmentu B 50 DK, po czym następuje stwierdzenie: „zważmy atoli na to, że w owych decydujących miejscach (fragmentu 1 i 2) λόγος nie oznacza rozmowy ani słowa”³³, bo oczywiście założono już z góry, że oznacza „skupienie”. Dowodem na to, że λόγος nie może być rozumiany jako mowa, ma być analiza drugiego zdania fragmentu 1, w której Heidegger absolutnie nie dopuszcza możliwości dwuznaczności słowa λόγος, mistrzowsko wykorzystanej przez Heraklita, co w sposób niepodważalny potwierdzają analizy Ch.H. Kahna³⁴. Właśnie dlatego, że λόγος jako „będący zawsze” ma cechy boskie, a jednocześnie oznacza „dyskurs”, „mowę”, możliwa jest cała misterna konstrukcja tego fragmentu, mówiącego o tym, że zwykle ludzie λόγος Heraklita rozumieją tylko jako słowa, nie dostrzegając w nim owego wiecznego pierwiastka boskości. Logos wcale nie jest tu przeciwstawiany dyskursowi, mowie czy językowi, wręcz przeciwnie: Heraklit stara się raczej pokazać dwoistość logosu, a więc uznaje jego dwa znaczenia. Heidegger natomiast twierdzi, że „wspomina się tu o słowie i rozmowie, ale przecież w odróżnieniu od – a nawet w przeciwieństwie do – λόγος”³⁵. Heraklitowi jednak wcale nie chodzi o odróżnienie logosu od mowy, lecz o dwa rodzaje słuchania (Heidegger mówi o słuchaniu i arbitralnie wprowadza motyw posłuszeństwa bez żadnej analizy i poparcia tekstem), co wyraźnie daje się wyczytać z pierwszego zdania fragmentu 1, słuchanie, jakiego dokonuje człowiek nieświadomy i świadomy. W logosie można się dosłuchać samych słów albo wysłyszeć boski pierwiastek

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 121.

³⁴ Por. Ch.H. Kahn: *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge Mass. 1979, s. 93–98.

³⁵ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 121.

kosmosu³⁶. Heidegger zatem nie tylko niszczy całą finezję Heraklitejskiego dyskursu, ale i arbitralnie nagina go do własnych założeń, które wręcz przeczą świadectwu tekstów³⁷, co – jak widać – wcale Heideggera nie martwi.

Tego typu rozważania prowadzą Heideggera do ujęcia *logosu* jako „zbiorczego skupienia bytu samego”. Dalej w swej interpretacji zmierza on do pokazania związku φύσις – λόγος i ich źródłowej jedności, by na jej podstawie pokazać i wytłumaczyć ich rozdzielenie³⁸. Teza o jedności φύσις i λόγος jest, moim zdaniem, zupełnie słuszna, problem jednak w tym, że Heidegger wcale takiej jedności nie dowodzi, lecz ją po prostu zakłada, definiując wpieryw φύσις jako bycie, a później za bycie uznając λόγος. Żaden z tych kroków nie jest poparty tekstem Heraklita. Heidegger od objaśnienia fragmentu B 72 DK³⁹, które zakłada już jego rozumienie φύσις i λόγος, przechodzi do jedności tychże:

Nieprzerwanie mają do czynienia z byciem, a mimo to jest im ono obce. Mają do czynienia z byciem, o ile stale się odnoszą do bytu, jest im ono obce, o ile odwracają się od bycia, gdyż bynajmniej go nie ogarniają, lecz uważają, iż byt to tylko byt i nic więcej⁴⁰.

Od tego jakże Heideggerowskiego passusu jego autor przechodzi do następującego wniosku:

Λόγος to stałe skupianie, należące do siebie skupienie bytu, tzn. bycie. Dlatego κατά τον λόγον z Fragm. 1 oznacza to samo co κατά φύσιν. Φύσις i λόγος są tym samym. Λόγος charakteryzuje bycie pod nowym, a jednak starym względem: Co bytuje, co w sobie pozostaje proste i wy-

³⁶ Por. mój tekst *Łuk Heraklita (?)*, „Literatura na Świecie”, nr 10–11 (1999).

³⁷ Kolejnym dobrym przykładem jest tu Heideggerowska interpretacja fragmentu B 103 DK: „Fragm. 103 mówi: «w sobie skupione, tym samym są w kole początek o koniec». Bez sensu byłoby chcieć pojmować tu ξυνόν jako to, co «ogólne»” (*Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 123). Tajemnicą jednak pozostaje, dlaczego według Heideggera trzeba proponować tak udziwniony przekład słowa ξυνόν jako „w sobie skupione, to samo”, skoro można po prostu powiedzieć, że „wspólny jest początek i koniec...”.

³⁸ Ibidem, s. 127.

³⁹ Fragment ten brzmi następująco: „Z czym wciąż najbardziej obcuje (z logosem), z tym nie są zgodni, a te z którymi codziennie się stykają, jawią się im obcyymi”.

⁴⁰ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 122 i n.

raziste, jest w sobie i przez siebie skupione i utrzymuje się w takim skupieniu⁴¹.

Wbrew deklaracjom, że ukazana zostanie jedność φύσις i λόγος, widać, że Heidegger nawet nie próbował tego dokonać. Jego wywody zmierzające do tej kluczowej tezy są tylko pozorem argumentacji. W punkcie wyjścia poczynione zostały arbitralne założenia dotyczące φύσις i λόγος, wraz z którymi założono już ich jedność. Skoro φύσις uznana została za bycie, a λόγος za skupienie bytu, czyli bycie, to ich jedność nie jest żadnym odkryciem. Ostatecznie fragmenty *Wprowadzenia do metafizyki* aspirujące do popartej analizami wykładni Heraklita okazują się ciągiem bezpodstawnych roszczeń. Nawet jeśli zgodzić się na samą Heideggerowską filozofię i uznać jego rozważania dotyczące bycia, to zupełnie arbitralne jest nałożenie takiej perspektywy na myśl Heraklita, co prowadzi tylko do uporczywego naginania zdań Efezjczyka do z góry przyjętych założeń i nieliczenia się wcale z tekstem i filologią.

Podobną taktykę stosuje Heidegger w późniejszym o szesnaście lat tekście *Logos* poświęconym zbliżonej problematyce⁴². Heidegger znów rozpoczyna od barokowych rozważań na temat λεγειν i ponownie przenosi znaczenie czasownika na rzeczownik λόγος⁴³. Następnie stawia uzasadnione pytanie: „Jakże jednak ktoś ma rozstrzygnąć, czy to, co nasz przekład podaje za istotę *Logos*, choćby w czymś najodleglejszym odpowiada temu, co Heraklit myślał i nazwał imieniem *ho Logos*?”⁴⁴. Całkiem rozsądna jest też jego odpowiedź: „Jedyną drogą prowadzącą do rozstrzygnięcia jest zastanowienie się nad tym, co w przytoczonym fragmencie [B 50 DK] powiedział sam Heraklit”⁴⁵. Problem

⁴¹ Ibidem, s. 123.

⁴² Główna różnica polega na tym, że w tekście *Logos* Heidegger jest dość powściągliwy w mówieniu o byciu i koncentruje się raczej na wydarzeniu.

⁴³ Heidegger przechodzi samego siebie w ciągach skojarzeń. Słowo λόγος nie tylko oznaczać ma „kładzenie, skupianie”, ale jeszcze zostaje wprowadzony motyw chronienia: „Właściwie od strony chronienia rozpoczynające skupianie, zbiór, jest z góry w sobie doborem tego, co wymaga ochrony. Dobór zaś jest ze swej strony określony przez to, co w obrębie dobieralnego ukazuje się jako wybrane. Tym, co w istotowym ukształtowaniu zbioru najpierwsze wobec chronienia, jest wybieranie (alemańskie prze-bieranie [*Vor-lesen*]), któremu poddaje się dobór, podporządkowujący się wszelkiemu składowaniu, wnoszeniu i pomieszczaniu” (M. Heidegger: *Logos*, op.cit., s. 101). Lektury podobnych fragmentów upewniają, że ich autor lubuje się w chwytach erystycznych 8, 12, 26, 29, a zwłaszcza 36 opisanych w Schopenhauerowskiej *Eryście*.

⁴⁴ M. Heidegger: *Logos*, op.cit., s. 106.

⁴⁵ Ibidem.

jednak w tym, że na następnej stronie wyjaśnia on sentencję Heraklita, stosując już swoją wykładnię *logosu*, mimo że miała być ona dopiero w oparciu o ten tekst zweryfikowana⁴⁶. Tak jak poprzednio φύσις została z góry objaśniona w taki sposób, aby jej znaczenie pokryło się ze znaczeniem wcześniej ustalonym dla λόγος, tak teraz rzekomym uzasadnieniem wykładni λόγος jako „zbierającego kładu [*die lesende Lege*]”⁴⁷ jest wyjaśnienie heraklitejskiej jedności, w której stosuje się tę samą terminologię w sposób równie nieuzasadniony:

Hen jako to, co jedniące jest jednym-jedynym. Jedna ono, skupiając. Skupia, gdy zbierająco kładzie to, co przedłożone jako takie i w całości. Jedno-jedynie jedna jako zbierający kład. Owo zbierająco-kładące jednie nie skupia w sobie to, co jedniące tak, że ono *jest* tym jednym i jako takie jedynym. Nazywane w sentencji Heraklita *Hen Panta* wprost wskazuje na to, czym jest *Logos*⁴⁸.

Taką odpowiedź daje Heidegger na wyrażoną wcześniej wątpliwość: „pozostaje jeszcze nie rozstrzygnięte, czy przekład *ho Logos* jako «zbierający kład» choćby w niewielkim stopniu dotyczy tego, czym jest *Logos*”⁴⁹. Okazuje się więc, że dotyczy, a raczej że Heidegger bardzo chciał, aby dotyczyło. Heidegger albo przekłada analizowane teksty, stosując swoją arbitralną terminologię, by potem rzekomo z tekstu wyprowadzić swoje rozumienie *logosu*, albo też wcale nie przejmuje się tekstem Heraklita i od razu wyklada kluczowe terminy tak, jak mu się podoba. Od dalszej analizy tego tekstu czuję się zwolniony, uznając, że Heideggerowskie przedsięwzięcia najlepiej podsumować takim oto cytatem: „Gdy ktoś schowa jakąś rzecz za krzakiem, a potem szuka jej tam i tam ją znajduje, to tym szukaniem i znajdowaniem nie ma się co chwalić”⁵⁰.

⁴⁶ Twierdzi na przykład: „*Homologeîn* jest raczej takim *legeîn*, które zawsze tylko kładzie, pozwala leżeć temu, co już jako *homon*, jako całość jest położone razem, a mianowicie przedłożone w takim leżeniu, które nigdy nie wypływa z *homologeîn*, lecz spoczywa w zbierającym kładzie, w *Logos*” (ibidem, s. 107) nawet przy najlepszych chęciach nie można tego uznać za weryfikację Heideggerowskiej wykładni, bo właśnie została ona wczytana w tekst Heraklita.

⁴⁷ Por. ibidem, s. 108, 110, 116.

⁴⁸ Ibidem, s. 109.

⁴⁹ Ibidem, s. 108.

⁵⁰ F. Nietzsche: *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] idem: *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 191.

Heideggerowskie odczytania Heraklita można by nazwać odczytaniami unifikującymi. Oparte są one bowiem na jednym założeniu, iż każdy ważniejszy termin u Heraklita jest kolejną nazwą bycia – „bycie to λόγος ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίεσθαι”⁵¹. To nastawienie wyrażone we *Wprowadzeniu do metafizyki* obecne jest nadal w późnych tekstach poświęconych Heraklitowi: „W wielości różnych nazw: *physis, pyr, logos, harmonie, polemos, eris, (philia), hen* myśli Heraklit istotową pełnię tego samego”⁵². Nie przeczę, że kluczowe terminy Heraklita mogą się pokrywać – przekonują o tym skrupulatnie analizy, ale tych u Heideggera po prostu brakuje. Toteż powyższe, jakże przecież doniosłe wnioski, pozostają tylko efektownymi, ale zupełnie nieuzasadnionymi deklaracjami – są zawieszane w próżni. W szczególności związek ἀλήθεια – λόγος jest założeniem rzutowanym na Heraklita, a nie wyprowadzonym z analizy tekstów. To fakt, że u Heideggera „Logos ma charakter aletheiczny, jest skrywaniem i odkrywaniem zarazem. Logos i Aletheia są tym samym”⁵³, jednakże jest to założenie przyjęte w *Byciu i czasie*, z którym Heidegger przystępuje już do lektury fragmentów Heraklita. W swoim pierwszym dziele pisze bowiem: „«Bycie prawdziwym» dla λόγος w sensie ἀληθεύειν oznacza: byt, o którym się mówi, wydobyć poprzez λέγειν pojęte jako ἀποφαίνεσθαι z jego skrytości i umożliwić widzenie go jako nieskrytego (ἀληθές), odkryć”⁵⁴.

Heideggerowska wykładnia związku ἀλήθεια – λόγος w przypadku Heraklita budzi wątpliwości nie tylko z powodu arbitralności interpretacji *logosu*. Samo pojęcie ἀλήθεια Heidegger stara się w tekście *Aletheia* podeprzeć interpretacją fragmentów z Homera. Postępowanie to wydaje się wątpliwe, a w każdym razie zdecydowanie tendencyjne, gdy uwzględni się Homeryckie rozumienie tego terminu. Zwłaszcza że Heidegger wyprowadza znaczenie pojęcia ἀλήθεια tylko w oparciu o analizę jednego wersu (w. 93 pieśń 8) *Odysei*. Kahn przekonująco dowodzi, że Homer używa tego terminu jako pojęcia prawdziwości w sensie uczciwości mówcy: „Mówić prawdziwie u Homera to powiedzieć wszystko (πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον, *Il.* 24.407), nie pomijając lub nie zatając czegokolwiek, co miałoby «umknąć uwadze (słuchacza)» (λανθάνει), nie

⁵¹ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*, op.cit., s. 126.

⁵² M. Heidegger: *Aletheia*, przeł. J. Mizera. „Principia” XX (1998), s. 92.

⁵³ J. Mizera: *Torowanie bezdroży bezgruntu. W drodze do innego początku*. „Principia” XX (1998), s. 17.

⁵⁴ M. Heidegger: *Bycie i czas*, op.cit., s. 47 [33].

kryć niczego w sercu”⁵⁵. Heideggerowska wykładnia terminu ἀλήθεια ignoruje zaś ten fakt lub uznaje go za drugorzędny, jako że Heidegger zakłada, iż λόγος nie oznacza pierwotnie mowy⁵⁶, co, jak już wspomniałem, sprzeczne jest z najstarszymi przykładami użycia terminu λόγος.

Heidegger oczywiście wie, że bardzo odbiega od standardowych (według niego bezmyślnych) interpretacji Heraklita. Heidegger chce, jak pisze, podejmować „pytającą rozmowę z myślącym”, która oczywiście nie przypomina standardowej lektury:

To, co w danym wypadku inne w każdej dialogicznej interpretacji tego, co myślane, jest znakiem niewypowiedzianej pełni tego, co także sam Heraklit zdołał powiedzieć jedynie na drodze udzielonych *mu* wglądów. Chcieć uganiać się za obiektywnie słuszną nauką Heraklita – to zamierzenie, które unika zbawienego niebezpieczeństwa ugodzenia prawdą myślenia⁵⁷.

Jeśli pominąć nieznośny patos ostatniego zdania, to trudno się z nim nie zgodzić – roszczenie do obiektywności jest oczywiście nie na miejscu. Heidegger jednak uznaje, że po deklaracji pozostawania bliżej słów sentencji Heraklita obowiązuje już zasada *anything goes*. Jeśli ktoś nie godzi się na słowa Heideggera, to zapewne po prostu nie zbliżył się dostatecznie do słów sentencji Heraklita. Jeśli nawet tak jest, to określenie to jest o tyle wygodne, że czytelnik nigdy się od Heideggera nie dowie, jaka jest jednostka miary owej bliskości. Jej wzorzec z pewnością też nie znajduje się w muzeum pod Paryżem. Nie na wiele zresztą by się przydał, ponieważ wobec masy arbitralnych założeń, z jakimi przystępuje on do swoich lektur Heraklita, utwierdzam się w przekonaniu, że myślącym, z którym Heidegger podejmuje swoją pytającą rozmowę, jest on sam. Innymi słowy, Marcin z Czarnolasu gada do siebie.

⁵⁵ Ch.H. Kahn: *The Verb BE in Ancient Greek*, op.cit., s. 365.

⁵⁶ Por. M. Heidegger: *Aletheia*, op.cit., s. 81 i n.

⁵⁷ Ibidem, s. 80.