

PAWEŁ URBAŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Zadanie myślenia, czyli Heideggerowskie strategie w kontekście końca filozofii

1. Wstęp

Filozofia dopełniała swego żywota już na wiele sposobów i zawsze był to zgon przedwczesny. Zupełnie tak jakby koniec filozofii pozostawał w stanie tymczasowego odroczenia. Jakby nie mógł się wydarzyć. Dla Martina Heideggera owo niewydarzenie się ma dwie twarze — Hegel i Nietzsche. Absolutny charakter projektu Hegla oraz bezpardonowy atak na metafizykę w wykonaniu Nietzschego są dla Heideggera niczym skrajne podziały skali. Łącznie określają one miarodajny dla całej filozofii sposób prowadzenia rozmowy z dziejami myślenia. Tym samym przestrzeń między tymi skrajnościami tworzy perspektywę, w której skupia się całość dziejowej tradycji. Z jednej strony jej absolutne przyswojenie w ramach Hegłowskiego prymatu jedności nad różnicą, z drugiej zaś jej przewycięzenie jako Nietzscheański prymat różnicy nad jednością. W tym osobliwym zestawieniu koniec filozofii naznaczony zostaje niemożliwością swojego własnego zakończenia. Z tak przygotowanego miejsca Heidegger będzie oskarżał filozofię o grzech nie-myślenia bycia.

Zaanonsowanie końca filozofii wymaga przede wszystkim braku skromności. Trudno byłoby postawić taki zarzut autorowi *Bycia i czasu*. Dzięki wyniosłości Hegla i pyszałkowatej estetyce Nietzschego Heidegger po prostu wie, czego unikać. Jeśli bowiem rzeczywiście jest tak, że dialektyka spekulatywna oraz wola mocy łącznie kulminują jako wyczerpanie języka metafizyki, to wówczas myślenie bycia wydaje się bardziej serią strategicznych zabiegów niż autentycznie zagubionym wątkiem dziejowego myślenia od czasów antycznej Grecji. Być może jest nawet tak, że poetyczny język *namowy* bycia wyrósł wprost z nieustającego dialogu, jaki Heidegger prowadzi podskórnie z Nietzschem i Heglem. Warto zbadać ten trop, zwłaszcza w kontekście tak zwanego doświadczenia nowoczesności, które, jak zauważa wielki filolog, „jest wielkim zagrożeniem, przeniesionym w jednostkę,

w bliźniego i przyjaciela, na ulice, we własne dzieci, we własne serce, w najbardziej własne i tajemne treści pragnienia woli”¹. Heidegger mówi takiej nowoczesności stanowcze „nie!” i wydaje się, że jedyne, co może nam zaproponować jako remedium, to zwrot grecki. Hegel często jednak powtarzał, że w filozofii „posuwanie się naprzód jest raczej ruchem wstecz”². W tym sensie każda epoka z osobna i wszystkie razem należą już zawsze do konkretnej aktualności, do porządku myślenia tego, co tu i teraz. Porządku nowoczesności, pragnącego w równym stopniu absolutnego pojednania z przeszłością, jak i radykalnego odróżnienia się od niej. Właśnie w ramach tej ambiwalencji chciałbym umieścić pojawienie się pytania o bycie.

Celem niniejszego artykułu jest przemyślenie Heideggerowskich strategii w obliczu końca filozofii niejako z dwóch stron jednocześnie — po pierwsze, skupiając się na wewnętrznych zawiłościach pytania o bycie, które jawi się jako *trans-dziejowy* przewodnik po dziejach metafizyki, a po drugie, przez umiejscowienie Heideggerowskiego projektu w kontekście historycznym. Ten podwójny ruch pozwala spojrzeć na autora *Bycia i czasu* nie tylko jak na kogoś, kto dokonuje diagnozy współczesności i stanowi jej apokaliptycznego wieszcza, lecz również jak na kogoś, kto jest w niej zanurzony, bezwiednie podlega jej prawom i się z nią zмага. To podwojenie odsłania wyraźną aporię, z której każdy myśliciel pragnie się wydostać, osiągnąć pełną niezależność przez spełnienie własnej filozofii. Jest to nieustająca oraz beznadziejna gra, którą znakomicie uchwycił już Charles Baudelaire: „Nowoczesność jest przemijająca, ulotna, przypadkowa, to połowa sztuki; druga połowa jest wieczna i niezmienna”³. Również „sztuka” Heideggerowska posiada swoje dwie odsłony.

Artykuł składa się z czterech części. W części pierwszej staram się zarysować strukturę pytania o bycie w odniesieniu do tezy o końcu filozofii. W części drugiej podejmuję próbę umiejscowienia tego pytania w kontekście historycznym, co prowadzi mnie w stronę dialektyki spekulatywnej i woli mocy jako momentów absolutnego pojednania oraz przekroczenia tradycji dziejowej. Stąd też w części trzeciej i czwartej skupiam się na Heideggerowskiej interpretacji Nietzschego (*bycie chcenia*) i Hegla (*bycie myślenia*). Hegłowski prymat jedności nad różnicą oraz Nietzscheański prymat różnicy nad jednością łącznie krystalizują się w onto-teo-logicznej architekturze metafizyki. Ta z kolei pozwala rozpatrywać problematykę jedności i różnicy łącznie i odsłania nowoczesny rodowód pytania o bycie.

2. Zarys epoki spod znaku bycia

Martin Heidegger rozumie filozofię jako metafizykę obecności, czyli filozofię jako taką. Obecność odnosi się do tego, co myśl zawsze już konstatuje jako byt. To znaczy, że wszystko to, co się przejawia w taki czy inny sposób, jest dla myślenia w pełni swej jawności dostępne. Wszystko, o czym można pomyśleć, oraz wszystko, o czym można powiedzieć, znajduje się w horyzoncie obecności albo nie istnieje

¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 86.

² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, t. I, s. 76.

³ Ch. Baudelaire, *Malarz życia nowoczesnego*, tłum. J. Guze, [w:] *idem, Rozmaitości estetyczne*, Gdańsk 2000, s. 320.

wcale. Dlatego, jeśli filozofia stawia podstawowe dla siebie pytanie o to, co jest, to to, co jest, jest już dla niej z góry podporządkowane takiej lub innej postaci obecności⁴. Filozofia jako metafizyka nie ma zatem języka zdolnego wypowiedzieć cokolwiek, co nie byłoby bytem. Nawet to, co *inne*, to, co *nie-będące*, wtłacza w strukturę *Tego Samego*⁵. Stąd też obecność, czy też ogólnie rzecz ujmując, zasada obecności jest tym, co niepodzielnie rządzi dziejami myślenia jako dziejami metafizyki.

Projekt Heideggera w swym ogólnym zarysie wydaje się więc banalny i wynika wprost z rozpoznania ograniczeń filozofii jako metafizyki obecności. Pytanie o bycie stanowi zatem kluczowy moment, gdyż pozwala dokonać zasadniczej problematyzacji całości tradycji dziejowej. Otóż myślenie, dopuszczając do siebie tylko byt, nie bierze pod uwagę procesu *istoczenia*, dzięki któremu byt może w ogóle być jako byt. *Istoczenie* określa procesualny charakter dochodzenia bytu do właściwej mu postaci obecności, która w sensie dziejowym stanowi miarę tego, co jest i jak jest. Zatem filozofia jako metafizyka, myśląc tylko byt, nie zważa na różnicę bycia i bytu.

Lecz w ramach tak zarysowanej sytuacji od razu pojawia się problem, ponieważ tam, gdzie myśl myśli tylko byt, bycie zawsze już spełnia swoje zadanie. To znaczy, że różnica bycia i bytu jest już zawsze czymś jednym. Heidegger powie tak: „Kiedy metafizyka odpowiada na własne pytania o byt jako taki, jest to poprzedzone przedstawieniem bycia. Głosi ona bycie w sposób konieczny i przeto robi to stale”⁶. W jaki więc sposób myślenie może przekroczyć próg obecności, skoro przecież jest on nieustannie przekraczany? W tym sensie każda wypowiedź starająca się uchwycić bycie w języku klasycznej metafizyki okazuje się jednocześnie spóźniona i zbyt pośpiesznie sformułowana. Bycie nie daje się bowiem ustabilizować „w czas” jako następstwo. Jest ono „poza-czasowe” w klasycznym tego słowa znaczeniu, gdyż czas odnosi się tylko do tego, co już jest, i co jest już jakieś, podczas gdy pytanie o bycie wykracza poza wszelkie z góry ustanowione „jest”. Destrukcja metafizyki przypomina więc wyważanie otwartych drzwi, gdzie krytyka staje się inwersją, a programowa pozytywność stanowi odtworzenie panującego układu.

Bycie jest zatem nie tylko pozaczasowe, lecz także umyka wszelkim ontologicznym supozycjom. Zupełnie tak jakby filozofia, która dziejowo skupiała się wyłącznie na obecności, była kompletnie niezdolna do postawienia pytania o bycie. Nie zmienia to jednak faktu, że pytanie o bycie pojawia się w określonym momencie dziejów. Dla Heideggera to sytuacja, w której filozofia dobiega końca. Nim spróbujemy nakreślić tę tezę bardziej szczegółowo, należałoby jeszcze precyzyjniej zarysować problematyczność struktury bycia.

Początkowo Heidegger będzie starał się zaatakować metafizykę z pozycji precyzyjnie usystematyzowanego zbioru pojęć skupionych wokół wyróżnionej figury *Da-*

⁴ J. Derrida na przykład wymienia szereg dziejowych postaci obecności: „Obecność rzeczy wobec spojrzenia (*eidōs*), obecność jako substancja/istota/istnienie (*ousia*), obecność czasowa jako punkt (*stigma*) teraźniejszości, czy chwili (*nun*), obecność dla siebie *cogito*, świadomości, subiektywności, współ-obecność innego i mnie, intersubiektywność jako intencjonalny fenomen itd.” (J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 36).

⁵ Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2008.

⁶ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, tłum. K. Wolicki, [w:] *idem, Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 172.

sein. Jednak utrzymanie analizy na poziomie ontologii fundamentalnej, wraz z charakterystyczną dla niej nieprzekraczalnością poziomów, stało się z wielu powodów niemożliwe⁷. Dlatego w późniejszym okresie Heideggerowskiej filozofii siła ciężkości, niejako automatycznie, przesunęła się od różnicy ontologicznej ku byciu jako podstawie, umożliwiając w ten sposób pytanie o skupiający początek wszelkiego myślenia. Zamiast słowa *Sein* oznaczającego bycie należące do różnicy ontologicznej, Heidegger będzie teraz używał *Seyn*, odnoszącego się do bycia jako podstawy⁸, czyli czegoś jednającego, co stanowi źródłowy moment spowodowania różnicy. Po pierwsze, przesunięcie to nie bierze się z jakiegoś tajemniczego odkrycia, lecz z uprawomocniającego powtórzenia, które ma być swoistego rodzaju „transcendentalną bezdomnością”⁹, niepytającą już o bycie z pozycji ontologicznie wyróżnionego bytu, na przykład człowieka czy języka. W tym sensie pytanie o bycie musi być postawione od strony samego bycia, tak zwanego gruntującego gruntu. Jednak i to ostatecznie okazuje się niewystarczające. Stąd też, po drugie, problematyka bycia jako jednającej podstawy nie dyskryminuje kwestii różnicy. Wręcz przeciwnie. Pytanie o podstawę, czyli o to, co jednające, jednocześnie uruchamia problematykę różnicy i odwrotnie. Powiedzmy już teraz, choć przyjdzie nam dopiero rozwinąć tę tezę, że kiedy Heidegger mówi o pracy różnicy oraz o pracy tego, co jednające, ma na myśli z jednej strony Nietzschego, z drugiej zaś Hegla.

Nie sposób więc wypowiedzieć bycia w jego prawdzie przez język metafizyki. Ten bowiem ma na względzie tylko byt i tylko o byt pyta. Inny język pozostaje dla filozofii nieznany. Pytanie o bycie na gruncie metafizyki to zatem nieustający gest rekurencji. To samo-wystarczalność myślenia podyktowana uobecniającą się obecnością bytu, ubraną w proceduralną strukturę prezentacji. I nawet najbardziej wnikliwa eksplikacja struktury bycia nie umyka jego logice jako samo-zwrotności gruntującego myślenia.

Pytanie o bycie nie może zatem liczyć na to, że już tylko przez sam fakt pojawienia się umożliwi zdefiniowanie autonomii własnego pola teoretycznego. Pytanie o bycie od strony samego bycia mówi tylko tyle: *brak języka*. Bycie jako podstawa, czyli to, co jednające, zawsze angażuje pytanie o różnice bycia i bytu. Dlatego też samo pytanie jest tu raczej nieustającym zagrożeniem osunięcia się w sferę ontyczną niż zupełnie nową perspektywą. Stopień tego zagrożenia potęguje się wraz z próbą utrzymania analizy na poziomie źródłowym¹⁰. W tym sensie wszelkie zmagania, jakie podejmuje Heidegger, nie są i nie mogą być związane z projektem wyjścia poza metafizykę. Ruch transgresji od samego początku obliczony jest na pozostawanie w granicach tradycji dziejowej. Lecz geniusz autora *Bycia i czasu*

⁷ Problem bycia jako podstawy wykracza poza kwestię transcendentarno-horyzontalnej perspektywy *Dasein*, jaką znajdujemy jeszcze w *Byciu i czasie*. Powiedzmy tylko, gdyż nie ma tu miejsca na pogłębioną analizę, że chodzi między innymi o subiektywistyczne zabarwienie figury *Dasein*, które odnosi się do wyróżnionej pozycji, jaką nowożytna filozofia udziela sferze subiektywnej w ogóle. Wszelkie jej figury „są tylko jednym z aspektów tego, co w płaszczyźnie dziejowo-ontologicznej doszło do władzy” (H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, tłum. M. Herrero, Warszawa 1999).

⁸ W polskich przekładach różnica ta jest oddawana za pomocą dużej litery.

⁹ Zob. G. Lukacs, *Teoria powieści*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1968.

¹⁰ Zob. C. Woźniak, *Okamgnienie — doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2008.

potrafi obrócić tę sytuację na własną korzyść. Otóż alternatywa, jaką przed nami postawi, jest taka: bycie albo „chadza sobie swobodnie leśnymi ścieżkami Szwarzwaldu”, albo nikt o nie nie pyta właściwie. Różne sposoby pytania o bycie stają się wówczas grą, której reguły są dowolnie ustalane w zależności od przeszkód, jakie autor spotyka na swej drodze. Mówiąc wprost, w pierwszym ruchu pytanie o bycie wydaje się nagłym wtargnięciem do dziejów myślenia, które następnie Heidegger będzie sprytnie rozgrywał pojęciowo. Mianowicie raz jako zapomnienie bycia należące do wewnątrzdziewowej perspektywy myślenia, raz jako słowo poezji, które niejako z zewnątrz tworzy dopiero cały program zapytywania o bycie.

Stąd też problematyka struktury bycia od samego początku ma raczej charakter strategiczny i wydaje się, że w taki też sposób jest wykorzystywana. Strategia ta w pełni wychodzi na jaw dopiero w rozchwianiu między ontoteologiczną architekturą metafizyki a beznadziejną próbą jej subwersji. Rozchwianie to samo w sobie jest już pewnego rodzaju udramatyzowaniem całego przedsięwzięcia, jakie podejmuje Heidegger. Ontoteologiczna architektura metafizyki rozumiana jako paradygmataczna struktura filozofii w ogóle okazuje się bowiem tym, co nieustannie wpuszcza problematykę bycia w rozchwianie między różnicę i jedność, oraz utrzymuje ją tam, nawet w momencie jej odsłonięcia. Jest nieustannym ruchem wycofywania się w to, co „nie-myślane” samego myślenia. Bóg filozofów pojawia się na końcu tej drogi, lecz nie jako „gwóźdź programu”, gdyż właśnie wtedy, gdy się pojawia, ma się wrażenie, że już zawsze tam był. Być może uda mi się wydeptać wąską ścieżkę wzdłuż obszernej i krętej drogi myślowej Heideggera, by pokazać tę „dziwaczną” sytuację.

Metafizyka ma swój podstępny *conatus*, który sprawia, że każda próba podkopania jej podstaw skutkuje efektem odwrotnym od zamierzonego. Fakt, że problematyczność bycia każdorazowo pociąga za sobą problematyczność prezentacji bytu jako takiego i w całości, z góry ukierunkowuje myślenie w stronę krytyki. Ta z kolei nakazuje zostawić za sobą dotychczasowy dorobek filozofii jako nieustannie dezaktualizujący się sposób myślenia. Lecz krytyka albo — szerzej — krytyki, nawet te najbardziej radykalne, jakie znamy pod szyldem epoki nowoczesnej, nie są jeszcze w pełni wykształconą drogą destrukcji metafizyki. Należą raczej do porządku moderny, którą Herbert Schnädelbach określił jako samo-prześcigającą się krytykę¹¹. Filozofia Hegla i Nietzschego są najbardziej rozwiniętymi postaciami tego porządku.

Transgresja w gruncie rzeczy oznacza *constans*. Heidegger doświadcza tego na własnej skórze przy okazji dialogu z Nietzschem, który jako pierwszy oświadcza, że nie ma nic wspólnego z tak zwaną prawdą filozofii. W tym miejscu należy w pełni zgodzić się z uwagą J. Derridy:

Nie ma żadnego sensu obywatelstwo się bez pojęć metafizyki, by tę metafizykę podkopać; nie dysponujemy żadnym językiem — żadną składnią, ani żadnym słownikiem — który stałby poza granicami owych dziejów; nie możemy wypowiedzieć żadnego sądu destrukcyjnego, który by już nie musiał wślizgiwać się w formę, w logikę oraz implicytne postulaty tej samej metafizyki, której chciałby przeczyć¹².

¹¹ Zob. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

¹² J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. K. Kłosiński, [w:] *idem, Pismo i różnica*, Kraków 2004, s. 486.

Heidegger jest być może pierwszym filozofem, który doświadcza panowania metafizyki jako drogi bez wyjścia. To doświadczenie określa jego myślenie z taką siłą, że programowo i niemal samoistnie definiuje się ono jako przewyżczenie metafizyki. Wątek przewyżczenia przewija się przez całą jego filozofię — od ontologii fundamentalnej do przekreślenia bycia *na krzyż*¹³. W jaki jednak sposób filozofia w sensie dziejowym znalazła się w sytuacji, w której prawomocność myślenia czerpie z możliwości podkopywania własnych podstaw? Choć — i jest to dość osobliwe — samo to podkopywanie należy przecież do porządku pytania o bycie.

Powiedzmy tylko, że przede wszystkim ze względu na bycie filozofia sama dla siebie staje się problemem, którego w dodatku nie potrafi wypowiedzieć w istotnym dla siebie kształcie. Nie jest w stanie sprostać powołaniu bycia i dlatego w oczach Heideggera dzieje myślenia jawią się jako dzieje upadku. Natura, wola mocy, światło rozumu, nauka czy technika nie są rejestrami bytu w całości. Wprawdzie wypowiadają byt, lecz wypowiadając go w takiej lub innej postaci, zapominają o byciu. Heidegger ogłasza więc koniec filozofii. Nie robi tego jako pierwszy ani ostatni. Słowo „koniec” wiąże się tu z pojęciem wyczerpania. Z jednej strony nauka i technika jako wyspecjalizowane obszary namysłu, które całkowicie zawładnęły nowoczesnym myśleniem, poruszają się w ściśle określonych dziedzinach przedmiotowych i pozostają w ten sposób w pełni samo-wystarczalne. Nie potrzebują już odgórnej wykładni prawdy, same ją stanowią w odniesieniu do poszczególnych sektorów bytu, którymi się zajmują. Z drugiej strony znajduje się filozofia, która nadal stawia sobie pytanie fundamentalne, lecz nie potrafi myśleć bycia. Dlatego też zdaniem Heideggera charakteryzuje się ona już tylko ekwilibrystyką teoretyczną albo perspektywą spektakularnych renesansów. W konsekwencji filozofia sama przekształca się w stechnicyzowaną formę namysłu, stając się jedną z wielu dziedzin, którą można badać za pomocą metod i narzędzi. Filozofia nie jest zatem przeciwstawiona stechnicyzowanej nauce, gdyż ta jako namysł stanowi już tylko przedłużenie metafizyki obecności. Heidegger twierdzi więc, że filozofia nie może dłużej stanowić właściwej miary bytu, skoro nie odczuwa potrzeby myślenia bycia.

Epoka, której przychodzi myśleć takie myśli, zostaje nazwana za Hölderlinem *czasem marnym*, miejscem, z którego uciekli bogowie, oraz *nocą świata*. Koniec nie oznacza zatem czegoś ostatecznego, czy też kresu, który można dostrzec z dystansu nowego początku. Koniec jest wyczerpaniem przez skupienie w jednym miejscu nieprzekraczalnej jeszcze dziejowo tradycji myślenia. W tym sensie jest również niemożliwością przejścia do działania, czyli do zapoczątkowywania tego, co nowe. Nadużywając nieco formuły Marksa, można powiedzieć, że każde działanie byłoby tu jedynie odgrywaniem farsy¹⁴. Zatem koniec to nie jakieś spektakularne wydarzenie czy też coś, co się właśnie ziszcza, lecz permanentny brak wydarzenia. Sytuacja, w której zapanowała całkowita niemożliwość zbawienia. Znikąd pomocy,

¹³ Zob. J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1997.

¹⁴ Zob. K. Marks, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949.

tylko bieda: „Bieda nie potrzebuje skądś pomocy, lecz sama musi najpierw stać się pomocą. Biedy tej trzeba jednak doświadczyć”¹⁵.

Aby w pełni zrozumieć stanowisko Heideggera, należy wyjść poza teren jego filozofii, lecz tylko po to, by spróbować ją umieścić na mapie epoki, której charakter stara się wyrazić. Wydaje się to o tyle istotne, o ile jako filozof wypowiada on problem bycia, o którym, jak sam twierdzi, współczesne myślenie nie myśli. Pytamy zatem: jeśli nie filozofia i nie nauka, to skąd w ogóle przychodzi myślenie tego, co *nie-myślane*? Jeśli koniec to sytuacja pozbawiona wydarzenia, to w jaki sposób dziejowo wydarza się prawda bycia, sens bycia? Bardziej ogólnie, w jaki sposób w ogóle pojawia się pytanie o bycie?

3. Miejsce pytania o bycie

Spróbujmy zatem odwrócić sytuację i wpisać moment pojawienia się pytania o bycie w obszar, który samo to pytanie pozwala definiować jako wyczerpanie filozofii.

Doprawdy dziwi nas dziś, że koniecznym warunkiem uprawiania filozofii było wewnętrzne przekonanie o jej całkowitym nieuwarunkowaniu, czyli jej *sub specie aeternitatis*. Uwarunkowanie miało charakter ściśle proceduralny i stanowiło gwarancję, że sposób prezentacji bytu jest w swej istocie atemporalny, bezinteresowny oraz uniwersalny. Słowem, że przestrzeń i czas nie są czymś, co przydarzałyby się źródłowej prezentacji. Pozwalało to na budowanie olbrzymich gmachów teoretycznych w oparciu o klasyczne kategorie metafizyki, takie jak prawda, konieczność, dobro czy piękno. Bliźniaczą konstrukcją posługują się również filozofie, które w swoich projektach obejmowały jednocześnie moment swojego uwarunkowania oraz pełną niezależność. Taka jednoczesność musiała być jednak z góry określona jako historycznie samo-rozwijający się obszar myślenia. Doskonale wyraża to formuła Hegla z *Encyklopedii*: „W istocie filozofia jest właśnie tą nauką, która ma uwolnić człowieka od nieskończonej mnogości skończonych celów i zamiarów i uczynić go w stosunku do nich obojętnym”¹⁶. Filozofia Hegla może uchodzić za taką właśnie filozofię, ponieważ sama siebie uważa za kulminacyjny moment dziejów myślenia w ogóle. Podobnie jawi się marksizm, który wyraża swój stosunek do heglizmu na płaszczyźnie historycznego przezwyciężenia — to znaczy po heglowsku właśnie. Dzięki pojęciu zniesienia oraz zapośredniczenia, a także bazy i nadbudowy, heglizm i marksizm mobilizują jednocześnie historyczną dynamikę dwóch przeciwstawnych sobie stron w jeden spójny projekt metafizyczny. Tylko w dialektycznie określonym procesie dziejowego rozwoju myślenie znosi swoje zapośredniczenie, wyzwala się z ideologicznej nadbudowy, by dostrzec rzeczywistą podstawę swej sytuacji społeczno-historycznej, dochodząc w ten sposób do ostatecznie ważnej perspektywy filozoficznej. Moment dojścia do takiej perspektywy z konieczności musi jawić się więc jako prawda, a tym samym kulminacja dziejów myślenia w ogóle. Niemniej jednak w obliczu obietnicy niemożącego dokonać się końca

¹⁵ M. Heidegger, *Przyczyńki do filozofii*, tłum. J. Mizera, B. Baran, Warszawa 1996, s. 31–32.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 147.

sytuacja ta prowadzi do nieznośnej symetrii. Pozwala bowiem bez najmniejszych problemów wyrażać to, co uwarunkowane, w kategoriach całkowicie nieuwarunkowanego myślenia, i odwrotnie¹⁷. Wszystko może uchodzić teraz za prawdę, w takim samym stopniu, w jakim wszystko może uchodzić za ideologię. To pomieszenie wynikało wprost z niespodziewanej i nadprogramowej historii, która nie mogła już dłużej stabilizować dwóch pierwotnie przeciwstawnych sobie stron — uwarunkowanego i nieuwarunkowanego myślenia. Paruzja ducha i koniec historii okazują się więc spełnieniem, które nie miało miejsca ani w teorii, ani w rzeczywistości. Lecz nie oznacza to jeszcze dziejowej porażki heglizmu i marksizmu. Nadal angażują one nowoczesny sposób myślenia przez swój nienaruszony biegun krytyczny.

Między heglizmem a marksizmem status dziejowo pomyślanej filozofii oraz jej dziejowo przezwyciężonych uwarunkowań wydaje się więc dwuznaczny. Filozofia, która uświadamia sobie tę dwuznaczność, ma teraz dwa wyjścia. Po pierwsze, rozpoznając na nowo swoje uwarunkowania, ponownie podejmuje heroiczną próbę włączenia ich w obszar samo-zwrotnego gruntowania, co czyni przez krytyczne zwrócenie się ku *filozofii pierwszej* oraz ekstrakcję jej źródłowych zasad. Jest to metafizyka realizująca się w konfiguracji fenomenologii transcendentnej¹⁸. W niej dojrzewa myśl Heideggera. Po drugie, filozofia afirmuje swoje ograniczenia i oddaje myślenie na usługi arbitralnie określonych dziedzin — na przykład sztuki, nauki czy literatury. A to oznacza, że możliwa staje się konceptualna destrukcja metafizyki wraz z jej fundamentalnymi kategoriami. Ten moment z kolei zapoczątkowuje filozofia Nietzschego.

Dla samego Heideggera dzieje filozofii stają się widoczne dopiero w określonej trajektorii myślenia, w której on sam się znajduje i która szczelnie wypełnia przestrzeń między dwiema skrajnościami — z jednej strony systematyczną filozofią Hegla, która wieńczy całość dziejów w jednającym geście, z drugiej zaś program *woli mocy* Nietzschego, przekraczający tradycję metafizyczną z pozycji myślenia różnicy. Dopiero w obrębie tak rozumianego *patosu końca* i *estetyzacji chcenia*, można zrozumieć specyficzny język Heideggera, który nieustannie balansuje między poetyzowaniem filozofii a filozofią poetyzowania, momentami absolutnego przyswojenia tradycji oraz próbami jej przezwyciężenia.

Otóż z jednej strony Heidegger będzie zmuszony zmierzyć się od strony filozoficznej z destrukcją metafizyki, jakiej dokonał *poeta* Nietzsche. Z drugiej zaś będzie chciał za pomocą poezji utrzymać w mocy podstawowe kategorie filozofii w jej własnych granicach, które z kolei Hegel doprowadził do granic możliwości. Widać

¹⁷ Wystarczy wspomnieć o heroicznych wysiłkach L. Althussera, który stara się uczynić z marksizmu naukę, odróżniając pewne jej wątki od ideologii. Albo starania L. Nowaka, by nadać teorii Marksa charakter analityczny. Co do Hegla, to należy wspomnieć o A. Kojève i jego próbie wprowadzenia ontologii różnicy między filozofią ducha a filozofią przyrody, która ostatecznie prowadziła do podporządkowania *logiki pojęcia* podejściu fenomenologicznemu.

¹⁸ E. Husserl sam potwierdza to stanowisko. Na ostatnich stronach *Medytacji kartezjańskich* pisze tak: „Badania nad transcendentną konstytucją świata [...] nie są tedy niczym innym jak punktem wyjścia dla radykalnego ujaśnienia sensu i źródeł (wyjaśnienia sensu poprzez źródła) pojęć świata, przyrody, przestrzeni, czasu, istoty żywej, człowieka, duszy, ciała żywego, wspólnoty społecznej, kultury itd.” (E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 233).

to bardzo wyraźnie zwłaszcza u późnego Heideggera. Nie szuka on bowiem prawdy bycia w żywiole filozoficznego myślenia. Wprawdzie przepytuje zarówno Hegla, jak i Nietzschego na tę okoliczność, lecz istotnych odpowiedzi wyraźnie oczekuje już od Hölderlina, Rilkego, Celana czy Trakla.

Nie można jednak powiedzieć, że w ten sposób pytanie o bycie zostaje całkowicie oddelegowane w obszar poezji i tylko przez poezję może być wypowiedziane. Byłaby to czysta redukcja, polegająca na anulowaniu myślenia przez restrykcyjne zakreszenie jego granic do mętnego języka metafor. Poezja jest dopiero wtedy istotna, kiedy myślenie staje się odsetkiem od kapitału. Ściśle rzecz biorąc, poezja sytuuje się w *Otwartym bytu*¹⁹, wypowiada byt, nie podpierając się rygorem jego systematycznej prezentacji w sensie filozoficznym. Słowo poezji jest *prześwitem bycia*, *Otwartym bytu*, miejscem *Wydarzenia*, które przenicowuje stechniczowany wymiar współczesnego myślenia. Oto co Heidegger mówi o jednym z wierszy Trakla:

Rozmarzony romantyzm na uboczu ekonomiczno-technicznego świata współczesnego masowego bytowania? A może — jasna wiedza „obłąkanego”, który widzi i myśli innych jako spadkobierców aktualności wyczerpujących się w takiej historii współczesności, że jej wyliczona przyszłość jest zawsze tylko przedłużeniem tego, co aktualne²⁰.

Wykorzenienie, alienacja, eksploatacja, utrata zamieszkiwania stanowią podstawowe doświadczenie współczesności, których Heidegger sam doświadczał bezpośrednio w pędzącej modernizacji powojennych Niemiec. Powiedzmy tylko, że tam gdzie brak zakorzenienia bujnie rozkwita poetycki profetyzm, a sztuka staje się pierwiastkiem świętości. Próbą zapuszczenia korzeni „poza” czasem i światem, które przejawiają się już tylko jako alienujący moment egzystencji. Gest ten jest na wskroś nowoczesny, przede wszystkim dlatego, że próbuje od niej uciec ze świadomością, że nie ma tak naprawdę dokąd.

Uporządkujmy zatem. Hegel dostrzega koniec filozofii w samej filozofii. Marks dostrzega koniec filozofii w politycznej praktyce rewolucyjnej. Z kolei dla Heideggera koniec oznacza naukowo-techniczny proces planetarny obejmujący zarówno filozofię, jak i politykę. Skąd jednak Heidegger czerpie wgląd w ów koniec, skoro niemal cały obszar myślenia został skolonizowany przez technikę? Jeżeli dla Hegla wgląd w koniec filozofii dokonuje się na gruncie samej filozofii, dla Marksa na gruncie polityki rewolucyjnej, to dla Heideggera udostępnia się na gruncie poezji. I właśnie w tym miejscu *artysta myślenia* Nietzsche zakresła możliwość Heideggerowskiego dyskursu.

Można powiedzieć, że wszystkie bardziej atrakcyjne obszary, w których filozofia dokonuje swojego żywota, zostały już zajęte. Od czasów Platona, który wygnał poetów ze swojego idealnego państwa, aż do systemu heglowskiego poezja jawi się jako niechciane dziecko myślenia, groźne, pełne dwuznaczności, a niekiedy nawet

¹⁹ Nie chodzi tu jednak o *Otwartość* w znaczeniu *veritas transcendentalis* jako prawdy ujętej fenomenologicznie z *Bycia i czasu*, lecz o *Otwarte bytu* w sensie, jaki zaprezentowany został w *Źródle dzieła sztuki*.

²⁰ M. Heidegger, *Język w poezji — rozważania o poezji Georga Trakla*, tłum. J. Mizera, [w:] *idem, W drodze do języka*, Warszawa 2007, s. 71–72.

— jak w przypadku Hölderlina — szaleństwa. Słowem, poezja to nie tylko granica wszelkiego możliwego dyskursu, to również irracjonalna mowa szaleńca oraz krzyk *świętego idioty*²¹. Stąd też koniec filozofii, jaki ogłasza Heidegger, nie będzie jak każdy inny koniec. Będzie wyczerpaniem możliwości wypowiedzania wszystkich końców w znanym nam języku. Niemożliwością jego wydarzania się jako dającą początek czemuś nowemu.

Aby jednak tak się stało, należy jeszcze z poezji uczynić coś więcej niż tylko graniczny punkt wypowiedzi. Wystarczy tylko zaznaczyć, że dla Heideggera zakreśliła ona przestrzeń sztuki w ogóle. Konkretnie, każda sztuka dzieje się na sposób poetyczny, w sensie *Dichtung*. To znaczy jako powiadanie, ukazywanie czy też wprost czynienie czegoś jawnym²². Jeśli dla metafizyki bycie pozostaje tylko *mgłą słowa*, to mowa poety — powie Heidegger — otwiera się jako *pra-mowa*, pozwala *Wydarzać* się byciu i w tym sensie jest również nieustającą *na-mową* bycia w sensie dziejowym.

Trzeba koniecznie uczyć się słuchać, co *tacy* poeci [Hölderlin] mówią, założywszy, że mimo czasu, który bycie skrywa, gdyż kryje, nie przechodzimy zmyleni iluzją, jak wtedy gdy czas wyrachowujemy z bytu tylko, byt zaś zarazem rozczłonkowujemy²³.

Poezja pozwala Heideggerowi prowadzić *roz-mowę* z dziejami bycia. *Roz-mowa* nie wspiera się na takiej lub innej wykładni bytu i w tym sensie jest *trans-dziejowa*. W nowoczesnym świecie, gdzie niemal każdy obszar bytu, łącznie z językiem, został opanowany przez zracjonalizowane systemy zarządzania, poezja jawi się niczym wybawienie, głos *spoza czasu*. Jest tym, czego technika nie jest w stanie ujarzmić jako ścisłego prawa wypowiedzi. Więcej nawet, poezja stanowi pierwszy sposób zamieszkiwania człowieka na ziemi²⁴, tym samym utrzymuje w sobie moment źródłowego doświadczenia bycia. Stąd też dwuznaczność, że filozofia sama z siebie powołuje pytanie o bycie jako perspektywę wewnątrz dziejową. To prawda, lecz wtedy tylko, gdy wspiera się na słowie poezji, to znaczy tylko gdy myślenie poetyzując, filozofuje. Pytanie o bycie pojawia się wówczas *spoza czasu*, to znaczy, że nie dotyczy bytu, z którego należy wyrachować jakiś czas, lub czasu, w którym byt jest kolejno rozczłonkowywany na poszczególne wykładnie. Moment hermeneutyczny miesza się tu więc ze słowem poezji, z którego Heidegger ewidentnie czyni znak sakralny. I jest to z jego strony gra. Widać to wyraźnie w rozdzwiku między tym, w jaki sposób Heidegger prezentuje słowo poezji, a w jaki sposób go używa do celów „analitycznych”.

²¹ Zob. C. Wodziński, *Święty idiota*, Gdańsk 2011.

²² Zob. C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 2004.

²³ M. Heidegger, *Cóż po poecie*, tłum. K. Wolicki, [w:] *idem, Budować, mieszkac, myśleć*, Warszawa 1977 s. 220.

²⁴ Zob. P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska, [w:] *idem, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985. Ta teza jest również tradycyjnym powtórzeniem tego, co mówił już J.J. Rousseau w *Szkicach o pochodzeniu języków*. Dla Rousseau poezja też jawi się jako czysty język ludzkiej natury wolny od masek.

Wszystko, co dotyczy poetyzującej filozofii, to rzecz jasna tylko wybieg, podobnie jak etymologia, tworzący potężny korpus heideggerowskiej metody badawczej²⁵. Słowo poezji oraz *etymologizacja* pozwalają wprowadzać do filozofii pojęcia pozornie wolne od metafizycznego spowinowacenia, choć utrzymujące się w schemacie źródłowej obecności. Poeta „widzi” *sacrum*, uświęca słowo, a dzięki niemu myśliciel myśli bycie, dostępuje *pra-mowy*. Podobnie jak pochodzenie słowa odsłania dopiero prawdziwe jego znaczenie. Język znajduje więc swoją transcendencję w podwójnym tego słowa znaczeniu. Po pierwsze, jako tajemnica *otwartości prześwitu* w słowie poezji. Po drugie, jako pierwotny sens, który uwalnia obecny system języka od historycznego osadu zniekształceń semantycznych. Zupełnie tak, jakby w jakiś zadziwiający sposób synchronia *słowa* obejmowała również wymiar diachroniczny i odwrotnie²⁶. Dlatego też można powiedzieć, że poetyzująca filozofia Heideggera chwyta początek i dogania koniec, a następnie spina je klamrą z napisem „apokalipsa myślenia”.

4. Nietzsche

Przed filozofią Nietzschego dzieje myślenia przypominają projekt historii monumentalnej, która rozwija się w niezakłóconym porządku kontynuacji²⁷. Na przykład

²⁵ „Metalingwistyka jest bowiem metafizyką powszechnej technicyzacji, wszystkich języków, prowadzącej do jednego funkcjonującego planetarnego narzędzie informacji. Metalingwistyka i sputnik, metalingwistyka i technika rakietowa są tym samym”; M. Heidegger, *Istota języka*, tłum. J. Mizera, [w:] *idem, Droga do języka*, Warszawa 2007, s. 142). W tym samym tekście relacje między poetą a myślicielem Heidegger stara się wyjaśnić między innymi przez wiele etymologizmów. Lecz czy etymologia nie jest już dziełem współczesnej metaligwistyki?

²⁶ Zauważmy, że czas nie stanowi ramy, w którą każdorazowo wpisuje się taka lub inna wykładnia bytu, jest zupełnie odwrotnie. Stąd też dla Heideggera dzieje bycia oznaczają nic innego, jak dzieje rozumienia słowa „jest”. Tym samym dzieje metafizyki nie są uzależnione od pierwotnego sensu, który zachowuje w nich „duchową” ciągłość czasu. Dlatego w ramach metafizyki kategorie, pojęcia czy też wzory dają się rekonstruować raczej na zasadzie recyklingu niż źródłowej analizy. Myśli minione to zmienna niewiadoma, pod którą bezwiednie wtlacza się to, co obecne, czyli to, co według aktualnie obowiązującej wykładni miarodajne. Z kolei to, co było, bezpowrotnie przemija. Aktualna obecność zmienia cały układ tradycyjnych znaczeń i sensów już przez sam fakt, że się w tradycji pojawia. W tym sensie dziejowość dziejów, ich dynamika bardziej podlega zasadzie Nietzscheańskiego różnicowania niż Hegłowskiej jedności. I odwrotnie, gdyż pytanie o bycie w swym *trans-dziejowym* kształcie, posiada raczej charakter jednający niż różnicujący. Przedśionek dekonstrukcji? Nie tak prędko. Przypieczmy znany fragment z tekstu *Czas światooobrazu*, aby zobaczyć, jak pracuje ta logika jednoczesnej synchronii i diachronii: „Nauka grecka nigdy nie była nauką ścisłą [...]. W ogóle bezsensowna jest przeto opinia, jakoby nauka nowożytna była bardziej ścisła niż nauka starożytna. Zatem nie można też twierdzić, że doktryna Galileusza o swobodnym spadku ciał jest prawdziwa, a natomiast doktryna Arystotelesa, który uczy, że lekkie ciała dążą ku górze, jest fałszywa; u Greków bowiem ujęcie istoty ciał i miejsca oraz stosunku ich obu opiera się o inną wykładnię bytu i warunkuje przeto odpowiednio inny sposób widzenia procesów przyrodniczych i pytania o nie. Nikt nie zdobyłby się na twierdzenie, że poezja Szekspira jest bardziej zaawansowana niż Ajschylosa. Większą jeszcze niemożliwością jest twierdzić, jakoby nowożytne ujęcie bytu słuszniejsze było niż greckie” (M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] *idem, Budować, mieszkać, myśleć*, s. 130).

²⁷ Wprawdzie Nietzsche wymienia trzy rodzaje uprawiania historii, lecz każda z nich — jak sam mówi — jest chorobą współczesności. Rodzaje te uosabiają trzy postaci historyków. Pierwszy odczuwa potrzebę historii monumentalnej, lecz tylko po to, by móc stworzyć coś wielkiego tu i teraz. Drugi to antykwarysta, który pielęgnuje przeszłość i pragnie w niej zamieszkać: *to znawca mocy bez mocy* — powie

w epoce nowożytnej Spinoza jest wiernym następcą Kartezjusza, Fichte i Schopenhauer — Kanta, Marks zaś Hegla. Słowem, każda z tych filozofii w przeszłości dopiero rozpoznaje samą siebie. Z kolei twórca Zaratusztry przedstawia się jako *anty-filozof*, który fundamentalne kategorie filozofii zastępuje formułą: *tak chciałem*. Stąd też pochod dostojnych kontynuatorów staje się dla wielkiego filologa korowodem ofiar, na których dokonuje teoretycznej wiwisekcji. W tym sensie dzieje myślenia bardziej ulegają nieustającemu procesowi różnicowania niż jednającej syntezie, jak chciałby tego Hegel. Nietzsche atakuje całą filozofię i przepytuje ją od strony estetycznej, przy czym estetyka nabiera u niego osobliwego znaczenia. Nie umyka to uwagi Heideggera: „Estetyka ma być fizjologią. Oznacza to: stany uczuciowe, jako czysto duchowe, odniesione zostają do przynależnych im stanów cielesnych”²⁸.

W *Poza dobrem i złem* dowiadujemy się, że Spinoza był bardzo wstydlivy, Kant narcystyczny, a platonizm to choroba²⁹. Estetyka jest fizjologią sztuki, a wszelka filozofia — sztuka myślenia — będąc instynktowną, znajduje się w kręgu zainteresowania estetyki. Estetyczny namysł nad sztuką myślenia staje się więc obszarem wyzwalania filozofii ku jej własnej prawdzie, to znaczy ku złudzeniu, że kiedykolwiek była ona tą prawdą, o którą jej właśnie chodziło. Prawda jako to, co nadmysłowe, a co Nietzsche rozumie również jako boskie podłoże rzeczy, miesza się z pozorem, dziedziną należącą do świata zmysłowego. W ten sposób znika podstawowa hierarchia ontologiczna, która jako *platonizm* sterowała dziejami metafizyki. Oznacza to na przykład, że kontemplacja Boga nie skutkuje już tylko bogobojnością, dochodzeniem do prawdy oraz czystością intencji. Również ci, co pogrążają się w doczesności świata zmysłowego, nie popadają automatycznie w otchłań zła i pozoru. Perspektywa fizjologiczna sugeruje raczej coś odwrotnego. Dlatego zwłaszcza religia (w szczególności chrześcijaństwo) w oczach Nietzschego staje się *platonizmem dla ubogich*. Stąd również historia filozofii, jako wzrastanie we wzajemnym związku pokrewieństwa prawdy, to zdaniem wielkiego filologa atawizm. W ten sposób ciągłość dziejów metafizyki zostaje zerwana, a tym samym jej fundamentalne kategorie okazują się zwykłym nieporozumieniem rozproszonym w cielesnych stanach poszczególnych myślicieli.

Sprowadzenie filozofii do skrajnie subiektywistycznej formy woli mocy oznacza dla Heideggera domknięcie metafizyki spod znaku *subiectum*, zapoczątkowanej jeszcze przez Kartezjusza. Choć rzecz jasna nie jest to już *subiectum* ducha, lecz ciała. Formuła: „*Ja chcę*” realizuje podporządkowanie sobie bytu w całości w programie przewartościowania wszystkich wartości. Chodzi po prostu o znalezienie nowej zasady zakładania fundamentalnych wartości, takich jak prawda, dobro czy piękno, oraz sposobu ich utrzymania w sercu samej tej zasady. W oczach Heideggera gest ten nie burzy jednak konstrukcji metafizycznej, co najwyżej stanowi pewne przesunięcie w ramach jej nierozpoznanej jeszcze struktury. Wymóg śmierci

wielki filolog. Trzeci natomiast to krytyk i zwolennik ślepego postępu, który uznaje jedynie teraźniejszość za siedlisko prawdy i tym samym odcina się od przeszłości (F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003).

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, Warszawa 1999, t. I, s. 107.

²⁹ Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. C. Miłosz, Kraków 1997.

Boga, jaki pada w *Wiedzy radosnej*, oczyszcza raczej pole nowej wyższej zasadzie, niż dokonuje destrukcji potężnego gmachu filozofii. Dzieje się tak, ponieważ moment usunięcia fundamentu wszelkiej metafizyki, moment śmierci Boga, okazuje się tylko jego przywróceniem pod innym imieniem. Wszelako Bóg umiera, lecz pozostawia po sobie puste miejsce, które żąda wypełnienia.

Wartości to założone przez samą wolę mocy warunki jej samej. Dopiero tam, gdzie wola mocy wychodzi na jaw, tzn. spełnia się jako podstawowy rys wszystkiego, co rzeczywiste, i odpowiednio do tego pojęta zostaje jako rzeczywistość rzeczywistego, określić można, skąd wypływają wartości i przez co unoszona i kierowana jest wszelka ocena wartości. Tym samym rozpoznana zostaje zasada zakładania wartości. Ów ruch zakładania wartości staje się ze względu na przyszłość „zasadniczy”, tzn. dokonywany od strony bycia jako podstawy bytu³⁰.

Nietzsche, przystępując do destrukcji metafizyki, zmuszony jest kurczowo trzymać się ostatniego jej awatara w postaci podmiotu. Choć podmiot ten wydaje się zupełni nieokreślony. *Upojony artysta* — bo o tę właśnie figurę tutaj chodzi — jest teraz nieprzewidywalnym punktem realizacji autentycznego myślenia, momentem fundującym oraz miejscem szczytowego skupienia woli mocy. *Upojenie* nie polega na podmiotowym samo-odniesieniu, źródłowej obecności dla siebie, jaka towarzyszy całej tradycji humanistycznej. Święto namiętności zostaje tutaj przeciwstawione jałowemu *przed-stawieniu*. Prawdziwy geniusz tworzy w stanie neurotycznym, co oznacza wzmoczenie sił, przezwyciężenie samego siebie i w końcu poczucie pełni. Tym uczuciom daje wyraz sam Nietzsche zaraz po ukończeniu dzieła *Tako rzecze Zaratustra*. Píše wówczas list do swojego przyjaciela, w którym wprost stwierdza, że stworzył księgę, przy której wszystko, co zostało do tej pory napisane, to tylko literatura³¹.

Mimo estymy, jaką Heidegger darzy wielkiego filologa, projekt woli mocy oznacza dla niego gorzką lekcję. Heidegger powiada tak: „Metafizyka nawet przezwyciężona nie znika. Powraca ona w odmiennej postaci i zachowuje swe panowanie jako rządząca różnica, która dzieli bycie od tego, co jest”³². Jak to rozumieć? Wola mocy ujęta jako podstawa, czyli *bycie chcenia*, pokazuje, że podmiot nie doświadcza różnicy bycia i bytu, lecz jest w nią każdorazowo wpisywany. Dzieje się tak, ponieważ sama podstawa różnicy pojawia się tylko jako różnica (wola mocy jako zasada bytu), jako swój własny moment spowodowania. Dlatego ugruntowanie różnicy oznacza jednocześnie zapomnienie bycia jako jednającej podstawy, która jako to, co *nie-myślane* samego myślenia, na powrót pozwala wmontować nietzscheanizm w jedność dziejowej tradycji. Słowem, różnica należy zawsze już do zapomnienia, do tego, co *nie-myślane*³³. Przezwyciężenie metafizyki nie może więc dokonać się na gruncie woli — artystycznego wysiłku, na jaki waży się (nad)człowiek, gdyż wola jako ośrodkowy moment metafizycznego *subiectum* stanowi jedność dziejów myśle-

³⁰ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego: Bóg umarł*, tłum. J. Gierasimiuk, [w:] *idem, Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 188.

³¹ Zob. C. Wodziński, *Trans Zaratustry*, [w:] *idem, Eseje pierwsze*, Gdańsk 2014.

³² M. Heidegger, *Przezwyciężenie metafizyki*, [w:] *idem, Budować, mieszkać, myśleć*, s. 285.

³³ W prawdzie bycie ulega zapomnieniu, choć nieustannie jest *myślane*. Ścisłe rzecz biorąc, bycia nie można zapomnieć, to znaczy nie-myśleć. Ale również bycia nie można ot, tak sobie przypomnieć, to znaczy myśleć w taki sposób, jak myśli się o wszystkim innym.

nia. Logika fundowania nie znika wraz ze śmiercią Boga, śmiercią *Jednego*, pozostaje po prostu zapomniana w sensie *nie-myślenia* bycia jako jednającej podstawy.

Pomyśleć metafizykę w jej dziejowym wyczerpaniu to pomyśleć ją jednocześnie od strony różnicy oraz od strony jedności. Zdaniem Heideggera nie ma tu alternatywy. Dlatego też projekt wielkiego filologa wyraża coś więcej niż tylko porażkę. Dla Heideggera w Nietzscheańskim ataku na metafizykę krystalizuje się epoka myślenia, która dochodzi do swej dziejowej skrajności pod postacią różnicy.

Otóż nowożytna postać metafizyki zapoczątkowuje myślenie jako nierozzerwalny związek podmiotu (*subiectum*) i przedmiotu, i jako taka jest ona *chczeniem* dostawiania³⁴. Jest więc z gruntu usposobiona do tego, by wyrażać się w formie woli. Stąd też próba przekroczenia metafizyki z pozycji *bycia chcenia* paradoksalnie umacnia jej panowanie. *Chcenie*, będące bowiem przesłoniętą postacią metafizyki od czasów Kartezjusza, sprawia, że Nietzsche popycha ją tylko ku jej własnej skrajności. Oto pobieżny schemat: w *upojeniu* przewija się Kantowskie pojęcie geniusza z *Krytyki władzy sądzienia*, który nie potrafi wyjaśnić nadmiaru swoich sił twórczych. Następnie Schopenhauer wiedziony podglądami estetycznymi Kanta, zmienia ośrodkową rolę rozumu na pojęcie woli jako podstawy bytu. Miejsce dla Nietzschego jest zatem dziejowo przygotowane. On sam jednak nie czuje już potrzeby przedstawiania się jako kontynuator tej drogi. Wręcz przeciwnie, jako *artystę* odrzuca go myśl dziejowego uwarunkowania. Odczuwa jedynie estetyczną rozkosz transgresji. Rozkosz, która dla nas wszystkich jest powszechnym doświadczeniem nowoczesnego konsumenta.

5. Hegel

Co do Hegla, to sposób, w jaki przepytuje go Heidegger, wygląda nieco inaczej. U Nietzschego mieliśmy bowiem do czynienia z zerwaniem dziejowej tradycji, które ostatecznie okazało się jej metafizycznym przedłużeniem. U Hegla problem wydaje się bardziej skomplikowany, gdyż bycie jest w tym przypadku myśleniem, które myśli siebie w sposób absolutny, a więc z gruntu traktuje wszelką różnicę dialektycznie. Stąd też różnica bycia i bytu zostaje nieustannie otwierana i zacierana. Ponadto, jeśli u Nietzschego subiektywna metafizyka uzyskała swoją skrajną postać jako ciało i jego stany fizjologiczne, to dla Hegla dochodzi do swej skrajności jako Duch. W tym sensie dzięki Nietzschemu i Hegłowi Heidegger uzyskuje dostęp do w pełni rozwiniętego dziejowo charakteru *subiectum* od strony fundamentalnej dla metafizyki dystynkcji ducha i ciała — tego, co inteligibilne, i tego, co zmysło-

³⁴ Wymienione tutaj *chcenie* jest samorealizacją, w której zamyśle świat *już został* założony jako całość dostawialnych przedmiotów. Takie *chcenie* określa istotę nowożytnego człowieka, choć najpierw nie wie on o jego zasięgu i choć dziś jeszcze nie może wiedzieć, przez jaką to wolę, jako bycie bytu, owo *chcenie* jest usposobione. W takim *chcieniu* nowożytny człowiek wystawia siebie jako tego, kto we wszystkich odniesieniach do wszystkiego, co jest, a zatem również do siebie samego, powstaje jako samorealizujący się do-stawca i tak się urządza, by to powstanie stało się objęciem bezwzględnej władzy [...]. Dla tego *chcenia* wszystko już z góry, a przeto i w konsekwencji staje się niepowstrzymanie materialem samorealizującego się dostawiania. Ziemia i jej atmosfera stają się surowcem"; M. Heidegger, *Cóż po poecie*, s. 220.

we, tego, co aktualne, i tego, co atemporalne itp. Heideggerowi nie będzie więc chodziło o krytykę Hegla, lecz wydobyć na powierzchnię podstawowych reguł myślenia metafizycznego w sensie dziejowej dynamiki jednania tego, co różne. Lekcja Nietzschego wyraźnie pokazała bowiem, że droga do przewyciężenia ma charakter podwójny i wiedzie przez utrzymanie napięcia między absolutnym „przyswojeniem” tradycji a „partyzanckim atakiem” na nią.

Dla Hegla pytanie o dzieje jest równoznaczne z myśleniem w sposób absolutny tego, co zostało już pomyślane. Hegel swoją rozmowę z dziejami prowadzi przez pojęcie zniesienia (*Aufhebung*), a co za tym idzie rozumie dzieje jako stopniowalny proces rozwoju samego myślenia. Dlatego też bycie jest u niego dziejowe w sobie, gdyż dochodzi do siebie jako moment kulminacyjny rozwoju myślenia, czyli jako pojęcie absolutne. W ten sposób historia filozofii jest również dla Hegla filozofią historii, a myślenie dziejami Ducha oraz Duchem dziejów. Dla Heideggera z kolei dzieje myślenia odsłaniają się w postaci różnicy bycia i bytu. Pomyśleć to, co minione myślenia, oznacza tutaj wykonanie kroku wstecz.

Dla nas — powiada Heidegger — miernik rozmowy z dziejową tradycją jest taki sam [co u Hegla], gdy oznacza wejście w siłę wcześniejszego myślenia. Tyle że my poszukujemy tej siły nie w tym, co już pomyślane, lecz w tym, co niepomyślane, z czego to, co pomyślane, czerpie przestrzeń swej istoty. Lecz rzeczy już pomyślane przygotowują owo jeszcze nie pomyślane, wciąż na nowo tonące w swym nadmiarze. Miernik tego, co nie pomyślane, nie prowadzi wyłącznie do rzeczy wcześniej pomyślanych w coraz wyższy i prześcigający je rozwój i w takąż systematykę, lecz wymaga wyzwolenia tradycyjnego myślenia ku jego jeszcze zachowanym treściom. Treści te na sposób początku władają tradycją, stale istoczą się, wyprzedzając ją, nie są jednak *myślane* osobno ani jako coś zapoczątkowującego³⁵.

Heidegger proponuje więc zrobić krok wstecz w odniesieniu do Hegla. To znaczy to, co sam Hegel robił w odniesieniu do poprzedzających go epok. Nie oznacza to jednak potraktowania dialektyki spekulatywnej jako przedmiotu analizy, do którego można będzie zastosować zewnętrzne wobec niej struktury. Nie oznacza to również powrotu do klasycznej formy historii filozofii. Po prostu Heidegger wchodzi w obszar dziejów myślenia tak samo jak Hegel, o czym wyraźnie sam mówi. W ten właśnie sposób Heidegger stawia naprzeciw siebie całość dziejów metafizyki, które należy dopiero przemyśleć. Zadanie to umiejscawia teraz w Hegłowskiej *Nauce logiki*.

Przytoczmy od razu krótki fragment, w którym Hegel wyjaśnia w kilku zwięzłych frazach to, co jest istotne dla *Nauki*:

Istotne dla nauki — powiada Hegel — nie jest tak bardzo to, by coś czysto bezpośredniego było jej początkiem, lecz to by jej całość była w sobie samej ruchem okrężnym, gdzie to, co pierwsze, jest także ostatnim, a to, co ostatnie, także pierwszym³⁶.

Heidegger w swoim tekście ogranicza się jedynie do przywołania krótkiej formuły z *Nauki logiki*, że „początek jest rezultatem, a rezultat początkiem”³⁷. *Nauka* jest tu rozumiana jako metafizyka, w sensie systematycznego rozwoju wiedzy o by-

³⁵ M. Heidegger, *Ontoteologiczny charakter metafizyki*, tłum. J. Mizera, [w:] *idem, Identyczność i różnica*, Warszawa 2010, s. 98–99.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, s. 77.

³⁷ Zob. M. Heidegger, *Ontoteologiczny charakter metafizyki*, s. 113.

ciu bytu. Następnie Heidegger przytacza krótką uwagę, którą sam Hegel niejako przy okazji umieszcza we wprowadzeniu do *Nauki logiki*. Chodzi o to, kto miałby prawo do zapoczątkowania takiej *Nauki*. A niezaprzeczalne prawo do tego miałby niewątpliwie Bóg — pisze Hegel. Nie jest to tylko sugestia. Jeśli bowiem bycie jako myśl absolutna musi dopiero dojść do właściwej sobie postaci na drodze spekulatywnego rozwoju, to znaczy, że musi również przebyć na swej drodze różne mniej rozwinięte postaci. A pierwszą z tych postaci jest właśnie myśl, która myśli Boga, jako początek *Nauki*. Rozwinięcia tej tezy nie znajdziemy jednak w *Nauce logiki*, lecz na samym początku *Encyklopedii nauk filozoficznych*, która stanowi zwięzły wykład tej pierwszej:

Sam byt, jak i następne jego określenia, nie tylko określenia bytu, ale logiczne określenia w ogóle, mogą być uważane za definicję Absolutu, za metafizyczne definicje Boga. Jednak mówiąc dokładniej, dotyczy to zawsze tylko pierwszego określenia danej sfery, a następnie trzeciego, jako będącego powrotem z różnicy do prostego odnoszenia się do siebie [...]. Albowiem zdefiniować Boga oznacza wyrazić jego naturę w myślach jako takich³⁸.

Pod pojęciem Absolutu równie dobrze można umieścić świat, duszę i, co wydaje się najbardziej właściwe i oczywiste, Boga. Hegel prezentuje zasady myślenia metafizycznego, odnoszące się do pierwszej postawy myśli wobec obiektywności, która zwrótnie nadaje samemu myśleniu podstawę. Ta pierwsza postawa dotyczy więc różnicy, to znaczy myślenia odnoszącego się do samego siebie i prezentującego w ten sposób w sensie przedmiotowym swój własny początek. Dla Heideggera wynika z tego, że skoro *Nauka* jako systematyczny rozwój wiedzy o byciu bytu może rozpoczynać się od Boga, to jest nauką o Bogu, czyli teologią. *Różnica*, to znaczy sytuacja, w której myśl prezentująca swój własny początek w czymś *różnym* od siebie, czyli w tym przypadku w Bogu, jest zdaniem Hegla sama w sobie sprzeczna i dlatego też dialektycznie musi uznać się za tożsamą. W *Wykładach z filozofii religii* czytamy: „Duch jest historią boską, procesem odróżniania siebie, rozszczepiania i wycofywania tego rozszczepienia do siebie; jest on boską historią”³⁹. Dzięki temu Heidegger może pomyśleć byt najwyższy, czyli Boga, jako początek *Nauki* wraz z dziejową dynamiką określania metafizyki jako *jednającej jedności*. Heidegger czyni to razem z Heglem i zgodnie z jego formułą, że *początek jest rezultatem, a rezultat początkiem*.

Otóż metafizykę powszechnie uważa się za naukę o bycie jako takim i w całości. W taki też sposób dostępna jest ona Heglowi. Jednakże taki jej kształt krystalizuje się dopiero na przełomie wieków średnich i nowożytności. Wówczas metafizyka zostaje nazwana ontologią. Metafizyka jako ontologia wypowiada byt jako byt, bez żadnych dodatkowych warunków. Tak określona nauka o bycie widoczna jest już częściowo u Suareza, a swój pełny kształt uzyskuje w filozofii Wolffa⁴⁰. Wpisuje się ona w Arystotelesowskie określenie *filozofii pierwszej*. Z kolei w średniowieczu metafizyka jawi się wprost jako teologia, to znaczy nauka o pierwszej przyczynie wszystkich rzeczy. Przyczyna ta nazwana zostaje Bogiem, czyli bytem najwyż-

³⁸ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 91–92.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2007, t. II, s. 225.

⁴⁰ Etienne Gilson w książce *Byt i istota* dopatruje się rozwoju pojęcia ontologii właśnie między filozofią Suareza a Wolffa. Jednak pierwszy pojęciem ontologia/ontozofia posłużył się w 1647 roku kartezjański myśliciel Johann Caluberg w książce *Elementa philosophiae*.

szym. Namysł nad pierwszą przyczyną też utrzymuje się w obrębie *filozofii pierwszej* Arystotelesa. Niemniej jednak teologia nie jest początkiem metafizyki w tym właśnie sensie. Metafizyka sięga bowiem czasów antycznej Grecji i nie mogła być wówczas pomyślana pod nazwą ontologii ani teologii, zarówno w sensie dziejowym, jak i przedmiotowym. Zatem czy tak pomyślana metafizyka rzeczywiście jest początkiem i, zgodnie z Heglowską formułą, także rezultatem?

Filozofia Arystotelesa — która pojawiła się tu niejako przy okazji — wydaje się łączyć dziejowo różne określenia metafizyki w jednoczącą całość myślenia i to w taki sposób, że nienaruszona przenika ona filozofię na każdym etapie jej rozwoju⁴¹. Tę całość Hegel myśli wpierw od strony teologii. Wiąże się ona z kolei z określoną epoką dziejów metafizyki i tym samym wymaga zniesienia w przewyższającą ją postać myślenia. Jeśli więc Hegel myśli to, co w dziejach zostało już pomyślane w sposób absolutny, to w związku z Arystotelesem pojawia się poważna luka w samym sercu dialektyki spekulatywnej. Heidegger wspomina o tym już na samym początku *Bycia i czasu*⁴², jednakże dopiero później jest w stanie precyzyjnie wskazać tę lukę jako onto-teo-logiczny charakter metafizyki:

Całokształt tej całości jest jednością bytu jednoczącą jako wydobywający grunt. Dla umiającego czytać znaczy to: metafizyka jest onto-teo-logią [...]. Ontoteologiczny charakter metafizyki stał się problematyczny dla myślenia, i to nie z racji jakiegoś ateizmu, lecz na podłożu doświadczenia myślenia, któremu onto-teo-logii ukazała się niepomyślana jeszcze jedność metafizyki. Ta istota metafizyki, dopóty pozostaje czymś najbardziej godnym myślenia, dopóki nie przerywa ono arbitralnie i dlatego nieprzesłaniowo rozmowy z przesłaniową tradycją⁴³.

Uporządkujmy zatem. Dla Hegla rozwijające się dziejowo postacie myślenia charakteryzują się przede wszystkim tym, że zostają zmuszone do pojawienia się w pełni swej określoności. To znaczy, że są one, po pierwsze, w sposób absolutny

⁴¹ Arystotelesowska definicja metafizyki ma dwa znaczenia. Po pierwsze metafizyka to nauka o tym, czym jest byt, i własnościach, które mu przysługują. Tak określona nauka pyta zatem o byt w całości. Co jednak dokładnie mówi nam to pytanie? Wskazanie na byt w całości nie dotyczy jakiegoś szczególnego bytu ani określonej klasy bytów. Pytanie pyta o wszystko, co jest i jak jest. Wynika z tego, że każdy byt uchodzi tu za równoważny w sensie ontologicznym, nawet ten byt, który o byt pyta. Poucza o tym sam Arystoteles w swoich *Kategoriach*, kiedy stwierdza, że żaden człowiek nie może być bardziej lub mniej niż inny, tak też żaden inny byt nie może być bardziej niż inny byt. W tym sensie metafizyka jako nauka różni się od innych nauk. Nie jest bowiem zainteresowana jakimś szczególnym rodzajem bytu. Nie jest również zorientowana ilościowo czy jakościowo. Konkretnie, metafizykę interesuje to, co jest, i jak jest ogólnie i bez wyjątku. Po drugie, metafizyka Arystotelesa oznacza naukę, która ma za przedmiot określoną klasę bytów. Szczegółowość tych bytów polega na tym, że nie są one związane z materią i nie podlegają żadnym zmianom. Chodzi tu o formy, które są rozumiane jako wieczne przyczyny wszelkiego stawania się. W tym miejscu metafizyka w bardzo wyraźny dla nas sposób zabarwia się teologicznie. Pierwotnie jednak kwestia form nie mogła obejmować nauki o Bogu w sensie uporządkowanej doktryny. Cztery formy, które Arystoteles wyznacza w swojej *Metafizyce*, nie są uporządkowane hierarchicznie. Relacja pomiędzy nimi przyjmuje raczej charakter demokratyczny niż autokratyczny. W tym sensie pierwsza przyczyna, *pierwszy poruszyciel*, pozostaje rozmyta, jako decydujący moment ustanowienia podstawy.

⁴² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994. Chodzi tutaj konkretnie o pierwszy rozdział (*Konieczność, struktura i prymat kwestii bycia*), gdzie Heidegger wskazuje na „preformułowanie” tradycji greckiej przez Hegla.

⁴³ M. Heidegger, *Ontoteologiczny charakter metafizyki*, s. 119.

przemysłane i, po drugie, uporządkowane w układzie wertykalnym. Są do tego zmuszone, skoro tylko mają ulec zniesieniu, a myślenie ma dojść do właściwej sobie postaci. Dla Hegla tylko w ten sposób istnieje możliwość pomyślenia całości dziejów filozofii. Całość ta prezentuje się dopiero przez ruch samo-rozwijającego się myślenia. Ruch ten z kolei stanowi ostatecznie ważną metodą prezentacji bytu. To znaczy, jest tożsamy z właściwą sobie *rzeczą filozofii*, czyli byciem jako pojęciem absolutnym. Przypadek Arystotelesa pokazuje jednak, że do tak prezentowanej całości myślenie dochodzi już w architekturze onto-teo-logii, która odsłania się jako *nie-pomyślana* jedność metafizyki. Ta *nie-pomyślana* jedność w przypadku Hegla jest jednak różnicą, niepodlegającą pracy dialektyki, gdyż ta polega tylko na absolutnym przemysleniu tego, co zastało już pomyślane. Dlatego też dialektyka spekulatywna — wbrew temu, co twierdzi sam Hegel — nie dochodzi do kresu. Tam bowiem gdzie filozofia ma zostać pojednana, powstaje różnica niebędąca prostą negacją, gdyż sama dialektyka nie bierze jej pod uwagę. Rozmowa z dziejowo przekazaną tradycją trwa więc nadal, ponieważ pozostaje ona niejako podziurawiona przez to, co *nie-myślane*. Słowem, rozmowa jest w ogóle możliwa właśnie dlatego, że przesyła się przez *nie-myślane* samego myślenia, czyli przez różnicę bycia i bytu, która pozostaje tu zapomniana, utracona z racji prymatu jedności.

Zatrzymajmy się na chwilę w tym miejscu i zapytajmy o architekturę onto-teo-logii, która rozjaśni nam moment zapomnienia bycia nie tylko w odniesieniu do Hegla, lecz również w odniesieniu do Nietzschego. Otóż metafizyka u swego źródła jest nauką, która rozpatruje byt jako byt — to znaczy byt w całości, bez wyróżnienia. Niemniej jednak, jeśli byt jako byt znajduje swoją przyczynę poza sobą, czyli niezależnie od tego, czym jest i jak jest, to metafizyka musi również objąć swym zasięgiem byt jako przyczynę wszystkich innych bytów. W tym sensie struktura metafizyki dotyczy nie tylko kwalifikacji bytów, lecz również relacji pomiędzy nimi. Dopiero łącznie jako nauka o bytach w ogóle oraz nauka o bytach pierwszych, czyli pierwszych przyczynach, metafizyka staje się nauką powszechną. Heidegger powie tak: „Metafizyka myśli bycie bytu zarówno w gruntującej jedności tego, co najbardziej ogólne, tzn. wszędzie równo-ważne, jak także w ugruntowującej jedności ogółu tzn. tego, co najważniejsze ponad wszystkim”⁴⁴.

Po pierwsze, metafizyka myśli bycie bytu jako wspólny grunt dla jedności bytu i w tym sensie jest *onto-logiką*. Po drugie, metafizyka myśli bycie bytu jako *ugruntowującą jedność ogółu*, czyli byt najwyższy i w tym sensie jest *teo-logiką*. Różnica oraz jedność są wpisane w logikę wypowiedzania bytu w ogóle jako to, co *nie-myślane* jej myślenia. Kiedy więc metafizyka wypowiada byt w ogólności, wypowiada go również w jego wywyższaniu ponad wszystkie inne byty i odwrotnie, wypowiadając byt najwyższy, wypowiada go w jego ogólności. Metafizyka jest już zawsze Onto-Teo-Logiką.

Metafizyka jest *nie-myślaną* jednością różnicy teologii oraz ontologii i odwrotnie, jest *nie-myślaną* różnicą swojej własnej jedności. Dla Heideggera po raz pierwszy dzięki Nietzschemu i Heglowi metafizyka daje się pomyśleć jednocześnie jako jedność i jako różnica w pytaniu o bycie. Jednakże nie chodzi tu o różnicę przed-

⁴⁴ *Ibidem*, s. 129.

miotową między onto- i teo-, lecz taką, która zawsze już musi być pomyślana jako jedność, to znaczy jako *logika* — onto-*logika* i teo-*logika*: „Ontologia i teologia [...] stanowią *logikę* samego logosu w sensie źródłowego sposobu wypowiedania bytu”⁴⁵. Dlatego też to właśnie *logika* jest tym, o co Heidegger ostatecznie pyta Hegla. Hegel nazywa metafizykę *Nauką logiki*. Zgodnie z powszechnym określeniem tematem logiki jest myślenie. Myślenie stanowi dla Hegla właściwą *rzecz filozofii*, czyli bycie:

Jakże jednak bycie może w ogóle wpaść na to, by przedstawić się jako myśl? Jak inaczej niż przez to, że bycie utrwaliło się jako grunt, a myślenie współprzynależne z byciem, gruntując i ugruntowując, skupia się na byciu jako gruncie [...]. Bycie bytu z góry jest już myślane jako gruntujący grunt. Dlatego również metafizyka jest w gruncie rzeczy z gruntu gruntowaniem, które zdaje raport o gruncie, mówi o nim i na koniec stawia go do raportu⁴⁶.

Myślenie bytu przedstawia się jako grunt pierwszy, jako pierwsza zasada, praprzyczyna, *causa prima*, *ultimo ratio*, racja ostateczna, słowem: samo-podtrzymująca się przyczyna *causa sui*. Jednakże metafizyka wyraża ów gruntujący grunt dwojako. Po pierwsze, jako byt w całości. Po drugie, jako byt najwyższy, byt boski. Struktura metafizyki polega więc na tym, że przedstawienie bytu najwyższego samo-zwrotnie uzasadnia byt w całości i odwrotnie, przedstawienie bytu w ogóle samo-zwrotnie uzasadnia byt najwyższy. W tym sensie charakterystycznym rysem metafizyki jest to, że bycie jako grunt jest w niej w zasadniczy sposób *nie-myślane*, niezależnie od tego, czy mówimy tu o byciu jako różnicy, czy o byciu jako czymś jednającym.

Problem polega zatem na tym, że pomyślenie bycia jako tego, co *nie-pomyślane* gdzie indziej, nic nie wyjaśnia. Dlaczego? *Nie-myślane* nie jest bowiem określeniem negatywnym jako różnica w stosunku do tego, co pomyślane, po prostu tkwi ono w sposób „niemy” jako podstawa w każdej różnicy. *Nie-myślane* jest *jedną* *jednością*, wstecznie i zawsze umykającą źródłowej obecności, ale jest też *różnicą*, której siła tego, co jednające, nie jest w stanie wziąć pod uwagę. Dlatego, powiada Heidegger, im bardziej źródłowe jest myślenie, tym bogatsze staje się w nim to, co *nie-pomyślane*. Bycie można więc nazwać podstawą, wychodząc tylko od różnicy, a różnicę, wychodząc tylko od jedności jako podstawy. Podstawa zawsze niweluje różnicę do jedności i w ten sposób wpada w system pojęciowy należący do onto-teo-logii. „Różnica między bytem a byciem jest obszarem, w którym metafizyka, zachodnie myślenie w pełni swojej istoty, może być tym, czym jest [...]. Zapomnienie należy do różnicy, a różnica do zapomnienia”⁴⁷.

Konkludując, tam, gdzie Heidegger znajduje u Nietzschego różnicę w jej najbardziej rozwiniętej postaci woli mocy, odnajduje również zapomnienie bycia jako jednającej podstawy. I także tam, gdzie Heidegger znajduje u Hegla to, co jednające w najbardziej rozwiniętej postaci dialektyki spekulatywnej, tam odnajduje zapomnienie różnicy. Połączenie tych skrajności przez to, co w nich samych *nie-pomyślane* jest swoistego rodzaju nieustającym domykaniem się dziejów myślenia.

Dla Nietzschego Bóg jest symptomem tego, co jednające — czymś, co wymaga przewyciężenia. Dlatego też zaanonsowanie śmierci Boga w *Wiedzy radosnej* ma

⁴⁵ C. Wodziński, *Rogaty Bóg św. Tomasza*, [w:] *idem, Esseje pierwsze*, s. 187.

⁴⁶ M. Heidegger, *Ontologiczny charakter metafizyki*, s. 127–129.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 105.

oznaczając przekroczenie metafizyki i tryumf różnicy w *woli mocy*. Z kolei dla Hegła *Nauka* rozumiana jako rozwój bycia bytu rozpoczyna się od różnicowania, to znaczy myśli, która przedstawia sobie swój własny początek jako Boga, by ostatecznie powrócić do siebie w jedności Absolutu.

Charakter tych filozofii polega na śnie o swoim własnym spełnieniu, który, jak pokazuje Heidegger, nie może się ziścić. Otóż Nietzsche wieszczy nadejście nadczłowieka, który wyzwoli ludzkość od lęków odczarowanego świata, a przede wszystkim od chrześcijańskiego resentymentu. Hegel zaś wieszczy koniec dziejów, moment, w którym poszczególne *Ja* może bez przeszkód realizować siebie w świecie prawa obiektywnego oraz porządku państwa. Lecz nic takiego nie następuje. Zupełnie tak, jakby w którymś miejscu owe filozofie utraciły zdolność panowania nad sprzecznościami, które uprzednio rozpoznały i z których — jakby powiedział Marks — czerpały nawóz prawdy myślenia. Prawdziwy problem leży jednak gdzie indziej. Po pierwsze, porządek myślenia tego, co jednające, oraz tego, co różnicujące — jak pokazuje Heidegger — jest wpisany w logikę samego wypowiedzania bytu. Po drugie, porządek ten w równym stopniu wskazuje na bezsilność myślenia. Różnica bez możliwości pojednania oraz jedność bez możliwości różnicowania są przekleństwem i jednocześnie zbawieniem dla filozofii. Przekleństwem, ponieważ taka sytuacja oznacza nieuchronną porażkę każdego projektu. Zbawieniem, ponieważ każda porażka podtrzymuje tylko obietnicę spełnienia — przesuwając ją w stronę niemogącej nadejść przyszłości. Na tym właśnie polega epoka wyczerpania, czas końca filozofii. Końca będącego niemożliwością swojego własnego dokończenia.

W ten sposób pytanie o bycie wydaje się niezwykle prostą, choć subtelną strategią. Strategią, która nie jest już ani *poza* dziejowa, ani *trans* dziejowa, lecz należy do porządku świata nowoczesnego. Jej „sceną pierwotną” jest doświadczenie tego, co tu i teraz jako bezsilności myślenia, która na stałe zakrzyła w pytaniu o bycie. Ostatecznie chodzi bowiem o to, by *nie-być* Hegłem, tam gdzie stawką jest to, co jednające, oraz *nie-być* Nietzschem tam, gdzie stawką jest różnica. Postępując w ten sposób, można już tylko podążać w kierunku przeszłości, oddając się nieustannej dekonstrukcji lub romantycznej tęsknocie. W asekuranctwie dziejowego archiwisty, w jakim jawi się autor *Bycia i czasu*, odsłania się na chwilę powszechne dla nas doświadczenie nowoczesności — jego permanentna ambiwalencja i rozdarcie. Lecz czy z owego rozdarcia koniecznie wynika kolejny gest transgresji? Niewątpliwie Heidegger czuje się powołany przez dzieje myślenia do takiego gestu; marzy o pojednaniu „poza” światem i „poza” czasem, gdzie *tylko Bóg może go uratować*. Nasze zadanie myślenia niekoniecznie musi jednak wyglądać w ten sposób.

A Task to think: Heidegger's strategies in the context of the end of philosophy

Summary

In the present paper I try to rethink Heidegger's statement concerning the end of philosophy. Martin Heidegger identifies philosophy with metaphysics. Metaphys-

ics has been developing historically as diverse modes of the presentation of being. Heidegger claims that this development is going to end in the figure of techno-science domination. In his specific vocabulary end does not mean the mainstream concept which refers to the extinction of self-ruling thought in general or the happy celebration of new beginning. End means exhaustion of foregoing modes of thinking as historically grasped metaphysics which cannot be exceeded. Heidegger perceives this exhaustion through the prism of the question of Being. I will argue that the question of Being is determined by the dialogue which Heidegger perpetually conducts with F. Nietzsche and G.W.F. Hegel. Thus the end of philosophy has only two faces. First, Nietzsche as a poet who contests the whole metaphysical tradition. Second, Hegel who appears as the perfect scholar who reconciles history of philosophy and philosophy of history. Overcoming and accomplishment of metaphysics focuses on the question of Being as a paradoxical situation that simultaneously constitutes priority of difference over unity (F. Nietzsche) and priority of unity over difference (G.W.F. Hegel). This undecidability corresponds with the ambivalence condition of modernity. Modernity that desires to differ from its own past and simultaneously maintains continuity with it. I am going to show that the question of Being is not opening an intra-historical perspective but it only reflects the contemporary contradiction which Heidegger unconsciously subordinates.