

Robert Kanoza ss. cc.

Heideggerowska interpretacja Platona¹

Prezentacja ta zajmuje się fundamentalnymi aspektami myśli Heideggera i Platona, dlatego już na początku ustalimy granice naszych intencji. Z punktu widzenia obu tych filozofów, nieprzestudiowanie heideggerowskiej interpretacji Platona równałoby się nieopanowaniu *ich* pracy w całości. Obaj z pewnością by się zgodzili, że powinnością „filozofa” jest myśleć nad całością; dlatego ktoś sam „podporządkowuje” sobie pracę filozofa, rozmyślając nad całością samą w sobie, a nie zaledwie tak jak to objawia się w pracy innych. Szczegółność myśli filozoficznej, jak obaj by się z pewnością znowu zgodzili, chociaż w pewnym sensie część całości, jest tą częścią, która odzwierciedla lub odślania całość *jako* całość². Na mocy synoptycznego charakteru myśli filozoficznej ktoś może dostrzec wyobrażenie całości poprzez rozważenie niektórych jej części. Ośmielam się mieć nadzieję, że prezentacja ta jest właśnie takim wyobrażeniem; będę w pełni zadowolony, jeśli czytający odbierze ją jako *mythos* raczej niż *logos*. To jest pytanie (*historia*), które „szuka” (*zétein*) to, co samo „postrzega” (*theérein*).

Podjęmuję słowo „nadzieja”, aby poprzeć *pathos* lub *Stimmung*, które otwiera duszę na niewidzialne światło Bytu. Tryb nadziei nazywany jest „zdziwieniem” (*thauma*) przez Greków; Platon i Arystoteles mówią nam, że jest to początek filozofii. W mojej interpretacji platońskiego obrazu jaskini, Sokrates po cichu czyni aluzję, kiedy pyta Glaukona o jednego z jej mieszkańców, który „ile razy by (...) został wyzwolony (ze swych łańcuchów) i musiałby zaraz (*eksaiphnēs*) wstać i obrócić szyję, i iść, i patrzeć w światło (ognia)”³. *Periagége* lub „przemiana” nie jest oryginalnym oddaniem treści pojęcia *paideia* lub „wychowanie”, ale natychmiastową iluminacją ciekawości, która pozwala występować temu pojęciu. Jest to

¹ Autor tego studium opiera się na wykładzie wygłoszonym w Yale University 13 stycznia 1966 roku, a powtórzonym na C.W. Post College 11 maja 1966 roku.

² Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, Warszawa 1958, t. 1, s. 401; M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen 1956, s. 21 inast.

³ Platon, *Państwo*, dz. cyt., t. 1, s. 360.

ta stałość przemiany, która ciągnie uratowanego człowieka w górę ku światłu. Ciekawość otwiera oczy człowieka na światło dobra poprzez bożą iskrę, *theia moira*, *mania* lub dar bogów, jak Platon nazywa horyzont natychmiastowej wizji⁴.

Obraz jaskini jest w centrum heideggerowskiej interpretacji Platona. Odnoszę się do tego faktu już teraz, a wróć do niego w zakończeniu, w celu zasugerowania, że heideggerowska interpretacja, przy całej pomocy dla lektury Platona, jest po prostu *nieudaną* próbą. Spróbuję dokonać tego w sposób, który sprawiedliwie potraktuje interpretacje Heideggera i Platona. Dlatego mój wywód różni się nieco od tych stosowanych przez klasyków i historyków filozofii. Z mojego punktu widzenia procedura ta w gruncie rzeczy jest nieadekwatna, bynajmniej nie z powodu jej zależności od konwencjonalnej hermeneutyki, ale, bardziej specyficznie, z powodu tradycyjnego obrazu Platona nakreślonego przez nowoczesnych naukowców i nauki o historii ducha, co wstrzymuje nas od dostrzeżenia podobieństw pomiędzy Platonem a Heideggerem. Oczywiście sam Heidegger był pod wpływem tego tradycyjnego obrazu, nawet w „dziwactwie” jego podejścia do Platona. Nie był w najmniejszym nawet stopniu świadom tego, że różnice pomiędzy nim a Platonem mogą być wyprowadzone z wewnątrz horyzontu wspólnych dążeń. Proszę pozwolić na wprowadzenie w kilku słowach wstępnego szkicu obrazu tej jaskini.

„Uwolnienie” mieszkańca jaskini przez natychmiastowe działanie ciekawości jest reminiscencją tego, co Heidegger nazywa *Gelassenheit*. Ciekawość pozostawia człowieka wolnym, pozwalając bytom być wolnymi, tak jak są, niezależnie od subiektywnych *Vorstellungen* bytów w świecie *doksa*. Różnica pomiędzy światłem słonecznym a światłem ognia jest Platoniczną analogią do „ontologicznej różnicy” otrzymanej przez Heideggera z porównania *Sein* z *Seienden*. Heideggera „oświetlający-proces Bytu” (*Lichtung des Seins*) jest u Platona światłem dobra, natomiast rzeczy są w świetle słonecznym *Ideami*, dostępne *noësis* lub natychmiastowej wizji. Jaskinię reprezentuje *doksa* („pozory” w sensie „opinii”), oraz wizja powstająca przez migotanie ognia, to znaczy obrazy tworzone przez skaczące języki ognia, poruszające się, jest czasowe (dyskursywna myśl *dianoia*). Te obrazy, musimy o tym pamiętać, są cieniami marionetek, wykonanymi i manipulowanymi przez człowieka, aspektem jego obrazu, który Sokrates dziwnie ignoruje. Sugeruję, że marionetki i ich wykonawcy popierają to, co Heidegger nazwałby *Vorstellungen mit Subjektivität*, a w ten sposób nierozpoznanym podłożem dianoetycznego myślenia, w którym zawarte ma być to, co Sokrates nazywa *pistis* i *eikasia*, gdy rozważa rozdzielałą linię przed wprowadzeniem obrazu jaskini. *W ten sposób to człowiek i ludzka myśl* są tym, co porusza, a nie Idee czy Dobro. Realny problem w rozumieniu obrazu jaskini jest nieukazany związek pomiędzy światłem słonecznym a światłem ognia lub pomiędzy *noësis* i *dianoia*.

⁴ Platon, *Faidros*, Warszawa 1993, s. 26; Platon, *Listy*, PWN Warszawa 1987, s. 50.

Innymi słowy: otwarte pole charakteryzujące człowieka w „jaskini” świata nie jest tym samym, co otwarte pole Dobra w domenie Idei. Człowiek uczestniczy w otwartym polu Dobra. Po to, by stać się świadomym tego boskiego daru, musi zrozumieć kierunek swych dążeń lub intencjonalności, co Platon nazywa Eros lub bardziej fundamentalnie demonem⁵. Nie może on jednak jeszcze dostrzec tego kierunku bez samego daru: stąd kółko egzystencji⁶, która jest podłożem tak zwanego „koła hermeneutycznego”. Eros jest platoniczną wersją *Sorge* lub ukierunkowaną otwartością Czasu. Jednak pomiędzy momentami Eros zostaje otwarte inne transcendentne lub ekstazyjne „miejsce”: *to eksaiphnēs*, w którym człowiek postrzega Idee, jak również Dobro zreflektowane w ich postrzeganiu. Byt lub Dobro zakrywa samo siebie jako odsłonięte w formach Idei, w nieforemnym umyśle i migotaniu quasi-form, przestrzenno-czasowych indywiduów. Umysł, mógłby ktoś w związku z tym powiedzieć, jest tym aspektem Bytu, który popiera całość poprzez popieranie jego myśli, w miarę jak Byt utożsamia się z istnieniem. Myślenie jednak lub Eros umysłu oraz światło, przez które przemawiają, chociaż wyprowadza ono swą jasność z Bytu, konstytuuje różnicę wewnątrz Bytu: rozumiałe więc jest, że Idee *nie* mówią.

Sokrates nazywa Byt „Dobrem”, a bardziej erotycznie „słońcem”⁷ nie dlatego, że „dopełniło” Byt, ile raczej ze względu na fundamentalną niezgodność odnośnie do samego Bytu u Heideggera. Z pozoru pojęcie „słońca” przypomina termin *Sein* Heideggera. Jest dawcą życia podobnie jak światło, ale zależy od niego również i człowiek. Jego światło może zarówno zagasnąć jak jaśnieć. W ten sposób „prawda” jako „obecność” lub „odkrycie” nie jest odseparowana od „absencji” lub zakrycia na mocy samego światła. Jego wschodzenie i zachodzenie mogą być rozumiane jako definiowanie czasu, a w ten sposób również i historycznie: ruch słońca otwiera w ten sposób horyzont, wewnątrz którego i tylko w nim to widzimy. W tych i podobnych terminach *Sein* Heideggera jest nawet bardziej podobne do słońca Platona — oczywiście to jedynie moja sugestia. Dla Heideggera Byt zawdzięczając czasową istotę horyzontu ludzkiego oglądu jest procesem lub *Bewegung*, który „przychodzi na myśl” (*ereignet*) jako pokaz w człowieku i przez człowieka lub *Dasein*. Cokolwiek może znajdować się „poza” horyzontem czasowym jako niewidzialnym źródłem lub jednością. Byt jako obecność lub emanacja tej jedności jest ograniczony czasem w samym akcie, przez który czas otwiera miejsce pokazowe, wewnątrz którego Byt prezentuje się sam człowiekowi. W najbardziej fundamentalnym sensie czas, w którym pokaz się ogranicza oraz ludzki tego ogląd są jednym i tym samym; to znaczy: pole *Sein* i pole *Da-sein* są

⁵ Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, Warszawa 1988, s. 102. Eros jest tylko jednym z demonów.

⁶ U Platona całość ludzkiej egzystencji jest „kołowa”, co przypomina nam mit człowieka-koła z mowy Arystofanesa w *Uczcie*. Por. również M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 216–217.

⁷ Por. *The Role of Eros in Plato's Republic*, „Review of Metaphysics”, March 1965.

jednym i tym samym. Podając swą specjalną etymologię terminów konstytutywnych, Heidegger akceptuje wyrażenie Parmenidesa, że *to gar auto noein estin te kai einai*⁸. *To auto* jest *Zwiefalt* wewnątrz Bytu, pomiędzy nim samym a myślą; ale u korzeni tej dualności leży jedność, którą ktoś mógłby nazwać ich potrzebą dla każdego⁹. Przeciwnie, dla Platona *einai* nie ma potrzeby *noein*. Istnieje różnica między „światłem słonecznym” a „blaskiem ognia”, nawiązując do podwójnej dualności pomiędzy Bytem a bytami z jednej strony, oraz *noësis* i *dianoia* z drugiej. Myśl potrzebuje Bytu, ale potrzeba ta może być zagwarantowana jedynie przez sposób istnienia. W sumie: Byt jest Dobrem, a byty (*ta ontés onta*) Ideami. Byt jest widzialny jedynie jako lub w formie Idei bądź bytów, które prezentują siebie przed człowiekiem jako wygląd zewnętrzny (*ta phainomenon*).

Dopóki Byt i myśl nie są zjednoczone u Platona przez potrzebę wzajemną, mniej owocne jest mówienie o „dualności” niż o „harmonii przeciwieństw”. Jedność między Jednym a wieloma sięga u Platona struktury bytów, a więc również umysłu jako istnienia, ale nie pomiędzy Bytem tylko i myślą czy umysłem. Umysł przeciwstawiony jest Bytowi jako żyjący lub myślący w stosunku do nieżyjącego lub niemyślącego. Oczywiście, jeśli rozważymy takie fragmenty jak *Timajos* 35a1 i nast., będziemy mogli powiedzieć, że dla Platona Idee, umysł i przestrzenno-czasowe szczegóły są powiązane (*syngeneis*) przez wspólne elementy nie zmieniającej się lub wiecznej *ousia*, inności, tożsamości. Pada pytanie dlaczego jeden rodzaj bytu jest żywy i myślący, podczas gdy inny taki nie jest. Problem ten jest raczej przypomniany niż ponownie rozwiązany, jeśli poważnie podejmiemy figurę Demiurga jako podstawowe *principium* zjednoczenia. Oczywiście pod warunkiem, że istnieje opozycja pomiędzy Demiurgiem a Ideami z jednej strony, oraz Demiurgiem i naczyniem z drugiej. Jest to specyficzny problem dla Platona; w historii filozofii ktoś odnajduje różnorodność proponowanych rozwiązań, które nie mogą być tutaj przestudiowane. Prawdopodobnie mogą tylko wspomnieć o tej sytuacji u Kanta, ze względu na jej trafność jako sytuacji pośredniej pomiędzy Platonem i Heideggerem. U Kanta mamy trzy „wymiar” transcendentalnego „ja”, fenomen i rzeczy-same-w-sobie lub noumenalne. Rozróżnienie pomiędzy fenomenami i noumenami jest podtrzymywane przez schematyzm lub generalnie czas, jako produkt czystej, produktywnej wyobraźni¹⁰. Jako forma sensu wewnętrznego, czas jest formą fenomenalnego świata, który konsekwentnie jest czasowy, a jako świat noumenalny nie jest nim. Dalej, skoro czas jest produktem transcendentalnej wyobraźni, definiuje „horyzontalny” dualizm pomiędzy transcendentalnym „ja” i fenomenalno-noumenalnym, który możemy nazwać

⁸ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 249 i nast.

⁹ Por. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, s. 114–126; s. 146 i nast.

¹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, t. I, s. 290–291. To również rozwiązuje dualizm wewnątrz *Verstand*, pomiędzy intuicją i kategoriami.

dualizmem „wertikalnym”. Innymi słowy: jako funkcja transcendentalnego „ja”, wyobraźnia transcendentalna nie jest oczywiście sobą w czasie.

Ograniczając naszą uwagę do tych trzech wymiarów Kanta, możemy powiedzieć, że otwartość fenomenalnego różni się od otwartości transcendentalnego. Te dwa odróżniają się od zamknięcia wymiaru noumenalnego, który odsłania sam siebie. Czy wystarczy powiedzieć, że odsłania jedynie w domenie praktyki? Tak jak w wypadku Demiurga Platona, jeśli skierujemy naszą uwagę na Boga, wypatrując ostatecznych principów zjednoczenia tych trzech wymiarów, powstanie problem. Nie można o Bogu właściwie powiedzieć, że „stworzył” transcendentalne „ja”, co u Kanta wiąże się z logicznym warunkiem wiążącym nawet Boga w stwarzaniu inteligencji upodabniającej do dającego się uchwycić zmysłami rozszerzenia. Dopóki rozważana jest taka inteligencja, jej aktywność jest podłożem dla każdego przykładu kombinacji lub jedności w ich przedmiotach¹¹. Mogę tu tylko zasugerować, że jedność w świecie ludzkiej myśli wydaje się ostatecznie wynurzać z produkcji czasu przez transcendentalne „ja”; a to jest oczywiście wniosek Heideggera z jego pierwszej książki na temat Kanta¹². Dopóki nie można powiedzieć tego samego o transcendentalnym „ja” lub o Bogu, rezultat jest następujący: otwarte pole wiecznego nie jest tym samym, co otwarte pole czasowego.

Różnie stwierdzone, wieczne jest a-czasowo „obecne” jako podłoże czasowej obecności lub czasowości. Rodzaj „a-czasowej obecności” nie jest u Kanta tym samym, czym jest u Platona. Bóg jest kimś więcej niż platoński Demiurg. Transcendentalne „ja” nie może być również zrównane z Ideami. Jeśli przedstawimy ponownie trzy wymiary Kanta jako Boga, transcendentalne „ja” i działanie ludzkiego umysłu w jego przestrzenno-czasowej formie czy zobowiązaniu, będziemy mogli powiedzieć, że w każdym wypadku podstawą jedności jest rodzaj umysłu lub myślenia, bez względu na trudności powstające przy próbie zjednoczenia czy nawet zharmonizowania tych trzech rodzajów. Kant mimo swego zainteresowania moralnością lub praktyką zmierza w kierunku identyfikacji Bytu i umysłu: nawet moralność znajduje się na podłożu autonomii myślącego umysłu. Zawdzięczając transcendentalnej wyobraźni funkcję kluczową, jest on na drodze uczynienia czasu horyzontem, wewnątrz którego Byt, nawet a-czasowy lub wieczny, „się przedstawia.”

Wracając do Platona i Heideggera: różnią się radykalnie w tym aspekcie; dla Platona czas nie jest horyzontem pola, wewnątrz którego Byt oświeśla istnienie (i w ten sposób sam siebie odsłania, będąc ukrytym). Przeciwnie, Byt jest horyzontem pola, wewnątrz którego czas przedstawia się jako sporadycznie oświetlany zmierzch ludzkiej egzystencji. Po drugie, Pole u Platona jest tylko w części

¹¹ Tamże, t. I, s. 237: „...iż nie możemy sobie niczego przedstawić jako powiązanego w przedmiocie, nie powiązawszy go uprzednio samemu...”

¹² M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 1989.

umysłowe: *ta eide* nie są tym samym, co *ta noémata*, podczas gdy sformułowanie Heideggera dotyczące koleracji pomiędzy Bytem i człowiekiem lub jego „fenomenologii” jest bezbłędnie kantowskim w swym rozwoju myślenia. To samo dotyczy czasu jako wspólnej struktury dla nich obu. Heidegger różni się od Kanta, nawet w swych późniejszych pracach, tym że próbuje wyeliminować nawet najmniejszy ślad transcendentalizmu ze swojej fenomenologii lub *hermeneutyki* świata. Dla Heideggera podanie nazwy „człowiek” jest wyznaczeniem miejsca stałego pobytu w czterokrotnej jedności nieba, ziemi, boskiego i umysłowego, stałego miejsca z rzeczami¹³. W ten sposób niebiański lub boski tkwi immanentnie w ludzkim życiu, podobnie jak w greckiej myśli; nie odnosi się to do transcendentalnego chrześcijańskiego Boga, pomijając jego własne objawienie przed człowiekiem. W tym samym czasie kompletna immanencja ludzkiej egzystencji jest łącznikiem między Heideggerem i chrześcijaństwem. Dopóki świat jest ograniczony przez czasowość, a Byt emanuje z ukrytego źródła, możliwe jest dla chrześcijańskiego czytelnika znalezienie u Heideggera zarówno przypadkowości ludzkiej egzystencji, jak i *Deus absconditus* własnej wiary¹⁴.

Proszę mi pozwolić na podsumowanie tego, co do tej pory powiedziałem. Głównym sposobem ustalenia błędu w heideggerowskiej interpretacji Platona jest zaobserwowanie faktu, że Platon rozpoznaje różnicę pomiędzy Bytem a bytami; między światłem, a tym co nie-zakryte lub oświecone. Z tego powodu starał się uniknąć mowy, która uczasowiaby, uprzedmiotowiaby lub racjonalizowała Byt sam w sobie¹⁵. Otwarte pole Bytu jako uprzednie w stosunku do różnic w bytach, szczególnie mowy i relacje podmiot-przedmiot jest nie-stwierdzoną jasnością, wewnątrz której dialogi same w sobie są widoczne. Stają się zrozumiałe tylko wtedy, gdy postrzegamy tę nie-stwierdzoną jasność, która jest bezpośrednio obecna jako *cisza* Platona. Wypowiedziany głos dialogów przedstawia się zawsze wewnątrz jaskini (jeśli nie zawsze w języku jaskini). Możemy wyłonić z niej na przykład, że słyszymy cicho akompaniujący głos Platona. Uważam, że Heidegger popełnia błąd, ponieważ nie zwraca wystarczającej uwagi na *milczenie* Platona. Dokładniej: nigdy nie konfrontuje znaczenia ironii Sokratesa lub dramatycznej formy dialogów.

Heidegger jest stanowczy wobec *Angst*, ale nigdy wesoły. Sugeruję, że może to odpowiadać za zaskakująco konwencjonalny charakter nie-ortodoksyjności Heideggera w interpretacji Platona. Jest prawdą, że Heidegger odwraca konwencjonalną lub oczywistą interpretację platońskich Idei poprzez odtworzenie ich w perspektywie Kanta, lecz odwrócenie ortodoksyjności, jak sam Heidegger nam przypomniał w przypadku Sartre’a, pozostaje wciąż w konwencji. Przy sposobie

¹³ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 157.

¹⁴ Por. W. J. Richardson S. J., *Heidegger*, The Hague 1963, s. 640. Cyt. w: Richardson, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 70–71.

¹⁵ W związku z tym powinno się uważnie rozważyć: *Faidros*, s. 7.

działania Heideggera Idea platońska staje się bardziej radykalnie epistemologicznym konceptem niż w pracy najbardziej pospolitych analityków. Podobnie jak większość filologów, Heidegger zwyczajnie ignoruje dialektyczny kontekst tamtych zdań, które abstrahuje dla analiz, jak gdyby były niezależnymi, technicznymi propozycjami w zamian za wymowę ironii. Jego procedura w tej warstwie jest również reminiscencją tego, w jaki sposób Rudolf Carnap rzuca pozytywne lekceważenie na jedną z negatywnych wypowiedzi Heideggera. Nawet wtedy, gdy Heidegger wydaje się świadom tego dramatycznego kontekstu, jak w *Platons Lehre von der Wahrheit*, odnosi się tylko do tych aspektów, które wydają się służyć jego propozycji. Ignoruje szczegóły, nawet kiedy domagają się indywidualnego rozróżnienia. W nagłym przystąpieniu do głosu Bytu Heidegger nie oddaje sprawiedliwości platońskiemu pogładowi, że może być to zapisane jedynie *via* nieograniczone, subtelne echa w stawaniu się.

W relacji Heideggera platońskie Idee zinterpretowane zostały jako zniekształcenie bytów przez kategoryzację lub racjonalną funkcję umysłu, a w ten sposób jako decydujący krok w odłanianiu Bytu. W oryginalnym i autentycznie greckim nauczaniu Byt jest rozumiany jako obecność widzialności, w dualnym sensie „kietkowania” lub „otwierania” (*physis*) i „gromadzenia razem” lub „zbierania” (*logos*)¹⁶. Przedstawienie lub prezentacja bytów wewnątrz otwartego pola (*Lichtung*) Bytu jest procesem, dzianiem się lub zdarzeniem. Byt zarówno urozmaica się przez wysypywanie się z nieznanego i milczącego źródła, jak również zbiera lub gromadzi siebie we wspólnych zobowiązaniach widzenia i słyszenia¹⁷. Jednak dzianie się lub wydarzenie tego procesu (byty) odwracają naszą uwagę od samego procesu (Bytu); jesteśmy kuszeni przez opis bytów w ich heterogeniczności i specyficzności. Wpadamy wręcz w techniczną działalność sortowania i mierzenia odnośnie do rodzajów. W ten sposób Byt jest uważany głównie za własność bytów, a nie za ich podstawę czy źródło. Konsekwentnie nie potrafimy dostrzec różnicy pomiędzy Bytem a bytami. Byt nie jest myślą w jego własnych terminach, ale przedstawia się raczej jako abstrakcja lub pochodna bytów¹⁸.

¹⁶ Por. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, s. 11, 131–134, 142; tenże, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 269 i nast. Na s. 274 *Vorträge und Aufsätze* Heidegger mówi, że *physis* znaczy to samo, co *zoe*: „życie” jest tutaj definiowane jako «przyspieszanie» lub wyłanianie się”. Mimo to na s. 11 *Einführung in die Metaphysik*, stwierdza, że *physis* zawiera jako przykłady ciąg niebios, fal morza itd. Widzimy tutaj początek jego interpretacji Bytu jako czterokrotności: niebo i ziemia, ludzkie i boskie, które są wyraźnie wspomniane.

¹⁷ „Proces”, „dzianie się” i „zdarzenie” tłumaczą *Bewegung*, *Geschehen* i *Ereignis*. Jeśli chodzi o nieznany i nie pomyślany charakter „źródła”, por. Richardson, *Identität und Differenz*, dz. cyt., s. 44; M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, t. I, s. 471; t. II, s. 484; tenże, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, s. 31. Jeśli chodzi natomiast o wspólną podstawę widzenia i słyszenia, zob. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, s. 86 i nast.

¹⁸ Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 211, 486.

Platon widocznie odtwarza Byt przez wyłamanie *logos* z *physis* i w ten sposób utworzenie dwóch sfer: superwrażliwej i fenomenalnej¹⁹. Podczas gdy poprzednio „prawda” lub „nieskrytość” były tym samym, co „Byt” lub proces gromadzenia razem w otwartym polu obecności, teraz pojmowane są jako własność stwierdzeń *na temat* bytów. „Prawda” definiowana jest teraz jako „prawidłowość” w sensie podobieństwa lub zgodności pomiędzy proponowaną mową i oddzielonymi Ideami²⁰. W ten sposób człowiek jest wyłamywany z żywej intymności i integralności z Bytem. Prawda nie jest już aktywnością manifestacji lub odsłaniania, w której partycypuje człowiek i przez którą jest „w-kontakcie-z” tym, co samo się prezentuje²¹. Mądrość już dłużej nie zatrzymuje swego autentycznego znaczenia „poznawania czyjejs drogi, na której napotykamy to, co obecne jako odsłonięte i stałe, a równocześnie jako to, co się pokazuje.”²² Filozofia już dłużej nie jest życiem, ale przygotowaniem do umiarkowania; lub, bardziej precyzyjnie, jest śmiercią *physis* przez instrumentalność wyłamanego, a przez to i zmieniającego się *logos*.

Platońskie morderstwo *physis* jest popełnione w imię Idei. W swym zainteresowaniu widzialnością bytów, Platon źle rozumiał ich „wygląd”, to, jak przedstawiają się człowiekowi²³. Według Heideggera Idee są „przejawami” w sensie subiektywnych projekcji raczej niż prezentacją obecności, jak jest uznawane być przez myślenie, które nie jest umyślne, ale wyraźne w *Gelassenheit*²⁴. To jest istota konwencjonalnej ortodoksyjności Heideggera: kompletuje szereg argumentów, który dotyka takich filozofów jak Nietzsche, Marks, Hegel, a nawet Kant, ale sięga też i do początków ery nowożytnej. To, co możemy nazwać „historyczną indywidualnością” (indywidualny pęczek lub łodyga *physis*) pierwsze uwydatnia samo siebie jako tamto (*to hoti*). Jest to zarówno faktyczność, jak i ostateczność oraz czasowość bytów, które wyłaniają się ze szczeliny otwartego pola w zobowiązaniach czasu: rękawica jest przerywana. Platon przysłania *tamto* poprzez zamianę w *co* (*ti esti*)²⁵. Miejsce faktyczności *Dasein* zajęła Idea

¹⁹ Tamże, s. 430 i nast.

²⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, dz. cyt., s. 142; tenże, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954, s. 41–42, s. 49. Również w tym samym tomie, *Über den „Humanismus”*, s. 106.

²¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, dz. cyt., s. 134, s. 146; tenże, *Was heißt Denken?*, dz. cyt., s. 73–74, 122–126; tenże, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 208 i nast.

²² M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, dz. cyt., s. 47.

²³ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main 1955, s. 41. Cyt. w: *Was ist das — die Philosophie*, dz. cyt., s. 16, s. 24–27; tenże, *Platons Lehre von der Wahrheit*, dz. cyt., s. 34, 46; tenże, *Einführung in die Metaphysik*, dz. cyt., s. 139.

²⁴ Por. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, dz. cyt., s. 51. Tenże, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 452.

²⁵ Na temat *to hoti* i *ti esti*, por. zwłaszcza M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 400 i nast. (Tutaj i gdzie indziej, np. w *Vom Wesen des Grundes*, dz. cyt., s. 41, Heidegger mylnie czyni Ideę ekwiwalentem w stosunku do *Möglichkeit*.)

człowieka lub bezpodstawna gra Bytu jest zastąpiona technicznym principium podłoża²⁶.

Idea lub obraz, przez który Platon desygnuje *co*, prawdę mówiąc jest fotografią. Ponowną, kategoriałną prezentacją, która zawiesza, a więc widocznie odtwarza *tamto*²⁷. Sugeruje, że heideggerowskie „tamto” ma własne, historyczne korzenie w Kanta *Ding-an-sich*, a także w *Empfindungen* jako uprzednim do syntezy przez transcendentalną wyobraźnię²⁸. Najgłębszym zainteresowaniem myśli Heideggera jest ominięcie maszynerii transcendentalnego „ja”, po to, by stanąć przed presyntetycznym *Empfindung* lub indywidualnym momentem czasowości Bytu. Istnieją dwie implikacje łączące się z tym zainteresowaniem. Heidegger akceptuje koncepcję intelektu Kanta jako wydającą polecenia, syntezującą, projekcyjną lub ustalającą położenie strukturę, nawet potępiając te działania jako zaciemnienie Bytu²⁹. Z tej perspektywy Idea Platona jest prymitywną wersją podstawy nowoczesnej epistemologii. Idea jest pierwszym produktem energii działania lub energii samej energii. Człowiek korzysta z pączków Bytu, próbując tym samym zastąpić roślinę. W dodatku unikalne, historyczne indywiduum, *to* bytów poza podmiotowym *co*, jest analogicznym do momentu czasu. Rozważany jest jako egzystujący niezależnie od formalnych własności, przez które ten moment jest desygnowany: jako „czyste tworzywo” czasu, coś w sobie samym, ale nie wyprowadzające swej istoty z kategorii, które wyrażają umysłowe unifikacje nakładane z zewnątrz momentu.

Pierwszą część tej prezentacji rozpocząłem ogólnym porównaniem Platona i Heideggera sformułowanym za pomocą obrazu jaskini i słońca. Podałem przykład Kanta jako pośredniej pozycji pomiędzy nimi. Później podsumowałem szczegóły traktowania Platona przez Heideggera, powołując się na jego prace. Teraz próbuję połączyć ogólność i szczegółowość poprzez podjęcie pewnych dominujących rysów heideggerowskiej interpretacji Platona. Jak już wcześniej zaznaczyłem, wspólnym problemem dla rysów tej interpretacji jest otwarte pole: to znaczy, relacja pomiędzy Bytem i czasem, tak jak wyłania się to z rozważania myślenia, mówienia i działania. Powtarzam, moje rozważania nie są kompletne; mam jedynie nadzieję, że uda mi się naszkicować ogólny obraz tego, co znajduje się w prawdziwym porównaniu Platona i Heideggera.

²⁶ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, dz. cyt., s. 59, 90, 185 i nast.

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 72 i nast.

²⁸ Por. G. Krüger, *Über Kants Lehre von der Zeit*, w: *Anteile: Martin Heidegger zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main 1950.

²⁹ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main 1956, s. 9; Heidegger, *Der Satz vom Grund*, dz. cyt., s. 125; tenże, *Kants These über das Sein*, Frankfurt am Main 1963, s. 9, 12, 16; tenże, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, s. 114–115, 171–173, 178, 186. W swoich pracach Heidegger podaje „historie” myślenia jako *ratio*, *percipere*, *Vorstellung*, itp., jako zaciemnienia lub obiektywizacje Bytu; np. *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 229 i nast.

Według platońskich dialogów obecność widoczności lub zrozumiałości jest beczasową obecnością Idei jako niezmiennych się. Także nie przestrzennych, ani czasowych. Zarówno ogólnych jak i szczegółowych, w jakiś sposób dostępnych tak jak *tamto* i *co*, lub w widzialności przykładu (czasowego cienia stałości), zarówno takiego samego jak i różnego. W dodatku, dialogi nie mówią na temat struktury noetycznej, która konstruuje lub projektuje formalną jedność z lub poprzez operacje uprzednie w stosunku do niezdeterminowanego powielania. W zamian za to, *nous* „widzi” lub „pojmuje” powielanie *jako* formalnie zdeterminowane lub zróżnicowane. Noetyczna wizja opisana w dialogach ma miejsce prawdę mówiąc, w „dopuszczaniu” bytów jako samo uobecniających się w świetle Dobra³⁰. Jestem skłonny powiedzieć, że to raczej Platon, a nie Heidegger szczerze radzi *Gelassenheit* w obecności Bytu. Dla Platona noetyczna „działalność” jest *pathos* w sensie samego poddania się obecności widocznej, *nieobecnej* w tej obecności egoistycznych projekcji *dianoia* lub (w sensie Heideggera) *ratio*³¹. To dyskursywny powód (*dianoia*), który spełnia czasową działalność gromadzenia lub tkania razem w *logoi*, co zapamiętane zostało jako natychmiastowe (*to eksaiphnēs*), transczasowe, a w tym sensie jako ekstatyczna wizja Idei *Logos* terminu *dianoia* lub ludzka mowa są egoistyczne, albo są tym, co człowiek przynosi bezosobowej wizji *noēsis*. *Dianoia* jest *Bewegung*, które przemawia lub kategoryzuje, a jest tak niezrozumiałe, jak to reprezentuje spokój *noēsis*. Jednym z najtrudniejszych problemów u Platona jest kwestia, czy ten „spokój” jest również „cisza” i w jakim sensie można stwierdzić, co ktoś zobaczył w ekstatycznej chwili³². W tym miejscu Platon zbliża się bardzo blisko do poglądu Heideggera, że „język przemawia jak dzwoniąca cisza”³³. Prawdopodobnie różnica jest taka: dla Heideggera, „myślenie jest słyszeniem, które widzi”³⁴, podczas gdy dla Platona jest to widzenie, które słyszy.

Jeśli mogę dalej w tym nastroju spekulować, wizja wydaje się bardziej odpowiednia, niż słyszenie do natychmiastowego występowania. Słyszenie „zabiera czas”, podobnie jak to dzieje się z dianoetycznym myśleniem. Jeśli słyszymy słowa lub dzwonięcie ciszy, istnieje kolejność konstytuującej wiadomości z wewnętrzną strukturą, która jest raczej czasowa, niż przestrzenna. Wewnątrz tej

³⁰ Odpowiedni przykład znajdziemy w: Platon, *Sofista. Polityk*, Warszawa 1956, s. 64 gdzie aktywność (*poēma*) poznawania odnosi się do *psychē* lub umysłu: niezmiennające się obiekty poznania nie mogą poddać się *pathos*.

³¹ Por. Platon, *Sofista*, dz. cyt., s. 64, 68, 87: to jest życie, *nous* lub dianoetyczne *logos*, które się poruszają, a nie „*megista genē, to on i symplokē eidēn ēkinēsis*” traktowane jest tutaj jako *eidos* lub *genos*. Jeśli chodzi o *eksaiphnēs*, por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 474.

³² W związku z tym, należałoby rozważyć rozmaite fragmenty w dialogach na temat snów i przepowiadania; np. *Państwo*, dz. cyt., t. I, s. 346 i 374; Platon, *Teajtet*, Warszawa 1959, s. 131.

³³ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, dz. cyt., s. 30.

³⁴ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, dz. cyt., s. 86.

metafory, może istnieć natychmiastowy ogłód, który później przekształcamy w mowę w znaczeniu czasowości. W słyszeniu znajduje się gromadzenie jednego słowa po drugim lub ruch myśli, która może być „zmierzona” za pomocą słów „przed” i „po”. W widzeniu, przestrzenne elementy wizji, czyli przed i po, mogą być równoczesne, jak w *Gestalt* pojedynczego spojrzenia. O ile rozumiem Heideggera, noetyczna wizja jest dla niego oglądaniem-się lub określaniem tego, co zostało zgromadzone w słyszeniu. Dla Platona, z drugiej strony, jest to słyszenie, które porusza lub *następuje* po tym, co widoczne w wymiarze przypomnienia. Mowa powstaje z erotycznego dążenia skończoności Idei. Pamiętamy czasowo i tak egoistycznie wizję skończoności w ekstazie chwili. Transcendencja czasu jest w ten sposób dla Platona immanentna w sensie *wypośrodkowania*: natychmiastowa wizja ukazuje się w środkach pomiędzy momentami czasu i służy podtrzymywaniu tych momentów razem, jako widzialnego świata³⁵. Całość może być wymówiona jedynie w *myth* lub z respektem dla paradygmatycznej funkcji wizji, próby mówienia w terminach przestrzennych, wizualnych³⁶. Dopóki widzenie i słyszenie zabierają czas w przestrzenno-czasowym świecie, nie ma kompletnej wizji lub mowy wewnątrz świata.

Ludzka mowa jest dla Platona „poruszającym się obrazem wieczności.”³⁷ Konsekwentnie, człowiek nie jest potrzebny, aby „ochroniać lub pilnować (*hēten*) nieskrytości i skrytości każdej istoty (*Wesen*) na tej ziemi”, jak mówi Heidegger³⁸. Czuwanie nie jest pilnowaniem; musimy odróżnić obecność Bytu i jego przedstawienie się człowiekowi. Innymi słowy: Platon nie jest fenomenologiem; różnica między Ideami i *ta phainomena* koresponduje z różnicą pomiędzy dwoma rodzajami widzialności. Człowiek jest wyjątkowy w swej zdolności poruszania się między tymi dwiema własnościami, ale ich ruch nie jest integralnym komponentem sposobu widzialności w Ideach³⁹. Jednakże dla Heideggera nie ma Bytu bez

³⁵ Problem Chwili i relacji pomiędzy „Byciem i czasem” jest traktowany przez Platona w *Parmenidesie*, dz. cyt., 156c i nast. W dyskutowaniu hipotezy, że *to hen esti*, jest lub egzystuje, i w ten sposób uczestniczy w czasie, Parmenides wyprowadza konsekwencję, że *to hen* musi zarówno poruszać się i spoczywać, i że zmiana od ruchu do spoczynku jako nie identyczny z żadnym z dwóch, nie może pojawić się w czasie, ale musi pojawić się w *to eksiaphnēs* (chwila): „*alla hēn eksiaphnēs hautē physis atopos tis enkathētai metaksy tēs kinēseōs te kai staseōs ...*” (por. arystotelesowska doktrynę aktualizacji). Z kontekstu widać, że Chwila nie jest ani Bytem, ani nie-Bytem; Byt i nie-Byt są równorzędne i jako takie podporządkowane temu, co możemy nazwać Rzeczywistość. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 474 (*der Augenblick*).

³⁶ Platon, *Faidros*, dz. cyt., s. 29: nie istnieje *logos* nieśmiertelnej rzeczy i *noēsis* wystarczające by działać niezależnie od wyobraźni. Należy rozważyć także *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 10, gdzie Heidegger mówi na temat *Sein* jako *Seiendes*.

³⁷ Platon, *Faidros*, dz. cyt., s. 31: *dianoia* podąża wraz z poruszającym się światem; por. Platon, *Teajtet*, dz. cyt., s. 141. Platon, *Fileb*, Warszawa 1991, s. 19. Zob. również Platon, *Sofista*, dz. cyt., s. 119.

³⁸ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 40.

³⁹ Platon, *Ucztu*, dz. cyt., s. 101.

człowieka⁴⁰. Ktoś może wyrazić różnicę między dwoma myślicielami mówiąc, że ruch pośredniości lub *doksa* u Platona nie jest *Geschehnis* lub *Geschick-Geschichte*. Nie jest to głos Bytu, ale człowieka. Chociaż Heidegger kładzie nacisk na to, że Byt pojawia się niezależnie od ludzkich aktów, wyborów lub życzeń⁴¹, występowanie to *jako takie* dla człowieka, konsekwentnie opisane w terminach formalnych i strukturalnych, które swe znaczenie wyprowadzają z roli człowieka jako uczestnika. Podobnie, jak mówi nauczyciel w trudnym do przetłumaczenia, ale ważnym fragmencie *Gelassenheit*: „Ludzka natura jest wyzwolona odnośnie-tamtych-zakresów i użyta przez nie tylko w stosunku do samej przyczyny-ponieważ człowiek nie ma żadnej władzy nad prawdą, i to pozostaje niezależne od niego. Prawda może być niezależna od człowieka, ponieważ ludzka natura jako wyzwolenie odnośnie-tamtych-zakresów jest przez nie użyta w przechodzeniu-ku-człowiekowi (*Vergegnis*) i dla zachowania warunkującego procesu rzeczy (*Bedingnis*: np. proces, w wyniku którego rzeczy stają się widzialne w zakresie). Niezależność prawdy *od* człowieka jest ewidentnie relacją w stosunku *do* ludzkiej natury, której relacja spoczywa na przechodzeniu (*Vergegnis*) ludzkiej natury w tamte zakresy”⁴².

Odnosnie do komentarza do tego fragmentu: pojawia się otwarte pole lub *jest* otwarte w kierunku lub *wokół* człowieka, a on sam jest zakresem tego pola: dosłownie, zakresem wewnątrz którego pole samo ukazuje się. Człowiek nie czyni lub nie chce otwartego pola, ani prawdy, która sama się ukazuje w otwartym polu, ale jest potrzebny *po to, by był ogląd*. Dlatego otwarte pole jest u Heideggera ekwiwalentem ludzkiego „wizualnego” pola w języku wzroku. U Platona przeciwnie, otwarte pole ludzkiego „wizualnego” pola jest wewnątrz pola transcendującego to, co widzi człowiek⁴³. Dopóki obaj, Platon i Heidegger, są raczej ludźmi niż bogami, potrafią mówić jedynie ludzkim językiem i powiedzieć to, co człowiek może zobaczyć. Dla Heideggera jednak ludzka mowa przynosi *das Seiende* do otwartego pola⁴⁴. Struktura otwartego pola może być odpowiednio opisana w terminach tego pola w kierunku człowieka, jakkolwiek trudno ukuć adekwatną terminologię. To, co wygląda jak antropomorficzny wymiar w języku Heideggera, nie jest mitem, ale raczej mową Bytu. Inaczej: zarówno Platon jak i Heidegger są w stanie zgodzić się, że otwarte pole w kierunku człowieka jest jedynie widzialną „stroną” horyzontu Bytu, mimo że dla Heideggera nic nie może

⁴⁰ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 300; i tenże, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1960, s. 100.

⁴¹ Por. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, dz. cyt., s. 50; tenże, *Über den „Humanismus“*, dz. cyt., s. 75.

⁴² M. Heidegger, *Gelassenheit*, Tübingen 1959, s. 65–66. Podaję zmodyfikowane tłumaczenie za: John Anderson i Hans Freund, New York 1966.

⁴³ Platon, *Faidros*, dz. cyt., s. 31: to jest platońska „wersja” *Gegend*.

⁴⁴ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, dz. cyt., s. 84; por. tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 39.

być powiedziane na temat otwartego-pola-z-dala-od-człowieka, poza odniesieniem się do tego jako źródła lub podstawy występowania procesu-Bytu. Byt emanuje *ku* człowiekowi poza niewidzialnym „otwarcie”. *Ale to Byt jest tym, co emanuje*; w mówieniu na temat fenomenologicznej jedności między człowiekiem a otwartym-polem-ku-człowiekowi mówimy o Bycie. Nasza mowa *jest* mową o Bycie: Byt mówi.

W języku *Sein und Zeit* człowiek jest radykalnie w-świecie: to znaczy, w *tym* świecie, *Lebenswelt* w odniesieniu do *doksa*, jak również do czasowości, która funkcjonuje jako granica w podwójnym sensie ograniczania i definiowania. Z drugiej strony dla Platona otwarte-pole-ku-człowiekowi jako bycie-w-tym-świecie przypomina otwieranie się na jaskinię. Przypomina raczej skaczące cienie niż oświetlający proces Bytu. Jednak wskutek boskiego przeznaczenia lub szaleństwa jesteśmy w stanie rozróżnić widzialność Bytu jako otwartego z dala od człowieka. Rozróżnienie Bytu w tym świecie uzdalnia człowieka do ekstatycznego egzystowania w *innym* „świecie”⁴⁵. Otwarcie *do* jaskini jest horyzontem naszej wizji, ale jako takie jest również widzialne jako otwarcie *poza* jaskinię. Wizja ta lub rozpoznanie, że nie może być jaskini poza przypadkiem, gdy jest zawarta w zewnętrznym horyzoncie to pierwszy krok w ruchu zwróconym ku górze z dala od ludzkiego pola⁴⁶. Nawet jako rezydent świata jaskini (*doksa*), człowiek sporadycznie może opuścić lub transcendować tamten świat dla „innego miejsca”. Krok wprzód jest jednak także i krokiem wstecz, dosłownie przez światło z zewnętrznego horyzontu, który iluminuje, a w ten sposób identyfikuje otwieranie jaskini.

Kończąc tę linię spekulacji, widzimy, że gdy Heidegger czyni człowieka pasterzem Bytu, zataja fakt, że pasterze są agentami rzeźników i skupujących wełnę kupców. Ojciec G.S. Seidel przedstawia to następująco: „Dopóki jednak byt daje siebie (*es gibt*) *Dasein*, to człowiek jest tym, który stara się determinować przebieg, jaki byt ma mieć w historii. To *Dasein* determinuje przeznaczenie nie tylko w tym wypadku rodzaju ludzkiego, ale nawet samego bytu, dopóki to *Dasein* jako pierwsze przynosi byt na drodze, która jest w otwartym polu (*Weg des Entbergens*)”⁴⁷.

Innymi słowy, jeśli „dawanie” jest również „chwytniem” lub „naciąganiem” analogicznie do zbierania plonów, ludzka działalność jako różna od *pathos* odnośnie do *theoria*, nie pilnuje zaledwie czy ogląda, ale *odbija*⁴⁸. Człowiek odgrywa rolę zarówno w formowaniu kształtu jak i znaczenia zbioru, który *jest* zbiorem jedynie dzięki człowiekowi. Dwuznaczność, do której się odnoszę jest jasno, jeśli nie intencyjnie odstonięta we fragmencie książki ojca Richardsona na temat Heideggera. Mówi on, że funkcją *Dasein* jest koncentrowanie mocy Bytu,

⁴⁵ Platon, *Fedon*, dz. cyt., s. 470.

⁴⁶ Por. Platon, *Teajtet*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁷ G.S. Seidel, S.J., *Martin Heidegger and the Pre-Socratics*, Lincoln 1964, s. 24.

⁴⁸ Por. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, dz. cyt., s. 124–125.

a zatem powstrzymanie (*noein*) jego dynamicznego posuwania się naprzód, w taki sposób jak popchnięcie go w kierunku odsłonięcia, które nieskrytość (prawda) bytów prawie przekracza... w forsowaniu Bytu w kierunku odsłonięcia...⁴⁹

Prawdopodobnie jest prawdą, co sam Heidegger i jego uczniowie twierdzą, że uciekł on relatywizmowi zawartemu w relacji podmiot-przedmiot⁵⁰. Jak widzimy, w portrecie Bytu Heideggera wciąż tkwi silny komponent czegoś, co musimy nazwać „antropomorfizmem”. Powodem jest immanencja lub ta-światowość otwartego pola jako radykalnie nieodseparowanego od otwartości człowieka na Byt. Immanencja otwartego pola *qua* myślenie koresponduje z immanencją otwartości *qua* mówienie. W tym samym czasie brak sympatii u Heideggera dla platońskiego sposobu mowy prowadzi go do oskarżenia o to, co równa się subiektywizmowi, jakkolwiek we wstępnej formie. W ten sposób Heidegger zastąpił wesołość dialektyki platońskiej całkowitą powagą historii. Dlatego istota Bytu dla Heideggera zmienia się ze względu na jego zależność względem tego, jak jest widziany przez większych myślicieli danej epoki⁵¹. Fundamentalna „bezczasowość” platońskiej dialektyki jest zaprzeczeniem filozoficznej trafności historii w jakimkolwiek, ale w dosłownym sensie „badania”. Sugeruję, że doktryna Heideggera odnośnie do radykalnej historyczności jest w części konsekwencją nadmiernej powagi lub „realizmu”, który zachowuje go od oceniania wesołości „idealistycznej” dialektyki Platona. Nieliczne przykłady ironii Heideggera, które zaobserwowałem, są raczej zawzięte niż wesołe. Ogólnie: Heidegger nie żartuje; jego żart jest *spiel-lose Sprache von der Spiel des Seins*⁵².

Powaga Heideggera była ewidentna w tych popularnych fragmentach *Sein und Zeit*, w których analizuje „upadłą” kondycję ludzkiej egzystencji w chrześcijańskich tonach⁵³. Trzeba tylko zestawić jego *Daseinsanalytik* z ekwiwalentem zewnętrznej-warstwy dialogów platońskich, z ich „pogańskim” obrazem codziennego życia, by zobaczyć różnicę pomiędzy czasowym i beczasowym podejściem do czasu. Melodramatyczne eseje na temat filozoficznego znaczenia gry nie są substytutem dramatów o żartobliwej *psyche*. Nie moglibyśmy zrozumieć ironii, przekształcając ją w *List der Vernunft* lub mowę Bytu. To człowiek, a nie Byt jest ironiczny. Według Heideggera, zachodnia filozofia od czasów Platona może być

⁴⁹ W.J. Richardson, dz. cyt., s. 296; por. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, dz. cyt., s. 131 i nast.

⁵⁰ Por. M. Heidegger, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, w: *Hegel und die Griechen*, Tübingen 1960, s. 55.

⁵¹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 37, s. 43–44, s. 98, 257, 332; oraz tamże, s. 173–174; tenże, *Der Satz vom Grund*, dz. cyt., s. 158, 176; Richardson, *Identität und Differenz*, dz. cyt., s. 65. To jedynie przykłady tematu, który często pojawia się w całej twórczości Heideggera.

⁵² Rozważmy tutaj *Teajtet*, dz. cyt., s. 19, gdzie Sokrates zaznacza, że matematycy nie żartują. Jest coś „matematycznego” w Heideggerowskim podejściu do Bytu.

⁵³ Por. O. Pöggeler, *Heidegger*, Pfullingen 1963, s. 35 i nast.; M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, dz. cyt., s. 96.

nazwana *dialektyczną*⁵⁴. Heidegger jednak interpretuje „dialektykę” jako *katégo-rein* lub „adresowanie czegoś jako czegoś,” które jest wskutek tego „myśleniem przez i dyskutowaniem *gené tou ontos*”; „dialektyka” jest dla Heideggera *techné* podziału i zbioru stosownie do rodzajów. „Dialektyka” jest według rozumienia Heideggera esencjalnie *logiká*, jak sam zaznacza w odniesieniu do Hegla⁵⁵. Heidegger ignoruje wesołą lub ironiczną dialektykę człowieka: szczególnie ludzka mowa jest prawie natychmiast zastąpiona specyficznie boską mową przez „metafizykę” lub „ontoteologię” (a w ten sposób przez wymowę Bytu). Dlatego wydaje się on całkiem głuchy na możliwość, że mowy na temat podziału i zbioru zwracają uwagę na ironię. Pomijając jego „nietypową” etymologię, heideggerowska interpretacja dialektyki Platona jest na swój sposób tak nieadekwatna, jak ta autorstwa ortodoksyjnych klasyków. Heidegger „epistemologizuje” Platona.

Chociaż Heidegger prawie nic nie mówi na temat „dialektyki”, jest wręcz gadatliwy, gdy chodzi o *logos*⁵⁶. Rozważając krótko jego podejście do kwestii *logos*, możemy zauważyć heideggerowskie zastąpienie ludzkiej dialektyki: dosłownie to, co z nutką ironii kusi mnie, by nazwać „milczeniem rolnictwa”. Najprostszym tłumaczeniem greckiego słowa *dialektiké* jest „rozmowa”. Możemy powiedzieć też „poprzez” lub „przez znaczenie mowy”, w ten sposób podkreślając sens aktywności lub ukierunkowanego ruchu. Czasownik *legé*, jak Heidegger nieustannie podkreśla, znaczy „zbierać,” „gromadzić” lub „wybierać”, jak również „mówić”. W ten sposób „dialog” lub „dialektyka” mogą zostać zdefiniowane przez „zbiór”, jak również „rozmowę”. Dialektyka według Heideggera byłaby więc zwrotem-ku, towarzyszeniem, które jest również trybem-życia-z tym, co zostało zgromadzone. W eseju na temat *logos* Heidegger podaje jako jego oryginalne i autentyczne znaczenie „gromadzenie, składanie i układanie przed tym, co zbiorowo prezentuje samo siebie”⁵⁷. W ten sposób mowa wyprowadzona jest z działań selekcjonowania i zbierania, a wciąż bardziej fundamentalnie z najprostszych aktów ludzkiego życia, takich jak zbieranie plonów lub selekcjonowanie najlepszych winogron do produkcji wina. To, co zostało zebrane, leży przed nami, a więc samo siebie pokazuje lub pojawia się. Dokonuje się to w *spoczynku*, który jest konsekwentnie pochodnym — i to czasowo pochodnym — *ruchu* zbierania.

Istnieje wiele przykładów interpretacji *logos*. Rozpocznijmy od paradygmatu mowy myślenia⁵⁸. W miejsce ludzkiej dialektyki rozpoczniemy od prefilozoficznej

⁵⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. I s. 529.

⁵⁵ Tamże, s. 530.

⁵⁶ Por. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 208 i nast.; tenże, *Was heißt Denken?*, dz. cyt., s. 122 i nast.

⁵⁷ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 212.

⁵⁸ W ten sposób np. w *Sein und Zeit* teoria jest uważana za abstrakcję konkretnego użycia bytów jako „narzędzi” w codziennym życiu. Prawdą jest, że Heidegger czyni *Rede* egzystencjalną w *Bycie i czas*, ale nawet wtedy mowie jest dana primordialna interpretacja podobna do tej z jego późniejszych prac.

ciszy. Nie ma wzmianki o tym, że ta cisza została już zdefiniowana przez mowę. Oprócz tego jednak rodzaj ciszy, który funkcjonuje jako paradygmatyczny jest szczególnie pouczający. O ile wiem Grecy kochali się przynajmniej tak często, jak robili wino. Dalej, jeśli nie jestem w błędzie, Heidegger nigdy nie wspomina seksualnych znaczeń takich słów, jak *synousia* lub *dialogé*, gdy szuka etymologii pod egzystencjalnym sensem greckich słów dla „bycia” i „mówienia”. Dlaczego rolnictwo jest ontologicznie wyższe od Erosa? Czy ta wyższość jest ontologicznie ewidentna? Nie dla mnie⁵⁹. Powinienem również powiedzieć, że akt zbierania plonów wiąże po cichu człowieka z niemymi roślinami, podczas gdy Eros normalnie łączy człowieka z człowiekiem w sytuacji, w której mowa jest naturalnym komponentem. Człowiek odnosi mowę do ziemi, podczas gdy mowa wyłania się z *wewnątrz* Erosa.

Wracając do „zakładania” lub do dziejowych sensów technicznych terminów filozoficznych w archaicznej mowie potocznej, Heidegger wydaje się cofać do racjonalizacji metafizyki do autentycznego myślenia. W ten sposób cofa się także do korzeni myślenia w jego początkowej harmonii z Bytem, uprzednio do rozłączenia pomiędzy *noein* i *einai* lub wyłamania się *logos* z *physis*. Wszystko jednak zależy od rodzaju ruchu, przez który jesteśmy cofnięci do korzeni, a więc do relacji pomiędzy ruchem i spoczynkiem wewnątrz tych korzeni. W swych pismach Heidegger różnie traktuje spoczynek; jako „zwleknięcie” lub pochodną ruchu⁶⁰. Ruch w ontologicznym sensie, jak na przykład jego analizy światowości *Dasein*, jest zawsze rozumiany jako czasowy raczej niż przestrzenny⁶¹. Jego interpretacja *Anwesenheit*, *parousia* podobnie jak „obecność” w sensie wyprowadzonym z odmiany czasownika lub czasowo obecnym jest w ten sposób istotowo związane z etymologią słowa *logos* jako „gromadzeniem razem”. Jedność myśli (*noein*) i mowy (*legein*) pojmowana jest jako „podejmowanie”, „zachowywanie” lub „opiekowanie się” tym, co zostało „zgromadzone” lub „przechowane”. Ma to podstawę w koncepcji *physis* jako wzrostu, a więc urodzin i śmierci: opiera się na czasowości i w czasowości jest rozważane w pojęciach aktywności ludzkiej. Ta ostatnia kwestia jest prawdopodobnie bardziej widoczna w *Sein und Zeit* niż w późniejszych pismach. *Zeitlichkeit* jest ugruntowane w „*Da*” pojęcia *Dasein* lub

⁵⁹ U Platona uprawianie ziemi jest wychwalane przez Eryksimachosa, przemawiającego w *Uczcie* za umiejętnością (s. 73); w *Prawach* Gość z Aten utożsamia uprawianie ziemi z materializmem. W *Uczcie* mowa zastąpiona jest piciem (rolnictwo-winnice); jakkolwiek w *Prawach* zaznaczone jest, że picie służy testowaniu ludzkiej *psyche* przez umożliwienie „łatwego” wystawiania się (649a 4 i nast.; t. 2, s. 309). Heidegger wydaje się rekomendować winnicę, a nie ucztę lub picie.

⁶⁰ Por. *Die Frage nach dem Ding*, dz. cyt., s. 33 i nast.; M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II s. 13, 485, 489; SG, s. 144; tenże, *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B1*, „Il Pensiero”, Część I, May–August, 1958, s. 138. W *Unterwegs zur Sprache*, dz. cyt., s. 213 Heidegger mówi: „*Die Zeit selbst im Ganzen ihres Wesens bewegt sich nicht, ruht still*”. Jednak *Ruhe* jest dla Heideggera samo-ograniczającym się ruchem.

⁶¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 514.

światowość świata jest pojmowana jako wiążąca struktura ludzkich znaczeń⁶². Pozostaje to jednak prawdą w późniejszych pismach, nawet jeżeli *Zeitlichkeit* wydaje się zastąpione przez *Geschichtlichkeit* jako *Geschick des Seins*. W każdym wypadku poprzez pojmowanie Bytu w horyzoncie czasu Heidegger nigdy poważnie nie rozważa możliwości, że czasowo obecny jest sam w sobie pochodnym trans-czasowej obecności widzialności⁶³.

Omówienie myślenia i mówienia dokonane zostało w pojęciach kontrastu pomiędzy dialektyczną i (radykałnie) historyczną mową; to znaczy: zwracając uwagę na różnicę pomiędzy Platonem i Heideggerem, co wyraża się w pojmowaniu mowy jako odsłaniania lub otwierania, a więc jej czasowości. Cała dyskusja służy za antycypację tego trzeciego terminu, który, jak wspomniałem, związany jest z problemem otwartości: *czynów*. Rola lub znaczenie ludzkich czynów dają się wywnioskować ze wszystkich adekwatnych analiz heideggerowskich koncepcji myślenia i mówienia. Kwestia ta wylania się w omówieniu różnicy, jaka dla Heideggera istniała pomiędzy jego *Sorge* i platońskim *Erosem*. Byt potrzebuje człowieka (nawet jeśli tylko okazjonalnie)⁶⁴, podczas gdy dla Platona jest to tylko wypadek, gdzie człowiek potrzebuje Bytu. Wróćmy do tej kwestii: do jakiego stopnia człowiek jako czynnik uczestniczy w procesie, poprzez który Byt pojawia się lub sam prezentuje? Odpowiedź na to pytanie determinuje również nasze nastawienie do historii. To znaczy do kwestii, czy istnieje taka rzecz jak *historyczność*. Innymi słowy: cały problem historyczności podporządkowany jest kwestii, czy lub w jakim sensie „otwieranie” jest ludzkim „czynem.” Naszkicuję różnicę pomiędzy Platonem i Heideggerem w tej kwestii powracając do problemu relacji pomiędzy otwartością i czasem.

Nawet jeśli *physis* w sensie *eidos* powinno być historycznie późniejsze w stosunku do *physis* w sensie wzrostu, nie ma powodu zakładać odwrotnej identyczności pomiędzy porządkiem historii i autentycznej myśli lub odsłanianiem prawdy. Gdyby tak nie było, to musielibyśmy zgodzić się z Pindarem, że „woda jest najlepsza” i stać się uczniami Talesa, oryginalnym instrumentem *Seingeschick* determinującym zachodnią *Geschichte*⁶⁵. Tutaj, jak i gdzie indziej możemy zauważyć wpływ Hegla na naukę Heideggera⁶⁶. Oczywiście podobnie jak Hegel, Heidegger nie ma zamiaru sugerować, że Byt jest czasowy na sposób bytów⁶⁷. Dla nich

⁶² Tamże, s. 490.

⁶³ Por. Platon, *Timajos*. *Kritias albo Atlantykt*, Warszawa 1986, s. 45; zob. również przypis 36.

⁶⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 486.

⁶⁵ Por. S. Rosen, *Thales: the Beginning of Philosophy*, w: *Essay in Philosophy*, University Park 1962.

⁶⁶ Heidegger zajmuje się tą różnicą między samym sobą i Heglem, np. zob. Richardson, *Identität und Differenz*, dz. cyt., s. 43. Nie jest on tak jasny, jeśli chodzi o podobieństwa.

⁶⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 26–27; por. O. Pöggeler, *Heidegger*, dz. cyt., s. 186.

obu struktura czasu zamierza uciec przemijaniu jego momentów. W *Sein und Zeit* nieprzemijająca istota struktury czasu była ewidentna w formie *Dasein* (immanentny odpowiednik struktur transcendentального *ego* Kanta). W jednym z ostatnich pism Heideggera ta sama kwestia wyrażona jest w bardziej fundamentalny sposób. W nieopublikowanym wykładzie z 1962 roku zatytułowanym *Zeit und Sein*, Heidegger mówi o *Zeitraum* lub strukturze samego czasu raczej niż o strukturze czasowości *Dasein*. Sytuacja wydaje się teraz następująca: po to, by Byt był scharakteryzowany przez „tam” (i oczywiście przez „tutaj”) lub przez ekstatyczne umiejscowienie, kierunkowość lub intencjonalnie skonstruowaną otwartość, musi być najpierw ustalony. Poprzednio ta otwartość miała podstawę w *Dasein*⁶⁸. Natomiast teraz Heidegger resytuuje tę „podstawę” w źródle lub początku procesu-Bytu: „*Zeitraum* określa otwartość, która oświeśla (*lichtet*) samą siebie w połączeniu samo-wystarczalności przyszłości, przeszłości i terażniejszości”⁶⁹. Byt jako *Anwesenheit* lub obecność przedstawia się jako danie wewnątrz tego oświelenia. Wydaje się teraz, że Heidegger dokonał rozdzielenia pomiędzy *Sein* i *Dasein*, ale, jak później zobaczymy, jest to bardzo zwodnicze. Użyłem już zwrotu „przedstawia się jako danie”; Heidegger mówi „*Es gibt Sein*” i „*Es gibt Zeit*”. *Es* musi być definiowane poza *geben* (podobnie jak „tamto, które” w *Gegnet*) lub wysyłanie Bytu wewnątrz oświelenia czasu. W ten sposób także jako to, co definiuje Byt i czas w ich należeniu do siebie (*zusammengehen*): jako *Ereignis*, które normalnie znaczy „zdarzenie” lub „występowanie”. W tym kluczowym terminie natykamy się już na sugestię dwuznacznej relacji pomiędzy Bytem i człowiekiem u „późnego” Heideggera. Jak często się zdarza, Heidegger przejmuje wyraz, który normalnie niesie znaczenie czasowe, historyczne, a nawet ludzkie. Jednak on upiera się przy jego szczególnym, nadzwyczajnym sensie. W ten sposób, chociaż mówi się nam, że *Ereignis* jest terminem unikalnym, który w swym szczególnym sensie nie może być adekwatnie tłumaczony inaczej niż jako *logos* lub *Tao*, Heidegger wyjaśnia jego znaczenie, używając zarówno *Eigenen* jak i *eignen*: czyjeś własne lub właściwe posiadanie (reminiscencja definicji *Dasein* jako „mojego własnego bycia”⁷⁰) razem z pojęciem stosowności lub odpowiedniości⁷¹. Znowu: „Zrządzenie *Geschick* Bytu w dostatecznej ilości Czasu, dedykacja, punkty przenoszące się poza Byt jako obecność i czas jako zasięg (cel, zakres)

⁶⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 189, 223.

⁶⁹ Cytaty pochodzą z prywatnej kopii tego nieopublikowanego wykładu. Tutaj odnoszą się do s. 8. Podobne stwierdzenie znajduje się w opublikowanych pismach, por. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, dz. cyt., s. 214–15: „*Zeitigend-einräumend be-wegt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch-das Weltspiel*”. Bezdźwięczne wołanie, gromadzenie tego *Bewegung* jest „*die Sprache des Wesens*”.

⁷⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 58.

⁷¹ W.J. Richardson, *Identität und Differenz*, dz. cyt., s. 28 i nast. (por. oryginalny sens *ousia* jako „prywatnej własności”).

w *Ereignis*⁷². *Geschick* normalnie znaczy „przeznaczenie”, ale Heidegger przyjmuje je w sensie „porządku”: dosłownie porządku, gdzie Byt pociesza człowieka poprzez samo-oświecenie lub wypełnienie *Zeit-Spiel-Raum*⁷³, np., jako „całkiem przeciwny każdemu” Bytowi i człowiekowi⁷⁴.

Jeśli spróbujemy powiązać te reprezentatywne fragmenty z późniejszych pism Heideggera, rezultat będzie następujący. Otwartość jest bez wątpienia intencjonalnie ustrukturyzowana w sposób, który sam odsłania człowiekowi jako czas⁷⁵. Byt prezentuje się wewnątrz tej otwartości, a jego obecność jest w ten sposób radykalnie czasowa. Jak mówi Heidegger we wstępie do książki Richardsona: „Jeśli zastąpimy «Czas»: oświecającym samo-zakryciem *Anwesen* (obecność jako utrzymywanie się razem), to Byt zdefiniuje się poza projektywnym polem działania Czasu. Jednak te rezultaty zostaną osiągnięte tylko wtedy, gdy oświecenie samo-zakrycia wykorzysta myślenie, które z nim koresponduje. *Anwesen* (Byt) przynależy do oświecenia samo—zakrycia (Czasu). Oświecenie samo-zakrycia (Czasu) produkuje *Anwesen* (Byt)”⁷⁶.

To znaczy: Byt przynależy do czasu jako taki, który ukrywa w nim samego siebie; jako ukrywający się, w tym samym czasie się pojawia (np. sam się uobecnia) jako strukturalny proces czasowości.

To „zjawienie się” nie jest iluzją, ale Byt prezentuje się (ludzkiej) myśli. Człowiek nigdy nie może przestać myśleć czasowo, podobnie jak nie potrafi (wciąż będąc człowiekiem) przestać postrzegać byty. Byt może być jedynie „ogładany” jako samo-prezentacja, zamaskowana przez byty w czasowo ukierunkowanym porządku (*Geschick*). Porządek ten, jedność Bytu i czasu z odniesieniem do otwartości, widzialności i obecności, np. w odniesieniu do myśli, a więc i do człowieka (który także przedstawia się w oświeclaniu Bytu) jest *Ereignis*: *logos* lub *Tao* nauki Heideggera⁷⁷. Jest to spoczynek totalnego zgromadzenia ruchu, a w ten sposób reminiscencja transcendentального *Bewegung* Absolutu Hegla. Czytamy w *Gelassenheit* na temat wyzwolenia:

„*Uczeń*: Ale to oznacza taką sposobność, która przenosi nas na ścieżkę, która wydaje się niczym innym jak samym wyzwoleniem...

Nauczyciel: ...co jest czymś podobnym do spoczynku.

Uczeń: Od tego momentu nagle staje się dla mnie jaśniejszy zasięg, w którym ruch (*Bewegung*) przekracza spoczynek i pozostaje wewnątrz niego.

Nauczyciel: Wyzwolenie dlatego mogłoby być nie tylko ścieżką, ale ruchem (wzdłuż niej).

⁷² M. Heidegger, *Zeit und Sein*, tekst niepublikowany, s. 10.

⁷³ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, dz. cyt., s. 109, 130.

⁷⁴ Tamże, s. 158.

⁷⁵ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, dz. cyt., s. 58.

⁷⁶ W.J. Richardson, *Heidegger*, dz. cyt., s. xxi.

⁷⁷ Por. tamże, s. 638 i nast. na temat *Ereignis*: to znaczy (1) jakąś trzecią rzecz, inną niż *einai* i *noein*, uprzednią w stosunku do ujednocnienia obu; (2) sam Byt jako *Geschick*.

Uczeń: Gdzie kieruje się ta dziwna ścieżka, i gdzie ruch wzdłuż niej spoczywa? *Nauczyciel:* Gdzie jeszcze, ale w tamtych-zakresach odnośnie których wyzwolenie jest tym, czym jest?⁷⁸

Innymi słowy, „odpoczywanie” lub „trwałość” człowieka, rzeczy i zakresów lub otwartość w swej zakresowości jest również „zwlekaniem” lub ruchem, który Heidegger ponownie wyraża w swych późnych pismach jako *das Gewiert*: czterokrotne zgromadzenie ludzi i bogów, nieba i ziemi, których wzajemne zainteresowanie definiuje strukturę „rzeczy”⁷⁹.

W ten sposób zgadzam się z uwagą ojca Richardsona w zakończeniu jego długiego i użytecznego studium: „Perspektywa Heideggera od początku do końca pozostaje fenomenologiczna. Rozumiemy przez to, że zajmuje się on tylko *procesem*, w którym byty są rozjaśnione i odsłaniają same siebie w tym, czym są dla i ku człowiekowi”⁸⁰. Taki proces potrzebuje koniecznie integralnego elementu czynu lub aktu człowieka. Jak już sugerowałem, nierozłączność umysłu lub myśli od Bytu lub bytów jest ewidentna w atrybucie „przyszłości, przeszłości, teraźniejszości” w stosunku do terminu *Zeitraum*. Ta ukierunkowana struktura, jakkolwiek może istnieć „sama w sobie”, jest od początku opisana w terminach myśli, która odnajduje swoją drogę w oświeclaniu czasowości. Podkreślam, że nie istnieje taka rzecz jak „przyszłość, przeszłość, teraźniejszość”, a zwłaszcza porządek czasów, *wyłączając Dasein* lub jego ekwiwalent. Struktura Bytu, czasu, *Geschick*, *Ereignis* jest *od samego początku* wyrażona w pojęciach struktury ludzkiego czasu. *Ereignis* (używając tego słowa jako podsumowania spoczynku) jest *wyglądem w stosunku do człowieka*: wyglądem zewnętrznym Bytu lub dokładniej tym, co Heidegger nazywa platońską Ideą. Konsekwencja ta bynajmniej nie jest zmieniona przez fakt, że „wygląd” nie jest rozważany w zakresie relacji podmiot–przedmiot, ale w zakresie horyzontu tamtej relacji⁸¹.

Istnieje oczywiście ta radykalna różnica pomiędzy *Ereignis* i platońską Ideą. *Ereignis* „występuje” wewnątrz horyzontu czasu, podczas gdy Idea nie „występuje” lub sama nie jest przykładem struktury czasowej, chociaż nawet jest widzialna lub obecna w czasie. Dalej, dopóki rozważana jest wyłącznie fenomenologiczna domena Heideggera, otwartość w potrójnym sensie „oświeclania”, „świat-

⁷⁸ M. Heidegger, *Gelassenheit*, dz. cyt., s. 46–47; nieznacznie modyfikuję tłumaczenie Andersona i Freunda.

⁷⁹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., (*Das Ding*), s. 163 i nast. Dla Platona jest to przeciwstawienie *Fedona*, dz. cyt., 90 c2 i nast., s. 434.

⁸⁰ W.J. Richardson, *Heidegger*, dz. cyt., s. 627.

⁸¹ Por. A. De Waelhens, *Reflections on Heidegger's Development*, „International Philosophical Quarterly”, Sept. 1965, s. 490. Mówiąc na temat, przekazuje on z pełną konsekwencją swą myśl, nie przedstawioną przez Heideggera: „Jeśli czas jest uprzedni w stosunku do Świata i czasu, tak że oznacza ciąg rzeczy wyprowadzonych z czasowości, które wypływają z samego Bytu, musimy postąpić o krok dalej i utrzymać, że Byt bytów, który jest w nich czasem, i również sposobem, który wynikał z Bytu tego bytu, który obejmuje Byt”. Przy pomocy odpowiednich zmian w terminologii podejrzewam, że ta konsekwencja koresponduje z późniejszą myślą Heideggera.

ła” lub „widza”, jest czasowo, a więc i po ludzku rozumiana: nie w sensie subiektywnym czy relatywnym, ale szczególnie w sposób bardzo podobny do transcendentnego „ja” Kanta. Jak już wspomniałem, w przypadku Platona tak nie jest. Te trzy domeny — człowiek, światło i Idee — różnią się⁸², jeśli pozostają z sobą w relacji. Heidegger, wydaje się, daje nam bardziej spoisty czy ujednolicony portret Bytu, niż to robi Platon; z drugiej strony, ta jedność jest przedmiotem nieskończonego rozkładu, ponieważ jej wiążące struktury są zdefiniowane lub artykułowane w pojęciach ludzkiego czasu. To znaczy, że doktryna czasu Heideggera jest nieadekwatna, ponieważ immanentny czas służy jako paradygmat dla czasu transcendentnego. Prawdę mówiąc, jak szczególnie jasno to zostało wyrażone w *Sein und Zeit*, Heidegger używa „transcendencji” i „ekstazy” w sensie specyficznie *immanentnym* lub intratemporalnym. Nie ma dosłownie *nic*, aby utrzymywać otwarty „rozrachunek”, który dostarcza pola dla rozmaitych aktywności Bytu, aktywności nie dających się odseparować od ludzkich czynów.

„Rozrachunek” Heideggera jest zdefiniowany lub pozostawiony otwartym poprzez kierunkowość wewnętrzną w stosunku do oświecenia samo-zatajenia. Jednak to ukierunkowanie może samo siebie utrzymywać jedynie przez strukturalną referencyjność, która kieruje czasowym przepływem bez względu na to, czy sama jest z tego złożona. Inaczej: otwartość horyzontu nie jest tym samym, co transformacja lub sekwencja oświeceń, dzięki którym możemy widzieć w tej otwartości. W quasi-platońskim języku, konfiguracja sekwencji definiuje formę lub Ideę, która nie jest ekwiwalentem przepływu członów sekwencji⁸³. Podczas gdy w nauce Heideggera jedność *Ereignis* prowadzi ostatecznie do identyczności światła, widza; ogłód bez bytu jest w stanie wytłumaczyć ich różnorodność. Różnica trzech w nauce Platona jest punktem wyjścia. Tak czy nie, Platon może wytłumaczyć harmonię trzech w jednym kosmosie. Jego nauka wydaje się przystawać do sytuacji fenomenologicznej, którą Heidegger rzekomo tłumaczy. Jeśli rozumiem Heideggera, nie ma w tym tłumaczeniu czegokolwiek, co pozwalałoby na fenomenologiczną prezentację wiecznej lub transczasowej możliwości; taka możliwość wypływa z początku, rzekomo z posłuszeństwa względem „faktyczności” ludzkiej egzystencji. Jednak pełna kwestia rozważa istotę tej faktyczności. Heidegger ostatecznie redukuje wszystkie fenomeny do procesu iluminacji, która jest przynajmniej reminiscencją redukcji kosmosu do atomów poruszających się w próżni, ale którą on paradoksalnie opisuje za pomocą pojęć antropomorficznych. Platon podchodzi bliżej do zachowania fenomenu.

Podsumowując tę część studium: dla Heideggera intencjonalna, ukierunkowana, a więc kierująca lub oświetlająca struktura czasu wyprowadzona z fenomenu

⁸² Por. Platon, *Sofista*, dz. cyt., s. 65; tenże, *Timajos*, dz. cyt., s. 41; tenże, *Fileb*, dz. cyt., s. 37.

⁸³ Por. różnicowanie pomiędzy *Wesen* i *Sein* przeprowadzone przez Oscara Beckera w: tegoż, *Platonische Idee und ontologische Differenz*, w: *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1965, s. 157 i nast.

widzialności-do-człowieka, dostarcza „przestrzeni”, wewnątrz której Byt występuje jako czterokrotność lub wzajemnie definiujący *Bewegungen* nieba i ziemi, ludzi i bogów. Najprostszym sposobem (skontrastowania) przeciwstawienia nauki Platona jest podsumowanie defektów, które przypisane by były heideggerowskiemu podejściu do kwestii czasu: (1) ontologiczna relacja do czasu aktualnie jest artykulacją „ontycznej” faktyczności czasowej egzystencji *Dasein* jako intencjonalnie ukierunkowanej wewnątrz trójwymiarowej jedności przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Jednak *to on* jest z góry uważane jako *to phainomenon*. Chociaż Heidegger interpretuje *to phainomenon* jako „obecność” samego Bytu raczej niż „wygląd zewnętrzny” lub „iluzję”, „obecność” jest „obecnością-ku-człowiekowi” jako trwanie lub zwleknięcie czasowości. „Fenomenologia” Heideggera nie jest już rozważana razem z „istotami”, ale z „faktami” w sensie „występowania”. (2) Nawet jako relacja, czyli sposób, w jaki czas pokazuje się człowiekowi, ta fenomenologia jest defektywna, dlatego że wykreśla możliwość obecności wiecznej lub autentycznie transczasowej wewnątrz struktury *to phainomenon*. Jednym z największych rezultatów tej procedury jest niejasność, jeśli nie całkowite zakrycie różnicy pomiędzy człowiekiem i Bytem. (3) Bardziej specyficznie, czas nie może dostarczać z wnętrza siebie struktury swego Bytu. To znaczy: Heideggerowi nie udaje się wytłumaczyć, w jaki sposób czas zachowuje się w każdym ze swoich momentów, pozostawiony jako otwieranie lub rozrachunek, wewnątrz którego Byt się przedstawia, dopóki to otwieranie jest samym wyglądem zewnętrznym. (4) Heidegger wyróżnia czas jako bardziej fundamentalny niż przestrzeń. To założenie jednak wydaje się zasadne jedynie wtedy, gdy zaakceptujemy jako fundamentalną czasowość ludzkiej egzystencji. Prawdę mówiąc, Heidegger nie może mówić na temat czasu, wyłączając pojęcia przestrzenne: oba wymiary wydają się równie ważne w relacji do ludzkiej egzystencji. Konieczność przestrzeni (np. *ludzkiej przestrzeni*) jest kluczem do niezbyt trafnej, ale wspaniałej dyskusji Heideggera na temat otwartości jako horyzontu noetycznej wizji. (5) Ostatecznie trudno dostrzec, w jaki sposób Heidegger, pomimo zróżnicowania pomiędzy *Geschichte* i *Historie*, czyni możliwym dla człowieka podjęcie odpowiedzialnego stanowiska w odniesieniu do historii. Ktoś musi poważnie zapytać o adekwatność rezolutnej akceptacji tradycji, np. co dzieje się-jako kryterium dla ludzkiego panowania. Ontologia, która nie potrafi asystować człowiekowi w jego usiłowaniu zachowania siebie od własnych aktów pociągających za sobą ryzyko nihilizmu, które rozważam jako konsekwencję klaustrofobii kompletnego immanentyzmu maskującego się jako wolność⁸⁴.

⁸⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 435, w sprawie stwierdzenia na temat trzeźwej, rozumnej i *angstvoll* akceptacji tego świata w jego faktycznej czasowości. *Entschlossenheit* czyni nas wolnymi od iluzji, ale w ten sposób trzeźwymi w mojej opinii.