

Martin Heidegger

Koniec filozofii i zadanie myślenia

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4-5 (28-29), 9-26

1976

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Szkice

Martin Heidegger

Koniec filozofii i zadanie myślenia

Powyższy tytuł jest nazwą pewnej próby namysłu, namysłu, co trwa w pytaniu. Pytania prowadzą do jakiejś odpowiedzi. Odpowiedź, o którą tu chodzi — o ile zostałyby kiedyś udzielona — musiałyby polegać na przemianie myśli, nie na wypowiedzi o jakimś stanie rzeczy.

Tekst, który teraz nastąpi, jest elementem większej całości. Jest to ciągle na nowo, od 1930 roku, podejmowana próba zadania w sposób bardziej pierwotny pytania, które padło w *Sein und Zeit*. Inaczej mówiąc: jest to próba poddania immanentnej krytyce stanowiska, z którego pytanie *Sein und Zeit* zostało postawione. Próba ta powinna wyjaśnić, w jakiej mierze pytanie krytyczne: co jest rzeczą myślenia? jest koniecznym i nieodłącznym elementem myśli. W konsekwencji zmieni się nazwa zadania *Sein und Zeit*.

Rzecz
myślenia

Pytamy:

1. W jakiej mierze filozofia dziś kończy się?
2. Jakie zadanie stoi przed myśleniem przy końcu filozofii?

1

W jakiej mierze filozofia dziś kończy się?

Filozofia to metafizyka. Metafizyka myśli byt w całości. —

świat, ludzi, Boga — ze względu na bycie, ze względu na wspólnotę bytu w byciu. Sposób, w jaki metafizyka myśli byt jako byt, to uzasadniające przedstawienie. Od narodzin filozofii — równocześnie z nimi — bycie bytu jawi się jako podstawa (ἰσχυρή, αἴτιον, zasada). Podstawa to coś, dzięki czemu byt jako taki jest, czym jest i jak jest — stając się, przemijając i trwając jako poznawalny, tak czy inaczej traktowany, poddawany obróbce. Bycie jako podstawa wprowadza byt w jego każdorazowe uobecnianie się. Podstawa jawi się jako obecność. Ona sama jest obecna przez to, że wydobywa na jaw, w obecność, to, co tak lub inaczej obecne. W zależności od kształtu tej obecności zmienia się sens „bycia podstawą”. Podstawa może oznaczać ontyczną przyczynę czegoś rzeczywistego, transcendentalny warunek możliwości przedmiotowości przedmiotów, dialektyczną mediację ruchu ducha absolutnego lub historycznego procesu produkcji, ustanawiającą wartości wolę mocy. Swoistość szukającego podstawy dla bytu myślenia metafizycznego polega na tym, że myślenie to, wychodząc od tego, co obecne, przedstawia je w jego obecności, prezentując w ten sposób obecne z perspektywy jego podstawy jako ugruntowane.

Dopełnienie
metafizyki

Co to znaczy „koniec filozofii”? Zbyt łatwo rozumiemy koniec czegoś tylko w negatywnym sensie, jako zaprzeczenie, brak dalszego ciągu, a nawet upadek czy niemoc. W przeciwieństwie do tego „koniec filozofii” oznacza tu dokończenie metafizyki w sensie dopełnienia jej do końca. Nie znaczy to jednak, że filozofia dochodząc do końca osiąga najwyższą doskonałość — dopełnienie nie jest równoznaczne z doskonałością. Nie mamy miernika, który pozwalałby nam na ocenę doskonałości jednej epoki metafizyki w stosunku do drugiej. Co więcej — nie mamy w ogóle prawa do takiej oceny. Myśl Platona nie jest doskonalsza od myśli Parmenidesa. Filozofia Hegla nie jest doskonalsza od filozofii Kanta. Każda epoka filozofii ma swą własną konieczność. Każda filozofia jest, jaką jest — i ten fakt musimy po prostu uznać. Nie mamy jednak prawa przedkładać jednej filozofii nad drugą, tak jak to można robić z różnymi światopoglądami.

Słowo „koniec” oznaczało dawniej tyle co miejsce: „z jednego końca w drugi” to: z jednego miejsca w drugie. Koniec filozofii to pewne miejsce, gdzie całość dziejów filozofii skupia się w jednej, najbardziej skrajnej możliwości. Koniec jako dokończenie, dopełnienie do końca, oznacza właśnie ten rodzaj skupienia.

Myśl Platona, w swych różnych postaciach, jest miarodajna dla całych dziejów filozofii. Metafizyka to platonizm. Nietzsche określa swą filozofię jako odwrócony platonizm. Odwrócenie metafizyki, dokonane już przez Karola Marksa, doprowadza filozofię do jej najbardziej skrajnej możliwości. Filozofia zbliża się w ten sposób do końca. Rezultatem podejmowanych teraz prób myślenia filozoficznego może być już tylko jakiś epigonalny renesans czy jego odmiany. Czy zatem koniec filozofii jest w istocie zanikiem filozoficznego sposobu myślenia? Taki wniosek byłby przedwczesny.

Odwrócenie
metafizyki

Koniec jako doświadczenie jest skupieniem w najbardziej skrajnych możliwościach. Możliwości te podejmujemy zbyt wąsko, oczekując jedynie rozwoju nowych filozofii dotychczasowego stylu. Zapominamy, że już w epoce filozofii greckiej ujawniła się decydująca cecha filozofii: rozwój nauk w horyzoncie otwartym przez filozofię. Rozwój nauk doprowadził do ich oderwania się od filozofii i usamodzielnienia się. Proces ten należy do dokończenia filozofii. Jest on w pełnym toku we wszystkich dziedzinach bytu. Wygląda to jak rozkład filozofii, a w istocie jest właśnie jej dokończeniem.

Rozwój nauk
i techniki

Zwróćmy choćby uwagę na samodzielność psychologii, antropologii jako antropologii kultury, na rolę logiki jako logistyki i semantyki. Filozofia staje się empiryczną nauką o człowieku, o wszystkim, co może być dla człowieka dającym się doświadczyć przedmiotem jego techniki — techniki, z pomocą której człowiek urządza się w świecie w różny sposób poddając go obróbce. Podstawą i miarą tego wszystkiego jest udostępnienie poszczególnych rejonów bytu przez naukę.

Nie trzeba żadnych przepowiedni, by przewidzieć, że organizujące się w ten sposób nauki będą niebawem określa-

Wszech-
obecność
cybernetyki

ne i sterowane przez nową naukę podstawową: cybernetykę.

Cybernetyka odpowiada określeniu człowieka jako istoty działającej i społecznej. Jest ona bowiem teorią sterowania planowaniem i organizacją ludzkiej pracy. Cybernetyka przekształca mowę w wymianę wiadomości. Sztuki stają się sterowanymi i sterującymi instrumentami informacji.

Rozwinięcie się filozofii w samodzielne, w coraz większym jednak stopniu łączące się z sobą nauki, jest właściwym dokończeniem filozofii. Filozofia kończy się dzisiaj. Znalazła swe miejsce w naukowości społecznie działającego człowieka. Podstawą tej naukowości zaś jest jej cybernetyczny, tzn. techniczny charakter. Zapewne w tej samej mierze, w jakiej technika coraz wyraźniej odciska swe piętno na świecie i ludzkiej w nim sytuacji, w tej samej mierze, w jakiej współczesna technika staje się siłą kierowniczą, zamiera potrzeba pytania o technikę.

Wszystko, co w strukturze nauk przypomina jeszcze o swym filozoficznym rodowodzie, będzie interpretowane przez nauki wedle naukowych reguł, tzn. technicznie. Kategorie, których każda nauka potrzebuje do artykulacji i odgraniczenia swej dziedziny przedmiotowej, rozumiane są przez nią instrumentalnie jako hipotezy robocze. Kryterium prawdziwości tych hipotez są rezultaty, jakie ich zastosowanie będzie miało dla postępu badań. Co więcej — sama prawda naukowa zostaje zrównana z efektywnością tych rezultatów.

Filozofia próbowała niekiedy w toku swych dziejów — bez zadowolających rezultatów — dokonać prezentacji ontologii poszczególnych regionów bytu (przyrody, dziejów, prawa, sztuki). Zadanie to przejmują teraz nauki. Przedmiotem ich zainteresowania staje się teoria koniecznych za każdym razem pojęć strukturalnych odpowiadających danej dziedzinie przedmiotowej. „Teoria” oznacza teraz: supozycja kategorii, którym przyznaje się jedynie funkcję cybernetyczną, odmawiając im jednak wszelkiego sensu ontologicznego. Dominująca staje się operacyjność i modelowość myśli przedstawiająco-rachującej.

A jednak, poszukując z konieczności swych kategorii regio-

nalnych, nauki ciągle jeszcze mówią o byciu tego, co jest. Nie przyznają się tylko do tego. Choć więc mogą zaprzeczyć się swego filozoficznego rodowodu, nie mogą go odrzucić. Naukowość nauk dokumentuje bowiem zawsze ich narodziny z filozofii.

Koniec filozofii okazuje się więc triumfem naukowo-technicznego, sterowalnego urządzenia świata i odpowiedniego dla tak urządzonego świata porządku społecznego. Koniec filozofii to początek ogólnoswiatowej cywilizacji, której podstawą jest myśl zachodnioeuropejska.

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

Jeżeli by tak było, dzieje filozofii musiałyby od początku do końca kryć jakieś zadanie dla myśli, niedostępne ani filozofii jako metafizyce, ani pochodzącym z niej naukom. Dlatego pytamy:

Jakie zadanie stoi jeszcze przed myśleniem przy końcu filozofii?

Sama idea takiego zadania myśli musi budzić zdziwienie. Myśl, która nie może być ani metafizyką, ani nauką? Zadanie, które od początku filozofii, ba — w konsekwencji tego początku — stało się dla niej niedostępne i coraz bardziej wymyka się jej?

Zadanie myśli, które — jak się wydaje — zawiera twierdzenie, że filozofia nie była w stanie sprostać rzeczy myślenia i dlatego stała się jedynie dziejami upadku?

Czy nie przemawia tu przez nas jakaś zarozumiałość, pragnienie wywyższenia się ponad wielkość myślicieli filozoficznych?

Podjęcie takie samo się narzuca. Ale łatwo je usunąć. Każda próba wglądu w domniemane zadanie myśli jest bowiem, jak się okazuje, związana nierozzerwalnie ze spojrzeniem wstecz, na całe dzieje filozofii. Co więcej, próba

Narodziny
światowej
cywilizacji

Spojrzenie
wstecz

taka musi być przede wszystkim próbą pomyślenia dziejowości tego, co daje filozofii możliwość dziejów.

Już z tego tylko powodu wielkość filozofii pozostaje nieosiągalna dla myślenia, o które nam chodzi. Myślenie to ma mniejsze znaczenie niż filozofia. Także dlatego, że w jeszcze większym stopniu niż filozofia musi zostać pozbawione tak bezpośredniego, jak i pośredniego oddziaływania na ukształtowaną na techniczno-naukową modłę opinię publiczną epoki przemysłowej.

Domniemane myślenie ma jednak niewielkie znaczenie przede wszystkim dlatego, że jego zadanie ma charakter tylko przygotowawczy, nie twórczy. Myślenie to zadowala się rozbudzeniem gotowości człowieka do przyjęcia pewnej możliwości, możliwości, której zarysy pozostają jeszcze w mroku i której przyjście nie jest wcale pewne.

Myśl musi się dopiero uczyć, jak przyjmować to, co jest jej dane, co stoi przed nią otworem. Ucząc się tego, myśl przygotowuje swą własną przemianę.

Myślimy tu o następującej możliwości: być może kiedyś rozpoczynająca się dziś dopiero ogólnoswiatowa cywilizacja wyzwoli się ze swej techniczno-naukowo-przemysłowej postaci, która dziś bez reszty określa pobyt człowieka na świecie. Nie zrobi tego sama z siebie i bez niczyjej pomocy — lecz w oparciu o gotowość człowieka do podjęcia wezwania, które zawsze, słyszane czy nie, apeluje do nie rozstrzygniętego jeszcze ludzkiego losu. Nie jest również pewne, czy ogólnoswiatowa cywilizacja nie zostanie nagle zniszczona, czy też okrzepnie w trakcie długiego trwania — trwania, które polega nie na braku zmian, lecz na nieustannej zmianie ostatnich nowości.

Myślenie przygotowujące nie chce i nie może przepowiadać przyszłości. Próbuje tylko podpowiedzieć współczesności coś, co było już dawno powiedziane, właśnie na początku filozofii i dla tego początku — powiedziane, choć nie pomyślane jako takie. Musimy zadowolić się na razie krótką wskazówką, o co tu chodzi. Filozofia pomoże nam znaleźć właściwą drogę.

Pytanie o zadanie myśli jest z filozoficznego punktu widzenia próbą określenia tego, co obchodzi myśl, co jest jeszcze dla

Myślenie
przygotowu-
jące
gotowość

niej sporne, co jest kwestią sporną. To właśnie oznacza po niemiecku słowo „Sache” (sprawa, rzecz). Jest ono nazwą na to, z czym myśl w danym przypadku ma do czynienia, w języku Platona τὸ πρᾶγμα αὐτὸ (por. siódmy list 314 c. 7). Otóż od pewnego czasu filozofia sama nawołuje „zur Sache selbst!” (do samej rzeczy!). Weźmy pod uwagę dwa wypadki budzące dziś szczególne zainteresowanie. Słyszemy więc wezwanie „do samej rzeczy!” w „Przedmowie”, którą Hegel poprzedził swe opublikowane w 1807 r. dzieło *System nauki, część pierwsza: fenomenologia ducha*. Przedmowa ta nie jest słowem wstępnym do „fenomenologii”, lecz do „systemu nauki”, do całości filozofii. Wezwanie „do samej rzeczy!” dotyczy w końcu — a to znaczy: wedle porządku rzeczy przede wszystkim — „Nauki logiki” („Wissenschaft der Logik”).

W wezwaniu „do samej rzeczy!” akcent leży na słowie „samej”. Ma ono przede wszystkim sens polemiczny. Niewłaściwe odniesienia do rzeczy filozofii zostają odrzucone. Odnosimy się zaś niewłaściwie do rzeczy filozofii, gdy tylko mówimy o celu filozofii lub gdy zdajemy tylko sprawę z rezultatów myślenia filozoficznego. Ani cel, ani rezultat nie stanowią bowiem rzeczywistej całości filozofii. Całość pojawia się dopiero — i wyłącznie — w swym stawaniu się. Całość staje się zaś, gdy prezentuje się rzecz w jej rozwoju. W prezentacji takiej temat i metoda stają się identyczne. Identyczność tę nazywa Hegel myślą. Gdy myśl wychodzi na jaw, ujawnia się też rzecz „sama” filozofii. Ta „rzecz” filozofii jest jednak określona historycznie: to subiektywność. Wraz z odkryciem *ego cogito* przez Kartezjusza, powiada Hegel, filozofia po raz pierwszy wkracza na ląd stały, gdzie może być u siebie. Uznanie *ego cogito* jako wyróżnionego *subiectum* za *fundamentum absolutum* oznacza: podmiot jest przesuniętym w świadomość tym, co prawdziwie obecne, tym, co tradycyjnie nazywano dość niedokładnie substancją.

Gdy Hegel w „Przedmowie” (wyd. Hoffmeister, s. 19) oświadcza „(cała rzecz sprowadza się do tego), by prawdę, (filozofii) ująć nie jako substancję, lecz w tym samym stopniu również jako podmiot” (por. *Fenomenologia ducha*, przekład A. Landmanna, Warszawa 1963), oznacza to: bycie bytu,

Powrót
do rzeczy

Podmiot
stał się
substancją

obecność tego, co obecne, dopiero wtedy jest jawna — a więc dopiero wtedy jest pełną obecnością — gdy jest jako taka współczesna samej sobie w absolutnej idei. Od Kartezjusza zaś idea to *perceptio*. Bycie staje się samym sobą w dialektyce spekulatywnej. Samą rzeczą jest dopiero ruch myśli, metoda. Wezwanie „do samej rzeczy!” wymaga metody filozoficznej, która by tej rzeczy odpowiadała.

Czym jednak jest ta rzecz filozofii — to uchodzi z góry za rozstrzygnięte. Rzeczą filozofii jako metafizyki jest bycie bytu, jego obecność w postaci substancjalności i subiektywności.

Przeciw
psychologii
i historyzmowi

Sto lat później wezwanie „do samej rzeczy!” rozległo się znowu: w rozprawie Husserla *Filozofia jako nauka rygorystyczna*. Rozprawa ta ukazała się w pierwszym tomie pisma „Logos”, w 1910/11 r. (s. 289 ff). I tym razem wezwanie „do rzeczy samej!” ma sens polemiczny. Inny niż u Hegła jest jednak adresat tej polemiki. Husserl przeciwstawia się psychologii naturalistycznej, która pretenduje do roli autentycznej naukowej metody badania świadomości. Zdaniem Husserla zaś metoda ta z góry zamyka dostęp do fenomenów świadomości intencjonalnej. Wezwanie „do rzeczy samej!” skierowane jest także przeciw historyzmowi, zatracającemu się w debatach o punktach widzenia w filozofii i w podziałach typów światopoglądów filozoficznych. Husserl pisze na to rozstrzelonym drukiem (*op. cit.*, s. 340): „Nie filozofowie, lecz rzeczy i problemy muszą być pobudką badania”.

O jaką rzecz tu chodzi? Dla Husserla, tak jak dla Hegła, zgodnie z tą samą tradycją, jest to subiektywność świadomości. „Medytacje kartezjańskie” były nie tylko tematem wykładów, które Hegel wygłosił w Paryżu w lutym 1929 r. — ich duch towarzyszył jego pełnym pasji badaniom filozoficznym od skończenia *Badań logicznych* aż do śmierci. Wezwanie „do rzeczy samej” — tak w swym negatywnym, jak pozytywnym sensie — dotyczy upewnienia i wypracowania metody, a więc tej procedury filozoficznej, dzięki której rzecz sama jest dopiero w prawomocny sposób dana. „Zasada wszystkich zasad” jest dla Husserla w pierwszym rzędzie zasadą metodyczną, nie merytoryczną. W swych *Ideach czystej fenomenologii i feno-*

menologicznej filozofii, opublikowanych w 1913 r. (polskie wydanie w przekładzie D. Gierulanki, Warszawa 1967), Husserl poświęcił „zasadzie wszystkich zasad” osobny paragraf (§ 24). Co do tej zasady, twierdzi Husserl, „żadna teoria, jaką by można wymyśleć, nie może nas zwieść na manowce” (*op. cit.*, s. 44).

- Zasada wszystkich zasad brzmi: „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”. „Zasada wszystkich zasad” zawiera tezę o priorytecie metody. Zasada ta rozstrzyga, jaka rzecz może odpowiadać metodzie. „Zasada wszystkich zasad” wymaga subiektywności jako rzeczy, o którą chodzi w filozofii. Transcendentalna redukcja do tej subiektywności daje i zapewnia możliwość uzasadnienia w subiektywności i przez subiektywność obiektywności znaczącej struktury i zespołu składników wszelkich obiektów (tzn. możliwość uzasadnienia bycia tego rodzaju bytu). Inaczej mówiąc: redukcja transcendentalna pozwala uzasadnić obiektywność konstytucji wszelkich obiektów. W ten sposób subiektywność transcendentalna staje się „jedynym absolutnym bytem” (*Logika formalna i transcendentalna*, 1929, s. 240). Sposób bycia, właściwy temu absolutnemu bytowi, tzn. najbardziej własnej rzeczy filozofii, przysługuje zarazem redukcji transcendentalnej jako metodzie „uniwersalnej nauki” o konstytucji bycia bytu. Metoda nie tylko dostosowuje się do rzeczy filozofii. Nie tylko należy do rzeczy jak klucz do zamka. Metoda należy do rzeczy — ponieważ jest „samą rzeczą”. Gdybyśmy pytali: skąd właściwie „zasada wszystkich zasad” czerpie swą nie dającą się podważyć słuszność, odpowiedź musiałaby brzmieć: z subiektywności transcendentalnej, która jest już założona jako rzecz filozofii.

Objaśnienie wezwania „do rzeczy samej!” miało nam wskazać właściwą drogę. Miało skierować nas w drogę prowadzącą do określenia myśli przy końcu filozofii. Dokąd doszliśmy? Wiemy już, że wezwanie „do rzeczy samej!” zakłada odpo-

Zasada zasad

Rzeczą jest subiektywność

wiedź na pytanie: co jest rzeczą filozofii? Rzeczą filozofii z punktu widzenia Hegla i Husserla — i nie tylko dla nich — jest subiektywność. W wezwaniu „do rzeczy samej!” nie rzecz jako taka jest sprawą sporną, lecz jej prezentacja, dzięki której sama rzecz staje się obecna. Spekulatywna dialektyka Hegla jest ruchem, w którym rzecz jako taka dochodzi do siebie, do odpowiedniej dla niej obecności. Metoda Husserla ma doprowadzić rzecz filozofii do ostatecznie ważnej, źródłowej prezentacji, tzn. do właściwej jej obecności. Obie metody różnią się we wszelki możliwy sposób. Rzecz jako taka, którą mają zaprezentować, jest jednak tą samą rzeczą — choć doświadczona jest w różny sposób.

Czy jednak ustalenia te pomogą nam dostrzec zadanie myśli? Nie pomogą nam w ogóle, gdy zadowolimy się tylko objaśnieniem wezwania „do rzeczy samej!”. Należy raczej zapytać o to, co niepomyślane w tym wezwaniu. Pozwoli to nam spostrzec, w jakiej mierze filozofia — właśnie wtedy, gdy doprowadza swą rzecz do absolutnej wiedzy i ostatecznie ważnej oczywistości — zakrywa sobie coś, czego pomyślenie nie może być już rzeczą filozofii.

Co jednak pozostaje niepomyślane tak w rzeczy, jak i w metodzie filozofii? Dialektyka spekulatywna to sposób, w jaki rzecz filozofii sama z siebie i dla samej siebie zaczyna świecić, stając się przez to obecnością. Świecenie to zakłada z konieczności jakąś jasność. Tylko poprzez tę jasność coś, co świeci, może się pokazać, tzn. świecić. Jasność ze swej strony możliwa jest jednak tylko w jakiejś otwartej, wolnej przestrzeni, którą tu i tam, od czasu do czasu może rozjaśnić. Ta otwarta przestrzeń jest miejscem gry, miejscem walki jasności i mroku. Wszędzie tam, gdzie coś, co obecne, wychodzi naprzeciw innemu obecnemu, gdzie obecne przebywa wobec obecnego — a także wówczas, gdy jak u Hegla, jedno odzwierciedla się spekulatywnie w drugim — wszędzie tam panuje już otwarcie, wszędzie tam wchodzi w grę otwarta, wolna okolica. Dopiero dzięki temu otwarciu spekulatywna myśl może przejść przez to, co jest jej przedmiotem. Otwarcie to, dające możliwość świecenia i pokazywania się, nazywamy prześwitem („Lichtung”). Niemieckie słowo

Światło
i jasność

„Lichtung” (prześwit) jest z punktu widzenia historii języka kalką francuskiego „clairière”. Zostało utworzone wedle dawniejszych słów „Waldung” (las) i „Feldung” (pole).

Prześwit leśny spostrzegamy na tle gęstego lasu, zwanego dawniej „Dickung”. Rzeczownik „Lichtung” pochodzi od czasownika „lichten” (przerzedzać, rozjaśniać). Przymiotnik „licht” (przerzedzony, rzadki, jasny) jest tym samym słowem co „leicht” (lekki). „Etwas lichten” oznacza: uczynić coś lekkim, wolnym, otwartym, np. uwolnić w pewnym miejscu las od drzew. Wolna przestrzeń, jaka w ten sposób powstaje — to prześwit. „Das Lichte” w sensie czegoś wolnego i otwartego nie ma nic wspólnego ani językowo, ani rzeczowo z przymiotnikiem „licht”, użytym w znaczeniu „hell” (jasny). Tę różnicę między „Lichtung” (prześwitem) a „Licht” (światłem) trzeba mieć na uwadze. Zapewne, istnieje możliwość rzeczowego związku między światłem a prześwitem. Światło może mianowicie wpaść w prześwit, w jego otwartą przestrzeń, wyzwalając w niej grę światła i mroku. Nigdy jednak światło nie tworzy dopiero prześwitu — odwrotnie, zakłada go. Prześwit, otwarta przestrzeń, daje jednak wolne pole nie tylko jasności i mrokowi: tu także dźwięk rozbrzmiewa i cichnie, dźwięczy i ginie. Prześwit jest otwartą przestrzenią dla wszystkiego, co pojawia się i znika.

Rzecz, nazwana tu prześwitem, musi się więc stać obiektem zainteresowania myśli. Nie chodzi tu oczywiście o tworzenie wyobrażeń w oparciu o same słowa, takie choćby jak „prześwit” — choć na pierwszy rzut oka mogłoby się tak zdawać. Chodzi raczej o to, by zwrócić uwagę na jedną w swoim rodzaju rzecz, która została obdarzona odpowiednią dla niej nazwą „prześwit”. Wolna, otwarta przestrzeń, której nazwą jest słowo „prześwit”, w powyższym kontekście jest — by użyć słowa Goethego — „przjawiskiem” („Urphänomen”). Trzeba by powiedzieć: pewną pra-rzeczą, przyczyną („Ur-sache”). Goethe notuje (*Maksymy i refleksje*, 993): „Nie szukajcie tylko niczego poza zjawiskami: one same uczą”. Samo zjawisko — chce powiedzieć Goethe — w naszym przypadku prześwit, stawia nas przed pewnym zadaniem: mamy uczyć się z niego, kierując ku niemu pytania, tzn. — mamy dać powiedzieć coś sobie.

Światło
nie tworzy
prześwitu

Miejsce
wszystkiego

Być może więc pewnego dnia myśl nie cofnie się przed pytaniem, czy prześwit, wolna i otwarta przestrzeń, nie jest miejscem czystej przestrzeni i ekstatycznego czasu i wszystkiego, co w nich pojawia się i znika — miejscem, które wszystko w sobie skupia i zawiera.

Zarówno myśl spekulatywno-dialektyczna, jak i źródłowa intuicja i jej oczywistość („Evidenz”), obie w ten sam sposób zdane są na panujące uprzednio otwarcie, na prześwit. Oczywiste jest to, co bezpośrednio rozumiałe. „Evidentia” to słowo, za pomocą którego Cyzero przełożył na łacinę (tzn. nadał łacińskie znaczenie) greckiemu ἐναργεῖα. Ἐναργεῖα słowo, w którym słyhać ten sam źródłosłów co w słowie argentum (srebro), oznacza coś, co w sobie samym i samo z siebie rozjaśnia się, rozświeca. W grece nie mówi się o czynności widzenia, o „videre”, lecz o tym, co jaśnieje i świeci. Jest to zaś możliwe tylko wówczas, gdy dane jest już otwarcie. Promień światła nie stwarza dopiero prześwitu, otwarcia, przemierza je tylko. Jedynie takie otwarcie przyznaje wolne pole dawanu, przyjmowaniu i oczywistości — wolne pole, w którym mogą przebywać i w którym muszą się poruszać.

Obecność
obecnego

Droga i metoda wszelkiej myśli filozoficznej, która jawnie lub nie idzie za wezwaniem „do rzeczy samej!”, prowadzi przez wolną przestrzeń prześwitu. A jednak filozofia nic nie wie o prześwicie. Filozofia mówi wprawdzie o świetle rozumu, ale nie zważa na prześwit bycia. *Lumen naturale*, światło rozumu, rozjaśnia tylko Otwarte. Światło odnosi się wprawdzie do prześwitu, ale nie tworzy go — raczej potrzebuje, by móc oświetlić to, co pojawia się, uobecnia w prześwicie. Dotyczy to nie tylko metody filozofii, lecz także, a nawet przede wszystkim jej rzeczy, a mianowicie obecności tego, co obecne. Nie możemy tu szczegółowo pokazać, w jakiej mierze także w pojęciu subiektywności pomyślane jest zawsze *subiectum*, ὑποκείμενον, to, co już leży-przed — a więc obecne w swej obecności. Piszę o tym w książce o Nietzschem (t. 2, 1961, s. 429ff).

Teraz chodzi nam o coś innego. Bez względu na to, czy obecne doświadczane jest czy nie, ujęte, przedstawione czy nie, obecność jako przebywanie skierowane ku otwartemu zdana

jest na panujący już prześwit. Również to, co nieobecne, możliwe jest jako takie tylko wówczas, gdy uobecnia się w wolnej przestrzeni prześwitu.

Cała metafizyka, wraz ze swym przeciwnikiem: pozytywizmem, mówi językiem Platona. Podstawowym terminem myśli Platona, tzn. platońskiej prezentacji bycia bytu, jest słowo εἶδος, ἰδέα: wygląd, w jakim ukazuje się byt jako taki. Wygląd zaś to pewien rodzaj obecności. Nie ma wyglądu bez światła — to wiedział już Platon. Ale światła i jasności nie ma bez prześwitu. Nawet mrok potrzebuje prześwitu. Jak inaczej moglibyśmy pogrążyć się i błędzić w mroku? A jednak filozofia nie myśli o panującym w byciu, w obecności prześwicie jako takim, choć u jej początków mówiło się o prześwicie. Gdzie? Jak nazywano wówczas prześwit? Odpowiedź:

Miało to miejsce w utworze poety i myśliciela Parmenidesa. Echo tego utworu, choć nie słuchane, jeszcze dziś rozbrzmiewa w naukach, na które rozpadła się filozofia. To tu po raz pierwszy — o ile wiemy — bycie bytu stało się tematem namysłu.

Parmenides słucha takiej oto perswazji:

.κρεῶ δὲ σε πάντα πνθέοθαι ἡμὲν Ἀβηεῖτης εὐκβέος ἀτρεμέε
ἧτορ ἡδέ βροτῶν δόζας, ταῖς δνι εἶστις ἀληθῆς.

Fragment I, 28ff.

„powinieneś jednak wszystkiego doświadczyć:
tak nieskrytości, dobrze zaokrąglonego
niedrżącego serca
jak i opinii śmiertelnych, którzy nie potrafią
ufać nieskrytemu”.

Mówi się tu o Ἀλήθεια, o nieskrytości. Nieskrytość nazwana jest tu dobrze zaokrągloną, bowiem jest zwinięta w czystym kręgu koła, na którym wszędzie początek i koniec są tym samym. Nie ma wówczas żadnej możliwości, by coś przekreślić, zamaskować czy ukryć. Człowiek myślący powinien doświadczyć niedrżącego serca nieskrytości. Co oznaczają słowa o niedrżącym sercu nieskrytości? Chodzi tu o samo sedno nieskrytości, o miejsce ciszy, skupiające w sobie to,

Język Platona

Zaokrąglona
nieskrytość

co dopiero udziela nieskrytości. Chodzi tu o prześwit tego, co otwarte. Pytamy: otwarte na co? Wiemy już, że droga zarówno spekulatywnej, jak i intuicyjnej myśli wymaga dającego się przejść prześwitu. Prześwit ten zaś jest również warunkiem możliwości świecenia, tzn. możliwego uobecniania się samej obecności.

Nieskrytość otwiera przede wszystkim drogę, na której myśl tropi i dowiaduje się jednego: ὅπως ἔστιν... εἶναι: że uobecnia się uobecnianie. Prześwit otwiera drogę do obecności i umożliwia uobecnianie się jej samej. Ἀλήθεια, nieskrytość musimy myśleć jako prześwit, który udziela dopiero bycia i myśli, umożliwia ich uobecnianie się ku sobie i dla siebie nawzajem. Niedrżące serce prześwitu to miejsce ciszy, które jest źródłem czegoś takiego jak możliwość wspólnoty bycia i myśli, tzn. obecności i odbioru.

Dzięki temu związkowi myśl może w ogóle zobowiązywać. Nie można zasadnie mówić, że myśl zobowiązuje lub nie, bez uprzedniego doświadczenia Ἀλήθεια jako prześwitu. Czy stąd bierze się moc zobowiązująca platońskiego określenia obecności jako ἰδέα? Ze względu na co obowiązuje arystotelesowska wykładnia uobecniania jako ἐνέργεια? Nie moglibyśmy nawet zadawać tych pytań — dziwnym sposobem zaniechanych stale w filozofii — o ile nie doświadczylibyśmy tego, czego musiał doświadczyć Parmenides: Ἀλήθεια, nieskrytości. Droga do nieskrytości różna jest od traktu, po którym musi błędzić opinia śmiertelnych. Ἀλήθεια nie jest niczym śmiertelnym, tak jak sama śmierć. Tłumacząc uparcie nazwę Ἀλήθεια jako nieskrytość nie ze względu na etymologię, lecz ze względu na rzecz, którą trzeba mieć na uwadze, chcąc odpowiednio pomyśleć to, co nazywane jest byciem i myślą. Nieskrytość jest jakby żywiołem bycia, myśli i ich wspólnoty. U początków filozofii padła wprawdzie nazwa Ἀλήθεια, ale nigdy później nie myślano już o niej jako takiej. Rzeczą filozofii jako metafizyki jest bowiem, od Arystotelesa, ontologiczne myślenie bytu jako takiego.

Jeżeli tak jest, to nie wolno nam również sądzić, że filozofia pomija coś, zaniechuje i dlatego brak jej czegoś istotnego. Wskazując na to, co w filozofii niepomyślane, nie krytyku-

Zywioł bycia
i myśli

jemy filozofii. Jeżeli potrzebna jest tu jakaś krytyka, to powinna ona raczej dotyczyć próby zapytania o możliwe zadanie myśli przy końcu filozofii, próby, której podjęcie od czasu *Sein und Zeit* staje się coraz bardziej palące. Nasuwa się bowiem teraz — dość późno — pytanie: dlaczego nie oddaje się tu już słowa Ἀλήθεια znaną nazwą, słowem „prawda”? Odpowiedź musi brzmieć jak następuje:

O ile pojmuje się prawdę w tradycyjnym, „naturalnym” sensie, jako udokumentowaną na bycie zgodność poznania z bytem — a także o ile interpretuje się prawdę jako pewność wiedzy o byciu — Ἀλήθεια, nieskrytość nie może być zrównana z prawdą. Ἀλήθεια, nieskrytość pomyślana jako prześwit, otwiera raczej dopiero możliwość prawdy. Prawda bowiem, tak jak bycie i myśl, może być tym, czym jest, tylko w żywiole prześwitu. Oczywistość, pewność każdego stopnia, wszelki rodzaj weryfikacji *veritas*, poruszają się już — wraz z samą prawdą — w dziedzinie panującego prześwitu

Ἀλήθεια, nieskrytość jako prześwit, pomyślana od strony obecności, nie jest jeszcze prawdą. Czy zatem Ἀλήθεια jest czymś mniej niż prawda? Czy też jest czymś więcej, skoro umożliwia dopiero prawdę jako *adequatio* i *certitudo*, skoro poza dziedziną prześwitu nie ma obecności ani uobecniania?

Wobec prawdy

Właśnie to pytanie jest zadaniem postawionym myśli. Myśl musi wpięrw uświadomić sobie, czy pozostając w kręgu filozofii, tzn. poddając się rygorowi metafizyki, interesującej się tym, co obecne tylko ze względu na jego obecność może w ogóle zadać to pytanie?

Jedno jest w każdym razie jasne: pytanie o Ἀλήθεια, o nieskrytość jako taką, nie jest pytaniem o prawdę. Dlatego nazwanie Ἀλήθεια w sensie prześwitu prawdą było nieodpowiednie, a przeto mylące¹. Zwrot „prawda bycia” jest uprawniony w *Nauce logiki* Hegla, ponieważ prawda oznacza tam pewność absolutnej wiedzy. Hegel nie pyta jednak —

¹ Próba pomyślenia jakiejś rzeczy może niekiedy odejść od tego, co dzięki decydującemu wglądowi w rzecz zostało już zrozumiane. Dowodzi tego następujący fragment z *Sein und Zeit*(1927), s. 219:

podobnie jak Husserl i cała metafizyka — o bycie jako bycie, tzn. nie pyta, jak możliwa jest obecność jako taka. Obecność ma miejsce tylko wtedy, gdy panuje prześwit. Ἄληθεια, nieskrytość, jest wprawdzie nazwą prześwitu — ale nie jest on jeszcze przez to pomyślany jako taki.

Naturalne pojęcie prawdy nie oznacza nieskrytości także w filozofii greckiej. Często dowodzi się — nie bez racji — że już Homer używał słowa ἀληθείς tylko w odniesieniu do *verba dicendi*, do wypowiedzi, a zatem w sensie odpowiedniości i niezawodności. Świadczy to jednak tylko o tym, że ani poeci, ani mowa codzienna, ani nawet filozofia nie dostrzegały postawionego przed sobą zadania: pytania o to, w jakiej mierze prawda, tzn. odpowiedniość wypowiedzi, dana jest tylko w żywiole prześwitu obecności. Pytanie to nie może pominąć faktu, że Ἄληθεια, nieskrytość w sensie prześwitu obecności doświadczana była zarazem i tylko jako ὁρθότης, jako odpowiedniość przedstawiania i wypowiedzi. Wówczas jednak twierdzenie o zmianie istoty prawdy, tzn. o zmianie nieskrytości w odpowiedniość nie da się utrzymać. Trzeba raczej powiedzieć: Ἄληθεια, jako prześwit obecności i uobecnienia w myśli i wypowiedzi, zostaje natychmiast ujęta ze względu na ὁμοιωσις i *adequatio*, tzn. ze względu na dostosowanie w sensie zgodności przedstawiania z tym, co obecne.

Zdarzenie to budzi jednak pytanie: na czym to polega, że dla naturalnego ludzkiego doświadczenia i naturalnego sposobu wypowiadania się Ἄληθεια, nieskrytość, jawi się tylko jako odpowiedniość i niezawodność? Czy polega to na tym, że ekstatyczny pobyt człowieka w otwarciu uobecniania zwrócony jest tylko ku temu, co obecne i ku zachodzącemu obok niego uobecnianiu się obecnego? Czy nie znaczy to, że obecność jako taka, a tym bardziej umożliwiający ją prześwit pozostają niezauważone? Doświadczone i pomyślane jest to tylko, co umożliwia Ἄληθεια jako prześwit, a nie ona sama.

Pytania

Ekstatyczny
pobyt

„Przekład (słowa ἄληθεια) na słowo «prawda», a tym bardziej teoretyczne określenia pojęciowe tego wyrażenia (prawda) zakrywają sens przedfilozoficznego zrozumienia rzeczy, które Grecy w «naturalny» sposób położyli u podstaw terminologicznego użycia słowa ἄληθεια”.

'Αλήθεια jako prześwit pozostaje w ukryciu. Czy to przypadek? Czy tylko zaniedbanie ludzkiej myśli? A może jest tak dlatego, że skrywanie się, skrycie, Ἀθήνη należy do 'Α-Ἀθήεια nie jako dodatek tylko, nie jak cień do światła, lecz jako serce 'Αλήθεια? I czy nawet w tym skrywaniu się prześwitu obecności nie panuje jeszcze jakieś ukrywanie i zachowywanie, dzięki któremu nieskrytość może być w ogóle dana — dzięki czemu obecne może pojawić się w swojej obecności?

Jeżeliby tak było, prześwit nie byłby tylko prześwitem obecności, lecz prześwitem skrywającej się obecności, prześwitem skrywającego się ukrywania.

Jeżeliby tak było, dopiero teraz, zadając powyższe pytania, znaleźlibyśmy się na drodze ku zadaniu myśli przy końcu filozofii.

Czy jednak wszystko to nie jest bezpodstawną metafizyką, a nawet złą mitologią, w każdym zaś razie zgubnym irracjonalizmem, zaprzeczeniem rozumu?

Odpowiem pytaniem: co to znaczy „ratio”, νοῦς, νοεῖν, „Vernehmen” (odbior, porozumienie)? Co oznacza podstawa i zasada, co oznacza zasada wszystkich zasad? Czy da się to kiedykolwiek zadowalająco rozstrzygnąć, nie doświadczając 'Αλήθεια tak jak Grecy jako nieskrytości i nie myśląc jej następnie, idąc dalej niż oni, jako prześwitu skrywania się? Dopóki nie będzie wiadomo, czym właściwie są „ratio” i racjonalność, dopóty zarzut irracjonalizmu będzie bezpodstawny. Racjonalizacja techniczno-naukowa, dominująca dziś, usprawiedliwiana jest wprawdzie co dzień coraz bardziej niespodzianie przez swój nie dający się już ogarnąć efekt. Efekt ten nie mówi jednak nic o tym, co daje dopiero możliwość racjonalności i irracjonalności. Efekt dowodzi odpowiedniości racjonalizacji techniczno-naukowej. Czy jednak to, co da się dowieść, wyczerpuje jawność bytu? Czy obstając przy tym, co dowodliwe, nie zamykamy sobie drogi do tego, co jest?

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

Cóż jest
ratio?

Zadanie myśli

Być może istnieje myśl poza rozróżnieniem na racjonalne i irracjonalne, bardziej jeszcze trzeźwa niż technika naukowa — bardziej trzeźwa i dlatego na uboczu, bez efektu a jednak z własną koniecznością. Gdy pytamy o zadanie tej myśli, chodzi nam nie tylko o tę myśl, lecz przede wszystkim o pytanie o nią. W obliczu całej tradycji filozoficznej oznacza to:

Wszyscy musimy jeszcze być wychowani do myślenia, a przede wszystkim musimy wiedzieć, co to znaczy być wychowanym lub nie w myśleniu. Wskazówkę znajdziemy w IV księdze *Metafizyki* Arystotelesa (1006a sqq). Arystoteles pisze tam: ἔοτι γὰρ ἀπαιδευσια τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ „Ktoś, kto nie widzi, kiedy trzeba, a kiedy nie trzeba poszukiwać dowodu — to ktoś niewychowany”.

Słowa te wymagają troskliwego namysłu. Nie wiadomo bowiem jeszcze, jak należałoby doświadczyć tego, do czego myśl może dotrzeć bez pomocy jakiegokolwiek dowodu. Czy jest to dialektyczna mediacja czy źródłowo prezentująca oczywistość, czy też ani jedno, ani drugie? Problem ten można rozstrzygnąć tylko na podstawie właściwości tego, co przed wszystkim innym wymaga, byśmy otworzyli mu drogę. Jak jednak podjąć decyzję, zanim to zrobimy? W jakim to kole poruszamy się tu — i to z konieczności?

Czy jest to εὐκύκλεος Ἀληθειη, sama dobrze zaokrąglona nieskrytość, pomyślana jako prześwit?

Czy nazwa dla zadania myśli nie brzmi w takim razie: „prześwit i obecność”, a nie bycie i czas („Sein und Zeit”)? Skąd jednak i jak jest („gibt es”) prześwit? Co można usłyszeć tym „es gibt” („jest”, ale i „daje” — *K.M.*)?

Zadaniem myśli byłoby w tym wypadku porzucenie dotychczasowego sposobu myślenia o tym, jak określać rzecz myśli.

przełożył Krzysztof Michalski