Jean Beaufret, Dominique de Buhan, Eryck de Rubercy

Dwanaście pytań w sprawie Heideggera

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (33), 125-141

1977

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Świadectwa

Jean Beaufret oraz
Dominique de Buhan
i *Eryck de Rubercy*

Dwanaście pytań w sprawie Heideggera *

Eryck de Rubercy — Jean Beaufret, kim pan był, zanim poczuł się pan zafascynowany myślą Heideggera?
Jean Beaufret — Najpierw byłem wychowankiem Ecole Normale, a potem docentem, czyli w sposób równie dobry jak każdy inny trafiłem do stadka, które ma zresztą swoje zasługi. A więc zdobyłem umiejętność nauczania filozofii ku zadowoleniu audytorium. Jedynym niezadowolonym byłem ja sam. I pewnie dlatego w 1941 r. zabrałem się do rozszyfrowywania Husserla; studia te pozwoliły mi pojąć, na czym polegał błąd moich wykładów o świadomości, w roku następnym zaś lektura Heideggera sprawiła, że się ośmieliłem zwolna kwestionować samą filozofię. W tamtych czasach myślałem równie naiwnie jak stoicy i Kant, że jest ona po prostu połączeniem metafizyki i etyki, z dodatkiem logiki i, w razie potrzeby, estetyki. Tyle przynajmniej, obok innych rzeczy, nauczyli mnie moi nauczyciele, niewątpliwie bardziej uczeni niż dzisiejsi, ale także zadowalający się byle czym, jeśli idzie o rzeczy najistotniejsze.
E. de R. — W jaki sposób zakwestionowanie metafizyki prowadzi wedle Heideggera do zrobienia z czasu podstawowej kwestii?
J. B. — Wyraz *metafizyka* oznacza zwrot, jaki dokonuje się w myśli, kiedy spojrzenie utkwione pierwotnie w bycie przestaje go rozpatrywać i zaczyna kwestionować byt w jego byciu. Każda metafizyka jest tedy *stawianiem twierdzenia o byciu* w tym sensie, w jakim Kant w 1761 r. twierdził, iż bycie nie jest niczym innym jak *ustanawianiem*. Postawionym przez Kanta twierdzeniem o byciu jest interpretacja bycia jako *ustanawiania*. I w tym jest on ory-

* Patrz dalej S. Cichowicz *Po ostatnim słowie*.

ginalnym metafizykiem, tak jak wcześniej był nim Platon głoszący, że byt w swoim byciu jest *ideą*. Ale jedną z najbardziej zdumiewających wypowiedzi metafizycznych są słowa Arystotelesa, rzucone jakby mimochodem: „byt w swoim byciu wysławia się na wiele sposobów". Heidegger zadaje sobie pytanie: co jest jednością owej wielości? Czy jest nią jedno z czterech znaczeń bycia, wyliczonych przez Arystotelesa? W takim razie, które z nich? Czy też żadne z nich? Przez ponad piętnaście lat nieustannie powraca do tego, co jest dlań, by tak rzec, Arystotelesowską zagadką bycia. Wtedy to spostrzega, że greckiemu słowu „*ousia*" oznaczającemu bycie, a także, w mowie potocznej, dobra posiadane na przykład przez chłopa, odpowiada z tego punktu widzenia niemieckie „Anwesen", i że z drugiej strony wyrazowi „Anwesen" rodzaju nijakiego najbliższe jest „Anwesenheit" rodzaju żeńskiego, który będąc synonimem „Gegenwart" (teraźniejszość, obecność), wskazuje, iż to, o co chodzi, gdy rozbrzmiewa słowo „bycie", jest istotnie teraźniejsze, obecne. Otóż *obecność* mówi językiem czasu. W pytaniu o bycie — naczelnym pytaniu metafizyki — tkwi więc inne podstawowe pytanie, które jest być może pytaniem o czas. Taka jest droga, która prowadzi Heideggera od młodzieńczej bezradności do *Sein und Zeit*. Ale na tej piętnaście lat trwającej drodze odkrywa on również, że czas, który jawi mu się jako coś, co nazywa *horyzontem bycia*, nie jest bynajmniej owym czasem, który interpretuje Arystoteles w sposób metafizyczny, tzn. wychodząc od bycia, ażeby określić go jako następstwo poszczególnych chwil. Następstwu chwil przeciwstawia się w sposób nie mniej oczywisty chwila wieczna, chwila ogarniająca wszystko. Heidegger mówi natomiast coś innego: teraźniejszość jest bardziej radykalna niż następstwo, a nawet wieczność, gdyż kryje w sobie nazwanie bycia, a przeszłość i przyszłość łączą się w niej w sposób trwały. Naszą siedzibą jest więc teraźniejszość, w łonie której dźwięczą echem jej najodleglejsze skraje: przeszłości i przyszłości — w tym sensie Kartezjusz ustanowi nową teraźniejszość świata dzięki właśnie, by tak rzec, przypomnieniu mu dawnego bohatera, który wciela się w matematyka Apolloniosa, i skąd zwraca się do swoich „potomków" jako do przyszłych współczesnych. Otwarty w ten sposób wymiar przekracza zarówno naiwność historyzmu, który nie widzi niczego poza biegiem czasu, jak i wystąpienia tych, którzy wraz z Chateaubriandem, a nawet Nietzschem każą nam patrzeć w przeciwnym kierunku na „wieczność w głębi dziejów". Takie jest rewolucyjne znaczenie ogłoszonej przez Heideggera w 1927 r. książki pt. *Sein und Zeit*. Odrzuca on jednako „historyczny punkt widzenia" oraz odwołanie się do wieczności po to, ażeby przemyśleć w całej rozciągłości to, co Mallarmé ongiś ośmielił się nazwać: „*Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui*" [1].

[1] Dziewiczość, żywość i piękno dnia dzisiejszego.

Sein und Zeit nie wysuwa jeszcze jednego metafizycznego twierdzenia o byciu, które określałoby je przez czas, jak to czynił Bergson, przekonany, że w przepływie czasu dopatrzył się wyższej „substancjonalności". Przemyśleniem bycia „w horyzoncie czasu" — nie na odwrót — Heidegger zachęca czytelnika do wycofania się z metafizyki i jej kwestii bycia ku bardziej radykalnej myśli; jest nią — mówi on wówczas, w 1927 r. — myśl o *sensie* samego bycia, którego przedsmak daje ów cud, widoczny we właściwym mu miejscu wyłącznie w „prześwicie czasu".

E. de R. — Dlaczego Heidegger zrezygnował z pierwotnego zamiaru opublikowania drugiej części *Sein und Zeit*, którą przecież zapowiedział w roku 1927?

J. B. — Jest to pytanie nie tylko klasyczne, ale i bardzo istotne. Przesłanką *Sein und Zeit* było czysto metafizyczne uniepamiętnienie prawdy bycia. Bynajmniej nie chodzi o to, że święty Tomasz, jak zdaje się sądzić Gilson, według Heideggera zapomniał mówić o byciu; chodzi o to, że kiedy mówi o byciu, to traci z oczu jego charakter czasowy, wynosząc je ponad czas. Arystoteles postąpił podobnie, a nawet Nietzsche nie robi nic innego. Tyle że po opublikowaniu *Sein und Zeit* perspektywa zaczyna się zmieniać. Uniepamiętnianie bycia nie jest już zwykłym przeoczeniem, jak mógłby jeszcze sądzić czytelnik *Sein und Zeit*. Staje się sprawą samego bycia, nie naszą. Inaczej mówiąc, w wyrażeniu „uniepamiętnienie bycia" *genetivus obiectivus* (dopełniacz przedmiotowy) przemienia się w *genetivus subiectivus* (dopełniacz podmiotowy). To bycie uniepamiętnia. Punktem zwrotnym jest wygłoszony przez Heideggera wykład w Bremie — w 1930 r., czyli w trzy lata po *Sein und Zeit* — pt. *O istocie prawdy*, którego tekst, wielokrotnie przerabiany, autor zachował w oddzielnej wersji. Można powiedzieć, że te dwadzieścia stron wyznacza całe późniejsze dzieło Heideggera. Charakteryzuje je to, że — jak sam twierdzi — zasadnicza zdobycz *Sein und Zeit*, czyli interpretacja bycia w horyzoncie czasu, jest w nich „umyślnie nie rozwinięta". Nie znaczy to naturalnie, że po 1930 r. Heidegger odrzuca *Sein und Zeit*, lecz że to, co mówi, nie może być po prostu dalszym jego ciągiem, choćby oczekiwano go, tak jak oczekuje się kolejnego odcinka prasowej powieści. Czasowość bycia znaczy teraz, że zawsze „bycie cofa się, kiedy się odmyka w bycie («êtant»)". Owo cofanie się bycia (dopełniacz podmiotowy) staje się teraz podstawową cechą dziejów, inaczej mówiąc — ich *wydarzeniem*. Dzieje nie są bowiem dziejami zdarzeń; zdarzenie i dzieje to jedno i to samo pod warunkiem, że „zdarzenie", a więc dzieje, rozumieć będziemy w tym sensie, w jakim Heidegger rozumie niemieckie „Ereignis", które oznacza to, co my nazywamy zdarzeniem, lecz wyraża to na swój sposób. W „Ereignis" słychać to, co przeznaczone jest dla nas na własność („eigen"), a także to, co nas zdumiewa („eräugnet"), olśniewa, tak że nasza myśl zachowuje się wobec niego — mówił Arystoteles — „jak oczy nietope-

rza w blasku dnia". W tym sensie powie Nietzsche o ostatnim człowieku, że „mruży" oczy przed narastającym pojawieniem się nadczłowieka. To, przed czym mrużymy oczy, jest tym, czym olśnione jest nawet jeszcze *Sein und Zeit*, mianowicię tym, że „bycie cofa się, kiedy się odmyka w bycie". Heideggerowi nie idzie tedy o to, by ciągnąć dalej myśl z *Sein und Zeit*, ale żeby podjąć zawartą tam kwestię w sposób bardziej jeszcze kwestionujący, bynajmniej jej przy tym nie unieważniając. Początki filozoficznej pracy Leibniza to interpretacja bycia jako siły. Wspominając swoje pierwsze próby, Leibniz mówi: „Po ustaleniu tych rzeczy sądziłem, żem już zawinął do portu; kiedy jednak zacząłem rozmyślać nad związkiem duszy z ciałem, jak gdybym został na powrót rzucony na pełne morze" [2]. Heidegger mógłby powiedzieć: „Wraz z *Sein und Zeit* sądziłem, żem już zawinął do portu; kiedy jednak zacząłem rozmyślać nad czasem jako miejscem bycia, zostałem na powrót rzucony na pełne morze". Słowem, przejście od *Sein und Zeit* do prac następnych nie jest po prostu dalszym ciągiem *Sein und Zeit*, lecz ponownym podjęciem próby, której pierwszą zdobyczą była interpretacja bycia w horyzoncie czasu. Próba ta, powtórzmy, nie jest wcale postawieniem nowego metafizycznego twierdzenia. Jest początkiem *topologii* bycia. Topologia ta została w 1927 r. zaledwie zapoczątkowana. Arystoteles mówi: „Ważką jest rzeczą miejsce («topos») i trudną do uchwycenia". Te słowa Arystotelesa są nicią przewodnią całej myśli Heideggerowskiej, poczynając od *Sein und Zeit*.

D. de B. — Ale dlaczego myślenie Heideggera stale powraca do Greków?

J. B. — Ponieważ Grecy byli, choć nieświadomie, pierwszymi *topologami bycia*. I jedynie w języku, którym oni mówili, Heidegger mógł usłyszeć i wyodrębnić, przenosząc je nawet do języka, pokrewieństwo bycia i czasu jako miejsca samego bycia. Myśl Greków biegła oczywiście nie w tym, lecz w odwrotnym kierunku. Dlatego *powrót* do Greków ma sens o tyle, o ile jest *przekroczeniem* filozofii greckiej, a przekroczyć nie znaczy tu przewyższyć Greków, lecz próbować dotrzeć do najtajniejszego jądra ich myśli. Takie jest przedsięwzięcie Heideggera, które zdawać się może dziwne dziś, kiedy nasz świat powołuje się, jak mawiał Cournot, „na innych niż Grecy nauczycieli". Jest istotnie aż nazbyt jasne, że poprzez *Biblię* Zachód związany jest raczej z „wielkimi monoteistycznymi religiami", jak się je obecnie nazywa, niż z greckimi antenatami. Zauważył to już Nietzsche. Odwaga Heideggera polega na tym, że to, co powszechnie uznaje się za immanentne źródło filozofii, on traktuje jako wkład zewnętrzny. Świętym słowem jest dlań słowo greckie, a nie biblijne objawienie. I jeśli nawet przez prawie dwa tysiące lat filozofia prawowała się z judeo-chrześcijaństwem, to

[2] *Nowy system natury...*, przekł. S. Cichowicza.

jądrem jej nie był bynajmniej ten spór, lecz to, co go poprzedzało. Święty Paweł bez wahania zakładał chrześcijaństwo na odrzuceniu tego, czego „szukali Grecy", jak czytamy w *Pierwszym liście do Koryntian*. Chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z filozofią. Twierdzić za Gilsonem, iż jemu zawdzięcza ona swoje rozstrzygające postępy, to gmatwać sprawę w sposób uciążliwy tak dla filozofii, jak dla chrześcijaństwa. Nic nie jest bardziej obce greckiej myśli o byciu niż biblijny „jehowizm", będący jej radykalnym zaprzeczeniem. W 1952 r. Heidegger tak mówił do audytorium w Zurychu: „Niektórzy z was wiedzą, że wychodzę od teologii i że żywię do niej starą miłość, a nawet coś niecoś z niej rozumiem. Gdybym podjął się napisania teologii, do czego wielokrotnie się skłaniałem, to nie występowałoby w niej słowo «bycie». Wiara nie potrzebuje myśli o byciu". Przy innej okazji zdarzało mu się powiedzieć, tym razem do teologów: „Gdyby wiara obchodziła mnie tak mocno, to nie pozostawałoby mi nic innego, jak zamknąć warsztat". Nikt nie jest bardziej daleki od dobrodusznego eklektyzmu, głoszonego na przykład przez Gueroulta, który stwierdza: „Filozofia czerpie z dwóch przede wszystkim źródeł — religii i nauki". Dla Heideggera religia jest w stosunku do filozofii ciałem obcym. Poza tym to nie filozofia karmi się nauką, lecz odwrotnie. W 1955 r. w Cerisy Heidegger mówił: „Nigdy nie byłoby poszczególnych nauk, gdyby filozofia ich nie poprzedzała, jednocześnie je wyprzedzając". Rozumiecie panowie, dlaczego tzw. filozofowie nauk, którzy mają za sobą potęgę, sławę, a czasem — choć skąpe — prebendy, zgodnie wpisali Heideggera na indeks. Oczywiście fakt, że się jest na indeksie, nie znaczy, że ma się rację. Ale czy nie sądzicie panowie, że najwyższy już czas na to, aby w naszej epoce rzekomej „demistyfikacji" zakwestionować wreszcie uświęcone oczywistości, choćby i oczywistości filozofii nauk, a nie trzymać na indeksie tego, kto je kwestionuje?

E. de R. — Co pan ma na myśli, kiedy pisze pan, że dzieło Heideggera na swój sposób i po raz pierwszy odpowiada niecierpliwym słowom Rimbauda: „Posiąść prawdę duszą i ciałem"?

J. B. — Chcę powiedzieć po prostu, że ciało, co do którego nie jesteśmy — jak sądził Descartes — równie pewni, jak co do posiadania duszy, jest w rzeczywistości otwarciem duszy na świat. Ale nawet w perspektywie fenomenologii Husserlowskiej, ześrodkowanej na „świadomości", ciało jest jeszcze tylko świadomością posiadnia ciała. Wraz z *Sein und Zeit* i przejściem od świadomości („Bewusstsein") do „Dasein" stosunek do cielesności („leiblichkeit") pojmowany jest jako *radykalny* dla „Dasein". To, co mówi na ten temat Heidegger, spowodowało zresztą zabawne pomyłki. Lefebvre na przykład sądził, iż może potępiać czy litować się nad Heideggerowskim „Dasein", bo nie ma nawet „płci". Twierdził więc, że należy zwrócić się do Freuda, a nie do Heideggera, jeśli chce się zrozumieć siebie jako istotę nie-aseksualną. Heidegger mówi po

prostu, że „Dasein" nie jest bardziej męski niż żeński, lecz i taki, i taki. I w tym sensie jest pod względem seksualnym „rodzaju nijakiego", co nie znaczy, że jest seksualnie neutralny. Heidegger nie dodaje jednak, że w człowieku „Dasein" powiązany jest z seksualnością i dlatego można go uznać za nieco niemodnego. Skoro jednak podoba mu się Hebbel, kiedy opowiada o chłopcach całujących dziewczęta przy świetle księżyca, to przecież nie dzieje się to w bezcielesności. Jednak trudno jest, zdaniem Heideggera, wyrazić w języku stosunek do ciała, czy dokładniej do „Leiblichkeit" cechującej „Dasein". Mówił mi kiedyś, że próbował tego Husserl, ale „zaraz zaczynał mówić o kinestezji". Ażeby mówić o ciele, nie odkryliśmy jeszcze języka innego niż język psychofizjologii.

D. de B. — Pewien komentator powiedział, że myśl Heideggera, która pojawiła się w okresie rodzącego się nazizmu, stanowi kwestię polityczną ciągle odwlekaną przez aktualne wydarzenia. Co pan o tym sądzi?

J. B. — Twierdzenie to warte jest tyle, co socjologia, na dobitkę historycznie mętna. Niech pan zresztą zwróci uwagę, że nikt nigdy nie pytał o to samego Heideggera. Złotą regułą jest dogmatyzowanie z odległości faktów i tego, co sprzyja postulowanym tezom, choćby najbardziej elementarna prawda miała przez to zginąć. Zabrałem raz głos w polemice na ten temat w lewicowym piśmie, gdzie w końcu mnie ocenzurowano, co jest najczęściej nawet dla lewicy stosowanym sposobem zamykania dyskusji. Kiedy Heidegger się o tym dowiedział, poprosił mnie, abym powstrzymał się od wszelkich tego rodzaju interwencji, dodając, iż jest to nie tylko strata czasu, ale że w ogóle poniżające jest poważne traktowanie jego oszczerców. Zauważmy tylko przy okazji, iż postawienie w stan oskarżenia wielkiej myśli jest jednym z cudów upolitycznienia, jak się dziś mówi, podobnie jak interpretacja filozofii jako „ideologii" jest doprawdy szczytem tego, co Rimbaud nazywa „słabością mózgu". Równie dobrze można by interpretować poezję jako frazeologię! Najlepiej jest — zwierzył się niedawno Heidegger kilku przyjaciołom zebranym wokół niego w Prowansji — nie troszczyć się o to i dalej pracować z możliwie jak najmniejszą reklamą. W taki sposób w latach 1966—1969 odbyły się trzy seminaria w Thor — René Char pragnął, aby Heidegger był jego gościem. Ale jak mówił Hölderlin:

Cóż po poecie w czasie biedy?

D. de B. — Czyż jednak Heidegger nie jest uważany za wroga racjonalizmu? I czyż nie interpretuje on dość niezwykle biegu dziejów jako schyłku?

J. B. — Zacznijmy od drugiego pytania, by przejść potem do pierwszego. Słowo *schyłek* nie jest bynajmniej pejoratywne w tym sensie, w jakim niektórzy ludzie mówią, że w świecie, w którym żyjemy, „wszystko idzie coraz gorzej". Heidegger nie jest opty-

mistą, ale też nie jest w tym sensie pesymistą. Niemniej schyłek dnia to jednak zamieranie dnia i jego światła. Schyłek oznacza cofnięcie się tego, co było kiedyś bardziej promienną jasnością, a najbardziej zdumiewające jest, że Heidegger interpretuje jako schyłek to, co w perspektywie uczonych wydaje się, przeciwnie, postępem, na przykład przejście w filozofii od *Poematu* Parmenidesa do *Parmenidesa* czy *Sofisty* Platona. W takiej perspektywie to, co Parmenides zaledwie „wyjąkał", Platon wyraża w bardziej ścisłym języku. Innymi słowy Parmenides byłby „prymitywny", byłby „przedsokratykiem", jak zresztą w końcu go nazwano. Według Heideggera takie twierdzenie jest całkowicie bezpodstawne. Kiedy Arystoteles uważa swoich poprzedników za „jąkały", to sąd taki wydaje w imię platonizmu i własnej jego interpretacji. Boileau również powie: „*Enfin Malherbe vint...*" [3] — „prymitywami" byli wówczas Ronsard i du Bellay; tak samo dla Mansarta kościoły Notre-Dame i Saint-Chapelle były budowlami „gotyckimi". Cała sprawa polega na tym, aby wiedzieć, czy rzekomy *prymitywizm* jest nim istotnie, czy też — przeciwnie — ci, którzy za taki go uważają, nie oddalają się raczej od przeszłości, nieświadomi, że w niej jeszcze tkwią, a jej wielkość staje się dla nich niezauważalna, gdyż skoncentrowani są na innych sprawach, do których, jak sądzę, ich poprzednicy nigdy by nie dotarli. W studium poświęconym rzekomym „przedsokratykom" Heidegger nie uważa ich oczywiście za platoników, atoli nie sądzi zgoła, że platonizm jest prawdą, którą tamci na próżno usiłowali znaleźć. Przeciwnie, to Platon nie stałby się tym, kim był, bez Heraklita i Parmenidesa, którzy czynią go z oddali możliwym, bynajmniej nie przesądzając o jego konieczności. W perspektywie tych, którzy przyszli potem, a więc również w naszej perspektywie, tj. w perspektywie Platona i Arystotelesa, dawni filozofowie byli tylko „fizjologami", podczas gdy Arystoteles jest nim jedynie wtedy, kiedy trzeba, gdyż studia nad „phisis" są dlań „drugą filozofią", a nie „pierwszą". Taki jest ponoć „postęp" Arystotelesa, ucznia Platona, w stosunku do Heraklita i Parmenidesa. Heidegger uwalnia nas od tych komunałów, biorąc się za *odczytanie* Heraklita i za *odczytanie* Parmenidesa, zamiast przypisywać im żenujące truizmy, jakie rzekomo głosili, i wobec których oczywiście łatwo jest być postępowym. Nie znaczy to wcale, że jest żelazną regułą, iż przeszłość dlatego tylko, że jest przeszłością, przewyższa to, co następuje po niej, inaczej mówiąc, że to Platon zadowolił się byle czym; idzie o to, że Parmenides nie jest bardziej prymitywny w stosunku do Platona niż Poliklet w stosunku do Praksytelesa albo Giotto w porównaniu z Rafaelem czy Leonardem. Nie chodzi zresztą o to, abyśmy wzorowali się na jednych lub drugich, ale o to, żebyśmy zrozumieli, iż alternatywa: postęp albo schyłek, jest historycznie schematyzmem równie na-

[3] Wreszcie nadszedł Malherbe...

iwnym jak interpretowanie XIII-wiecznej architektury jako „gotyckiej".
Kiedy jednak Kartezjusz mówi nam, że jego zamiarem jest zachować „jasność widzenia" we własnych poczynaniach, to czy ta Kartezjańska jasność jest bardziej skąpa niż greckie światło? Co za paradoks! Kartezjańska metoda daje nam oczywiście większą władzę nad rzeczami, niż kiedykolwiek mieli ją Grecy, gdyż „potomkowie" Kartezjusza — dzisiejsi Amerykanie — w imię Kartezjusza wylądowali na Księżycu. Ale czy rzeczy, którymi władamy, są przez to bardziej *obecne*? Mamy prawo wątpić wraz z Nietzschem, który pisał: „Nasz wiek jest wiekiem podniecenia i dlatego nie jest wiekiem namiętności; rozgrzewa się stale, bo dobrze wie, że brak mu gorąca — w głębi samego siebie marznie". Nietzsche mówił również: „Wszelka promocja racjonalności umacnia tym samym potęgę przeciwstawną, mistycyzm, inaczej mówiąc nierozumność we wszystkich jej postaciach". Racjonalność, o której mówi Nietzsche, jest tym, co nazywa on jeszcze „triumfem metody naukowej nad nauką". Nie przeciwstawia jej nierozumności, gdyż ta towarzyszy jej stale jak cień, więc co przeciwstawia? Słowa takie jak *nadrealizm* czy *nadracjonalność* są dziś symptomatyczne. Rzekoma Nietzscheańska *dionizyjskość* jest i jednym, i drugim. Oto dlaczego, myśli Heidegger, trzeba się jeszcze zastanowić, czy filozofia Nietzschego nie jest ukoronowaniem tego, co on, jak sądził, przekroczył. Czy znaleźliśmy się więc w impasie? A może raczej zbliżamy się do czasów, kiedy dzisiejszy kult „rozumu" okaże się najbardziej niebezpieczną i ograniczoną wersją tego, co Grecy nazywali „logos"? Droga Heideggera nie prowadzi wcale, jak utrzymują głupcy, od racjonalizmu do irracjonalizmu, lecz od rozumu do *logosu*, od którego rozum od samego początku się oddala coraz bardziej, wyobrażając sobie, że wydobywa go na jaw. Jaki to *logos*? Nie jest to *logos* Parmenidesa i Heraklita wyzwolony z pęt, w jakich trzyma go filozofia Platona, lecz ów *logos* uwolniony z tego, co *Sein und Zeit* nazywa „ograniczeniem ontologii antycznej". Nie zachowuje ona nic z tego wszystkiego, co całe dzieło Heideggera chce doprowadzić do słowa, a więc najsampierw — od pierwszych stron *Sein und Zeit* — bezpośredni przejaw tego, co jest „w zasięgu ręki", następnie — po *Sein und Zeit* — zagadkę dzieła sztuki, a wreszcie — poczynając od *Listu o humanizmie* — czystą myśl o *rzeczy* w nie wyrażonej jeszcze prostocie jej, zdawałoby się, dobrze znanej obecności. Przypomnijcie sobie: „Byle co jest rzeczą: dzban i ławka, ścieżka i wóz. Na swój sposób rzeczą jest również drzewo i staw, potok i góra... Rzeczami są jeszcze... lustro i agrafka, książka i obraz, korona i krzyż". Przecież to tylko abecadło? Oczywiście. Heidegger nie jest wśród nas filozofem, lecz pełnym pokory nauczycielem, który w księdze świata pomaga nam odczytywać litery, tworzyć sylaby, łączyć słowa. Kiedy w barcelońskiej *Vanguardia* Antonio Machado — ale powtórzmy sobie raz jeszcze: *cóż po*

poecie? — przeciwstawiał Heideggera Nietzschemu, charakteryzując go jako „metafizyka pokory", dobrze wiedział, co mówi.
E. de R. — Pozostaje jednak faktem, że w naszym świecie, tak gorączkowo poszukującym wartości, Heidegger podważałby samo pojęcie wartości...
J. B. — „... i zalecał nam powrót do barbarzyństwa, gdzie nic już nie ma sensu większego jak pozorne rozstrzygnięcia bez treści! I gdzie wyćwiczone spojrzenie bez trudu dostrzegałoby widmo hitleryzmu"? Znana piosenka w zachwycający sposób wyśpiewywana przez „szkołę frankfurcką" i innych świętych Apostołów. Co w końcu znaczy wyraz „wartość"? Dopiero od Kartezjusza staje się on w filozofii terminem technicznym, a podstawowe zadanie zaczyna polegać na określeniu „słusznej miary dóbr", których zdobycie może od nas zależeć. To dopiero w XIX w. wyłącznie „punkt widzenia wartości" określa perspektywę filozofa, a tak drogie Kartezjuszowi rozróżnienie między prawdą a fałszem staje się także kwestią wartości, podczas gdy dla niego prawda była jeszcze warunkiem koniecznym do określenia „słusznej wartości", gdzie *słuszny* i *prawdziwy* są synonimami. Nietzsche spostrzegł, że jeśli w wyrażeniu „słuszna wartość" przymiotnik jest w rzeczywistości częścią rzeczownika, to znaczy ono już tylko „wartościową wartość", co — jak powiedziałby Kant — jest „jawną tautologią". Wybrnąć z tego można, zadając sobie pytanie o samą zasadę wartościowości wartości, czy też ich oceny, jak Nietzsche mówi niekiedy. W taki sposób nierozstrzygalny problem „słusznej wartości" usuwa się na plan drugi wobec problemu *słuszności wartości*, której ukrytą jeszcze zasadą jest wola mocy oraz jej „punkt widzenia", umożliwiający nam ogląd rzeczy, wychodząc od „*warunków* zarówno *zachowania*, jak i *podniesienia* poziomu, uwzględniając pewne złożone formacje o relatywnej trwałości, w trakcie stawania się". Taka jest oryginalność Nietzschego w stosunku do tych, którzy ograniczają się do powoływania się na wartość. Jego filozofia nie jest więc — jak się bezwstydnie twierdzi — adoracją mocy, lecz określa ona wartość „we współczesności od wzrostu mocy u tego, kto ustanawia wartości".
Znaczy to tyle, że w stosunku człowieka do bytu wartość odpowiada *stawce*, jaką człowiek uznany za środek wszystkiego powinien postawić przy przedstawianiu bytu. Człowiek uważa na przykład za *piękne* to, co wzbudza w nim poczucie mocy, a za *prawdziwe* to, co jest tylko równoznaczne z odzyskaniem stawki. W taki sposób filozofia współczesna, podobnie jak scholastyka, odzyskuje w postaci „dowodów istnienia Boga" stawkę, którą człowiek zainwestował w przedstawieniu, jakie musi sobie wyrobić o rzeczach, aby móc utrzymać wobec nich pewien poziom, aż do chwili, kiedy to, co „uważa za prawdziwe", staje się z kolei przyczyną obniżenia poziomu. Nadchodzi wtedy czas, by odnowić stawkę, tzn. stworzyć — pod nazwą wartości — nowe „warunki bytowania". Może-

my powiedzieć, że po rewolucji 1789 r. „prawodawca albo instynkt społeczny" — to Nietzsche przemawia — ponawia stawkę, zastępując u szczytu wartości Boga „dogmatycznego chrześcijaństwa", który stawał się ciałem i umierał, by zbawić grzeszników, „istotą najwyższą" jako nowym Bogiem nowych ludzi, którzy nietknięci jakimkolwiek grzechem pierworodnym, rodzą się wolni i równi w prawach. Takie jednak rozwiązanie, opisane już przez Hegla, który odżegnywał się od niego jak od „ulatniającego się bezwonnego gazu", stwarza co prawda odpowiedni klimat dla Terroru, brak mu jednak gruntowności. Jest produktem — powie Nietzsche — rozkładu starych wartości. Dlatego też stwierdza: „Chrześcijaństwo dojrzeje wkrótce do krytyki historycznej, tzn. do prosektorium". Wtedy wkracza stawka czysto Nietzscheańska jako „zasada nowego ustalenia wartości". Nowością jest to, iż nie polega już ona na zastąpieniu u szczytu dawnych wartości nowymi, lecz że napierając na sam środek problemu, kwestionuje „wagę", na której odważa się wartości.

Choć w filozofii postawa Nietzscheańska jest bardziej radykalna niźli jakakolwiek inna, to jednak jest ograniczona tym, że w przedstawieniu wydobywa na plan pierwszy to, co w perspektywie Kartezjańskiej zdecydowanie stanowiło już plan dalszy, mianowicie przedstawienie rzeczy jako wartości, nie dostrzegając wcale, że „punkt widzenia wartości" nadal jest przedstawieniem, chociaż w mniej czystej formie. Jak asortyment towarów na witrynie sklepu, tak rzeczy wyłożone jako wartości oceniane są z uprzywilejowanej pozycji i według pewnej skali. A taka wycena jest niewątpliwie ruchliwsza i bardziej mieniąca się niż przedstawienie tych samych rzeczy jako przedmiotów, jednakże — jako przedmiot w sensie kartezjańskim — pozostaje przeciwieństwem podmiotu ześrodkowanego na samym sobie. Taka jest perspektywa oceny, w której niewczesny Nietzsche umiejscowił się również naiwnie jak ci, których krytykuje.

Grecy natomiast umieli — jak powie Rimbaud — „pozdrawiać piękno", tzn. nie podporządkowywać go choćby nawet i ruchomej skali wartości. Nietzsche coś z tego wyczuwał, gdyż w *Jutrzence* mówi o Grekach: „czcili inaczej, gardzili inaczej". Ale inaczej znaczyło dlań tylko, że *ich ceny były inne niż nasze*. Trzeba było myśli bardziej kwestionującej niż filozofia Nietzschego, aby odrzucić „punkt widzenia wartości" i stanąć wreszcie wobec bardziej istotnej godności rzeczy ocenianych. Nietzsche słusznie mówi, że Grecy czcili i gardzili inaczej niż my, a Heidegger rozumie to *inaczej* jako: niezależnie od tego, co my nazywamy dziś wartościami. Nie potrzebowali *przedstawień*, gdyż rzeczy były dla nich *obecne*, a sztuka rozróżniania tego, co piękne, od tego, co nijakie, czy tego, co szlachetne, od tego, co niskie, była *inaczej gruntowna* niż u nas, dla których myśleć znaczy oceniać. Według Heideggera oznaką degradacji na płaszczyźnie najistotniejszej jest nie tyle

przywiązanie myśli do przedawnionych wartości, co triumf samego pojęcia wartości w filozofii. Przykrawanie wszystkiego do wartości przedłuża jedynie przykrawanie do przedstawień, do czego przyzwyczaił nas kartezjanizm, skazując nas trwale na gruntowną niezdolność „pozdrowienia piękna", które jest dla nas li tylko „wartością estetyczną". Chociaż Nietzsche jest tak otwarty na oczywistość dzieła sztuki, to przecież jego własna filozofia zagradza mu doń dostęp, zniżając sztukę do tego, czym nie jest, tzn. przyznając jej wartość „najwyższego bodźca życia", odmawiając sztuce jednej wartości po to, by przypisać jej inną. Nietzsche zmuszony jest jednak ograniczyć wartość, a w potocznym znaczeniu słowo „wartość" nie ma już nawet zjadliwości i ostrości, jaką daje mu analiza Nietzschego; zwykłe odwoływanie się do wartości pozostawia w nieokreśloności ową środkową pozycję, w której rzeczy jawią się jako wartości.

Trzeba właściwie rozumieć Heideggerowskiego *Nietzschego*, tzn. stosunek Heideggera do Nietzschego, którego filozofia jest w jego oczach najdobitniejszym określeniem pojęcia wartości. Jeśli jednak Heidegger odkrywa, że użytek, jaki robi z wartości Nietzsche (tak jak dziś robi to bezmyślnie Malraux), jest niewidocznym, bo metafizycznym ograniczeniem myśli Nietzschego, to nie znaczy to wcale, że myśl Heideggera nie zna żadnych ograniczeń. Atoli jej ograniczenia, o jakich wie sama, są nadal tak samo ukryte, jak w malarstwie — mimo nadejścia później Picassa i Braque'a — ograniczenia Cézanne'a, z tym że jeśli Heidegger otwiera w filozofii, jak czasem mówi, „drogę Cézanne'a", to kto jest Picassem i Braque'em?

D. de B. — Czy Grecja antyczna ma dla pana inne wdzięczne strony poza tą, że była miejscem narodzin filozofii?

J. B. — Pańskie pytanie narzuca się tym bardziej, że sama filozofia ma swe ukryte korzenie we wcześniejszym świecie *mitu*, w którym przebywali bogowie i ludzie, a najwspanialszym cudem tego świata może był ten, do którego tajemnicy Nietzsche próbował dotrzeć, pisząc *Narodziny tragedii*: jest to czysto attycki fenomen. Filozofowie nie mieli o nim najlepszego zdania, jeśli wierzyć Platonowi. Heraklit również mówi o poetach nieprzyjaźnie. Między poezją a filozofią istnieje, jak się wydaje, rozłam i przeciwstawność. Stąd truizm pokutujący jeszcze do dziś, że stary mit został zniszczony przez nastanie *logosu*. Heidegger twierdzi przeciwnie: „mit nie został nigdzie zniszczony przez logikę, lecz tylko przez to, że boskość odeszła". Filozofia zrodziła się więc w świecie już opuszczonym przez pierwiastek boski. Mówi już, według Hölderlina, o jego „braku". Wysławia go jednak chroniąc tę nieobecność jako puste miejsce, w którym rozbrzmiewają jeszcze kroki tych, co — jak Hezjod powtarza za Homerem — „ukazali się ludziom w pełnym świetle". Zanim Grecja stała się miejscem narodzin filozofii, była krajem bogów, których interpretatorami byli, jak mówi Platon, poeci. Ten związek z pierwiastkiem boskim, przenikający poezję

grecką we wszystkich jej dziełach — zarówno w rzeźbionych kamieniach, jak i w słowie — jest dziś naukowo badany przez mitologię. Mitologia zajmuje się, nie bez pobłażania, wierzeniami uważanymi za przestarzałe, mówi nam o cudaczności, odkrywając jednocześnie, że wszystko w końcu tłumaczy się w perspektywie współczesnego racjonalizmu, tj. pozytywizmu. Gdyż mitologia nie troszczy się zbytnio o to, że słowo mityczne było w Grecji słowem poetów, a nie wiedzy czy inicjacji potrzebujących specjalistów. Sens boskości i sens poetycki są tam jednym i tym samym, inaczej niż w naszym świecie, gdzie pobożność w ogóle nie potrzebuje poezji. Odwołujemy się do niej tylko marginesowo, a poezja ze swej strony może w jakiś sposób abstrahować od związku z boskością, której strażniczką jest wiara. Stąd wyjątkowość Hölderlina, który w nocy świata pozostaje poetą dnia bogów. Światło to miało dla Greków swoje cienie, skoro ich najwznioślejsza poezja wcieliła się w tragedię, która — jeszcze przed wszelkim pesymizmem czy optymizmem — wyraża ich stosunek do jasności jako tego, co poddaje nas próbom. Interpretacje francuskich tłumaczy są niekiedy zaprzeczeniem tekstu; bądź to „upolityczniają" Antygonę, która bohatersko przeciwstawia się rzekomo tyrańskim dekretom Kreona, bądź to przekształcają ostatni chór z *Edypa w Kolonie* w wezwanie do zdania się na sprawiedliwość królewską, podczas gdy Sofokles mówi zupełnie co innego. Nic nie jest nam równie obce jak grecki wymiar tragedii, może tylko czysto grecki wymiar filozofii, która w tym łączy się z tragedią, że nigdy nie sprowadza się tylko do teologii. W filozofii greckiej nawet boski pierwiastek pozostaje w horyzoncie bycia, w tym sensie, że bogowie poetów poddani są biegowi przeznaczenia. To, co Heidegger nazywa „strukturą onto-teologiczną" metafizyki, jest w greckiej filozofii jakby zapomnianym śladem mitu, który kwitł w greckiej poezji — zwłaszcza jako tragedia.

D. de B. — Dlaczego Heidegger zastanawiał się nad poezją? Na czym polega oryginalność jego poszukiwań w porównaniu ze współczesnym językoznawstwem?

J. B. — Na pierwsze pytanie odpowiem po prostu: dlaczego nie? Od prawie dwustu lat filozofia zajmuje się poezją. Zbudowała nawet na jej użytek przyzwoity aneks, w którym, jak sądzi, można poezję umieścić i który od czasu Kanta nazywa estetyką. Istnieją dziś nawet „esthéticiennes" (kosmetyczki) powołane do dbania o urodę, tak samo jak katedry estetyki na uniwersytetach. Ale dla Heideggera estetyka jest tylko spojrzeniem, jakie metafizyka zwraca na piękno i dzieło sztuki. Wedle estetyki stosunek człowieka do tego rodzaju rzeczy nazywa się „delektacją". Termin ten mówi bardzo wiele. Delektacja zdaje się należeć do tej samej rodziny co lektura, i przez to łączyć się z tym, co Grecy nazwali *logos*. Ale tak się tylko wydaje. W rzeczywistości ma ona zupełnie inny źródłosłów, znaczący, że ten, kto się delektuje, jest po prostu zwa-

biony smakołykiem. We *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger pisze: „Dla Greków bycie i piękno były synonimami. Dziś piękno należy do domeny cukiernika". Oczywiście estetyczne słodycze trzeba przyprawiać rozmaitymi przyprawami, w końcu jednak jest to zawsze ten sam towar. Mówiąc o poezji, Heidegger nie ma wcale zamiaru odnawiać estetyki, lecz pokazać, że stosunek do piękna jest estetyczny jedynie z punktu widzenia podmiotowości, której najnędzniejszym produktem ubocznym jest „przeżycie". Być może dlatego zdobył sobie przyjaźń kilku poetów i wywołał zły humor pedantów, dla których poeci są tylko okazją do uprawiania „wierszologii", jak to określają, która jest tłumikiem wiersza, tak jak teologia jest, wedle Nietzschego, tłumikiem boskości.
Dochodzę w ten sposób do drugiego pytania. Faktem jest, że językoznawstwo współczesne utrzymuje, że poezja, będąc zjawiskiem językowym, leży w jego kompetencjach. Co się tyczy mowy, językoznawstwo sprowadza ją w sposób schematyczny do związku *elementu znaczącego* z *elementem znaczonym*, gdzie pierwszy element symbolicznie desygnuje drugi dzięki językowi ujętemu jako system znaków. Heidegger uważa, że właśnie sprowadza mowę do tego, czym nie jest, czym nie jest wyłącznie, w każdym razie nie dla poety. Poeta nie używa elementów znaczących po to, żeby desygnować elementy znaczone. Jego rzemiosło, mówił Eluard, polega na „unaocznianiu". Jest dzięki temu, dodaje Réné Char, „rzemiosłem szczytowym". Innymi słowy, jeśli poeta odwołuje się do *języka*, to nie po to, by w słowach zorganizowanych w zdania wypowiedzieć na nowo coś już znanego, ale by ukazać to, co w języku codziennym jest ledwo widoczne. Kiedy Baudelaire zachwyca się, że Victor Hugo mógł napisać:

O temps évanouis, a splendeurs éclipsées
O soleils descendus derriere l'horizon [4].

to wita już w Hugo Baudelaire'a, czyli to, co inny poeta nazwał „ilustracją języka francuskiego", czyli najświetniejszymi jego dokonaniami. Wszyscy o tym dobrze wiedzą, ale powszechna opinia uważa to za *wyjątek*, czyli widzi w tym coś, co wykracza poza regułę i w żadnym wypadku jej nie stanowi. Hölderlin mówi:

To jednak, co trwa, stanowione jest przez poetów

Do tego, co trwa, należy nawet spłycenie języka w mowie potocznej, jak uczy nas już u kolebki Parmenides, którego *Poemat* tak wysoko wynosi moc nazewniczą greki. Dlatego też Heidegger może powiedzieć: „poezja nie jest melodyczną egzaltacją języka codziennego. Odwróćmy to twierdzenie. To raczej język codzienny jest zapomnianym, sfatygowanym przez zużycie poematem, skąd ledwo do-

---

[4] O przeszłe czasy, o blaski zaćmione, O słońca przepadające za widnokręgiem.

chodzi jeszcze wezwanie". Językoznawstwo robi wszystko, by ustrzec się odwracania twierdzenia. Chce określić poezję, wychodząc oczywiście nie od mowy potocznej, lecz przy pomocy schematów, które zdają się jako tako zgodne z mową potoczną, z tym oczywiście warunkiem, że z góry wykluczony jest jej bardziej ukryty kontakt z samą poezją. Michał Anioł mówił: „Glina jest życiem, gips zaś jest śmiercią; ale marmur jest zmartwychwstaniem". Językoznawstwo sprowadza marmur do gipsu scjentystycznego szufladkowania i żałosne są jego usiłowania, by zawładnąć w ten sposób marmurem języka. Nie jest to rzecz prosta zabronione, lecz trudno wówczas uniknąć bardziej pierwotnej konfrontacji.

D. de B. — W czym pytania Heideggera związane z techniką różnią się od pytań Marksa?

J. B. — Heidegger nie czyni z techniki tego, co nazywa „narracyjnym sprawozdaniem", w którym za Marksem i — dodałbym — Bergsonem, nie zapomniano by odnotować, że „postęp, początkowo powolny, zrobił gigantyczny skok naprzód, kiedy wkroczyła nauka". Heidegger usiłuje odkryć zagadkę nieznanej jeszcze istoty techniki. Ale wtedy właśnie nauka staje się dlań godna pytania. Potoczne wyobrażenie dziejów nauki to historia jej postępu, zawierająca także pamiętne regresje. Czyż istotnie od czasów Pitagorasa nie dokonał się postęp naukowy, którego świadkiem i gorliwym wyznawcą był w swoim czasie Platon, potem zaś nastąpiła Arystotelesowska regresja, od której wyzwolił nas renesans i Kartezjusz, nauka zaś na powrót wkroczyła na królewską drogę postępu? Takie przedstawienie dziejów nauki jest dla Heideggera „jak ze złej powieści". Nauka współczesna nie tyle poczyniła postępy w stosunku do wiedzy antycznej, ile radykalnie zmieniła jej perspektywę, odwołując się do „matematycznego projektu natury jako do najwyższej instancji"; jak głosił Kartezjusz, „natura we wszystkim działa matematycznie". Od tej chwili w świecie nie istnieje nic, co nie dałoby się w swej istocie określić przez rozwiązanie odpowiedniego równania. Czy Kartezjusz nie odkrywa tu prawdy, którą jego poprzednicy bądź to antycypowali, bądź cofali się przed nią? Tak rozumują współcześni „filozofowie nauk", którzy zupełnie nie wpadli na to, że matematyczny projekt natury nie jest wcale prawdziwszy od fizyki Arystotelesa, że z góry odpowiada proroczym słowom Nietzschego: „Nadchodzi czas walki o panowanie nad Ziemią". Ze względu na tę walkę nauka staje się z kolei matematycznym przedstawieniem zjawisk mającym za cel, jak mawiał Nietzsche, „coraz łatwiejsze obliczenia, a w następstwie opanowanie natury". Zaratustra uczył, że żadna wiedza nie jest „nieskalana", a rozumiał przez to, że nie jest wolna od ukrytej myśli o dominacji. Ale dla Greków również żadna wiedza nie jest „nieskalana", skoro wedle Arystotelesa wszelkiej teorii zawsze towarzyszy *praxis*, która jest prostym odwróceniem teorii. Taki jest sens greckiej nauki o byciu. Tylko że *praxis* w rozumieniu Arystotelesowskim nie zabiega o pa-

nowanie nad naturą, lecz chce jej odpowiadać w tym sensie, w jakim most odpowiada raczej odległemu sąsiedztwu dwóch brzegów rzeki, niż ustanawia panowanie człowieka jako podmiotu nad przedmiotowością sił natury. Odpowiadać czemuś a panować nad czymś to dwie różne sprawy. Odpowiadanie czemuś staje się panowaniem dopiero wtedy, kiedy człowiek opiera się na samym sobie, w sensie Kartezjańskiego „ja jestem", tzn. u świtu czasów nowożytnych. Ale nawet tutaj nie posuwamy się szybko. Jeśli, sądzi Heidegger, filozofia Kartezjusza ze swoim wyniesieniem człowieka w postaci „ja" pojawiła się w swoim czasie, to nie tyle jako absolutny punkt wyjścia świata techniki, lecz jako uprzywilejowany moment rozwoju bardziej tajemnej istoty techniki. Czytamy w *Holzwege*: „Nawet to, że człowiek staje się podmiotem a jego świat przedmiotem, wynika z istoty techniki ustanawiającej swoje panowanie, a nie odwrotnie". Wszystko zaczęło się na długo przed Kartezjuszem, już w myśli greckiej, która nazwała „technè" najbardziej podstawową formę wiedzy. Grecka „technè" nie ma oczywiście nic wspólnego z nowoczesną techniką. To raczej nowoczesna technika ma, nie wiedząc o tym, wiele wspólnego z tym, co Grecy nazywali „technè". „Kwestia techniki", tak jak ją ujmuje Heidegger, jest więc zakwestionowaniem całej wiedzy w ciągu dziejów. Oczywiście nie w sensie marksowskim, gdyż Marks — jak wiadomo — ogranicza się do „tłumaczenia" teorii wychodząc od praktyki, lecz w sensie znacznie bardziej radykalnym, gdzie i teoria, i praktyka są od początku pochodzenia „technicznego" w czysto greckim znaczeniu słowa i rzeczy. Co do czysto greckiego znaczenia „technè" jako ostatecznego wymiaru stosunku człowieka do świata, to nie znajdziemy go oczywiście w słowniku, lecz musimy próbować zrozumieć to, co Grecy przecież powiedzieli, nie mówiąc tego wprost, i czego sens należy odczytywać inaczej, niż to wygląda w obiegowych i uczonych tłumaczeniach.

Powyższe można streścić, czy raczej podjąć, mówiąc: zamiast interpretować technikę — jak Marks czy wszyscy inni — wychodząc od związku teorii z praktyką, Heidegger usiłuje oświetlić sam ten związek, umiejscawiając go w technice, której jeszcze nie pomyślana istota kryje się w tym związku. Jest to, jak widzicie, to samo postępowanie, które w *Sein und Zeit* doprowadziło do odkrycia, iż czas jest polem czy przedpolem bycia, a więc jest to jeszcze jedna próba *topologii*. I tak jak czas — horyzont bycia nie jest już czasem — następstwem chwil, technika jako miejsce związku teorii i praktyki nie odpowiada już w swojej istocie zwykłemu pojęciu techniki, które ogranicza się do definiowania jej jako nauki stosowanej. Istotę techniki zaś Heidegger raz jeszcze rozważa w świetle myśli greckiej. Szczególną cechą greki jest to, że komplikuje tak pozornie prosty związek teorii i praktyki przez odwołanie się do trzeciego terminu — „technè". Tam, gdzie my widzimy tylko dwa, Grecy widzą trzy, z czego trzeci ma w rzeczywistości rangę

pierwszego. Czy taki jest sens najbardziej zagadkowego wiersza Hölderlina?

Król Edyp ma może
o jedno oko za wiele.

Ale z drugiej strony Arystoteles mówi o „technè", że jest ona w swej istocie stosunkiem do tego, co Grecy nazywali „aletheia". Rzymianie, a za nimi średniowiecze i czasy nowczytne tłumaczyły „aletheia" przez „prawda", definiując z kolei prawdę jako zgodność czy adekwatność myśli z jej przedmiotem. Ale to przecież Grecy dobrze znali i nazywali „homoiosis". Słowo „aletheia" jest więc, przynajmniej pozornie, słowem zbędnym. Analizy Heideggera polegają na przenoszeniu zagadnień na poziom tych „zbędnych słów", jakimi są słowa greckie, i badaniu ich wazjemnych relacji. Grecy nie byli amatorami synonimów, które są tylko powtórzeniami, lecz mistrzami w sztuce „niczego za wiele", tj. w sztuce niuansów. Heidegger otwiera więc nową drogę, a niewielu waży się za nim podążyć, w świecie obojętnym na wszelkie rozróżnienia i przez to zapominającym o sobie samym i swoim pochodzeniu. Wobec techniki ludzie naszego świata zadowalają się żonglowaniem pojęciami teorii i praktyki, wznawiając przy tej okazji problem kury i jaja: które z nich jest pierwsze? Być może jednak to Heidegger ze swoim „powrotem do Greków" pozwala nam wreszcie przeczuć to, co Nietzsche nazywa „enigmatycznym i nie rozszyfrowanym jeszcze tekstem", jakim są dla dzisiejszych Europejczyków ich własne dzieje.

E. de R. — Jaki związek może dziś istnieć między myślą Zachodu a myślą Wschodu?

J. B. — Według Heideggera związek ten powinien się wreszcie przerodzić w dialog. Antonio Machado, który we wzmiankowanym już tekście z 1938 r. rozpoznał i witał w człowieku, jakiego zapowiada Heidegger, „antypodę hitlerowskiego Germanina", mówił w tym samym okresie w krótkim wierszu:

Aby rozmowę prowadzić,	*Para dialogar*
Pytajcie najpierw	*Preguntad, primero*
Potem słuchajcie	*Despues, escouchad*

Ale o co może pytać drugiego ten, kto sam nie wie, kim jest? W taki sposób dialog ze Wschodem uaktualnia zapomniany tekst Malebranche'a *Rozmowa filozofa chrześcijańskiego z filozofem chińskim*, gdzie słowo „filozof" jest wspólnym mianownikiem dla obydwu. Trzpioty z Zachodu nawiązują tę rozmowę tylko z nieczystego sumienia, które — o ponura rozkoszy! — zastępuje im grzech pierworodny. Czyż ten chiński filozof nie został skolonizowany przez ich ojców? Okropność! I natychmiast znajdują kozła ofiarnego w „kapitalizmie". Jest to jednocześnie prostackie i pokrzepiające. Być

może należałoby myśleć trochę głębiej i odkryć, że dominacja Zachodu nad światem jest w swojej istocie mniej kapitalistyczna, bardziej zaś filozoficzna, bo technologiczna w sensie pańskiego poprzedniego pytania. Nietzsche coś z tego dojrzał, kiedy — w czasach *Zaratustry* i zaraz po tym, jak powiedział: „nadchodzi czas walki o panowanie nad Ziemią" — dorzucił: „Walka będzie się toczyć w imię *doktryn filozoficznych, z których wyciągnięto ostateczne konsekwencje*". Nietzsche nie chce rzecz jasna przez to powiedzieć, że nowi zdobywcy wypiszą na swoich sztandarach hasła takie, jak „najgłębszą istotą bycia jest wola mocy", lecz że całe przedsięwzięcie, które wszędzie realizowane jest z ogromnym rozmachem, jest w swej istocie *filozoficzne* i to tak dalece, że należałoby raczej zastanowić się wreszcie poważnie nad tym, *czym jest filozofia,* niż chronić się w słownych unikach, którymi zadowalamy się w tym przedmiocie. Prawdziwy dialog Zachodu ze Wschodem, który — jak mówi Heidegger w 1953 r. — „oczekuje jeszcze na swój początek", wymaga, by Zachód wiedział, kim jest, zamiast wierzyć, że jest tym, kim być pragnie, a mianowicie igraszką kapitalizmu. Bossuet mówił: „Największą słabością rozumu jest wiara w rzeczy dlatego, że się ich pragnie, a nie dlatego, że istnieją one rzeczywiście". Taki dialog zakładałby z drugiej strony, aby Wschód również wiedział, kim jest, co być może wcale nie ma miejsca. Nie idzie oczywiście o tak dziś modne „zdobycie świadomości" w tym znaczeniu, w jakim mówi się o „zdobyciu kokainy" albo o „zdobyciu Bastylii", ale o próbę znacznie donioślejszą, dla której samo słowo „świadomość" jest za małe. Oto dlaczego *Sein und Zeit* jest przejściem od świadomości do tego, czego świadomość jest tylko późniejszym i zadłużonym przejawem. Zamiast mówić „świadomość", Heidegger mówi „Dasein".

— Jak pan tłumaczy „Dasein"? — pytał mnie kiedyś wielki hellenista Wolfgang Schadewaldt, autor najbardziej niezwykłego przekładu *Odysei*, jaki znam. — Nie tłumaczę — odpowiedziałem. — Tak — odrzekł — istnieją słowa nieprzetłumaczalne, jak „Tao" albo „logos".

Być może dopiero od odkrycia takiego nieprzetłumaczalnego słowa zacznie się myśl. Być może wówczas spotkanie z myślą Heideggera stanie się nieuniknione, a jak wiadomo, daleko jeszcze do tego. Ale to i lepiej. „Bez niecierpliwości!" — mówił Nietzsche. Droga jest długa, zanim nie przekonamy się, że myśleć, to nie znaczy zmieniać jedną dewocję na drugą, lecz — zacytujmy na koniec *Czym jest metafizyka*? — „wyzwolić się od idoli, przed którymi wciąż padamy na kolana".

przełożyła *Maria Ochab*