

Stanisław Kwiatkowski

Transcendencja w późnej filozofii Heideggera

Sztuka i Filozofia 33, 145-166

2008

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.

Stanisław Kwiatkowski

Transcendencja w późnej filozofii Heideggera

„Wie «gibt es» Sein?” – Jak istnieje bycie¹? Wokół tego pytania krąży filozoficzna myśl Martina Heideggera: począwszy od „pierwszej nieporadnej i chwiejnej próby wniknięcia w filozofię” w 1907 roku za sprawą lektury pracy Brentana, zatytułowanej znacząco w kontekście poruszanej kwestii: *O różnych znaczeniach bytu wedle Arystotelesa*², aż po najpóźniejsze prace, w których autor *Bycia i czasu* usiłuje „myśleć bycie bez bytu (...): myśleć bycie bez względu na metafizykę”³. Myśleć tak radykalnie, wykraczając poza tradycję filozoficzną, że wykład w formie wypowiedzi orzekających staje się ostatecznie przeszkodą dla takiego myślenia⁴. Ta droga myślenia stanowi o szczególnej i ważnej dla nas – choć dziś chyba jednak niedocenianej – oryginalności niemieckiego filozofa.

Podstawową rolę w heideggerowskim przedsięwzięciu przekształcającym powszechnie akceptowane reguły filozofowania w „poetyzujące myślenie”, które przygotowuje jeszcze nieodstąpione zadanie myślenia, odgrywa język nastrojający na słuchanie „głosu bycia”, niesłyszalnego dla tych, którzy żądają jasnego i wyraźnego, właśnie – orzekającego i, by tak rzec, naocznie wykładającego wykładu. Zapewne z tego powodu filozof ostatecznie określa swój imponujący dorobek znamienne metaforycznym mianem: „Drogi – nie dzieła”⁵.

Istotne myślenie: filozoficzne „ręko-dzieło”

A jeśli jednak również⁶ dzieła? Jeśli tak – to szczególnego rodzaju myślowe rękodzieła, *Hand-werke*. W pracy *Co zwie się myśleniem?* filozof określa myślenie jako *das einfachste und deshalb schwerste Hand-Werk* – „najprost-

¹ M. Heidegger, „Die Grundprobleme der Phänomenologie”, w: *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, t. XXIV, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, s. 317.

² M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przekł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 101.

³ Ibidem, s. 35.

⁴ Ibidem, s. 34.

⁵ Na to określenie zwraca uwagę J. Mizera w przedmowie do przetłumaczonego przez siebie wspólnie z B. Baranem dzieła Heideggera – *Przyczynki do filozofii*. Zob. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przekł. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 7. Należy przy tym zauważyć, że droga wiąże się z czasem, odkrywaniem i nie-skrytością – podstawowymi „znakami przydrożnymi” dla drogi filozofowania Heideggera.

⁶ A więc nie przeciwstawiając wzajemnie „dzieła” i „drogi”, lecz zestawiając je w od-dzieleniu tego samego i jednego zadania myślenia!

rze i dlatego najcięższe rękodzieło”⁷. Próbuje w ten sposób nadać filozofowaniu charakter osobistego, egzystencjalnego zaangażowania w odróżnieniu od współczesnego, silnie zmetodologizowanego, czy też stechnologizowanego myślenia, które nie potrzebuje już jednostkowego i zarazem całościowo zaangażowanego myślącego podmiotu⁸, sięgającego głęboko w rzecz myślenia i odsłaniającego jej nieredukowalną wielowymiarowość. Myślenie odpowiadające metodologicznemu zapotrzebowaniu staje się precyzyjnym, niezawodnym narzędziem czy mechanizmem do wytwarzania pewności. W tym przypadku „ja myślę” w rzeczywistości realizuje się bezosobowo, obiektywnie: w postaci „myśli się”. Myślenie staje się zorganizowanym i zarządzanym przedsięwzięciem zespołów zadaniowych, które ocenia się według określonego kryterium efektywności. Jest to rozwinięta koncepcja myślenia konstrukcyjnego, zgodnego z kartezjańską formułą metody, za pomocą której realizuje się wytyczony cel, usuwając wszelką problematyczność przez kierowanie się przyjętym z góry kryterium jasności i wyrażności przedmiotu myślenia. Rugując całkowicie niepewność związaną z panowaniem nad własną myślą, redukując wszelkie lęki związane z niewiedzą, gdy rozum jest w pewnym sensie „uśpiony” i zdany na od-czucia budzące „upiory niewiedzy” – podmiot poświęca jakby psychologiczną złożoność własnej, jedynie do niego należącej i jedynie dla niego mającej niewymierny sens, egzystencji na rzecz przejrzystej, „transparentnej” i bezosobowej w głównej mierze samoświadomości⁹, która odnosi się nie do bytu

⁷ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971; przekład polski: idem, *Co zwie się myśleniem?*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 61.

⁸ Por. rozważania Heideggera na temat *Handwerk* i techniki maszynowej. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, op. cit., s. 53 i nast. (M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, op. cit., s. 62 i nast.).

⁹ W tym kontekście interesujące są uwagi G. Pouleta związane z interpretacją przez niego snu Kartezjusza, który zainspirował filozofa do napisania *Rozprawy o metodzie*. Sen wyzwała niejako życie uczuciowe Kartezjusza, które, w ten sposób dochodząc do głosu, w zasadniczej mierze wpłynęło na powstanie projektu myślenia metodycznego. Poulet pisze na ten temat: „I oto z chwilą, gdy rozpoczyna się widzenie senne i zaciera się we śnie owo nazbyt świadome ja, sprzeciwiające się istnieniu zepchniętych w podświadomość uczuć, wyłaniają się z mroku ich niewyraźne kształty.

«W jego wyobraźni pojawiły się obrazy jakichś przerażających zjaw.»

Po nich następuje jakby symboliczny obraz jego życia przeciętego na dwoje, tak jak widzi je ten drugi Kartezjusz, zmuszony do wędrówki w mroku, pozbawiony oparcia, jakim jest myśl. Jest to jakby chromanie, kiedy na lewej stronie (na podświadomości) spoczywa cały ciężar ciała, a strona prawa (którą jest świadomość) w niczym jej nie pomaga. (...) Cała bowiem druga część *Rozprawy*, choć Kartezjusz nie wspomina w niej wyraźnie o śnie, wypełniona jest doświadczeniem czerpanym ze snu. Czyż można nie dostrzec zbieżności pomiędzy trudnością w chodzeniu i utrzymywaniu równowagi, które we śnie są dla Kartezjusza realnym doświadczeniem czerpanym ze snu, a «najwyższym pragnieniem (...), by iść przez życie ze spokojną pewnością», które w języku *Rozprawy* jest pragnieniem młodego geometry?» (wyróżnienia moje – S.K.; G. Poulet, *Metamorfozy czasu*, wybór J. Błoński, M. Głowiński, przekł. zbiorowy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 77–78). Gdzie indziej znajdujemy podobne uwagi cytowanego autora: „Kartezjusza, nade wszystko filozofa myśli jasnej i wyraźnej, w każdym momencie i na każdym kroku niepokoi – wie on o tym i wcale tego nie kryje – myśl przeciwna, niejasna, której wolałby nie brać pod uwagę. Marzy o myśli, która na całym swym obszarze i w całym swym rozwoju byłaby niezmiennie przejrzysta. Chciałby ją móc analizować, ulepszać, traktować tak jak zawsze traktuje się wartości matematyczne (...). Ale świat Kartezjusza nie jest światem matematyki – składa się on z przedmiotów określonych

tego, co postrzegane, lecz do bytu postrzeganego¹⁰. Myślący jasno i wyraźnie posługuje się odpowiednimi narzędziami, dającymi mu intersubiektywne gwarancje pewności co do jego własnego statusu jako wyróżnionego i uprzywilejowanego bytu, porządkującego i usuwającego z pola jego obecności wszystko, co niejasne i wątpliwe – inne, naruszające absolutną pozycję tego, co wyłącznie jego własne. To, co własne, w kartezyjskiej perspektywie może być „własnym” w wyniku zawłaszczenia tego, co inne, przez przedstawiające ego *cogito*, przez świadomy siebie i „swojego pomyślanego”, kontrolujący jednostkowy rozum, który w ten sposób – czyli przez przywłaszczające przy-swojenie wszelkiej inności – staje się rozumem „powszechnym”, takim jak każdy inny¹¹. Inaczej, tzn. mniej radykalnie mówiąc: jedyną formą akceptowalności tego, co inne, w sensie nie-moje, jest intersubiektywne nasze. Jednakże za cenę tego, że każde indywidualne moje własne ja staje się trudno odróżnialne od innego, nie mojego własnego ja: wszystkie roztopiają się jednorodnym intersubiektywnym ja, które zastępuje klasyczną metafizyczną ponadosobową obiektywność¹². W gruncie rzeczy tu leży źródło homogenizacji myślenia i bycia ludzkiego. Pierwszym krokiem do osiągnięcia takiego intersubiektywnego pewnego myślenia w odniesieniu do świata jest ujęcie jednostkowego bycia podmiotu w samoświadomości – w takim żywiole myślenia, w którym ono samo rozporządza samym sobą, tzn. całkowicie metodycznie jest w stanie nad sobą panować¹³. Jas-

i nieokreślonych, a nawet z niemożliwych do określenia. Im bardziej Kartezjusz upiera się, by zdefiniować to, co jego zdaniem da się zdefiniować, tym wyraźniej jego uwagę przyciąga – nie w samym centrum, lecz na peryferiach myśli, jak gdyby na obrzeżach refleksji – nieokreślona sfera myśli niejasnej, niewyraźnej, a mimo to rzeczywistej i niezaprzeczalnej. W pobliżu słynnych kartezyjskich określeń rozciąga się wcale nie zanegowany czy unicestwiony, ale wyparty, utrzymywany przez filozofa w oddaleniu świat myślowy, w który on sam właściwie nigdy się nie zapuszcza.” G. Poulet, *Myśl nieokreślona*, przekł., wstęp R. Swoboda, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 65–66.

¹⁰ Nie do – jakby powiedział Deleuze – *αισθητέον*, lecz *αισθητόν*. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 206.

¹¹ „Rozsądek jest to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzielona (...), zdolność dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu, co nazywamy właśnie rozsądkiem lub rozumem, jest z natury równa u wszystkich ludzi. Tak więc rozbieżność mniemań nie pochodzi stąd, aby jedni byli roztropniejsi od drugich, ale jedynie stąd, iż prowadzimy myśli nasze rozmaitymi drogami i nie rozważamy tych samych rzeczy.” R. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania się rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przekł. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 29.

¹² Jest to zdobycz transcendentalizmu. Fichte ujmuje to następująco: „Rozum jest celem, a osobowość środkiem; środkiem tylko po temu, by wyrazić w szczególny sposób rozum, który musi tracić się coraz bardziej w swej formie ogólnej. Tylko rozum jest wieczny; natomiast indywidualność niestannie musi umierać.” J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, przekł. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 556. Hegel podobnie: „Świadomość człowieka oznacza, że jednostka ujmuje siebie samą jako osobę, tj. siebie w swej jednostkowości jako coś ogólnego, zdolnego do abstrakcji i wyłączenia wszystkiego, co szczególne, a więc jako coś w sobie nieskończonego.” G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 106.

¹³ „Tak oto wreszcie sam zaszedłem tam, gdzie chciałem. Skoro bowiem już wiem, że samych ciał nie ujmuje właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego intelektu, i że nie dzięki temu się je ujmuje, że się je dotyka albo że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo poznaje (*intelligentur*), to poznaję w sposób niewątpliwy, że niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż mój własny umysł.” (wyróżnienie moje – S.K.; R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekł. zbiorowy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 55–56).

ność i wyrażność, tak jak je pojmuje Kartezjusz, a następnie szczególnie cała pokartezjańska tradycja, kulminująca w heglowskim stosunku do jednostki, mają walor intersubiektywny: moja pewność, o ile została metodycznie osiągnięta, jest pewnością każdego innego podmiotu przestrzegającego metody, czyli jednej, wspólnej dla wszystkich drogi prowadzącej do osiągnięcia takiej – ostatecznie bezosobowej – pewności. Zatem i odpowiedzialność racjonalnej jednostki za samo myślenie i jego pomyślane ogranicza się do rzetelnego użycia intersubiektywnie wypracowanej i uprawomocnionej metodologii myślenia. Jednostkowo-subiektywne treści myślenia winny być usunięte, a przynajmniej – jak to ma miejsce w nurcie kartezjańskim inspirowanym rozwojem psychologii, np. w fenomenologii – służyć ujaśnieniu intersubiektywnie znaczących pojęć czy istot. Choć więc ten sposób myślenia odwołuje się do psyche podmiotu, to jego rdzeniem jest – jak u Kartezjusza czy Kanta – bezosobowe ja, czego przykładem są takie jego odpowiedniki, jak: „centrum obiektywizacji”, „biegun podmiotowy”¹⁴. Ostatecznie więc takie właśnie – odwołujące się do bezosobowej pewności – myślenie realizuje się „jednotorowo”, co oznacza, że przysługujące mu jako myśleniu w ogóle dążenie do uniwersalności przekształca się w uogólniającą uniformizację, która rozwija się coraz efektywniej w ramach swoistego „koncernu” psychologii, socjologii, filozofii i innych technik czy też organizacji myślenia – pracującego na rzecz przedmiotowej wydajności myślenia¹⁵, lecz nie dla rozwoju i ochrony egzystencjalnego konkretnego, jakim jest jednostkowe życie ludzkie. Dochodzi tu do głosu podmiot świadomy siebie przede wszystkim (a w przyszłości może nawet wyłącznie) na płaszczyźnie rozmaitych naukowych przedmiotowych przedstawień podporządkowujących go kategorii uniwersalnej funkcjonalności. Określa ona – ujmując rzecz słowami Horkheimera i Adorno – „Ja jako instancję refleksyjnej przezorności i nadzoru”, jego rozumność sprowadza się – zgodnie z przekonaniem przytoczonych autorów – do bycia „narzędziem kalkulacji, planu”, jej „żywiołem jest koordynowanie”, bez odniesienia do istotnych celów¹⁶. Tę słabość wywodzącą się od Descartes’a koncepcji racjonalności zagrażającą kantowskiej formalistycznej etyce zauważa na swój sposób neokantysta P. Natorp, jeden z najznakomitszych wszak przedstawicieli transcendentalizmu, który ostatecznie podsumowuje drogę takiej filozofii i jej koncepcję człowieka w zdumiewający, jak na myśliciela o tej proweniencji, sposób. Transcendentalizm,

¹⁴ Jest to czysty, nieprzedstawialny podmiot, podstawa wszelkiego przedstawiania, a więc uprzedmiotowienia – podmiot poprzedzający wszelkie przedstawienie. „Jestem” zawsze, gdy „myślę”; to, co myślę, jest wtórne, natomiast samo, beztreściowe „myślę” – pierwotne dla ugruntowania mojego „jestem”. Por. obszerną pracę poświęconą temu problemowi: M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przekł. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, op. cit., s. 10. Ta interpretacja stoi oczywiście w sprzeczności z Kanta deklaracjami chociażby z *Krytyki czystego rozumu*, w której filozof wyraźnie mówi o prawie moralnym jako najwyższym celu świadomego ludzkiego działania. Rzecz jednak w tym, że właśnie Kantowska koncepcja moralności usprawiedliwia ataki na nią Szkoły Frankfurckiej czy Foucaulta albo Deleuze’a.

¹⁶ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przekł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994, s. 104–105.

twierdzi – nie podejmując doświadczenia własnego ograniczenia, a wręcz je odrzucając¹⁷ – uczynił z człowieka istotę działającą, ale bez ostatecznego celu. W tej sytuacji

„uprawia on naukę dla nauki, przyrodoznawstwo dla przyrodoznawstwa, historię dla historii, sztukę dla sztuki, kształcenie dla kształcenia, pracuje dla pracy, zarządza dla zarządzania, uprawia prawo (*rechtes*) dla prawa, politykuje dla polityki, podbija dla podboju, walczy, by prowadzić wojnę. We wszystkim [tym – S.K.] więc jest dla niego «droga wszystkim, cel niczym» – jest droga, cała droga jego ziemskiej wędrówki coraz bardziej bezcelowa”¹⁸.

Wyjściem z tej sytuacji – bez wyjścia dla klasycznego transcendentalizmu – jest, jak sądzi filozof, wykroczenie poza myślenie pojęciowe, które w nieskończoność zajmuje się sobą, swoją nieograniczoną ekspansją przedmiotową, ulegając ułudzie „fałszywej (...) nieskończoności nigdy niekończącego się postępu”¹⁹. Ominięcie pułapki, w którą wpada ludzka świadomość zwabiona złudnymi obietnicami „złej nieskończoności”, umożliwi doświadczenie ostatecznej granicy myślenia, którą wyznacza niewypowiadalny, niedający się poznać pierwotny fakt (*Urfaktum*): „ostateczna bezpośredniość bycia”. Wyrzeć niejako ponad tę granicę i wejrzeć w taki fakt można dzięki wiedzy bezpośredniej, niebędącej rezultatem poznania, niezapośredniczonej logicznie²⁰, przeżywanej: nie w obrębie powierzchownej uprzedmiotowiającej świadomości podmiotu, lecz w pozapodmiotowej i pozaprzemiotowej głębokiej warstwie samego życia, gdzie Ja, Ty, To wzajemnie się ze sobą stapiają, pozostając jeszcze poza jakimikolwiek uprzedmiotowiającymi je relacjami, rozbijającymi jedność życia²¹. Tam doświadcza się transcendencji, której jednak filozof nie chce wiązać z konformistyczną wiarą²². Natorp zasadniczo odchodzi od ograniczeń Kanta w odniesieniu do transcendencji²³, który pozwala na doświadczenie granicy jedynie z immanentnego stanowiska myślenia i tym sposobem odracza spotkanie z transcendencją w nieskończoność, niejako zawieszając je na czas nieokreślony przez wprowadzenie drastycznie sformułowanej alternatywy: albo pomyślenie trans-

¹⁷ Kant, przeciwstawiając się klasycznej metafizyce, krytycznie ogranicza możliwości doświadczenia bytu ludzkiego podmiotu, co jednak nie przeszkodziło np. Fichtemu czy Heglowi na gruncie kantowskiego transcendentalizmu wyjść poza te ograniczenia i nadać myśleniu ludzkiemu wymiar totalny.

¹⁸ P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1958, s. 39–40.

¹⁹ Ibidem, s. 41.

²⁰ „(...) ein Wissen allerdings ohne Erkenntnis; ein Wissen nicht durch irgend welche logische Vermittlung, sondern ganz aus der letzten Unmittelbarkeit des Seins” (ibidem, s. 406). Do tego sformułowania, jak i w szerszym zakresie do cytowanej pracy, odwołuję się w swoim artykule: „Natorp: «sytuacja graniczna» transcendentalizmu”, *Studia Filozoficzne* 1988, nr 1, s. 41–55.

²¹ Obrazuje to drogę filozoficzną Natorpa i jakąś istotną zmianę perspektywy prowadzącą do „granicznej” i krytycznej sytuacji transcendentalizmu. Por. ibidem.

²² P. Natorp, *Philosophische Systematik*, op. cit., s. 406.

²³ Co prawda, uznaje, że w tle trzech *Krytyk* Kanta – oraz wyraźnie w jego pośmiertnej spuściźnie – daje się zauważyć, że „bardzo mu leży na sercu”, „jako podstawowy motyw”, „bezsporne uznanie tego, co transcendentne” (*fraglose Bejahung des Transzendenten*), napiętnowane przez złe rozumiejących następców jako bezkrytyczna metafizyka.” (ibidem, s. 45–46).

centencji jedynie jako idei regulatywnej i uznanie jej wyłącznie formalnej funkcji organizacji jedności doświadczenia bytu, albo poznawcze zejście na metafizyczne manowce. I nie zmienia zasadniczo tej sytuacji praktyczne uzasadnienie metafizyki, które ma – poza psychologicznymi aspektami – w wiążącym filozoficznie wymiarze charakter jedynie postulatywny. Z wypowiedzi autora *Philosophische Systematik* można natomiast wysnuć wnioski, że do zetknięcia się z samym bytem (*das Sein*), z tym, co rzeczywiste, dochodzi w tkwiącej w nas wiedzy związanej z bezpośredniością przeżywania bytu (życia), niedostępnej poznaniu, co nasuwa zresztą skojarzenia z mistyką – nie bez podstaw, ponieważ sam filozof przywołuje w swym wykładzie takie znaczące w tym kontekście autorytety, jak Lao-tsy czy Mistrz Eckhart.

Współczesne ataki na ograniczenia transcendentalizmu wobec transcencji nie mają – wyłączając w pewnym sensie Heideggera – podobnego mistycznego charakteru, lecz przeciwnie: akcentują rozumienie transcencji – jak w przypadku Deleuze'a, Foucaulta czy Baudrillarda – jako swego rodzaju zewnętrzną, wręcz empiryczną, obcość, która spotkanie zamienia we wtargnięcie w wewnętrzny „upojęciowany”, czyli intersubiektywny, porządek życia człowieka. Obrazowo przedstawia to Deleuze:

„Pojęcia oznaczają tak naprawdę tylko możliwości. Brakuje im pazura, który byłby pazurem absolutnej konieczności, czyli pierwotnego gwałtu dokonanego na myśli, obcości, niechęci, która wydobylaby ją z naturalnego ośpienia czy też z jej wiecznej możliwości (...). Nie liczymy na myśl dla ugruntowania względnej konieczności tego, o czym ona myśli, lecz, przeciwnie, na przypadkowość spotkania z tym, co zmusza do myślenia, by wywołać i wznieść absolutną konieczność aktu myślenia, namiętności myślenia”²⁴.

Tego typu argumentacja zdradza bezpośrednio swe nietzscheańskie inspiracje – związane z destrukcją przez autora *Poza dobrem i złem* metafizyki wywodzącej się od Sokratesa i Platona. Jednak antyplatonizm Deleuze'a, jak wykazuje Foucault, ma charakter wysoce wyrafinowany. Dla zobrazowania, czym jest filozofia Platona, odwołujemy się zwykle do

„wielkiego uroczystego gestu, który ustanowiłby raz na zawsze niedościgłą ideę. Pozwólmy raczej – kontrargumentuje cytowany autor – wkroczyć owym wszystkim wybiegom, które naśladują i ujadają pod drzwiami. I tym, co podówczas wejdzie, pochłaniając pozór, zrywając jego zaręczyny z istotą, będzie zdarzenie; bezcielesność, przepędzająca ociążałość materii; beczasowa natarczywość, rozrywająca krąg imitujący wieczność; nieprzenikniona jednostkowość, oczyszczająca się ze wszelkich domieszek czystości; sam pozór pozoru [*simulacre*], chroniący fałsz fałszywego złudzenia [*semblant*]. Sofista nabiera sił, każąc Sokratesowi udowodnić, iż nie jest samozwańczym uzurpatorem” (wyróżnienie moje – S.K.)²⁵.

W tym ujęciu Platon staje się znacznie bliższy Sokratesowi, który w swoich codziennych rozmowach, przystając na zgilek pospolitych, bezkrytycznych argumentacji, deklaruje przed wybranymi rozmówcami swoją niewie-

²⁴ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 206.

²⁵ M. Foucault M., *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przekł., wstęp D. Leszczyński, L. Raśniński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 52.

dzę, buduje lub umacnia wstępnie (kto wie, czy czasami nawet nie trochę występnie) ich sofistyczną pychę „wiedzących”, by potem we wspólnej rozmowie poszukiwać prawdy, która jest zawsze jednostkowa, indywidualna, a nie zbiorowa i anonimowa, jak rozpowszechniane, a więc i powszechnie znane oraz bezmyślnie akceptowane slogany. Prawda musi się narodzić. A narodziny i śmierć są przecież zawsze aktem jednostkowym, szczególnym – wszyscy bowiem w nich nieodwołalnie uczestniczą. To, co u Arystotelesa ewoluje w szkolną metafizykę, która operuje rodzajami i gatunkami, u Platona pozostaje bliższe jeszcze osobistemu zaangażowaniu Sokratesa – taki wniosek możemy wyciągnąć z lektury *Różnica i powtórzenia* Deleuze’a:

„Kwestia gatunku w ogóle tu się nie pojawia, chyba że w sposób ironiczny. Nie ma to nic wspólnego ze staraniami Arystotelesa: nie chodzi o to, by utożsamić, lecz o to, by sprawdzić autentyczność. Jedyne, jakiego przenika całą filozofię Platona i rządzi jego klasyfikacją nauk czy sztuk, to zawsze osądzanie rywali, selekcjonowanie pretendentów, odróżnianie rzeczy od jej pozorów w tonie pseudo-rodzaju lub wszelkiego gatunku. Chodzi o to, by ustanawiać różnicę: o to zatem, by w głębi bezpośrednio pozwolić działać bez pośredniej dialektyce, podejmując niebezpieczną próbę bez pomocy nici i sieci” (wyróżnienia moje – S.K.)²⁶.

Transcendencja sytuuje się tu jakby w nietzscheańskiej przestrzeni twórczej autokreacji jednostki, wyzwolonej z pęt wszelkiej onto-teo-logii, a w zamian zmobilizowanej wiecznym powrotem tego samego. Odwrócony, a raczej – jak twierdzi Foucault – „znieskształcony” platonizm Deleuze’a uwypukla, jak widać wyraźnie, „personalistycznie” zorientowaną metafizykę ateńskiego filozofa, co oznacza, że „pierwsze przyczyny” nie po prostu „są”, lecz dla swego bycia potrzebują człowieka zaangażowanego całym sobą. Taka postawa jednak, wykształcona w osobistym zaangażowaniu – jeśli ma zgodnie z greckim rozumieniem oddawać transcendowanie i transcendencję – nie może nie być ukierunkowana na to trwale wspólne i jednoczące: najwyższą poznawczo-etyczną ideę Dobra, której transcendentność musi być wzięta pod uwagę bez żadnych wstępnych jednostkowych roszczeń co do współdziałania w jej wystarczaniu się²⁷.

Myślenie nowożytne, podporządkowane ideałowi matematyczno-eksperymentalnego przyrodoznawstwa, nie poszukuje w wyżej określonym sensie pierwszych przyczyn dla tego, czym się zajmuje. Zostają one bowiem przeniesione przez transcendentalną refleksję w obszar ludzkiej myślącej subiektywności, w – co na to samo wychodzi – dziedzinę intersubiektywnej obiektywności, gdzie nadaje się im status fundamentalnych zasad rozumu

²⁶ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 106.

²⁷ Sokratejskie oddanie w całej rozciągłości swego życia filozofowaniu – co staje się jakby kanonem filozofowania, zmodyfikowanym przez swoisty rygor szkolny u Platona częściowo, a u Arystotelesa w znacznej mierze – jest związane, jak zauważa T.A. Szlezák, z *θεοφιλή*, z czymś, co można by nazwać byciem związanym miłością boga, co przecież wymaga głębokiego uczucia i zaangażowania. „Postępować w sposób «miły bogu» z mowami oznacza więc, że część filozoficznego dyskursu zostaje zastrzeżona sferze werbalnej, ściślej biorąc, część, w której filozof potrzebuje w największym stopniu «przyjaźni» i pomocy bogów. Dotyczy to wznoszenia się ku zasadom. Konkretnie chodzi o doświadczoną pomoc w filozofowaniu, o jaką prosił Sokrates...” T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 137.

(Kant). W ten sposób byt daje się pomyśleć z koniecznością, która jest oczywista, skoro jej źródło tkwi w transcendentalnej rozumności odkrywanej przez ludzki podmiot w jego własnej filozoficznej samowiedzy, będącej ostateczną, niepodważalną podstawą wszelkich uzasadnień. Myślący podmiot ludzki, o ile przestrzega reguł transcendentalnej refleksji, zawsze może sięgnąć po uzasadnienie dla tego, co pomyślane, do własnego skategoryzowanego rozumu. Kant, Hegel, Husserl – każdy we właściwy sobie sposób – rozwinęli wyrafinowane techniki transcendentalnego uzasadniania tego, co jest możliwym, rzeczywistym i koniecznym przedmiotem uświadamiania. W transcendentalnym horyzoncie nie może pojawić się transcendencja jako coś radykalnie innego, wkraczającego spoza niego w pole uwagi podmiotu. Ten horyzont jest niejako z definicji „nieprzepuszczalny”. Wszystko, co napotykamy jako inne ode mnie, da się sprowadzić – jak pokazuje Husserl, do modusu „odmienialności ja”, do procesów rozpoznania zachodzących w wewnętrznej świadomości czasu (czasu teraźniejszego mojego ja).

Heidegger, radykalizując z inspiracji nietscheańskiej interpretację tego przemieszczenia – a więc i w gruncie rzeczy całkowitego zasłonięcia transcendencji – twierdzi, że zostaje ono w pewnym sensie powołane przez wolę mocy i oddane do jej dyspozycji. Wolę tę reprezentuje, w zaczątkowej i skrytej jeszcze postaci, już kartezjański podmiot – rezerwujący sobie prawo do jasnych i wyraźnych, czyli uzasadnionych uobecnień rzeczy jako *res cogitans*²⁸, a w ostatecznej wersji wyraża ją nietscheański podmiot – konstytuujący wartości samowolnie, tzn. bez celu, manifestujący w wyzywający sposób swoją nieskrępowaną arbitralność w odniesieniu do bycia²⁹. Tym samym autor *Woli mocy*, pozostając w kręgu oddziaływania nowożytnej zasady subiektywizacji bycia, odrzuca inną jej zasadę – metodyczność myślenia, która niejako utrzymywała jednostkę w ryzach intersubiektywnych zobowiązań, określanych przez naukę, moralność, religię, filozofię, światopogląd, uwikłane – jego zdaniem – w ukrytą dialektykę panowania i niewoli. Heidegger, kierując się nietscheańską interpretacją, dostrzega już w sokratejsko-platońskim projekcie metafizyki, wraz z jej etycznymi konsekwencjami, podstawę dla panowania tej dialektyki. To właśnie Nietzsche uświadomił w pełni – jak się zdaje – autorowi *Bycia i czasu* fakt, że zapoczątkowana przez filozofię ateńską metafizyka – która jako *Θεωρία* i zarazem *Θεολογία* sytuowała filozofujący podmiot w podległości wobec *logosu* – zawiera w sobie zalążki „kopernikańskiego przewrotu” w metafizyce, odwracającego relację między podmiotem a *logosem*³⁰. Ów przewrót dokonywał się przed nietscheańskim odsłonięciem skrycie, natomiast obecnie dokonuje się jawnie, i o wiele bardziej radykalnie, niż Kant by tego sobie życzył, przyjmując postać zmierzchu metafizyki, który zdaniem Heideggera

²⁸ Niezależnie od tego, że w tle pozostaje wprawdzie prawdomówny Bóg, a co się z tym wiąże – idee wrodzone.

²⁹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 262; idem, *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, s. 45.

³⁰ Chodzi oczywiście o przewartościowanie wartości, które ogłasza Nietzsche.

ma trwać „dłużej niż całe dotychczasowe dzieje metafizyki”³¹. Transcendowanie jako wykraczanie poza *τὰ φυσικὰ* zainicjował właściwy impuls, który jednak został zagubiony gdzieś „po drodze” rozwijającej się metafizyki. Teza ta wydaje się na pierwszy rzut oka paradoksalna i przewrotna.

Wspięcie się na szczyt ludzkiej egzystencji, jakim jest *βίος θεωρητικός*, wymaga wprawdzie według Sokratesa czy Platona, jak i w ogóle zgodnie z tradycją greckiej *παιδεία*, troski o siebie, której wyróżnioną formą stało się poznanie siebie. Ono jednak, a tym samym i troszcząca się o siebie jednostka pozostają w związku z transcendentną zasadą świata. W rozmowach Sokratesa prowadzących do poznania siebie uzyskuje się przecież zdolność słuchania głosu bóstwa³². Etyczne przesłanie tego doświadczenia polega na dążeniu do tego, co wspólne i zarazem ponadjednostkowe, co łączy jednostki w nadrzędnym porządku *πόλις*, które, według Platona, angażuje je do jednego podstawowego zadania: służenia uobecnianiu się świata idei.

Jednakże w interpretacji Deleuze’a uobecnianie się idei, owych platońskich „boskich widoków”, nie jest wtargnięciem transcendencji w egzystencję zatroskaną o siebie, w sokratejsko-platońskim sensie, jednostki, nie prowadzi do ich spotkania: jest przypomnieniem, które wpada w zdradliwą pułapkę rozpoznania. Zwraca ono myśl do siebie samej, a tym samym odwraca ją od tego, co ją niejako atakuje i powinno zaskoczyć obcością, własnym przy-byciem, wtargnięciem w nią swoim – nieuchwytnym dla niej – byciem po prostu. Pamięć opanowana potrzebą rozpoznawania pozostaje odwrócona od tego, czego rozpamiętująca jednostka nie oczekuje, co ją może niespodziewanie spotkać, zaskoczyć w istotnym sensie³³. Zwrócona tak ku przeszłości, ku temu, co od-zawsze-jest, jednostka unika spotkania z tym, co może doprowadzić do wywrócenia jej ustalonego i zastrzeżonego przez nią i dla – by tak rzec – jej spokoju, porządku tego, co się jej zjawia³⁴. Wiąże się z tym, co, jako za-stałe, może ogarnąć i sama umacnia je w ciągłych do niego nawrotach. W ramach tak zorganizowanej tro-

³¹ M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 63. Tezę tę warto opatrzyć następującym komentarzem – również Heideggera: „O przezwyciężeniu metafizyki można mówić w takim jeszcze znaczeniu, że «metafizyka» będzie nazwą na platonizm, jaki się prezentuje współczesnemu światu poprzez interpretację Schopenhauera i Nietzschego. Odwrócenie platonizmu, odwrócenie, zgodnie z którym dla Nietzschego sfera zmysłowa staje się prawdziwym światem, a sfera nadzmysłowa nieprawdziwym, pozostaje całkowicie w obrębie metafizyki. Ten rodzaj przezwyciężenia metafizyki, jaki Nietzsche ma na myśli (w sensie XIX-wiecznego pozytywizmu), stanowi, chociaż na wyższym poziomie, tylko ostateczne uwikłanie w metafizykę. Chociaż z pozoru wydaje się, że «meta», transcendencja w sferę nadzmysłową, zostaje uchylona na rzecz trwania wśród żywiołów sfery zmysłowej, to jednak ulega tylko dopełnieniu zapomnienie bycia, a sfera nadzmysłowa jest wyzwolana i eksploatowana jako wola mocy.” (ibidem, s. 70).

³² Interesującą interpretację tej kwestii podaje Foucault w pracy „Techniki siebie”. Zob. M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka*, op. cit., s. 247–275. Zwróćmy uwagę, że panowanie samo chce wiecznie tego samego – właśnie swego bycia, panowania. Panowanie panuje, ustalając, wprowadzając stałość swego porządku.

³³ Chodzi wyłącznie o to, co ma rangę określaną przez nas mianem „wydarzenia”, coś ważnego na tyle, by wymóc na nas konieczność jego rozważenia, istotnego wzięcia pod uwagę.

³⁴ Nawiązaniem do tego będzie Kantowska próba transcendentalnego określenia tego, czego jako ludzie rozumni możemy się spodziewać.

ski jednostki o sobie rozpoznawanie wiąże się przede wszystkim z jej ustawiczną inwentaryzacją swych utrwalonych wewnętrznych zasobów, po które może sięgać w stosownej sytuacji, by panować nad swym życiem. Tak rozumiana troska przyjmuje w nowożytności postać transcendentnego systemu władzy myślenia, opartego na zasadach, kategoriach, wszystkim tym, czym władza myślenia trwale rozporządza dla efektywnego (pewnego) kontrolowania tego, co jest do myślenia.

Inaczej jednak rzecz się ma w sytuacji egzystencjalnej troski kierującej radykalnie jednostkę ku przyszłości. Przyszłość egzystencjalnie doświadczana nie da się transcendentnie zredukować do już uchwyconego i rozstrzygniętego na przyszłość po-stanowienia przyjmującego postać kantowskiego retorycznego pytania: co powinienem czynić? Przyszłość w tej sytuacji została rozstrzygnięta i opanowana w myśleniu skategoryzowanym przez czas przyszły dokonany. U egzystencjalnie nastrojonej jednostki uwaga kieruje się nie tyle ku czasowi dokonanemu (w którym objawia się przeszłość), ile ku nierozstrzygniętej przyszłości. Dzięki temu jednostka nie tylko trwa przy tym, co już zapamiętane i zarazem podatne na rozpoznanie, lecz także otwiera się na to, co nieoczekiwane przez nią i niedające się ująć w rozpoznaniu. To ukierunkowanie się jednostki na przyszłość zmienia samą pamięć. W swym nowym charakterze kieruje się ona na to, co nieoczekiwane: na przeszłość związaną z tym, co nie-przeszło, co dopiero prze-chodzi, przy-chodząc. Taka pamięć konstytuuje się w niepokoju o taką tylko przeszłość czy też zaszłość, która – paradoksalnie nierozstrzygnięta, niezamknięta – stawia rozpamiętującą jednostkę jakimś nieprzewidywalnym zaangażowaniem w przyszłość, w to, co nadejdzie³⁵. Nie można mieć w niej bezpiecznego oparcia, jakie dawała ona w rozumieniu greckim aż po nowożytność włącznie³⁶.

U Platona można, mimo wszystko, dostrzec coś w rodzaju rozterki pamięci (może za sprawą jeszcze słyszalnego echa Sokratejskiej powagi ironii

³⁵ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przekł. A. Djakowska, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1996. W związku z krytyką przez Kierkegaarda rozumienia czasu przez grecką filozofię, w tym krytyczne uwagi w tej kwestii pod adresem Sokratesa, któremu filozof duński poświęca dużo uwagi, można by sformułować następującą uwagę. Sokratejskie permanentne wyznawanie niewiedzy, mające służyć równie permanentnemu poszukiwaniu wiedzy wyraża też zapewne jego stosunek do czasu. Jeśli przyjmiemy, że „wiem” dotyczy czasu dokonanego i wiąże się z ustalonym trwałym stanem, z definitywnie określoną przeszłością, to „nie wiem” niejako przekreśla cały ten stan przeszły i jako dokonany – obowiązuje jednostkę. W owym „nie wiem” jednostka, uprzednio elenktycznie oczyszczona, kieruje się ku przyszłości. Wydaje się zatem, że krytyka Sokratesa przez Kierkegaarda jest pozbawiona przynajmniej pewnych istotnych niuansów. Wydaje się także, że Kierkegaard, autor pracy *O pojęciu ironii*, poświęconej w przeważającej mierze Sokratesowi, traktuje zbyt jednostronnie sokratejską elenktykę oraz deklarację niewiedzy. Absolutyzuje ich negatywny aspekt, czyniąc w ten sposób Sokratesa niemalże bezpośrednim prekursorem postmodernizmu! Por. S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przekł. A. Djakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

³⁶ U Platona przypomnienie wskazuje drogę powrotu duszy do świata idei, jej docelowego miejsca pobytu. W pewnym sensie – podobnie jest w myśli średniowiecznej. W nowożytności pewną odmianą tego rozwiązania jest np. Kartezjańska koncepcja idei wrodzonych albo Hegłowska filozofia przedstawiająca historię filozofii jako odzyskiwanie (rozpoznawanie) przez ideę absolutną totalności swego istnienia.

płynącej z jego ustawicznej deklaracji: wiem, że nie wiem), która objawia się tym, że przypomnienie jest czasem jedynie nakazem, brutalnym skierowaniem ku światłu, które z widzącego (cienie w platońskiej jaskini) w jednej chwili czyni niewidzącym, oślepiionym nagłym światłem idei. Przypomnienie – przynajmniej na początku, a więc w momencie decydującym dla podjęcia właściwej decyzji – nie rozświetla tu i nie upewnia drogi poznania, nie służy rozpoznaniu: jest wywołującym w pewnym sensie głęboką konsternację – u-pomnieniem³⁷, nakazującym poznającemu podążać ku idei, która z nagła udzielając mu swego światła, bez przygotowania kieruje go na drogę samego światła – nie tylko jeszcze nieznaną, ale zbyt świetlistą i dlatego stale kwestionującą u patrzącego jego zwykłą zdolność widzenia³⁸ i pewność kierowania się ku temu, co widoczne. Aby więc rozpoznać ideę, trzeba przystać na swą szczególną niewiedzę – odkrywającą coś radykalnie nowego, a więc nierozpoznanego – która budzi opór świadomości bazującej na dotychczasowych przyzwyczajeniach, narzucających się pamięci swoją oczywistością, utwierdzaną przez powtarzającą się codzienność³⁹. Ma to miejsce szczególnie w nowożytności, gdzie – powtórzmy – pamięć jest kontrolowaną, metodycznie zabezpieczoną drogą do bezpiecznego rozpoznania tego, co pozostaje w wyłącznym władaniu transcendentalnego podmiotu. Co-dziennosc (rozumiana oczywiście w sensie szerszym od potocznego) byłaby tu pojmowana jako apriorycznie zagwarantowana możliwość wydobycia przez podmiot wszelkiego sensu przedmiotowego w ludzkim otoczeniu. Najpełniej, jak się wydaje, realizuje to Husserlowska koncepcja fenomenologii *Lebenswelt*.

Heidegger w swej propozycji interpretacji ludzkiego udziału w byciu idzie w zupełnie innym kierunku. W *Byciu i czasie* kwestia ta jest ujęta jeszcze z perspektywy ludzkiej jednostki, przeżywającej w egzystencjalnej trwodze swoją własną prawdę bycia: nieuchronność śmierci, swą nieodwołalną skończoność⁴⁰. Człowiek doświadcza z-siebie i od-siebie od-dali

³⁷ Chodzi tu – co trzeba wyraźnie podkreślić – o przypomnienie świat (I) a idei i zarazem o upomnienie się o niego u jednostki zaprzątniętej odległą od niego codziennością. Ta konfrontacja niejanej codzienności, tzn. tego, co dostrzega się w zmaconym, rozproszonym świetle, z całkowicie rozjaśnionym, przejrzystym światłem świata idei wystawia jednostkę na życiową próbę.

³⁸ Platon uwzględnił możliwość uczenia się widzenia w różnym świetle, ale biorąc pod uwagę nieustanną wędrówkę w obu kierunkach: od i do światła, i konsekwencje wynikające stąd dla samego widzenia, a więc biorąc pod uwagę tę wędrówkę właśnie tych, którzy tym samym najbardziej angażują się w sztukę widzenia i są w nią najbardziej wdrużeni, możemy uznać, że to uczenie się nigdy nie jest zakończone, musi być ciągle powtarzane – po sokratejsku. Jak długo idący drogą światła są w drodze, tak długo uczą się widzenia: ze względu na samo światło, dla niego samego. Możemy więc traktować samo światło nie tylko jako warunek widzenia, ale może przede wszystkim jako stałe wezwanie do drogi.

³⁹ Co-dziennosc oznacza pewien rytuał powtarzalności, jaki gwarantuje nam otaczanie się wszystkim tym, co uobecnia się w uchwytne, dające się utrzymać – w sensie: utwalić – coś. Nasuwa się tu w sposób oczywisty na myśl Heideggerowskie *das Vor-handene* oraz *Zu-handene*. Natomiast światło idei nie jest czymś, jest ponad i przed wszelkim czymś, pozwalając mu się ukazać, warunkując jego co-dziennie zaistnienie. Również dzień jest możliwy dzięki światłu.

⁴⁰ Można to wyczytać np. z poniższego sformułowania – aczkolwiek nie zapominając o istotnej dwuznaczności Heideggerowskiego *Dasein*, akcentowanej jednak w późniejszej twórczości pisownią *Da-sein*, czy też *Da-Sein*: „Der Satz: Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal, hat jetzt

transcendencji. W późniejszej twórczości odsyłanie od siebie do transcendencji, do bycia (od *Dasein* do *Sein*) zostaje w istotny sposób i z wyraźną intencją niejako ubezstronnione, pozbawione ukierunkowania, zdezorietowane⁴¹. Owo *od-Dasein-do-Sein* Heidegger określa jako drogę: bez kierunku i niewymierną. Drogi myślenia nie wyznacza człowiek w jakimś konstrukcyjnym przedsięwzięciu, jak czyni to Kartezjusz, formułując ontologiczne i teoriopoznawcze fundamenty myślenia metodycznego; nie prowadzi ona człowieka do osiągnięcia jakichś wymiernych, przedmiotowo określonych rezultatów. Heidegger mówi o tej drodze, którą sam ma na myśli, jako o *tao*, „wszystko droższej drodze”, i dodaje: „Być może w słowie «droga», *tao*, skrywa się tajemnica wszystkich tajemnic myślowego powiadania”, które – dodajmy – oddaje się służeniu byciu. Droga należy do okolicy, która „jako okolica wyłania drogi. Droży”⁴². A zatem droga, jaką ma na myśli filozof, nie wyprowadza człowieka z jakiejś okolicy w inną, jeśli okolicę rozumiemy jako prześwit, miejsce spotkania człowieka i bycia. Pozwala ona człowiekowi transcendować, tzn. prze-mieścić się: w sensie, w jakim filozof niemiecki definiuje transcendowanie jako *εκστασις*: nie przemieszczanie siebie w fizycznie określonej czasoprzestrzeni, lecz przekraczanie siebie⁴³. Droga transcendowania w heideggerowskim rozumieniu to nie przemierzanie jakiegoś odcinka od–do, lecz po prostu bycie-w-drodze jako wybieganie ku transcendencji, któremu nie towarzyszy pokonywanie drogi⁴⁴, a które raczej pozwala mu u-mieścić się i trwać w prześwicie⁴⁵, jakiego udziela transcendencja.

seine formale Leere und Selbstverständlichkeit verloren. Das gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstend in der Geworfenheit (Schon-sein-in.) um sein Seinskönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, angerufen zu seinem eigensten Seinskönnen (Sich-vorweg.)” M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S. 1941, s. 277; w przekładzie B. Barana: „Twierdzenie: «Jestestwo jest zarazem wzywającym i wzywaniem» utraciło teraz swą formalną jałowość i oczywistość. Sumienie objawia się jako zew troski: wzywa jestestwo trwożące się w rzuceniu (byciu-już-w...) o swą możność bycia. Wzywaniem jest właśnie to jestestwo. pozwane ku swej najbardziej własnej możności bycia (samoantycypacja).” M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 390.

⁴¹ Na marginesie można by zauważyć pewną analogię – w moim przekonaniu ważną – pomiędzy heglowskim doświadczeniem *das Sein* w czasoprzestrzeni fenomenologicznej i logicznym wykładem *das Sein* (w tym drugim przypadku już poza podmiotowo-przedmiotową artykulacją), a heideggerowskim doświadczeniem *das Sein* z perspektywy *Sein und Zeit*, które również ewoluuje w kierunku niejako uciszenia egzystencjalnego samo-doświadczenia *Dasein* na rzecz jakiegoś „niezdystansowanego” uczestniczenia w wydarzeniu (bycia).

⁴² Zob. M. Heidegger, *W drodze do języka*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 146–147.

⁴³ „Pomyślana ekstatycznie ek-sistencja nie pokrywa się z *existentia* ani co do treści, ani co do formy. Ek-sistencja co do treści znaczy: stać-pozą-sobą [*Hinaus-stehen*], wykraczając ku prawdzie bycia.” (wyróżnienie moje – S.K.); M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekł. zbiorowy, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1995, s. 139.

⁴⁴ „«Bycie» – to nie jest ani Bóg, ani zasada świata. Bycie jest dalej od człowieka i zarazem bliżej człowieka niż wszelki byt – czy to skała, czy to zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł czy Bóg. Bycie jest tym najbliższym. Bliskość owa jest jednak dla człowieka czymś, co najdalsze.” (ibidem, s. 142). Oznacza to, że myślenie istotne nie polega na dystansowaniu się, takim, które pozwala na kontrolowane, od-mierzane-i-za-mierzane, przez człowieka podejście do rzeczy myślenia.

⁴⁵ Daje się tu zauważyć istotna zbieżność z doświadczeniem *dao* u Laozi: „Bez wychodzenia z domu / można znać świat; / bez wyglądania przez okno / można znać *dao* nieba. / Im się bardziej

Transcendowanie wiąże się u Heideggera równie istotnie, a nawet przede wszystkim, z metaforą słuchania głosu bycia, szczególnie przeciw bliską czasowi, który w jego późniejszej twórczości wysunie się – jeśli można tak powiedzieć – przed⁴⁶ bycie. Słuchanie, wsłuchiwanie się byłoby tu oczekiwaniem na przyjęcie tego, co bycie nie-prze-widywalnie nam posyła i co dla nas przeznacza⁴⁷. Byłoby to autentyczne skupienie się na byciu, jego odbieranie (*voelv*), otwartość na jego jawienie się w ludzkiej, w miarę możliwości, wolnej od subiektywnych obwarowań – a więc i projektowania – obecności (*Da-sein*)⁴⁸. Tej ludzkiej obecności (*Da*) bycie (*Sein*) potrzebu-

oddala, tym mniej się wie. / Dlatego mędrzec / wie – bez wychodzenia z domu...”. Komentarz Wang Bi, neotaoistycznego filozofa, do tych słów jest następujący: „Próbując znaleźć coś w wielości [rzeczy i spraw], oddala się od Jedności, w której mieszka nieistnienie (*wu*). *Dao* jest tym, na co patrzą i czego nie widzą; tym, czego nasłuchują i nie słyszą; dla czego szukają miary i nie mogą zmierzyć (*Daodejing*). Kto wie, ten nie pragnie wychodzić z domu.” (Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, przekł. A.I. Wójcik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 100). Jeśli zadomawiamy się w prześwicie bycia, podążając za jego wezwaniem, to niejako pozostajemy w miejscu, które jest wszędzie-i-nigdzie, tu-i-tam, które jest domem bycia, gdzie nie ma wyodrębnionych dróg prowadzących do wytyczonych celów. *Dao*, tak jak heideggerowskie *Sein*, nie ma miejsca w określonej geometrycznie czy topograficznie przestrzeni, wypełnia skrycie (jako pustka, nieobecność) wszystko. Ten, kto prze-bywa w prześwicie czy to *dao*, czy to *Sein* – nie odróżnia tu i tam – które to odróżnianie domaga się wytyczonych dróg. Laozi w związku z tym powiada: „Ten, kto naprawdę umie wędrować – obywa się bez traktów i śladów na drodze.” (ibidem, s. 68). Takie szczególne bezdroże nie oznacza bezdomności, wręcz przeciwnie: takie zadomowienie w prześwicie bycia, które nie potrzebuje wypatrywania czegoś i podążania za dzielącymi przestrzeń bycia określającymi wszystko i wszędzie zapatrywaniami. Swoista nieokreśloność związana z takim zamieszkiwaniem byłaby – idąc za sugestią F. Julliena – „doświadczeniem «transcendencji» pogodzonej z naturą” (F. Jullien, *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, przekł. B. Szymańska, A. Śpiewak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 120), którą rozumiemy tu taoistycznie oraz tak, jak postrzegał ją Heidegger, odczytując na swój sposób myśl przedsokratejską.

⁴⁶ W tym znaczeniu przed, w jakim Heidegger po *Sein und Zeit* i ze względu na to dzieło pisze krótką, lecz bardzo istotną pracę *Zeit und Sein*. Praca ta pokazuje jednocześnie znaczenie samego *und* dla tytułowych sformułowań. Mamy tu do czynienia z różnicą i jednością, czyli: od-dzieleniem, *Unterschied* (zamiast *Differenz*). Zarazem jednak Heidegger wskazuje tu na swoiste „uczasowianie się” bycia w wy-darzeniu i poprzez nie. W związku z tym pisze w *Zeit und Sein* m.in.: „Denn, indem wir dem Sein selbst nachdenken und seinem Eigenen folgen, erweist es sich als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Schickes von Enwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis.” M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, s. 22; przekład polski: idem, *Ku rzeczy myślenia*, przekł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999. Tłumaczę to następująco: „Bowiem, gdy myśląc, podążamy za byciem i za jego swoistością, okazuje ono siebie jak dar słania obecności udzielony przez sięganie czasu. Dar uobecniania jest swoistością wydarzania. Bycie zanika w wydarzaniu”. Por. przekład J. Mizery w: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, op. cit., s. 32.

⁴⁷ „Tego, co zwie się «byciem», nie możemy wydobywać dowolnie z siebie ani ustanawiać nakazowo. To, co zwie się «byciem», pozostaje ukryte w pozwaniu, które przemawia z przewodnich słów greckiego myślenia. Nie możemy nigdy dowodzić naukowo ani chcieć dowodzić tego, co powiada pozwanie. Możemy tego słuchać albo nie. Słuchanie możemy przygotowywać albo nie zważać na nie.” M. Heidegger, *Zasada racji*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 96.

⁴⁸ Wprawdzie w *Byciu i czasie* Heidegger uznaje projektowanie za konstytutywną strukturę egzystencjalną *Dasein*, jednak w późniejszym okresie (po tzw. *Kehre*) przypisze tej koncepcji projektowania jakies odległe związki z transcendentalizmem, a w tej sytuacji autentyczności *Dasein* będzie upatrywał w słuchaniu mowy bycia i odpowiadaniu na nią poetyzującym myśleniem.

W heideggerowskim przeciwstawieniu się transcendentalnej subiektywizacji bycia dominującą rolę odgrywa odwołanie się do przedsokratyków, a szczególnie do Heraklita i jego koncepcji

je⁴⁹ i dlatego nawołuje i naznacza⁵⁰ człowieka do mówienia i myślenia o byciu.

Otóż takie naznaczanie przez bycie (*Sein*) naszego bycia (*Dasein*), odbierane w myśleniu istotnym, jawi się w znakach bez znaczenia⁵¹, czyli takich, które nie mają klasycznego referencyjnego odniesienia do uprzedmiotowionego bytu, a w szerszej perspektywie – do metafizycznego *παραδειγματίζω*.

W *Zasadzie racji* Heideggera spotykamy się z jedną z prób określenia myślenia nieprzedmiotowego i nieuzasadniającego, które jako takie właśnie – otwiera drogę do i dla transcendencji rozumianej niemetafizycznie. Próbując określić sens takiego myślenia, odwołuje się filozof osobiście do słów mistyka chrześcijańskiego Angelusa Silesiusa: „Róża jest bez dla-czego; rozkwita, bo rozkwita...”⁵². Właściwe zrozumienie przywołania takiego – tautologicznego z punktu widzenia logiki – sformułowania pozwala zarazem uchwycić sens dialogu Heideggera z myślą Wschodu, w którym filozof poszukuje wsparcia dla swej koncepcji niemetafizycznego myślenia, aczkolwiek ten rodzaj buddyzmu, który go interesuje, wydaje się nie zajmować jakkolwiek transcendencją. Heidegger – tak jak przywoływany przez niego buddyzm – jest nastawiony na doświadczanie konkretnych rzeczy przez usunięcie myślowych konstrukcji podmiotu, a więc przez wyrugowanie myślenia przedstawiającego, uprzedmiotowiającego oraz wszelkich innych egocentrycznych postaw. W tym przedsięwzięciu Heidegger odwołuje się również do przedsokratejskiego doświadczenia myślenia, co pozwala mu dotrzeć z pozycji źródłowego zachodniego myślenia do rzeczy samych (*die Dinge*), jeszcze niezamkniętych w pojęciowym gorsecie. Według niemieckiego filozofa autentyczną transcendencję umożliwiają właśnie owe rzeczy same, oczyszczone z przedmiotowego, narzędziowego nalotu, którym pokrywa je zwykłe codzienne ich uobecnianie przez podmiot pozostający „bezboleśnie” (w hölderlinowskim sensie) w faktyczności, „niedotknięty” tym, co Heidegger nazywa „ontologiczną różnicą”. Ta zaś ukazuje się tylko w istotnym (poetyzującym) myśleniu. Jedynie takie myślenie dosłuchuje się w rzeczach (na) mowy bycia i za nią podąża. Metafizyka natomiast oddala człowieka od źródłowego doświadczenia bycia, wprowadzając po-

plynności tego, co się uobecnia, oraz koncepcji prawdy (nie-skrytości) i *φύσις*, co wyraża kluczową dla swego myślenia formułą: *φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ*, ukazującą bycie jako nierozstrzygniętą rzecz myślenia (*das Zu-denkende*), a więc to, co ustawicznie do roz-ważenia, co zawsze autentycznego myśliciela wyprowadza na drogę myślenia. Por. M. Heidegger, „Heraklit”, w: *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, t. 55, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, s. 127 i nast.

⁴⁹ Bycie (*Sein*) potrzebujące człowieka udziela mu się w czasowości i sytuacyjności (*Da*) ludzkiego bycia. Człowiek z udziału bycia (w byciu) jest więc *Da-sein*.

⁵⁰ Na-znacza, wy-znaczając, tzn. pozywając poprzez to, że człowiekiem włada, że człowieka ośwładnęła z samego bycia zrodzona – potrzeba słuchania bycia i odpowiadania mu. Por. Heideggera analizę słowa *heißen* („zwać”, „znaczyć”) w: M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, op. cit., s. 79–86, w polskim przekładzie J. Mizery: idem, *Co zwie się myśleniem?*, op. cit., s. 88–95.

⁵¹ Parafrazuję tu ważny – jako wskazówka – dla heideggerowskiego myślenia istotnego wers z Hölderlina: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos” (por. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, op. cit., s. 6–7). Bycie sprowadza nas do niewyjaśnionego znaku bycia, jakim jesteśmy.

⁵² M. Heidegger, *Zasada racji*, op. cit., s. 53.

działy na człowieka i rzecz, podmiot i przedmiot poznania, zjawisko i istotę, immanencję i transcendencję. W heideggerowskim doświadczeniu rzeczy te podziały zostają w pewnym sensie anulowane. Rzecz, świat, człowiek jednoczą się we współ-udziale wydarzania się samego bycia. O tym, jak radykalne jest to wyjście poza klasyczne podziały, świadczy ujęcie rzeczy jako skupienia czterech wymiarów (*Geviert*): Ziemia, Niebo, Śmiertelni, Istoty Boskie – które we wzajemnym współgraniu wymierzają przestrzeń bycia i współdzielenia bycia i człowieka (*Da-Sein*). Wzięte z osobna stają się one łupem nauk przedmiotowych, takich jak: geologia, astronomia, religioznawstwo, antropologia. We wzajemnym związku tworzą niewymierną czasoprzestrzeń dla doświadczenia obecności bycia. Człowiek, odnosząc się do rzeczy przez u-dział w ich wystaczeniu, czyli jako Śmiertelny w obliczu Istot Boskich, Ziemi i Nieba oraz w związku z nimi buduje swoją czasoprzestrzeń⁵³ i swoje zamieszkiwanie (po-byt) w prześwicie bycia⁵⁴. Takie budowanie nazywa się ludzkim ręko-dziełem (*Hand-Werk*).

W *Co zwie się myśleniem?* ręko-dzieło myślenia zostaje przez Heideggera odniesione w istotny sposób do *Χρῆ* z formuły Parmenidesa, która wyraża w tradycyjnej interpretacji potrzebę mówienia i myślenia o byciu⁵⁵. Interpretacja tego kluczowego słowa ma dla niemieckiego filozofa decydujący wpływ na podany przez niego sposób wystaczenia się bycia. *Χρῆ* jego zdaniem wskazuje na związek z ręką, a za jej pośrednictwem – z chwytaniem w istotnym powiązaniu ze „stosowaniem”, „używaniem” i ostatecznie: „dostosowywaniem się do rzeczy”.

„W używaniu – twierdzi Heidegger – tkwi dostosowujące się odpowiadanie. Właściwe używanie nie degraduje tego, co używane, lecz określa się, dopuszczając to, co używane w jego istotę. (...) dopiero właściwe używanie przywodzi to, co używane, w jego istotę i utrzymuje w niej. Używanie jest wdawaniem się w istotę, jest zachowaniem w istocie”⁵⁶.

Ręko-dzieło jest zatem takim wdawaniem się w bycie rzeczy, które wydobywa i chroni jej bycie, właściwe jej uobecnianie się. Rękodzieło myślenia niczego nie wytwarza w zwyczajnym tego słowa znaczeniu, nie przechwytuje rzeczy, przeinaczając je dla instrumentalnych celów człowieka, lecz w specyficzny sposób dostosowuje się do tego, co samo z siebie się dzieje, przechodząc w dzieło uobecniania (wystoczenia). Ręko-dzieło w istotnym sensie jest świadectwem wyręczania się przez bycie człowiekiem w dziele uobecniania. W ten sposób dopuszcza ono uobecnianie się tego, co jest niejako wskazane do uobecnienia i by się uobecnić – wskazane właśnie

⁵³ Tu też wyraźnie widać Heideggerowskie odejście od nowożytnego, od Kartezjusza się wywodzącego, rozumienia przestrzeni, którą wypełniają przedmioty (przed-stawiania, a właściwie za-stawiania rzeczy) ku arystotelesowskiemu rozumieniu przestrzeni jako zbioru miejsc, które przynależą samym rzeczom. Zamieszkując po heideggerowsku rozumianą czasoprzestrzeń, człowiek się urzeczywistnia tak, że przebywa u rzeczy. W tym sensie on się u-rzeczywistnia.

⁵⁴ Por. m.in. Heideggera „Budować, mieszkać, myśleć”, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, op. cit., s. 127–143.

⁵⁵ *Χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν ἐμμεναί*. Zob. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, op. cit., s. 116 i nast.

⁵⁶ Ibidem, s. 123.

w *Χρῆ* rozumianym w aspekcie potrzeby samego ob-darzenia i wy-darzenia uobecnieniem bycia: (es) *geben*. W ręko-dziele bycie niejako dzieli się ową potrzebą w ten sposób, że człowiekowi zostaje udzielona potrzeba uobecniania w myśleniu, mówieniu, a także działaniu. Tylko odpowiadając tak doświadczonej potrzebie, człowiek urzeczywistnia swe bycie, mianowicie jako bycie przy i w rzeczach oraz przez ich wytwarzanie rozumiane jako dzieło współ-dzielenia z byciem samym potrzeby uobecniania się bycia w rzeczach. To wszystko składa się na szczególny u-dział człowieka w byciu, powołanego przez nie jako *ζῶον λόγον ἔχον*. Ręko-dzieło ukazuje zatem dzieło człowieka nie tyle działającego po prostu, to znaczy samodzielnie (i wręcz samowolnie w technicznie określonym stosunku do bycia) udzielającego mu istnienia, ile uczestniczącego w nim samym przez uobecniające je pokazanie. Współdział w dziele uobecniania określa właściwy związek człowieka z byciem, a tym samym z wszelkim uobecnianiem i tym, co uobecnione (jest). Działając – człowiek nie nakazuje, lecz w szczególny sposób wikła się w pokaz, w ukazywanie: podąża za wskazaniem skrytej obecności bycia bytu w *χρῆ*. Pokazywanie uobecniania się bycia, nie zaś jego ontologiczne uzasadnianie, dlaczego jest tak, a nie inaczej, określa więc myślenie heideggerowskie jako fenomenologiczno-egzystencjalną hermeneutykę bycia, której pierwotne zestawienie z ontologią fundamentalną stało się, wkrótce po wydaniu *Bycia i czasu*, dla samego filozofa nieaktualne.

Ręko-dzieło świadczy o niezbywalnej obecności człowieka w potrzebie uobecniania się bycia. Gdy rzemieślnik wytwarza dzban, nie robi go z niczego, lecz wydobywa i zestawia wszystko to, co mu się przedkłada jako wskazanie, czyli u-kazanie i za-danie: pokazane właśnie w tym szczególnym sensie w widocznych elementach samej *φύσις* (np. wymagany materiał) i nakazane jako drążąca i bycie (*Sein*), i jego samego (*Da-sein*) potrzeba wykonania tego, co wskazane jest dla uobecnienia tego dzbana. Ręko-dzieło rzemieślnika dokonuje się jako za-danie prze-kazane w *χρῆ*.

To, co istnieje – zaistniało, wydarzyło się jako *es gibt*, w wy-darzeniu, które odsyła do źródłowego *geben*, darzenia. W ten sposób bycie np. dzbana pozostaje we władzy różnicy ontologicznej: na mocy „zwykłego jest” pozostaje „zwykłym” dzbanem, narzędziem do przechowywania czegoś; ale „jest” również świadectwem potrzeby uobecniania się bycia, „używającej” człowieka. Potrzeba potrzebuje człowieka, ludzkiego zbierania i łączenia tego, co oddzielone w od-dzieleniu. Owa źródłowa potrzeba czyni z ludzkiego jestestwa odpowiadającego tej potrzebie istotę zbierającą⁵⁷, która poprzez swoje *λέγειν* ma prawo do nazywania siebie *ζῶον λόγον ἔχον*. O ile człowiek odpowiada we wskazanym sensie owej potrzebie bycia – autentycznie transcenduje ku byciu.

W ręko-dziele myślenia bycie samo, powołując człowieka do jego czynienia, wyręcza się nim dla spełnienia swej potrzeby uobecniania się w myśleniu i mówieniu. Hegel twierdził, że idea racjonalna potrzebuje ludzkiej świa-

⁵⁷ Tematowi zbierania w wielorakim znaczeniu poświęcona jest obszerna praca: M. Sommer, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, przekł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.

domości dla samopotwierdzenia swego bycia – i to było jego odczytanie parmenidejskiej formuły mówiącej o jedności bycia i myślenia. Heidegger podejmuje ten najważniejszy wątek filozofii, zastępując myślenie przedmiotowe nieprzedmiotowym, logikę – myśleniem poetyzującym.

Unter-schied: znak bycia

Wskazywanie w rękodziele myślenia to główny wątek w heideggerowskiej pracy *Co zwie się myśleniem?* Jest ono – z jednej strony i przede wszystkim – by tak rzec, ws-kazaniem samej *χρηή*, mianowicie na-kazaniem uobecniania, jednak nie tyle w sensie jakiego przymuszenia, ile skrytego kazania (w znaczeniu namawiającego skrycie wykładu), które przemawia istotnie, do tych, którzy je za-u-ważą, biorą pod (by nie rzec wprost: na) u-wagę. Ręko-dzieło bierze pod rozważę i utrzymuje w roz-wadze w szczególny sposób, który wynika z tego, „co” mianowicie rozważa. Słowo „co” musi być tu użyte umownie, odsyła bowiem do tego, „co” się uchyla wyważeniu, dlatego wskazuje na samą wagę, ważenie, na ważące myślenie, które stoi wobec roz-ważenia samego istnienia, tzn. uobecniania, wyistaczania „w” „jest”⁵⁸. Jestestwo niejako samo się narzuca przez swoje „jest”, narzuca swoją obecność, ma ustaloną wagę obecności, ku której ciąży naturalnie myślenie. Jego „jest” zostaje z-ważone, tym samym zostaje mu przyznana waga określonego czegoś, co swą wagą, ciężarem ciąży ku ustalonemu stanowi⁵⁹. Samo uobecnianie, czy też wyistaczanie, nie ma znaczenia: w sensie, w jakim metafizyka traktuje je jako najwyższą, ostateczną, niepodważalną, tzn. ustaloną, obecność; jest bez znaczenia, nieznaczące, nieznaczące – skrycie potrzebujące myślenia, skrycie apelujące do myślącego ważenia – takiego, które przede wszystkim roz-waża, a nie pochopnie (czy też wręcz samowolnie) rozstrzyga, tzn. odsyła do tego, co z góry (w nieodwołalnej przeszłości) ostatecznie rozstrzygnięte (Arystotelesowe *ἀξιόμια*). Uobecnianie samo jest *das zu-Denkende*: ustawicznie do myślenia. Myślenia, które nie dotyczy tego, co jest – choćby w jakiejś nieskończonej perspektywie – do uobecniającego dotknięcia. Takie myślenie, które waży się na to, co do-myślenia, w-draża się w myślenie, podążając za tym, co do-pomyślenia, które ustawicznie się uchyla uchwyceniu, chwytającemu dotknięciu. Jest stale w drodze, co nie oznacza niespełnienia, takie bycie-w-drodze jest bowiem zamieszkiwaniem prześwitu, u-miejscowieniem przy byciu. Wdrażanie jest pozwoleniem sobie przez myślącego na uczenie się myślenia. Heidegger kładzie nacisk na ten aspekt. Takie uczenie się różni się od metafizycznego doświadczenia podążania myślenia za transcendencją, które najpełniej wyraża chyba stwierdzenie Augustyna w *Wyznaniach*: „Kto zaś nas nie poucza – nawet jeżeli mówi – nie do nas mówi...”⁶⁰. Uczenie się myślenia jako myślenie podążające za

⁵⁸ A zatem waży się na u-dzielenie – w tym zakresie, w jakim jest przez bycie samo powołane – swojej rękojmi (a więc, mówiąc wprost: odrębnego pojęcia) dla wyistaczania jestestwa.

⁵⁹ W ten sposób ustala się odpowiedniość, tzn. równo-ważność myślenia i bycia.

⁶⁰ A. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978, s. 223.

skrytą potrzebą uobecniania jest wyjściem poza horyzont metafizyki. Pozwala ono Heideggerowi źródłowo czytać wydarzenie się metafizyki, również podążać tropem hölderlinowskich bogów, którzy odeszli od ludzi, jak i przeboleć (w szczególnym heideggerowskim znaczeniu tego słowa) śmierć bogów (ogłoszoną przez Nietzschego); pozwala także prowadzić rozmowę z taoistycznym czy buddyjskim doświadczeniem życia, która pozostaje w ścisłym związku z pustką rozpraszającą wszelką ustalającą coś myśl. Myślenie, które uczy się myśleć, nie jest po prostu krytyką tego, czego dokonano w swoistym metafizycznym bezkrytycyzmie. Jest jakąś radykalnie heterogeniczną odpowiedzią na kantowską krytykę, która nie odrzuca – zgodnie z intencją Kanta – metafizyki, lecz po prostu odmienia myślenie ukierunkowane na transcendencję. Jest próbą nowego źródłowego doświadczenia powołania myślenia, które jako po-wołanie, wsłuchuje się nie tylko – a może przede wszystkim nie tyle – w już myślącego i sprawnego w myśleniu człowieka, lecz w uprzednie wołanie skrytej transcendencji, które potrzebuje wy-słuchania⁶¹, powołuje człowieka. Powołuje: tzn. wzywa (a także skrycie po-zywa) do bycia człowiekiem – takim jestestwem, które staje się, słysząc to wezwanie. Jeśli chodzi tu o po-słuchanie, to nie w postaci zwykłego posłuszeństwa, lecz w aspekcie jakiejś zasadniczej egzystencjalnej wolności, w której przebiega poruszenie uruchamiające autentyczne transcendowanie. Egzystencja ludzka w swoim od-dzieleniu od reszty bytu sposobi się do bycia⁶² tak, że sytuuje się w prześwicie, w którym owo po-wołanie się rozlega, czyli ma swoje właściwe miejsce. Znajdując się i siebie w tym szczególnym miejscu, udziela powołaniu swoistego, tzn. egzystencjalnego posłuchania, słuchając wołania transcendencji. To wymaga od myślącego sztuki wy-trwania w niepewności i wzięcia na siebie odpowiedzialność za to, co do myślenia, w którym skrywa się niepomyślane: jako bez znaczenia, nie-znacząco dające, po-wołujące do myślenia (*das zu Denkende*). Myślenie istotne stoi przed zadaniem roz-ważenia tego, co potrzebuje w szczególnym tego słowa znaczeniu za-u-ważenia. Owo nic-co-znaczące niejawnie apelujące do-myślenia, nie jest czymś przedstawialnym – ani wprost, ani domyślnie. Heidegger idzie więc dalej: za jakoś domyślnym-czymś, które domyślnie-jest, skrywa się samo wydarzenie bycia – ważące o owym „jest”, o jego uobecnieniu. Myśliciel myślący istotnie przekracza „jest” i wkracza w samą szczelinę, w prześwit bycia, który obdarza myślącego osobliwym od-dale-niem wobec wszelkiego jestestwa. Ono przychodzi w modusie od-dzielenia

⁶¹ W sensie wzięcia pod uwagę – tak jak Heidegger tłumaczy w *Was heisst Denken?* Parmenidesa *νοεῖν*.

⁶² Człowiek jako *Da-sein* jest byciem-w-świecie, jednak tak, że jest „w” poblizu-i-dali wszelkiego bytu, ostatecznie bowiem jest on bytem, któremu chodzi o jego własne bycie, jak zauważa Heidegger w *Byciu i czasie*. W „O istocie racji” powiada wprost: „Tak więc człowiek, jako egzystująca transcendencja wybujały w możliwościach, jest istotą żyjącą w dali [*ein Wesen der Ferne*]. Tylko dzięki temu, że w swej transcendencji odsuwa on pierwotnie od siebie wszelki byt, zbliża się naprawdę do rzeczy. I tylko jeśli potrafi wsłuchiwać się w to, co dalekie, jako osoba budzi swym bytowaniem odpowiedź innego bytowania, we współbyciu z którym może poświęcić swoje Ja [*Ichheit*], a dzięki temu autentycznie stać się sobą [*um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen*].” M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 65.

(*Unter-schied*)⁶³. W nim i poprzez nie doświadcza się szczególnej sytuacji bycia w swoim jestestwie od-różnionym, a więc i od-dzielonym właśnie przez owo „jest” od samego wy-darzenia obdarzającego, czy też u-dziela-jącego uobecniania w „jest”: w to oto drzewo, tego oto człowieka itd.⁶⁴ Człowiek przez swoje „jest” ma udział w wy-darzeniu, w tym sensie, w jakim bycie dzieli się w wydarzeniu swoją potrzebą uobecniania⁶⁵. A zatem od-dzielenie jest zarazem odróżnieniem człowieka od bycia samego, jak i u-działem, współ-dzieleniem bycia i człowieka potrzeby płynącej z samego bycia. Tak rozumiany człowiek, stojący w obliczu bycia, ekstatycznie egzystuje, tzn. trwa w bliskości-i-dali bycia samego. Bycia dającego – nie tyle znać, ile znak o sobie w *χρηή* z formuły Parmenidesa, czy też *τὸ χρεών* Anaksymandra⁶⁶ jako „to, co istoczące w byciu samym”, tzn. „wręczające doręczanie każdego wystaczającego się w jego chwili w obszarze nieskrytości”⁶⁷. To (dość deprymujące) sformułowanie wskazuje na to, że wszelki byt (jestestwo⁶⁸) źródłowo nie wskazuje, a więc i nie odsyła do ostatecznego „jest” jako ewentualnie jego metafizycznej podstawy, lecz do wy-darzenia, do w-ręczania temu, co się wystacza, jego wystaczania, jego czasu, jego za-istnienia w pewnej jemu przyznanej rozciągłości od narodzin do odejścia⁶⁹. *Es gibt* odsyła do *geben*. Dlatego transcendowanie, pozbawione swego obiektu metafizycznie określonego w „jest”, a więc skierowane ku samemu – by tak rzec – czasowo doręczającemu uobecnianie wy-darzeniu, jest oczekiwaniem rezygnującym z jakiegokolwiek projekcji nie tylko w odniesieniu do tego, co owego wydarzenia, lecz także – skąd i w jaki sposób miałoby ono

⁶³ Myślenie istotne pozostaje we władaniu swoistej dwoistości, którą we wcześniejszych swych pracach filozof określał mianem różnicy ontologicznej (*die ontologische Differenz*), by później przemianować ją na oddzielenie: *Unterschied*. Przekładam to słowo inaczej niż J. Mizera (zob. M. Heidegger, *W drodze do języka*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 18), który proponuje słowo „między-cięcie”. W *Die Sprache* Heidegger mówi o ludzkim *Da-sein* – mieszkaniu, zamieszkiwaniu (*w*) okolicy bycia, natomiast bycie samo jest „na zewnątrz”; ma wymiar transcendencji. Wędrowcy z wiersza Trakla, który filozof analizuje w tej pracy – to myśliciele, którzy są i tu (*da*), i tam – zmierzając ku transcendencji. Próg (ludzkiego) domostwa (zamieszkiwania) łączy i dzieli zarazem. W autentycznym ruchu tu-i-tam, transcendowaniu, jest on szczególnym miejscem ważenia się tu i tam. Próg oddziela, ale i łączy tu i tam. (*Unter* – zauważa Heidegger – znaczy to samo, co łacińskie *inter*; M. Heidegger, *Untenwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, s. 24). Oddzielając, pozwala zauważyć, a tym samym po-ważić się na przekroczenie. Próg jest osobliwym miejscem, gdzie trzeba się po-ważić na wędrowkę lub pozostać w miejscu. Istotne myślenie zawsze ten próg przekracza ze względu na tu i tam. Droga bowiem, na której jest człowiek, ludzkie bycie-w-drodze – jak każda droga, ale ta szczególnie – ma swoje tu i tam. Tu i zarazem Tam. Właśnie ona jako od-dzielenie nadaje transcendencji szczególny, obecny tylko w Heideggerowskiej myśli, niemetafizyczny wymiar.

⁶⁴ Por. M. Heidegger, „Heraklit”, w: *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, t. 55, op. cit., s. 255–256.

⁶⁵ W *Byciu i czasie* owa potrzeba ujawnia się w egzystencjalnym modusie rozumienia bycia, jakim jest trwoga i troska.

⁶⁶ Zob. M. Heidegger, „Heraklit”, op. cit., s. 285–301.

⁶⁷ Ibidem, s. 297–298.

⁶⁸ Słowa „byt” i „jestestwo” traktuję jako synonimy niemieckiego, a właściwie „heideggerowskiego” pojęcia *das Seiende*.

⁶⁹ Precyzyjnie – oczywiście na swój sposób – Heidegger przedstawia to w całym eseju „Powiedzeniu Anaksymandra”. Zob. M. Heidegger, *Drogi lasu*, op. cit., s. 261–301.

nastąpić. Zwracając się ku rzeczom w sposób poetycko myślący (*das dich-tende Denken*), robimy jedynie to, co wypada robić z udziału i udzielania się nam samego (tzn. spowitego nicością) bycia. Oznacza to, że w odniesieniu do nich, jak również do spraw ludzkich, znajdujemy się zawsze w pewnej dwoistości, związanej przecież władaniem nami heideggerowskiego od-dzielenia (bycia-bytu). Odnosimy się do nich zatem albo na sposób poety-zująco-myślący, albo zwyczajnie⁷⁰, w aspekcie zrutynizowanej codzienności, w której nasz stosunek do nich jest bardziej lub mniej wykalkulowany (czyli po heideggerowsku – zracjonalizowany w sensie przed-kładany, przed-stawiany, u-przed-miotowany itp.). W pierwszym przypadku człowiek egzy-stuje w autentyczny sposób, tzn. zamieszkując udzielony mu prześwit bycia, co wprowadza myślenie w obszar dla niego źródłowy, w którym władza skrye-cie bycie samo, tzn. nie-obecność transcendencji.

Heideggerowskie podejście do transcendencji jest tak bardzo odmienne od nawyków myślowych, które ukształtowała ponaddwutysiącletnia zachodnia tradycja metafizyczna, że interpretacja jego myśli nie tylko może, ale jak się wydaje – wręcz musi odwołać się do kanonów myślenia wywodzących się z heterogenicznej kultury. Filozof w swych późnych pracach wprost wskazuje na kulturę Wschodu. Wspomagając się wybranymi wątkami myśli taoistycznej i buddyjskiej⁷¹, można dopiero właściwie zinterpretować heideggerowskie niemetafizyczne intuicje odnośnie do takich kluczowych słów, jak od-dzielenie (*Unter-schied*), nie-skrytość, bycie bytu, prześwit, wydarzenie, bycie jako pobyt i zamieszkiwanie na Ziemi. Wszystko to ma związek z od-dzieleniem, z pomiędzy *das Sein a das Seiende*, Niebem a Ziemią, Śmiertelnym a Istotami Boskimi; ma związek z tym, co taoizm nazywa pustką, lecz nie nicością w zachodnim tego słowa znaczeniu⁷².

⁷⁰ Zwyczajnie, ale także w aspekcie naukowym, oba podejścia bowiem wyrastają z tego samego metafizycznego stosunku do bycia.

⁷¹ Niech przykładem będzie sztuka herbaty (zaliczana do sztuki ręki – całkiem świadomie chciałbym wskazać (jedynie) na związek z heideggerowskim ręko-dziełem), a więc coś, co dzisiaj możemy traktować jaką najzwyczajszą, trywialną czynność życiową, ale zarazem jako praktykowanie istotnego wydarzenia egzystencjalnego. „Kiedyś pewien mnich zapytał swego mistrza: «Jaka jest jedyna Droga, bez względu na to, co przyniesie przyszłość?». Mistrz szybko odpowiedział: «Droga ta leży w naszym codziennym życiu». Ta krótka rozmowa znakomicie ilustruje pojęcie, które znajduje się w centrum Drogi Herbaty. Zasady Drogi Herbaty odnoszą się do całego naszego życia, nie tylko do tego, co odbywa się w pomieszczeniu, gdzie przygotowuje się herbatę. W rzeczywistości chodzi o to, aby przeżyć każde wydarzenie, jakie niesie dzień, z jasnym umysłem i w harmonijny sposób. W pewnym sensie nawet najmniejsza czynność wykonywana codziennie jest przejawem Drogi Herbaty (...).” Shoshitsu Sen, „Sztuka Herbaty”, w: *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, przekł. zbiorowy, t. I, Universitas, Kraków 2001, s. 151. Por. G. Parkes, „Ścieżki japońskiej umysłowości”, w: *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, przekł. zbiorowy, t. III, Universitas, Kraków 2005, s. 170–172.

⁷² Laozi powiada: „Ścianki naczynia formuje się z gliny/ Między ściankami nic nie istnieje – dzięki temu istnieje zastosowanie dla naczynia.” Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, op. cit., s. 42. Heidegger niewątpliwie nawiązuje do tej myśli, opisując istotę ludzkiego ręko-dzieła: „Żadne przedstawianie czegoś wystaczającego się w sensie czegoś wytworowego i przedmiotowego nie dociera do rzeczy jako rzeczy. Rzeczowość dzbana polega na tym, że jest on jako naczynie. Zauważamy ujmujący charakter naczynia, gdy napełniamy dzban (...). Gdy napełniamy dzban, wlewany płyn spływa do pustego dzbana. Pustka jest tym, co ujmujące naczynia. Pustka, owo nic w dzbanie, jest tym, czym jest dzban jako ujmujące naczynie (...). Ujmowanie wymaga pustki jako

Skrycie samego bycia to również niejawnosć istoty, pochodzenia myślenia. Jeśli ma ono pozostać w prześwicie bycia, tzn. utrzymać swą istotność, swe powołanie – jeśli można tak powiedzieć – do- i po-ręzione przez bycie, musi chronić źródłowe skrycie, tę „ciemność (*das Dunkle*), która wszakże jest tajemnicą rozjaśniania (*Lichten*)”⁷³. Dlatego transcendującemu odniesieniu do tego, co w owym doręczaniu (wy-darzeniu) zostaje istotnemu myśleniu powierzone, Heidegger nadaje źródłowy charakter hermeneutyki bycia⁷⁴, która nie tyle odczytuje to, co jest do zobaczenia (czym w istocie zajmuje się zwykła hermeneutyka), lecz – kieruje się ku byciu w jakiejś niejasnej sugestii, jedynie odczytując wskazania nastrajające do pozostawania w jakiejś drodze znaczącego milczenia ku samemu byciu. Zgodnie z charakterem samego postania bycia (*Geschick*), o którym mówi heraklitejska konstatacja przytoczona i wnikliwie omówiona przez Heideggera: *ὁ ἀναξίου τὸ ματιὸν τὸ ἐν Δελφουζ, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*⁷⁵. Nadchodzące, tzn. przychodzące z góry jako przydarzające się człowiekowi postanie jest jedynie znakiem tego, co jako wydarzenie dotyka bycia ludzkiego. Czym jest znak? – pyta Heidegger, by odwołując się do Heraklita, odpowiedzieć:

„Czymś, co jest pokazane, a więc odkryte; owo odkryte jest jednak tego rodzaju, że ono istoczy się w tym, co niepokazane, niezjawiające się, skryte (*Nichtgezeigtes, Nichterscheinendes, Verborgenes*). Znak dawać znaczy: odkrywać coś, co gdy się ukazuje (er-

tego, co ujmuje. Istota ujmującej pustki jest skupiona w obdarzaniu.” M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, op. cit., s. 148–149.

⁷³ M. Heidegger, „Grundsätze des Denkens”, *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 1958, R. 6, z. 1/3, Verlag Karl Alber, Freiburg–München, s. 40. Tamże czytamy również: „Światło (*das Licht*) nie jest już prześwitem (*Lichtung*), jeśli światło rozchodzi się (*auseinanderfährt*) w zwykłą jasność (*eine bloße Helle*), «jaśniejszą od tysiąca słońc». Trudno jest czystości ciemności (*die Lauterbarkeit des Dunklen*) zachować, tzn. domieszkę niewłaściwego światła powstrzymać (*fernzuhalten*) i ciemności samej znaleźć odpowiednie światło. Laozi powiada (rozdz. XVIII; przekł. V. Strauß): «Kto swoje światło zna, osłania się swoją ciemnością». Do tego możemy dodać prawdę, którą wszyscy znają, nieliczni są w stanie jej sprostać (*vermögen*): myśl śmiertelnego (*Sterbliches Denken*) opuścić się musi w głębinę studni, by gwiazdę w dzień widzieć.” (ibidem).

⁷⁴ „W drodze do języka” Heidegger tak ujmuje tę kwestię (ponieważ tekst ma charakter dialogowy, upraszczam go, pomijając podział na osoby dialogu, reszta tekstu jest cytowana według tłumaczenia): „(...) człowiek jest używany w swojej istocie, jako istoczący, jest przynależny użyciu (*Brauch*), które się go domaga. / (...). W jakim sensie? / (...) Hermeneutycznie, tzn. ze względu na przynależność do przynależności, ze względu na przechowywanie postania. / (...) Człowiek stoi «w związku» znaczy tedy to samo: człowiek istoczy się jako człowiek «w użyciu»... / (...) które wzywa człowieka do przechowywania dwoistości. / (...) nie jest ona przedmiotem przedstawiania, lecz władaniem potrzeby. / Tego jednak nigdy bezpośrednio nie doświadczymy, dopóki dwoistości przedstawiamy jedynie jako różnicę dostrzegalną w porównywaniu, które próbuje rozróżnić wyistaczające się i jego wyistaczanie.” M. Heidegger, *W drodze do języka*, op. cit., s. 93–94.

⁷⁵ Diels przekłada to następująco: „Der Herr, der das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet.” H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, t. I, wyd. 5, pod red. W. Kranza, Wiedmannsche Buchhandlung, Berlin 1934, s. 172. Heidegger natomiast w ten sposób: „Der Hohe, dessen Ort der weisenden Sage der in Delphi ist, weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen.” M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, t. 55, op. cit., s. 177. Tłumacząc to, idąc za Heideggerowską intencją (i mam nadzieję, nie gubiąc jej), następująco: „Jego Wysokość, którego miejscem wskazującego rzeczającego po-dania są Delfy, ani nie odsłania (tylko), ani nie zasłania (tylko), lecz daje znak”.

scheint), odsyła do (*verweist in*) czegoś skrytego (*ein Verborgenes*), a więc ukrywa i chroni (*verbirgt und birgt*) i w ten sposób pozwala wschodzić (*aufgehen*) skrywającemu się jako takiemu⁷⁶.

Odsyłanie do tego, co ukryte – to po prostu posłanie w drogę, którą otwiera sugestia bycia. Nie pokazuje ona niczego w sposób czytelny, lecz nakłania w wezwaniu (*Ansprechen*) bycia do tej drogi, o ile myślący nastraja się na jego słuchanie. W tym sensie bycie przemawia do człowieka, a ten jeśli go słucha – kroczy drogą źródłowej mowy bycia. W ten sposób Heidegger ukazuje szczególny – wykraczający poza klasyczny aspekt językowy – rodzaj hermeneutyki bycia. W mówieniu nie chodzi o to, co się uobecnia w znaczeniu, lecz o wywoływanie pozwalającej się bardziej usłuchać niż wprost usłyszeć sugestii, mowy bycia, która przywołuje człowieka ku jego skrytej nieobecności. Człowiek jej odpowiada poetyckim źródłowym odkrywaniem świata. Tylko istotne myślenie bycia, za które filozof niemiecki uznaje filozofowanie kroczące drogą szczególnie rozumianego poetyzowania, może w obliczu dzisiejszego totalnie uprzedmiotowiającego i metodycznie usposobionego myślenia ważyć się na transcendujące skierowanie się ku byciu samemu.

Transcendancy in Heidegger's late Philosophy

Philosophy with reference to the Cartesian rule of "Certainty of thinking", cannot fulfill the essence of philosophy – that of experiencing transcendency. Heidegger, in his later works, aimed at completing this task through radically surpassing the Western paradigm of metaphysical thinking. Eastern philosophy, which is influenced by Taoism and Buddhism, plays an important role in realizing this aim.

⁷⁶ Ibidem, s. 179.