

Krzysztof Okopień

Początek filozofii czy filozofia początku?

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (52), 5-24

1980

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

Krzysztof Okopień

Początek filozofii czy filozofia początku?

I

„Rozpoczynamy nasze rozważania jako tacy, jakimi jesteśmy w życiu codziennym, jako ludzie przedstawiający sobie coś, sądzący, czujący, chcący «w naturalnym nastawieniu»”¹.

„Cały w naturalnym nastawieniu uznawany świat, w doświadczeniu rzeczywiście znajduwany, wzięty w sposób wolny od teorii (*theorienfrei* — K. O.), tak jak go rzeczywiście doświadczamy, jak się jasno wykazuje w powiązaniu doświadczeń, traci teraz dla nas całą swą moc obowiązującą, winien zostać ujęty w nawias bez sprawdzania, ale także bez podawania w wątpliwość”².

Oto dwa zdania: początkowe i końcowe, wzięte z pierwszego rozdziału części drugiej *Idei*, a więc z rozdziału inicjującego Husserlowską transcendentną fenomenologię. Zwróćmy uwagę na pomieszczoną tu formułę: „wolny od teorii”. Wydobądźmy ją z wielosłownia kontekstu. Albowiem to ona dopiero daje dostęp do sedna Husserlowskiego projektu.

Otóż, wedle tego projektu, ludzkie *nastawienie*, ludz-

Sedno sprawy

¹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 86.

² *Ibidem*, s. 101.

Trzeba zre-
dukować sens

Natura skora
do filozofii

kie podejście do świata rozważyć trzeba jako takie, nie angażując się w sam świat; ale trzeba jeszcze — i co najważniejsze — uchwycić to nastawienie jako *naturalne*, a więc wyodrębnić zeń to, co przed-teoretyczne, wolne od konwencji kultury, dogmatyzmu nauki i konstrukcji filozofii. Innymi słowy: nie dość ująć świat w nawias, nie dość zredukować świat do fenomenu świata, czy też sensu świata — trzeba jeszcze zredukować sam sens. Trzeba zredukować ów sens do takich jednostek, które zrozumiałe będą w ramach najprostszych „sensualnych schematów”, po to, aby odnaleźć zapomnianą elementarną mowę ludzkiej natury, mowę „prostej zmysłowej *imaginatio*”, konstytuującą równie elementarne jedności przedmiotowe (jako podstawę jedności wyższego rzędu). Tak też sukces fenomenologii Husserłowskiej zależy już nie od tego, czy da się wzorem Kartezjusza uratować „maleńką resztkę świata”, ale od tego, czy uda się ocalić i wywikłać z dziejowych przygód maleńką resztkę natury ludzkiej. To wewnątrz owej pierwotnie zmysłowej natury przewycięzalny ma być rozróżnienie między percepcją a wglądem w reguły, podług których ta percepcja przebiega; między faktycznym poruszaniem się w świecie a ideą, która zarysowuje możliwe kierunki tego poruszania się; między podleganiem prawu a jego stanowieniem; słowem: między empirycznym a transcendentnym. To właśnie owa natura najbardziej ma być filozoficzna, tzn. ma dać się najłatwiej podnieść do filozofii, najszybciej stranscendentalizować.

Otóż my, którzy, z pozoru, „rozpoczynamy nasze rozważania tacy, jakimi jesteśmy w naturalnym nastawieniu” — skoro zastajemy własną naturę tak zaprojektowaną, by była już podatna na filozoficzną denaturalizację — czyż, w istocie, nie jesteśmy od początku najbardziej nie-naturalni, najmniej „wolni od teorii”, najbardziej w nią uwikłani? I czyż sama teoria — ta, o którą nam idzie — nie jest największą przeszkodą, która nie pozwala nam po prostu „rozpocząć naszych rozważań”?

Lecz cóż to znaczy: „nie jesteśmy wolni od teorii”? Nie poznaliśmy jej jeszcze, choć zostaliśmy — być może — już poznani, czy raczej nie zajęliśmy się dotąd transcendentálną filozofią, choć ta — nigdyś — zajęła się nami. Toteż nie możemy koegzystować w wiecznej terażniejszości z tym lub innym „transcendentálnym filozofem”, nie możemy wypełnić ofiarowanej nam pustej formy podmiotowości, której znakiem jest tak nadużywana gramatyczna formuła pierwszej osoby. Albowiem formuła ta kryje naprawdę jedynie odstęp i różnicę, kryje owo rozspajające jedność transcendentálnej wiedzy odsuniecie podmiotu od przedmiotu, które sprawia, że przychodzimy zawsze za późno, że nie jesteśmy szczęśliwymi adeptami, lecz raczej smutnymi pogrobowcami teorii³ filozoficznej.

Za późno.

Jak tedy ona sama funkcjonuje „poza grobem”, w jakiej postaci zachowuje się i w jaki sposób może nas jeszcze dotyczyć? Co to znaczy, że nie jesteśmy wolni od niej?

2

Można tak oto sformułować odkrycie dokonane przez transcendentálną czy — mówiąc swobodniej — klasyczną filozofię niemiecką: to nie świat rzeczy ogranicza człowieka, lecz *perspektywa*, w obrębie której postrzega on rzeczy jako przeciwstawione sobie, owa perspektywa *teoretyczna*, a więc teoria sama. Ale teoria ogranicza

³ Słowa „teoria” używamy tu ze względu na polemiczny użytek, jaki robimy z Husserlowskiego wyrażenia „wolni od teorii”. Używamy go wymiennie ze słowem „wiedza”, lepiej zakorzenionym w tradycji filozoficznej, o którą nam idzie, i dlatego lepiej brzmiącym w wielu kontekstach. Różnicę między tymi słowami chcielibyśmy tu uznać za nieistotną. (Tak też Fichteńska „teoria wiedzy” jest poniekąd „wiedzą teorii” — i to nie ze względu na swobodę tłumacza, ale ze względu na tożsamość wiedzącego i wiedzanego).

w ten sposób, iż płynące z niej ograniczenia przybierają opaczną postać ograniczeń rzeczowych. Ale zarazem teoria ogranicza *dopóty*, dopóki ograniczenia te nie zostaną zidentyfikowane jako *tylko* teoretyczne, a zatem dające się opanować mocą wysiłku filozofa.

Świat i teoria
są tożsame

Toteż dla filozofa, czyli — jak mawiał Hegel — „dla nas” świat i teoria są tożsame. Ale dzieje się tak tylko dlatego, że w ruchu filozofii artykułuje się różnica między nimi. Filozofia dodaje coś do świata, dodaje jego samowiedzę, stanowi o różnicy między „w sobie” a „dla siebie”. Dopiero ta różnica pozwala utożsamiać jej człony.

Samoustano-
wienie filozofii

Cóż się jednak dzieje, skoro „dla nas” zaczyna znaczyć co innego niż „dla filozofa”? Okazuje się wtedy, że to my sami jesteśmy „dla filozofa”, ale dla takiego filozofa, który jest nieobecny, który więc sam — z kolei — jako nasze założenie jest „dla nas”. Ustanawiając punkt widzenia filozofa, z którego to punktu mamy być ustanowieni — ustanowiliśmy się sami. Ustanowiliśmy się w swoich marzeniach o filozofii transcendentalnej, o filozofii niemożliwej, ustanowiliśmy się z jej perspektywy, wiedząc, że skazani jesteśmy na perspektywę własną. Ustanowiliśmy się w teorii, której nie posiadamy, i w świecie, którego nie znamy; w sferze ograniczeń rzeczowych uznanych od razu za teoretyczne i w sferze ograniczeń teoretycznych, które pozostały nadal rzeczowymi. Ustanowiliśmy więc jedność świata i teorii, zanim wyartykułowała się jakakolwiek różnica między nimi, zanim więc dowiedzieliśmy się, czym jest świat (i czym teoria). Stąd mówimy, że świat to teoria — po to tylko, aby odebrać słowu „świat” sens dotychczasowy; wewnątrz tego sensu założone jest bowiem, że wiemy, czym jest świat (wstępnie jest już założona wspomniana różnica). Stąd też mówimy, że teoria to świat... A także z lekkim sercem wyrzekamy się obydwu tych słów jako najzupełniej przypadkowych.

Teoria zrównana ze światem, który odzwierciedlić powinna, myśl zrównana ze swoją epoką nigdy już

nie ujmie jej, aby się w niej odnaleźć. Nie jest więc sobą. Epoka zrównana z myślą, w której powinna znaleźć swe odbicie, nigdy już nie określi się w swej tożsamości. Nie jest więc również sobą. Wszystko tedy rozplywa się w nieokreśloności: filozofia cała rozprasza się w powietrzu, prawda obejmuje rządy jako niedostrzegalny eter, nieuchwytnie środowisko naszych poruszeń. Trzymanie się jakichś określonych słów byłoby więc co najmniej przesadą.

Dymek z pa-
cierosa

Wysiłek filozoficzny czy też dążenie do prawdy ubiera się więc w słowa najrozmaitsze — czym przecież własnej bezsilności zamaskować nie jest w stanie. Wysiłek filozoficzny wskazuje bowiem za pomocą owych słów na to, przez co — nie wiedząc o tym — opanowani jesteśmy, czego więc nie da się w żaden sposób opanować.

Oto opanowani jesteśmy przez ruch, który wplątuje nas w coraz bardziej skomplikowane stosunki z rzeczami i potęguje wciąż owo właściwe ludzkie kondycji rozdwojenie, kiedy to człowiek przeciwstawiony jest czemuś: i wtedy, gdy jako gajowy obmierza w lesie ścięte pnie, i gdy jako czytelnik powieści kryminalnej postępuje za nicią intrygi, i gdy jako Teoretyk produkuje przedmioty myślowe — *wszystko* są to stosunki uwikłane w pewną „teorię” (czy w pewien „świat” — jeśli kto woli), co znaczy: stosunki, w których pozostajemy, ale nad którymi nie panujemy. Mają one poza sobą swoją prawdę. Prawda — jako warunek dokonywanych przez nas określeń, jako podstawa naszych stosunków z czymkolwiek, jako zasada wszelkiego empirycznego rozdwojenia — nie daje się — rzecz prosta — wewnątrz żadnego empirycznego stosunku określić.

Gajowy też
człowiek

Prawda jest jednak obecna, choć się skrywa; pamiętamy o niej nawet w zapomnieniu; pozostajemy w jej bliskości, choć chwytny się zawsze tego, co dalsze, tego, co w pewnej perspektywie da się w ogóle uchwycić — a więc nie bycia samego, lecz tego, co jest. Tak uczy nas Martin Heidegger.

Odległa blis-
kość prawdy

Zgodnie z tym uczy on nas jeszcze, iż „myślenie

Mądrość
filozoficzna

przyszłościowe nie może (...), jak żądał Hegel, odrzucać nazwy «miłość mądrości», by stać się samą mądrością pod postacią wiedzy absolutnej”⁴. Czyż jednak możemy być dobrymi uczniami jakiegokolwiek filozofa, skoro zapoznawszy Heglowskie „*Hic Rhodus, hic saltus*”, zapoznajemy i mądrość, czyniąc ją korelatem dobrych chęci i niespełnionych zamiarów, i odrzucamy ostatecznie samą miłość mądrości, kontentując się miłością czystą i nieokreśloną? Czymże jednak jest mądrość filozoficzna? Mądrość — żeby raz jeszcze przypomnieć ideę transcendentalizmu — ulokowana jest na antypodach naiwności. Naiwność rodzi się wewnątrz naszych faktycznych stosunków z rzeczami (tzn. z czymkolwiek), jest ona nieodłączna od polaryzacji na „ja” i „nie-ja” i od całej gry przypadkowości rozpiętej między tymi dwoma biegunami. Przypadkowość owa przybiera postać „wolności” — z jednej strony, a „konieczności” — z drugiej; swobody „kultury” i przymusu „natury”; kaprysu „imaginacji” i posłuszeństwa „percepcji”; w ten sposób wydaje się, że „ja” odciska swą przypadkowość na pewnych rzeczach, a pewne rzeczy — swą przypadkowość na „ja”. I w ten sposób naiwność osiąga swą postać właściwą. Właściwe jej jest bowiem nade wszystko rozdwojenie, w którym tkwi, i dualizm, który głosi.

Całość

Przeciwnie: punkt widzenia mądrości — gdyby taki istniał — byłby punktem widzenia całości. Całość taka to kultura, która jest naturą, i natura, która jest kulturą; to sfera, w której tworzenie jest w swej swobodzie najgłębiej skrepowane, a receptywność w swym skrepowaniu najgłębiej swobodna. Całość owa to sfera prawa, które we wszystkim rządzi — jest to więc sfera czystej konieczności, ale — wobec jedności tego prawa i wiedzy o nim — zarazem i wolności. Prawo to ma być zasadą czy regułą,

⁴ M. Heidegger: *List o «humanizmie»*. Przeł. J. Tischner. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 126.

podług której dokonuje się wszelkie naiwne, codziennie-życiowe rozdwojenie, ma być więc prawdą tego rozdwojenia i ostatecznym jego zniesieniem — jak się rzekło — z punktu widzenia całości.

Tym samym jednakowoż święci tryumf rozdwojenie całkiem nowego rodzaju, rozdwojenie, w którym stanowisko empiryczne przeciwstawione jest transcendentalnemu, naiwność — mądrości, zwykły człowiek — filozofowi, czy raczej mędrcowi, który za posiadacza prawdy absolutnej się uważa.

Czyż nie trzeba ostatecznie zadowolić się miłością czystą, czystym pragnieniem, usilnością dobrych chęci jako zapośredniczeniem między tymi dwoma stanowiskami. Skoro bowiem nie sposób trwale osiągnąć punktu widzenia prawdy samej (implikuje to — jak wiadomo — wszystkie idealistyczne złudzenia samo-myślącego się podmiotu) — można jedynie, żyjąc pośród rzeczy, wybiegać ku horyzontowi prawdy, po to tylko, aby na powrót między rzeczy „upadać”; można jedynie w „trwodze” doświadczyć bycia jako Innego od wszelkiego bytu, ażeby na powrót popadać w potoczne bytem „odurzenie”.

Trzeba upaść

Heidegger wszakże opisuje tego rodzaju filozoficzność już nie jako zamierzoną akcję, ale po prostu jako to, co ludzkiej egzystencji przyrodzone: „Jeśli tylko egzystuje człowiek, w pewien sposób dokonuje się filozofowanie”⁵. Nie można, w ogóle, być „naiwnym”, nie sposób bowiem pozostawać wśród rzeczy, nie odnosząc się jakoś do prawdy i miary tego stosunku (którą Heidegger nazywa „światem”): „To, co realne jest przecież odkrywalne tylko na gruncie jakiegoś już otwartego świata”⁶.

W ten sposób między naiwnością a mądrością związany jest nieustający ruch oscylacji, ruch, który jest, w istocie, poza wszelkim uporządkowaniem czasowym (nie ma tu żadnego „najpierw” ani żad-

⁵ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?* Przeł. K. Pomian. W: *Budować...*, s. 46.

⁶ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle 1941, s. 203.

Chroniczny
brak czasu

nego „potem”); tym samym ruch ów nie daje nam czasu, aby w stronę mądrości się zwrócić, aby swe oczy przyzwyczać do jej światła, aby należną jej miłością ją obdarzyć. Ruch ów nie daje nam czasu na filozofię.

Radykalne
zegzystencja-
lizowanie
filozofii

Następuje tu tak radykalne zegzystencjalizowanie filozofii, tak definitywne wtopienie jej w głębinę życia, że z głębin owych nie sposób się już do niej zabrać. Jest ona wszędzie i nigdzie. Filozofia pomyślana jako *tożsama* z życiem jest życiu najbliższa. A jako *pomyślana* tylko jest mu zarazem najdalsza. Oto następna z szeregu figur rozdarcia. Toteż, tak jak o bliskości bycia mówi Heidegger, że „pozostaje dla człowieka czymś, co najdalsze”⁷, tak o łatwości filozofowania-po-Heideggerze rzecz można, iż pozostaje dla człowieka tym, co najtrudniejsze. Łatwość zaiste to niezwykła, skoro zostaliśmy już ustanowieni jako filozofujący i przytakujemy owemu ustanowieniu. Tym większa trudność, trudność wręcz niezmierna, skoro filozoficzne zapytywanie mamy sami wziąć na siebie, skoro *sami* mamy pytać. Oto dlaczego — bez naszej winy — jesteśmy tak złymi uczniami Heideggera. Wydaje się, że pytanie wymaga gestu uwagi, niezbędnego, aby odróżniwszy same rzeczy od miary ich jawności wytrwać w tym odróżnieniu, aby poprzez to co dane spojrzeć w stronę warunku jakiegokolwiek dania i wytrwać w tym spojrzeniu. Czyż jednak uwaga — z natury swej — nie musi uprzedmiotawiać, intencjonalnie obrabiać i precyzować, czyż nie kieruje nią zawsze owo „co” tego, ku czemu się zwraca? Skoro zaś jej gwiazdą przewodnią ma być krytycyzm, roztopiający wszelkie „co” w pytaniu „jak jest możliwe?”; czy zatem od owego „co” abstrahując, uwaga nie abstrahuje zarazem od wszystkiego, co można w ogóle zauważyć? Czy skupienie uwagi nie jest jedynie skoncentrowanym wyrazem filozoficznych dobrych chęci, filozoficznej niedojrzałości, filozoficznej beśsiły, która wprawdzie

⁷ Heidegger: *List o «humanizmie»...*, s. 93.

abstrahowała już od tego, co bezpośrednio dane, ale wzniosła się dopiero do pierwszej abstrakcji i zatrzymała się przy niej, nie bardzo wiedząc, co robić dalej, uznaje ją — by posłużyć się słowami Hegla — „za coś niejako wytwornego” niczym „rzecz sama w sobie”, która „przez jakiś czas uchodziła za bardzo ważne określenie”⁸.

Filozoficzna
bezsila

A przecież mimo to *nasze* natchnione projektem „rozstania z bytem” pytanie — pytanie abstrahujące początkowo od wszelkiego bytu i trwające przy owej niezdarnej abstrakcji — wydaje się niezbędne, ażeby uruchomić rzeczywistą grę sił Heideggerowskiej dialektyki i samej tej dialektyce nadać stopniowo rzeczywistość.

Przeczytajmy jeden z Heideggerowskich opisów: „filozofię uruchamia się przez szczególne włączenie własnej egzystencji w fundamentalne możliwości bytu przytomnego w jego całości. Rozstrzygające dla tego włączenia jest: przede wszystkim przyznanie przestrzeni bytowi w całości; następnie rzucenie siebie samego w nicość, tzn. wyzwolenie się od idoli, które każdy posiada i do których zazwyczaj usiłuje umknąć; wreszcie, wprawienie w drgania tego stanu zawieszenia tak, aby kazał nam on nieprzerwanie powracać do podstawowego pytania metafizyki, tego, które sama nicość wymusza: Dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?”⁹.

Podstawowe
pytanie meta-
fizyki

Heidegger z mistrzowską lekkością opisuje grę tendencji, dzięki której nasze życie jest filozofią. Wszelako wewnątrz takiego opisu tendencje te pozostają nieważkie, pozostają nierzeczywiste. Opis taki jest majstersztykiem, dziełem konstrukcyjnego talentu, który godzi skrajności opisywanych ruchów i jednoczy je w jednej formule, formule egzystencji. Opis taki konstruuje więc — z konieczności — jedność zaledwie mechaniczną. Toteż, aby tendencje wewnątrz takiego opisu misternie splecione zyskały

⁸ G. W. F. Hegel: *Nauka logiki*. Przeł. A. Landman. T. I. Warszawa 1967, s. 155.

⁹ Heidegger: *Czym jest metafizyka?...*, s. 46—47.

Twórczy
sabotaż

dialektyczną wagę, trzeba żebyśmy — właśnie my — poważnie potraktowali hasło „wyzwolenia się od idolów” i wzięli na siebie cały jego ciężar, żebyśmy jednostronności owego wezwania poświęcili się, niewcząc tym samym kunsztowną konstrukcję pojęcia egzystencji. Dopiero my, którzy przystępujemy do dzieła w obrębie owej „wprawionej w drgania” konstrukcji, zaczynając dziecinnie rozregulowywać ją od środka; my, którzy rozpoczynamy od sypiania piasku w tryby Heideggerowskiej maszynerii — możemy mieć nadzieję, że nie zdestruujemy jej jedynie, lecz cudownie przeistoczymy — od wewnątrz — w wyższą, już nie mechaniczną formę, w jedność organizmu; że nadamy jej życie i czynimy ostatecznie życiem, odzyskując to, co na początku było ustanowione. Tak tedy życie utożsamione z filozofią musi wydać z siebie filozofię początkowo nader niezyciową, abstrakcyjną, niedojrzałą i dziecinną — zawierającą wszelako (w postaci mglistej pamięci) obietnicę tego, iż znów stanie się życiem.

Czyżby tryumf
Hegla?

Czyż nie jest to jeszcze jeden tryumf schematów Heglowskich? Oto filozofia wraca do jedni z życiem, a zarazem odsuwa się od niego i nie przeszkadza mu się określać; jest tożsama z pełnią życiowego konkretności, a zarazem „jest pustym słowem albo jakimś dowolnie przyjętym, nieuzasadnionym wyobrażeniem”¹⁰; jest czymś absolutnie zapośredniczonym, a zarazem czymś absolutnie bezpośrednim — „koniec filozofii” stanowi jej całkiem abstrakcyjny początek.

Powtórzmy raz jeszcze: kultura filozoficzna dwóch ostatnich stuleci da się pojąć jako dziedzina poszukiwań punktu widzenia całości, jako domena wysiłków zmierzających do transcendentalizacji życia potocznego. Punkt widzenia całości, niemożliwy do ostatecznego zrealizowania przy pomocy wypracowanych wewnątrz tej kultury metod, pojawia się z chwilą, gdy zostaje ona z zewnątrz ujęta i przy-

¹⁰ Hegel: *Nauka logiki...*, s. 79.

łapaną — jeśli tak rzecz można — na rozdzierającym ją pragnieniu. Formułę takiego ujęcia, uniwersalną formułę mediacji, formułę końca filozofii znalazł Heidegger. Jest to formuła egzystencji, egzystencji rozpiętej między partykularnością bytów a całościowością horyzontu, w którym się one zjawiają. W formule owej kondensuje się tradycja filozofii transcendentnej. Tradycja ta, która artykułowała się w niekończących się wysiłkach wysłowienia, zostaje tu niejako „ściągnięta w Jedno”, w jedność pre-refleksyjnego rozumienia. W formule owej tradycja ta zostaje również zniesiona, skoro tylko odsunąć się od egzystencji w tejże formule ustanowionej, skoro pozwolić, iżby egzystencja ta sama określała się, aby wybiegała ku horyzontowi, w którym jest umieszczona, i pytała o „otwartość bycia”, wewnątrz której stoi. Pytanie takie rozbrzmiewa w samym sercu wtórnego dzieciństwa filozofii.

Człowiek, umieszczony w przestrzeni własnego życia, poddaje ją penetracjom od-wewnętrznym — jak chce Heidegger — spaja ją i podtrzymuje, przemierza ją i strzeże jej. Czy jednakże *on sam* to czyni? I czy sam zdolny jest do tego, aby — z miejsca, w którym się znalazł — przemówić własnym głosem i zainicjować uroszczenia własnej filozofii? Czy zdolny jest przekształcić Heideggerowski „koniec filozofii” w jej owocny początek? Czy może — rozpoczynając — na wieki utkwii przy owych bardzo prostych (choćby uchodziły za „poważną mądrość”) początkowych abstrakcjach, przy owych słowach, takich jak słowo „teoria” (czy „wiedza”), przy których — jak sądzimy — należy się zatrzymać?

Heidegger mówi o „rozstaniu z bytem”¹¹, które ma polegać na „transcendencji dokonywanej przez byt przytomny, który przekracza byt ku nicości”¹²; wszelako „Nic jako Inne wobec bytu jest zasłoną

Uniwersalna
formuła
mediacji

Odzyskane
dzieciństwo

¹¹ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?* — *Posłowie*. Przeł. K. Wolicki. W: *Budować...*, s. 55.

¹² Heidegger: *Czym jest metafizyka?...*, s. 44.

bycia”¹³; idzie więc ostatecznie o to, aby człowiek „nauczył się w Nic doświadczać bycia”¹⁴. Toteż pora zapytać: jakim prawem zastępujemy słowo „bycie” słowem „teoria”? Czy na owej sztuczce, która w miejsce jednego słowa umieszcza inne, polega cała osobliwość niniejszych wywodów? Czy mają one doprowadzić do miejsca, w którym wszystkie słowa mówią to samo? I czyż nie jest to miejsce, gdzie nic one nie mówią, gdzie w Nic nie doświadczamy już nic?

nic w Nic?

Lecz może warto zatrzymać się przy tym słowie, które — z pozoru — pozbawione zostało jakiegokolwiek określonego znaczenia, które — zda się — stanowi już tylko znak *rezygnacji* z jakiegokolwiek określania, a w którym — przecież — zachowana jest pamięć o niegdysiejszych i nie-na-czasie *uroszczeniach* transcendentalizmu, pamięć, która pozwala, ażeby filozofia doświadczając — z początku — własnej nicości, doświadczała przecież — zarazem — utraconej pełni własnej wiedzy. Więc może należy uczynić rzeczą namysłu ową nieciągłą ciągłość pamięci, tę samą, o której pisał Hegel: „W tym nowym świecie duch musi w sposób naiwny zaczynać zawsze od początku, od bezpośredniości tego świata, musi pozwolić się znowu przez ten świat wychować, jak gdyby wszystko to, co było dotychczas, dla niego przypadło i jak gdyby nic nie nauczył się z doświadczenia duchów poprzednich. Ale zachowała to doświadczenie *pamięć*; jest ona czymś wewnętrznym i stanowi faktycznie wyższą formę substancji”¹⁵.

Pamięć

3

Zajmujemy się tu Heideggerem nie ze względu na niego samego, ale ze względu na trudności, jakie stwarza on filozofii, która

¹³ Heidegger: *Czym jest metafizyka?* — *Posłowie...*, s. 56.

¹⁴ *Ibidem*, s. 52.

¹⁵ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przeł. A. Landman. T. II. Warszawa 1965, s. 427.

chciałaby po nim następować. Nie sposób bowiem zajmować się filozofią, skoro ta (jak chce „wczesny” Heidegger) została utożsamiona z egzystowaniem poszczególnego człowieka. Nie sposób również zajmować się filozofią, skoro (jak chce Heidegger „późny”) utożsamiona została ona z funkcjonowaniem planetarnej całości, nazwanej „techniką”. W obu przypadkach „zajmowanie się” jest nie na miejscu, choć w obu idzie o zupełnie inną filozofię, czy raczej o tę samą filozofię (nazywamy ją transcendentalem), ale zupełnie inaczej zniesioną. W obu przypadkach ideał transcendentalizmu: wiedza wyzwolona z bezpośredniego stosunku do bytu, przestaje być zadaniem organizującym zajęcia filozofa. W pierwszym przypadku ideał ten został zniesiony (o czym mówiliśmy) rozproszywszy się w oscylacjach życia, w ruchu pytania, w problematyczności wszystko ogarniającej, w pre-refleksyjności, która stanowiąc o dwoistości bytu i bycia, nie może zatrzymać się ani przy jednym, ani przy drugim. W drugim przypadku ten sam ideał zniesiony zostaje (o czym teraz mówimy) krystalizując się w machinacjach planetarnie zorganizowanej subiektywności, która przedstawiając byt, staje się jego podstawą współ-przedstawioną w każdym przedstawieniu, a zatem poddając byt obróbce, odnosi się tylko do siebie, roztapia byt w pewności siebie i roztapia siebie w pewności tak przysposobionego bytu, a tym samym uniemożliwia wszelkie wątplenie, unicestwia wszelką problematyczność, unieruchamia wszelkie pytanie.

Skąd się bierze owo sięgające fundamentów Heideggerowskiego dzieła pęknięcie, które oddziela skazaną na pytanie egzystencję od skazanej na niemożność pytania planetarnej formacji — od „epoki światobrazu”? I czyż można to pęknięcie usunąć: iżby tak pomyślana, pytająca egzystencja stała się zasadą swej epoki, a epoka owa treścią jej pytania? I czyż — w przeciwnym razie — pytanie takie nie musi pozostać pustą formą, martwą jedynie skorupą — jakby rzekł Hegel — kształtem opuszczonym

Ciężkie czasy
dla filozofów

Totalna problematyczność...

i paraliż pytań

Otwarty
problem

przez Boga żywego albo — lepiej powiedziawszy — przez greckiego ducha? Ten, stanowiący o architektonice Heideggerowskiego dzieła, problem musimy pozostawić otwarty (powstrzymując się od zbyt łatwych uwag na temat otwartości samego dzieła).

Namiastki
bytu

Formacja cywilizacyjna, którą Heidegger nazywa zazwyczaj „techniką”, jest — jak powiedzieliśmy — znieruchomiła. Formacja ta pozostaje nieruchoma mimo „zawrotnego tempa” codziennej krzątaniny i zawrotnego tempa „cywilizacyjnego rozwoju”. Formacja ta jest nieruchoma, gdyż zyskała trwałą podstawę. U podstaw jej leży planetarnie zorganizowana „subiektywność w totalności”, leży „wola woli”. To ona stanowi ostateczny punkt odniesienia, substrat wszystkiego, co się zjawia, ognisko wszelkiej różnorodności, zasadę wszelkiego ruchu. To ona zatem nadaje rzeczywistość wszystkiemu, co „rzeczywiste”, ona wszelkie byty obdarza piętnem bycia, czy raczej — jak chce Heidegger — wszędzie formuje namiastki bytu, obdarzając je stosownym uni-formem. Wszystko to odsyła do organizującej, rachującej i porządkującej aktywności, której celem jest ona sama, której celem jest zabezpieczenie możliwości dalszego porządkowania, której celem jest „nastawienie wszystkiego na dalszą nastawność”. Oto absolut samocelowości. Rzec można (tytułem egzemplifikacji): oto absolut rynku światowego, który musi funkcjonować niezależnie od czyichkolwiek potrzeb; albo absolut społeczności, która stanowi homeostat i utrzymanie tej homeostazy zakłada jako swój cel jedyny; albo absolut opinii publicznej, która rozstrzyga wszystkie problemy po to tylko, aby siebie samą utrzymać w ruchu.

Subiektyw-
ność totalna

Czymże jest ostatecznie subiektywność totalna? Tym, co utwierdza siebie, chce tylko siebie, jest pewne siebie; a zatem tym, co nie pyta o siebie, nie kwestionuje siebie i o sobie zapomina. Dopiero ona realizuje to najwyższe i ostateczne, choć zazwyczaj utajone zamierzenie filozofii podmiotowości, jakim jest zatrata podmiotowości samej. Zamierzenie to ujawnił niegdyś Hegel: „Jeśli zaś czysty byt ma

być uważany za jednię, w której wiedza na najwyższym szczeblu jednoczenia się z przedmiotem okazała się z nim tożsama — to w jedni tej znikła sama wiedza, nie pozostawiając żadnej różnicy między sobą a nią, a tym samym niczego, co mogłoby służyć jako określenie tej jedni”¹⁶.

Czy wobec tego istnieje stanowisko totalnej subiektywności, tak jak istniało — indywidualne przeciwieństwo — stanowisko Kartezjusza: człowieka, który grzejąc się przy ogniu w swoim gabinecie pojął, iż we wszystkich swych wątpliwych przedstawieniach jest sam najniewątpliwiej i absolutnie pierwotnie współprzedstawiony?

Filozofia transcendentálna stanowi — jak się przyjmuje — projekt ekstrapolacji owego doświadczenia, które zrealizowało się w mgnieniu Kartezjańskiego „myśle”, stanowi projekt ogarnięcia owym światłem — które na moment zabłysło w gabinecie filozofa — całości tego, co jest. Podług planów filozofii transcendentálnej „doświadczenie Kartezjańskie” — nie zależąc od określeń przestrzeni i czasu — ma samo przestrzeń i czas określić, ma przewyciężyć względność wszystkich treści, które były dotąd dziejowe (a więc uwikłane w kontekst, naznaczone piętnem miejsca i momentu, w którym się pojawiły), ma stać się doświadczeniem zanurzonego dotąd w dziejach społeczeństwa, jego trwałą postawą i podstawą, jego ostatecznym samookreśleniem.

To się stało! — powiada Heidegger. „Kolektywizm to subiektywność człowieka w totalności. Dopełnia on bezwarunkowego samopotwierdzenia owej subiektywności. Tego nie da się już cofnąć”¹⁷.

Czy jednak naprawdę „nie da się już cofnąć”? „Samopotwierdzenie” — tak jak je rozumie Heidegger — okazuje się przeciwieństwem samonegacji: „Kolektywizujący się” podmiot potwierdza się w tym ruchu tylko do tego momentu, kiedy to okazuje się, że utracił podmiotową tożsamość, która czyniła go

Doświadczenie
Kartezjańskie

Podmiot
zgubił
tożsamość

¹⁶ Hegel: *Nauka logiki...*, s. 79—80.

¹⁷ Heidegger: *List o «humanizmie»...*, s. 103.

Bezdomny
rozum

zdolnym do odpowiadania za wszystkie kolektyw-
nie dokonane dzieła. Uspołeczniająca się wiedza
potwierdza się w tym ruchu tylko do tego momentu,
w którym okazuje się, że nie jest w ogóle spoistą
wiedzą, ale nieopanowanym procesem rozpraszania
się. Posłuszna sobie wola — rozszerzająca się na
całość działań zapewniających (przez porządkowanie
gwooli porządkowania) społeczną homeostazę — po-
twierdza się w tym ruchu, póki nie okaże się, że —
opuściwszy Kantowską sferę czystego prawodaw-
stwa — nie zachowała wierności sobie. Rozum filo-
zofii, utożsamiający się z przygodami ludzkości, po-
twierdza się w tym ruchu dotąd, aż okaże się,
że — porzuciwszy schronienie jałowego i abstrak-
cyjnego Kartezjańskiego *cogito* — utracił miejsce,
gdzie mógłby być sobą i „u siebie w domu”.

Owe stare słowa, takie jak „podmiot”, „wiedza”,
„wola”, „rozum”, doprowadzone zostały za sprawą
Heideggera do punktu, gdzie znaczą wbrew całemu
optymistycznemu etosowi poznawczemu, który je
zrodził. Kategorie filozoficzne, które miały nam
gwarantować transcendentalną pewność pojmo-
wania i stanowienia, doprowadzone zostały do miejsca,
gdzie wskazują jedynie na to, że pojmowana dzięki
nim i stanowiona przez nie stotalizowana struktura
współczesnego świata pozostaje dla nas niepojęta
i ustanowiona ponad nami.

Negacja
negacji

Czy zatem są to słowa już martwe, czy nie mogą
zostać przywrócone swemu właściwemu miejscu,
a więc nam samym? Czy wyobcowanych kategorii
transcendentalnych nie da się już powtórnie przy-
swoić? Czy — inaczej mówiąc — Heideggerowskie-
go „dokończenia” transcendentalizmu nie da się po-
traktować jako dialektycznej negacji, którą można
zanegować raz jeszcze? I czyż w ogóle można to
„dokończenie” potraktować inaczej niż jako otwar-
cie możliwości jego zanegowania, a więc nowego
rozpoczęcia?

Jakież inny sens mogłoby mieć owo twierdzenie, przy
którym od początku się upieramy, powiadając
wbrew Husserlowi: „nie jesteśmy wolni od teorii”?

Zakłada ono transcendentalny punkt widzenia, punkt widzenia pewności, punkt widzenia teorii właśnie — już utracony i jeszcze nie wypracowany na nowo, a przecież wciąż w naszej pamięci zachowany. Nie jest to teoria, którą władamy — skoro rozpoczynając od konstatacji, iż nie jesteśmy wolni od niej, pozostajemy wciąż jeszcze przy owym początku. Ale jakim prawem moglibyśmy nazywać ją „teorią”, gdyby ów „początek” nie konfrontował wybiegających w przód ambicji ze wspomnieniem minionych uroszczeń transcendentalnych, gdyby, obiecując postęp, nie cofał nas zarazem wstecz, poza iluzoryczny fundament „naturalnego nastawienia”? I skąd owo „rozpoczynanie” mogłoby czerpać siły, jeśli nie z wewnątrz teorii, którą ma na celu i którą jest obciążone zarazem, tj. z wewnątrz obszaru transcendentalnej syntezy, której nie sposób po prostu rozpocząć, jako że zawsze już zastajemy ją w toku?

Skoro „rozpoczynamy rozważania”, odnajdując się we wnętrzu filozoficznego „królestwa szarych cieni”, zanurzeni w owej nie zróżnicowanej jeszcze i spowijającej nas szarości, skoro mamy to nasze elementarne doświadczenie wypowiedzieć w owym inicjującym słowie „teoria” i skoro używamy tego słowa w obrębie tak nieokreślonego i niezobowiązującego nas — zda się — do niczego kontekstu, jak: „nie jesteśmy wolni od...” — to przecież — okazuje się — jesteśmy od razu zobowiązani do określenia tego, jakim prawem, nie będąc wolni od teorii, nie posiadając jej, nie panując suwerennie w jej sferze i nie mając rzeczywistego prawa głosu, odważyliśmy się wypowiedzieć pierwsze zdanie. Cały, rozpętany przy tej okazji, dialektyczny kontredans stanowisk nie pozwala nam postąpić do przodu w jakimkolwiek konstruktywnym trudzie eksplikacji — zdającym bliżej sprawę, od czego mianowicie nie jesteśmy wolni, i nazywającym dokładniej to, przez co opanowani jesteśmy. Albowiem, choć można to coś nazywać tak czy inaczej; choć można artykułować w najrozmaitszy sposób

Bez teorii nie
da rady

Skąd ta
odwaga?

i owe artykulacje rozdrabniać i przemyślnie członować zgodnie ze scjentystyczną architektoniką albo — odwrotnie — zacierać poczynione w ich ramach różnice, niwelować nieciągłości i w enigmatycznej pełni tajemnego medium je roztopiać; choć można jedno słowo dyskursywnie rozwijać albo — odwrotnie — dyskurs cały związać do jednego słowa; choć można do-określać i można od-określać; choć tyle zabiegów można podjąć i tyle przejąć stylistyk (od niby-strukturalistycznej do pseudo-Heideggerowskiej) — to przecież wszystkie te zabiegi tylko o tyle uzależniają od nas to, przez co opanowani jesteśmy, o ile same są już pierwotnie uzależnione od naszych możliwości opanowania tego czegoś. Wszystkie te zabiegi pozostawiają jako jedyny problem, problem owej dynamicznej całości, która nas współ-zawiera, i jedynie z wyjaśnienia wewnętrznego ruchu, jakiemu całość ta może podlegać, biorą one wszystkie swe uprawnienie. I właśnie ruch taki ma na uwadze owa formalna całkiem dialektyka punktów widzenia, obracająca wciąż jednym tylko słowem — nic nie znaczącym, a przecież zawierającym wszystko, zupełnie szarym, a przecież obejmującym pełny zakres zmieszanych w nim barw świata: słowem „teoria”.

Szara i wielobarwna

4

Używając słowa „teoria” (czy też „wiedza”), staraliśmy się zarysować dwie odmiennie drogi zniesienia transcendentalizmu, drogi, które odmiennym sposobem doprowadzają nas przecież do jednego i tego samego miejsca, w którym jesteśmy i w którym nie da się uniknąć pytania: jak po Heideggerze możliwa jest filozofia w ogóle, a transcendentalna w szczególności? Dwie bowiem trudności towarzyszyły filozofii transcendentalnej. Pierwsza, która czyniła iluzorycznym transcendentalny ideał: punkt widzenia całości — nieustannie i wciąż na nowo odsyłając filozofa w kierunku em-

Dwie trudności transcendentalizmu

pirii poszczególnych rzeczy, tak iż ów ideał roztopił się w oscylacjach egzystowania i jako taki zniesiony został w wypowiedzianej przez Heideggera *formule egzystencji*. Druga trudność czyniła ów całościowy punkt widzenia punktem, z którego nikt już nie patrzy, tak iż filozof raz na zawsze zepchnięty został w sferę empirii, a jego ideał zrealizowany się ponad nim — w dziele jakże nierozumnej zbiorowości — zamienił się w swoje przeciwieństwo i jako taki zniesiony został w wypowiedzianej również przez Heideggera *formule totalnej subiektywności*.

Człowiek wewnątrz obydwu tych formuł pomyślany, pomyślany jest jako ten, który nic nie wie (mowa cały czas o transcendentnym ideale wiedzy filozoficznej). Wszelako wewnątrz tych formuł pomyślana jest także owa wiedza — jako horyzont i pole indywidualnej nie-wiedzy. Formuły owe rodzą się z dialektycznego operowania ideałem wiedzy — żadna inna treść nie jest w nich założona. Skoro więc dialektykę pojmować jako ruch, który przewycięża nieciągłość między pomyślanym a myślącym, który nie bacząc na klątwy logiki pokonuje ową przepaść między dwoma poziomami logicznymi — zatem myślenie filozoficzne, rozwijające się samo z tego, co we wspomnianych formułach pomyślane, choć nie wie nic, zachowuje elementarną pamięć wiedzy, a zatem i nadzieję, że nie spełźnie na niczym.

Jakże inaczej możliwe jest spojenie czasu filozofii: skoro nie można *a priori* założyć ponadczasowej wspólnoty podmiotu i przedmiotu myślenia, lecz nie można również pozwolić na definitywne oddzielenie ich czasów i na ostateczne pogrzebanie tego, co w dziejach filozofii zwie się szaleństwem transcendentizmu?

Dla Heideggera, który z punktu widzenia całości konstruuje całościową formułę egzystencji i takąż formułę totalnej subiektywności, odmienny mają walor ludzkie poczynania wewnątrz tych formuł pomyślane. Dla Heideggera nieobojętne jest, czy

Dialektyka
nie boi się
logiki

Dla
Heideggera...

człowiek stoi wewnątrz otwartości bycia samego, czy też funkcjonuje wewnątrz pewnej zamkniętej sfery, wewnątrz pewnej strukturalności społecznej, którą można nazywać rozmaicie: rynkiem światowym, techniką, kulturą, językiem, ideologią (co wszystko da się pomyśleć jako rodzaj „rynku” albo — jeśli kto woli — jako wielkie teatrum rządzone przez wolę woli). *Dla Heideggera* jeden i drugi człowiek — nie jest to ktoś ten sam. Wszelako ów ktoś na owo „pozostawianie wewnątrz” skazany — jest właśnie kimś *jednym i tym samym*. Ów ktoś jest efektem Heideggerowskiej dialektyki, która wychodzi poza Heideggera i prowadzi do nas samych.

Marne to może załatanie owego pęknięcia między dwiema postaciami dyskursu filozoficznego: między tym, kto winien „wytrwać w pytaniu”, a tym, kto jest uczestnikiem skazanej na niemożność pytania formacji. Nie mamy tu jednakże na celu naprawy Heideggerowskiej konstrukcji i nie potrzebuje ona zapewne tego. Chcemy raczej zasypać tę szczelinę, która każdego oddziela od samego siebie, z chwilą gdy siebie odnajduje wśród postaci cudzego dyskursu, wśród owych sylwetek wykrojonych z szarej substancji teorii. Chcemy więc wypowiedzieć własne doświadczenie, wyrzekając się — o ile to możliwe — „prawa własności”.

Zasypać
szczelinę