

UNIwersYTET PEDAGOGICZNY

im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Wydział Humanistyczny

Kierunek: filozofia

Andrzej Serafin

Pojęcie prawdy w Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
dr hab. Pawła Kłoczowskiego

Kraków 2016

Spis treści

Wstęp s. 3

Rozdział I. Teologiczne uwarunkowania Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa

1. Problem interpretacji s. 6
2. Paradoksalność osoby i projektu filozoficznego s. 8
3. Ewolucja religijności s. 9
4. Mistyczna poezja s. 12
5. Chrześcijański modernizm s. 14
6. Wczesna lektura Nietzschego s. 15
7. Odkrycie pism Arystotelesa s. 17
8. Nihilizm i apofatyka s. 18
9. Podsumowanie s. 21

Rozdział II. Aletheia jako centralne pojęcie filozofii Heideggera

1. Ambiwalencja prawdy s. 24
2. Prawda jako praimię bytu s. 25
3. Prawda jako droga s. 28
4. Aletheia w filozofii późnej s. 29
5. Aletheia w filozofii wczesnej s. 39
6. Podsumowanie s. 56

Rozdział III. Heideggerowska interpretacja prawdy u Arystotelesa

1. Prawda jako temat *Fizyki* i *Metafizyki* s. 61
2. Przesłanki interpretacji s. 62
3. Problem metafizyki s. 65
4. Problem prawdy s. 67
5. Tekstualna podstawa interpretacji s. 69
6. Stan badań s. 71
7. Konieczność powtórzenia interpretacji s. 72
8. Punkt wyjścia interpretacji (problem początku) s. 73
9. Logiczny sens prawdy (*De Int.*, *De An.*) s. 77
10. Ontologiczny sens prawdy (*Met. Θ 10*) s. 89
11. Antropologiczny sens prawdy (*Eth. Nic. VI*; *Met A 1-2*; *Phys A-B*) s. 106
12. Wnioski końcowe s. 119

Źródła s. 125

Wokabularz s. 130

Dodatek I. Przekład *Met. Θ 10* s. 131

Dodatek II. Przekład *Met. A 1* s. 139

Dodatek III. Przekład *Dasein und Wahrsein* s. 147

Dodatek IV. Materiały archiwalne s. 159

Wstęp

Czym jest prawda? Zgodnością – odpowiada tradycja. Nieskrytością – odpowiada Heidegger, wysuwając przy tym roszczenie do źródłowości, a zatem sugerując niewystarczalność tradycyjnej odpowiedzi. Po bliższym zapoznaniu się z filozofią Heideggera okazuje się jednak, że jego celem nie jest podważenie tradycyjnej odpowiedzi, a raczej jej zrozumienie przez odkrycie zapomnianego ontologicznego wymiaru prawdy. W tym jednak celu musi on dokonać reinterpretacji całej tradycji metafizycznej, gdyż prawda, jak wykazuje, stanowi jej centralne pojęcie. Deprecjacja ontologicznego wymiaru prawdy i dominacja jej epistemologicznego ujęcia sama bowiem jest konsekwencją obowiązywania określonego paradygmatu, który Heidegger nazywa metafizycznym. Celem Heideggera jest zmiana owego paradygmatu, a przywrócenie ontologicznego wymiaru prawdy stanowi istotny element Heideggerowskiego przedsięwzięcia. Celem niniejszej pracy jest zrozumienie motywacji Heideggera, uwarunkowań jego projektu, jak również analiza jego konsekwencji. Źródłowo, to znaczy ontologicznie pojmowana prawda jako ἀλήθεια (nieskrytość, odkrytość, jawność) stanowi bowiem nieustający punkt odniesienia dla myśli Heideggera. Celem tej rozprawy jest zrozumienie, dlaczego właśnie prawda stanowi centralną kategorię dla Heideggera oraz, jak twierdzi, dla Arystotelesa, którym Heidegger zajmował się przez pierwszych kilkanaście lat swojego filozoficznego rozwoju, a który stanowi źródło jego ontologicznej koncepcji prawdy. W oparciu o reinterpretację tego pojęcia Heidegger dokonuje rewolucyjnej reinterpretacji całej metafizyki, poprzez jej odczytanie wbrew tradycyjnej wykładni. Mały błąd na początku dziejów metafizyki doprowadził zdaniem Heideggera do gigantycznego błędu na końcu, a błędem tym jest – mówiąc krótko – sekularyzacja. By jednak dojść do tego wniosku, który bez uzasadnienia wydawać się może jedynie buńczucznym pustosłowiem, należy przyjrzeć się rozwojowi myśli Heideggera i kontekstowi, w jakim stawia on swoje podstawowe pytania. Swoją źródłową interpretację prawdy Heidegger wypracowuje podczas interpretacji Arystotelesa przeprowadzonej na początku lat dwudziestych, której rezultatem miała być zapowiedziana, aczkolwiek ostatecznie nieopublikowana książka. Zachowały się jednak liczne materiały z tego okresu, głównie zapiski Heideggera do prowadzonych wówczas zajęć akademickich, a w oparciu o nie możliwe jest zrekonstruowanie owej interpretacji. W celu interpretacji owych zapisków uwzględnione zostały dwie perspektywy, które umożliwiły sformułowanie podstawowych tez niniejszej rozprawy. Pierwszą jest zrekonstruowane w rozdziale I teologiczne stanowisko, z jakiego do swojej

interpretacji przystępował Heidegger. Drugą jest późniejszy rozwój Heideggerowskiego rozumienia prawdy, zrekonstruowany w rozdziale II w oparciu o pełną jego dzieł zebranych. Dopiero dzięki uwzględnieniu obu tych perspektyw możliwe stało się zrozumienie Heideggerowskiej lektury Arystotelesa z lat dwudziestych i celów, jakie sobie stawiał w swej ontologicznej interpretacji prawdy. Nie odpowiemy w tym miejscu na pytanie, czym jest prawda. Wszelkie jej określenia muszą bowiem pozostać prowizoryczne. Dopiero w toku fenomenologicznej analizy tego pojęcia może się unaocnić to, do czego ów termin się odnosi, a taką analizę – posiłkującą się rozważaniami Arystotelesa i Heideggera – zawiera trzeci rozdział niniejszej rozprawy. Znamienne jest to, iż Heidegger nie zakłada, że wie, czym jest prawda. Wręcz przeciwnie, początkowo zakłada on swoją całkowitą niewiedzę i za słabość tradycyjnego ujęcia uznaje on przeświadczenie o posiadaniu gotowej już, na przykład definicyjnej odpowiedzi. To właśnie podejście blokuje właściwy dostęp do samego fenomenu prawdy. Heidegger natomiast wszelkie twierdzenia na temat natury prawdy formułuje z najwyższą ostrożnością. W punkcie wyjścia, jak twierdzi, znajdujemy się w sytuacji kłopotliwej, nie wiedząc, czym jest owa „zagadkowa ἀλήθεια – strapienie badaczy świata Greków”¹. Możemy jednak powiedzieć, iż jest ona „czymś prastarym”, a nawet „najstarszym w zachodnim myśleniu”². Heidegger wyraża nawet ironiczne powątpiewanie, czy warto w ogóle zajmować się jeszcze tym „wzniosłym, a przecież zarazem wyświechtanym i mocno stępionym słowem”³. Czy może tak być, że „sama idea prawdy jest fantomem”⁴? Już Nietzsche stwierdził przecież, że najwyższe, najogólniejsze pojęcia są „najbardziej czcze”, stanowiąc „ostatnie tchnienie ulatniającej się realności”⁵. Dlatego Heidegger, chcąc ocalić zarówno owe pojęcia, jak i samą ulatniającą się realność, postanawia wywieść owe wykorzenione, wyalienowane, a wskutek tego najbardziej ogólne i czcze pojęcia z ich egzystencjalnego źródła, to znaczy z ich pierwotnego zakorzenienia w faktycznym doświadczeniu życiowym. Twierdzi on bowiem, iż wszystkie fundamentalne pojęcia metafizyczne, sformułowane w większości przez Arystotelesa, wywodzą się w istocie – nawet w wymiarze językowym – z φύσις i πρᾶξις, a ich oderwanie się od owego pierwotnego życiowego źródła poskutkowało oderwaniem się samej metafizyki. Reinterpretacja pojęcia prawdy jest więc elementem szerszego projektu reinterpretacji metafizyki. Owo zakorzenienie okaże się jednak drogą okrężną poprzez φύσις na powrót do metafizyki jako czegoś nieredukowalnego, która jednak dopiero wskutek tego ruchu powrotnego może odzyskać swój utracony „blask boskości”.

1 GA 9, s. 441.

2 GA 14, s. 29.

3 GA 9, s. 178.

4 GA 21 s. 19.

5 F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906, s. 24-25.

Niektóre tezy tej rozprawy mogą budzić zdziwienie. Najbardziej zaskoczony jest zresztą sam jej autor, który pozwoli sobie napisać ten wstęp bez pozorów mowy pozornie niezależnej, w pierwszej osobie. Gdy przed laty zaczynałem pracę nad tym doktoratem, nie podejrzewałem nawet, że dotrę do takich wniosków. Teologiczna perspektywa, z której proponuję czytać tu Heideggera, była mi wówczas obca. Nie jest więc tak, że próbuję tu coś narzucić Heideggerowi, wpisać go w obcy mu kontekst, albo przywrócić go tradycji, od której chciał się – jak mogłoby się zdawać – wyzwolić. Przeciwnie, to właśnie podczas pracy nad tym doktoratem, chcąc zrozumieć Heideggera – a poprzez niego filozofię samą – byłem zmuszony wykroczyć poza filozofię ku źródłom, które są zarówno źródłami Heideggera, jak i źródłami filozofii samej. Można więc powiedzieć, że to nie ja narzuciłem coś Heideggerowi, a raczej on narzucił coś mnie. To jednak też nie byłoby prawdziwe. Nie może tu bowiem być mowy o żadnej przemocy. Gdybym nie zechciał przyjąć tego, co poprzez Heideggera mi się ujawniło, nigdy z pewnością nie doszedł do rezultatów, z których niniejsza praca zdaje sprawę. Każda interpretacja jest samointerpretacją jak powiada Heidegger. Nigdy nie doświadczyłem tego bardziej niż właśnie podczas pracy nad niniejszą rozprawą. Muszę przyznać, że najbardziej dla mnie odkrywczą była sama część interpretacyjna. Dwa pierwsze rozdziały, w który jedynie przygotowywałem się do niej, to tylko prolegomena, wstępny rozbieg do skoku. Nie spodziewałem się jednak, że po dokonaniu skoku znajdę się w takim miejscu. Czy w ogóle można się tego spodziewać? Jeśli ma to być rzeczywisty skok, musi być on skokiem w całkowitą niewiadomą. Można oczywiście przeczuwać, dokąd się zmierza, mieć wstępne rozeznanie. Mnie też wydawało się, że dobrze znam Heideggera. Czytałem go przecież od lat. A jednak najbardziej mnie on zaskoczył w ostatnich chwilach pisania tej rozprawy, w ostatnich słowach, które postawiłem. W tym miejscu chciałbym jednak wspomnieć przede wszystkim o tych, którzy pozwolili mi na dokonanie tego skoku, o moich nauczycielach, w szczególności o Krzysztofie Michalskim, który nauczył mnie myślenia, to znaczy takiego sposobu mówienia, które nie przywołuje gotowych już myśli, ale w którym myśli te rodzą się niejako na naszych oczach, zaskakując nas samych. Prócz tego chciałbym podziękować twórcom i uczestnikom Collegium Phaenomenologicum, miesiąc spędzony na nieustannym dyskusowaniu i ożywianiu myśli Heideggera był dla mnie przełomem w jego rozumieniu. Wreszcie chciałbym podziękować Alfredowi Denkerowi i Holgerowi Zaborowskiemu z Archiwum Heideggera w Messkirch, gdyż tam dopiero, w moim poczuciu, dopiero go rozumiałem. Ostatecznie jednak w tej pracy nie chodzi ani o Heideggera, ani o Arystotelesa, ale to rozumiałem bardzo późno, w toku pisania tej pracy. Chodzi bowiem o coś bardzo prostego. O prawdę.

Rozdział I. Teologiczne uwarunkowania Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa

1. Problem interpretacji

Właściwą doktryną – właściwym przedmiotem interpretacji – jest "to, co niewypowiedziane w tym, co wypowiedziane" przez danego myśliciela, powiada Heidegger we wstępie do eseju o Platońskim pojęciu prawdy⁶. Teza ta stanowi podstawowe założenie metodologiczne wszystkich jego prac interpretacyjnych. Wykład o prawdzie u Arystotelesa rozpoczyna on uwagą, iż "interpretacja dopiero wtedy jest autentyczna, kiedy poprzez cały tekst dotrze do tego [...] co stanowi niewypowiedziane podłoże i właściwy fundament dla sposobu widzenia, którego wynikiem jest sam tekst"⁷. Także w swej książce o Kancie zauważa, iż "interpretacja odtwarzająca to tylko, co Kant *expressis verbis* powiedział, nie jest żadną wykładnią", albowiem "jej zadaniem ma być uwidocznienie tego, co Kant, poza wyraźnymi sformułowaniami wydobyl [...] na światło", gdyż "we wszelkim poznaniu filozoficznym decydujące winno być nie to, co stwierdzone zostało w wypowiedzianych tezach, lecz to, co jako jeszcze niewypowiedziane stawia ono przed nami poprzez to, co wypowiedziane"⁸. Jest to, jak podkreśla Heidegger, strategia interpretacyjna stosowana przez samego Kanta⁹. Interpretacja nie jest więc, zdaniem Heideggera, prostym powtórzeniem tez zawartych w tekście. Właściwa treść tekstu nie zawiera się bowiem w nim samym, lecz raczej w tym, do czego się on odnosi, czego stanowi wyraz. Interpretator musi zatem wyjść poza interpretowany tekst. Innymi słowy, jeżeli sam interpretowany tekst stanowi interpretację świata, to interpretując ów tekst należy odnieść się nie tylko to niego, lecz również – czy nawet przede wszystkim – do świata; należy ponownie wypowiedzieć to, czego wyrazem jest interpretowany tekst. Interpretacja tekstu jest więc *de facto* interpretacją świata. Z drugiej strony sposób, w jaki interpretujący zinterpretuje "to, co niewypowiedziane w tym, co wypowiedziane" zależy nie tylko od interpretowanego tekstu, lecz także od interpretującego. Innymi słowy, prawda tekstu nie tkwi w samym tylko tekście, lecz również w jego czytelniku, a przede wszystkim w owym *tertium*, ku któremu ów tekst go kieruje, a które na nowo wypowiada każda interpretacja. Tezę tę –

6 GA 9, s. 203.

7 M. Heidegger, *Dasein und Wahrheit*, aneks do niniejszej rozprawy, s. 2.

8 GA 3, s. 201.

9 "Krytyka czystego rozumu mogłaby być [...] apologią różnych dawnych filozofów, o których niejeden historyk filozofii [...] wypisuje zupełne nonsensy nie rozumiejąc ich zamiarów, gdyż [...] badając słowa przez filozofów wypowiedziane nie potrafi dojrzeć, co oni powiedziec *chcieli*" (GA 3, s. 202).

znaną pod postacią modelu koła hermeneutycznego – sformułował Heidegger explicite w *Byciu i czasie*¹⁰. Konsekwencją tego modelu jest nieostateczność każdej interpretacji. Heideggerowski model interpretacji nawiązuje do klasycznych techniki alegorezy. Jednakowoż podkreślona przez Heideggera doniosłość roli interpretatora w procesie interpretacji prowadzić może do posądzeń o przemoc interpretacyjną. Heidegger jest tego świadom. Już we wczesniej pracy z 1924 roku stwierdza, iż "jeśli późniejsze zbadanie tekstu wykazałoby, że znaczna część tego, o czym mowa, jest w nim nieobecna, nie świadczyłoby to na niekorzyść interpretacji"¹¹. Aby bowiem wypowiedzieć to, co niewypowiedziane w tekście, "każda interpretacja musi z konieczności stosować przemoc"¹². Wszelako "przemoc nie może być przejawem samowoli". To nie interpretujący wywiera przemoc na tekście, lecz owo tertium: to, co niewypowiedziane w tekście, co wyraża się również przez interpretującego. Heidegger nazywa to "siłą przyświecającej idei", która interpretację "musi pobudzać i jej przewodzić"¹³. Wyłącznie ona pozwala na to, by "interpretator odważył się zaufać wewnętrznej, skrytej namiętności dzieła, aby w ten sposób dotrzeć do tego, co niewypowiedziane, i ulec przymusowi wypowiedzenia tego". W tym właśnie sensie Heidegger powiada, iż "to nie my wpadamy na pomysły, to one wpadają na nas"¹⁴. Dobra interpretacja to zatem taka, która ulegnie przemocy i sile "przyświecającej idei" oraz pokaże, w jaki sposób się ona wyraża. Zadaniem interpretacji jest zatem rekonstrukcja owej przyświecającej idei, która jest tym, co niewypowiedziane, wobec czego interpretacja ma być służebna (można wręcz rzecz: majeutyczna). Idea ta jest wszakże tym, co niewypowiedziane nie tylko w interpretowanym tekście, lecz także w interpretującym. Jak podkreśla Heidegger, interpretacja stanowi "przyswojenie sobie tego, co minione", co "winno być wniesione do interpretacji jako zasada", co jednak dostępne jest zawsze tylko jako "sytuacja żywej terażniejszości", czyli "sytuacja hermeneutyczna"¹⁵, w której dokonywana jest interpretacja. Owa sytuacja, będąca wypadkową tego, co minione, jest następnie "winterpretowywana" (*hineindeutet*) w interpretowany tekst. Interpretacja jest zatem objaśnieniem własnej sytuacji hermeneutycznej za pośrednictwem interpretowanego tekstu. Innymi słowy, w tej samej mierze, w jakiej interpretujący wpisuje własną sytuację w tekst, objaśniając go, objaśnia on zarazem własną sytuację owym tekstem. Tym samym poprzez ukazanie "ukrytych motywów i niewyrażonych tendencji" pod powierzchnią potocznego, tradycyjnego rozumienia tekstu, interpretacja ujawnia ukryte motywy własnej sytuacji

10 GA 2, § 32; por. § 4 oraz § 63.

11 M. Heidegger, *Dasein und Wahrheit*, s. 2.

12 GA 3, s. 202.

13 GA 3, s. 202.

14 GA 13, s. 78.

15 GA 62, s. 347.

hermeneutycznej. Jej metodą musi być zatem "dekonstruktywny powrót"¹⁶ do źródłowych motywów interpretowanego tekstu, będących zarazem motywami interpretowanego (a zatem ową "przyświecającą ideą", "niewypowiedzianym w wypowiedzianym"). Dlatego właśnie interpretacja może "spełnić swoje zadanie wyłącznie na drodze destrukcji"¹⁷. Podsumowując, interpretacja tekstu jest zarazem interpretacją samego siebie, własnej sytuacji hermeneutycznej. Ostatecznie ukazuje ona jednak to, co warunkuje zarówno tekst, jak i interpretatora. Zadaniem niniejszej interpretacji musi więc być ukazanie tego, co niewypowiedziane w interpretacji Heideggera, jej ukrytych uwarunkowań, to znaczy jego teologicznej, chrześcijańskiej proveniencji.

2. Paradoksalność osoby i filozoficznego projektu

"Jestem chrześcijańskim teologiem" – deklaruje Heidegger w liście z 1921 roku do Karla Löwitha¹⁸. Rok później, we wstępie do pracy o Arystotelesie, stwierdza, że filozofia musi być "zasadniczo ateistyczna"¹⁹. Czy te – zdawałoby się – sprzeczne deklaracje w istocie się wykluczają? Późniejszy rozwój myśli Heideggera świadczy o teologicznym charakterze całego jego filozoficznego projektu. Można więc uznać postulat ateizmu filozofii za próbę odnowy lub radykalizacji raczej niż odstępstwa, na modłę Blochowskiego "Tylko ateista może być dobrym chrześcijaninem, tylko chrześcijanin może być dobrym ateistą"²⁰. Ateizm nie jest bowiem dla Heideggera uznaniem nieistnienia Boga. Jest raczej wzięciem pojęcia Boga w nawias, usunięciem go z dziedziny filozoficznych dociekań (stąd konieczność destrukcji metafizyki), a w ostatecznej konsekwencji postulatem wypracowania filozofii, dla której punktem wyjścia byłaby skończoność ludzkiego istnienia i faktyczność, to znaczy rzuconość w świat, w φύσις. Heidegger nazywa taką filozofię hermeneutyką faktyczności²¹. Można rzec, iż ów postulat ateizmu jest konsekwencją przyjęcia Husserlowskiej zasady wszystkich zasad. O Bogu nie można mówić jako o czymś już znanym, jeżeli ma on być tym, co ma się dopiero ujawnić i zostać opisane "jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje"²². Bóg nie może być zatem punktem wyjścia, gdyż to właśnie on stanowi primum ignotum. Ten właśnie fundamentalny gest zasłonięcia środka, wzięcia w nawias pojęcia Boga wraz z wszystkim, co dotychczas na jego temat powiedziano, na przykład idei pierwszej zasady, ma na celu umożliwienie

16 GA 62, s. 368.

17 GA 62, s. 368.

18 M. Heidegger, *Dwa listy do Karla Löwitha*, przeł. A. Serafin, Kronos 2010 nr 2, s. 172.

19 GA 62, s. 363. Podobne stwierdzenia pojawiają się w niedatowanych notatkach do wygłoszonego w 1921 r. kursu o Arystotelesie: GA 61, s. 195-196, 199.

20 E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968, s. 15.

21 GA 63, s. 14 i nast.

22 E. Husserl, *Ideen I*, The Hague, 1976, s. 51.

nieuwarunkowanego, fenomenologicznego jego opisu. Wskutek tego gestu wszystko, co odtąd się opisuje (hermeneutyka faktyczności jako ontologia Dasein) jest formą przejawiania się owego badanego fenomenu. Zarazem jednak, na mocy tego samego założenia, fenomen ten nieustannie przejawia się, lecz nigdy nie ujawnia się w pełni. Toteż Bóg może być co najwyżej asymptotycznym limesem, wyznaczającym horyzont filozoficznych rozważań, nigdy wszelako przez samą filozofię nie osiągalnym. Chcąc zatem opisać Boga, Heidegger – zgodnie z założeniem metody fenomenologicznej – może go opisać "jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje", a zatem jako jego przejaw, czyli świat. W ten jednak sposób fenomenologiczna teologia okazuje się ostatecznie panteizmem, czy też, innymi słowy, staje się ona fizjologią (Bóg jawi się jako φύσις²³). Tłumaczy to, dlaczego w swej interpretacji Arystotelesa Heidegger kładzie tak duży nacisk na *Fizykę*. Wychodząc od Dasein, od dziedziny przejawu, musimy bowiem zaczynać od ruchu, który stanowi istotę φύσις.

To specyficzne napięcie, pragnienie pojednania skrajnie przeciwstawnych biegunów, było znamieniem osoby Heideggera, którą wspomniany Karl Löwith scharakteryzował szeregiem antytez: "pochodzący z prostej rodziny chłopskiej – za sprawą swojej profesji podniosły reprezentant świadomości naukowej; wyrafinowany myśliciel – prowadzący prymitywne życie prywatne; silny w sprawach ducha – abnegat zanedbujący zmysłową stronę życia; stroniący od ludzi – zarazem pociągający ich jak mało kto; radykalny w sprawach ostatecznych – skory do kompromisu we wszystkich innych; krytyczny w swoim fachu – bezkrytyczny poza nim; wychowany na jezuitę – przemieniony w buntownika-protestanta; scholastyczny dogmatyk z wykształcenia – egzystencjalny pragmatysta z doświadczenia; zanurzony w tradycji teologicznej – naukowiec-ateista; filozoficzny renegat – w przebraniu konserwatywnego historyka; egzystencjalista pokroju Kierkegaarda – systematyczny niczym Hegel; tak dialektyczny co do metody – jak prymitywny w filozofii"²⁴. Mając to na względzie, lepiej można zrozumieć, co ma na myśli Heidegger, gdy ostatnim filozofem namiętnie poszukującym Boga i właśnie dlatego prawdziwie wierzącym nazywa Nietzschego²⁵.

3. Ewolucja religijności

Chrześcijaństwo nie jest dla Heideggera bezkrytycznie przejętą wiarą przodków, z wdzięcznością przyjętym darem, ostoją, w której można bezpiecznie spocząć. Nie jest też czymś, o czym można zapomnieć, urojeniem przeszłości, przebrzmiałym mitem. Jest ono czymś "skrajnie intymnym", a

23 W. Jaeger mówił o "teologii wczesnych filozofów greckich", tzn. fizjologów.

24 K. Löwith, *Fiala. Historia pewnej pokusy*, przeł. A. Serafin, Kronos 2010 nr 2, s. 181-182.

25 GA 16, s. 111; GA 43, s. 192.

wskutek tego czymś, o czym "nie należy mówić"²⁶. Zarazem jest dziedzictwem, od którego chciałby się wyzwolić, do którego wszelako nieustannie się odwołuje; czymś problematycznym, jątrzącym niczym cierń w cieple²⁷. Pod koniec lat trzydziestych Heidegger podsumowuje swoją dotychczasową drogę, stwierdzając, że stanowiła ona zmaganie się z chrześcijaństwem i jako taka była "próbą ocalenia własnego dziedzictwa", jak i "bolesną odeń separacją"²⁸. Nie chodzi jednak o kwestie dogmatyczne czy poszczególne prawdy wiary, jak podkreśla Heidegger, lecz o jedną najistotniejszą kwestię: separację człowieka od Boga. Heidegger postrzega siebie jako następcę Nietzschego i Hölderlina, poszukujących Boga w czasach, kiedy "noc świata rozpostarła swą ciemność", kiedy "odszedł Bóg" i "wygasł blask boskości"²⁹. Owa dziejowa "noc świata" jest określeniem Hölderlina na to, co zwykle się nazywało sekularyzacją, a czym nowoczesność się chlubi i uznaje za postęp. Heidegger wszelako sytuuje się na antypodach tej tradycji, światło rozumu uważa za fałszywe mamidło, odrzuca $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ jako ratio, doszukując się czegoś pierwotniejszego, z czego dopiero ratio może się wyłonić. Fundamentalne dla nowoczesności roszczenie rozumu do autonomii Heidegger uważa za ułudę. Rozum jako "samodzierzca swych praw" jest bowiem sam "dzierżony i do dzierżenia przeznaczony" przez coś pierwotnego i źródłowego, "przez co jego prawa są prawami"³⁰. Rozum, uzurpujący sobie prawo do autonomii i rozświetlania świata własnym światłem, popada w $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ za sprawą tego roszczenia, odcinając się od swych niedostępnych dla racjonalizmu źródeł³¹. Możliwe jest jednak przywrócenie utraconego "blask boskości". Człowiek nie jest bowiem jedynie istotą pasywną, porzuconą i skazaną na teologiczne sieroctwo. Zarazem nie jest też panem Boga, który wróciłby na jego zawołanie w epoce "nocy świata". Aby mogło się to wydarzyć, człowiek musi się przygotować na upragniony powrót, "wkraczając w przestwór", oczekując, nasłuchując. Boskość wedle Heideggera możliwa jest bowiem tylko w relacji wzajemności. W ten sposób Heidegger przekracza impas opozycyjnych stanowisk w dawnym teologicznym sporze o łaskę. Aby więc mogła zakończyć się "noc świata", należy zerwać okowy rozumu i przewyciężyć metafizykę, która sprowadza wszystko do pierwszej zasady, racji pierwszej i ostatecznej. Na takich założeniach opiera się Heideggerowska krytyka metafizyki, chrześcijaństwa, racjonalizmu i głównego, "ontoteologicznego" nurtu filozofii Zachodu (wobec którego odrębna i polemiczna jest bliska Heideggerowi tradycja mistyki nadreńskiej, a także wywodząca się z niej protestancka teologia Lutera, Boehmego, Silesiusa i Schellinga). W filozoficznym

26 GA 66, s. 415.

27 M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, München 1992, s. 157.

28 GA 66, s. 415.

29 GA 5, s. 270.

30 GA 9, s. 200.

31 GA 3, s. 273.

projekcie Heideggera można więc wyróżnić kilka kolejnych etapów, w których wypracowana zostaje Heideggerowska diagnoza oraz projekt naprawy. Pierwszy, załączkowy, stanowi wstępne rozpoznanie tradycji i wykształcenie krytycznego stosunku do niej. Na początku lat dwudziestych Heidegger podejmuje się polemicznej wobec scholastyki interpretacji Arystotelesa, podkreślającej pierwotność ruchu i zmiany (jedyna opublikowana za życia Heideggera interpretacja Arystotelesa jest ukrytą polemiką z tomizmem, w której po raz pierwszy zarysowuje się projekt emancypacji ujarzmionej natury³²). Zwieńczeniem kolejnego etapu są interpretacje Schellinga i Nietzschego jako filozofów woli, która wciąż pozostaje zasadą metafizyczną. Jej przewyciężenie prowadzi Heideggera do porzucenia wszelkiej zasady i apoteozy bezzasadności (Abgrund, Ungrund), której prefiguracje znajduje Heidegger u presokratyków, apofatyków oraz poetów z tradycji orfickiej (Hölderlina i Rilkego).

Przyjrzyjmy się zatem rozwojowi teologii Heideggera, zwłaszcza wczesnemu, formatywnemu okresowi, albowiem, parafrazując Kazimierza Wykę, "źródła każdej twórczości biją w młakach i wywierzyskach, tym bardziej zawikłanych, im silniejszy i obfitszy będzie jej nurt"³³. Jak wszakże podkreśla Wyka, "każda silna twórczość, gdy nabierze odrębności i wyrazistości, młaki pozostawia za sobą". Ten wczesny okres rozwoju myśli Heideggera jest szczególnie istotny z perspektywy niniejszej interpretacji, gdyż stanowi on determinantę dla interpretacji Arystotelesa dokonanej na początku lat dwudziestych, będącej niejako zwieńczeniem tego okresu. Młaki byłyby więc dla Heideggera chrześcijańskim dziedzictwem, wiarą przodków, która go ukształtowała i którą w wieku 33 lat porzucił na rzecz "zasadniczego ateizmu". Zarazem jednak pozostała ukrytym źródłem, z którego bije jego filozoficzna twórczość. Heidegger był tego wyraźnie świadom, gdy podkreślał, że punkt wyjścia (dziedzictwo, przeszłość, Herkunft) jest zarazem zawsze punktem dojścia (przyszłością, Zukunft)³⁴. Punktem wyjścia jest chrześcijaństwo. Punktem dojścia – wołanie de profundis, de abysso: nur noch ein Gott kann uns retten³⁵.

Heidegger, syn zakrystianina, urodził się w rodzinie katolickiej (1889) i został wychowany w duchu chrześcijańskim. Odebrał naukę w gimnazjach jezuickich w Konstancji (1903-1906) oraz we Fryburgu (1906-1909). Szczególnie dwie lektury w tym okresie wpłynęły na jego dalszy rozwój. Jeden z

32 GA 9, s. 239 i nast.

33 K. Wyka, *Ogrody lunatyczne i ogrody pasterskie*, *Twórczość* 1946 nr 5, s. 135. Metafora Wyki jest szczególnie trafna w odniesieniu do Heideggera, gdyż zarówno młak (zbiornik wodny porośnięty turzycami i mchami), jak i wywierzysko (źródło krasowe) są słowami z gwary podhalańskiej, odnoszącymi się do czegoś źródłowego, co podkreśla nie tylko ich treść, lecz także archaiczność słowiańskich form.

34 GA 12, s. 96.

35 GA 16, s. 671.

nauczycieli, Conrad Gröber, późniejszy biskup Fryburga, dostrzegł filozoficzny potencjał ucznia i dał mu w prezencie rozprawę Franza Brentano o ontologii Arystotelesa (1907)³⁶, której motto – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς³⁷ – stało się inicjalnym bodźcem dla jego rozmyślań. Rzecz znamienita: pierwsza styczność Heideggera z Arystotelesem była kontaktem z interpretacją źródłową, a nie ze szkolną wykładnią tomistyczną opierającą się o 24 tezy tomistyczne Piusa X³⁸. Drugą doniosłą lekturą gimnazjalną był podręcznik ontologii autorstwa Carla Braiga³⁹. Warto zwrócić uwagę na tę postać, gdyż ten ostatni przedstawiciel spekulatywnej szkoły teologii tybingeńskiej odcisnął wyjątkowo silne piętno na Heideggerze zarówno poprzez nieortodoksyjny podręcznik, jak i poprzez wykłady (1910-1912) oraz wspólne rozmowy⁴⁰. Dzięki Braigowi Heidegger zdał sobie sprawę z teologicznego znaczenia Schellinga i Hegla jako sprzeciwu wobec scholastyki. Przede wszystkim chodzi tu o polemikę z tomistyczną doktryną pierwszej zasady jako nieruchomego poruszyciela. U Schellinga zasadę (Grund) poprzedza coś pierwotniejszego (Urgrund jako Ungrund), czego istotą jest ruch i stawanie się⁴¹. Prowadzi to Schellinga do konkluzji, iż "dysponujemy objawieniem starszym niż wszelkie spisane – naturą"⁴². W tym duchu Heidegger będzie później starał się przeczytać Arystotelesa.

4. Mistyczna poezja

Istotnym elementem w rozwoju młodego teologa była mistyka oblubieńcza (Brautmystik). Wiemy o wczesnych Heideggerowskich lekturach Bernarda z Clairvaux (komentarza do Pieśni nad Pieśniami), a także Teresy z Avila (*Twierdza wewnętrzna*). Czytał on także Bonawenturę, Eckharta, Taulera, Lutra, Franciszka z Asyżu, Tomasa a Kempis (którego *Naśladowanie Chrystusa* miał w zwyczaju wręczać w prezencie przyjaciołom). To mistyczne usposobienie zaowocowało szeregiem mistycyzujących wierszy, np. *Abendgang auf der Reichenau* (1916), który warto przytoczyć w tym miejscu in extenso⁴³:

Seewärts fließt ein silbern Leuchten
zu fernen dunkeln Ufern fort,
und in den sommermüden, abendfeuchten

36 F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862; por. GA 1, s. 56; GA 11, s. 145; GA 12, s. 88; GA 14, s. 93 i nast.

37 Met. 1003 a 33.

38 F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku*, Kraków 2011, s. 11 i nast.; por. E. Hugon, *Zasady filozofii, 24 tezy tomistyczne*, Poznań 1925.

39 C. Braig, *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, Freiburg im Breisgau 1896.

40 GA 1, s. 57; GA 14, s. 93-94.

41 GA 42, s. 212-213.

42 GA 49, s. 4.

43 GA 13, s. 7.

Gärten sinkt wie ein verhalten
Liebeswort
die Nacht.
Und zwischen mondenweißen Giebeln
verfängt sich noch ein letzter Vogelruf
vom alten Turmdach her—
und was der lichte Sommertag mir schuf
ruht früchteschwer—
aus Ewigkeiten
eine sinnentrückte Fracht—
mir in der grauen Wüste
einer großen Einfalt.

Owa jedność (*Einfalt*), do której wszystko zmierza, która jedna wszystkie przeciwieństwa, jest stałym tematem Heideggera, zarówno jego filozofii, jak i poezji. Przytoczmy zatem fragmenty kilku wierszy z późniejszego okresu na świadectwo tej tezy. Jeden z wierszy z cyklu *Winke* (co można rozumieć jako mrugnięcia lub znaki, mianowicie znaki absolutu) kończy się zwrotem: Alles ist einzig (wiersz *Seyn und Denken* z 1941 roku⁴⁴). Z kolei w wierszu z 1963 roku dedykowanym Heidegger pisze tak oto⁴⁵:

Die einzig sachgerechte Auslegung seiner Kunst
schenkt uns der Künstler selbst durch die Vollendung
seines Werkes in das geringe Einfache.
Sie geschieht durch die Verwandlung des Mannigfal-
tigen in die Einfalt des Selben, darin das Wahre
erscheint.
Die Verwandlung des Mannigfaltigen in die Einfalt
ist jenes Abwesenlassen, wodurch das Einfältige
anwest.
Abwesen entbirgt Anwesen
Tod erbringt Nähe.

44 GA 13, s. 30.

45 GA 13, s. 183.

Także ostatni, dedykowany Ramonowi Panikkarowi wiersz Heideggera z 1972 roku wyraża nadzieję ostatecznego pojednania, powrót wielości słów do pierwotnej jedności upragnionego prasłowa⁴⁶:

Wann werden Wörter
wieder Wort?
Wann weilt der Wind weisender Wende?
Wenn die Worte, ferne Spende,
sagen -
 nicht bedeuten durch bezeichnen -
wenn sie zeigend tragen
an den Ort
uralter Eignis,
 - Sterbliche eignend dem Brauch -
wohin Geläut der Stille ruft,
wo Früh-Gedachtes der Be-Stimmung
sich fügsam klar entgegenstuf.

5. Chrześcijański modernizm

Teologia tybingeńska za sprawą spekulatywnej interpretacji prologu Ewangelii Jana sformułowała doktrynę Boga jako ruchu i czynu⁴⁷, co stanowi także założenie Heglowskiej filozofii ducha. W nurcie tym sytuują się również pozostałe wczesne lektury Heideggera podnoszące prymat działania (*L'action* Blondela i *De l'habitude* Ravaissona). Jednakowoż ten bujnie rozwijający się nurt teologiczny, który porwał młodego katolickiego teologa z Messkirch, został potępiony już przez Piusa IX w encyklice *Quanta cura* (1864), w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* (1870), jak również przez Piusa X w encyklice *Pascendi Dominici Gregis*, która doprowadziła do kryzysu 1910 roku, jakim był wymóg przysięgi antymodernistycznej. Pierwsza z tez potępionych w encyklice *Quanta cura* brzmi: "Bóg jest tym samym, co natura rzeczy, a więc podlega zmianom; Bóg rzeczywiście staje się w człowieku i w świecie"⁴⁸. Jeden z kanonów konstytucji *Dei Filius* orzeka, iż "Gdyby ktoś mówił [...] że wszystko staje się przez ujawnianie się lub ewolucję Bożej istoty; albo wreszcie że Bóg jest bytem powszechnym lub nieokreślonym, który określając samego siebie, ustanawia ogół rzeczy [...] niech będzie wyklęty"⁴⁹. Z

46 GA 13, s. 229.

47 F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen 1847, s. 311-327.

48 Pius IX, *Syllabus błędów*, przeł. M. Wojciechowski, *Studia Theologica Varsaviensia* 1998 nr 2, s. 113.

49 Pius IX, *Dei Filius*, *Canones* cap. I, can. 4; cyt. za: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, Kraków 2004, s. 907.

kolei encyklika *Pascendi* za sedno modernizmu uznaje pogląd, iż "rozum ludzki jest całkowicie zamknięty w dziedzinie zjawisk, to znaczy w tym, co jest widocznie, i w takiej postaci, w jakiej jest widoczne"⁵⁰, na sześć lat przed Husserlem formułując (i potępiając) zasadę wszystkich zasad. Toteż rozum, podług modernistów, "nie może wyjść z tych granic. Dlatego nie jest w stanie podnieść się do Boga ani poznać Jego istnienia". W konsekwencji "nauka, jak również historia muszą być ateistyczne; w ich zakresie może być tylko miejsce dla fenomenów, natomiast Bóg i cokolwiek boskiego jest całkowicie wyłączone". Tym samym moderniści "wpadają w błędy protestantów i pseudo-mistyków"⁵¹. Konkluzja tego wywodu jest zarazem opisem drogi Heideggera: "Protestantyzm uczynił pierwszy krok; modernizm - drugi. Następny prowadzi do ateizmu"⁵². Pius IX oraz Pius X stoją tutaj na stanowisku wojującego tomizmu, który utożsamia Ewangelię z jej tomistyczną wykładnią, stawiając się w pozycji jedyne go dysponenta prawdy, mającego prawo potępiać każdego, kto kwestionuje pojęcie boga jako "actus purus non habens aliquid de potentialitate"⁵³, a zatem niezmiennego, nieporuszonego, niemożnościowego. Tym samym potępiają nie tylko modernistycznych teologów, lecz również całą stojącą za nimi tradycję teologii potencjalności, poczynawszy od *Sofisty* Platona, poprzez Amalryka z Bene, Dawida z Dinant i Mikołaja z Kuzy (*Tractatus de possess*) aż po współczesnych, post-Heideggerowskich jej przedstawicieli (Kearney, Marion, Caputo, Sallis, Agamben). Nic więc dziwnego, iż Heidegger musiał odrzucić przysięgę antymodernistyczną, która każe wyznać, iż "Boga [...] można poznać w sposób pewny, a zatem i dowieść Jego istnienia, naturalnym światłem rozumu", potępić "wszelki błąd, który w miejsce Boskiego depozytu wiary, jaki Chrystus powierzył Kościołowi [...] podstawia filozoficzny wymysł lub twory świadomości ludzkiej, które [...] w nieokreślonym postępie mają się doskonalić", jak również odrzucić "błąd tych, którzy twierdzą [...] że katolickich dogmatów [...] nie można pogodzić z dokładniejszą znajomością początków religii chrześcijańskiej". Przysięga ta kończy się ślubowaniem, iż "to wszystko wiernie, nieskażenie i szczerze zachowam [...] i że nigdy od tego nie odstępę, czy to w nauczaniu, czy w jakikolwiek inny sposób mową lub pismem"⁵⁴.

6. Wczesna lektura Nietzschego

Kanon ten cytowany jest również w podręczniku Braiga (*Vom Sein*, s. 260).

50 Pius X, *Pascendi Dominici Gregis*, cap. 6; cyt. za: *Breviarium fidei*, Poznań 2007, s. 328.

51 Pius X, *Pascendi Dominici Gregis*, cap. 14.

52 Pius X, *Pascendi Dominici Gregis*, cap. 39.

53 Św. Tomasz z Akwinu, *S. theol.* I q. 3 art. 2 resp.

54 Pius X, *Przysięga antymodernistyczna*; cyt. za: *Breviarium fidei*, Poznań 1989, s. 39-42. Wspomniana w *Fides et Radio* (1998) "wieczna aktualność świętego Tomasza" jawi się niczym odległy cień owych dawnych potępień.

Potępione przez Watykan poglądy modernistów trafnie oddają zarówno wczesne, krystalizujące się dopiero, jak i późniejsze, dojrzałe już poglądy Heideggera. W imię swobody myślenia porzuca on studia teologiczne, tłumacząc to niemożnością złożenia owej przysięgi⁵⁵ i podejmuje studia na wydziale nauk przyrodniczych i matematyki (1911)⁵⁶, które wieńczy dysertacją na temat doktryny sądu w psychologizmie (1913)⁵⁷, w której, będąc już po lekturze "Badań logicznych" Husserla⁵⁸, usiłuje odpowiedzieć na pytanie, "na czym polega swoistość fenomenologii, jeśli nie jest ona ani logiką, ani psychologią?"⁵⁹. Po latach, podczas ostatniego seminarium w Zähringen, w odpowiedzi na pytanie, czy u Husserla pojawia się kwestia bycia, odparł, że owszem – pod postacią naoczności kategorialnej z szóstego badania logicznego, owego "punktu zapalnego" fenomenologii Husserla⁶⁰, poddającego fenomenologicznej analizie samojawienie się fenomenów, które – jak zauważa Heidegger ex post w 1963 roku – "bardziej źródłowo" uchwycił już Arystoteles jako ἀλήθεια⁶¹. Owo samojawienie się (φαίνεσθαι) fenomenów nie jest niczym innym jak potępionym przez Watykan modernistycznym manifestatio, evolutio, determinatio Dei, które w ateistycznym ujęciu przekształca się w manifestatio, evolutio, determinatio sui (sich-Zeigen, sich-selbst-Bekunden).

Rzecz znamienita, iż pierwsza publikacja Heideggera (1909), ogłoszona z okazji dnia Wszystkich Świętych w *Heuberger Volksblatt*, katolickim dzienniku wydawanym w Messkirch, stanowi na poły autobiograficzną opowieść o młodzieńcu przeżywającym kryzys religijny, którego życiu przyświeca Dantejskie "Lasciate ogni speranza"; któremu idol (Abgott) podszeptuje, iż w dzień gniewu nie ma kto się gniewać, albowiem "dawny Bóg nie żyje"; któremu "najgłębsza księga" każe rozbić tablice, gdyż nikt nie jest jego sędzią, a prawem jest on sam; wszelako tęskni niczym ów idol, w upojeniu śpiewając: "rozkosz za wiecznym życiem łka – wieczności chce bez dna, bez dna"⁶². Tę przeplecioną cytatami z *Dies irae* medytację kończy rozpaczliwe "Huic ergo parce, Deus". Już tutaj widać zatem ślady młodzieńczej lektury Nietzschego i charakterystyczne dla Heideggera rozdarcie między ateizmem a wiarą. Ten sam *Heuberger Volksblatt* zamieścił sprawozdanie z wykładu o Nietzschem, jaki niedoszły teolog Heidegger wygłosił w mieście rodzinnym (1912), uznając iż "bezzasadne teorie" (grundsatzlosen Theorien) Nietzschego stanowią "truciznę dla młodych" i służą wyłącznie temu, by ich

55 GA 16, s. 41.

56 GA 16, s. 38.

57 GA 1, s. 59 i nast.

58 GA 14, s. 93.

59 GA 14, s. 95.

60 GA 15, s. 372-376.

61 GA 14, s. 99.

62 Heuberger Volksblatt, 5 listopada 1909 (nr 133).

oddalić od Pana Boga (Herrgott zu entfremden)⁶³. Niepostrzeżenie, chcąc w swej młodzięcej gorliwości zwalczyć niecnego ateusza (Gottesleugner), Heidegger sam zatrął się jego trucizną, stając się piewą bezzasadnej i bezdennej otchłani (Abgrund).

7. Odkrycie pism Arystotelesa

Nim jednak Heidegger zdecyduje się otwarcie stawić czoła temu trucicielowi w latach trzydziestych i czterdziestych – uznając zasadę woli za ostatni bastion metafizyki, a tomistyczno-metafizyczną statyczność Boga za to właśnie, co Go uśmierciło – podejmie się systematycznej lektury Arystotelesa. Nie jest to kolejność przypadkowa, albowiem już na tym etapie krystalizuje się Heideggerowski projekt destrukcji metafizyki, czyli przewyciężenia jej poprzez systematyczną historyczną reinterpretację. Dlatego może on po latach doradzać studentom, iż "należy na pewien czas odłożyć lekturę Nietzschego i najpierw przez jakieś dziesięć do piętnastu lat dogłębnie studiować Arystotelesa"⁶⁴. Interpretację tę poprzedza przygotowawcza lektura szeregu teologów protestanckich (Luter, Scheiermacher, Kierkegaard, Overbeck), poniechany projekt rekonstrukcji prachrześcijańskiej czasowości oraz zerwanie z katolicyzmem na rzecz chrześcijaństwa bezwyznaniowego (1919)⁶⁵. Systematyczną interpretację Arystotelesa, którego Heidegger czyta od 1908 roku, przeprowadza on w latach 1921-1924. Podstawowym założeniem tej fenomenologicznej lektury jest brzemienność w skutki "zasadniczy ateizm". Wszelkie decyzje interpretacyjne Heideggera stanowią konsekwencję tego założenia. Teologiczna ἐποχή pociąga za sobą z konieczności antropologiczną: po odrzuceniu pojęcia człowieka jako imago Dei pozostaje tylko wyzute z wszelkiej substancjalnej treści Dasein⁶⁶. Zarazem jednak, jak podkreśla Gadamer, pierwszy szkic owej interpretacji z 1922 roku można odczytywać jako traktat teologiczny⁶⁷. Gadamer ujmuje wszelako słowo "teologia" w cudzysłów, albowiem Heideggerowska teologia biorąca pojęcie Boga w fenomenologiczny nawias to raczej φυσιολογία, gdyż punktem wyjścia tej ateistycznej lektury jest pierwotny fenomen ruchu życia, a podstawowym traktatem Arystotelesa na ten temat jest *Fizyka*, wobec której *Metafizyka* jest tylko rozwinięciem; bezruch stanowi wówczas – z perspektywy faktyczności i rzuconości – jedynie asymptotyczny moment graniczny ruchu⁶⁸. Czymś pierwotnym nie jest wówczas fundamentum inconcussum, lecz ruch życia i świata, a zatem ruch

63 Heuberger Volksblatt, 21 października 1912 (nr 124).

64 GA 8, s. 78.

65 M. Heidegger, *Brief an Engelbert Krebs*, w: Heidegger-Jahrbuch, 2004 vol. 1, s. 67.

66 GA 63, s. 21 i nast.

67 H.-G. Gadamer, *Heideggers »theologische« jugendschrift*, w: M. Heidegger, *Phänomenologische Internretationen zu Aristoteles*, Frankfurt am Main 2002, s. 76 i nast.

68 GA 9, s. 241.

Dasein (jak Heidegger tłumaczy ψυχή), którego analizę Arystotelesa znajduje Heidegger w VI księdze *Eth. Nic.* w formie ἀλήθεια πρακτική, to znaczy jawienia się świata poprzez życiową πράξις, której formami są θεωρία i νόσις⁶⁹. Heidegger odwraca tu zatem scholastyczny porządek i nie wywodzi wszystkiego od pierwszej zasady nieruchomego bytu, wobec której wszystko jest pochodne, lecz – zgodnie z pierwszymi zdaniem *Fizyki* – za pierwotne uznaje ruch i stawanie się (κινεῖν, φέειν), a wtórnie dopiero ukonstytuowane się zasady (πρῶτον κινουῦν jest punktem dojścia analizy ruchu w ostatniej księdze *Fizyki*). Konsekwencją tej niescholastycznej lektury Arystotelesa jest reinterpretacja pojęcia prawdy, która traci epistemologiczną statyczność i obowiązywalność na rzecz ontologicznej dynamiki, oznaczając wedle Heideggera samoobjawianie się świata, a zatem jego przebóstwienie.

8. Nihilizm i apofatyka

Heidegger wszelako nie mówi dosłownie o przebóstwieniu świata. Jeśli już to raczej o jego prześwieceniu (ἀληθεύει ἢ ἀλήθεια – die Welt weltet), co sytuuje go w nurcie tradycji apofatyczno-nihilistycznej. Jeżeli bowiem świat (φύσις) jest wszystkim, co jest, to poza nim nie ma nic. Język niemiecki pozwala uchwycić dwuznaczność tej konstatacji: jenseits gibt es nichts. Pytanie o jenseits (ἐπέκεινα) jest pytaniem o przyczynę, ratio, ἀρχή, Grund. Dlatego oba traktaty metafizyczne Heideggera są traktatami o niczym. Sub specie facticitatis ruch transcendencji prowadzi do niczego⁷⁰. Istnieje "tylko byt – poza tym nic"⁷¹. Już samym tym zwrotem Heidegger nawiązuje do Parmenidejskiego καὶ ἄλλο οὐθέν⁷². Należy zatem zapytać właśnie o to nic, o οὐθέν. Heidegger kończy swój odczyt *Czym jest metafizyka?* (1929) pytaniem, od którego rozpoczyna *Wprowadzenie do metafizyki* (1935) – pytaniem podstawowym (Grundfrage), pytaniem o podstawę, ratio, Grund: dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?⁷³ Z perspektywy świata Grund to Abgrund (ἀρχὴ ἄναρχος). Leibnizjańska zasada racji ostatecznej – nihil est sine ratione – zawiera w sobie odpowiedź na pytanie o to, co jest bez racji – quid est sine ratione? – nihil⁷⁴. Nihil jest niczym róża z aforyzmu Angelusa Silesiusa: ohne warum, ohne Grund⁷⁵. Nihil to Abgrund, czysta potencjalność, χάρα, prałono, które wszystko wyłania. Heideggerowskie wprowadzenie do metafizyki okazuje się wprowadzeniem do nicości. Trzeba rozumieć tytułowe "wprowadzenie" w sensie etymologicznym, zgodnie z dawną

69 GA 62, s. 376-386 oraz GA 19, s. 21 i nast.

70 GA 9, s. 115.

71 GA 9, s. 105.

72 Met. 986 b: wedle Parmenidesa "jedno istnieje, mianowicie Byt – poza tym nic".

73 GA 40, s. 3.

74 GA 10, s. 3, 60.

75 GA 10, s. 53 i nast.

tradycją traktatów mistycznych, jako drogę do przejścia (inductio, ἐπαγωγή). Wielbiony przez młodego Heideggera Bonawentura powiada we fragmencie *Drogi duszy do Boga*, który Braig wybrał na motto swego podręcznika ontologii, iż "najwyższa światłość jest tak oślepiająca, że jawi się jako nicość"⁷⁶. Podobnie twierdzi Eckhart w nihilistycznej wykładni widzenia Pawła: "mit offenen ougen sach er niht, und daz niht was got"⁷⁷. Tak rozumiana nicość (niebyt) nie jest już tylko apofatyczną negacją, lecz czymś pozytywnym, produktywnym, generatywnym. Słowo "nic" oznacza w tej tradycji teologicznego nihilizmu, której emblematem jest mistyka Mistrza Eckharta, to samo, co "Bóg". Jej korzenie sięgają Parmenidesa, a ślady jej trwania można wyśledzić u Sokratesa (scio me nihil scire; Ἐν οἴδα ὅτι οὐδὲν οἴδα), Platona, Plotyna, Dionizego Areopagity, Boehme'go i Schellinga. Ta generatywna nicość jest otchłanią, przestworem, Abgrundem, w który trzeba nam wkroczyć, jak powiada Heidegger, aby noc świata mogła przerodzić się w jutrznię, a następnie w dzień⁷⁸. Ów gest wkroczenia w oczyszczającą, otwierającą nicość jako krok, który poprzedza mające nastąpić potem oświecenie przypomina pierwszy z etapów drogi mistycznej w klasycznym ujęciu, sięgającym jeszcze czasów starożytnej Grecji. Jeżeli jednak walkę Heideggera z metafizyką jako ontoteologią można postrzegać jako rodzaj mistycznego oczyszczenia (κάθαρσις), to nicość jako niezróżnicowanie (indyferencja) nie byłaby ostatnim etapem drogi mistycznej, lecz zwieńczeniem pierwszego, po którym dopiero może nastąpić iluminacja (φωτισμός) i unia (ἔνωσις). Heideggerowska katabaza, zejście w otchłań, z której dostrzega on tylko nikły prześwit (Lichtung), ma być zapowiedzią nadejścia światłości. Czym jednak jest owa przyszła, nieokreślona światłość? Powrotem metafizyki? Wtedy jednak bezdroża Heideggera prowadziłyby tam, gdzie drogi św. Tomasza: do ontoteologii, czyli zasady, która wyłania się z bezzasadności. Do tego wszakże Heidegger za wszelką cenę nie chce dopuścić, jak gdyby w obliczu dominacji zasady (ἀρχή, Grund) potrzebne było utrzymanie przeciwległego, równoważącego ją bieguna (Abgrund).

Filozofia Heideggera została tutaj ukazana jako πρώτη φιλοσοφία, badanie pierwszej zasady, a zatem, zgodnie z tradycją sięgającą Arystotelesa, jako teologia⁷⁹. Zarazem została ona ukazana z perspektywy sporu między tradycją apofatyczną a katafatyczną, między ujęciem Boga jako negatywnej potencji, która jest produktywna wskutek samonegacji, a zatem można o niej mówić również tylko w kategoriach negatywnych, a ujęciem Boga jako czegoś pozytywnego, ustanawiającego, statycznego. Heidegger jako nihilista wydaje się sytuować po stronie tej pierwszej, jednak przy bliższej analizie jego

76 Św. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum* V, 3. 4; cyt za: C. Braig, *Vom Sein*, s. vi.

77 Mistrz Eckhart, *Kazanie 71* ("apertisque oculis nihil videbat"), w: *Dziela wszystkie*, t. 3, Poznań 2014, s. 67.

78 GA 5, s. 269 i nast.

79 Met. 1026 a.

stanowisko nie jest jednoznaczne. Także wśród teologów ma miejsce spór o relację apofatyki do katafatyki. Wedle Louisa Dupré katafaza jest tylko etapem przejściowym, oczyszczającym, po którym dopiero następuje "druga negacja", przeprowadzająca od ciemności do światła, od milczenia do mówienia z perspektywy zinternalizowanej i ukonstytuowanej już zasady⁸⁰. Z kolei wedle Pawła Ewdokimowa katafaza wyraża tylko "przymioty objawione, przejawy działania Bożego w świecie" w pojęciach, które stanowią idole, podczas gdy istota samego Boga pozostaje niepoznawalna i obca, zaś celem katafatyki jest "oswajanie nas z niepoznawalnym i zbawczym dystansem"⁸¹. Paradoks apofatyki polega na tym, że im bardziej zbliżamy się do Boga, tym bardziej ukryty się on staje⁸². Toteż Heideggerowskie wprowadzenie do metafizyki można uznać wprowadzeniem do apofatyki, co stanowi gest polemiczny wobec dominującej tradycji katafatycznej (w języku Heideggera: ontoteologii).

Spór Heideggera ze scholastyką można zatem postrzegać jako spór apofatyki z katafatyką. Drogi Tomasza nie uwzględniają momentu apofatycznego, stanowiąc niejako skok w pierwszą zasadę, która jest dlań czymś oczywistym i danym. Apofatyka pojawia się u niego dopiero pod koniec życia, gdy po widzeniu stwierdził, że wszystko, co dotąd napisał jawi mu się niczym słoma, po czym przerwał dyktowanie *Summy*. Przed śmiercią miał sporządzić niezachowany mistyczny komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Wcześniej jednak nazwał szaleństwem (insania) sugestię Dawida z Dinant, iż Bóg to materia pierwsza i czysta możność (Abgrund)⁸³. W Bogu, wedle Tomasza, nie może być potencjalności, negacji, nicości. Potentia pura to antyteza Boga jako actus purus. W wywodzie transcendentaliów z *De veritate* przechodzi on do porządku nad momentem negacji, ignorując jej konstytutywną rolę w ustanowieniu transcendentaliów. Dla Heideggera interesujący jest właśnie ów generatywny moment negatywny. Negacja nie jest bowiem dlań tylko – jak u apofatyków – konstatacją granicy poznawczej. Nie stanowi też ona jedynie momentu logicznego, aspektu dyskursywności. Heidegger ontologizuje negację, skupiając uwagę na pracy różnicy. Interesuje go przede wszystkim moment wyłaniania jako różnicowania i samonegowania absolutu, moment divisio z Rdz 1, 4, który kabała nazywa cimcum, a Hegel przejściem Sein w Anderssein. Dlatego Heidegger może powiedzieć, że spór, czyli negacja stanowi istotę bycia⁸⁴. Negacja ta u Boehmego i Schellinga jest istotą boskości. Heidegger jednak tak

80 L. Dupré, *Głębsze życie. Wprowadzenie do mistyki chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s. 45 i nast., 103 i nast.

81 P. Ewdokimov, *Poznanie Boga w kościele wschodnim*, Kraków 1996, s. 21-22.

82 Stawka sporu jest wysoka, gdyż z tej perspektywy Objawienie w Piśmie Świętym lub tradycji Kościoła jest czymś podrzędnym w stosunku do bezpośredniego doświadczenia Bożej nicości; każde jawienie można wówczas uznać za objawienie, gdyż nie ma kryterium, wedle którego można by uznać prymat jakiegokolwiek z nich; generatywna Boża nicość jest źródłem wszystkiego; z tak radykalnej perspektywy można wszelako uznać boskość Chrystusa jako przejawu Bożej nicości, której stanowi On upostaciowanie w swym kenotycznym, twórczym samounicestwieniu.

83 Św. Tomasz z Akwinu, *S. contra gentiles* 1, 17; *De potentia Dei* 1, 1, 7.

84 GA 36/37, s. 94; por. GA 40, s. 66.

daleko się nie posuwa. Jest on bowiem bardzo ostrożny w formułowaniu tez na temat natury Boga. Pomimo sugestii niektórych interpretatorów, nie utożsamia on z Bogiem nawet bycia: "Bóg nie jest identyczny z byciem i nigdy nie usiłowałbym myśleć istoty Boga poprzez bycie. [...] Gdybym miał napisać teologię, słowo »bycie« nie pojawiłoby się w niej". Niemniej jednak "doświadczenie Boga [...] wydarza się w dziedzinie bycia"⁸⁵. Bycie "to nie jest ani Bóg ani zasada świata"⁸⁶. Istnieje jednak relacja między Bogiem a byciem, będącym "potrzebą Boga, w której dopiero znajduje on siebie"⁸⁷. Wynika z tego wyraźnie, iż skoro bycie jest potrzebą Boga, w której znajduje on siebie, a spór, czyli negacja jest istotą bycia, to aby Bóg mógł znaleźć siebie, niezbędny jest spór, czyli negacja.

9. Podsumowanie

Podsumowując, Heidegger dokonuje inwersji scholastycznej zasady prymatu aktu nad możliwością⁸⁸, kierując uwagę ku nicości jako czystej możliwości. Tomasz uznałby Heideggera za szaleńca pokroju Dawida z Dinant, odrzucającego, podobnie jak ów dwunastowieczny heretyk, analogię bytu (grzech całej herezji protestanckiej), co prędzej czy później musi prowadzić do panteizmu. Obłądem Heideggera jest porzucenie ratio oraz wkroczenie na Parmenidejską drogę niebytu i nocy, po której prowadzi go bogini Ἀλήθεια⁸⁹. Rzecz jednak można, iż Heidegger nie tyle polemizuje z Tomaszem, co raczej uzupełnia go o przeciwny biegun, odsłaniając to, co w ontoteologii zakryte. Tomasz stawia się po stronie Boga pojmowanego jako actus purus i z tej perspektywy przeprowadza swoją analizę. Dlatego materia jako potentia pura jawi mu się jako coś obcego, jako skrajne przeciwieństwo Boga. Tomasz wyklucza możliwość boskości materii (mater-matrix-materia). Kiedy natomiast Heidegger w swojej wczesnej filozofii lat dwudziestych bierze pojęcie Boga w nawias, wówczas czymś obcym staje się dla niego Bóg jako actus purus. Wskutek tego jego analizy muszą wychodzić od ruchu, życia, codziennej swojskości, praktyczności, a zarazem muszą ostatecznie prowadzić, jak u Platona (Diotyma, jaskinia), do przeciwnego bieguna, do próby jego metaforycznego nazwania (dobro, jedno, ἐπέκεινα). Jednakże w 1930 roku ma miejsce zwrot w myśli Heideggera, odwrócenie perspektywy, swoista μετάνοια. Odtąd Heidegger nie mówi już wyłącznie z perspektywy Dasein, a jego teksty, nawet jeśli wychodzą od φύσις, prowadzą zawsze do osiągnięcia perspektywy przeciwnej, nie porzucając zarazem punktu wyjścia. Zarazem Heidegger włącza na powrót słowo "Bóg" do swojego słownika.

85 GA 15, s. 436 i nast.

86 GA 9, s. 285.

87 GA 65, s. 384.

88 GA 2, s. 51.

89 GA 54, s. 22-32.

Metanoia Heidegger nie polega zatem na porzuceniu perspektywy partykularnej, ruchu na rzecz bezruchu, konkretności na rzecz abstrakcji. Heidegger przyjmuje paradoksalną perspektywę jednoczesności obu tych biegunów, czy też "współźródłowości", mówiąc jego językiem. Odtąd zaczyna mówić o niedalekiej dali, o woli niewoli i niewoli woli⁹⁰. Toteż gdy Heidegger w latach trzydziestych powiada, iż pragnie przejawu boskości w ludzkości⁹¹, kiedy powiada, iż tylko Bóg może nas uratować⁹², kiedy boskość przemawia do niego poprzez dąb⁹³, wówczas nie mówi tego ateista, lecz zatroskany losami świata mistyk, który widzi, że świat utracił kontakt z Bogiem, to znaczy z jednością, z dobrem i z prawdą.

Trzeba wszelako wyraźnie podkreślić, iż sprzeciw Heideggera wobec utożsamienia Boga z bezruchem i czystym aktem nie oznacza, iż utożsamia on go z czystą potencją i ruchem, jakkolwiek taka interpretacja jest kusząca dla wielu. Dla Heideggera Bóg jest zawsze czymś poza, czymś ostatecznie niepochwytnym, wymykającym się każdej kategorii, każdemu transcendentale. Bóg, jeśli w ogóle można coś o nim powiedzieć, pozostaje tym, co zawsze jeszcze nieznanne, choć zarazem jest wszystkim tym, co już się dotychczas ujawniło. Zarazem nie jest on po prostu nieznan i nieobecny. Obecność Boga jest bowiem paradoksalna: "Bóg uobecnia się tylko o tyle, o ile się ukrywa"⁹⁴. Innymi słowy, "brak Boga" jest "znaczącą nieobecnością ukrytej pełni"⁹⁵. Jego pełna obecność byłaby bowiem apokalipsą, kresem ruchu świata, który jest procesem jego częściowego ujawniania i paradoksalnej, niepełnej, "nieobecnej" obecności. Stąd też afirmacja skończoności i częściowości. Świat nie jest więc, jak w panteizmie, tożsamy z Bogiem. Nie jest też czymś radykalnie od Boga różnym. Tą osobliwą relację Heidegger nazywa, takżsamością (selbigkeit) i wiąże z Heraklitejskim ἀγχιβασίην⁹⁶, skrajnym zbliżeniem, które jest prawie utożsamieniem, a zatem różnicą tak małą, że niemalże jednością⁹⁷. Bóg nie jest więc ani tym, ani tym, a zarazem i jednym, i drugim. Nie jest ani czystą aktywnością, ani czystą potencjalnością. Nie jest ani Sein, ani Seiende, choć zarazem jednym i drugim. Dlatego konieczne jest wyjście poza kategorie opozycyjnego myślenia, opierającego się o zasadę niesprzeczności, które każą nam nolens volens modelować rzeczywistość zgubnym schematem opozycyjnego albo-albo.

Pokłosiem opozycyjnego myślenia zwanego przez Heideggera "metafizycznym", ujmującego metafizykę w opozycji do fizyki (do φύσις) – które jest raczej współźródłowa z nią niż opozycyjna

90 GA 77, s. 28 i nast., 51 i nast.

91 GA 94, s. 135; GA 39, s. 170.

92 GA 16, s. 671.

93 GA 13, s. 87 i nast.

94 GA 4, s. 170.

95 GA 7, s. 185.

96 Fr. 122.

97 GA 77, s. 152-157.

wobec niej⁹⁸ – jest "metafizyczne" pojęcie prawdy zwane klasycznym, ujmujące ją jako prawdziwość zdania (sądu). Pojęcie to, przyjmujące z czasem postać prawdy jako pewności, stanowi zwornik i kamień węgielny metafizyki rozumianej jako ontoteologia, służąc w wymiarze politycznym dysponentom tak pojmowanej prawdy jako argument uzasadniający potępienie czy nawet przemoc skierowaną wobec tych, którzy tej "prawdy" nie uznają, jakkolwiek to właśnie ich – jako innych – wyrażana przez ową prawdę doktryna nakazuje kochać. Zarazem fundacyjny tekst, stojący u źródeł owej doktryny, dla którego prawda jest pojęciem centralnym, pojmuje prawdę zgoła inaczej, bynajmniej nie sprowadzając jej do poziomu zdania (sądu, dogmatu), lecz raczej wskazując na jej teologiczny, personalistyczny charakter. Bultmann mówi wręcz o sensie objawieniowym słowa ἀλήθεια w Ewangelii⁹⁹. Hryniewicz mówi zaś o sensie relacyjnym i personalistycznym¹⁰⁰. Św. Hilary zgodnie z tym powiada: "prawdą jest to, co ujawnia i odsłania istnienie"¹⁰¹. Podobnie św. Augustyn stwierdza, iż "prawdą jest to, przez co ukazuje się to, co jest"¹⁰², a nadto iż "poznanie prawdy prowadzi do poznania Boga"¹⁰³. Co więcej, u samego Arystotelesa, na którego powołuje się tradycja uznająca zdaniowy, "metafizyczny" charakter prawdy, pojęcie to funkcjonuje także w zgoła odmiennym sensie. Chcąc dotrzeć do źródeł tej transformacji, Heidegger obrał pojęcie prawdy nie tylko za wątek przewodni swojej interpretacji Arystotelesa, lecz także za nieustanny punkt odniesienia całej swej filozofii.

98 GA 9, s. 241.

99 R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, ZNW 27 (1928), s. 128 i nast.

100 W. Hryniewicz, *Zbawiciel jest polifoniczny*, *Open Theology* 2007 nr 1; przedruk w: *Gazeta Wyborcza*, 2008 nr 227 ("Prawdy nie można pojmować na sposób rzeczy. Ma ona przede wszystkim charakter personalistyczny. Kiedy Chrystus mówi o sobie, że jest Prawdą, oznacza to, że Prawda Boża ogarnia nas i bierze w swoje posiadanie. To ona tworzy relację między żywymi osobami. Z tego właśnie powodu prawda jest relacyjna. I nie wolno tego mylić z relatywizmem. Relacyjność osób i miłość są podstawową cechą bytowania samego Boga."); por. J 8, 32; J 14, 6; J 18, 37-38.

101 Św. Hilary, *De trinitate*, 5, 3.

102 Św. Augustyn, *De vera religione liber unus*, 36, 66.

103 Św. Augustyn, *Soliloquiorum libri duo*, 15, 27

Rozdział II. Aletheia jako centralne pojęcie filozofii Heideggera

1. Ambivalencja prawdy

Nie dość, że byt – w klasycznym ujęciu Arystotelesa – można rozumieć wielorako (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς¹⁰⁴), a jednym z jego znaczeń jest prawda (ὅν ὡς ἀληθές), to na dodatek również i ona – ἀλήθεια – daleka jest od jednoznaczności, gdyż obok prawdy rozumianej jako byt¹⁰⁵ pojawia się również prawda jako zgodność owego bytu z jego zdaniowym lub myślowym ujęciem¹⁰⁶. Owo rozróżnienie na prawdę epistemologiczną i ontologiczną, jak się je zazwyczaj nazywa, utrzymuje się po dziś dzień, bezrefleksyjnie powielane w słownikach i podręcznikach, z wyraźną predylekcją pokantowskiej filozofii do pojmowania prawdy w sensie epistemologicznym, nadając jej – a zarazem samej epistemologii – wątpliwy status klasyczności. Na czym jednak zasadza się owa fundamentalna ambivalencja znaczeniowa prawdy? Na czym polega – i skąd się bierze – różnica między tymi dwoma znaczeniami? Czy istnieje możliwość uzgodnienia tych sensów? Na te podstawowe pytania – o naturę relacji między epistemologią a ontologią, o prawdę bytu – musi, nawet jeśli nie wprost, udzielać odpowiedzi każda filozofia. Na nie usiłuje przede wszystkim odpowiedzieć filozofia Heideggera.

Wydawać by się mogło, że u Arystotelesa nie sposób znaleźć odpowiedzi na tak postawione pytanie, skoro uchodzi on za zwolennika epistemologicznego rozumienia prawdy (wskazuje się na *De Interpretatione* jako locus classicus tego poglądu), a ontologiczne jej ujęcie stanowi u niego li tylko schedę po wcześniejszej filozofii natury, utożsamiającej byt i prawdę, podczas gdy on sam przytacza poglądy na wcześniejsze ujęcia ἀρχαί tylko po to, ażeby następnie polemicznie się do nich odnieść¹⁰⁷. Analiza bytu jako prawdy w księdze VI jest zdawkowa i sam Arystoteles wydaje się nie traktować ontologicznego sensu prawdy poważnie, sprowadzając ją do cechy zdania lub "stanu umysłu". Być może ten właśnie gest redukcji, utraty ontologicznego sensu prawdy, był przyczyną wykształcenia się metafizyki. W jednym tylko miejscu w *Metafizyce* pojawia się u Arystotelesa ontologiczne pojęcie prawdy, w 10 rozdziale księgi Theta, który właśnie dlatego, jako niepasujący do pozostałych, był odrzucana przez komentatorów jako nieautentyczny. Zarazem nawet tę księgę usiłuje się interpretować

104 Met. 1003 a 33.

105 Met. 1026 a 33.

106 De Int. IV.

107 Met. I, Met. V, Phys. II.

w duchu epistemologicznym (Leśniak tłumaczy $\varphi\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ nie jako jawienie, lecz jako "twierdzenie").

U Arystotelesa ontologiczne rozumienie prawdy pojawia się wszelako również w innych księgach. Trzeba bowiem pamiętać, że *Metafizyka* nie jest systematycznym traktatem, lecz zbiorem luźnych notatek, wydanych w kilka wieków po śmierci ich autora. Otóż w *Fizyce*, będącej – jak zauważa Heidegger – właściwą metafizyką Arystotelesa¹⁰⁸, prawda jest utożsamiona z naturą¹⁰⁹. Zestawienie takie pojawia się w odniesieniu do poglądów wcześniejszych filozofów ($\varphi\upsilon\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$). Samo tego rodzaju utożsamienie, podobnie jak utożsamienie prawdy z bytem, niczego jednak nie rozwiązuje. Ono dopiero stanowi właściwy problem. Jeśli filozofowie przyrody – do których Arystoteles sam siebie zalicza¹¹⁰ – utożsamiali prawdę z naturą, to należy zadać pytanie: czym jest natura? Istotą rzeczy? Czym zatem jest istota? Można oczywiście udzielić natychmiastowej odpowiedzi tomistycznej i spocząć na filozoficznych laurach. Filozofia jednak nie może być jedynie zestawem gotowych odpowiedzi, pozwalających na natychmiastowe zamknięcie każdej otwierającej się przestrzeni problemowej. Co więcej, tomistyczna odpowiedź nie byłaby odpowiedzią Arystotelesa, nawet jeśli niektórzy twierdzą, iż "sine Thoma mutus esset Aristoteles"¹¹¹. Heidegger bierze zatem tomizm w fenomenologiczny nawias, aby pozwolić Arystotelesowi mówić. Okazuje się wówczas, iż istota nie jest czymś statycznym, lecz raczej istoczeniem; podobnie natura ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) jest raczej naturzeniem (od $\nu\alpha\tau\omicron$, $\nu\alpha\tau\epsilon\rho\epsilon$ – rodzić; $\varphi\acute{\upsilon}\omega$ – wyłaniać, wzrastać). Co więcej, sam poświęcony naturze traktat, stanowiący sedno myśli Arystotelesa – *Fizyka* – jest rozprawą o zmianie, ruchu ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), a zatem o rzeczywistości jako rzeczy "istości" (o "wistości" rzeczy, by przywołać językową intuicję Witkacego), to znaczy rzeczy istoczeniu, wyłanianiu. Dlatego też prawda właściwie jest prawdziwieniem ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, Wahrsein), zaś byt – byciem, o którym filozofia zapomniała wskutek zakrycia fizyki metafizyką.

2. Prawda jako praimię bytu

Byt – tak jak Bóg – nosi wiele imion. Czy któreś z nich jest pierwotne, przewodnie, źródłowe? Takie oto pytanie postawił sobie młody Heidegger po gimnazjalnej lekturze studium Brentany, a cała jego filozofia jest próbą odpowiedzi na to fundamentalne pytanie. Jest ona próbą redukcji imion bytu do praimienia, prasłowa¹¹². Dla Heideggera imieniem tym – imieniem Boga wedle Ewangelii – jest prawda, $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Paradoksalnie jednak ta właśnie próba sprowadzenia wielości zastanych imion do

108 GA 9, s. 242.

109 Phys. 191 a 25.

110 Phys. 185 a 12.

111 Por. Brentano, *Von der mannigfachen...*, s. 181.

112 H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, w: *Gesammelte Werke*, t. 3, Tübingen 1987, s. 197.

jednego wiodącego prowadzi Heideggera do ukucia, czy raczej do nieustannego ukuwania kolejnych (np. Seyn, Ereignis) – współźródłowych, naprowadzających na ów pierwotny, wciąż wymykający się sens. Redukcja i destrukcja zastanej metafizyki prowadzi Heideggera do wytworzenia metafizyki alternatywnej, hermetycznej i ezoterycznej dla niewtajemniczonych w arkana Heideggerowskiej nowomowy. Ceną destrukcji tradycji może być początkowa niezrozumiałość, korzyścią jednak – nowe nazwanie zjawisk, których dawne, wyświechtane i spetryfikowane pojęcia nie były już w stanie uchwycić (paradoksalnie dopiero po fenomenologicznej destrukcji tradycyjne terminy mogą odzyskać utracony sens). Heidegger był świadom, iż jego karkołomna ambicja nazwania nienazywalnego prowadzi do proliferacji słownej. Także i on nie mógł uniknąć niezbywalnej cechy logosu, który – jak zauważył – nazywając jakiś fenomen, zarazem go samą nazwą zasłania. Ów akt odsłaniającego i przechowującego w nazwie nazywania jest zarazem aktem zakrycia tego, co nazywane. Jedynym rozwiązaniem jest zatem ciągle ponawianie próby nazwania fenomenu na nowo: fenomenologia.

Właśnie w tym sensie Heidegger powiada, iż fenomenologia w sensie istotowym (źródłowym) nie jest takim czy innym kierunkiem filozoficznym wraz z właściwą mu doktryną – nie jest więc konkretnym "ureczywistnieniem się", lecz raczej "możliwością", która przewyższa każde ureczywistnienie¹¹³. W tej wielokrotnie powtarzanej przez Heideggera tezie o wyższości potencji nad aktem, tzn. nad wszelkim jej ziszczeniem, pobrzmiewa wspomniana już polemika z tomizmem, a także nihilistyczna teologia uznająca boskość za czystą potencjalność (potentia pura, πλήρωμα). Fenomenologia w sensie źródłowym nie może więc być żadnym konkretnym nurtem filozoficznym wraz z dogmatycznie uznawanym za prawdziwe zbiorem tez (systemem), lecz – zgodnie z wezwaniem Husserla – źródłowym zwrotem ku rzeczy samej, który wszelako stoi u zarania każdej filozofii. Dlatego też Heidegger zauważa, że wezwanie to znajdujemy także na przykład u Arystotelesa, wedle którego filozofowie są "prowadzeni przez rzecz samą" (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα)¹¹⁴. W tym właśnie sensie Arystoteles jest fenomenologiem "wcześniejszym i radykalniejszym" niż sam Husserl¹¹⁵. Owo źródłowe jawienie się rzeczy i jej wypowiedanie w logosie jest fenomenologią par excellence. Tym właśnie jest Platońskie θαυμάζειν¹¹⁶: otwarciem się na rzecz i zestrojeniem się z nią poprzez λόγος, czyli instrument umożliwiający owo zestrojenie¹¹⁷. Owo źródłowe postrzeganie rzeczy Heidegger dostrzega nawet u Parmenidesa, pierwotnego fenomenologa, na co jednak Husserl, budujący nową fenomenologiczną

113 GA 2, s. 38; por. GA 14, s. 102.

114 Met. 984 a 18; GA 2, s. 213.

115 Wyrażenie Heideggera przytoczone we wspomnieniach Gadamera.

116 Theaet. 155d.

117 GA 11, s. 46.

scholastykę, nie mógł przystać¹¹⁸. Heideggerowska destrukcja jest również konsekwencją takiego właśnie rozumienia fenomenologii. Aby dotrzeć do rzeczy samej należy więc odrzucić tradycję, która poprzez nadmierną, wielowiekową akumulację sensów uniemożliwia źródłowe jej nazwanie.

Każde zjawisko, każda rzecz (Sache) ma jakąś przyczynę, coś ją poprzedzającego, co można nazwać pra-rzeczą, źródłowo pojmowaną przyczyną (Ursache). Filozofia nie poprzestaje na opisie zjawisk, fenomenów, rzeczy, lecz docieka ich zasad i przyczyn (αἰτίαι καὶ ἀρχαί), czyli prarzeczy, a ostatecznie – w obliczu wielości zasad i przyczyn wyróżnionych przez tradycję wcześniejszego namysłu – musi wyłonić jakąś przyczynę przyczyn, zasadę zasad, pierwszą spośród nich (ἡ ἀρχὴ ἢ πρώτη), przasadę (Urgrund). Nawet jeśli bowiem za wielością rzeczy tkwi wielość przyczyn, causae primordiales, jak powiada Eriugena, to także i one są wtórne wobec czegoś poprzedzającego wszelką wielość. To coś, co stanowi źródło wszystkich rzeczy i źródło wszystkich zasad, jest właściwym przedmiotem filozofii pierwszej. To poszukiwane przez Arystotelesa i Heideggera coś jako takie jest jednak nieuchwytne, gdyż każda jego konceptualizacja, każde pojęcie jest uchwyceniem tego jako zasady – jednej z wielu – podczas gdy każda z nich wskazuje dopiero na to, co wszystkie zasady zasadza (gruntuje grunt, mówiąc językiem Heideggera), na moment praruchu podstawy, na generatywną praróżnicę. Chodzi więc o to, aby uchwycić ruch u jego zarania, w jego ruchowości, w tym, co go "wyrusza".

U Jana ową przedświatową zasadą światowości jest λόγος, o którym *Teologia* Arystotelesa powiada, że "nie jest on w ruchu i nie jest też w spoczynku"¹¹⁹. Owo pomiędzy, naprowadzające na to, co poza i co samo w sobie jest niewyraźne, usiłuje w swojej filozofii uchwycić Heidegger. Wedle świadectwa Maxa Müllera w drugiej części *Sein und Zeit* Heidegger obok różnicy ontologicznej (między bytami a ich byciem) miała być również mowa o różnicy teologicznej (między byciem a Bogiem). Bycie byłoby pierwiastkiem pośredniczącym: tym, co w świecie pozaświatowe (duchem). Jak podkreśla Heidegger, Bóg nie jest byciem, a jednak potrzebuje bycia¹²⁰. Podsumowując, dziedzina rzeczy, bytów, zjawisk (świat) jest dziedziną zmienności i ruchu. Traktuje o niej fizyka, nauka o ruchu i zmienności rzeczy, zmierzająca wszelako – zarówno u pierwszych filozofów przyrody, jak i u Arystotelesa, do pytania o przyczynę tego ruchu¹²¹. Relację pomiędzy dziedziną ruchu a poprzedzającym i warunkującym ją bezruchem nazywano wielorako. W *Timajosie* tym trzecim, pośredniczącym elementem jest χώρα¹²².

118 Por. polemika Husserla z Heideggerem wokół wspólnego artykułu "fenomenologia" dla *Encyclopedia Britannica*.

119 G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 64.

120 GA 65, s. 384.

121 Phys. VII, VIII.

122 Tim. 48 c–52 b; por. Phys. 209 b 6-17; trzeba podkreślić, iż χώρα oznacza "robić miejsce", "usuwać się", "wycyfywać".

Heidegger określa tę relację na szereg sposobów, czasami czerpiąc z tradycji, czasami uciekając się do słowotwórstwa. Jedną z fundamentalnych Heideggerowskich αἰτίαι καὶ ἀρχαί jest ἀλήθεια, termin o wielowiekowej tradycji filozoficznej i mistycznej, zontologizowany i zradykalizowany przez Heideggera, już samą etymologią wskazujący na pośredniczącą funkcję w odsłanianiu bytu.

Celem postawionym przez Arystotelesa w *Metafizyce* jest zbadanie ἀρχὴ ἢ πρώτη, którą określa także jako οὐσία i τὸ τί ἦν εἶναι. Jest to zarazem punkt dojścia *Fizyki* jako to, co poprzedza i warunkuje φύσις (naturę jako ruch rzeczy). Heidegger nie stawia sobie tego celu wprost, jednak badając sam ruch, odrzucając przyjęte z góry założenie czegoś uprzedniego, ostatecznie wykracza poza niego, poprzez ruchowość docierając do bezruchu. Moment, w którym udało mu się wykroczyć poza dziedzinę ruchu określa on – zgodnie z tradycją – jako zwrot (w ewidentnym nawiązaniu do μετάνοια). Nie idzie on wszelako utartymi drogami do źródła, lecz idąc za rzeczami wynajduje drogi własne (tym właśnie jest drogotwórstwo, ὁδοποίησις¹²³). Dlatego w interpretacji Arystotelesa wybiera zarzuconą przez tradycję drogę do ὄν ἢ ὅν) poprzez ὄν ὡς ἀληθές. Ἀλήθεια jawi się tu zrazu w sensie epistemologicznym, jako prawda zdania lub myśl, lecz w kolejnych radykalizacjach odsłaniają się coraz głębsze warstwy znaczeniowe, poprzez to, co prawdę sądu umożliwia (prawdziwość), czyli uprzednią relację, na kanwie której prawda jako zgodność sądu i rzeczy może być orzekana, poprzez prawdę jako jawienie się zjawisk, jako ruch rzeczy (ἀληθεύειν), a także ich doświadczania w praxis (ἀλήθεια πρακτική jako ontologia Dasein¹²⁴), jej sens ontologiczny, aż po źródłowe jej pojęcie, prawdę jako łożysko tego ruchu (ruchowość, zjawiskowość), prawdę jako samo źródło jawienia, a zatem już nawet nie tyle element pośredniczący, lecz to, co w owym zapośredniczeniu się przejawia: jej sens teologiczny.

3. Prawda jako droga

Większość tekstów Heideggera ma strukturę inicjacyjno-indukcyjną, to znaczy doprowadzeniową (inductio, czyli ἐπαγωγή, epi-agoge oznacza właśnie doprowadzenie, wprowadzenie, Einführung). Stanowią one itineraria, znaki drogi, drogowskazy, w sensie itinerarium mentis ad Deum. Cel tej drogi, Deus, to dla Heideggera Deus absconditus, Bóg pierwotnie zakryty, który wszelako na kolejnych etapach drogi stopniowo się odsłania, wraz z kolejnymi krokami indukcji jako wprowadzenia, będącej zarazem dedukcją i redukcją, sprowadzeniem do źródła, do zakrytych sensów pierwotnych. Spośród wszystkich zasadniczych pojęć Heideggera ἀλήθεια zajmuje miejsce szczególne, gdyż to właśnie ona jest figurą stopniowo odsłaniającego się Boga, co można wykazać zarówno na podstawie

123 GA 2, s. 213; por. Met. 984 a 18-19.

124 Eth. Nic. VI.

poszczególnych traktatów aletejologicznych Heideggera, jak również w oparciu o ewolucję jego interpretacji tego pojęcia. W najważniejszych traktatach Heidegger dokonuje stopniowego przesunięcia semantycznego, odsłaniając ukryty zrazu sens tego pojęcia, przechodząc od potocznego sensu epistemologicznego, przez sens ontyczny, ontologiczny aż po – ostatecznie – sens teologiczny, pierwotny, zawierający w sobie wszelkie pozostałe, pochodne względem niego. Teksty aletejologiczne Heideggera stanowią zatem poniekąd analizy pojęciowe, opierając się jednak zawsze na interpretacji tradycyjnych pism filozoficznych, w których pojęcie prawdy funkcjonuje w owych pierwotnych sensach. Arystoteles, jak dowodzi Heidegger, jest momentem granicznym, gdyż trwa u niego jeszcze dawne, źródłowe pojęcie prawdy (ontologiczne), a zarazem wykształca się już pojęcie epistemologiczne. Dochodzi zarazem do zatarcia granicy między sensem ontycznym (bytowym) i ontologicznym (byciowym), czego skutkiem jest degradacja fizyki jako nauki o byciu bytu i wywyższenie metafizyki jako nauki o byciu, choć sama metafizyka jest, jak wykazuje Heidegger, częścią fizyki (aneksem, a nie oddzielnym traktatem). Można ją zatem rozumieć również ontologicznie (np. uzjologiczny traktat, jakim jest *Met. Z*, stanowi wedle Heideggera rozprawę ontologiczną: οὐσία oznacza bowiem Sein, ma sens byciowy). Aby jednak uchwycić źródłowy sens pojęcia ἀλήθεια, Heidegger odnosi się do jeszcze jednego traktatu starożytnego, do Parmenidejskiego poematu o naturze, którego tematem, a nie tylko narratorem, jest sama ἀλήθεια. Dzięki niemu wypracowuje on wstępne rozumienie źródłowego pojęcia prawdy, które służy mu następnie jako wątek przewodni w interpretacji Arystotelesa. W niniejszym rozdziale zostaną przeanalizowane Heideggerowskie traktaty aletejologiczne, począwszy od prac późnych, w których Heidegger formułuje swoje tezy explicite, zakończywszy na pracach wczesnych z lat dwudziestych, na aletejocentrycznej interpretacji Arystotelesa. Zrekonstruowana w ten sposób aletejologia Heideggera, wypracowana głównie w oparciu o teksty Parmenidesa i Arystotelesa, posłuży następnie jako punkt wyjścia dla szczegółowej interpretacji wczesnej Heideggerowskiej lektury Arystotelesa, będącej zarazem aletejologii zaraniem.

4. Aletheia w późnej filozofii Heideggera

Za późny okres myśli Heideggera uznajmy okres powojenny, kiedy to Heidegger objęty zakazem nauczania nie prowadzi już akademickich wykładów kursowych, lecz tylko sporadycznie wygłasza pojedyncze odczyty, zazwyczaj w prowincjonalnych miasteczkach niemieckich. Nie tworzy już też większych traktatów filozoficznych na miarę *Przyczynków*, lecz tylko drobne eseje i wiersze. Pod koniec życia, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych prowadzi także prywatne, parodniowe seminaria. Jednym z ostatnich jego dzieł jest napisany na kilka tygodni przed śmiercią, dedykowany

ekumeniczno-chrześcijańskiemu mistykowi Panikkarowi (co samo w sobie jest wielce wymownym gestem) wiersz na temat języka (*Sprache*, 1976)¹²⁵. Wiersz ma dwudzielną budowę pytania i odpowiedzi. Heidegger zapytuje w nim, "kiedy słowa znów staną się słowem?" i odpowiada: "gdy zaczną mówić, a nie tylko znaczyć", "gdy przeniosą się do miejsca pradawnej włości (Eignis)", "dokąd wzywa chór ciszy". Owo pragnienie poszukiwania właściwego, jedyne słowo towarzyszy mu od samego początku¹²⁶. Jednak nawet w ostatnich swoich wypowiedziach ma poczucie, iż wszystkie jego dotychczasowe usiłowania nazwania nienazywalnego są nieostateczne, są jedynie aproksymacjami, które w swej mnogości nakierowują jedynie na źródłowość, jednakże ona sama najpełniej rozbrzmiewa tylko w zupełnym milczeniu. Można rzec, parafrazując przytoczone dictum, iż "sine revelatione, Deus mutus esset". Dlatego Heidegger dochodzi ostatecznie do wniosku, że "Bóg odpowiada ciszą", będącą "zaraniem słowa", dodając wszakże, iż owa cisza jest ciszą bycia¹²⁷. Bóg bowiem, jak podkreślał Heidegger wielokrotnie już wcześniej, "uobecnia się tylko o tyle, o ile się zakrywa"¹²⁸. Podobny pogląd wyraża w napisanym rok wcześniej krótkim komentarzu do Hölderlina pt. *Brak świętych imion (Der Fehl heiliger Namen*, 1975)¹²⁹, w którym stwierdza, iż brak ten jest skutkiem "zapomnienia bycia, to znaczy samozakrycia (λήθη) właściwości bycia jako wyistaczania". Wyistaczanie (Anwesen) jest zatem, wedle Heideggera, paradoksalną formą obecności Boga w zakryciu, obecności jedynie pośredniej i niejawnej, poprzez to, co się wyistacza. Rozważania wieńczy wniosek, iż "wyłącznie pobyt w otwartym miejscu, z którego wyistacza się ten brak, umożliwia wgląd w to, co dzisiaj jest na sposób swego braku". Otwarte miejsce (offene Gegend) to Heideggerowski przekład terminu χώρα, oznaczającego pustą przestrzeń, miejsce, które dopiero może każde coś zająć¹³⁰. Słowem nazywającym owo zajmowanie miejsca, wychodzenie z zakrycia, to znaczy istoczenie, a także umożliwiający je prześwit, jest, jak twierdzi Heidegger, ἀλήθεια. Odrzuca on zatem możliwość właściwego objawienia, szczególnie objawienia w Chrystusie-logosie. Zarazem jednak konstruuje teologię paradoksalnej obecności w nieobecności, dla której centralnym pojęciem jest ἀλήθεια (którą jest przeciw Chrystus). Wątkiem przewodnim ostatniego seminarium Heideggera (*Zähringen*, 1973)¹³¹ jest "pytanie o dostęp do bycia"¹³². Otóż możliwy jest on, twierdzi Heidegger, za sprawą "zwrotu do początku". Ἀλήθεια jako

125 GA 13, s. 229.

126 H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, s. 197.

127 GA 66, s. 353.

128 GA 4, s. 170; por. GA 16, s. 671.

129 GA 13, s. 231 i nast.

130 GA 40 oraz GA 77.

131 GA 15, s. 372 i nast.

132 GA 15, s. 394.

"prześwit bycia" najlepiej jawi się u zarania, w najwcześniejszej konceptualizacji, czyli u Parmienidesa. Heidegger analizuje relację między λήθη i ἀλήθεια w oparciu o jego poemat, którego sednem jest "serce prawdy" (ἀληθείης ἦτορ). Samozakrycie, zakrytość (λήθη) przynależy do ἀ-λήθεια nie tak jak cień do światła, lecz właśnie jako jej serce. Słowa ἀλήθεια nie należy jednak, podkreśla Heidegger, tłumaczyć jako prawda, gdyż nie ma ona nic wspólnego z prawdą w potocznym jej rozumieniu¹³³. Co zatem oznacza ἀλήθεια? Parmenides mówi o jej niewzruszonym (ἀτρεμὲς) dobrze okalającym (ἐὐκυκλῆος) sercu. Heidegger traktuje cały poemat jako objaśnienie tego wyrażenia. Wyrażenie "że jest", ὥς ἔστιν¹³⁴ traktuje Heidegger jako objaśnienie tego, czym jest owo niewzruszone serce. Co zatem jest? Jest mianowicie bycie, ἔστι γὰρ εἶναι¹³⁵, co Heidegger tłumaczy również "wyistacza wyistaczanie", czy też "uobecnia uobecnianie" (anwest Anwesen)¹³⁶. Trzymając się słowiańskich rdzeni można by powiedzieć: jest jestnienie, ist istnienie. Czy jednak cokolwiek przez to wyjaśniamy? To przecież czysta tautologia, jak zauważa Heidegger. Zaiste, o to właśnie chodzi Parmenidesowi: Ταὐτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται (samo w samym mieszkając w sobie samym spoczywa)¹³⁷. W ten sposób charakteryzuje Parmenides τὸ ἐὸν, istoczące (uobecniające), samo istoczenie (obecność). Tautologia jest zatem drogą to czystej obecności, jest metodą "fenomenologii niewidzialnego"¹³⁸. Czym zatem jest Ἀλήθεια? W wersji VIII, 4 Parmenides określa słowem ἀτρεμὲς (niewzruszone) τὸ ἐὸν. Toteż, jak zauważa Heidegger, Ἀλήθεια nie jest jedynie "pustą otwartością", czy też "nieruchomym rozziwem", lecz stanowi "odsłone", "odkrycie", czy też "otwarcie" (Entbergung) tego, co "stosownie okala"¹³⁹: τὸ ἐὸν. Poprzez nią to, co okalane i skrywająco ujawniane, daje o sobie znać za pomocą przejawów-znaków, σήματα¹⁴⁰. Gdy Parmenides powiada, iż tym samym jest myślenie i bycie, czyli odbieranie i wyistaczanie (Vernehmen und Anwesen), iż są one współzródłowe, to wówczas odnosi się on do dziedziny, w której są one zbieżne, którą Parmenides nazywa Ἀλήθεια.¹⁴¹ Jej analizę przedstawił Husserl w szóstym *Badaniu logicznym*, w analizie naoczności kategoryjnej¹⁴². Wówczas zbliżył się on do źródłowego sensu fenomenologii, która jest w istocie fenomenologią niewidzialnego, czyli tautologią. Można bowiem powiedzieć, jak kończy swe

133 GA 15, s. 396, 403.

134 VIII, 1.

135 VI, 1; GA 15, s. 397, 404.

136 GA 15, s. 397, 405.

137 VIII, 29; GA 15, s. 398, 405.

138 GA 15, s. 399.

139 GA 15, s. 398.

140 VIII, 3.

141 GA 15, s. 401.

142 GA 15, s. 376.

rozważania Heidegger, iż "myślenie tautologiczne jest źródłowym sensem fenomenologii"¹⁴³.

W wierszu *Cézanne* (1971, 1974), opisującym epifanię góry St. Victoire u późnego Cezanne'a, ἀλήθεια nie pojawia się wprost, jednak Heidegger mówi tu o jawieniu się wystaczającego (uobecniającego) w prześwicie wystaczania, o zejściu się dwoistości w jedność prostego jawienia, co – jak powiada – oznacza dla myślenia "przewycięzenie różnicy ontologicznej między byciem i bytem". Tym właśnie jest Cézanne'owska "réalisation": zespoleniem patrzącego na górę z górą, osiągnięciem "wiecznie na nowo poszukiwanego Samego", wydarzeniem "świętego zwycięstwa"¹⁴⁴.

Za reprezentatywny dla lat sześćdziesiątych należy uznać tom Heideggera *Ku rzeczy myślenia* (1969), gromadzący rozprawy z tej dekady. Tytułowa rzecz jest rzeczą samą, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα¹⁴⁵, którą Heidegger nazywa pra-rzeczą (Ur-Sache), prześwitem, czy też otwarciem, wyłaniającym każdą poszczególną rzecz¹⁴⁶, a którym pierwotnie – u Parmenidesa – nosił miano ἀλήθεια¹⁴⁷. To ἀλήθεια stanowi właściwą rzecz myślenia, rzecz samą i to do niej prowadzi każda z zamieszczonych w tym tomie rozpraw. Punktem wyjścia otwierającego tom eseju jest namysł nad związkim czasu i bycia, to znaczy nad czasowością bycia. Bycie jako obecność (οὐσία, Anwesen) jest czasowe, dynamiczne, procesualne, jest uobecnianiem, czy też wystaczaniem¹⁴⁸. W tym sensie jest ono metapojęciem, określeniem pra-rzeczy, czy też pra-przyczyny (Ur-Sache), przejawiającej się jako jednia (ἕν), λόγος, οὐσία, monada, wola, duch, a zatem jako fundamentalne pojęcia klasycznych systemów metafizycznych¹⁴⁹. Heidegger podkreśla donacyjny charakter bycia jako wystaczania¹⁵⁰, toteż nazywa je też wydarzeniem. Darem, to znaczy tym, co wydarzane, są rzeczy (to, co odkrywa się i ujawnia w procesie ἀληθεύειν), podczas gdy sam darczyńca, samo dające wymyka się odkryciu - pozostaje zakryte za maską każdorazowego daru. Dlatego ἀλήθεια jako prześwit jest nie tylko prześwitem uobecniającym (wydarzającym), lecz także prześwitem skrywającym (samo-zakrywającym). Jak podkreśla Heidegger, skrytość (λήθη) należy do odkrytości (ἀλήθεια) nie jako dodatek, lecz jako jej serce¹⁵¹ – okrągłe i niewzruszone. Skrytość (niepełna odkrytość, skrycie pełni) jest więc warunkiem możliwości jawienia (ἀληθεύειν). Całkowita jawność (objawienie) byłaby kresem wszelkiego jawienia.

143 GA 15, s. 399.

144 Met. 984 a.

145 GA 14, s. 84.

146 GA 14, s. 89-91.

147 GA 14, s. 93.

148 GA 14, s. 6, 12.

149 GA 14, s. 13.

150 GA 14, s. 32.

151 GA 14, s. 97.

Każde jawienie jest więc tylko częściowym prześwitywaniem tego, co zakryte. Ukrytym sercem prześwitu jest jednak samo skrycie (λήθη), zasłaniające się, odmawiające do siebie dostępu, toteż nazywane również przez Heideggera odmową lub unikiem¹⁵², zwolnieniem miejsca na to, co się wyjawia, wydarza. Sercem tym jest miejsce ciszy i bezruchu (Stille), umożliwiające dopiero każdy ruch¹⁵³, będące źródłem tożsamości (współprzynależności) νοεῖν i εἶναι, myślenia i bycia, czy raczej odbierania i wydarzania (Vernehmen und Anwesenheit¹⁵⁴). Wydarzanie (wyistaczanie) i odbieranie (pojmowanie) są zatem – myśląc "z tego samego i ze względu na to samo", to znaczy myśląc "bycie bez względu na byt"¹⁵⁵ – współźródłowe i tożsame. Heidegger kieruje myśl ku temu, co się skrywa, co się usuwa, aby każda rzecz mogła się urzeczywistnić, zjawić, ku warunkowi możliwości jawności, ku rzeczy samej, ku temu, co wydarza, czyli samemu "es" w "es gibt"¹⁵⁶. Czym "to" jest? Jest tym, co wydarza. Co wydarza? Wydarzenie wydarza, Ereignis ereignet¹⁵⁷. Co uobecnia? Uobecnianie uobecnia, Anwesen anwest¹⁵⁸. Te tautologiczne formuły Heideggera stanowią próbę oddania greckiego ἀληθεύει ἢ ἀλήθεια, co można po polsku oddać jako łono wyłania, albo istota (istina) iści (ziszcza); może nawet: iścina iści. Jak podkreśla Heidegger w uwadze wieńczącej otwierający esej tomu, mowa jest tutaj "o tym samym z tego samego ze względu na to samo". Właśnie ku temu "samemu", ku rzeczy samej (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) ma się kierować nasz namysł, a jest ono "czymś prastarym, skrywającym się w słowie ἀλήθεια"¹⁵⁹. Myślenie źródłowe, czyli tautologiczne, myśli więc rzecz samą, to znaczy samą samość¹⁶⁰, a zatem to, co włada w każdej filozofii¹⁶¹. Ἀλήθεια w owym pierwotnym, sensie nie oznacza więc prawdy w potocznym rozumieniu i dlatego właśnie Heidegger zastępuje to słowo przekładami takimi jak Unverborgenheit, Lichtung, Ereignis lub Anwesenheit. Niemniej jednak ἀλήθεια w sensie potocznym jako zgodność i poprawność (ὁμοίωσις, ὀρθότης) stanowi nie tyle zafałszowanie jej sensu źródłowego, co raczej jego samozakrycie, zawałowanie skrytego serca prawdy¹⁶². Jednakże właśnie to, co zakryte, jest tym, co włada¹⁶³ i u czemu kieruje się każda źródłowa filozofia. O tym właśnie, o rzeczy samej, traktuje szóste *Badanie logiczne* Husserl, a co "bardziej źródłowo", jak powiada

152 GA 14, s. 32.

153 GA 14, s. 93-94.

154 GA 14, s. 94.

155 GA 14, s. 34-35.

156 GA 14, s. 14.

157 GA 14, s. 34.

158 GA 14, s. 94.

159 GA 14, s. 35.

160 GA 14, s. 85.

161 GA 14, s. 62.

162 GA 14, s. 96-97.

163 GA 14, s. 62.

Heidegger, pomyślał Arystoteles jako ἀλήθεια, czyli odkrytość wyistaczanego¹⁶⁴. Czy jednak tak pojmowana filozofia nie jest bezzasadną mistyką, irracjonalną negacją rozumu – zapytuje ironicznie Heidegger¹⁶⁵, by w odpowiedzi stanąć w obronie bezpodstawności. Nie wszystko bowiem jest redukowalne do uzasadnienia, zasady, ratio. Zadaniem filozofii, zadaniem myślenia jest właśnie kierować się ku temu, "co nie wymaga dowodu"¹⁶⁶, ku racji, zasady, ku temu, co bezzasadne. ku rzeczy samej, εὐκυκλῆος ἀλήθεια, "zwiniętej w czysty krąg koła, na którym wszędzie początek i koniec są tym samym"¹⁶⁷. Dlatego, jak stwierdza Heidegger, właściwą nazwą dla rzeczy myślenia jest nie tyle Sein und Zeit, czy raczej Lichtung und Anwesenheit, co można by przetłumaczyć na grecki jako ἀλήθεια καὶ ἀλήθεια. Ta współzróżdłowość podstawowych pojęć Heideggera dobitnie poświadcza, iż myślenie źródłowe – myślenie źródła – jest tautologią, a Heidegger zbliża się w swym myśleniu do αὐτὸ ταὐτό.

Także tautologiczne ἔστι γὰρ εἶναι Parmenidesa¹⁶⁸ wskazuje na ἀλήθεια jako wyistaczanie i uobecnianie, jak zauważa Heidegger w końcowych uwagach rozprawy z 1961 roku wieńczącej tom *Znaki drogi* (1967). Zarówno εἶναι oznacza bowiem wyistaczanie (Anwesen), jak i pochodzące odeń ἔστι (tłumaczone przez Heideggera jako Anwesenlassen, pozwalanie na wyistaczanie). Jest to "tautologia w najwyższym sensie", mówiąca o tym, co pierwotne, niewypowiedziane i niepomyślane¹⁶⁹. Ἀλήθεια jest również centralnym punktem odniesienia przedostatniej rozprawy z tego tomu, dotyczącej Hegla (1958), którego stwierdzenia na temat relacji prawdy i filozofii stanowią punkt wyjścia rozważań Heideggera: "celem filozofii jest prawda", filozofia jest "królestwem czystej prawdy"¹⁷⁰. Prawda jest rozumiana przez Hegla jako absolutna pewność samowiednego podmiotu absolutnego. Tak pojmowana prawda jest jednak czymś pochodnym i zależnym wobec prawdy jako odkrytości, będącej miejscem, w którym podmiot może dopiero zaistnieć¹⁷¹. Heidegger wyróżnia zatem w tej rozprawie trzy sensy prawdy: (a) najbardziej wtórny, czyli prawda jako pewność; (b) bardziej źródłowy, obecny u Arystotelesa, który utożsamiał τὰ ὄντα (wyistaczane) z τὰ ἀληθέα (odkryte), a zatem prawda jako wyistaczanie, czyli bycie (οὐσία); (c) najbardziej zagadkowy sens źródłowy, to znaczy prawda jako odkrytość, czyli to, co wyistacza¹⁷². Jest ona tym, "co przed wszystkim innym jest do myślenia"¹⁷³.

164 GA 14, s. 108.

165 GA 14, s. 98.

166 Met. 1006 a.

167 GA 14, s. 93.

168 VI, 1.

169 GA 9, s. 407-408.

170 GA 9, s. 373.

171 GA 9, s. 374.

172 GA 9, s. 376.

173 GA 9, s. 377.

W liście do ojca Richardsona (1962)¹⁷⁴, stanowiącym retrospektywne podsumowanie całej dotychczasowej drogi myślowej, Heidegger stwierdza, iż tym, co doprowadziło go do prawdy jako odkrytości (ἀλήθεια) była młodzięcza lektura Brentany, a zwłaszcza jej motto, "bycie jawi się wielorako", w którym zawiera się in nuce cała jego późniejsza filozofia. Wiodącym pytaniem namysłu Heideggera stała się odtąd kwestia "wspólnego źródła" tej wielorakości. Odpowiedź dała mu fenomenologiczna wykładnia Arystotelesa¹⁷⁵, dzięki której odkrył źródłowy sens ἀλήθεια jako procesu samojawienia się bytów oraz ousia jako bycia bytów (wyistaczania, uobecniania). Jak podkreśla Heidegger, gdy mowa o Unverborgenheit lub Anwesenheit, nie chodzi tylko o wskazanie etymologii. Przekład taki nabiera sensu dopiero wówczas, gdy unaoczni się sam fenomen, gdy pomyśli się samo uobecnianie. Nie chodzi tu bowiem o wykształcenie nowego języka, lecz o przemianę stosunku do zakrytej istoty języka dawnego, do źródłowego sensu przekazanych przez tradycję słów. Ἀλήθεια jako odkrytość nie jest więc tylko językowym wynalazkiem, kaprysem, lecz imieniem tego, co uobecnia się, odsłaniając i zakrywając.

Także dwa odczyty wygłoszone w 1957 roku, opublikowane w tomie *Tożsamość i różnica*, stanowią namysł nad istotą prawdy jako odkrytości. Problematyzują one współprzynależność tożsamości i różnicy w odniesieniu do Parmenidejskiej tezy o tautologii (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι¹⁷⁶), w której coś różnego jest pomyślane jako to samo¹⁷⁷. Miejscem owej współprzynależności jest człowiek, otwarty (wystawiony) na bycie jako wyistaczanie i odpowiadający mu, będący wręcz tym odpowiadaniem¹⁷⁸. Wzajemna relacja człowieka i bycia to relacja wydarzenia¹⁷⁹. Za zasadą i podstawą (ratio, Grund) bytu, jego bycia kryje się bezzasadność (otchłań, Abgrund) wydarzenia. Pojęć istotę tautologii, to znaczy człowieczej współprzynależności odbierania i wydarzenia można jedynie dokonując skoku w przestwór, który nie jest nicością ani chaosem, lecz bezpodstawnym i bezzasadnym darem-wydarzeniem¹⁸⁰. Myślenie tautologiczne jest więc nie tylko myśleniem tego samego, ale przede wszystkim myśleniem tego, co różne, jako tego samego; jest myśleniem "od strony λήθη", zapomnienia i skrycia różnicy, czy wręcz jej samousunięcia¹⁸¹, od strony "niepomyślanej różnicy rzeczy odróżnionych, które owa jedność współprzynależności łączy"¹⁸². Różnica nie jest tylko dystynkcją

174 GA 11, s. 145-147.

175 Met. Th. i Eth. Nic. VI.

176 Fr. III.

177 GA 11, s. 25-27.

178 GA 11, s. 45-41.

179 GA 11, s. 57.

180 GA 11, s. 67.

181 GA 11, s. 105.

182 GA 11, s. 137.

intelektu, lecz ma ona charakter ontologiczny¹⁸³. Bycie i byt wyłaniają się z różnicy¹⁸⁴, rzecz można: wyróżniają się. Wyłanianie, czy też wydarzanie jest więc takim wyróżnianiem się z łona tożsamości, które różniąc zachowuje jedność tego, co współprzynależne¹⁸⁵. Tożsamość jest więc zarazem tym, co wyróżnia – wydarzając wprowadza różnicę¹⁸⁶.

Ἀλήθεια stanowi także ramę narracyjną zbioru rozpraw z wczesnych lat pięćdziesiątych pt. *Odczyty i rozprawy* (1954). Otwierający esej o technice interpretuje ją źródłowo jako sztukę (τέχνη), a zatem wydobywanie na jaw (ἀποφαίνεσθαι)¹⁸⁷. Konsekwencją zakrycia źródłowego sensu prawdy jako wyistaczania lub nieskrytości jest zapanowanie jej pochodnego sensu zgodności i pewności zakrywającego sens pierwotny, z czym wiąże się wykształcenie podmiotowości i przedmiotowego stosunku do świata (natury), co skutkuje również zakryciem pierwotnego sensu techniki jako τέχνη (wydobywanie na jaw, wydarzanie prawdy) przez sens nowożytny, związany z przedmiotowym, instrumentalnym stosunkiem do natury. Przywrócenie źródłowego sensu ἀλήθεια jest więc sprzężone z przywróceniem τέχνη i φύσις¹⁸⁸. Ἀλήθεια stanowi przedmiot szczególnej uwagi Heideggera w dwóch ostatnich esejach traktujących o Parmenidesie i Heraklicie. W pierwszym z nich przeprowadza on analizę dwóch tautologicznych fragmentów Parmenidesa (fr. III i VIII)¹⁸⁹, podkreślając rozdwojenie (Zwiefalt) tautologii¹⁹⁰. Rozwinięciem rozdwojenia jest wydarzanie, wyłanianie, wyistaczanie: ἀλήθεια¹⁹¹. Poemat Parmenidesa traktuje właśnie o niej. Co więcej, jest ona nie tylko jego przedmiotem, lecz również narratorką, jak wynika z jego wstępu. Heidegger polemizuje z zarzutem komentatorów, iż postać tej bogini jest "nieokreślona i pusta" w porównaniu z takimi bogami jak Hera, Atena, Demeter, Afrodyta czy Artemida. Pustota jest przeciwieństwem znaku bliskości λήθη. Miast tego Heidegger proponuje, by wsłuchać się w śpiew bogini, która "przyjmuje nas przychylnie" oraz "ujmuje naszą dłoń" (VIII, 22 n.)¹⁹². W ostatnim eseju tomu Heidegger analizuje związek ἀλήθεια i φύσις u Heraklita, interpretując fragment 16. Sednem interpretacji jest wykładnia τὸ μὴ δῦνόν ποτε, nigdy nie zachodzącego, jako τὸ ἀεὶ φύον, stale wschodzącego¹⁹³. Fragment ten mówi więc o ciągłym

183 GA 11, s. 143.

184 GA 11, s. 147.

185 GA 11, s. 163.

186 GA 11, s. 9, 151.

187 GA 7, s. 11.

188 GA 7, s. 36-38.

189 GA 7, s. 34-41.

190 GA 7, s. 237, 242.

191 GA 7, s. 244.

192 GA 7, s. 245.

193 GA 7, s. 265.

wschodzeniu jako ciągłym odkrywaniu (ujawnianiu) niewchodzenia w skrycie¹⁹⁴. Owym stałym wschodzeniem, wzrastaniem, czyli odsłanianiem jest właśnie źródłowo rozumiane φύσις jako ἀλήθεια. Zarazem jednak w owym odsłaniającym wschodzeniu z konieczności się sama φύσις zakrywa. Taki jest sens fragmentu 123 o współprzynależności φύσις i κρύπτεσθαι¹⁹⁵. Owo nieprzejawialne przejawianie się, skrywające się odkrywanie to coś nieuchwytnego, czyste wydarzenie, ἀλήθεια¹⁹⁶.

We retrospektywnym wprowadzeniu do wykładu *Czym jest metafizyka* (1949) Heidegger, poszerzając metaforę Kartezjusza, określa prawdę jako grunt metafizyki, będącej korzeniem, z którego wyrasta drzewo filozofii¹⁹⁷. Dla metafizyki prawda jawi się z formie pochodnej jako prawda poznania i wypowiedzi. Nie sięga ona źródłowego sensu prawdy jako odkrytości, który osiągnąć można jedynie porzucając metafizykę. Metafizyka myśli byt jako byt, zapominając o byciu, jego wyistaczaniu (uobecnianiu), albowiem tam, gdzie "otwiera się otwarcie", gdzie istoczy istoczące, ono samo pozostaje zakryte jako λήθη, ustępując miejsca odkrytości (ἀλήθεια), wyistaczającej się jako byt¹⁹⁸. Tę niewypowiedzianą istotę odkrytości (istoczenia) należy wszakże wypowiedzieć. Aby to uczynić, trzeba "stanąć wewnątrz odkrytości" (w innych tekstach Heidegger nazywa zajęcie tej pozycji wkroczeniem w otchłań, w otwarcie, czyli w "niewzruszone serce prawdy"). Wnętrzem, to znaczy istotą ("tym, co istoczące") odkrytości (ἀλήθεια) jest jeje niewzruszone serce (λήθη), czyli "στάσις ekstazy" ¹⁹⁹, nieruchoma istota ruchu. W *Liście o humanizmie* (1946) Heidegger stwierdza, iż metafizyka przedstawia wprawdzie byt w jego byciu, jednak nie myśli samego bycia ani różnicy między nimi²⁰⁰. Samo bycie (prawda jako prześwit) jest skrytym przed metafizyką "bogactwem jej skarbcza"²⁰¹. Dopiero prawda jako prześwit otwiera przed metafizyką perspektywę, w której człowiek "dotyka bycia"²⁰², "wychyla się w otwarcie bycia"²⁰³, "przestrzeń otwartą na uobecnianie się Boga"²⁰⁴.

W eseju *Cóż po poecie* (1946) Heidegger analizuje pojęcie otwarcia u Rilkego. Punktem wyjścia rozprawy jest diagnoza, iż panuje obecnie noc świata, wygaś "blask boskości"²⁰⁵. Przewrotność, a zarazem śmiałość eseju Heideggera polega na tym, iż – jak wykazuje on na podstawie poezji Rilkego i

194 GA 7, s. 267.

195 GA 7, s. 268-269.

196 GA 7, s. 280.

197 GA 9, s. 314.

198 GA 9, s. 316-317.

199 GA 9, s. 320.

200 GA 9, s. 278.

201 GA 9, s. 286.

202 GA 9, s. 286.

203 GA 9, s. 301.

204 GA 9, s. 306.

205 GA 5, s. 217.

Hölderlina – aby przywrócić utracony blask, nie należy kierować się ku światłu, gdyż tropy wiodące ku niemu są niemal zupełnie zakryte. Przeciwnie, należy "sięgnąć w otchłań", "doświadczyć i sprostać jej"²⁰⁶, a wtedy okaże się, iż ów bezdenny i bezpodstawny przestwór, od którego się odwracamy, jest właśnie owym otwarciem, prześwitem, rozziwem, bezgruntem guntującym grunt, z którego wyrasta metafizyka²⁰⁷, który swym śpiewem wyśpiewują poeci, niczym Orfeusz przebywający w otwarciu, w otchłani²⁰⁸. W notatkach z okresu pracy nad pojęciem otwarcia u Rilkego Heidegger mówi, że "otwarcie jest istotą prawdy", "otwarcie bycia na wystarczające się zeń byty"²⁰⁹. Tym, co należy pomyśleć, jest "otwartość otwarcia", "istoczenie samego bycia"²¹⁰, ἀλήθεια jako prześwit²¹¹. Bycie w prześwicie otwarcia do Da-Sein, wystawanie w blasku (da-stehen-im-Glanz²¹²). "Da" (oto) jest samym otwarciem zakrytości²¹³, rozdarciem (Auf-riß), otwartością świecącego zakrycia²¹⁴.

W *Rozmowach na polnej drodze* (1945) ἀληθεύειν – w odniesieniu do *Eth. Nic.* VI – określone jest jako pozwolenie (dopuszczenie) bycia odkrytym (Unverborgenseinlassen) tego, co uobecnia się i ukazuje się jako uobecniające²¹⁵, co pobrzmiewa Eckhartowską Gelassenheit (absolutio). Pada również stwierdzenie, iż myślenie polega na przywróceniu użycia "jednego jedyne" słowa: ἀλήθεια²¹⁶ oraz na jego strzeżeniu. Ἀλήθεια jako otwarcie nazwana jest tutaj także horyzontem i tym, co okalające, napotykanie (Gegnet), wychodzące naprzeciw (Entgegenkommende), "innym samego siebie", to znaczy "samym, które jest", przez które "wszystko, co do niego należy, powraca do tego, w czym spoczywa"²¹⁷. Jest czasoprzestrzenią zjawiania się zjawisk, to znaczy ich czasowieniem i przestrzennieniem, miejscem, w którym rzeczy zjawiają się, wschodzą i powracają w spoczynek, będący zaraniem i władaniem wszelkiego ruchu, które wszelako samo ukrywa się i usuwa²¹⁸, jest zrazu nienazwane, które pomimo prób nazwania pozostaje bezimienne i nie jest nawet pewne, czy w ogóle jest²¹⁹. Wejście w jego otwarcie i spoczywanie w nim jest rozpuszczeniem, wyzwoleniem,

206 GA 5, s. 217.

207 GA 5, s. 240.

208 GA 5, s. 256.

209 GA 73, s. 25.

210 GA 73, s. 27.

211 GA 73, s. 43.

212 GA 73, s. 50.

213 GA 73, s. 49.

214 GA 73, s. 321.

215 GA 77, s. 15-16.

216 GA 77, s. 99.

217 GA 77, s. 112-113.

218 GA 77, s. 114-115.

219 GA 77, s. 119.

Gelassenheit²²⁰. Owo usuwające się miejsce spoczynku i wystarczanie się jest "skrytą istotą prawdy", istotowo związaną z człowiekiem, bez którego "nie mogłaby istoczyć tak, jak istoczy"²²¹. Tą istotą prawdy jest jej samość, to samo jej samości, samosamo. Istocząc bowiem, pozwala wrócić do siebie, do spoczywania w samym, w swej skrytej istocie²²². To właśnie oznaczają ἀλήθεια i εἶναι jako powracające do siebie wystarczanie²²³, "powrót w spoczynek, w którym wszystko spoczywa"²²⁴.

5. Aletheia we wczesnej filozofii Heideggera

Za wczesny okres uznajmy czas, w którym Heidegger prowadził kursowe wykłady uniwersyteckie, a zatem lata 1919-1944. Zachowały się wszystkie niemal przygotowawcze zapiski Heideggera do wykładów wygłoszonych w tym okresie (każdy wykład był de facto nowym dziełem, Heidegger nigdy nie powtarzał wykładów), jak również notatki studentów, pozwalające na dalszą rekonstrukcję myśli Heideggera. Materiał ten jest wszelako tak obszerny, że niepodobieństwem byłoby przedstawienie jego całościowej interpretacji w tym skrótowym zarysie. Co więcej, oprócz wykładów (dział drugi *Gesamtausgabe*) i drobnych rozpraw ogłaszanych w tym okresie (dział pierwszy), Heidegger od początku lat trzydziestych pracował nad większą całością, która nigdy nie przeistoczyła się w skończone dzieło. Zapiski te, powstające od 1936 roku, opublikowane zostały w III dziale *Gesamtausgabe* w tomach 65-73 i stanowią sedno filozofii Heideggera. Wszystkie traktują o ἀλήθεια. Naszym celem nie jest jednak ich analiza, lecz ujęcie Heideggerowskiej interpretacji prawdy u jej zarania, czyli w lekturze Arystotelesa, a niniejszy przegląd dalszej ewolucji tego pojęcia ma na celu jedynie wyrobienie wstępnego rozumienia, które będzie mogło posłużyć za wątek przewodni we właściwej interpretacji arystotelików Heideggera, toteż wystarczy w tym miejscu ograniczyć się do głównych pism Heideggera i na ich podstawie określić ewolucję jego rozumienia pojęcia prawdy.

W latach 1936-1942 Heidegger wygłaszał wykłady poświęcone myśli Nietzschego. W latach 1941-42 wygłosił także dwa kursy monograficzne o Hölderlinie (o hymnach *Andenken* i *Der Ister*). Ostatnie dwa wygłoszone przez niego wykłady poświęcone były Parmenidesowi (1942-1943) oraz Heraklitowi (1943). W ostatnim z nich szczególnie interesująca z naszej perspektywy jest interpretacja Fr. 112 Heraklita (τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας), w którym – wedle wykładni Heideggera – Heraklit wypowiada współźródłowość, czy też źródłową

220 GA 77, s. 121.

221 GA 77, s. 146-147.

222 GA 77, s. 149.

223 GA 77, s. 154.

224 GA 77, s. 159.

współprzynależność trzech fundamentalnych pojęć greckiego myślenia: λόγος, φύσις i ἀλήθεια. W przekładzie Heideggera zdanie to znaczy: myślenie jest zbieraniem (λέγειν) odkrytego (ἀληθέα) w wydobywaniu (ποιεῖν) co do wzrostu (κατὰ φύσιν)²²⁵. Wszystkie te określenia: odkrywanie, wydobywanie, wzrastanie, a nawet zbieranie są tutaj synonimiczne, czyli źródłowo tautologiczne.

Rozprawa *O istocie i pojęciu fysis* (1939) jest głównym tekstem Heideggera na temat relacji ruchu do spoczynku. Heidegger powiada tu wprost, iż φύσις to ἀλήθεια, odsłanianie, odkrywanie, wychodzenie w odkrytość²²⁶. Dlatego *Fizyka* Arystotelesa, traktat o ruchomości jako ujawnianiu (zjawianiu), jest "podstawową księgą filozofii zachodniej"²²⁷. Φύσις nie uznacza tu wąsko rozumianej przyrody, lecz rodzenie jako "wschodzenie bytów", ich bycie, istoczenie, będące zarazem odistaczaniem, powracaniem do siebie samego, do spoczynku²²⁸. W analizowanym tekście Arystotelesa padają trzy istotowe określenia φύσις: (1) ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως²²⁹: zaranie i władanie ruchem i spoczynkiem²³⁰, gdzie spoczynek nie jest brakiem ruchu, lecz raczej jego sumą, momentem apokatastazy²³¹; (2) φύσις jako οὐσία, czyli wyistaczanie, uobecnianie²³²; (3) φύσις jako μορφή²³³, czyli wystawianie na widok²³⁴. Szczytem ruchomości jest zatem zebranie i utrzymanie ruchu w docelowym spoczynku, Stillhalten, ἐντελέχεια²³⁵. Jak wyjaśnia Heidegger w *Przyczynkach* (1936-1938), w sensie fizycznym spoczynek jest ustaniem ruchu, zaś w metafizycznym – jego największym skupieniem²³⁶. Prawda (ἀλήθεια) ma w sensie źródłowym charakter φύσις, wyistaczania, uobecniania, wschodzenia z siebie, zakrywającego zarazem swoją własną istotę²³⁷. Źródłowa istota prawdy zakrywa się za sprawą wykształcenia się pochodnych jej sensów. Ten proces zakrywania się pierwotnego sensu prawdy Heidegger nazywa "dziejami prawdy"²³⁸: od zgodności (ὁμοίωσις, adaequatio), przez słuszność (rectitudo), pewność (certitudo), obowiązywalność i ważność, aż po uznanie jej za "rodzaj błędu" (Nietzsche). Dopiero dzięki temu staje się możliwe pytanie o jej źródłowy sens jako istoczenia, otwarcia, skrywającej się odkrytości. Nie chodzi jednak o czczy wgląd w istotę prawdy, lecz o wskok

225 GA 55, s. 373-374.

226 GA 9, s. 301.

227 GA 9, s. 242.

228 GA 9, s. 292-293, 299.

229 192 b 13-15.

230 GA 9, s. 247, 250.

231 GA 9, s. 284.

232 192 b 14; GA 9, s. 260, 200.

233 193 b 18.

234 GA 9, s. 276, 287, 293.

235 GA 9, s. 283-284.

236 GA 65, s. 184.

237 GA 65, s. 276, 306.

238 GA 65, s. 204, 305-314, 334-339.

w jej istoczenie, w jej prześwit, otwarciu, w samo "Da", a następnie o utrzymanie się w prawdzie, w jej istocie, tzn. w otwarciu, w bezpodstawności istoczenia²³⁹ i tym samym o przemianę istoty człowieka²⁴⁰.

Punktem wyjścia rozważań o *Źródle dzieła sztuki* (1935-36) jest stwierdzenie, że prawda wydarza się także jako sztuka²⁴¹. Innymi słowy, istotą sztuki jest ustanawianie prawdy w dziele. Piękno nie jest odrębną od prawdy cechą dzieła, lecz przejawianiem się prawdy w nim, działaniem dzieła, czyli istoczeniem prawdy jako odkrytości w dziele²⁴². Stąd dwuznaczność ustanawiania prawdy w dziele: jest ona tym, co ustanawiające i ustanawiane zarazem²⁴³. Poprzez dzieło świeci (istoczy, działa) świat. Dzieło zaś utrzymuje świat w otwarciu²⁴⁴. Poprzez dzieło istoczy się prawda jako nieskrytość bytu, wystawiając go na jaw. Istotą prawdy jest wydarzenie, czyli praspór odkrycia (prześwitu) i skrycia, skutkujący otwarciem, w którym wyjawia się byt i na powrót się wycofuje²⁴⁵. Prawdziwe, czyli piękne dzieło jest takim otwarciem i właśnie jako takie jest ono prawdziwe w sensie źródłowym²⁴⁶.

We *Wprowadzeniu do metafizyki* (1935) Heidegger również mówi o przemianie istoty prawdy, która z pierwotnego sensu odkrytości jako φύσις przemienia się w ὁμοίωσις i μίμησις²⁴⁷. Źródłowa istota prawdy zanikła odtąd niemal zupełnie. Trwa tylko jej "ostatni przebłysk i promień"²⁴⁸. W pierwotnym sensie oznacza ona coś wschodzącego z siebie, samootwierający się rozwój oraz pojawianie i trwanie w nim²⁴⁹. Miejszem tego otwarcia i ujawniania jest człowiek²⁵⁰.

Najpełniejszą wykładnią aletejologii Heideggera są dwa jego eseje z początku lat trzydziestych, stanowiące ośrodek tomu *Znaki drogi: O istocie prawdy* (1930) i *Platona nauka o prawdzie* (1931/32). Rozprawa o Platonie stanowi interpretację metafory jaskini zarazem jej radykalizację. Heidegger twierdzi, że istotą nauki Platona jest nauka o prawdzie, aletejologia, mianowicie pewna szczególna wykładnia prawdy, a zarazem przemiana jej istoty. W rozpoczynającym rozprawę przekładzie oraz w następującej po nim interpretacji *Państwa* 514a-517a Heidegger zwraca szczególną uwagę na miejsca, w których jest mowa o prawdzie, kluczowe dla wywodu Platona²⁵¹. Metafora jaskini i słońca jest więc,

239 GA 65, s. 342-3.

240 GA 65, s. 277, 314.

241 GA 5, s. 25.

242 GA 5, s. 38, 58.

243 GA 5, s. 55.

244 GA 5, s. 29-30, 45.

245 GA 5, s. 37, 42.

246 GA 5, s. 38, 45, 58.

247 GA 40, s. 170, 174.

248 GA 40, s. 175.

249 GA 40, s. 19.

250 GA 40, s. 187.

251 Resp. 515c, 515d, 516a.

jak sugeruje Heidegger, metaforą prawdy. Heidegger wyróżnia w metaforze Platona cztery miejsca pobytu, pomiędzy którymi dokonują się przejścia, a które związane są z właściwym każdemu z nich sposobem widzenia prawdy²⁵². Pierwszym stopniem jest pobyt w jaskini, w uwięzieniu, na którym za ἀληθής uchodzą cienie²⁵³. Drugim – spojrzenie w ogień, w ἀληθέστερα, to, co bardziej odkryte²⁵⁴. Trzecim – na którym dopiero osiąga się wolność – wyjście poza jaskinię na światło dnia, w przestwór²⁵⁵, miejsce tego, co najbardziej nieskryte, ἀληθέστατον²⁵⁶. Heidegger jednak podkreśla, iż czwartym stopniem jest ponowne zejście, walka światła (odkrytości, jawności) z cieniem i stałe przewycięzanie skrytości przez odkrytość²⁵⁷, czego znakiem jest α privativum w ἀλήθεια. Heidegger podkreśla cykliczność i procesualność, okrężność tego ruchu, nazywając metaforę "parabolą". Uznaje on jaskinię za figurę Dasein, otwarcia i ciągłego prześwitywania²⁵⁸. Zarazem twierdzi, iż w metaforze jaskini tkwi potencjał metafizyczny, możliwość uznania trzeciego stopnia za najwyższy²⁵⁹, z czym wiąże się uznanie słońca za ideę idei, najwyższą ideę, przasadę²⁶⁰, za to, co świecąc umożliwia światło. Heidegger uznaje owo sprzęgnięcie (ζυγόν²⁶¹) ἀλήθεια z ιδέα za fundacyjny akt metafizyki i zarazem zakrycie źródłowego sensu prawdy jako odkrytości. Paradoksalnie więc ruch wyjścia z jaskini poprzez ustalenie spojrzenia, stałe nakierowanie na słońce, skutkuje przemianą pojęcia prawdy z odkrytości na prawidłowość (stałość), a w konsekwencji petryfikacją tego, co pierwotnie dynamiczne i zmienne²⁶². Heidegger dostrzega zatem u Platona dwuznaczność w określeniu istoty prawdy: jako odkrytości (zmienności) i jako prawidłowości (stałości), tę pierwszą uznając za sens pierwotny, źródłowy, tę drugą za wtórny, metafizyczny. Podobnej dwuznaczności dopatruje się u Arystotelesa: Met. Θ 10 ma być śladem dawnego, źródłowego sensu prawdy, podczas gdy Met. E 4, sytuująca prawdę w intelekcie (διάνοια) ma być świadectwem zmiany jej istoty w prawidłowość wypowiedzi²⁶³. Dalsze dzieje pojęcia prawdy są już tylko kontynuacją tego procesu zakrycia, czego kulminacją jest Nietzsche, odrzucający prawdę jako wrogą "stawaniu się", a zatem uznający prawidłowość i stałość za jej istotę, co jest świadectwem myślenia metafizycznego, choć jest to metafizyka u swego kresu i

252 GA 9, s. 194.

253 GA 9, s. 194.

254 GA 9, s. 195.

255 GA 9, s. 195.

256 GA 9, s. 196.

257 GA 9, s. 197.

258 GA 9, s. 198.

259 GA 9, s. 196.

260 GA 9, s. 199-202.

261 Resp. 508a.

262 GA 9, s. 203-204.

263 GA 9, s. 205.

dopełnienia²⁶⁴. Heidegger usiłuje cofnąć się do wcześniejszego jej sensu, zakrytego przez sens prawidłowości (prawda jako $\text{id\acute{e}\alpha, \acute{o}\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$). Wskazanie na najwyższą prawdę, utożsamienie jej przez Platona i Arystotelesa z ideą idei, a następnie z $\tau\acute{o} \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ jest ontoteologią²⁶⁵. Wbrew temu, sytuując boskość w dziedzinie tego, co skryte, Heidegger powiada w zakończeniu rozprawy, iż wciąż pozostaje zakryta jeszcze bardziej źródłowa, wciąż niepomyślana i niepojęta istota prawdy jako odkrytości, która spoczywa w swym skrytym początku²⁶⁶.

Tekstem, w którym Heidegger w najpełniejszy sposób przedstawił swą aletejologię jest rozprawa *O istocie prawdy* (1930). W tekście tym typowa dla Heideggera strategia doprowadzenia ($\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$) do istoty, będącego zarazem wyprowadzeniem w obcość, jest szczególnie wydatna. Heidegger w interpretacyjnym ruchu radykalizacji odsłania kolejne warstwy istotowe, dokonując niejako szeregu redukcji eidetycznych (wrażnie tu widać jego warsztat fenomenologiczny). Każda kolejna iteracja tego ruchu ukazuje warunek możliwości poprzedniego kroku, jego rację, czy też podstawę²⁶⁷. W ten sposób otwiera się (istoczy) sama istota prawdy. Istotą prawdy w ujęciu potocznym jest zgodność (adaequatio) rzeczy i poznania²⁶⁸. To pojęcie prawdy, sytuujące zgodność w intelekcie, uchodzące za naturalne, wręcz klasyczne, zasadza się, zdaniem Heideggera, na teologicznym modelu, uznającym $\text{intellectus humanus}$ za pochodny wobec $\text{intellectus divinus}$, gwarantującym ową odpowiedniość i umożliwiającym ją²⁶⁹. Wszelako rozum ludzki, dążący do autonomii, zastępuje porządek teologiczny świeckim, zachowując jednak pojęcie prawdy jako zgodności, uznając je za zrozumiałe samo przez się, powszechnie obowiązujące, przez co powstaje pozór tego, iż jest ono niezależne od panującej ontologii i antropologii. W ujęciu teologicznym rzecz może zgadzać się z intelektem, o ile intelekt boski zapewnia ową zgodność, myśląc uprzednio daną rzecz²⁷⁰. Jednakże wedle "pewnej starej, choć nie najstarszej tradycji" prawda jest zgodnością wypowiedzi ($\text{\acute{\lambda}\acute{o}\gamma\omicron\varsigma}$) z rzeczą ($\text{\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha}$) [α^1]. W ujęciu tym – Heidegger ma na myśli *De Int.* IV Arystotelesa – nie ma mowy o boskim intelekcie gwarantującym zgodność. Heidegger pyta zatem, co miałyby wówczas stanowić "wewnętrzną możliwość zgodności", czyli jej istotę i podstawę²⁷¹. Tym, co umożliwia zgodność rzeczy z wypowiedzią, przedmiotowe przedstawienie rzeczy, jest pewne wcześniejsze otwarcie, przestrzeń, w której przedstawiana rzecz

264 GA 9, s. 205-206.

265 GA 9, s. 207-208.

266 GA 9, s. 209-210.

267 GA 9, s. 157.

268 GA 9, s. 158.

269 GA 9, s. 160.

270 GA 9, s. 160.

271 GA 9, s. 161.

"staje przed", "stawia się przed"²⁷². Owo otwarcie (otwartość, odkrytość), o którym Heidegger mówił już w *Sein und Zeit*, a właściwie od czasu swej pierwszej interpretacji Arystotelesa w 1922 roku, jest istotą prawdy jako zgodności²⁷³ [α^2]. Heidegger nie poprzestaje jednak na tym i w istotowym wglądzie postępuje jeszcze dalej. "Podstawą wewnętrznej możliwości zgodności", a zatem istotą otwartości jest wolność jako "pozwalanie być bytowi" (Seinlassen von Seiendem), czy też dopuszczenie bycia bytu, jego wystaczania²⁷⁴. Istotą prawdy [α^3] jest więc wolność. Co z kolei jest istotą wolnością? Jest nią [α^4] eksistentne (wykraczające poza siebie) wdawanie się w (wystawianie na) odkrytość bytu, dzięki czemu otwartość otwarcia (Da) istoczy się²⁷⁵. Człowiek jako Dasein jest owym wykraczającym poza siebie wystawianiem się na odkrytość bytu, pozwalając bytowi być, co umożliwi mu jego wolność²⁷⁶. Istotą tak pojętego zestrzajania człowieka z bytem jest [α^5] jawność, czy też objawialność bytu w całości²⁷⁷. Eksistentne dopuszczanie bycia bytu jest zestrzajaniem się z tym bytem, a tym, co zestrzaja jest byt w całości, który nigdy nie ujawnia się jako taki, w całości pozostając skrytym. Prawda jest istoczeniem się (ujawnianiem) owego bytu pozostającego w skryciu jako całość, a jej skrytą istotą jest skrycie bytu w całości, sama skrytość, $\lambda\eta\theta\eta$ ²⁷⁸ [α^6]. Ta skryta istota prawdy, czyli skrytość bytu w całości, jest odmową jego całościowego odkrycia, odmową odkrycia bytu jako bytu, toteż z perspektywy odkrytości jest nie-odkrytością, a zatem nie-prawdą²⁷⁹, czymś starszym niż sama prawda, tajemnicą, którą Heidegger nazywa też nieistotą (Unwesen) prawdy. Heidegger podkreśla, że tego rodzaju wyrażenia mogą się wydawać paradoksalne, jednak wyłącznie dla tych, którzy pozostają w dziedzinie pozoru i mniemania, $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ²⁸⁰. Sugeruje on zatem – za Parmenidesem – iż są dwie drogi: droga pozoru i droga prawdy, wiodąca do jej zakrytej istoty, do samego zakrycia ($\lambda\eta\theta\eta$). Pograżony w potoczności i konwencji człowiek nie ma dostępu do skrytości i tajemnicy, coraz bardziej się od niej dystansując. W późniejszym dopisku z 1943 roku Heidegger zauważa, iż przejście między α^5 i α^6 , a zatem przejście od $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ do $\lambda\eta\theta\eta$, od jawnej, istoczącej istoty do skrytej nieistoty jest "skokiem w zwrot"²⁸¹. Heidegger wykonuje wszelako jeszcze jeden krok wgląd istoty prawdy, powiadając, iż tajemnica jest dostępna na drodze zbłądzenia, a otwarcie się na tajemnicę z wnętrza zbłądzenia jest

272 GA 9, s. 162.

273 GA 9, s. 161-163.

274 GA 9, s. 164-166.

275 GA 9, s. 166-167.

276 GA 9, s. 167-168.

277 GA 9, s. 169.

278 GA 9, s. 170.

279 GA 9, s. 170.

280 GA 9, s. 171.

281 GA 9, s. 170.

stawianiem "jednego jedyne pytania" o to, czym jest byt jako taki w całości²⁸². Rzecz znamienna, iż po całej tej okrężnej drodze Heidegger dochodzi do punktu wyjścia, do tego, co pierwotnie odrzucił, do metafizyki. Można domniemywać, iż cała jego strategia interpretacyjna jest świadomym wyprowadzeniem na manowce, wprowadzeniem w błąd, w błędzenie, w niewiedzę, w nieznanie, skoro jedynie doświadczenie zbłądzenia umożliwia odkrycie tajemnicy, która dla tkwiącego w δόξα, poczuciu posiadania prawdy, nie jawiła się nawet jako tajemnica²⁸³. W zakończeniu swej rozprawy Heidegger raz jeszcze wraca do punktu wyjścia, gdy twierdzi, iż Kant, głosząc autonomię filozofii jako samodzielną swych praw, nie dostrzega tego, co ją utrzymuje i "przez co jej prawa są prawami", a zatem tego, co na samym początku eseju zostało określone jako to, co gwarantuje zgodność rzeczy z intelektem. Rzecz znamienna, iż Heidegger rozpoczął od paradygmatu teologicznego, aby go zanegować i ostatecznie do niego powrócić w figurze λήθη. Ten ruch okrężny, ruch zakrycia pozornej jawności, jest konieczny, gdyż istotą prawdy nie jest pusta, abstrakcyjna ogólność, lecz partykularność jej każdorazowego odkrycia, przejścia własnej drogi, własnego zbłądzenia, czego konsekwencją nie jest wykształcenie "przedstawień i pojęć", lecz "przemiana stosunku do bycia"²⁸⁴.

Także szereg wykładów kursowych Heideggera z lat trzydziestych poświęconych jest kwestii prawdy, szczególnie *Bycie i prawda* (WS 1933/34) i *O istocie prawdy. Interpretacja metafory jaskini i Teajteta Platona* (WS 1931/32). Heidegger mówi tu o walce źródłowego pojęcia prawdy z jej późniejszymi postaciami. Wskutek tego konfliktu dokonała się przemiana istoty prawdy, jak i istoty samego Dasein. Główną areną tego sporu i miejscem zwycięstwa pojęcia prawdy jako poprawności jest filozofia Platona. Analiza *Teajteta* pokazuje, iż ψεῦδος (fałsz) jest u Platona czymś innym niż zakrytość (λήθη). Wskutek uznania prawdy za prawdę zdania zakrywa się pierwotna istota prawdy jako odkrytości, zakrywa się to, że skrytość stanowi podstawę wewnętrznej możliwości prawdy. Aletejologia jest także istotnym wątkiem wykładu kursowego *O istocie ludzkiej wolności* (SS 1930), szczególnie §9 *Bycie, prawda, istoczenie*, w którym pojawia się analiza *Met. Θ 10*, gdzie – jak dowodzi Heidegger – Arystoteles rozpatruje prawdę w sensie źródłowym jako odkrytość i uznaje ją za właściwy sens bycia. Próby podważenia autentyczności tej księgi, o których mówi Heidegger, byłyby więc z tej perspektywy nieustannie ponawianymi ruchami zakrycia źródłowego sensu prawdy, utrzymania go w skrytości. Byłyby wręcz gestem samozakrycia skrytej istoty prawdy. Dlatego *Met. Θ 10*, rozprawa o prawdzie jako odkrytości, stanowi nie tylko sedno księgi Θ, lecz całej źródłowo pojmwanej metafizyki.

282 GA 9, s. 174.

283 GA 9, s. 173-174.

284 GA 9, s. 176-177.

Prawdzie poświęcony jest centralny ustęp *Sein und Zeit* (1927), §44 "Dasein, otwartość, prawda". Heidegger rozpoczyna analizę od tautologicznej tezy Parmenidesa (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι²⁸⁵), która – co widać dopiero z perspektywy późnej aletejologii – nie jest jedynie odnotowaniem pewnej myślowej antecedencji, lecz zwróceniem uwagi na źródłowe i radykalne postawieniem problemu prawdy w stopniu nigdy już odtąd nie osiągniętym przez filozofię. Zdanie to jest świadectwem współzestawienia i współbieżności (zusammenstellen, zusammengehen) prawdy i bycia²⁸⁶. Rzecz znamienna, iż w napisanym podówczas artykule o fenomenologii dla *Encyclopedia Britannica*, wyprowadzona przez Heideggera genealogia fenomenologii sięga aż Parmenidesa. Heidegger uzasadnia swoją aletejologiczną wykładnię tezy Parmenidesa, posiłkując się komentarzem z *Metafizyki* Arystotelesa, wedle którego w poprzedzających go badaniach filozofowie przyrody (fizjologowie) byli prowadzeni przez rzeczy same (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα²⁸⁷). Parmenides był więc fenomenologiem, gdyż podążał za tym, co "pokazywało się samo w sobie" (tak Heidegger tłumaczy φαίνομενοις²⁸⁸). Badania te są zarazem nazywane przez Arystotelesa badaniem prawdy (ἀλήθεια), filozofowaniem o prawdzie lub ukazywaniem bytu ze względu na prawdę²⁸⁹, a zarazem ze względu na jego bycie. Prawda nie ma tu sensu epistemologicznego, lecz ontologiczny sens czegoś samojawiącego się (Sichselbstzeigendes²⁹⁰), czym jest owa rzecz sama. Stąd teza o pierwotnym związku prawdy z byciem, która wszelako dopiero wymaga eksplikacji. Heidegger rozpoczyna swą wykładnię od klasycznego (tradycyjnego) pojęcia prawdy, to znaczy epistemologicznego, sytuującego prawdę w zdaniu (sądzie), uznającego zgodność za jej istotę, po czym ukazuje ontologiczne podstawy epistemologicznego pojęcia prawdy i w oparciu o nie wykazuje jego wtórność. Podobne jak później w rozprawie *O istocie prawdy*, twierdzi, iż stosunek zgodności, stosunek podmiotu do przedmiotu, jest poprzedzony przez uprzednią relację, która dopiero go umożliwia i warunkuje²⁹¹. Ażeby jakiś stan rzeczy mógł wyrazić się w zdaniu (sądzie), ażeby można było to zdanie odnieść do odrębnej wobec niego rzeczywistości, musi się sam ów stan jakoś uprzednio jawić, toteż ową wcześniejszą, uprzednią relacją, umożliwiającą i warunkującą stosunek zgodności, Heidegger uznaje za źródłowy sens prawdy. W tym sensie prawda jest odkrywaniem samego bytu, jego byciem odkrywanym (Entdecktsein²⁹²).

Prawidłowość wypowiedzi oznacza więc jej odkrytość, odkrywanie w niej bytu samego, ukazywanie

285 Fr. III.

286 GA 2, s. 300, 302.

287 984 a 18.

288 986 b 31.

289 GA 2, s. 301.

290 GA 2, s. 301.

291 GA 2, s. 304.

292 GA 2, s. 308-309.

go, umożliwianie jego jawności (ἀπόφανσις)²⁹³, co jest możliwe za sprawą wcześniejszej relacji Dasein (miejsca jawienia) i świata (tego, co się jawi, "świeci"), którą Heidegger nazywa byciem w świecie²⁹⁴. Prawda w sensie źródłowym jest sposobem bycia, to znaczy jawienia się świata, jest czymś dynamicznym i procesualnym, co Heidegger podkreśla, tłumacząc ἀληθεύειν (czasownikową formę słowa ἀλήθεια, używaną przez Arystotelesa w analizowanych przez Heideggera fragmentach) jako Wahrsein. Wahrsein (ἀληθεύειν) jest ukazywaniem się bytu w jego odkrytości, a więc wydobywaniem go ze skrytości. Heidegger mówi wprost: ἀλήθεια jest przez Arystotelesa utożsamiana z πρᾶγμα i φαινόμενα, oznacza rzecz samą, to znaczy byt w jego odkrytości²⁹⁵. Λόγος jest apofantyczny, ujawnia byt (ἀποφαίνεσθαι) i jako taki jest przeciwieństwem skrytości, a zatem właściwa jest mu jej negacja, ἀλήθεια. Taki jest sens przywoływanego przez Heideggera aletejologicznego fragmentu Heraklita, w którym λόγος przeciwstawiony jest λανθάνει, pozostawaniu w skrytości²⁹⁶. Tym, co skryte, co pokazuje się tylko w zamaskowanej postaci, a zarazem będące istotą tego, co się ukazuje, nie jest taki czy inny byt, lecz samo bycie bytu²⁹⁷, samo jego jawienie, sama odkrytość bytu, czyli ἀλήθεια. I właśnie dlatego ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia. Innymi słowy, fenomenologia stanowi źródłowo pojmowaną ontologię. Ontologia ta jest zarazem ontologią Dasein, gdyż tym, co otwarte, miejscem otwarcia, czyli miejscem jawienia, jest właśnie Dasein (czyli człowiek). Otwartość jest jego sposobem bycia w świecie, samym "Da". Innymi słowy, istotą Dasein jest otwartość, to znaczy jest ono prawdziwe w sensie źródłowym, otarte na jawienie się świata²⁹⁸. Prawda w sensie źródłowym jest więc otwartością Dasein. Prawda w sensie epistemologicznym (prawda zdania) jest czymś wtórnym jako element hermeneutycznej struktury samorozumienia Dasein, wypowiadającego siebie jako odkrywającego byt²⁹⁹. W wypowiedzi zdeponowany, czy też przechowywany (verwahrt) zostaje odkryty za sprawą odkrytości Dasein byt³⁰⁰. W ten sposób prawda jako otwartość i odkrytość, odnosząc się do czegoś uobecnającego się, staje się jako wypowiedź stałą obecnością i tym samym przesłania

293 Λόγος jako ἀπόφανσις pozwala zobaczyć coś jako coś (τι κατά τινος) i właśnie ze względu na ową złączoność, zestawialność (σύνθεσις), ze względu na ów charakter "jako" (swoją "jakość") umożliwia on także fałszywość, to znaczy jawienie się jako coś innego, czym coś nie jest (GA 2, s. 46-47). Postrzeganie zmysłowe, αἴσθησις, jest prawdziwe w sensie pierwotniejszym niż logos. Prawdziwe w najbardziej pierwotnym sensie jest jednak νοεῖν, które wyłania, odkrywa i nigdy nie zakrywa (GA 2, s. 48).

294 GA 2, s. 308.

295 GA 2, s. 309.

296 GA 2, s. 310.

297 GA 2, s. 50; por. GA 2, s. 54: „Bycie jest tym, co przekracza byt, toteż prawda w sensie źródłowym jako otwartość bycia (ἀλήθεια) to veritas transcendentalis”.

298 GA 2, s. 311.

299 GA 2, s. 315.

300 GA 2, s. 316.

pierwotne znaczenie prawdy³⁰¹. Ów źródłowy sens prawdy utrzymywał się u Greków, także u Arystotelesa, który przyczynił się do utrwalenia pojęcia prawdy jako zgodności. Heidegger nie rozwija wszelako tej uwagi i tylko w przypisie wskazuje na *Eth. Nic.* VI i *Met.* Θ 10. Sam Arystoteles jednak, jak podkreśla Heidegger, nie głosił tezy, iż "miejszem prawdy" jest sąd, którą to tezę tradycyjnie się mu przypisuje. We wskazywanym zazwyczaj ustępie mówi on tylko, iż przeżycia duszy (παθήματα τῆς ψυχῆς) są "dostosowaniami" rzeczy (ὁμοιώματα πραγμάτων³⁰²), co stało się podstawą dla wykładni prawdy jako zgodności przez Izaaka Izraeli, Awicennę i św. Tomasza. Arystoteles nigdy nie twierdził, że miejscem prawdy jest wypowiedź. Przeciwnie, z jego pism wynika, że prawda jest własnością Dasein (u Arystotelesa: ψυχή), jego otwartością, a wypowiedź (sąd) czymś wobec owej otwartości i odkrytości pochodnym, modusem bycia w świecie. Prawda jest o tyle, o ile jest Dasein, powiada Heidegger, gdyż otwartość Dasein jest właśnie prawdą w sensie pierwotnym, to znaczy odkrytością bytu w tej otwartości. Miejszem prawdy, to znaczy miejscem jawienia jest więc samo otwarcie bycia, jakim jest Dasein. Dlatego właśnie Heidegger może w ślad za Arystotelesem uznać, że prawdą w sensie pierwotnym jest αἴσθησις i νόησις, a Arystoteles nigdy nie musiał rozszerzać wąsko rozumianego pojęcia prawdy jako wypowiedzi (λόγος jako διάνοεῖν) do rozumienia szerszego (czystego νοεῖν). Przeciwnie, λόγος jako διάνοεῖν może być odkrywczy (ἀποφαντικός) tylko ze względu na pierwotność νόησις jako czystego odkrywania³⁰³. I w tym właśnie sensie tym samym jest νοεῖν i εἶναι, gdyż νοεῖν jest czystym odrywaniem, to znaczy prawdą (ἀλήθεια) w sensie pierwotnym, pojmowaną od strony Dasein i jego otwartości na bycie. Εἶναι jest zaś owym byciem, to znaczy jawieniem się bytów (zjawisk), pojmowanym od strony tego, co owe byty jawi, od strony rzeczy samej, bytu jako bytu, tego, co zakryte, w tym, co się odkrywa, od strony λήθη w ἀλήθεια. Dlatego właśnie ów centralny dla *Sein und Zeit* rozdział o Dasein, otwartości i prawdzie Heidegger musiał rozpocząć od niejasnej tezy Parmenidesa, którą mógł objaśnić dzięki aletejologicznej interpretacji, uznającej bycie za prawdę w sensie odkrytości.

W wygłoszonym w 1926 roku, w trakcie prac nad §44 *Sein und Zeit* odczucie o istocie prawdy, Heidegger przedstawił podobny tok rozumowania. Na początku stwierdza on, iż nie interesuje nas taka czy inna prawda, lecz prawda jako taka, prawda w ogóle, bezpośredni dostęp do prawdy samej, do jej istoty. Cóż jednak znaczy samo to założenie, że istnieje prawda (es gibt Wahrheit, dosłownie: to daje prawdę)? Heidegger łączy pytanie o prawdę z pytaniem o sens owego "es gibt", z pytaniem o to, co

301 GA 2, s. 317.

302 De Int. 16 a 6; GA 2, s. 303.

303 GA 2, s. 318.

prawdę daje. Splot ten, jak powiada, znajdujemy już w poemacie Parmenidesa o prawdzie, wedle którego byt jest, a niebyt nie jest. Platon wszelako odkrył, iż również niebyt jest, a bogini Ἀλήθεια wprowadziła Parmenidesa w błąd (w nieprawdę), zakrywając przed nim to, że jest także niebyt i nieprawda, że ona sama jako prawda jest też możliwością nieprawdy. Ujawniając to Platon dokonał na Parmenidesie ojcobójstwa. Poemat o prawdzie stanowi więc zakrycie jej własnej skrytej istoty, jaką jest nieprawda. W samej prawdzie kryje się więc coś tajemniczego. Heidegger nie chce ujawnić tej tajemnicy, lecz tylko spróbować ją zrozumieć. Dlatego nie zwraca się wprost ku ukrytej istocie prawdy, lecz prowadzi namysł drogą okrężną (Umweg), rozpoczynając od tradycyjnego pojęcia prawdy jako zgodności, którego analiza pokrywa się z rozważaniem przedstawionym w *Sein und Zeit*. Analizując podstawę możliwości zgodności, Heidegger wprowadza metaforę klucza i zamka. Klucz może pasować do zamka (być zgodnym z nim, czyli prawdziwym) lub nie pasować, jednak zgodność (dopasowanie, prawdziwość) klucza nie stanowi jeszcze prawdy o zamku i o możliwości jego otwarcia. Jeżeli zaś uznać, że zgodność jest reprezentacją (Abbildung), to przecież aby reprezentowany obraz mógł powstać, musi poprzedzać go uprzednia relacja prezentacji (uobecniania, widzenia) tego, co reprezentowane. Jest ona możliwa dzięki temu, że Dasein jest już w świecie, w uprzedniej relacji z nim, z rzeczą samą. Dopiero w oparciu o bycie w świecie można zrozumieć doktrynę lumen naturale jako świecenia świata, w którym Dasein już jest, a którego bycie jest właśnie owym świeceniem, odkrywaniem się świata. Dlatego Dasein jest w swojej odkrywcze, otwarte na świecenie świata, a owa odkrytość jest właściwym sensem prawdy. Ἀλήθεια jest odkrywaniem tego, co zakryte. Ἀληθεύει ὁ λόγος: λόγος odkrywa, ujawnia świat. Filozofia grecka, odkrywając prawdę jako zgodność, zaryła jej fundament, prawdę jako odkrytość. Owa odkrytość, jak podkreśla Heidegger, dokonuje się w działaniu, w praxis, w każdorazowej decyzji otwarcia się na coś. Zdanie może być prawdziwe tylko w pochodny sposób, może być zgodne tylko jako odkrywające, lecz sama odkrytość jest sposobem bycia Dasein. Innymi słowy, prawdziwość zdania jest pochodna wobec prawdziwości Dasein, którego istotą jest odkrytość. Heidegger powraca w konkluzji swojego wyводу do pytania o istnienie prawdy i stwierdza, że prawda istnieje o tyle, o ile istnieje Dasein. Prawda jest, o ile Dasein jest. Zarazem jednak powiada on, że prawda jest otwartością Dasein. Dasein to człowiek w swoim byciu otwartym na świat, na jego jawienie, człowiek w swej otwartości. Prawda jest tą właśnie otwartością, jawnością i świeceniem świata. Tak jak nie ma człowieka bez prawdy (otwartości, odkrytości), tak też nie ma prawdy bez tego, co otwarte – bez człowieka. Człowiek (Dasein) jednak może także być w błędzie, być w nieprawdzie, zamykać się. Prawda jako otwartość umożliwia wolność, jest możliwością otwarcia na rzeczy same,

możliwością wyzwolenia ku nim (frei für die Sachen selbst sein).

Aletejologia jest także tematem kursu *Logika. Pytanie o prawdę* (WS 1925/26), w którym wychodząc od Husserlowskiej krytyki psychologizmu Heidegger przechodzi do analizy logosu u Arystotelesa, struktury "jako" (τι κατά τινος), bada warunku jego fałszywości i prawdziwości, źródłowy sens odkrytości i czasowość tej odkrytości, która jest czasowością samego Dasein. Heidegger dochodzi do wniosku, iż to nie zdanie umożliwia prawdę (jest miejscem prawdy), lecz to prawda jako odkrytość umożliwia zdanie, jest miejscem zdania. Wyrażenie λόγος ἀποφαντικός, tłumaczone zazwyczaj jako "zdanie twierdzące", jest więc w interpretacji Heideggera logosem odkrywającym, a zatem oznacza taki sposób mówienia, w którym przemawia sama rzecz, o której mowa, ujawniając się i udostępniając. Koronnym dowodem jest tutaj analiza *Met. Θ 10*, gdzie prawda ma charakter apofantyczny. Ten sam argument pojawia się w rozdziale kończącym kurs *Podstawowe pojęcia filozofii antycznej* (SS 1926). Także w kursie *Prolegomena do dziejów pojęcia czasu* (SS 1925) aletejologia stanowi sedno centralnego rozdziału na temat naoczności kategoryjnej Husserla, w którym Heidegger analizuje relację między prawdą a byciem. Interpretacja ta, skupiająca się na problemie bycia i ruchu (κίνησις), zwieńczona jest na wykładnię traktatu *De Anima*, który, jak podkreśla Heidegger, nie jest psychologią w dzisiejszym, wąskim sensie tego słowa, lecz psychologią w sensie źródłowym, ontologią Dasein.

W grudniu 1924 roku Heidegger wygłosił odczyt pt. *Dasein und Wahrsein nach Aristoteles (Odkrytość i prawdziwość według Arystotelesa)*. Odczyt ten stanowi interpretację VI księgi *Eth. Nic.* i rekonstrukcję zawartą w niej aletejologii, w bardziej wyczerpującej postaci zaprezentowaną w pierwszej części wykładu o *Sofistice* Platona (WS 1924/25). Podstawą obu tych wywodów jest stwierdzenie Arystotelesa z *Etyki Nikomachejskiej*: ἀληθεύει ἡ ψυχὴ³⁰⁴, co w przekładzie Heideggera oznacza ujawnianie bytu przez Dasein³⁰⁵. To zatem, co tradycyjnie jest uznawane jest za opisane w *Eth. Nic.* VI cnoty dianetyczne (intelektualne), w wykładni Heidegger okazuje się sposobami ἀληθεύειν, to znaczy ujawniania bytu, sposobami bycia Dasein, modusami jego otwartości. Dasein może na różne sposoby otwierać świat, a *Eth. Nic.* VI stanowi analizę owych sposobów, których wedle Arystotelesa jest pięć: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, nous. Heidegger szczegółowo rozważa kwestię prymatu σοφία nad φρόνησις. Obie są formą νοῦς, czyli ujawniania bytu bez pośrednictwa logosu, a wyższość σοφία wynika, wedle Arystotelesa, z jej autonomiczności i wolności, której φρόνησις nie ma³⁰⁶. Odczyt z 1924 roku rozpoczyna się od analizy tradycyjnego pojęcia prawdy jako zgodności, którego krytyka

304 *Eth. Nic.* 1139 b 15.

305 GA 19, s. 21.

306 GA 19, s. 163 i nast.

jest zarazem krytyką paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego, opierającego się na rozdzieleniu podmiotu od przedmiotu. Swą krytykę Heidegger przeprowadza w formie analizy *De Int.* IV, gdzie Arystoteles miał – wedle tradycji – zdefiniować klasyczne pojęcie prawdy. Heidegger jednak znajduje tam zgoła odmienne treści, mianowicie analizę logosu jako ukazywania (*ἀπόφανσις*). Co więcej, wedle *De Int.* IV nie każdy logos może być apofantyczny (ukazujący, umożliwiający widzenie). Innymi słowy, nie każda mowa ma na celu ukazywanie rzeczy samej. Mowa codzienna, potoczna ma odmienny cel. Heidegger nazywa ją gadaniną i z perspektywy tego rozróżnienia interpretuje *Retorykę* Arystotelesa jako traktat o współmówieniu, to znaczy odmianach mowy nastawionej na cel, jakim jest doprowadzenie słuchacza do określonego nastroju. Z takim sposobem mówienia zgodny jest sposób bycia Dasein utrzymującego się w zakryciu przez mniemania (*δόξα*), uniemożliwiając tym samym mowę apofantyczną, odsłaniającą rzeczy same. *Λόγος* ma jednak także możliwość odsłaniania rzeczy samych, a wtedy ma on charakter *ἀληθεύειν*. Sam *λόγος* apofantyczny poprzedza i umożliwia jednak odkrytość samego Dasein, wypowiedana dopiero i zachowywana w logosie. Analizie sposobów tej odkrytości poświęcona jest *Eth. Nic.* VI. Po ich omówieniu Heidegger dochodzi do wniosku, że w tak pojmowanym *ἀληθεύειν* nie ma mowy o zgodności, albowiem nie chodzi tu o prawdę wypowiedzi (zdania), lecz o samo bycie w świecie i jego odkrywanie (ujawnianie). Dopiero kiedy zdanie potraktuje się "jak kawałek kredy", wykorzenione, oderwane od pierwotnej relacji człowieka (Dasein) i świata, wówczas można mówić o abstrakcyjnej prawdziwości tego zdania w sensie zgodności. *Λόγος* nie jest jednak w sensie pierwotnym przedmiotem, lecz jest sposobem bycia w świecie i zachowywania (*Verwahrung*) tego, co się ujawnia dzięki otwartości Dasein. Heidegger wieńczy swoje rozważania konkluzją, iż wszystkie podstawowe pojęcia ontologii greckiej są pojęciami dotyczącymi bycia świata (*φύσις*). Metafizyka, która ma ambicje teologiczne, używa pojęć zaczerpniętych z innej dziedziny bytowej, właściwych bytom fizycznym o innym sposobie istnienia. Heidegger postuluje wykształcenie nowej ontologii, używającej bardziej adekwatnego języka. Ponieważ jednak prawda w sensie źródłowym możliwa jest tylko jako prawda Dasein (w jego odkrytości), toteż ontologia ta musi być ontologią Dasein. Na takim założeniu opiera się Heideggerowska strategia interpretacji Arystotelesa. Rekonstruowana przezeń aletejologia Arystotelesa jest bowiem ontologią Dasein, jest badaniem sposobów odkrywania przez Dasein tego, co zakryte, a zatem jest fenomenologią niewidzialnego.

Jeżeli zatem ontologia Dasein jest aletejologią, to o niej właśnie traktuje wykład kursowy *Podstawowe pojęcia filozofii Arystotelesa* (SS 1924). Wykład ten jest wykładnią Dasein jako bycia w świecie. Bycie człowieka jako bycie otwarte (Dasein, *ψυχή*) to współbycie z innymi (*Miteinandersein*, *κοινωνία*) i

bycie-w-mowie (Sprechendsein, λόγον ἔχειν). Traktatem Arystotelesa analizującym owo współbycie w mowie jest Retoryka, której Heidegger poświęca większą część niniejszego wykładu. Własnością współbycia w mowie jest trwanie w obrębie poglądów poglądów i mniemań (δόξα). Istnieje jednak również możliwość innego sposobu bycia Dasein, nakierowanego na rzeczy same i ich ujawnianie, a jest nią ἀληθεύειν, czyli Unverborgen-da-sein-Können, możliwość bycia otwartym (odkrywającym). Heidegger wspomina tu tylko o tej możliwości i o analizie rozmaitych sposobów ἀληθεύειν w *Eth. Nic.* VI³⁰⁷. Zamiast tego skupia się na analizie pojęciowości rządzącej Dasein, będącym na sposób współbycia, którym rządzi δόξα. Heidegger bada mechanizmy właściwej takiemu Dasein samowykładni, możliwość błędu i zakrycia. W szczególności skupia się na ściśle związanymi z samowykładnią Dasein pojęciami προαίρεσις (decyzji³⁰⁸) i κίνησις (ruchu³⁰⁹). Dlatego drugą część kursu poświęca interpretacji *Fizyki* Gamma 1-3, czyli traktatu o ruchu pojmowanego jako radykalne uchwycenie samowykładni Dasein. Jak podkreśla Heidegger w końcowych uwagach, bycie w świecie ma charakter πρὸς τι, ontologicznie ujętej intencjonalności, tzn. bycia ku czemuś³¹⁰, a jedna z podanych przez Arystotelesa definicji ruchu jako ποίησις i πάθησις³¹¹ wyraźnie wskazuje na to, iż nie chodzi tu o ontologię natury, lecz o ontologię Dasein jako bycia w świecie, o ruch Dasein w jego otwartości.

Wykład kursowy *Wprowadzenie do badań fenomenologicznych* (WS 1923/24) rozpoczyna się analizą pojęć fenomenu i logosu u Arystotelesa jako sposobów jawienia się bytów, to znaczy sposobów bycia człowieka w świecie. Fenomen jest sposobem wystaczania, zjawiania się bytu. Heidegger przeprowadza analizę *De Anima*, czyli traktatu o jawności Dasein i sposobach, w jakie Dasein (ψυχή) ujawnia byt – z perspektywy jawności (ujawniania) i ciemności (zakrywania), a następnie przeprowadza analizę pojęcia logosu jako ujawniającego i zakrywającego na podstawie *De An.* i *De Int.*³¹². W kursie *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności* (SS 1924) Heidegger analizuje pojęcie hermeneutyki w *De Interpretatione*. Przedmiotem tego traktatu jest λόγος w funkcji odkrywania bytu, ujawniania go, uobecniania, udostępniania, czyli ἀληθεύειν³¹³. Tytułowa hermeneutyka faktyczności jest ontologią Dasein, a zatem jedną z pierwszych podjętych przez Heideggera prób przeprowadzenia fenomenologicznej analizy bycia w świecie, czyli analizy sposobów bycia Dasein jako otwartego i ujawniającego świat.

307 GA 18, s. 265.

308 GA 18, s. 141 i nast.

309 GA 18, s. 283 i nast.

310 GA 18, s. 323-324.

311 Phys. 202 b 25 i nast.

312 GA 17, s. 6-41.

313 GA 17, s. 17.

Podczas ćwiczeń ze studentami (WS 1922/23) Heidegger przeprowadził interpretację *Eth. Nic. VI* jako analizę sposobów bycia człowieka w świecie, ujawniania świata (ἀληθεύειν). Ἀλήθεια jest przezeń przełożona jako odkrytość, czy też od-skrytość (Un-verborgenheit), ἀληθεύειν jako ujawnianie, nie bycie już zakrytym³¹⁴. Miejszem ujawniania się jest psyche (Dasein), która nie jest żadnym przeżywaniem-w-sobie, lecz miejscem otwartości i jawności³¹⁵. Owo ujawnianie się jest procesem, toteż *De Anima* może być zrozumiana tylko za pośrednictwem analizy zmiany i ruchu (κίνησις) przeprowadzonej w *Fizyce*. Κίνησις jest podstawowym fenomenem Dasein, toteż *Fizyka* jest podstawą Arystotelejskiej ontologii, która jest w istocie ontologią Dasein. Także episteme (badanie naukowe) jest sposobem bycia w świecie, sposobem samowykładni Dasein. Aby uzyskać dostęp do ontologii Arystotelesa, należy zrozumieć, że badanie naukowe jest jednym ze sposobów bycia świata w jego jawności, sposobem jego jawienia się, odkrywania go przez Dasein (miejsce jawności). Sposoby ἀληθεύειν to sposoby ujmowania świata przez psyche (Dasein), toteż w celu zbadania sposobów jawienia się świata, należy zbadać podstawowe struktury psyche. W tym sensie psychologia jest współźródłowa ontologią z oraz logiką. Przeprowadzone w *De Anima* Γ 4-7 oraz *Eth. Nic. VI* analizy ἀληθεύειν są zatem źródłowo pojmowaną psychologią, czyli ontologią Dasein.

W październiku 1922 Heidegger przedstawił Natorpowi pierwszy szkic planowanej interpretacji Arystotelesa, którą miał ogłosić w roczniku fenomenologicznym Husserla, lecz której publikacja ostatecznie nie doszła do skutku. Ów wstępny szkic interpretacji poprzedzony jest obszernym "objaśnieniem sytuacji hermeneutycznej", stanowiącym samowykładnię interpretującego Dasein. Sam interpretowany tekst Arystotelesa stanowi Dasein i jako taki jest czytany przez Heideggera. Owa samointerpretacja Dasein w formie tekstu Arystotelesa, zakorzeniona pierwotnie w życiu samorozumiejącego Dasein, przekształciła się w oderwany zespół tez ontologicznych, które Heidegger chce na powrót przywrócić ich pierwotnemu gruntowi, życiowej faktyczności Dasein. Stąd też, jak powiada, właściwym przedmiotem badania filozoficznego jest ludzkie Dasein w jego faktyczności (byciu w świecie, otwarciu na świat). Interpretacja tekstu filozoficznego – w tym wypadku Arystotelesa – jest więc samointerpretacją Dasein za pośrednictwem interpretowanego tekstu. Sama interpretacja – jako samowykładnia Dasein – jest sposobem bycia Dasein w świecie, sposobem jawienia się świata. Heideggera interesuje wykształcanie się struktur ontologicznych w ramach samowykładni Dasein oraz ich odrywanie się od pierwotnego podłoża. Interesują go "kategorialne struktury pierwotne", to znaczy sposoby, w jakie faktyczne życie (Dasein) dokonuje samowykładni poprzez λέγειν (κατηγορεῖν). Owa

314 Heidegger-Jahrbuch, 2007 vol. 3, s. 5.

315 Heidegger-Jahrbuch, 2007 vol. 3, s. 4.

samowykładnia jest ἀληθεύειν, wydarzeniem świata (Weltgeben³¹⁶). Ontologię i logikę należy sprowadzić do ich pierwotnej jedności: do fenomenologicznej hermeneutyki faktyczności, czyli samowykładni będącego w świecie Dasein, którego fundamentalną cechą jest bycie w ruchu, ruchowość. Ruchem jest troska Dasein o siebie, ruchem jest też wypływająca z owej troski samowykładnia, ruchem są sposoby obchodzenia się ze światem (będące formami jego jawienia się). Dlatego za podstawowy traktat o ontologii Dasein należy uznać traktat Arystotelesa o ruchu, czyli *Fizykę*³¹⁷. Fundamentalną własnością Dasein (ψυχή) jest przyswajanie, przywłaszczanie bycia (Seinseignung) i jego zabezpieczanie, czy też zachowywanie (Verwahrung), czyli ἀληθεύειν, którego sposoby opisuje Arystoteles w *Eth. Nic.* VI. Od tej książki zaczyna swą interpretację Heidegger. *Eth. Nic.* VI jest więc w jego interpretacji traktatem o prawdzie w sensie źródłowym, o ἀληθεύειν i ἀλήθεια, w tym także ἀλήθεια πρακτική (φρόνησις, τέχνη). Fundamentalną cechą ἀληθεύειν jest ruch (także czyste θεωρεῖν jest pewnym ruchem), toteż ontologia Dasein musi być badaniem ruchowości, a także zradykalizowanej idei czystej ruchowości oraz czystego rozumienia, które to badanie odnajduje Heidegger w *Met. A* 1-2 oraz *Phys.* Struktura czystego rozumienia i czystej ruchowości może być wszelako pojęta, jak powiada Heidegger, jedynie w oparciu o jej zakorzenienie w faktycznym życiu. Dopiero w *Fizyce* jako badaniu ruchowości ujawnia się pierwotny sens pojęcia prawdy³¹⁸. Prawda nie jest bowiem pierwotnie czymś, co zachodzi w sądzie, nie jest zgodnością, lecz oznacza bycie tu oto jako odkryte, otwarte (als unverborgen da-sein³¹⁹), oznacza przechowywanie (chronienie, Verwahrung) każdorazowo ujmowanego (odkrywanego) bytu. Θεωρεῖν jako jeden ze sposobów ἀληθεύειν nie oznacza czegoś teoretycznego w nowożytnym sensie tego słowa, lecz jest najwyższym sposobem bycia faktycznego życia, a jako sposób bycia θεωρεῖν związane jest z ruchowością, κίνησις³²⁰. Θεωρεῖν jest najczystsza ruchowością, jaką dysponuje życie (Dasein) i dlatego jest określone jako θεῖον, gdyż w najczystszy sposób czyni ono zadość idei ruchowości³²¹. Czyste poznanie nie tylko nie przestaje być ruchem, gdy dojdzie do swego spełnienia i kresu, lecz dopiero wtedy się nim staje. Zobaczenie jest bowiem jednoznaczne z patrzeniem. Dostrzega tylko ten, kto właśnie widzi (voεῖ καὶ νενόηκεν³²²).

Raport przedstawiony Natorpowi w październiku 1922 stanowi jednak tylko zarys interpretacji, która w najpełniejszej postaci została przedstawiona jako wykład kursowy *Fenomenologiczne interpretacje*

316 GA 62, s. 363.

317 GA 62, s. 371, 374.

318 GA 62, s. 391.

319 GA 62, s. 377.

320 GA 62, s. 378.

321 GA 62, s. 389.

322 Met. 1048 b 34; GA 62, s. 386.

wybranych rozpraw Arystotelesa na temat ontologii i logiki (SS 1922). Wykład ten został poprzedzony kursem wprowadzającym (WS 1921/22), prezentującym fenomenologiczną analizę bycia w świecie, w oparciu o którą dokonana zostaje późniejsza interpretacja Arystotelesa. We wstępie tym Heidegger wyróżnia trzy główne obszary problemowe³²³: problem zasady (αἰτία, ἀρχή); problem pojęcia, określenia i pojęciowej artykulacji (λόγος); problem bycia bytów (ὄν-οὐσία-κίνησις-φύσις). Problem prawdy i jej źródłowego sensu w tym wstępnym wykładzie pojawia się tylko marginalnie. Czasownik ἀληθεύειν tłumaczony jest jako wahrhaftig sein, aufrichtig sein, verifizieren³²⁴, a zatem w sensie zgodności i poprawności. Heidegger wyraźnie nie jest jeszcze świadom sensu źródłowego. Samo pojęcie źródłowości również nie jest pojęciem centralnym i pojawia się marginalnie, gdy Heidegger mówi o rozjaśnieniu (Erhellung) życia faktycznego³²⁵, co można uznać za prefigurację ἀλήθεια jako odkrytości i jawności³²⁶. Pojęcie prawdy figuruje także marginalnie w najwcześniejszym zachowanym wykładzie kursowym Heideggera *Ku definicji filozofii* (KNS 1919/SS 1919), gdzie Heidegger mówi o byciu w prawdzie³²⁷, a zatem nie posługuje się jedynie jej pojęciem zgodnościowym, lecz rozpatruje ją głównie z perspektywy obowiązywania i bycia wartością. Powołuje się on tutaj na polemikę Rickerta z przypisywanym Arystotelesowi pojęciem prawdy jako cechy sądu³²⁸, jednakże daleki jest jeszcze od odkrycia u samego Arystotelesa jej bardziej źródłowego sensu odkrytości.

Dochodzi on do tego dopiero w trakcie kursu o Arystotelesie z 1922 roku. Na kurs ten składa się przekład oraz interpretacja *Met. A 1-2* oraz *Phys. A 1-4*. To właśnie tutaj, w notatkach do wykładu wygłoszonego 2 czerwca 1922 roku w uwagach wieńczących interpretację *Met. A 1-2* pojawia się po raz pierwszy ἀλήθεια jako odkrytość, mianowicie jako "to, co nie jest już skryte, co wydobyte na światło" (das, was nicht mehr verborgen ist, das ans Licht gebrachte"³²⁹. Interpretując *Phys. A 2-3*, gdzie Arystoteles przedstawia poglądy eleatów na temat φύσις, Heidegger przywołuje fragment *De caelo*, w którym Arystoteles omawia wcześniejsze teorie powstawania. Nazywa on tutaj filozofów badających przyrodę (φύσις), a mówiąc ściśle badających zagadnienie powstawania (γένεσις) filozofującymi o prawdzie, φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας³³⁰, co Heidegger tłumaczy jako tych, którzy badali dziedzinę tego, co "zostało pozbawione niegdysiejszej zakrytości (nierozświetloności)"

323 GA 61, s. 112.

324 GA 61, s. 51.

325 GA 61, s. 63.

326 GA 61, s. 26, 128, 135, 198.

327 GA 61, s. 49.

328 GA 61, s. 184.

329 GA 62, s. 112.

330 De cael. 298 b 12-14.

(Verborgenheit, Unerhellheit³³¹). W notatkach Heleny Weiss z wykładu Heideggera pojawia się dopisek, iż to pojęcie prawdy nie odnosi się do zgodności sądu, lecz do rozjaśnienia (Aufhellung), do samego bycia, które jest tutaj byciem już-nie-w-skrytości (Nicht-mehr-in-Verborgenheit-Sein³³²). Aby wyjaśnić, dlaczego Arystoteles odwołuje się do prawdy, określając poprzedzających go fizjologów zarówno w *De Caelo* G 1, jak i w *Met.* A 3, innymi słowy, aby wyjaśnić związek prawdy z φύσις i γένεσις, Heidegger zwraca się w swoim komentarzu do Parmenidesa, do poematu o naturze, będącego zarazem poematem o prawdzie. Parmenidesa przywołuje Arystoteles w interpretowanych przez Heideggera ustępach *Phys.* A oraz *De Caelo* G. Heidegger odkrywa, iż zarówno u Arystotelesa, jak i u Parmenidesa prawda (ἀλήθεια) nie ma charakteru epistemologicznego, lecz ontologiczny. W przeprowadzonej interpretacji Parmenidesa, mającej służyć zrozumieniu *Fizyki* Arystotelesa, Heidegger skupia się na πίστις ἀληθής, co tłumaczy jako zaufanie odkrytemu, zażyłość lub poufność z odkrytym (Vertrautsein mit, Vertrauen zu), czyli bycie wystawionym na świat³³³, co stanowi wyraz pierwotnego doświadczenia bycia³³⁴. Następnie, jeszcze w ramach objaśniającej dygresji, przechodzi do wykładni *De Interpretatione* IV, gdzie tłumaczy λόγος ἀποφαντικός, w którym dokonuje się ἀληθεύειν³³⁵ jako mowę, w której dokonuje się odkrycie (bycie odkrytym tego, o czym mowa³³⁶). Ἀληθεύειν to ujawnianie się bytów w mowie ujawniającej (λόγος ἀποφαντικός). Arystotelesowi w *De Int.* IV, gdzie wedle tradycji pojawia się adekwacyjna definicja prawdy, chodzi zatem nie o zgodność, lecz o ujawnianie, będące pierwotnym sensem prawdy³³⁷.

6. Podsumowanie

Niniejszy zarys aletejologii Heideggera ukazuje dobitnie, iż prawda w sensie źródłowym stanowi rdzeń myśli Heideggera, wokół którego nieustannie oscyluje jego namysł. Prawda rozumiana jako odkrytość, zasada jawności świata, stanowi wątek przewodni spajający wczesne jego rozważania z późnymi. Jest ona kluczem interpretacyjnym, za pomocą którego interpretuje on Parmenidesa, Platona, Arystotelesa i całą tradycję filozofii aż po Nietzschego. Zapomnienie źródłowego sensu prawdy jest u Heideggera ściśle związane z zapomnieniem bycia. Bycie, to znaczy istnienie pojmowane źródłowo (wyłanianie, wystarczanie) jest bowiem owym źródłowym sensem prawdy. Dzieje filozofii są dla Heideggera

331 GA 62, s. 186.

332 GA 62, s. 332.

333 GA 62, s. 211.

334 GA 62, s. 220.

335 De int. 17 a 2-7.

336 GA 62, s. 237.

337 GA 62, s. 239.

dziejami zapominania (zasłaniania) bycia, zasłaniania źródła. Noc świata, o której mówi za Hölderlinem Heidegger, jest epoką takiego oddalenia się od źródła, iż samo mówienie o nim wydaje się uroszczeniem. Heideggerowska strategia odnowy poprzez destrukcję tradycji opiera się na przeświadczeniu, iż przez sensory wtórne, nagromadzone przez wieki, można się jednak przebić do warstwy pierwotnej. Celem jego interpretacji prawdy jest właśnie pragnienie odkrycia tej pierwotności.

Heideggerowską ontologię faktyczności z lat dwudziestych można uznać za wczesną postać fenomenologii niewidzialnego, którą uprawia w ostatnich latach. Zwornikiem, czy też nicią przewodnią całej jego filozofii jest ἀλήθεια jako zasada jawności zjawisk, jako sama jawność (odkrytość). Bycie (Sein) jest jawieniem się (wyistaczaniem) bytów: ἀληθεύειν. Fenomenologia, zgodnie z zasadą wszystkich zasad, jest opisem świata w jego jawności, a zatem opisem zjawisk tak, jak się jawią i w takim zakresie, w jakim się jawią. Świat w swojej światowości jest dziedziną światła (jawności). Samo pojęcie fenomenologii niewidzialnego jest zatem pojęciem wewnętrznie sprzecznym, wywracającym na nice swą własną zasadę. Jest ono próbą nazwania tego, co stanowi istotę filozofii Heideggera, "tego, co niewypowiedziane" we wszystkim, co wypowiada. Jeżeli ἀλήθεια jako odkrytość oznacza jawność świata, zjawiskowość zjawisk, fenomenalność (φαίνεσθαι) fenomenów, a ἀληθεύειν oznacza ich jawienie się, to w terminologii późnego Heideggera – wypracowanej w oparciu o interpretację poematu Parmenidesa – tym, co za jawnością świata się kryje, co ją umożliwia i sprawia, jest λήθη, "niewzruszone serce prawdy", czyli to, co skryte, co się nie jawi lub jawi się tylko jako nicość. Λήθη jest tym właśnie niewidzialnym, które fenomenologia niewidzialnego, czyli aletejologia usiłuje ujawnić, pomyśleć, na które usiłuje wskazać. Każdy fenomen jest maską niewidzialnego, ujawniając je, zarazem je zakrywa. To, co jest ukryte za wszystkim, co jawne jest tym właśnie pierwotnym sensem bycia jawiącego się wielorako, którego od pierwszej lektury Brentany poszukiwał Heidegger. Jeżeli więc ἀλήθεια jest w sensie źródłowym otwartością i otwarciem, czy też prześwitem jawienia, to samym źródłem jest to, co już nie może się ujawnić, co ma się do jawności tak jak do ruchu ma się bezruch, będący zarazem pełnią ruchu. Λήθη, ukryta istota ἀλήθεια, jest więc nie tyle brakiem jawienia, co raczej pełnią wszelkich zjawisk. Przejście od ἀλήθεια do λήθη, do fenomenologii niewidzialnego jest zatem przejściem od ruchu do bezruchu, który jest zarazem wszechruchem, jest wejściem w paradoks, wykroczeniem poza zasadę niesprzeczności. Okazuje się zatem, że Heideggerowi nie chodzi o destrukcję metafizyki gwooli jej zniszczenia. Celem destrukcji jest bowiem restytucja. Vernichtung jest czymś więcej niż destrukcją, jest przenicowaniem, ukazaniem nicości kryjącej się za wszystkim (zgodnie z aforyzmem Silesiusa: boskość jest niczym, a nawet nadnicością; kto nic we wszystkim

widzi, obcuje już z boskością). Metafizyka musi być zniszczona po to, aby przestała być zasłoną. Nie chodzi o to, by po dokonaniu destrukcji utkwąć w dziedzinie φύσις (ruchu), w dziedzinie świeckości, w świecie ześwieczczonym. Przeciwnie, chodzi o zniesienie samej opozycji metafizyka-fizyka, o ile metafizyka jest pojmowana jako dziedzina wieczności i bezruchu. Wówczas okaże się, jak powiada Heidegger, że metafizyka w tej samej mierze jest fizyką, jak fizyka metafizyką. Cóż jednak to oznacza? Że λήθη, czyli to, co skryte za zjawiskami, nie kryje nic? A może owo nic jest maską czegoś, co ujawnione być nie może? Heidegger dochodzi tu do granicy poznania i ma tego świadomość. Wielokrotnie mówi o odmowie (Verweigerung). Sens teologiczny Heideggerowskiej aletejologii (fenomenologii niewidzialnego) jest ewidentny. Heideggerowskie pytanie jest pytaniem o Boga, czego od pewnego momentu Heidegger już nie ukrywa. Rezygnuje on z tradycyjnych rozstrzygnięć teologicznych, aby to, o co pyta, mogło ujawnić się na nowo, w nowej pojęciowości, w nowym języku. Jest on przeświadczony, że dawny język metafizyczny stracił swoją nośność. Cała jego filozofia jawi się więc z tej perspektywy próba dotarcia do Boga tropem Prawdy-Alethei jako Jego imienia. Zarazem można ją uznać jako próbę przejścia od fizyki do metafizyki, z dziedziny świata do tego, co zaświatowe, z dziedziny zjawisk to tego, co niezjawiskowe, co niejawne. Próbę wskazania na to, nazwanie tego, co w momencie nazwanie gubi się, z konieczności wymykając się słowu. Heidegger jest świadom, że żaden gotowy schemat, żaden system, żadna nazwa nie jest w stanie nazwać tego. Dlatego jego strategią jest wprowadzenie w nieznanne, obce i tajemnicze: wprowadzenie w λήθη. Dlatego pojęcia z pozoru znane, podstawowe pojęcia metafizyki, tłumaczy on nowatorsko tak, iż to, co wydawało nam się zrozumiałe, okazuje się tajemnicze i zaskakujące, okazuje się czymś, o co dopiero musimy zacząć pytać, do dopiero może nam się odsłonić. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że Heidegger nigdy nie jest polemiczny wobec tradycji, nigdy jej nie neguje, nie jest wrogiem tomizmu lub platonizmu, lecz raczej chce wskazać to, na co Platon i Tomasz swą filozofią wskazują. Heidegger jednak nie daje nigdy gotowej odpowiedzi, lecz tylko naprowadza i podprowadza do niej. Być może dlatego właśnie jego interpretacja Arystotelesa jest interpretacją *Fizyki* i tych partii *Metafizyki*, w których – by się metaforycznie wyrazić – słońce jeszcze nie świeci światłem południa, lecz dopiero wyłania się z mroku nocy, niczym jutrzienka. Człowiek ześwieczczony w dobie "nocy świata" jest rzucony w φύσις, w świat i odrzuca możliwość czegoś nieświeckiego. Heidegger doprowadza do granicy i pokazuje prześwit przyszłego dnia. Celem Heideggera jest więc nie tyle destrukcja – ta bowiem jest tylko środkiem służącym do odnowy – celem jest oczyszczenie metafizyki, aby ponownie mogła załśnić utraconym blaskiem. Rzecz znamienna, iż dwie główne rozprawy o nicości Heidegger

zatyłował: *Czym jest metafizyka? i Wprowadzenie do metafizyk*". Owo wprowadzenie jest jednak przeprowadzeniem z jasności i jawności świata w mrok nieznanego, niejawnego, niewidzialnego. Heidegger zna bowiem słońce metafizyki i wie, że nie sposób oglądać go u szczytu, lecz tylko u zarania. Dlatego przytacza aforyzm Lao Tse: "kto zna jego jasność, ten kryje się w jego mroku"³³⁸. Aby metafizyka mogła odzyskać swój blask, musi ona być każdorazowo własnym dojściem do tego, co pierwotnie zakryte, co z perspektywy świata jawi się jako nicość. Toteż Heidegger może jedynie doprowadzić do jej progu i ukazać, że to, co wydawało się znane, w istocie jest tajemnicą, λήθη.

Heidegger jest konsekwentny w swoich założeniach zasadniczego ateizmu (1922), będącego ontologicznym (i teologicznym) odpowiednikiem fenomenologicznej zasady wszelkich zasad. Bóg jest dla świata absconditus, poza wszelkim zjawiskiem, toteż opisując świat w jego zjawiskowości (jawności) Bóg może się jawić tylko jako nicość. Punktem wyjścia dla fenomenologii jest świat. Celem – wyjście poza świat ku niewidzialnemu. Heidegger metodycznie bada drogi wyjścia poza fizykę. W interpretacji *Fizyki*, głównego dzieła Arystotelesa, zasadniczym pytaniem jest możliwość wyjścia poza φύσις, możliwość metafizyki. W Heideggerowskich analizach ruchu centralnym pytaniem jest asymptotyczny moment graniczny ruchu i możliwość wyjścia poza ruch. Usiłując wyjść poza dziedzinę zmienności, ruchu i przemijania, poza dziedzinę zjawisk, Heidegger dociera do granicy poznania, do tajemnicy, λήθη. Żadna jednak nazwa nie odda jednak tego, co Heidegger chce nazwać. Dopóki bowiem to jawi się jako coś, dopóty mamy do czynienia z kolejnym zjawiskiem, fenomenem, pojęciem, nazwą, imieniem. Dlatego pomimo tak wielu określeń, metafor, imion (nieruchomy poruszyciel, bezpodstawna podstawa, nicość, ἀλήθεια) Heidegger jeszcze pod koniec życia mówi o braku świętych imion, o niedostatku imion Boga. Każde bowiem imię jest niedostateczne i skazane na porażkę. Dlatego Heidegger próbuje obrać inną strategię i mówi, że Bóg "obecny jest tylko przez swoją nieobecność", jako niebyt wobec wszelkiego bytu, jego początek i koniec. Jeżeli słowa takie jak nicość i prawda mają mieć jakikolwiek ontologiczny i teologiczny sens, to będą go miały tylko o tyle, o ile będą wskazywały na to, co radykalnie obce, choć zarazem bliższe niż wszystkie rzeczy tego świata, niż wszystkie zjawiska – na λήθη. Jeżeli więc ἀλήθεια jest jawnością (odkrytością) zjawisk, światowością świata, to λήθη jest znakiem tego, co zakryte, mając się tak do tego, co jawne jak bycie do bytów. Jest tym, co skryte i zapomniane. Zapomnienie λήθη jest zapomnieniem bycia. Ἀλήθεια, ta główna myśl Heideggera, przewijająca się przez wszystkie wątki jego rozważań niczym ich oś, prowadzi więc ostatecznie do λήθη, do zapomnianego sensu bycia, którego odpomnienie, ujawnienie źródłowego

338 GA 79, s. 93.

sensu ὄν ὡς ἀληθές pokazuje, że prawdziwość jednego z sensów nie wyklucza prawdziwości pozostałych, gdyż prawda w sensie źródłowym jest ujawnianiem się tego, co samo w sobie zakryte, ujawnianiem się jako coś innego, τι κατά τινος, a zatem ziszczaniem się tego jednego w wielorakości ujawnień: ἀληθεύειν. Ukazać obecność tego, co nieobecne, zakryte, co tradycja nazywa Duchem, Duszą Świata – oto cel fenomenologii niewidzialnego. Ἀλήθεια jest niczym nic prowadząca poza poza labirynt świata, poza dziedzinę φύσις, poza byt, poza dziedzinę zjawisk. Heideggera interesuje to, co poza bytem: niebyt. Drogą niebytu, drogą fenomenologii niewidzialnego ku λήθη prowadzi go bogini Ἀλήθεια. W tym sensie Heidegger nigdy nie porzucił wiary przodków, lecz skrycie ją pielęgnował, gdyż całą jego aletejologię można uznać za próbę eksplikacji tajemniczych słów Ewangelii św. Jana, wedle której Boga "nikt nigdy nie widział"³³⁹, a tylko pouczył o nim ten, który jest "Drogą, Prawdą i Życiem" i który pozostawił po sobie "Ducha Prawdy, którego świat [...] nie widzi"³⁴⁰.

339 J 1, 18.

340 J 14, 17.

Rozdział III. Heideggerowska interpretacja prawdy u Arystotelesa

1. Prawda jako temat *Fizyki* i *Metafizyki*

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.³⁴¹

Wszyscy ludzie pragną widzenia (poznawania, jawienia), a pragną tego za sprawą φύσις.

Tym zdaniem rozpoczyna się fundamentalna – jak twierdzi tradycja – księga filozofii Zachodu: *Metafizyka*.

Δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς.³⁴²

Przy poznawaniu tego, czym jest φύσις, trzeba się zwrócić do ἀρχαί (nie do ἀρχή, gdyż Arystotelesa na tym etapie nie rozstrzyga, czy jest ich wiele, czy też jedna).

Tym stwierdzeniem rozpoczyna się fundamentalna – jak twierdzi Heidegger – księga filozofii Zachodu: *Fizyka*.

Jedna i druga wszelako, zdaniem Heideggera, traktuje o prawdzie, o ἀλήθεια. Znając Heideggerowską, źródłową wykładnię prawdy, nawet na podstawie tych dwóch zdań widać zasadność tej tezy. Jeżeli prawda jest bowiem jawieniem się, czy raczej jawnością, warunkiem możliwości jawienia, to oba one traktują właśnie o niej. Pierwsze zdanie *Metafizyki* zawiera charakterystyczne dla Heideggerowskich analiz bieguny: *Dasein* (człowieka) i *Sein* (tu jako φύσις). Za sprawą φύσις człowiek pragnie poznania (jawienia). Człowiek jest zatem skończony, niepełny, potrzebuje dopełnienia. Ów proces jawienia, dopełniania człowieka, Heidegger nazywa ἀληθεύειν. Sama relacja, sam fakt owej skończoności, konieczności dopełniania, jawności, to ἀλήθεια. W *Fizyce* Arystoteles mówi o poznawaniu φύσις, a zatem o świadomym zwrocie *Dasein* ku *Sein*. Co prawda, jak wynika z analiz Heideggera, każda forma istnienia, każdy gest człowieka, każda myśl, każdy ruch jest ἀληθεύειν, to znaczy istnieniem, byciem (jak wykazuje on w swoich analizach *Eth. Nic.* VI), to jednak istnieją pewne formy szczególne w których *Dasein* zwraca się ku *Sein* nie za pośrednictwem czegoś, ale w bezpośredniości. O możliwości

341 Met. 980 a 21.

342 Phys. 184 a 14-16.

tego zwrotu – i jego stosunku do innych form ἀληθεύειν – traktuje pierwsza księga *Metafizyki*. *Fizyka* natomiast jest już samym jego dokonaniem, gdyż φύσις w sensie źródłowym jest właśnie tym, do czego Dasein się zwraca. Pierwszą księgę *Fizyki* Arystoteles zaczyna od analizy metody tego zwrotu. “Metoda zwrotu” to pleonazm, albowiem samo słowo μέθοδος, jedno z pierwszych słów *Fizyki*³⁴³, czyli właściwie μετά-όδός (*Um-weg*), oznacza właśnie drogę okrężną, nawrócenie, zwrot (*Kehre*).

Na czym polega więc ów zwrot (μέθοδος), o którym mówi Arystoteles w obutyh księgach? Jest to przejście od nastawienia naturalnego (przeciętnego, potocznego) do istotowego, do *Wesensschau*. Jest to dokonanie redukcji eidetycznej, ἐποχή. Dlatego właśnie Heidegger nazywa Arystotelesa fenomenologiem i to radykalniejszym oraz wcześniejszym od Husserla. Heidegger wszelako podkreśla, że nie chodzi tu bynajmniej to gest czysto teoretyczny. Przeciwnie, zwrot ten jest zwrotem egzystencjalnym, można go dokonać jedynie dokonując zwrotu całym swoim ja, całą swoją osobą. Dasein musi się zwrócić totalnie ku czystemu Sein, wyjść poza “jako”, poza zapośredniczenie. Ów zwrot, mówiąc innym językiem, to μετάνοια, to przebóstwienie ja. Stwierdzenie to nie jest uzurpacją, co zostanie wykazane w dalszych analizach Heideggerowskiej interpretacji. Zarazem jednak sama pierwsza księga *Metafizyki* wykazuje, że przejście do tego szczególnego nastawienia – które w interpretacji Heideggera staje się swoistym wyzwoleniem, *Gelassenheit*, czyniąc Arystotelesa nie tylko protoplastą Husserla, ale i Eckharta – jest czymś boskim. Nic więc dziwnego, że “metafizyka”, ta “bezimienna nauka” (jak trafnie określił ją Pierre Aubenque³⁴⁴, gdyż nazwa ta w samej *Metafizyce* nie pada) wysuwa roszczenia do bycia teologią. Jest ona – i powinna pozostać – bez imienia, gdyż to, o czym traktuje, wymyka się wszelkiemu nazwaniu, co trafnie zauważa Heidegger w jednym ze swych ostatnich tekstów o braku świętych imion. Arystoteles jest tego wyraźnie świadom. A jednak podejmuje analizę nienazywalnego i jako pierwszy próbuje systematycznie przebadać źródło wszelkiego jawienia.

2. Przesłanki interpretacji

Nim przejdziemy do szczegółowej rekonstrukcji Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa, podsumujmy czynniki ją warunkujące, gdyż dzięki temu jasne stanie się jej podstawowe nastawienie i wynikające z niego rozstrzygnięcia interpretacyjne. Rzec można, iż pewien specyficzny splot okoliczności historyczno-życiowych umożliwił Heideggerowi dokonanie rewolucyjnej interpretacji

343 Phys. 184 a 11.

344 P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962.

Arystotelesa, która nie tylko wyznaczyła drogę dalszych jego rozważań w stopniu, którego nie sposób przecenić, ale właściwie zrozumiana i przyswojona zmieniała – czy raczej: jest w stanie dopiero z czasem zmienić – bieg dziejów filozofii Zachodu, a może nawet, z perspektywy Heideggera, nie tylko bieg dziejów filozofii Zachodu, ale wręcz bieg dziejów samego Zachodu, czyniąc go Wschodem. Taki jest bowiem główny zamysł Heideggerowskiej interpretacji, jakkolwiek buńczuczne może się to zdawać. Heidegger wierzy w potęgę słowa. Wierzy także, jak Nietzsche, że jeden człowiek może swą myślą wpłynąć na losy świata. Heideggerowski projekt przekroczenia metafizyki, analogiczny do Nietzscheańskiego projektu przekroczenia człowieka, ma szczytne intencje, mianowicie przywrócenie czegoś utraconego, utraconej boskości (jak wykazano w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy), wyprowadzenie świata z „nocy” i przygotowanie go do „nadejścia boskości” (jak mówi np. w odczycie o Rilke z 1946 roku³⁴⁵). O teologicznym nastawieniu tej interpretacji świadczy nie tylko rodowód Heideggera, lecz również szereg wyznań, np. deklaracja z 1937 roku³⁴⁶, iż w swej filozofii nieustannie myśli on tylko jedną myśl, zadaje on tylko jedno pytanie: pytanie o opuszczenie świata przez Boga.

Genealogia Heideggera jest jasna: chrześcijańskie milieu, szereg mistycznych lektur w młodości: Eckhart, Teresa z Avila, Bernard z Clairvaux, romantyczna mistyka natury (Novalis), ekstatyczna poezja Rilkego i Hölderlina. Do tego wykształcenie teologiczne, filozoficzne (fenomenologia pod okiem Husserla) i przyrodoznawcze. Towarzyszy temu przejście na pozycję niedogmatycznego chrześcijaństwa bezwyznaniowego (jest „chrześcijańskim teologiem”, jak wówczas wyznaje), a później mistyki panreligijnej i ponadreligijnej (podejmuje się nawet przekładu *Księgi Tao*). O mistycznym nastawieniu Heideggera świadczą już pierwsze jego młodzieńcze wiersze, a późniejsze poetyckie wypowiedzi potwierdzają, iż trwał w nim do końca życia. Heidegger wszelako odżegnywał się od terminu „mistyka”, gdyż nie chciał wydzielać jakiegoś odrębnego „regionu bytowego”, „sfery sacrum”. Stąd też bierze się jego wykładnia ekstatyczności. Nie chodzi tu bowiem o żadne „akty strzeliste”, ale o proste bycie w świecie. Samo istnienie jest ekstazą, jest ekstatyczne, jego natura jest ekstatyczna. Sama już czasowość i ruchowość jest ekstatycznością, a każde jawienie jest objawieniem. Przy tak radykalnym nastawieniu każdy przejaw jest przejawem boskości. Sama boskość zarazem redukuje się do nicości. Wszystko, co jest, jest bowiem jej przejawem. Jest ona zatem obecna przez nieobecność. Zdanie to Heidegger powtarza wielokrotnie i jest ono główną przesłanką jego interpretacji Arystotelesa. Ową fundamentalną strukturę zasłaniającego odsłaniania Heidegger będzie wykrywał we

345 GA 5, s. 269 i nast.

346 GA 66, s. 415.

wszystkich bez wyjątku analizach Arystotelesa. W tej fundamentalnej dialektycznej tezie (choć nie dialektycznej na poziomie li tylko logicznym, tzn. językowym w wąskim sensie tego słowa) pobrzmiewa echo Heideggerowskich lektur mistycznych (np. Eckharta), ale zarazem Parmenidejskiej apoteozy niebytu, która przyświeca jego lekturze Arystotelesa swym splotem prawdy-natury-boskości.

Heidegger nie twierdzi, że boskość jest zupełnie nieobecna w świecie. Przyznaje on, że są tacy, którzy jej doświadczali i doświadcniają – nieliczni. Niegdyś była powszechna, jak twierdzi, ale się wycofała. Ci jednak nieliczni, którzy jej dziś doświadcniają, nie świadczą o całokształcie świata, który odwrócił się od boskości, zeświecczył się. Problem sekularyzacji jest też problemem chrześcijaństwa. Jak zauważył wieloletni przyjaciel Heideggera, Ramon Panikkar, „przyszłe chrześcijaństwo będzie mistyczne, albo nie będzie go wcale”. Heidegger uznaje sekularyzację za proces, któremu należy przeciwdziałać, za „noc świata”, gdyż ztraca się ona w światowości, nie dostrzegając jednoczącego mnogość bytów światowych zwornika. Wszystkie Heideggerowskie analizy Arystotelesa, jak wykaże niniejsza interpretacja, prowadzą do jego przywrócenia poprzez sprowadzenie mnogości do binarnych opozycji, a następnie wykazania ich koniecznej prerelacyjności. Ten ambiwalentny ruch powrotu do zapomnianej jedności (bycie jest kryptonimem owego zwornika u Heideggera), owa Heideggerowska ἔνωσις, dokonuje się wszakże na szeregu płaszczyzn. Po pierwsze na płaszczyźnie indywidualno-egzystencjalnej u samego Heideggera, lecz następnie – w toku jego interpretacji – na płaszczyźnie językowej (logicznej), poprzez nią na płaszczyźnie ontologicznej (czyli logicznej w sensie źródłowym), a wskutek tego (zgodnie z założeniami Heideggera) także na światowo-historycznej. Ten ruch powrotu Heidegger nazywa ruchem radykalizacji (od radix, korzeń) lub ontologizacji. Radykalizacja jest tu odpowiednikiem Husserlowskiej epoche, dokonywanej wszelako zarazem na płaszczyźnie indywidualno-egzystencjalnej, jak i światowo-ontologicznej, a medium tej zmiany jest λόγος, będący czynnikiem jednoczącym obie płaszczyzny. Dlatego Heidegger uznaje się za teologa.

Czym zatem jest λόγος? Heidegger radykalizuje również pojęcie logosu, to znaczy pojmuje λόγος źródłowo. Trudno nie dostrzec chrześcijańskich założeń tego pojmowania logosu³⁴⁷, jakkolwiek sam Heidegger nigdy o nich nie wspomina. To bowiem wynika z jednego z jego głównych założeń metodologicznych (również w sensie *Umwegu*), aby wziąć w nawias wszelkie doktryny i dogmaty teologiczne, wszelkie założenia na temat Boga przeprowadzić fenomenologiczną jego analizę (mówi o

347 J 1.

tym wprost podczas ostatniego seminarium w Zähringen). Jego filozofia, jak podkreśla, jest i zawsze była „fenomenologią niewidzialnego”, a zatem fenomenologicznym badaniem niewidzialnego w jego widzialności i niewidzialności. Jeżeli prawdą jest to, co tradycja przekazuje na temat niewidzialnego, np. to, że ma naturę logiczną i że w ἀρχή jest lub był λόγος, to owa archaiczność (źródłowość) logosu ujawni się to na drodze fenomenologicznych analiz, na przykład (czy nawet: szczególnie) podczas analiz fenomenologicznych Arystotelesa. Innymi słowy, sam λόγος ujawni swoją naturę podczas badań logicznych. Metoda ta jest metodą okrężną, gdyż bierze w nawias to, co z pozoru wiemy, aby odkryć to niejako na nowo i dzięki temu nadać sens wziętej roboczo w nawias tradycji. Taki jest w ogóle sens Heideggerowskiej „destrukcji” metafizyki. Trzeba ją wziąć w nawias w jej przekazanym przez tradycję rozumieniu nie po to, aby ją odrzucić, ale po to, aby nabrała ona utraconego wskutek zasłonięcia przez tradycję sensu (która również pełni funkcję odsłaniając-zasłaniającą). Dlatego sensy fundamentalnych kategorii (takich jak λόγος, ἀλήθεια, φύσις, ὄν, czy ostatecznie θεός) muszą dopiero się odsłonić. Trzeba uznać je za pojęcia puste i dopiero z kontekstualnej analizy wywieść ich znaczenia, zbadać fenomenologicznie, jak pracują w kontekście. Heidegger pracuje więc jak leksykograf, badający słowa, których nie definiują słowniki. Słownikiem jest bowiem cały język, jego użycie. To kontekst, system językowy definiuje słowo. Heidegger biorąc w nawias sensy wchodzi w mrok rozumu i porusza się najpierw po omacku. Widać to wyraźnie w toku jego analiz, gdy nie tłumaczy on greckich pojęć przyjętymi łacińskimi lub niemieckimi odpowiednikami, lecz posługuje się terminami greckimi, tłumacząc je metodą peryfrazy, omowni, uprawiając tym samym mikroanalizy fenomenologiczne, w których wychodzą na jaw właściwe, tzn. źródłowe, wyznaczone przez kontekst sensy owych słów. Kontekst w Heideggerowskich analizach Arystotelesa jest wprowadzany bardzo ostrożnie. Jest nim głównie sam Arystoteles, cały korpus jego pism, po którym Heidegger się porusza z nadzwyczajną biegłością. Arystoteles nie jest więc traktowany dogmatycznie, lecz fenomenologicznie. Heidegger nie uważa (jak Pico³⁴⁸), że bez komentarzy Tomasza Arystoteles jest niemy. Wręcz przeciwnie. Dopiero bez jakiegokolwiek komentarza może on przemówić własnym głosem, czy raczej: przez niego może przemówić to, ku czemu Heidegger chce się zwrócić. To, co pozostaje zakryte, a ma się odsłonić.

3. Problem metafizyki

Heideggerowską interpretację Arystotelesa można pojąć dopiero, gdy ujmie się ją z perspektywy

348 Por. Brentano, *Von der mannigfachen...*, s. 181.

całościowego projektu Heideggera, jakim jest projekt przebóstwienia świata (θέωσις), czyli umożliwienia nastania świtu po nocy (klasyczna, stosowana w całej tradycji metafizycznej metaforyka wizualna jest używana również przez Heideggera). Punktem centralnym, ogniskową tej interpretacji jest metafizyka. W stosunku do niej zawiera się sedno Heideggerowskiego projektu, wyraża się zarówno diagnoza nowoczesności, jak i wskazówka pozwalająca na wyjście z problematycznej sytuacji, w której znalazł się świat. Jak Heidegger podkreślał wielokrotnie (np. we wstępie do przesłanej Natorpowi interpretacji Arystotelesa z 1922 roku³⁴⁹), nie ma interpretacji bezstronnych, pozbawionych perspektywy. Każda interpretacja, która usiłuje być obiektywna, gubi coś z życia, z którego de facto wyrasta, a tym samym staje się nieautentyczna i nieprawdziwa, odrywa się od gleby z której wyrasta, alienuje. Problem metafizyki polega właśnie na tego rodzaju oderwaniu od pierwotnego życiowego kontekstu, z którego wyrosła, a projekt Heideggerowski – czy raczej Heideggerowskie remedium – polega właśnie na ponownym zakorzenieniu metafizyki – w fizyce, czy też: w faktycznym życiu ludzkim, w życiu konkretnego człowieka. Dlatego nie sposób oderwać interpretacji, tzn. sensu jakiegokolwiek wypowiedzi, od kontekstu, od sytuacji, w jakiej została wypowiedziana, od czasu i miejsca, od historii jednostki i jej milieu. Jaki jest zatem kontekst interpretacji Heideggerowskiej? Prócz sytuacji jednostkowej opisanej w pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji jest nim Wielka Wojna i „zierzch Zachodu”, które są wedle Heideggera konsekwencją racjonalizacji, technologizacji, uprzedmiotowienia natury, umożliwionych przez wykształcenie się paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego, który Heidegger wiąże z rozwojem metafizyki. Innymi słowy, oddzielenie metafizyki od fizyki, ujęcie jej jako odrębnej dziedziny wiedzy, ale przede wszystkim uznanie, że dotyczy ona jakiegoś odrębnego obszaru bytowego, sfery wartości, obowiązania, sacrum, a także myślenie opozycyjne, w kategoriach logiki niesprzeczności, nazwane przez Heideggera metafizycznym, z którym wiąże on owo ostre przeciwstawienie metafizyki fizyce – wszystko to jest odpowiedzialne za uprzedmiotowienie: przedmiotu przez podmiot, natury przez człowieka, a co za tym idzie – ostatecznie również uprzedmiotowienie Boga przez człowieka i w konsekwencji jego „śmierć”. Celem projektu Heideggera jest reteologizacja świata, czy też jego reanimacja, reanimizacja (w pierwszych swych pracach mówi o duchu wprost, potem pod kryptonimami, Sein jest na przykład jedną z figur ducha). Heidegger stawia za wzorcowy dawny stosunek Greków do otaczającego ich świata, rekonstruowany na podstawie wypowiedzi Arystotelesa (u którego dostrzega on ślady dawnego animistycznego stosunku do natury), a zwłaszcza poprzedzających go „filozofów przyrody”, u których wyraźnie

349 GA 62, s. 345 i nast.

widoczne jest pierwotne zanurzenie w świecie, obce wszelkim podziałom na podmiot i przedmiot, a co za tym idzie widoczne jest w ich pismach także źródłowe doświadczenie boskości i pierwotne pojęcie natury, która nie jest rozumiana w kategoriach opozycyjnych, co Heidegger wielokrotnie podkreśla (np. w ramach opozycji natura-kultura, natura-technika, natura-nadnatura). Przede wszystkim więc natura w pierwotnym pojęciu oznacza całość dostępnego świata, nie jest pojmowana przez przeciwstawienie jej do czegoś innego. Dopiero przeciwstawienie naturze czegoś wyższego (nadmaturalnego) umożliwiło, jak wykazuje Heidegger, jej uprzedmiotowienie i deanimizację, wyrzucie jej ze świętości i żywości. Celem Heideggera jest więc zbadanie korzeni sytuacji obecnej i poprzez cofnięcie się do zasadniczego podziału, który ją umożliwił, tzn. do wykształcenia się paradygmatu metafizycznego, próba odnalezienia możliwości innego stosunku do świata (natury), który nie byłby stosunkiem uprzedmiotawiającym, lecz stosunkiem relacyjnym, współźródłowym. Heidegger dopatruje się początków myślenia metafizycznego w – nomen omen – *Metafizyce* Arystotelesa, która wcale nie musi okazać się metafizyczna, gdyż – jak wiadomo – słowo „metafizyka” w *Metafizyce* się nie pojawia.

4. Problem prawdy

Dlaczego Heidegger w ogóle zajmuje się kwestią prawdy? Z pewnością nie dlatego, że jest to jedno z „wielkich pytań filozofii”. Aby zrozumieć Heideggerowską interpretację, należy najpierw zrozumieć egzystencjalną motywację Heideggerowskiego pytania o prawdę. Wiemy, że jedynym pytaniem Heideggera było pytanie o obecność lub nieobecność Boga. Powiedział on wyraźnie, że wszystkie kwestie, którymi się zajmował, służyły odpowiedzi na to jedno, ostatecznie jedyne pytanie. Jak zatem pytanie o prawdę wiąże się z pytaniem o Boga? Heidegger nie mówi tego wprost, możemy jednak – zgodnie z jego własną metodą – odczytać to, co niewypowiedziane, w tym, co wypowiedziane. Wiemy mianowicie, iż Heidegger był w młodości żarliwym katolikiem, a wedle świadectw wielu bliskich mu osób (Weltego, Panikkara³⁵⁰) nigdy nie przestał być teologiem, któremu najbliższa była tradycja chrześcijańska. Poznał dobrze chrześcijańską tradycję teologiczną i miał wyraźną świadomość genezy używanego w niej języka. Nie był to język Ewangelii, nie był zazwyczaj też język Jana lub Pawła. Był to przede wszystkim język Arystotelesa, co więcej język wykorzeniony ze swojego pierwotnego gruntu (egzystencjalnego, fizykalnego). W języku tym sformułowano szereg teologicznych tez, które zostały mu przedstawione jako dogmaty do akceptacji jako „prawdy wiary”. Został zmuszony przez instytucje

350 Obaj zaświadczyli o tym w swoich wspomnieniach; zob. także mowę Weltego na pogrzebie Heideggera.

kościelne i uniwersyteckie do podpisania aktu, iż będzie owe „prawdy” wyznawał i ich nie zaneguje (przysięga antymodernistyczna w 1910 roku). Wydarzenie to odcisnęło się na nim na tyle mocno, że aż wspominał o nim w swoim curriculum vitae jako powodzie odstąpienia od katolicyzmu. Od tego czasu szczególnie intensywnie zajmuje się problemem prawdy i orzekania (κατηγορεῖν). Doświadczył on bowiem fundamentalnego rozdzwiewku między żywo doświadczaną boskością (o której świadczą jego żarliwe wiersze mistyczne) a redukcją wiary to zespołu tez metafizycznych. Jeżeli dodać to tego typowe dla chrześcijaństwa, poświadczane przez Ewangelię utożsamienie boskości z logosem i prawdą, a także powszechnie obowiązujące w filozofii adekwacyjne pojęcie prawdy, tak skrajnie nieprzystające do tego, o którym mówi Pismo, problem nabiera zaiste rangi najwyższej i jako taki z pewnością musiał się jawić dla młodego niedoszłego teologa, który równolegle czytał rozprawę Brentany o wielu sensach bytu u Arystotelesa (w tym ὁ ὢν ὡς ἀληθές) oraz *Badania logiczne* Husserla, spośród których za najważniejsze uznał badania V i VI na temat prawdy i naoczności. Co więcej, trafił w pewnym momencie na Nietzscheańską krytykę pojęcia prawdy i z nią również musiał się uporać. Jakby tego było mało, dość wcześnie zaczął się zajmować wczesną filozofią grecką, szczególnie Parmenidesem i jego poematem o prawdzie (w katalogu kursów z semestru zimowego 1915/16 widnieje prowadzony przez Heideggera kurs *Über Vorsokratiker: Parmenides*³⁵¹). Nic więc dziwnego, że już od 1912 zaczął ogłaszać drobne rozprawy o tematyce logicznej (na temat współczesnych teorii logicznych) i jej również poświęcił swoje dwa pierwsze obszernie studia (z 1913 i 1915). Przełomowe w rozważaniach Heideggera nad logosem i prawdą okazało się wszelako odkrycie, które odcisnęło piętno na całej jego późniejszej filozofii, dokonane podczas interpretacji Arystotelesa w 1922 roku (żadne wcześniejsze zapiski nie wskazują na to, by dokonał go wcześniej). Wtedy mianowicie odkrył, iż u Arystotelesa, któremu tradycja przypisuje adekwacyjne, epistemologiczne, zdaniowe rozumienie prawdy, znaleźć można jej rozumienie o wiele głębsze i pierwotniejsze, wobec którego rozumienie adekwacyjne może być pochodne i wtórne. Od dawna wprawdzie wiedział o tym, że prawda jest jednym z sensów bytu (od 1909 roku, od czasu lektury książki Brentany), a zatem ma sens ontologiczny. Jednak co to właściwie znaczy jako fundamentalna teza ontologiczna, że byt jest prawdą, czy też, że byt jest prawdziwy? Stwierdzenie to jak mantra powtarzane przez tradycję nagle nabrało dla Heideggera sensu, gdy zdał sobie sprawę, że chodzi tu o jawienie, o przejaw, o wyjście ze skrytości, że byt to w istocie bycie. Innymi słowy, zdał sobie sprawę, że zarówno byt jak i prawda mają u Arystotelesa sens procesualny, że ich fundamentalną cechą jest ruchowość. Wtedy też zrozumiał, że

351 Nie zachowały się niestety zapiski tego kursu, a jedynie wzmianka w katalogu uniwersyteckim.

fundamentalną księgą Arystotelesa jest księga o ruchu, to znaczy *Fizyka*, co sytuuje Arystotelesa w jednym ciągu z poprzedzającymi go filozofami, także Platonem jako autorem *Timajosa* (περί φύσεως). Prawda jednocześnie – trzeba to powiedzieć już teraz – ma u Arystotelesa wymiar egzystencjalny. Nie oznacza ona bowiem w sensie źródłowym – jak wykazuje Heidegger w swych analizach – ani abstrakcyjnej prawdziwości zdania, ani abstrakcyjnego ruchu bytowego, ale każdorazowo partykularne i jednostkowe jawienie się świata. Proces, którego istotą jest owo jawienie, to życie. Co więcej, ma ono wymiar nie tylko teoretyczno-wizualny, lecz także praktyczno-życiowy, jak wykazuje Heidegger na podstawie Arystotelesowskiej analizy prawdy w VI księdze *Eth. Nic.* Podsumowując, można powiedzieć, iż w swej interpretacji Arystotelesa Heidegger dokonał pojednania owych rozbieżnych sensów prawdy, a za zwornik ich wszystkich uznał relację między Sein a Dasein, którą jest ἀλήθεια.

5. Tekstualna podstawa interpretacji

Heidegger czytał Arystotelesa co najmniej od 1909 roku. Najwcześniejsze zachowane notatki sięgają początku lat dwudziestych. Heidegger planował opublikowanie książki pt. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* w roczniku Husserla z roku 1925, jednak planowana publikacja nie doszła do skutku. Niemniej posiadamy dostateczną ilość zapisków Heideggera, aby tę nieopublikowaną interpretację zrekonstruować (głównie notatek do wykładów kursowych z lat dwudziestych oraz zapisków seminaryjnych). Edycja dzieł zebranych Heideggera (tzw. *Gesamtausgabe*) co prawda ciągle jeszcze jest w toku. Spośród tomów zawierających Heideggerowskie *Aristotelica* brakuje już tylko jednego, tzn. tomu 80 gromadzącego odczyty Heideggera, które wszelako częściowo zostały już opublikowane w angielskim przekładzie (*Becoming Heidegger*, red. T. Sheehan, T. Kisiel, 2007). Pozostałe tomy są już dostępne i co najmniej od dziesięciu lat posiadamy dostęp do podstawowego korpusu arystotelików Heideggera. Oto główne tomy jego dzieł zawierające interesujący materiał:

GA 2. *Sein und Zeit* (1927), red. F.-W. von Herrmann, 1977.

Zawiera skróty zarys Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa (§ 7 oraz § 44).

GA 9. *Wegmarken* (1919–1961), red. F.-W. von Herrmann, 1976, 1996, 2004.

Zawiera interpretację Phys. B 1 w eseju pt. *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B 1* (1939; pierwodruk w: II Pensiero. Vol. III. N. 2 und N. 5 Milano-Varese 1958).

GA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923-24), red. F.-W. von Herrmann, 1994, 2006.

Zawiera interpretację pojęć fenomenu i logosu (§1 rozwija § 7 z *Sein und Zeit*).

GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), red. M. Michalski, 2002.

Zawiera całościową interpretację Dasein jako In-der-Welt-Sein w oparciu o Met., Eth. Nic. i Phys. Γ.

GA 19. *Platon. Sophistes* (1924-25), red. I. Schüssler, 1992.

Zawiera interpretację Eth. Nic. VI, która obejmuje jedną trzecią tomu, tzn. 200 stron tekstu.

GA 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26), red. W. Biemel, 1976, 1995.

Zawiera interpretacje Met. Γ 8, E 4, De int. 1 oraz Met. Θ 10.

GA 22. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926) ed. F.-K. Blust, 1993, 2004.

Zawiera całościową interpretację filozofii Arystotelesa.

GA 31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930), red. H. Tietjen, 1982, 1994.

Zawiera interpretację Met. Θ 10.

GA 33. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3* (1931), red. H. Hüni, 1981, 1990, 2006.

Zawiera interpretację Met. Θ 1-3.

GA 62. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922), red. G. Neumann, 2005.

Zawiera interpretację Met. A 1-2 i Phys. A 1-4 oraz zarys całościowej interpretacji (esej z 1922 roku).

GA 83. *Seminare Platon-Aristoteles-Augustinus*, red. M. Michalski, 2012.

Zawiera interpretacje Phys. Γ 1-3 (1928), Met. Γ i Z (1944), Phys. B 1, Γ 1-3 (1951) oraz Phys. Γ i Met. Θ 10 (1951/52)

Oprócz powyższych źródeł należy również wspomnieć:

Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Aristoteles: De anima (SS 1921), w: *Heidegger-Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles* (2007).

Wahrsein und Dasein: Aristoteles, Ethica Nicomachea Z (Vortrag in der Kant-Gesellschaft Köln 1924). Wykład ten ma się ukazać w GA 80. Udostępniony dzięki uprzejmości Thomasa Sheehana zapis tego wykładu zamieszczony jest wraz z przekładem jako dodatek do niniejszej rozprawy.

Vom Wesen der Wahrheit (Vortrag in Marburg; 1926). Wykład ten ma się ukazać w GA 80.

Udostępniony dzięki uprzejmości archiwum Heleny Weiss w Stanfordzie zamieszony jest jako dodatek.

Ponadto w archiwum Heideggera w Marbach znajdują się notatki Heideggera oraz jego studentów z kursów, które prowadził we Fryburgu i Marburgu w latach dwudziestych i trzydziestych.

Wreszcie w rekonstrukcji Heideggerowskiej interpretacji pomocne są napisane pod kierunkiem Heideggera następujące rozprawy jego studentów na temat Arystotelesa:

R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende“ (Metaphysik Z)*, Den Haag 1965.

W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt am Main 1935, 1964, 1987.

A. Guzzoni, *Die Einheit des on pollachos legonenon bei Aristoteles*, Freiburg i. Br. 1957.

W. Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Bern 1946.

E. Tugendhat, *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg-München 1956, 1988.

K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der modernen Technik*, Tübingen 1953.

H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel 1942.

F. Wiplinger, *Physis und Logos. Zum Körperphänomenon in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, Freiburg-München 1971.

6. Stan badań

Nie przedstawiono dotąd systematycznego i całościowego opisu badań Heideggera nad Arystotelesem. Istnieją jedynie prace przyczynkarskie, badające wybrane aspekty Heideggerowskiej interpretacji. Trzeci tom *Heidegger-Jahrbuch* poświęcony Arystotelesowi zawiera jedynie zbiór przyczynków. *Heidegger Handbuch* (red. D. Thomä, Stuttgart-Weimar 2003) zupełnie pomija Heideggerowską interpretację Arystotelesa. Podobnie czyni *The Bloomsbury Companion to Heidegger* (red. F. Raffoul, E. S. Nelson, London-New York 2013), tom *Martin Heidegger: Key Concepts* (red. B. W. Davis, Durham 2010) oraz niemalże wszystkie wcześniejsze monograficzne opracowania filozofii Heideggera, co tłumaczyć można brakiem całościowego opracowania tej tematyki, brakiem wręcz szokującym, biorąc pod uwagę dioniosłość, jaką tej interpretacji przypisywał sam Heidegger. Pierwsze całościowe ujęcie myśli Heideggera (W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963) poświęca Arystotelesowi raptem dziesięć stron z ponad siedmiuset. Wyjątkiem są prace H. Philipse (*Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton, New Jersey 1988), J. van Burena (*The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington-Indianapolis 1994), Th.

Kisiela (*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1993), jednak za ledwie muskają one powierzchni problemu. Spośród całościowych opracowań tematu warto wyróżnić prace T. Sadlera (*Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, London 1996), W. A. Brogana (*Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, New York 2005), W. McNeilla (*The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, New York 1999), D. Yfantisa (*Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*, Berlin 2009) oraz F. Volpiego (*Heidegger e Aristotele*, Roma-Bari 2010). Wszystkie one jednak popełniają fundamentalny – z perspektywy samego Heideggera – błąd: nie są to prace fenomenologiczne. Nie usiłują one unaocznic fenomenów, o których mówi Heidegger, nie usiłują podążać za jawiącą się w jego filozofii rzeczą samą, a także – i to właśnie powinna zrobić autentyczna interpretacja Heideggerowskich lektur – nie usiłują źródłowo zinterpretować pism samego Arystotelesa, które analizuje w swych pracach Heidegger. Każda bowiem autentyczna interpretacja musi postawić sobie za cel unaocznienie tych fenomenów, które wypowiada w swoich pracach Arystoteles, a które Heidegger unaocznia w ślad za nim. Dlatego aby pracę interpretacyjną uznać za filozoficzną w sensie źródłowym, to znaczy fenomenologiczną, musi ona biorąc za nić przewodnią interpretację Heideggera podążać za analizami samego Arystotelesa i w ślad za nimi unaocznic rzecz same, o których mówi, to znaczy które unaocznia w swoich fenomenologicznych analizach Arystoteles. Z tego też względu za o wiele cenniejsze i spełniające powyższe kryterium interpretacje należy uznać wspomniane wcześniej prace na temat Arystotelesa napisane pod kierunkiem samego Heideggera.

7. Konieczność powtórzenia interpretacji Heideggera

Aby interpretacja była dostateczna, musi być fenomenologiczna, to znaczy musi ona unaoczniać fenomeny, o których mowa w interpretowanym tekście, musi sięgać rzeczy samych. Innymi słowy, nie wystarczy, aby interpretujący opisał drogę myśli Heideggera, przebieg jego analiz. Interpretujący musi sam podjąć tę drogę, musi powtórzyć Heideggerowską interpretację. Interpretacja Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa musi więc sama być interpretacją Arystotelesa. Ponieważ Heideggerowska interpretacja Arystotelesa jest zarazem interpretacją Dasein, tzn. bycia człowieka w świecie, toteż interpretacja Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa musi być zarazem interpretacją Dasein jako In-der-Welt-Sein. Ostatecznie rzecz biorąc i podsumowując niniejszą analizę, każda dostateczna interpretacja Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa musi być samointerpretacją Dasein za pośrednictwem Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa. Zarówno Arystoteles, jak i Heidegger,

muszą pełnić funkcję jedynie pomocniczą w fenomenologicznej analizie, którą interpretujący musi podjąć. Zarazem jednak owa funkcja pomocnicza jest funkcją najwyższej wagi, gdyż umożliwia ona doprowadzenie owej samointerpretacji, która bez tej pomocy istniejących już dyskursów, mogłaby nie być możliwa, czy też mogłaby nie być równie radykalna. Samointerpretacja Dasein jest bowiem zakorzeniona w języku, język jest medium tej interpretacji, a Heideggerowska samointerpretacja Dasein wykonana za pośrednictwem interpretacji Arystotelesa skupia się właśnie na językowości i interpretacyjności Dasein. Co więcej, Arystoteles nie przez przypadek jest wybrany przez Heideggera jako medium samointerpretacji, gdyż to właśnie on wprowadził fundamentalne kategorie metafizyczne do filozoficznego obiegu. Można więc powiedzieć, że tylko interpretując Arystotelesa źródłowo można dokonać autentycznej samointerpretacji Dasein za pomocą kategorii metafizycznych, którymi posługuje się cała filozofia zachodnia, gdyż w przeciwnym przypadku pozostaną one przejęte wtórnie, bez autentycznego odniesienia do ich źródłowego momentu formatywnego. W interpretacji Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa istotny jest więc przede wszystkim sam Arystoteles i ujęcie jego filozofii jako samointerpretacji Dasein. Heidegger jest istotny w Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa tylko o tyle, że on jako jedyny (a przynajmniej jako pierwszy) zwrócił uwagę na doniosłość momentu samointerpretacji w każdej interpretacji, w szczególności w interpretacji Arystotelesa, jak również na konsekwencję zbagatelizowania momentu autentyczności, jaką jest oderwanie się dyskursu „metafizycznego” od jego pierwotnego zakorzenienia w samointerpretacji Dasein. Pobocznym celem niniejszej interpretacji, która zgodnie z powyższymi rozważaniami musi być powtórzeniem Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa, a zarazem samointerpretacją Dasein, jest wykazanie, iż metafizyka Arystotelesa jest w istocie samointerpretacją Dasein. Przede wszystkim jednak jej celem jest samointerpretacja Dasein, to znaczy realizacja greckiej maksymy $\gamma\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$.

8. Punkt wyjścia interpretacji (problem początku)

Każda interpretacja, jak wielokrotnie podkreślał Heidegger (np. we wstępie do interpretacji Arystotelesa z 1922 roku czy w analizie *Vorhabe w Sein und Zeit*³⁵²), ma trzy fundamentalne aspekty: punkt wyjścia, przejście i punkt dojścia. To banalne z pozoru stwierdzenie może nabrać głębi przy dalszej jego analizie. Wszystkie te trzy momenty interpretacji mają bowiem doniosłe znaczenie, a uświadomienie (rozjaśnienie) tego znaczenia decyduje o autentyczności interpretacji. Każda bowiem

352 GA 2, § 32.

interpretacja, którą jest samo życie, jak również każdy życiowy akt, jest rozciągnięta pomiędzy początek i koniec. Jak podkreślił Heidegger w swojej słynnej biografii Arystotelesa, filozof ów urodził się, filozofował i umarł. Wskazuje na to sam termin interpretacja (por. inter-esse; Da-sein jest owym byciem pomiędzy; Da zaś jest samym inter, inzwischen, otwarciem, ekstensją, rozciągnięciem, która jest intensją, utrzymywaniem pomiędzy). Każda interpretacja jest zarazem hermeneutyką (jak zauważył Heidegger we wstępnych rozważaniach swego wykładu o ontologii jako hermeneutyce Dasein), a ta translacja z łaciny na grekę nie pozostaje bez konsekwencji, gdyż wskazuje na hermetyczność gestu interpretacyjnego, tzn. odniesienie do Hermesa (który, jak wskazuje Heidegger, jest posłańcem bogów, co świadczy o pośrednicząco-komunikacyjnej funkcji każdej interpretacji, a zwłaszcza o tym, że poprzez interpretację interpretujący dokonuje niejako katabazy, odbierając źródłowy komunikat). Kluczowy wszelako jest w Heideggerowskim rozumieniu interpretacji moment początku, gdyż początek interpretacji nie tylko wyznacza możliwości dalszej drogi, lecz także sama interpretacja, jeżeli ma być źródłowa, musi kierować się na początek (ἀρχή). Interpretacja Heideggerowska, a także interpretacja Arystotelesa, którą się tu zajmujemy jest właśnie ἀρχή-*Forschung*, badaniem początku (lub początków!), pytaniem o αἰτίαι καὶ ἀρχαί. Każda interpretacja Heideggera skupia się na tym momencie początku. Wie du Anfangst. sollst du bleiben – cytuje Heidegger Hölderlina. Początek ma moc trwania. Początek nie tylko rozpoczyna każdy proces, lecz także w tym procesie trwa. Dlatego trzeba uświadomić sobie początkowość każdej interpretacji już u jej zarania, aby mogła ona stać się interpretacją właśnie owego rozpiętego między sobą samym a swym końcem początku. Tę archaiczną strukturę ruchu samorozumienia dobrze pokazuje poemat Homera, który – jak podkreślają filologowie – rozpoczyna się *in medias res*, tzn. rozpoczyna się w samym centrum zdarzeń, pośród rzeczy. Początek nie jest bowiem gdzieś kiedyś, ale tu teraz. Zarazem początek nie zależy od nas: zawsze jesteśmy rzućni w jakąś sytuację, kontekst. Początek zawsze jest dany (faktyczność). Rzućność ta jest zarazem oddzieleniem od źródła, które rzuca. Rzućność Dasein, sam fakt, że Dasein jest Da, jest oddzieleniem od Sein, które dopiero ma możliwość odnaleźć – błędząc – drogę powrotną do początku. Początek jest zatem początkiem drogi powrotnej, zwrotu rzućonego ku rzućającemu. Warto w tym miejscu podkreślić analogiczność Heideggerowskiego terminu Da-sein z greckim terminem ἀ-λήθεια. Da jest u Heideggera, jak on sam podkreśla, figurą otwartości, możliwości, potencjalności, ale przede wszystkim oznacza ono rzućność w partykularne tu, teraz, tak oto (tyle oznacza niemieckie Da). Jeżeli jednak Dasein jest istotowo aleteiczne, to znaczy jeżeli istotą Dasein jest otwartość, czyli możliwość odkrywania, ujawniania (jest ono bowiem miejscem jawienia, jak podkreśla Heidegger w swej

interpretacji Arystotelesa; ἡ ψυχὴ ἀληθεύει: Dasein das Seiende erschließt; ludzkie bycie tak-oto w jego rzuconości jest odkrywaniem i ujawnianiem bytu), to ἄλφα w słowie ἀλήθεια jest figurą otwarcia, analogiczną do Heideggerowskiego Da. Ἄλφα ma sens początkowy nie tylko w porządku alfabetycznym. Otwarcie jest zapoczątkowywaniem, a ἄλφα jest najbardziej otwartą i pierwotną z wszystkich głosek. W słowie ἀλήθεια pełni ona zarazem – i to jest tu najciekawsze – funkcję prywatywną, to znaczy steretyczna (po grecku ἄλφα privativum nazywa się ἄλφα στερητικός). Ontologiczna funkcja sterezy będzie przedmiotem naszych późniejszych rozważań. W tym miejscu dość powiedzieć, iż stereza, czyli negacja, jest ontologicznym warunkiem wszelkiej otwartości. Coś może się bowiem otwierać (ujawniać) wyłącznie jako coś innego, to znaczy fundamentem wszelkiego otwarcia jest różnica pomiędzy tym, co się ujawnia, a tym, jako co się ujawnia. Zarazem jednak podstawą tego ujawnienia jest jedność obu tych członów. Na ten dialektyczny aspekt otwierania wskazuje ἄλφα w funkcji steretycznej w słowie ἀλήθεια, toteż analogia między Da w Dasein a ἄλφα w ἀλήθεια wydaje się być znacząca, a Heideggerowski przekład ἀλήθεια jako odkrytości i ἀληθεύειν jako odkrywania wydaje się być w tym sensie zasadny (λήθη jest tu natomiast zakryciem, które w samonegacji dopiero może się odsłonić). Te wstępne rozważania na temat początku i początkowości u Heideggera mają służyć jedynie uświadomienia doniosłości początku każdej interpretacji. Nie może więc dziwić fakt, że Heidegger w swoich interpretacjach skupia się nie tylko na owej początkowości w sensie ontologicznym, ale nawet na poziomie tekstualnym interesują go najbardziej początki poszczególnych tekstów. Na przykład najdonioślejsza interpretacja Arystotelesa, dokonana przez Heideggera w 1922 roku³⁵³ skupia się na początkowej księdze *Metafizyki* i początkowej księdze *Fizyki*. Świadomość doniosłości początku nie jest zresztą właściwa jedynie Heideggerowi: mały błąd na początku jest wielkim błędem na końcu. Pytanie jednak, czy na początku może błędu nie być? Strach przed zbłądzeniem prowadzi do ślepego powielania cudzych dyskursów w trybie nieautentyczności, wyrzeczenie się samego siebie, a wskutek tego do proliferacji dyskursów nieautentycznych, wyalienowanych, oderwanych od pierwotnego zakorzenienia każdego autentycznego dyskursu w żywotnym doświadczeniu Dasein, czego konsekwencją jest, jak podkreśla Heidegger, wykształcenie się abstrakcyjnego dyskursu metafizycznego i alienacja człowieka. Paradoksalnie więc to właśnie strach przed błędzeniem i uporczywe trzymanie ślepo przyjętej „prawdy” miast własnego do niej dotarcia poprzez rzeczy same w ich każdorazowym takim a nie innym przejawie dla tego, komu się jawią i tak, jak się jawią, prowadzi do utraty tego, czym prawda jest w sensie źródłowym, czyli

353 GA 62.

jawieniem się rzeczy w ich prawdziwości, w ich każdorazowym tak oto, καθ' ἑκάστων, Da. Dlatego Heidegger podkreśla wielokrotnie istotowy splot prawdy z błędem, czyli błędzeniem (szczególnie mocno w eseju o istocie prawdy z 1930 roku³⁵⁴), jednak ten splot odnajduje on już w analizach prawdy przeprowadzonych przez Arystotelesa. Początek, aby był autentyczny, musi być błędzeniem, albowiem prawda jest dana u początku wyłącznie jako daność rzeczy samych i – jak twierdzi Heidegger – zawsze nią w sensie źródłowym pozostaje. Prawda źródłowo pojmowana jest naocznością rzeczy, co bez ustanku podkreśla Heidegger, która, co trzeba zaznaczyć, jest także naocznością kategoryalną (o doniosłości i ontologicznym sensie Husserlowskich rozważań na temat naoczności kategoryalnej Heidegger mówi wielokrotnie, m.in. podczas ostatniego seminarium w Zähringen w 1973 roku³⁵⁵). Tylko podążenie za tak właśnie źródłowo (tzn. początkowo) pojmowaną prawdą umożliwi dotarcie do samego źródła, to znaczy powrót do początku, do prawdy samej (o tej funkcji filozofii jako badaniu prawdy, czy też poszukiwaniu prawdy, mówi wielokrotnie Arystoteles). Kończąc niniejsze rozważania na temat początkowości interpretacji trzeba stwierdzić, że każda interpretacja dokonuje się w partykularności swojego przebiegu. W niniejszym przypadku jest ona interpretacją określonych tekstów Heideggera i Arystotelesa. Zgodnie z powyższymi rozważaniami, jest rzeczą kluczową, w jaki sposób jest ona rozpoczęta. Wielość Heideggerowskich interpretacji Arystotelesa jest tutaj zasadniczym problemem. Projektowana książka Heideggera o Arystotelesie miała nosić znamienity tytuł *Fenomenologiczne interpretacje przy Arystotelesie*. Wielość owych interpretacji jest czymś, czego sam Heidegger był świadom. Nie ma bowiem jednej jedynej możliwej. Sam Heidegger wielokrotnie „zanurzał się w gorących źródłach” myśli Arystotelesa, jak miał zwyczaj mówić (wedle świadectwa Gadamera). Nawet obranie pojęcia prawdy za wątek przewodni nie rozstrzyga jeszcze o początku, gdyż interpretacja interpretacji Heideggera, zważywszy na wielość przytoczonego wyżej materiału źródłowego, może się rozpocząć od dowolnego wątku jego myśli. Konieczne jest zatem zawężenie owego nazbyt jeszcze szerokiego otwarcia. Za drugi czynnik determinujący ów początek niech posłuży konieczność dokonania samointerpretacji Dasein za sprawą niniejszego powtórzenia interpretacji Heideggera. Konieczne jest więc postawienie pytania o Dasein jako In-der-Welt-Sein, o człowieka rzuconego w świat, o człowieka istniejącego pośród rzeczy, zagubionego pośród nich i szukającego drogi do początku, do źródła. Drogi tej człowiek ów (Dasein) szuka – w wykładni Heideggera i Arystotelesa – w samorozumieniu, tzn. w postrzeganiu siebie jako istoty żywej, pytającej o sens, źródło (początek) i kres własnego istnienia, zadającej owo pytanie i szukającej odpowiedzi w słowie, w

354 GA 9, s. 177 i nast.
355 GA 15, s. 372 i nast.

logosie. Warunkiem możliwości samorozumienia jest bowiem λόγος. Stąd bierze się Arystotelejska wykładnia istoty człowieka jako posiadającego λόγος. Zarazem, jak wielokrotnie powtarzał Heidegger, w samorozumieniu należy wyjść od tego, co jest dane, a daną, panującą wykładnią prawdy, którą niniejsze rozważania mają za cel zbadać, jest jej rozumienie adekwacyjne, to znaczy związane z logosem jako mową. Dlatego też niniejsza interpretacja, będąca interpretacją Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa i jej powtórzeniem, interpretacją samego Arystotelesa, a zarazem powtórzeniem obu tych interpretacji i jako takie samointerpretacją Dasein, rozpocznie się od rozważań Arystotelesa na temat natury człowieka jako istoty mówiącej, logosowej. Interpretacja ta jest zarazem drogą dojścia do końca, do celu, który jest z góry wyznaczony: jest nim prawda, ἀλήθεια. Celem tej interpretacji jest bowiem poznanie prawdy. Punkt dojścia jest wszelako zawsze punktem wyjścia, zgodnie z Heideggerowskim dictum *Herkunft bleibt aber stets Zukunft*³⁵⁶. Kluczowe jest jednak to, że w punkcie wyjścia nie możemy wiedzieć, w jaki sposób ów cel, do którego zmierzamy, nam się ujawni. Celem zatem nie jest sama prawda, ale partykularne się jej ujawnienie w takiej a nie innej postaci, którego ziszczeniem będzie niniejsza interpretacja. Jak zatem widać, prawda nie jest czymś statycznym, do czego w niniejszej interpretacji dojdziemy, ale czymś żywym i partykularnym, co ujawnia się każdorazowo inaczej, jakkolwiek zawsze musi ostatecznie pozostawać tym samym. Zarazem w interpretacji tej wykorzystane zostaną dotychczasowe jej ujawnienia w toku interpretacji Heideggera i Arystotelesa. Ich funkcja – jako cytatu – będzie funkcją odniesieniową. Będą one służyły jako wskazówki (*Wegmarken*) prowadzące nas podczas drogi z początkowego błędu do prawdy. Ponieważ jednak koniec jest początkiem, toteż sama prawda może się okazać błędem. Tak twierdzi zresztą Heidegger, jak również jego nauczyciel Brentano: *Wahrnehmung ist Falschnehmung*.

9. Logiczny sens prawdy (De Int., De An.)

Nie istnieje traktat Arystotelesa Περὶ ἀληθείας, toteż wydawać się może zrazu, że filozof ten nie poświęcił systematycznych rozważań tematyce prawdy, albo przynajmniej że nie uznawał jej za dostatecznie doniosły temat, aby poświęcić jej odrębne dzieło, wspominając o niej jedynie marginalnie w niektórych swych pracach na inne tematy (np. w *Metafizyce*). Biorąc jednak pod uwagę wcześniejszą tradycję, szczególnie fakt, iż poemat Parmenidesa Περὶ φύσεως jest de facto traktatem Περὶ ἀληθείας, można domniemywać, że traktatem Arystotelesa o prawdzie w istocie jest *Fizyka* (wraz z *Metafizyką*

356 GA 12, s. 91.

jako jej rozwinięciem). Ten wniosek byłby jednak przedwczesny na tym etapie rozważań. Zarazem pewne wypowiedzi Heraklita wydają się wskazywać na istotowy związek prawdy z logosem (np. fragment 112 mówiący o ἀληθεῖα λέγειν). Także potoczne rozumienie prawdy wiąże ją z logosem i wyprowadza to rozumienie z Arystotelesowskich rozważań o interpretacji (Περὶ ἑρμηνείας). Rozumienie logiczne zbiega się z ontologicznym (traktat Arystotelesa Περὶ φύσεως jest bowiem traktatem ontologicznym) w zdaniu Arystotelesa, będącym punktem wyjścia dla Heideggerowskich rozważań nad pojęciem prawdy, które posłużyło za motto do książki Brentany o wielorakim sensie bytu u Arystotelesa: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς³⁵⁷. W zdaniu tym, wyrażającym istotowy związek bytu z logosem, czyli współzródłowość logiki z ontologią (już sama nazwa ontologii sugeruje zresztą ten związek), nie ma co prawda mowy o prawdzie, jednak w dalszych rozważaniach Arystotelesa o wielościach sensu bytu, prawda pojawia się jako jedno z owych znaczeń. Biorąc pod uwagę wcześniejsze uwagi Heideggera na temat interpretacji jako samointerpretacji Dasein, trzeba zauważyć wszelako, że λόγος, o którym mowa nie może być tutaj logosem abstrakcyjnym, ale musi być on każdorazowo logosem wcielonym, logosem ludzkim, toteż rozważania na jego temat trzeba będzie rozpocząć od Arystotelesowskiego określenia istoty człowieka jako logicznej formy życia (ζῶον λόγον ἔχον). Pierwej konieczne jest jednak rozważenie sensu przytoczonej wypowiedzi Arystotelesa o logicznej mnogości bytu. Zdanie to wskazuje na byt (τὸ ὄν) jako źródło wielości, samo w sobie pojedyncze, a tylko w logosie (w λέγεται) zwielokrotnione. Λόγος (czy raczej: λέγειν) jawi się tu jako medium zwielokrotnienia, pluralizacji, podziału tego, co samo w sobie niepodzielone. W potocznej wykładni, przypisującej logosowi jedynie sens językowy, zdanie to oznacza tylko, iż o bycie mówi się wielorako. W ontologicznym ujęciu logosu jest on natomiast zasadą różnicującą niepodzielną jedyność, które to różnicowanie przejawia się także na poziomie językowym. Człowiek, pojawiający się w tym zdaniu jedynie domyślnie jako wypowiadający je, będąc istotą logiczną (logosową) jest medium owego różnicowania, ośrodkiem jawności (nie ma przejawu bez tego, komu ów przejaw się jawi; nie ma świata w jego jawności bez człowieka; nie ma Sein bez Dasein). Λέγειν pełni więc tutaj funkcję ἀληθεύειν. Zdanie to, przytaczane przez Heideggera wielokrotnie, stanowi punkt wyjścia dla jego ontologicznych rozważań nad prawdą. W późnym wspomnieniu³⁵⁸ przywołuje on swoje początkowe pytanie, do którego postawienia skłoniło go to zdanie: jeżeli o τὸ ὄν mówi się wielorako (w wielu sensach: in mannigfacher Bedeutung gesagt wird), to jakie jest jego znaczenie przewodnie? Heidegger przyjmuje tutaj czysto językową wykładnię logosu. Robi to wielokrotnie, tłumacząc λόγος jako Rede

357 Met. 1003 a 33.

358 GA 14, s. 93.

(mowa). Nie jest to ironia ani gest przeczący ontologicznej wykładni logosu, lecz wyraz przeświadczenia, iż tożsamość ontologii z logiką nie prowadzi do mistycyzacji logosu, lecz właśnie do jego uczłowiczenia, skoro Sein (τὸ ὄν) przejawia się zawsze jako Dasein, czyli żywy człowiek, istota mówiąca. W liście do Richardsona³⁵⁹, wprowadzającym do swoich rozważań filozoficznych, Heidegger również przywołuje to zdanie Arystotelesa. Tutaj jednak tłumaczy je już ontologicznie: „Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig”. Λέγειν ma tym razem już wykładnię offenkundigen, czyli oznacza jawienie, otwartość, wyraźnie nabierając sensu aleiteicznego. Byt zaś jawi się wielorako w swym byciu. Także i tu Heidegger przechodzi do pytania o znaczenie przewodnie, które tutaj określa jako proste i właściwe (einfache, einheitliche), dochodząc następnie do wniosku, że owym prostym, właściwym i przewodnim sensem bycia jest ἀλήθεια, czyli bycie jako odkrytość. Sensem bycia jest, bycie odkrywaniem, co dokonuje się za pośrednictwem logosu na wiele różnych sposobów. Heidegger przywołuje tutaj cztery sposoby, o których mówi Arystoteles (Sein als Eigenschaft, Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein als Wahrheit, Sein im Schema der Kategorien) i stawia sobie za cel ich pogodzenie (Einklang). Jak następnie twierdzi, umożliwiła mu to fenomenologiczna metoda Husserla, którą poznał dzięki osobistym rozmów z nim, a którą opisał w §7 *Sein und Zeit*, gdzie omawia fundamenty fenomenologii, czyli λέγειν jako δηλοῦν (offenbar machen) oraz φαίνεσθαι. Dogłębne studium rozważań Arystotelesa dało mu wgląd w przewodni sens τὸ ὄν: czyli ἀληθεύειν jako odkrywanie (entbergen) i rozumienie prawdy jako odkrytości (Unverborgenheit). Heidegger podkreśla wszelako, że zadowolając się cczą konstatacją, iż prawda oznacza odkrytość (czy też nieskrytość, jak często tłumaczy się to wyrażenie), nic z niego się nie rozumie. To właśnie dopiero stanowi problem: co znaczy owa odkrytość? Ἀ-Λήθεια (tak właśnie pisze w liście Heidegger, stosując podwójną kapitalizację) jest tym, ku czemu dopiero należy skierować swoje myśli. Jak zaznacza również Heidegger, nie rozwiązuje też sprawy zestawienie ἀλήθεια z platońską ἀνάμνησις, sugerując pokrewieństwo obu tych pojęć, jak również ich fundamentalną problematyczność.

Owo doniosłe stwierdzenie Arystotelesa o logicznej wielorakości bytu jest przezeń powtórzone nieco dalej w tekście po raz drugi: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν³⁶⁰. Wiele jest więc owych sensów (wielorakie jest owo λέγειν), lecz wszystkie one odnoszą się do jednej ἀρχή. Ku tej właśnie jednej ἀρχή kieruje się Heidegger, zadając pytanie o jedność, która kryje się za wielością, a także o to, czy owo zakrycie jest konieczne, czy może owa jedność jest jakoś dostępna jako taka, bez

359 GA 11, s. 145-147.

360 Met. 1003 b 5-6.

pośrednictwa owej wielości, która wydaje się Heideggerowi zasłaniać dostęp do upragnionej jedności (jakkolwiek jest on świadom, że odsłanianie, przynajmniej częściowe ujawnienie – λέγειν τι κατά τινοσ³⁶¹ – jest zarazem zasłanianiem, a pełne odsłonięcie nie byłoby żadnym odsłonięciem, bo było by kresem procesu, kresem procesualności, jawności, czasowości, jednym słowem: kresem istnienia).

Następnie Arystoteles stwierdza: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στέρησεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας³⁶². W wielu powodów ὄντα λέγεται, lecz wszystkie one odnoszą się jakoś do jednego, do οὐσία, będąc nią samą, jej właściwością, drogą do niej, jej ginięciem, negacją, jakością, tworzeniem, etc. Czym jednak jest sama οὐσία? Pochopnością byłoby udzielenie prostej i jednoznacznej odpowiedzi na to fundamentalne pytanie. Już we wstępie do *Sein und Zeit* Heidegger wskazuje na problematyczność tej kwestii, przytaczając znamieny cytat z *Sofisty* Platona, świadczący o tym, iż zagadnienie to jest problematyczne nie tylko dla nas, lecz było już zagadkowe dla samego Platona³⁶³. Być może jest ono zatem zagadkowe par excellence – albowiem odnosi się do tego, czego istotą jest zagadkowość, do samej zagadki (Heidegger w swojej późnej filozofii tematyzuje właśnie zagadkowość zagadki i nadaje zagadkowości sens ontologiczny; my z polskiej perspektywy możemy dodać, że trop ten wydaje się słuszny, biorąc pod uwagę Heideggerowską wykładnię sensu λέγειν jako ansprechen, besprechen, zusprechen i absprechen, a zatem właśnie zagadywać). W pierwszych zdaniach *Sein und Zeit* Heidegger, rozpoczynając od owego znamienego zapomnienia sensu bycia (zarówno Sein jak i οὐσία), w ustępie pod tytułem „was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen?“ przywołuje stwierdzenie Platona, iż filozofia jest sporem o to, czym jest οὐσία: γιγαντομαχία ... περὶ τῆς οὐσίας³⁶⁴. Kwestię tę pozostawmy otwartą. Dość stwierdzić, że cała Heideggerowska rozprawa, opublikowana ostatecznie pod tytułem *Sein und Zeit*, będąca sumą jego wieloletnich interpretacji Arystotelesa i próbą wydobywania kwintesencji odpowiedzi Arystotelesa na pytanie o sens bycia, czyli sens Sein i sens οὐσία, jest odpowiedzią na to pytanie. Odpowiedzi tej nie sposób sprowadzić do jednego zdania, do definicji. Odpowiedź tą zawiera bowiem naczelną tezę Heideggera, iż sens Sein przejawia się w Dasein, w żywym człowieku, w samej jego otwartości, w Da.

Przejdźmy teraz do głównej partii *Sein und Zeit*, w której Heidegger szkicuje zarys odpowiedzi na

361 De An. 430 b 28.

362 Met. 1003 b 6-10.

363 Soph. 244a: δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὀμέθεα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν.

364 Soph. 246a.

pytanie o istotę prawdy i rozpoczyna swą analizę od jej sensu logicznego. Chodzi o §44 pt. *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*. Już sam tytuł tego rozdziału jest właściwie trzykrotnym przekładem greckiego słowa ἀλήθεια na niemiecki, a zarazem odpowiedzią na pytanie o przewodni sens bycia. Dasein oznacza bowiem po prostu istnienie (np. Dasein Gottes, czyli istnienie Boga), ale zarazem, w źródłowej wykładni Heideggera, Da-sein, czyli bycie tu oto, tak oto, w otwarciu, Da. Swoją drogą, pytanie o egzystencję Boga, o Dasein Gottes, wskazywałoby w tej wykładni na jego każdorazową partykularyzację, wcielenie, jego istnienie tu i teraz jako taki oto każdy bez wyjątku człowiek. Tym właśnie byłaby egzystencja Boga – egzystencją człowieka. Samo czyste Sein jest bowiem, jak wskazuje Heidegger, pustką pozbawioną sensu i treści, a nabiera jej dopiero w swojej konkretyzacji, w każdorazowym to oto i tak oto (Da), jako człowiek (Dasein). Erschlossenheit, czyli odkrytość, jawność, otwartość, jest także przekładem ἀλήθεια, wskazującym na jawnościowy jej sens, wywiedziony ze steretycznej (prywatywnej) funkcji przedrostka ἄλφα, negującego warunkujące ową jawność zakrycie. Z kolei Wahrheit jest tradycyjnym niemieckim odpowiednikiem greckiego słowa ἀλήθεια, które jest też znamienne ze względu na rdzeń wahr, wiążący się z przechowywaniem, zabezpieczaniem (wahren). Heidegger w swojej analizie rozpoczyna od omówienia tradycyjnego pojęcia prawdy, aby następnie przejść do jego ontologicznych założeń, z których wywodzi pierwotne (źródłowe) pojęcie prawdy, wskazując następnie na wtórność pojęcia tradycyjnego (adekwacyjnego). Czy u Arystotelesa Heidegger znajduje potwierdzenie tradycyjnej tezy o adekwacyjnym prawdy? Otóż znajduje i nie znajduje. Ta dwuznaczność jest znamieną dla analiz Heideggera. Nigdy bowiem nie twierdzi on, że tradycyjne pojęcie prawdy jest błędne. Co najwyżej sugeruje, że jest powierzchowne. On zaś, zadając pytanie o sens bycia, a zwłaszcza o jego jednoczący sens przewodni spośród sensów wielu, a zarazem pytanie o ukrycie Boga i możliwość jego odkrycia, musi – siłą rzeczy – zejść na głębszy poziom, dokonując hermeneutycznej henozy, w której wielość sensów zostanie sprowadzona do jednego, jakkolwiek by go nie nazwać (ulubiona nazwa Heideggera to ἀλήθεια, gdyż oddaje ona ów ruch wyłaniania, czy też wyistaczania, czyli ruch zwielokrotniania jedności). Sens adekwacyjny prawdy nie jest zatem błędny, a tylko powierzchowny, to znaczy pozostający w dziedzinie wielości i różnicy, a pozostając w jej obrębie nie sposób odkryć sensu jednościowego, którego Heidegger poszukuje, którego – wedle jego mniemania, jak i wedle mniemania Arystotelesa – poszukuje człowiek jako taki, albowiem sensem Dasein jest jego zwrot ku Sein. Prześledźmy zatem drogę, jaką podąża Heidegger od powierzchownego adekwacyjnego sensu prawdy do sensu głębszego, ontologicznego, który może wszelako okazać się nieostateczny. Warto bowiem wspomnieć w tym miejscu, iż potoczne rozumienie samej adekwacji

wskutek analiz Heideggera ulega radykalizacji, albowiem *adaequatio*, czy też *ὁμοίωσις* jako *Stimmung*, czy też *Übereinstimmung*, gdy wsłuchać się w te słowa, szczególnie w niemieckie *Stimmung*, a także wziąć pod uwagę sens ontologiczny, jaki nadaje owemu zestrzajaniu Heidegger, nabierają wymiaru egzystencjalnego, gdyż oznaczają zestrój *Dasein* z *Sein*, a zatem odnoszą się do tego, iż dusza (*Dasein* w wykładni Heideggera) jest w jakiś sposób wszystkim, ἡ ψυχὴ ἔστι πᾶντα³⁶⁵.

Heidegger formułuje trzy elementarne tezy na temat klasycznego pojęcia prawdy: (1) miejscem prawdy w ujęciu klasycznym jest *λόγος* (wypowiedź); (2) istotą tak pojmowanej prawdy jest zgodność (zdania lub myśli z przedmiotem); (3) klasyczne pojęcie prawdy wywodzi się od Arystotelesa, z jego pism logicznych. Po sformułowaniu tych tez, które powtarza w wielu miejscach, przechodzi następnie do analizy wskazywanego przez tradycję miejsca ich sformułowania, tzn. do *De interpretatione*. Samo pojęcie zgodności w odniesieniu do prawdy wywodzi się bowiem od Arystotelesa, który użył go w zdaniu *παθήματα τῆς ψυχῆς [...] ὁμοιώματα*³⁶⁶. Przeżycia, czy też doznania duszy (*παθήματα*) są tu uznane za *ὁμοιώματα*, upodobnienia, a sam akt owego upodobnienia przedstawień duchowych za *ὁμοίωσις*, czyli *adaequatio*, *correspondentia*, *convenientia*, dopasowanie lub zrównanie. W ujęciu klasycznym to, do czego dusza się odnosi za sprawą tego aktu reprezentacji (którego medium jest zdanie lub myśl w duszy), jest zewnętrzne wobec niej, a dopiero skutek samego odniesienia uwewnętrznia się, formułując owo przedstawienie, czy też reprezentację. W takim ujęciu mamy do czynienia z czymś zewnętrznym (obiektywnym), co wskutek aktu przedstawiania zostaje wyobrażone (odzwierciedlone) wewnątrz (subiektywnie), nadal wszelako pozostając czymś prawdziwym zewnętrze, podczas gdy prawdziwość wyobrażenia (reprezentacji) może być weryfikowana przez odniesienie do owej prawdziwej zewnętrzności, będącej kryterium prawdziwości przedstawienia. Heidegger fundamentalnie nie zgadza się z takim ujęciem. Twierdzi on bowiem, iż aby jakkolwiek adekwacja była możliwa, musi już istnieć uprzednia więź zespalająca to, co w adekwacji zespalane. W przeciwnym wypadku adekwacja w ogóle nie mogłaby mieć miejsca. Jeśli jednak owa uprzednia jedność przedmiotu i podmiotu już istnieje, to sam przedmiot wcale nie jest czymś zewnętrznym wobec podmiotu, lecz tylko jawi się jako taki. W tym właśnie sensie dusza już w punkcie wyjścia musi wszystkim. Jak powiada Heidegger, jest ona wszystkim w swej najwyższej możliwości, to znaczy jest wszystkim potencjalnie³⁶⁷. Zwrot od *Dasein* ku *Sein* jest ujęciem duszy (*Dasein*) w tej właśnie

365 De An. 431 b 2l.

366 De Int. 16 a 6.

367 GA 19, s. 619.

potencjalności, w tym jej wszechbyciu i wszechotwartości, która wszelako dokonuje się zawsze jako partykularne to oto, jako taka a nie inna ἐνέργεια (w języku Heideggera: Vollzug, czyli ziszczenie). Skoro jednak owa jedność poprzedza konkretne ziszczenie (ἀληθεύειν, ujawnienie), czy też, wracając do ujęcia klasycznego, przedstawienie (reprezentację), to sam akt adekwacji nie jest nawiązaniem wcześniej nieistniejącej relacji między dwoma obiektywnie istniejącymi bytami, a jedynie odkryciem, ujawnieniem relacji uprzednio już istniejącej, odkryciem tego samego (uprzedniej jedności) jako innego. Jest samopoznaniem Dasein, które odkrywa siebie jako coś innego, κατά τινος. To coś, jako co odkrywa się Dasein, nie jest zatem czymś zewnętrznym, co może stanowić kryterium prawdziwości (weryfikacji) dla przedstawienia, albowiem prawdziwość nie jest cechą zdania (reprezentacji), lecz jest samym aktem ujawniania się, odkrywania uprzedniej jedności (ἀληθεύειν). Wskutek swych analiz Heidegger odkrywa więc, że prawda zaiste ma charakter zgodności, tyle że jest to zgodność uprzednia, a nie wtórna; co więcej, ma ona charakter ujawnieniowy, a λόγος jako zdanie jest przejawem ujawnienia, dokonującego się w wymiarze egzystencjalno-ontologicznym. Źródłowy sens tego zgodnościowego charakteru prawdy Heidegger odnajduje właśnie w analizach Arystotelesa.

Wypowiedź (λόγος) jest prawdziwa, gdy ujawnia byt: ἀποφαίνεσθαι czyli ἀληθεύει. Owo ujawnienie dokonuje się w Dasein (ἀληθεύει ἡ ψυχή). Taki jest sens logosu jako ἀπόφανσις: jest on medium ujawnienia (odkrywania). Jest warunkiem możliwości odkrytości. Ujawnienie dokonuje się w Dasein, w duszy, która jest miejscem ujawnienia. W tym sensie Dasein (dusza, człowiek) jest w prawdzie, to znaczy prawda dokonuje (ziszczają) się w człowieku. Sam człowiek jest dokonywaniem się prawdy. Prawda jest w istocie samym procesem ujawniania (ἀληθεύειν), czyli człowiekiem jako jej ziszczaniem się. Nie ma innej prawdy niż każdorazowo ujawniająca się taka a nie inna żywa prawda (człowiek). Istotą człowieka (Dasein) jest więc to, że w nim ujawnia się prawda, że jest jej ziszczaniem (Wahrsein). Wahrsein = Dasein. Do tego wniosku dochodzi Heidegger. Nie ma innego Sein niż Dasein (Wahrsein). Prawda w sensie źródłowym jest człowiekiem jako miejscem jawności świata. Człowiek jest światem. Samo zdanie nie jest jednak miejscem prawdy. To raczej prawda (pojmowana źródłowo jako otwarcie) jest miejscem zdania, wedle inwersji dokonanej przez Heideggera. Pierwotne otwarcie (Da), pierwotna jawność (ἀλήθεια) umożliwia dopiero wszelkie jawienie (ἀληθεύειν) i wszelkie zdaniowe jego ujęcie. Nie jest jednak tak, że λόγος jest wtórny wobec prawdy. Λόγος jako zdanie jest wtórny, ale w sensie pierwotnym jest on współźródłowy z prawdą. Do tego sensu logosu prowadzą analizy Arystotelesa.

Λόγος jest pojęciem wieloznacznym, podobnie jak prawda i byt. Znamienna jest ta wieloznaczność. Heidegger wymienia szereg jego znaczeń (Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis) i podejmuje próbę odkrycia znaczenia pierwotnego, przewodniego, jednoczącego je wszystkie. Jako punkt wyjścia, idąc za nicią przewodnią klasycznego pojęcia prawdy, wybiera znaczenie logosu jako mowy, to znaczy zdania w akcie jego wypowiedziania, zdania zakorzenionego w czynie człowieka usytuowanego w konkretnej sytuacji życiowej, komunikacyjnej, relacyjnej, zwracającego się do kogoś. Heidegger podkreśla w swojej analizie logosu³⁶⁸, iż w sensie pierwotnym nie oznacza on sądu, tzn. zdania jako abstrakcyjnego twierdzenia orzekającego, które podlega weryfikacji. Rzecz ciekawa, że niemieckim terminem oznaczającym sąd jest słowo Urteil. Gdyby bowiem wziąć pod uwagę rozważania Hölderlina na ten temat (rozprawa *Urteil und Sein*), w których dokonuje on ontologizacji tego terminu (można powiedzieć, że Heidegger jest jego bardzo pojętym uczniem), okazałoby się, że w sensie pierwotnym sensem logosu jest właśnie Urteil, czyli pra-dział (prapodział). Heidegger jednak nie czyni akurat tego kroku interpretacyjnego, choć mógłby. Ten wniosek byłby bowiem zbyt pochopny na tym etapie rozważań i nazbyt oderwany od Dasein. Miałoby to podkreśla on, idąc w ślad za Arystotelesem, iż sensem logosu jako mowy jest δηλοῦν, to znaczy ujawnieniowość³⁶⁹. Λόγος w tej pierwotnej funkcji jawnościowej nazywa Arystoteles logosem apofantycznym (λόγος ἀποφαντικός), ponieważ za jego sprawą dokonuje się jawienie (ἀποφαίνεσθαι) tego, o czym mowa, czy raczej, mówiąc ściśle, pozwala on wręcz widzieć z perspektywy tego (ἀπο), o czym mowa. Mowa źródłowo pojmowana nie jest więc mową „o” czymś. Mowa uobecnia w takim sensie, że pozwala ona ujrzeć nie tylko to, „o” czym się mówi, ale wręcz widzieć z perspektywy tego czegoś. W mowie uobecnia się to, czego mowa dotyczy, a zatem to, co mówi poprzez mowę. Mowa (λόγος) pełni tu funkcję mediacyjną, o czym świadczy medialna końcówka greckiego czasownika ἀποφαίνεσθαι.

Aby zrozumieć, dlaczego i w jakim sensie w rozprawie *De Interpretatione* Arystoteles nazywa λόγος apofantycznym, czyli ujawnieniowym i uobecniającym, Heidegger podejmuje analizę samego fenomenu jawności i obecności. W tym celu sięga do rozprawy Arystotelesa *O byciu w świecie* (*Über das Sein in der Welt*), tak bowiem tłumaczy grecki tytuł Περὶ ψυχῆ³⁷⁰. Przekład ten nie jest translatorską uzurpacją, lecz istotowym ujęciem fenomenu i oddaniem tego ujęcia w adekwatnym przekładzie. Heidegger tłumaczy ψυχή jako Dasein w wielu miejscach, szczególnie w przywołanym

368 GA 2, §7.

369 De Int. 17 a 16.

370 GA 17, s. 6 i nast.

już zdaniu z VI księgi *Eth. Nic.* 1139b: ἀληθεύει ἡ ψυχὴ³⁷¹. Jak bowiem podkreśla, w traktacie *Περὶ ψυχῆς* nie chodzi o psychologię w wąskim nowoczesnym sensie, lecz o psychologię pojmowaną źródłowo, to znaczy ontologię Dasein, o bycie człowieka w świecie i jego formy odnoszenia się do tego świata, o sposoby jawienia się świata człowiekowi w miejscu jawienia, jakim jest dusza. Toteż równie dobrze można by przełożyć *Περὶ ψυχῆς* – szczególnie w interesującym nas tu kontekście jawności i obecności (ujawniania i uobecniania) – jako *O jawności świata*, czy też *O świeceniu świata*, która to jawność (świecenie) dokonuje się w Dasein, czyli ψυχῆ. Analizę jawności w oparciu o wspomniany traktat Arystotelesa (szczególnie księga B, rozdz. 7) przeprowadza Heidegger w swym wprowadzeniu do badań fenomenologicznych³⁷². Analiza ta stanowi prolegomena do fenomenologii Arystotelesa. Samo wyrażenie φαίνόμενον, czyli fenomen, zjawisko, wskazuje już na jawność i odnosi do światła, światłości (rdzeń φα-; słowo φῶς, światło, ἐπιφάνεια, objawienie, przejaw). Jak podkreśla Heidegger, φαίνω oznacza po prostu jawienie, ujawnianie, wydobywanie na jaw, na światło dnia (etwas an den Tag bringen). Z kolei φῶς oznacza tyle co światło, światłość, jawność. Heidegger czyta w tym kontekście Arystotelesa. Jak zawsze, nie czyta on tekstu po prostu, ale najpierw stawia mu pytania: czym jest samo widzenie, czym jest to, co w widzeniu postrzegane, jak co do swej treści i dostępności określone jest to, co dostępne w widzeniu? Następnie dobiera odpowiedni fragment w oparciu o wstępne rozeznanie korpusu pism Arystotelesa i przystępuje do interpretacji, której podstawą jest przekład techniką parafrazy. Otóż tym, co postrzegane jest w widzeniu, zapytuje Arystoteles, jest to, co widoczne, widzialne, jawne (οὗ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατόν³⁷³). Dlatego naszym zdaniem jest wyjaśnienie tego, czym jest jawność (διὸ περὶ φωτὸς πρῶτον λεκτέον τί ἐστὶν³⁷⁴). Heidegger używa terminu die Helle, co odpowiada polskiej jawie. Jak powiada Doroszewski, jawa (stąd jaw oraz jawić) oznacza jawność, widzialność, rzeczywistość. Jawa jest więc czymś, przez co (durch, δια) można zobaczyć coś. Jawa jest διαφανές: ἔστι δὴ τι διαφανές³⁷⁵. Jawa sama w sobie nie jest widoczna. Jest ona tym, co dopiero pozwala widzieć, co umożliwia jakiegokolwiek widzenie. Jawa (jawność, światłość) nie jest więc ogniem ani jakimkolwiek ciałem³⁷⁶. Jawa (jawność) jest sposobem uobecniania, jest obecnością, παρουσία³⁷⁷. Jest tym, co pozwala w ogóle widzieć rzeczy, jest samą widzialnością rzeczy (das Sehenlassen der Dinge), byciem jawnym (das Tagsein). Heidegger w swojej interpretacji analiz

371 GA 19 i GA 62.

372 GA 17, s. 6 i nast.

373 De An. 418 a 26.

374 De An. 418 b 3-4.

375 De An. 418 b 4.

376 De An. 418 b 13-17.

377 De An. 418 b 16.

jawności u Arystotelesa mówi o jawieniu jako an den Tag, Tagsein. Samo niemieckie słowo Tag oznacza dzień, a pokrewne jest, jak zaświadcza słownik Grimmów, staroniemieckiemu Dag (głoski d/t są fonetyczną obocznością), przechowaną zresztą w innych językach germańskich, np. duńskim. Samo Dag oznacza również dzień, a tagen i dagen oznacza dniennie, świtanie. Samo zaś Da jest figurą praotwarcia, prawołonienia światła, oznacza *morgen, dô ez tagte* (poemat *Iwein*, w. 2076), aurorę. Polskie słowo oznaczające dzień (ros. день) także wywodzi się z tego samego rdzenia (da-/de-, ta-/te-), jak podaje na przykład słownik Lindego. Greckie δια odpowiada polskiemu dzia-/dzie- w słowach dział, podział, dzielić, dzień. Stąd praindoeuropejski Diaus Pitr (Deus Pater) jako Ojciec Dnia. Te rozważania na temat słowiańskich odpowiedników germańskiego Da, Dag, Tag są tutaj najwyższej wagi, gdyż nie sposób prowadzić rozważań na temat Heideggerowskiej analizy Dasein bez zwrócenia się do samej istoty języka polskiego i w ogóle języków słowiańskich. Analizy Heideggera są bowiem tak mocno zakorzenione w samym języku, że nie sposób po prostu podać analogonów w naszym organizmie językowym, ani też nie wystarczy analiza niemieckich etymologii i próba konstrukcji sztucznych polsko brzmiących odpowiedników, gdyż centralne terminy filozofii Heideggera są zaczerpnięte z naturalnego, wielowiekowego użycia, a Heidegger jedynie pogłębia je o źródłowe znaczenia. Słowo Dasein jest prostym słowem niemieckim oznaczającym istnienie, a Heidegger tylko wyzyskuje fakt, że zawiera ono w sobie jawność i partykularność, na tej obserwacji właśnie polega jego odkrywczość. Dlatego przekład taki jak jawnobycie, jakkolwiek wskazuje trafnie na aspekt jawnościowy, to jednak traci właściwą terminologii Heideggera naturalność i osadzenie w potoczności, czyli właśnie to pierwotne zakorzenienie, ku któremu Heidegger chce się zwrócić. Właściwym rozwiązaniem byłoby więc nie tyle literalne lub werbalne tłumaczenie Heideggera, lecz powtórzenie jego analiz w żywiole językowym polsko-słowiańskim. To właśnie robi sam Heidegger w stosunku do Arystotelesa, powtarza jego analizy fenomenologiczne we własnym żywiole językowym, na powrót zakorzeniając je w języku, albowiem uległy one alienacji właśnie przez zapośredniczenie językowe, przez sztuczne, nieautentyczne przejęcie terminologii grecko-łacińskiej. Heideggerowski projekt ponownego zakorzenienia wyobcowanych dyskursów metafizycznych jest więc w pierwszym rzędzie projektem wypowiedzenia na nowo fenomenu, o którym owe dyskursy źródłowo traktują, w języku własnym. Dlatego też Heidegger czerpie z pokładów języka rdzennego, lokalnego (np. gwarowe *kuinzige*³⁷⁸). Dlatego też gdy czyta Eckharta, interesują go jego pisma niemieckie, a nie łacińskie. Można zatem powiedzieć, iż przyczyną wyobcowania metafizyki, a nawet wykształcenia jej jako

378 *Kuinzige* oznacza w gwarze Szwabii Południowej *keinnützig* (bezużyteczny, do niczego), a także coś swawolnego, psotnego; etymologicznie wiąże się z łacińskim *coincidere*; por. GA 13, s. 90 i GA 16, s. 487.

osobnego dyskursu, jest przede wszystkim natury językowej. Jest nią funkcjonowanie owego pierwotnie rdzennego greckiego dyskursu we wtórnym obiegu łacińskim, a następnie podwójne zapośredniczenie w postaci latynizacji terminologii metafizycznej w nowożytnych językach narodowych i dominacja panującego metafizycznego dyskursu łacińskiego wskutek politycznego narzucenia zlatynizowanej metafizyki Arystotelesa jako obowiązującej i politycznie egzekwowanej doktryny panującej wiary. Heidegger tego nie mówi wprost, ale taki wniosek bezpośrednio wynika z jego analiz i jest niewypowiedzianą przesłanką jego zwrotu do źródłowego dyskursu greckiego i główną motywacją jego projektu destrukcji metafizyki, której celem ma być odzyskanie źródłowości metafizycznego dyskursu Arystotelesa, zasłoniętego przez łaciński nalot nawarstwionych przez wieki interpretacji. Można więc powiedzieć, wyciągając ostateczne wnioski z niniejszej analizy, iż zasłonięcie Boga wskutek alienacji dyskursu jest skutkiem uniemożliwienia swobodnej refleksji metafizycznej wręcz na poziomie językowym, gdyż sama struktura kategoriałna była przez wieki uwarunkowana polityczną dominacją określonego statycznego dyskursu. Wskutek tego utracona została fenomenologiczna bezpośredniość pierwotnie źródłowego dyskursu, czego konsekwencją była petryfikacja źródłowo żywego fenomenu, „śmierć Boga” i sekularyzacja świata. Zatem to właśnie utrzymywanie politycznie reglamentowanego dyskursu metafizycznego doprowadziło do sekularyzacji.

Ażeby fenomenologiczna analiza niewidzialnego mogła być źródłowa, musi ona pozwolić fenomenowi jawić się w języku, który jest medium jawienia, nie może ona narzucać gotowych, zamkniętych dyskursów. Język jest sam żywiołem tego, co ma się ujawnić. To, co ma się ujawnić, jest w żywotnym splocie z samojawiącym się fenomenem. Słowo fenomen Heidegger proponuje zatem tłumaczyć jako „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende”, a zatem nie tyle przejaw, co raczej samojaw. W ten sposób Heidegger sugeruje, że fenomen nie jest przejawem czegoś ukrytego, ale przejawem samego siebie. Innymi słowy, poza fenomenem, poza zjawiskowością świata nie ma nic (to znaczy: jest tylko nicość). Jak powiada Arystoteles, przywołując Parmenidesa: ἐν οἷεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν³⁷⁹. Jawienie się (φαίνεσθαι) jest istnieniem (εἶναι) jednego (ἐν), które ziszcza się jako każdy partykularny byt (ὄν). Jest więc tylko byt, poza tym nic. Heidegger interpretuje to zdanie wielokrotnie, dokonując za każdym razem przewrotnego manewru zwrócenia wzroku od bytu do nicości, tzn. poza przejaw, ku jego źródłu, właśnie ku owemu niczemu (np. w rozprawie o nihil jako istocie metafizyki³⁸⁰). Dlatego też może on nazwać swoją filozofię „fenomenologią niewidzialnego”, gdyż jej sednem jest zwrot ku temu, co jawi

379 Met. 986 b.
380 GA 9, s. 105

się w każdym φαίνεσθαι: ku niczemu. To jednak, co jest niczym samo w sobie, każdorazowo jawi się jako coś, w owym jawieniu dopiero staje się czymś. Nic wychodzi na jaw, staje się czymś w przejawie – jako coś – τι κατά τινος. Czym jest samo coś – τόδε τι? – καθ' αὐτό – bez jako? Niczym. W ogóle nie jest. Bycie jest bowiem ziszczaniem się, czasowym procesem, który dokonuje się w jakości, w byciu czymś, w byciu jako coś, w przejawianiu się, to znaczy ἀληθεύειν, jako konkretne partykularne to oto (καθ' ἕκαστον). W ten sposób fenomenologia staje się opisem permanentnego procesu samoprzejawu niczego. Nic, aby stać się czymś, potrzebuje czegoś, czemu mogłoby jawić się jako coś. W tym celu neguje swoją nicość, dokonuje sterezy, samonegacji, otwierając się, stwarzając możliwość jawienia. Owo praotwarcie, warunek możliwości wszelkiego przejawu, wszelkiego procesu, wszelkiego ruchu, jest tym, ku czemu zwraca swój wzrok Heidegger. To praotwarcie to właśnie Urteil, źródłowy sens logosu, prapodział niezróżnicowanego niczego, które aby mogło być czymś, aby mogło się jawić, musi się zanegować i stworzyć relacyjność (w kategoriach mistyki Janowej możemy mówić o prarelacji Syna do Ojca, który zarazem jest Ojcem; Hegel nazywa to przejściem Sein w Anderssein, czyli stworzeniem możliwości jakiegokolwiek odniesienia, samą odniesieniowością, czyli logosem). Ów praruch prapodziału nie jest pierwotny w sensie czasowym, gdyż jest on warunkiem wszelkiego ruchu i wszelkiej czasowości. Dlatego jest on właściwym sensem creatio ex nihilo, które nie dokonało się w czasie, ale poza czasem, ἐν ἀρχῇ, będąc warunkiem jego możliwości. Ujmowanie pojęć właśnie w tym źródłowym rozumieniu jest sensem zwrotu, który jest istotą filozofii Heideggera, zwrotu ku źródłu. Tak oto fenomenologia zostaje pojęta jako nauka o samoprzejawie nicości, o samoprzejawie nihilistycznie pojmowanego Boga, który stwarza sam siebie poprzez samonegację, której figurą jest λόγος (to jego źródłowy sens relacyjny). Dlatego właśnie Heidegger stwierdza, że jego filozofia, będąca fenomenologią niewidzialnego jest tautologią, albowiem mówi ona o tym, co jawi się samemu sobie, οὐτὸ ταὐτό, które by stać się czymś musi wyjść poza swoją samość przez samonegację: przez λόγος. Trzeba pamiętać, mając na względzie Heideggerowskie założenie, iż nie ma Sein bez Dasein, że nie chodzi tu o abstrakcyjny stosunek, o czystą relację logiczną. Stosunek Ojca do Syna nie oznacza tu bowiem nic innego jak stosunek Sein do Dasein, a zatem to, że Bóg aby istnieć musi się wcielać, czyli, innymi słowy, że wspomniane jawienie się samemu sobie potrzebuje medium jawienia: człowieka.

Dopiero dzięki powyższym analizom nabiera sensu Janowe utożsamienie logosu ze świetlistością. Λόγος jest bowiem wedle Jana czymś źródłowym, archaicznym i boskim³⁸¹, czymś, dzięki czemu

381 J 1, 1.

ziszcza się (czyli partykularyzuje) ἔν, czymś pośredniczącym w ziszczaniu się wszystkiego³⁸², a przede wszystkim jest on światłem, φῶς, które jest światłem prawdy (światłem jawności), φῶς το ἀληθινόν, które rozświetla każdego człowieka, φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, tzn. jest istotą Dasein³⁸³. Jan wyraźnie mówi o tym samym logosie, co Heidegger i Arystoteles: λόγος ἀποφαντικός ὡς ἀληθές.

10. Ontologiczny sens prawdy (Met. Θ 10)

Postrzeganie prawdy tylko i wyłącznie jako prawdy zdania, to znaczy nieźródłowe pojmowanie logosu i prawdy, skutkuje podtrzymaniem metafizycznej bariery (χωρισμός), a przez to w ostatecznej konsekwencji utrzymaniem świata w separacji od Boga. Tak można streścić główną myśl Heideggera. Przekroczenie tej bariery („destrukcja metafizyki”) jest celem Heideggera, czy raczej środkiem do przebóstwienia świata, by się patetycznie wyrazić (Heidegger zazwyczaj unika tego rodzaju wyrażen i po cichu realizuje swoje dalekosiężne plany). Jednym z elementów realizacji tego zamierzenia jest wykazanie współźródłowości fizyki i metafizyki, to znaczy zatarcie granicy między światem a tym, co ma być wobec niego „meta”. Innymi słowy, wykazanie, iż owo μετά nie jest regionem bytowym, żadnym zaświatem, światem bis, lecz wskazuje na warunki możliwości światowości samego świata. Kluczowym ruchem interpretacyjnym, w którym Heidegger dowodzi tej tezy, jest reinterpretacja *Metafizyki* Arystotelesa, z której wywodzi się to, co tradycja zwykła nazywać metafizyką. Sam tytuł μετὰ τὰ φυσικά jest zresztą niejednoznaczny i odnosić się może, jak podkreśla Heidegger, zarówno do ksiąg *Fizyki*, jak i do jej przedmiotu, to znaczy do świata. Kluczową sprawą jest kwestia sensu owej meta-relacji. To właśnie o niej mówi Heidegger podczas ostatniego wykładu w Zähringen, gdy w interpretacji poematu Parmenidesa skupia się nad stosunkiem ἀλήθεια do λήθη. Λήθη jest tutaj figurą źródła, ἀρχή τῆς κινήσεως i ἀρχή τῆς μεταβολῆς, ἀρχή ἀναρχος, bezpodstawnej podstawy, Abgrundu. Relacja ta nie jest relacją zewnętrżności, lecz jest relacją intymnego związku, λήθη jest u Parmenidesa „niewzruszonym sercem prawdy”. Można więc powiedzieć, że metafizyka jest sercem fizyki, ale zarazem, jak twierdzi Heidegger, fizyka jest zapomnianym i nigdy nie dość poznanym sercem metafizyki. Obie księgi zadają bowiem pytanie o ἀρχή ruchu, o ruchowość. Nie jest jednak oczywisty związek prawdy z tą ontologiczną kwestią. Ten jednak wykazuje Heidegger na podstawie księgi, która stanowi centralny rozdział *Metafizyki* Arystotelesa, na podstawie ontologicznej analizy prawdy w Θ 10.

382 J 1, 3.

383 J 1, 9.

Dziesiąty rozdział księgi Θ od dawna uchodził za problematyczny. Od wykształcenia się metafizyki jako odrębnej dyscypliny, jak można domniemywać. Problematyczność tego rozdziału jest wszakże odzwierciedleniem problematyczności samej metafizyki. Pomimo obecności tej księgi we wszystkich wydaniach *Metafizyki*, sugerowano nawet jej nieautentyczność, nie tłumacząc wszelako, kto miałby ją dodawać i po co. W ten sposób wykazywano więc tylko własną bezradność i niezrozumienie zawartej w tej księdze problematyki. Heidegger przytacza szereg stanowisk kwestionujących jej autentyczność: Schweglera, Christa, Rossa i Jaegera. Przytoczmy zatem ich wypowiedzi, aby zdać sprawę z rangi problemu. W swoich *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912) Jaeger bagatelizuje rolę Θ 10 stwierdzając, iż „możemy rozdział ten omówić pobieżnie, ponieważ już Schwegler i Christ spostrzegli, że zupełnie nie pasuje on do kontekstu oraz przebiegu myśli”³⁸⁴. Nie wnika on jednak, co zarzuca mu Heidegger, w przyczynę owego niedopasowania, jedynie ją konstatując (co świadczy o wtórności i nieugruntowaniu własnego stanowiska Jaegera, jak zauważa Heidegger). Zarazem dodaje, wbrew zadeklarowanej wcześniej chęci zbagatelizowania tej księgi, iż „ktokolwiek chciałby uzasadnić pozycję Θ 10 tym, że dopiero tutaj osiąga się $\kappa\rho\iota\omega\tau\alpha\ \delta\upsilon\upsilon$, ten nie rozumie znaczenia słów i myśli niearystotelejsko”³⁸⁵. Myślenie arystotelejskie to dla Jaegera myślenie metafizyczne, które pod żadnym pozorem nie może pozwolić na ontologiczną interpretację prawdy, gdyż przez to musiałoby wykroczyć poza ślepo wyznawaną zasadę niesprzeczności i uznać pozazdaniowy, źródłowy sens logosu. Jak jednak wykazuje Heidegger, to właśnie kwestionowana przez metafizycznych obrońców „prawdziwego” arystotelizmu Θ 10 jest głównym dowodem na ontologiczne pojmowanie prawdy przez Arystotelesa, umożliwiając „niemetafizyczną” interpretację *Metafizyki*. Innymi słowy, Θ 10 jest niemetafizycznym sercem *Metafizyki*, umożliwiającym jej samoprzekroczenie, czy też samoprzewyciężenie. Kwestionowanie jej autentyczności, nigdy dostatecznie nie uzasadnione, jest próbą kurczowego trzymania się nieautentycznego, nieugruntowanego pojęcia metafizyki, a stosunek do pojęcia prawdy jest w tej kwestii papierkiem lakmusowym. Dlatego Heidegger podkreśla, iż szczególnie dziwi to, że autentyczność tej księgi zakwestionował Schwegler, albowiem jako Heglista powinien był dostrzec dokonane przez Arystotelesa w tym rozdziale utożsamienie bycia i myślenia³⁸⁶. Warto podkreślić wagę tego stwierdzenia. W księdze Θ 10, wskutek analizy prawdy i odkrycia jej ontologicznego wymiaru, dochodzi do utożsamienia bycia i myślenia! To przecież powtórzenie tezy Parmenidesa: $\tau\acute{o}\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ³⁸⁷. Księga ta zatem poświadcza, iż Arystoteles

384 W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, s. 49.

385 W. Jaeger, *Studien...*, s. 52.

386 GA 21, s. 182.

387 Fr. III.

interpretując ontologicznie prawdę utożsamia logikę z ontologią, tym samym kontynuując tradycję ontologii eleackiej. Dlatego też Heideggera dziwi gest Schweglera, gdyż jako heglista powinien on być zdawać sobie sprawę z owej tożsamości. Nawet jeśli Schwegler zdawał sobie sprawę z ontologicznego, źródłowego sensu logosu, to nie wyciągnął z tego faktu dostatecznie radykalnych wniosków co do natury prawdy. Sam Hegel bowiem nie dokonał ontologizacji prawdy. Dopiero Heidegger, jak się zdaje, dostrzegł jej ontologiczny wymiar i na tym odkryciu, którego koronnym dowodem jest właśnie Θ 10, oparł swój projekt przekroczenia metafizyki. Dlatego właśnie nieustannie, obsesyjnie wręcz podkreślał ontologiczny sens prawdy jako odkrytości. Myślenie metafizyczne trwa jednak nadal pomimo Heideggerowskiej rewolucji i odczytania Arystotelesa jako kontynuatora myśli Parmenidesa. U nas podobne stanowisko w tej kwestii reprezentuje np. Jan Woleński, który swoją książkę o prawdzie, noszącą znamienity tytuł *Epistemologia*, sprowadza do poziomu zdania i poznania, zaś w momencie, gdy zbliża się do wykroczenia poza ten poziom, mówi jedynie: "Nie mogę kontynuować tych uwag, ponieważ wykraczają one poza kwestie epistemologiczne"³⁸⁸. Nie dziwi więc jego stanowisko w kwestiach teologicznych. Heidegger uważa wszelako – podobnie jak Parmenides, Platon, Arystoteles, Tomasz i cała tradycja utożsamiająca filozofię z ontologią (oraz w tym sensie z teologią) – że właściwa filozofia zaczyna się tam, gdzie kompetencje profesora Woleńskiego się kończą.

Heidegger przywiązuje ogromną wagę do Met. Θ 10, nie szczędzi jej pochwał i wypowiada się o niej w samych superlatywach, jak o żadnym innym tekście filozoficznym. O jej szczególnej roli świadczy też to, jak często do niej wraca. Wspomina o niej w niemal każdej ze swych licznych interpretacji Arystotelesa, lecz również w wielu późniejszych tekstach, np. w *Sein und Zeit* i *Liście o Humanizmie*. Jest ona bowiem dlań nie tylko miejscem, w którym załamuje się tradycyjnie pojmowana metafizyka, nie tylko miejscem, w którym znajduje on potwierdzenie dla swej interpretacji prawdy, nie tylko miejscem, w którym Arystoteles dokonuje ontologizacji prawdy, a zatem paradygmatem ruchu interpretacyjnego, który sam Heidegger będzie powtarzał we wszystkich swych pracach, przenosząc go na wszystkie kategorie metafizyki, nie tylko świadectwem tego, że Arystoteles – wbrew tradycyjnemu, obiegowemu rozumieniu arystotelizmu – nie zapomniał bycia, lecz że pojmuje on bycie, $\delta\upsilon\ \acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$, w jego sensie źródłowym, lecz przede wszystkim jest ona miejscem, które wydobyte na jaw pozwala Heideggerowi na realizację projektu zwrotu ku samemu byciu, czyli – w ostatecznej konsekwencji – pozwala metafizyce miast zasłoną ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$) stać się odsłoną boskości, to znaczy stać się fizyką. To

388 J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 166.

właśnie dlatego Heidegger twierdzi, iż Θ 10, „zwornik (Schlußstein) wieńczący księgę Θ i w ogóle całą metafizykę Arystotelesa”, to rozdział, w którym „cała rozprawa osiąga tu swój właściwy cel, a cała filozofia Arystotelesa swój punkt szczytowy”, „najwyższy szczyt fundamentalnych rozważań ontologicznych”³⁸⁹. Twierdzi on też, wbrew Jaegerowi, iż kto uznaje Θ 10 za zwieńczenie całej księgi Θ , całej *Metafizyki*, a nawet całej myśli Arystotelesa, ten „nie tylko nie myśli niearystotelejsko, nie tylko myśli prawdziwie arystotelejsko, lecz myśli po prostu antycznie”, albowiem to właśnie tu bycie jako prawda „znajduje swój pierwszy i ostatni radykalny wyraz”³⁹⁰. Heideggerowska ontologizacja prawdy jest powrotem do tego jej rozumienia, jakie odnalazł on u Arystotelesa w *Met.* Θ 10.

Przystąpmy zatem do interpretacji *Metafizyki* Θ 10. Trzeba pamiętać przy tym o dwóch kwestiach podstawowych i mieć je nieustannie na względzie. Po pierwsze: Heideggerowi, jak sam stwierdził, chodzi zawsze o jedno pytanie, mianowicie o kwestię obecności lub nieobecności Boga, to znaczy o jego ukrycie lub możliwość jego odsłonięcia. Innymi słowy, chodzi o problem relacji świata do Boga, to znaczy o problem objawienia. W tym przypadku problem ten jest badany za pośrednictwem interpretacji tekstu fundacyjnego metafizyki, mianowicie *Metafizyki* Arystotelesa. Heidegger stawia hipotezę, iż *Metafizyka* uległa dezinterpretacji wskutek czego miast prowadzić do odsłonięcia Boga, prowadzi do jego zasłonięcia, rugując go poza świat. Wysiada też supozycję, iż zasłonięcie Boga przez metafizykę może być jedną z form samozasłonięcia Boga („wycofania”, jak mówi Heidegger). Nawet gdyby tak było, to Heidegger dostrzega poważne konsekwencje tego faktu. Ludzkość pozostawiona sama sobie w zeświecczonym świecie popadła w tarapaty (skrótowo rzecz ujmując: wojna, destrukcja natury, „zierzch Zachodu”). Mówiąc językiem Kanta, ludzkość nie dorosła do dojrzałości, do autonomii, wyraźnie potrzebuje wychowawcy (jak mówi o Bogu Lessing w *Wychowaniu rodzaju ludzkiego*). Toteż nawet jeśli Bóg ukrył się (być może na prośbę samego człowieka – nowożytność!), Heidegger twierdzi (m.in. w słynnej wypowiedzi dla Spiegła), iż tylko jego powrót może nas uratować. Skoro więc metafizyka jest – wedle Heideggera – figurą oddzielenia Boga ze świata ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), to w niej też może tkwić możliwość jego powrotu. W tym właśnie kontekście trzeba czytać *Met.* Θ 10.

Po drugie: Heideggerowi chodzi nieustannie o zakorzenienie ontologii (metafizyki) w egzystencji (odniesienie Sein do Dasein), wykorzenionej pomimo pierwotnego, źródłowego w niej zakorzenienia. Zdanie to nie znaczy wszelako nic innego, jak tylko tyle, że Heideggerowi chodzi o ponowne

389 GA 21, s. 171; GA 31, s. 106; GA 33, s. 11-12.

390 GA 31, s. 82.

nawiązanie zerwanej relacji między człowiekiem (Dasein) a Bogiem (Sein). Ontologia, metafizyka to języki mówiące o Bogu w abstrakcyjnych (oderwanych) kategoriach. Chodzi więc o to, aby te abstrakcje na powrót zakorzenić w życiu człowieka, z którego się wywodzą (powrotnie przyswoić: „Heimkunft”). W Heideggerowskim „zapomnieniu o byciu” (Seinsvergessenheit) nie chodzi przecież o zapomnienie jakiejś abstrakcyjnej kategorii metafizycznej, ale właśnie o to, że świat (człowiek) zapomniał o Bogu. Konsekwencją tego zapomnienia jest petryfikacyjne ujęcie ontologii, uznające „święty” byt za coś statycznego, a świat za dziedzinę ruchu, ruch i zmianę zaś uznając za coś, co doskonałemu bytowi nie przystoi (widać tu problematyczność samego pojęcia doskonałości³⁹¹). Statyczny byt odpomniany przez Heideggera staje się byciem, to znaczy ruchem świata, zaś człowiek staje się miejscem przejawu tego ruchu. Relacja między nimi to ἀλήθεια. Heidegger nie sformułował tych tez łatwo, lecz wypracowywał je przez lata właśnie w toku lektury i interpretacji pism Arystotelesa, zmagając się z problemem metafizyki. Niestety, sprowadzone do zdania „Sein jawi się poprzez Dasein” ponownie stają się one niezrozumiałe i odrywają od żywotnego gruntu. Celem niniejszej interpretacji jest więc ponowne ich zakorzenienie w ich pierwotnym podłożu, to znaczy w tekście Arystotelesa. Ἀλήθεια jest zwornikiem, zwieńczeniem Heideggerowskiej interpretacji. W pojęciu tym, źródłowo zinterpretowanym, zawiera się sedno myśli Heideggera, istota jego projektu. Θ 10 jest tak przezeń ceniona, gdyż w niej właśnie znajduje on potwierdzenie swojej wykładni prawdy, a zatem nie tylko jej sens ontologiczny, lecz także egzystencjalny. Podczas interpretacji trzeba więc mieć na względzie wymiary teologiczny, ontologiczny i egzystencjalny. Ἀλήθεια jest ich zwornikiem.

Nim przystąpimy do interpretacji, należy jeszcze poczynić kilka uwag na temat natury przekładu oraz natury tekstu filozoficznego. Jak powiada Heidegger, sam przekład już jest interpretacją, wykładnią. Nie ma niewinnych, neutralnych, obiektywnych przekładów. Przekłady rzekomo bezstronne, posługujące się obiegową, słownikową terminologią, są jedynie nieświadome swojego zapośredniczenia w nieautentycznie przejętym słownictwie. Dlatego właśnie Heidegger po pierwsze czyta Arystotelesa źródłowo, to znaczy po grecku. Po drugie, tłumaczy go sam, wypracowując przy tym od nowa język (co może czynić go niezrozumiałym lub trudnym w zrozumieniu przy pierwszym kontakcie). Po trzecie, każdą interpretację Arystotelesa poprzedza on własnym przekładem. To w trakcie tego przekładu dokonuje się praca interpretacyjna, z której następnie Heidegger zdaje sprawę w komentarzu. Można postawić pytanie, czy przekład Heideggera jest mniej neutralny niż np. polski

391 Por. Heideggerowskie analizy entelechii np. w jego interpretacji Phys. B 1 (GA 9, s. 239 i nast.).

przekład Leśniaka. Innymi słowy, byłoby to pytanie o to, czy istnieją dyskursy mniej lub bardziej źródłowe. Z perspektywy Heideggera odpowiedź jest oczywista. Źródłowy przekład to przekład fenomenologiczny, to znaczy taki, który nie tylko tłumaczy tekst *verbum pro verbo*, lecz który na kanwie tekstu wyjściowego uprawia analizę fenomenologiczną, a więc *de facto* tłumaczy księgę świata (księgę natury), a w tym przekładzie korzysta z nici przewodniej tekstu, który zarazem tłumaczy. Można wyciągnąć z tego prosty, choć radykalny wniosek, iż dany tekst zrozumieć można źródłowo wyłącznie wskutek jego źródłowej lektury, to znaczy wskutek jego lektury w języku oryginalnym, której efektem byłby przekład na język własny i dokonana podczas tej lektury własna wykładnia pojęciowości, jaką ów tekst się posługuje. Takie założenie przyjmuje w każdym razie Heidegger. Innymi słowy, także lektura Heideggerowskiego przekładu Arystotelesa nie daje źródłowego dostępu do myśli Arystotelesa. Siłą rzeczy również lektura polskiego przekładu translacji Heideggera nie może dać tego dostępu, jest ona bowiem podwójnie oddalona od oryginału (dlatego w aneksie cytowany jest również tekst grecki). Jedyne, czemu może służyć ów przekład przekładu, może być rekonstrukcja drogi, którą podążał Heidegger w swej interpretacji. Wszystko wskazuje na to, że właśnie to jest powodem, dla którego Heidegger nie opublikował swej planowanej książki o Arystotelesie, miast tego wypracowując własny język i za jego pomocą przeprowadzając analizy znane jako *Sein und Zeit*.

Powyższe zastrzeżenia skazują zarówno niniejszą interpretację, jak i każdą w ogóle interpretację na niedostateczność, to znaczy na nieostateczność. Każda interpretacja – z perspektywy Heideggera – jest bowiem jedynie zapisem własnej drogi myśli, która po to, aby mogła być właściwie i autentycznie przyswojona, musi być samodzielnie powtórzona. Co więcej, wedle Heideggera nie tylko jego własna filozofia, lecz każda w ogóle filozofia jest zapisem drogi myśli danego myśliciela. Także notatki kursowe z wykładów Arystotelesa, opublikowane później pod tytułem *Tà μετὰ τὰ φυσικά*, stanowią zapis drogi, jaką Arystoteles dotarł do celu, do którego usiłował następnie – podobnie jak Heidegger – doprowadzić swoich słuchaczy. Owego doprowadzenia nie da się jednak sprowadzić do tezy zawartej w zdaniu apodyktycznie orzekającym taką czy inną „prawdę”. Dlatego właśnie prawda musi mieć w pierwszym rzędzie wymiar egzystencjalny, a nie zdaniowy (epistemologiczny) lub w abstrakcyjnym sensie ontologiczny. Prawda może być tylko czymś, czego każdorazowo doświadcza człowiek, a czego tekst może być co najwyżej świadectwem. Może też on być śladem cudzej drogi, punktem odniesienia, która jednak musi być następnie każdorazowo podjęta na własną rękę. Te hermeneutyczne tezy Heideggera na temat egzystencjalno-ontologicznej natury prawdy znajdują potwierdzenie zarówno w

Platońskiej krytyce pisma³⁹², jak i w korespondencji między Aleksandrem a Arystotelesem, który na pytanie ucznia, dlaczego opublikował swoje wykłady (widocznie część z nich była w obiegu już za jego życia), odpadł, iż zrozumie je tylko ten, którego sam doprowadził do celu (samo pismo jest bowiem niewystarczające jako doprowadzenie). Dlatego też Heidegger twierdzi, że fenomenologia musi być każdorazowo podjętą własną drogą myśli, albo w ogóle nie będzie fenomenologią³⁹³.

Ta rozbudowana dygresja wstępna na temat natury interpretacji nie jest zbędna, przeciwnie, stanowi ona – z perspektywy Heideggera – element samej interpretacji. Opublikowana pierwsza część *Sein und Zeit*, w której Heidegger przeprowadza fenomenologiczną analizę Dasein, stanowi przecież tylko wstęp do zapowiadanej, właściwej części drugiej, mającej interpretować konkretne teksty, nigdy wszelako nie napisanej. Podobnie fenomenologiczna interpretacja Arystotelesa przesłana Natorpowi w 1922 roku rozpoczyna się od analizy sytuacji hermeneutycznej interpretującego Dasein³⁹⁴, która to analiza rozmiarem swoim wielokrotnie przewyższa samą interpretację pism Arystotelesa, będącą niewielkim dodatkiem do samoanalizy Dasein, wynikającej zarazem w hermeneutycznym sprzężeniu zwrotnym z samej lektury pism Arystotelesa, będąc nie tylko wstępem do niej, ale i jej wprowadzającym podsumowaniem. Jeżeli bowiem fenomenologia jest samointerpretacją Dasein – jak Heidegger twierdzi w swojej filozofii, a także w swoich hermeneutycznych prolegomenach do interpretacji Arystotelesa, wyprowadzonych z samej tej interpretacji – to jaka jest rola cudzego tekstu w samointerpretacji? Można powiedzieć, przede wszystkim, że interpretowany tekst nie jest w istocie czymś zewnętrznym, skoro $\eta \psi \chi \eta \acute{\epsilon} \sigma \tau \iota \pi \omega \varsigma \pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha$, a rolą interpretacji jest wykazanie tej jedności, to znaczy przyswojenie tekstu. Innymi słowy, tekst pozostaje zewnętrzny, dopóki nie zostanie zinterpretowany. Dlatego tradycja, aby mogła oddziaływać, musi być każdorazowo źródłowo zreinterpretowana. Te wnioski Heideggera, wyrażone już we wstępie do *Fenomenologicznych interpretacji przy Arystotelesie* z 1922 roku, powtórzył następnie Gadamer pod hasłem stopienia horyzontów. Przyjrzyjmy się zatem z bliska tej księdze, w której Arystoteles osiągnął szczyt swojej ontologii, odkrywając źródłową tożsamość prawdy i bycia, przechodząc od prawdy jako aspektu zdania do prawdy jako aspektu bycia.

Met. Θ 10 interesuje Heideggera jako wyparte świadectwo ontologicznego sensu prawdy. Nie chodzi tu wszakże o gest polemiczny, jak może się zdawać, gdyż pierwotna intencja Heideggera jest

392 Epist. VII oraz Phaedr.

393 GA 2, s. 51.

394 GA 62, s. 345 i nast.

fenomenologiczna, a destrukcja tradycji, czyli nastawienie polemiczne jest konieczne tylko po to, by móc odzyskać nastawienie źródłowe. Innymi słowy, reinterpretacja stanowiska tradycyjnego jest tylko skutkiem ubocznym źródłowej lektury tekstu. Wątkiem przewodnim jest ἀλήθεια. Znamienne jest już samo umieszczenie fragmentu o prawdzie w sercu *Metafizyki*, a nie na przykład w *De Interpretatione*. To jednak, co było dla innych powodem do odrzucenia tego tekstu (fragment o prawdzie w traktacie metafizycznym, a nie epistemologicznym), jest dla Heideggerem argumentem na rzecz jego doniosłości (świadectwem ontologicznego sensu prawdy). Heidegger wszelako nie rozstrzyga z góry o takim lub innym sensie słowa, które interpretuje, a każdorazowo bada, w jaki sposób pracuje ono w danym kontekście. Dlatego zawsze, gdy interpretuje on jakiś grecki termin, początkowo cytuje on go w greckim brzmieniu, wolnym od jakiegokolwiek określenia, a dopiero następnie napęlnia je sensem wynikającym z jego pracy kontekstualnej. W tym przypadku mamy do czynienia ze znamionym przesunięciem semantycznym, gdyż z pierwotnego sensu logiczno-zdaniowego (tzn. logicznego w sensie nieźródłowym) dokonuje się przejście do sensu ontologicznego. Jest to zarazem jedno z wielu miejsc u Arystotelesa, w których dokonuje się ów ruch i z tego właśnie powodu Heidegger może nazywać go fenomenologiem, gdyż w ten sposób Arystoteles dokonuje fenomenologicznej ἐποχή. Fragment ten jest istotny dla Heideggera nie tylko dlatego, że w nim odnajduje ruch ontologizacji (radikalizacji). Istotny jest też dlatego, że to tu właśnie jeden z sensów τὸ ὄν – ὄν ὡς ἀληθές – uzyskuje swoje ontologiczne uzasadnienie. Zakwestionowanie tego fragmentu powoduje, że Arystotelesowskie uznanie prawdy za sens τὸ ὄν pozostaje niezrozumiałe. Dopóki jednak prawda jest uznawana za prawdę zdaniową, dopóty ten fragment jest problematyczny, jak i ów ontologiczny jej sens. Co więcej, i to jest najciekawsze w tym fragmencie, sens prawdziwościowy jest tu uznany za najwyższy (τὸ κυριώτατα ὄν), a więc poszukiwany przez Heideggera przewodni sens τὸ ὄν. To jednak nie tłumaczy jeszcze tego, co oznacza sama prawda (ἀλήθεια), gdyż samo znaczenie τὸ ὄν jest tu niewiadomą, która dopiero ma zostać poznana. Mamy więc do czynienia ze specyficzną sytuacją interpretacyjną, w której stajemy wraz z Heideggerem i aby ponowić jego gest, to znaczy dokonać fenomenologicznej analizy niewidzialnego, trzeba, by tak rzec, wkroczyć w metafizyczny mrok, czyli wziąć w nawias sens wszystkich fundamentalnych kategorii metafizyki, uznać je za pojęcia puste i dopiero wskutek interpretacji podstawowych tekstów metafizyki napęlnić je treścią. W tym miejscu mamy do czynienia z dwoma takimi pojęciami, mianowicie z ἀλήθεια i τὸ ὄν. Nie możemy zakładać, że wiemy, czym jest ἀλήθεια i poprzez to ustalić sens τὸ ὄν. Nie możemy też zakładać, że wiemy czym jest τὸ ὄν i wskutek przyjęcia, że prawda ma tutaj sens ontologiczny uznać, że wiemy już, czym ona

jest, skoro jest ona synonimiczna z τὸ ὄν. Heidegger jednak wskutek lektury kontekstualnej i stopniowego przybliżania się do źródłowego sensu prawdy, także wskutek lektury Parmenidesa, stopniowo dochodzi to znaczenia tego jej ontologicznego wymiaru i wskutek tego określa, czym jest τὸ ὄν. Nie możemy zakładać, że już wiemy, iż wedle Heideggera prawda jest odkrytością bądź jawnością. Trzeba dopiero zdać sobie sprawę z tego, co to oznacza, a także z tego, że właśnie o tym mówi Arystoteles, że – jak twierdzi Heidegger – tylko takie jej rozumienie (potwierdzone przez etymologię i poemat Parmenidesa) pozwala w ogóle zrozumieć ontologiczny sens tego pojęcia. Ἀλήθεια jako odkrytość (jawność) oznacza bowiem nie tylko warunek możliwości jawienia. Trzeba by bowiem wówczas dopiero zapytać, co tym warunkiem właściwie jest. Nie oznacza ona też tego, co się wyłania (to tylko w sensie pochodnym). Co znaczy właściwie: ontologiczny? Oznacza: dotyczący τὸ ὄν. Kluczowe pytanie, jakie Arystoteles stawia na temat τὸ ὄν zarówno w *Fizyce* jak i w *Metafizyce*, także w tym fragmencie, jest pytaniem o jedność lub wielość τὸ ὄν. Ἀλήθεια w sensie ontologicznym musiałaby się zatem odnosić to tej kwestii i tak jest w istocie. Otóż ἀλήθεια jako odkrytość, Unverborgenheit, ἀ-λήθεια, dokładnie do tego zagadnienia się odnosi i stanowi figurę ruchu łączącego te dwie statycznie pojmowane i dlatego problematycznie uznawane za sprzeczne zasady. Chodzi tu zatem o dialektyzację τὸ ὄν na poziomie ontologicznym (a nie tylko o dialektykę dotyczącą zdania lub rozumowania). Ἀλήθεια jest bowiem ruchem wyłonienia wielości z jedności, ciągłego wyłaniania, wyjścia z λήθη, z mroku, z nieodróżnicowania na jaw, z niejawności w jawność. Sama ta możliwość, praróżnica, prapodział, to ciągle dokonujące się różnicowanie, jest ontologicznym sensem prawdy. Można więc stwierdzić, że ἀλήθεια jest odpowiednikiem owego tertium, które Platon w *Timajosie* nazwał χώρα³⁹⁵, jest figurą ruchu pomiędzy jednym a wielością, figurą bycia bytu, figurą Sein. Ἀλήθεια tak rozumiana – a tylko w tym sensie można wytłumaczyć jej ontologiczne znaczenie – jest znakiem tego, że byt jest w ruchu, że musi być w ruchu, aby się jawić, że ruchowość, dynamiczność bytu, jest warunkiem jawienia, albowiem jawienie zawsze dokonuje się jako coś, jest jakością, ruchem czegoś ku czemuś, odnoszeniem, tym, co Brentano nazywał intencjonalnością. Ontologizacja prawdy, a zatem pojęcie ontologicznego wymiaru prawdy, jak również jawnościowego, czy też jawieniowego (wyłonieniowego) sensu τὸ ὄν, jest sednem Heideggerowskiej interpretacji prawdy. Miejscem tego jawienia jest Dasein, czyli człowiek, w którym dokonuje się odkrywanie: ἀληθεύει ἡ ψυχή.

Czy przytoczony tekst Arystotelesa pozwala na taką interpretację? Zdaniem Heideggera jest ona wręcz

395 Tim. 48 c–52 b.

jedyną, która pozwala na zrozumienie dokonanego w nim ruchu ontologizacji prawdy. Przyrzyjmy się zatem z bliska tekstowi Arystotelesa. Wyrażenie τὸ κυριώτατα ὄν – różnie odczytywane – pozwala również na wykładnię, którą wybiera Heidegger. Jego wieloznaczność pozwala więc zarówno Schweglerowi i Jaegerowi odrzucić autentyczność tego rozdziału, jak i Heideggerowi uznać je za potwierdzające przewodni charakter aleiteicznego sensu τὸ ὄν. Ciekawe jest to, że Jaeger musi dostrzegać inne możliwości jego odczytania, skoro w ogóle wchodzi w jakąkolwiek polemikę. Trzeba pamiętać o tym, że punktem wyjścia dyskusji o autentyczności tej księgi jest fakt obecności w edycji Andronika. Zarazem jednak sam Heidegger mówi o jego niejednoznaczności³⁹⁶. Tak jakby samo bycie było niejednoznaczne, co jest wedle Heideggera warunkiem możliwości wolności (figurą tej niejednoznaczności ontologicznej jest u Heideggera *kuinzige*), pozwalając na przyjęcie każdej możliwej interpretacji, która jednak nigdy – *ex definitione* – nie będzie ostateczna. Ta ontologiczna nieoznaczoność (by użyć terminu fizycznego) jest nie tylko warunkiem możliwości wolności, ale także warunkiem możliwości wielości i różnorodności bytowej. Innymi słowy, aby jedno mogło się jawić wielorako, ono samo musi być wielorakie, to znaczy wewnętrznie zróżnicowane. To paradoksalne samozróżnicowanie jednego jest właściwym tematem filozofii Heideggera. Nie chce on bowiem stwierdzić ani fundamentalnej jedności bytowej, ani też wielości, lecz właśnie dostrzec ten ontologiczny ruch samoroźnicowania, którego figurą jest w jego filozofii ἀλήθεια. Niejednoznaczność interpretacyjna i nieostateczność każdej interpretacji jest hermeneutycznym przejawem ontologicznej niejednoznaczności. Dlatego Heidegger wielokrotnie podkreśla, że autentyczna interpretacja powinna raczej otwierać niż domykać i raczej stawiać znak zapytania niż kropkę. Otwierać również w sensie ontologicznym, to znaczy cofać się do momentu ontologicznej niejednoznaczności świata. W ten sposób docieramy do tajemniczego ewangelicznego splotu prawdy i wolności, o którym wspomina Heidegger w swoim wykładzie o istocie prawdy z 1930 roku, odwracając – w ślad za Heglem³⁹⁷ – Janową sentencję o wyzwoleniu przez prawdę. Heidegger zdaje sobie sprawę z ontologicznego sensu logiki, który odkrył już Hegel, a który można znaleźć i u wczesnych myślicieli greckich. Ma on też świadomość ontologicznego sensu dialektyki. Twierdzenie o związku prawdy z wolnością pozostaje niejasne przy zdaniowym rozumieniu prawdy, ale przy jej ontologicznym rozumieniu w sensie Heideggerowskim nabiera ono sensu, gdyż prawda jako ontologicznie rozumiana odkrytość, czyli zasada ruchu, warunek jego możliwości, staje się zarazem warunkiem możliwości wolności (w sensie ontologicznym i egzystencjalnym, które na tym poziomie współródłowo się zbiegają). W tym sensie

396 GA 83, s. 654 i nast.

397 *Enzyklopädie*, § 382, Zusatz; w polskim przekładzie owego dodatku brak.

także dokonana przez Heideggera i Hegla inwersja ma sens ontologiczny, gdyż na płaszczyźnie ontologicznej wolność jest właśnie ową nieoznaczonością, to znaczy nieostatecznością i niedomykalnością logiczną, czyli tym, co umożliwia i sprawia ciągły ruch świata nie tylko materialny, bytowy, ontyczny (fizyczny), ale i ontologiczny (metafizyczny). Innymi słowy jest ona tym, co umożliwia nieustającą przemianę paradygmatów (by użyć określenia Kuhna), a zatem pracę ἀλήθεια na poziomie ontologicznym (o tym mówi Heidegger w § 44 *Sein und Zeit*, gdy stwierdza, że prawa Newtona przed Newtonem nie były ani prawdziwe, ani fałszywe³⁹⁸). Biorąc pod uwagę Heideggerowskie nawiązanie do twierdzenia Jana na temat związku prawdy i wolności w wieńczących rozważaniach jego kluczowej rozprawy na temat istoty prawdy, należy uznać, że jego wywodząca się od Arystotelesa interpretacja prawdy ma na celu jej wykładnię ontologiczną i teologiczną zarazem. Analiza prawdy przeprowadzona w *Met. Θ 10* powinna zatem prowadzić do takiego jej rozumienia.

Na ile zatem Heideggerowska teza o niejednoznaczności (nieoznaczoności) ontologicznej, wyrażona m.in. w jego eseju o istocie prawdy (który należy rozumieć ontologicznie), da się wyprowadzić z rozważań Arystotelesa w *Met. Θ 10*? Niezależnie już od nierozstrzygalności hermeneutycznej niektórych użytych terminów i ontologicznych jej podstaw, sama analiza Arystotelesa wydaje się prowadzić do takiego właśnie ontologicznego rozumienia prawdy. Streśćmy przebieg rozumowania przeprowadzonego przez Arystotelesa. Tematem rozważań jest badanie τὸ ὄν (bycia) w szczególnym jego (najwłaściwszym) sensie, to znaczy co do odkrytości. Arystoteles już na samym początku określa tak temat (w wykładni Heideggera). Pyta następnie o same warunki możliwości odkrytości, tzn. o to, jak możliwa jest, jak powstaje odkrytość i zakrytość i co w ogóle przez to rozumiemy. Kluczem do zrozumienia odkrytości i zakrytości jest ontologicznie rozumiana synteza, czyli złączenie (zestawienie). Owo złączenie jest dokonywane przez λόγος. Λόγος bowiem jako sama relacyjność jest tym, co umożliwia jawienie się czegoś jako czegoś (λόγος apofantyczny – τι κατὰ τινος). Dlatego w *Met. Θ 10* Arystoteles analizuje relacyjność jako syntetyczność warunkującą jawność i pod tym względem ujmuje możliwość odkrycia i zakrycia. Mówi on o odkryciu w sensie jawienia się jako coś, czym coś jest i zakrycia w sensie jawienia się jako coś, czym coś nie jest. Wyraźnie chodzi tu o relację przedstawieniową (logiczną w sensie zdaniowym) i przedrepresentacyjny (prelogiczny, czy też bytowy). Relacja syntezy może zatem zachodzić już na poziomie bytowym, a zasłonięcie byłoby w tym sensie nieadekwatnym przedstawieniem, czyli tradycyjnie pojmowanym fałszem zdaniowym. Mamy

398 GA 2, s. 226.

więc tutaj do czynienia z klasycznie pojmowaną prawdą zdaniową. Następnie jednak dochodzi do zwrotu, do ontologizacji prawdy, kiedy w 1051 b 13-17 Arystoteles przechodzi do tego, co samo w sobie jest niezłożone i do możliwości odsłonięcia (ujawnienia, ἀληθεύειν) lub zasłonięcia w odniesieniu do tego. W tym przypadku prawdziwość (odkrytość) nie może zależeć od tego, czy złożenie będzie adekwatnie przedstawione (czy kreda będzie wypowiedziana jako biała, jeśli w rzeczywistości jest biała), gdyż nie ma mowy o żadnym złożeniu (to, czego ujawnienie rozpatrujemy, nie jest złożone, więc jego odkrytość nie może zależeć od adekwatnego odwzorowania jej uprzedniego odniesienia do czegoś). W tym miejscu Arystoteles przechodzi do analizy możliwości odkrycia tego, co niezłożone³⁹⁹. Pyta więc, to znaczy bycie i odkrytość tego czegoś, skoro nie chodzi tu o to, że to coś jest czymś (jawi się jako coś, κατά τινοῦς). Tutaj właśnie ma miejsce analiza ontologicznego sensu prawdy. Tutaj zarazem znajduje się owo wychwalane przez Heideggera ukoronowanie ontologicznych rozważań Arystotelesa. Tutaj bowiem mowa jest o byciu samym (nie o bycie). Arystoteles pyta bowiem, co to znaczy, że jest coś, co samo w sobie nie jest czymś. Co może znaczyć, że takie coś jest? Co znaczy, że jest coś, co nie jest czymś, co jest niczym? To, co niezłożone, to przecież nic. Jak może więc jawić się niebyt? Szczytem ontologicznych rozważań Arystotelesa są zatem rozważania meontologiczne! Zwrot, o którym mowa, zwrot od bytu do bycia, to zarazem zwrot od bytu do niebytu. Od pytania jak może jawić coś, co jest czymś, przechodząc do pytanie o możliwość jawienia czegoś, co nie jest czymś, przechodzi Arystoteles zarazem do pytania o samo jest, albowiem to coś, co nie jest czymś (to paradoksalne coś-nie coś) nie może jawić się jako coś, czym już jest, skoro nie jest czymś, skoro samo w sobie jest niczym. Czym zatem jest bycie w odniesieniu do czegoś, co nie jest czymś? To coś, co nie jest czymś, jest niczym, jest byciem bez odniesienia, jest samym byciem. Niebyt jest byciem. Niebyt jest. Bycie jest ziszczeniem się niebytu. Niebyt ziszcza byt. Coś, co nie jest czymś, aby tym być, musi to stworzyć. Nic samo w sobie jest czystą potencją wszechbycia. Arystoteles mówi, że ujawnienie (bycie) tego, co nie jest czymś, ma zgoła odmienny sens niż ujawnienie (bycie) tego, co jest czymś. To, co nie jest czymś, co jest czystym byciem, jest czymś stale obecnym, powiada Arystoteles⁴⁰⁰, a nie jest obecnością czegoś konkretnego, partykularnego, czasowego, co powstaje i ginie. Nie jest w ogóle obecnością czegoś, gdyż jest czystą stałą obecnością, jest samym byciem. Arystoteles mówi tu wyraźnie o samym byciu, o samym jest, i w tym sensie ontologia ma tutaj wymiar teologiczny⁴⁰¹. Zwrot ku temu sensowi bycia, ku samemu byciu, jest właśnie tym zwrotem, o którym

399 Met. 1051 b 17 i nast.

400 Met. 1051 b 22-33.

401 Wj 3, 14

nieustannie mówi Heidegger, a który znajduje w Θ 10. W tym kluczowym miejscu *Metafizyki* znajduje on zatem nie tylko potwierdzenie ontologicznego sensu prawdy jako bycia, jako samego jest, lecz także procesualny, ujawnieniowy sens owego jest. Ἀληθεύειν, jawienie, jest tutaj tożsame z byciem, z czystym jawieniem (wyłanianiem, wyróżnianiem). W tym sensie jest ono czystym aktem. Arystoteles mówi jednak zarazem o tym, co nie jest czymś, choć jest możliwością wszystkiego. Nie nazywając tego po imieniu, mówi on o niebycie, o bezruchu, który poprzedza ruch, o potencji czystej, która nie różnicowana musi się różnicować, aby cokolwiek mogło się w ogóle jawić.

Znamienne jest, że Heidegger komentuje Θ 10 w dwóch miejscach: w wykładzie o logice⁴⁰² oraz w wykładzie o wolności⁴⁰³. Zwraca on uwagę na wspomnianą niejednoznaczność (dieses Seiende, das in jedem Seienden das Seiende bzw. Sein ist – dieses Schwanken ist charakteristisch – das jedes Seiende zu dem macht, was es ist, ist das Wesen, das Was, aus dem her jegliches, was ist, je seine Herkunft hat⁴⁰⁴). Owo Schwanken. wahanie, znamienne jest dla każdego dyskursu, który zbliża się do tego, ku czemu Heidegger i Arystoteles chcą tutaj dotrzeć, albowiem w tym miejscu dyskurs (tzn. λόγος) jako taki dociera do własnych granic, staje się nieprzedstawieniowy, albowiem przestaje odsyłać do czegoś. Cała sztuka polega w tym momencie na tym, aby nie popaść w bełkot, aby utrzymać dyskursywny rygor, a zarazem doprowadzić do granic samej dyskursywności, samej wyrażalności. Wahanie się podstawowych kategorii takich jak byt/bycie jest u Arystotelesa znamienne. Ciekawe, że na tę niejednoznaczność Arystotelesa zwraca uwagę Heidegger, podczas gdy on sam wydaje się tu właśnie zaznaczać wyraźną granicę, gdy mówi o różnicy ontologicznej między bytem a byciem. W ten sposób chce on wskazać na bycie jako figurę tego, co nie jest bytowe, co nie jest żadnym bytem. Później wycofa się z tego gestu, gdy zda sobie sprawę, że on też jest nie do utrzymania, a także prowadzi, jak każda tego rodzaju identyfikacja, do petryfikacji słownej. Jak zaznacza Heidegger w swoim komentarzu, Arystoteles prowadzi nas tutaj do samej obecności, która nie jest już obecnością czegoś. Czyste, bezprzedmiotowe bycie, czysta obecność, czyste jawienie, czysty ruch. Nie: ruch czegoś, bycie czegoś, obecność czegoś. Niczego. Ta czysta obecność niczego jawi się tutaj jednak – w sposób wręcz namacalny, jak podkreśla Arystoteles. Można ją wręcz dotknąć (θιγῆν⁴⁰⁵). Na tę intymną, zmysłową możliwość doświadczenia tego wskazuje Heidegger, przywołując Θ 10 w *Liście o Humanizmie*. Przytoczmy więc in extenso cały ustęp, w którym Heidegger odnosi się do tej analizy Arystotelesa:

402 GA 21.

403 GA 31.

404 GA 21, s. 179

405 Met. 1051 b 24.

Aber die Metaphysik kennt die Lichtung des Seins entweder nur als den Herblick des Anwesenden im »Aussehen« (ἰδέα) oder kritisch als das Gesichtete der Hinsicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität. Das sagt: die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen. Diese Verborgenheit ist jedoch nicht ein Mangel der Metaphysik, sondern der ihr selbst vorenthaltene und doch vorgehaltene Schatz ihres eigenen Reichtums. Die Lichtung selber aber ist das Sein. Sie gewährt innerhalb des Seinsgeschickes der Metaphysik erst Anblick, aus welchem her Anwesendes den zu ihm anwesenden Menschen berührt, so daß der Mensch selber erst im Vernehmen (voεῖν) an das Sein rühren kann (θυεῖν, Aristoteles, Met. Θ 10)⁴⁰⁶.

Pojawiają się tu kluczowe dla myślenia Heideggera stwierdzenia. Można powiedzieć wręcz, że tak jak w Θ 10 myśl Arystotelesa osiąga swój szczyt, tak w tym fragmencie osiąga go myśl Heideggera. Trudno oczywiście w pierwszym momencie przebić się przez Heideggerowski żargon, nie trudniej jednak niż przez żargon metafizyki (jakkolwiek w tym drugim czujemy się bardziej komfortowo i może właśnie dlatego nie potrafimy, nie chcemy nawet się przez niego przebijać ku rzeczy samej). Co jednak mówi tu Heidegger? Otóż twierdzi on, że metafizyka, dopóki pozostaje zamkniętą strukturą dyskursywną, nie może sięgnąć tego, co jest źródłem wszelkiego jawienia, wszelkiej jawności, co jest samą jawnością. To jednak – i to jest najciekawsza myśl Heideggera tutaj wyrażona – nie jest wcale brakiem lub wadą metafizyki, lecz ukrytym w niej skarbem, jej największym bogactwem! Metafizyka stanowi zatem rodzaj depozytu, stanowi ona zabezpieczenie, przechowuje coś, do czego można uzyskać dostęp wykraczając poza nią. Jest ona jednak – jako dyskurs – potrzebna jako punkt wyjścia i jako punkt odniesienia. Bez tego punktu odniesienia – stabilnego właśnie – nie jest możliwe dotarcie do jej skarbu. Ten skarb ma się do samej metafizyki jak λήθη w stosunku do ἀλήθεια: jest jej sercem.

Met. Θ 10 stanowi więc miejsce, w którym *Metafizyka* zbliża się do swych granic, w którym wykracza poza siebie, w którym zaczyna się chwiać wypracowywany w niej system kategorialny oparty na rygorystycznej, niesprzecznej logice. W momencie, gdy Arystoteles pyta o samo jest, o bycie czegoś, co nie jest złożeniem, co nie jest czymś, zaczynają chwiać się elementarne rozróżnienia, które wcześniej poczynił, dociera bowiem do źródeł własnej pojęciowości, do źródeł samego języka, samego jawienia, samego bycia. Arystoteles nie idzie dalej. Wyraźnie brakuje mu już tu języka. Heidegger

406 GA 9, s. 331-332.

usiłuje poprowadzić tę analizę nieco dalej, lecz – siłą rzeczy – im dalej idzie, tym mniej zrozumiąły się staje. Podobnie jak Θ 10, cała filozofia Heideggera prowadzi poza byt, do niebytu. Jak jednak mówić o niebycie? Jak powiada Kuzańczyk (w *Apologia Doctae Ignorantiae*), niektóre prace, mówiące o tym wprost, np. *Periphyseon* Eriugeny i Dionizego Areopagite, należy ukrywać przed słabymi umysłami, bo mogą sobie z tym nie poradzić. Ciężko w ogóle o tym mówić. Już Parmenides przestrzega, by nie wkraczać na tę drogę, albowiem od razu wnikamy się w paradoksy, gdyż samo to, o czym mowa jest bowiem paradoksalne. Heidegger też robi uniki, w swych analizach Θ 10 nie mówi wprost o niebycie, jedynie w GA 19 wspomina, iż Θ 10 prowadzi do niego, a następnie przechodzi do komentowania *Sofisty* Platona. Można by powiedzieć, że dzięki dialogicznej strukturze Platon może pójść dalej niż Arystoteles. Jednak Heidegger sugeruje, że choć sam Arystoteles nie mówił wprost na ten temat w swojej filozofii, to jednak ona cała traktuje o tym właśnie, to znaczy o jawności niejawnego, o ἀλήθεια.

W Θ 10 Arystotelesowi udaje się najbardziej do niej zbliżyć, do jej ontologicznego sensu. Heidegger w swoim komentarzach mówi, że chodzi tu o terażniejszość, bieżącość, współczesność, jawność, obecność samą, o najwyższą formę obecności – jako najwłaściwszy, najautentyczniejszy sposób bycia, samą uobecniającą obecność (anwesende Anwesenheit selbst⁴⁰⁷). Wesen w ujęciu Heideggera to nie statyczna istota, ale „istoczenie”, to znaczy uobecnianie ujęte czasownikowo – proces. Anwesenheit to zatem nie statyczna obecność, ale warunek możliwości uobecniania, warunek możliwości czasowości. Obecność ma się tak do uobecniania jak ruchowość do ruszania (ruchu) i czasowość do czasowania (czasu jako przepływu, zmiany). Wszystkie te słowa wskazują na to samo: na zmienność i ruchowość bytu, na jego bycie. Ἀλήθεια oznacza zatem manifestowanie się bytu, jego bycie jako „prezentację, w której stale żyję”. *Präsentieren* ma tutaj sens *Gegenwärtigen*, uobecniania (Gegewart oznacza zarazem „teraźniejszość” jak i „obecność”). „Pojmowanie bycia jako obecności z perspektywy terażniejszości oznacza pojmowanie bycia z perspektywy czasu”⁴⁰⁸. Mowa tutaj o „stałej i czystej obecności samej obecności”⁴⁰⁹, która jest obecnością zawsze terażniejszą, a zarazem „właściwą istotą prawdy”⁴¹⁰. Trzeba pamiętać że analiza ta jest prowadzona na podstawie rozdziału Arustotelesa o prawdzie. Heidegger cały czas mówi o sensie ἀλήθεια jako ἀληθεύειν! Ἀλήθεια to zatem odkrytość odkrywania, to ujawnianie, które ujawnia samo siebie. Bycie jest samym tym odkrywaniem. Ἀλήθεια w sensie ontologicznym jest warunkiem możliwości odkrywania w ogóle. Jest znakiem tego, że w ogóle zachodzi jakiegokolwiek

407 GA 21, s. 192.

408 GA 21, s. 193.

409 GA 31, s. 102.

410 GA 31, s. 104.

odkrywanie, jakakolwiek prezentacja, jakiegokolwiek istnienie. Że w ogóle istnieje raczej coś niż nic. Jeżeli ἀλήθεια to odkrytość, a ἀληθεύειν to odkrywanie, to jeśli ἀληθεύειν jako odkrywanie oznacza bycie (istnienie), wówczas ἀλήθεια oznacza to, co jest warunkiem możliwości istnienia (bycia), na co trudno znaleźć analogiczną nazwę po polsku (byciość? istnieniość?, Heidegger nazywa to Seiendheit), a zatem to, co poprzedza, warunkuje i umożliwia bycie wszelkiego bytu. Można powiedzieć, że ἀλήθεια oznacza tutaj samą światowość świata, czyli to, że świat w ogóle świeci (es weltet znaczy: świeci; tak jak es schneit znaczy śnieży; es regnet znaczy: pada, a właściwie: deszczy). Czym zatem jest to tajemnicze bezosobowe Es? Es jest tym, co poprzedza wszystko. Es to λήθη w ἀλήθεια.

Heidegger, podobnie jak Tomasz, powiada więc, że chodzi tu o samo bycie, o samo esse. Heidegger jest więc niewątpliwie metafizykiem. Idzie on jednak jeszcze dalej, wkraczając na drogę, którą Tomasz już nie chce iść, na drogę niebytu i nicości, przed którą przestrzega Parmenides. To jednak jest droga jedni, która o ile jest jedna, musi być niezłożona i jako taka niewypowiadalna. Apofatyka jest jedną z prób mówienia o niej pomimo tego paradoksu. Inną metodą doprowadzenia do niej dyskursem jest destabilizacja istniejących dyskursów poprzez wskazanie ich chwiejności, ich nieugruntowania. To bowiem, co samo wymyka się racjonalnemu dyskursowi, jest zwornikiem wszelkich dyskursów. Θ 10 zbliża się więc do tego, co wymyka się słowom, wysławianiu, co wykracza poza wszelkie jawienie, co obejmuje je i dlatego może być nazwane objawieniem. Co zarazem umożliwia je (jest zasadą, gruntem) i je wewnętrznie rozsadza. Jednak dopiero wykroczenie poza dyskursywną stabilność umożliwia dotarcie do rzeczy samej, a to właśnie jest celem zarówno Arystotelesa, jak i Heideggera, ku temu, co nie ma żadnej nazwy, bo każda nazwa jest tego nazwą. Dlatego też sama metafizyka u Arystotelesa nie jest *Metafizyką*, lecz nauką bez imienia. To bowiem, o czym chce mówić, samo jest bez imienia, jest poza słowem, będąc zarazem początkiem wszelkiego słowa. To zatem, do czego prowadzi Θ 10, jest oderwane od predykcji, od bycia czymś, od sensu zdaniowego prawdy, od relacyjności. Oderwane, a zatem absolutne. Zwrot ku temu to absolicja, oderwanie, wyzwolenie. To, do czego prowadzi Θ 10, to Abgrund., ἀρχή ruchu, bezruch (w dyskursach mistycznych: figura oka cyklonu, do której Heidegger nawiązuje w zakończeniu mowy rektorskiej: alles Große steht in Sturm⁴¹¹).

Ruch, który się dokonuje w Θ 10, to zatem przejście od bycia czymś, tzn. bycia jako syntezy (τι κατά τινος), do samego bycia, które już nie jest złożeniem, co jest ekwiwalentem przejścia od prawdy jako

411 GA 16, s. 117; por. Resp. 497 d 9.

jawienia się czegoś jako czegoś do samej prawdy. Kluczowe jest zdanie 1051 b 22: w odniesieniu do tego, co niezłożone, inny jest sens ἀληθές (ἀληθεύειν, ἀλήθεια) i εἶναι. Ἀλήθεια odnosi się tutaj do sensu źródłowego; to właśnie jest Kehre! Ten zwrot (μεταβολή) pojawia się już wcześniej⁴¹², gdy Arystoteles mówi o zwróceniu się do tego, co nie może być czymś innym, niż jest, a zatem do tego czegoś samego w sobie, do rzeczy samej w sobie, do αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, do samej samości (w późnej Heideggerowskiej wykładni Parmienidesa: λήθη). Można by tu jeszcze wzmocnić interpretację Heideggera, zważywszy na jego późniejsze uwagi o tautologii. Mianowicie τὸ αὐτό⁴¹³ można tutaj rozumieć nie deiktycznie (jako wskazanie na ów sens braku złączenia), lecz jako odniesienie do sensu tautologicznego, do samości, do bycia samego, prawdy samej, samej samości (αὐτὸ ταὐτό). Tylko wtedy można powiedzieć, że jest to zwrot do samego jest, gdy jest zmieni swoje znaczenie, gdy nie będzie już byciem czegoś. Nie wiadomo, co znaczy wtedy jest. Oznacza wtedy samą niewiadomą.

Jak jednak ma się ten ruch do ciągłej potrzeby zakorzeniania dyskursu w Dasein, w każdorazowej partykularności bycia? Czy zwrot ten nie jest właśnie oderwaniem się od niej? Niekoniecznie, gdyż poprzez ten zwrot, który jedynie Dasein (czyli człowiek) może dokonać, dopiero poprzez ten zwrot Dasein dostrzega samo Da, samą jawność, która umożliwia jakiegokolwiek jawienie, a którym to jawieniem Dasein jest. Dzięki owemu zwrotowi Dasein może dopiero dostrzec się z perspektywy swojego własnego źródła. Ruch ten, źródłowo zinterpretowany, jest więc w istocie zakorzeniem ontologii (metafizyki) w egzystencji właśnie dlatego, że jest zwrotem samego Dasein ku Da, a nie abstrakcyjnym dyskursem tematyzującym byt lub bycie. Jeśli więc bycie to istoczenie (wyłanianie), to w owym zwrocie chodzi o spojrzenie na człowieka z perspektywy tego, co go istoczy (wyłania), o spojrzenie człowieka na samego siebie z tej perspektywy, to znaczy dostrzeżenie własnego istnienia. Zarazem nie chodzi tu o to, by odwrócić się od świata, od jego jawności, ale by dostrzec jego istnienie, bycie poprzez świat, poprzez fenomeny, by w bytach, zjawiskach dostrzec samo ich jawienie, samą ich jawność, by zobaczyć to, co fenomeny przejawiają: oto fenomenologia niewidzialnego, oto zadanie człowieka, oto Kehre-μετάνοια. Heidegger szuka nieustannie języka, by wyrazić ten ruch, ten zwrot, by w każdej rzeczy widzieć rzecz samą. Nie chodzi tu zatem w ogóle o metafizykę. Chodzi raczej o przemianę człowieka. I to nie o przemianę człowieka w ogóle, ale tego konkretnego, jednostkowego, żywego człowieka, który czyta ten a nie inny tekst: tekst Arystotelesa, tekst Heideggera, ten tekst. W tym właśnie sensie – i na tym polega rewolucja Heideggera – metafizyka (*Metafizyka*), mówiąc o Bogu

412 Met. 1051 b 13-17.

413 Met. 1051 b 22.

(bycie samym, rzeczy samej, byciu samym), mówi o człowieku. Zwornikiem jest ἀλήθεια, jawność.

Podsumowując, Heidegger jak i Arystoteles w swym ruchu ontologizacji prawdy, wychodząc poza jej sens zdaniowy (logosowy w sensie słownym), wychodzą poza dyskursywność ku rzeczy samej, zbliżając się do milczenia. Odwracają wzrok ku temu, o czym mówi Novalis w zdaniu, które Heidegger wykorzystał jako motto w swojej dysertacji z 1915 roku: Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge⁴¹⁴. Szukamy tego, co bezwarunkowe (nierzeczowe: Unbedingte), lecz wszędzie znajdujemy tylko rzeczy. Można to zdanie uznać za motto każdej metafizyki. Heidegger jednak pragnie nie tyle odwrócić wzrok od rzeczy (od uwarunkowania, rzeczywistości, „wistości”, czyli istnienia rzeczy) do bezwarunkowości (bezzeczowości, niereczywistości), lecz pogodzić jedno z drugim i w rzeczach, w ich istnieniu zobaczyć rzecz samą. Ta jednak, choć pozostaje niewypowiadalna, może być jednak wskazana, można do niej doprowadzić. Taką ma przynajmniej nadzieje Heidegger i każdy metafizyk. ἀλήθεια miałaby być – wedle Heideggerem – jej śladem w dyskursie metafizycznym. Ostatecznie jednak wszelki dyskurs musi ustąpić. Dlatego, parafrazując Novalisa, Heidegger stwierdza: Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes. Frage das Seyn! Und in dessen Stille, als dem Anfang des Wortes, antwortet der Gott⁴¹⁵. Wszelki byt możemy przemierzyć, a jednak nigdzie ani śladu Boga. Trzeba się zwrócić do bycia, zapytać bycia! A w jego milczeniu, u zarania słowa, odpowiada Bóg. Dlatego ostatecznie rzecz biorąc doświadczenie Boga musi być pozasłowne. Wydaje się, że to właśnie ma na myśli Arystoteles, gdy w Θ 10 mówi o dotyku (θιγείν⁴¹⁶). Heidegger podsumowuje Θ 10 zdaniem, iż dzięki ontologicznemu zwrotowi „der Mensch selber erst im Vernehmen (voεῖν) an das Sein rühren kann (θιγείν)”. W czystym postrzeżeniu, w noezie, człowiek może dotknąć bycia. W ten oto sposób fenomenologia niewidzialnego staje się noumenologią widzialnego, zwrotem do rzeczy samej w rzeczy jawnej, do tego, co wieczne, w tym, co czasowe.

11. Antropologiczny sens prawdy (Eth. Nic. VI; Met A 1-2; Phys A-B)

Istotą człowieka jest jawność. Człowiek (Dasein) jest miejscem jawienia (Sein). Sam proces jawienia to ἀληθεύειν, a jawność to ἀλήθεια. Wnioski te na temat natury człowieka, przeniesione następnie na grunt języka niemieckiego, wyciągnął Heidegger ze swoich analiz Arystotelesa. Nie znaczy to jednak,

414 GA 1, s. 399.

415 GA 66, s. 353.

416 Met. 1051 b 24.

że jako miejsce jawienia człowiek jest istotą pasywną. Heidegger jest daleki od tak jednostronnych wniosków. W *Sein und Zeit* mówi on o *Geworfenheit* i *Entworfenheit*, czyli rzuconości w dwóch sensach tego słowa. Znaczy to, że człowiek jest rzucony *in medias res*, w partykularną takosć, w rzeczowość, skończoność. Ale znaczy też, że jest on istotą projektową, że projektuje – zarówno przyszłość jak i przeszłość – a projekt jego (*Entwurf*), czyli samo odniesienie się do jakiejś możliwości, determinuje perspektywę i sposób postrzegania świata, sposób jego jawienia się. Owa projektowość jako sposób bycia *Dasein* jest wyprowadzona z analiz sposobów egzystencji zamieszczonych przez *Arystotelesa w Eth. Nic.* VI. Analizy te zostały szczegółowo zinterpretowane przez Heideggera w pierwszej części wykładu o *Sofiście* Platona z 1924 roku⁴¹⁷. Skrótowe ich omówienie zawarł on w odczycie z tego samego roku pt. *Dasein und Wahrsein*. co można swobodnie przetłumaczyć na polski jako *O jawności człowieka*, gdyż *Dasein*, jak wiadomo oznacza człowieka w jego jawności. Oba zresztą tytułowe słowa są Heideggerowskimi odpowiednikami greckiego słowa *ἀλήθεια*. Odczyt ten Heideggera nie został jeszcze opublikowany⁴¹⁸. Aneks do niniejszej rozprawy zawiera wszelako jego przekład (z maszynopisu udostępnionego przez Th. Sheehana). Punktem wyjścia wywodu jest formuła z *Eth Nic.* VI, od której Heidegger zaczyna rozważania w GA 19 oraz esej o *Arystotelesie* z 1922, na podstawie której Heidegger stawia swoją tezę o egzystencjalnym wymiarze prawdy u *Arystotelesa*:

ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς⁴¹⁹

Przytoczmy dwa Heideggerowskie przekłady tego zdania:

Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt – und das in der Vollzugsart des zu- und absprechenden Explizierens –, fünf angesetzt: verrichtend-herstellendes Verfahren, hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), eigentlich-sehendes Verstehen, reines Vernehmen.⁴²⁰

Es seien also der Weisen, in denen das menschliche Dasein als Zu- und Absprechen das Seiende erschließt, fünf. Und das sind: Sich-Auskennen – im Besorgen, Hantieren, Herstellen –, Wissenschaft,

417 GA 19.

418 Ma się ukazać w GA 80.

419 *Eth. Nic.* 1139 b 15.

420 GA 62, s. 376-377.

Umsicht – Einsicht –, Verstehen, vernehmendes Vernehmen.⁴²¹

Kluczowe jest tutaj nie tylko uznanie ψυχή za Dasein, a ἀληθεύει za Sein (jako erschliessen lub verwahren), tzn. za jawienie lub odkrywanie świata w jego bytowości. Kluczowe jest wedle Heideggera wyliczenie form owego jawienia (ἀληθεύειν), do który należy również φρόνησις, czyli życie praktyczne, decydowanie, wybieranie (προαίρεσις), czyli właśnie projektowanie egzystencji. Ten sens, określaną przez Heideggera jako ἀλήθεια πρακτική, nie jest wszakże, wedle samego Arystotelesa najwyższy. Analizie wzajemnych stosunków poszczególnych form ἀληθεύειν (tzn. życia człowieka jako jawności bytu) poświęcona jest pierwsza część GA 19. Dość stwierdzić, że za najwyższy sposób bycia uchodzi wedle Arystotelesa σοφία. Do tego samego wniosku dochodzi on w Met. A 1-2, gdzie określa ten sposób bycia jako boski. Zajmijmy się zatem w tym miejscu analizą tego właśnie traktatu. Pierwsza księga *Metafizyki* jest zazwyczaj bagatelizowana, nie przykłada się do niej większej wagi. Heidegger jednak uznaje ją za fundamentalną i to od niej rozpoczyna swą fenomenologiczną interpretację Arystotelesa⁴²², do niej zarazem i do początku *Fizyki* się ograniczając. Heidegger uznaje fenomenologiczny, peryfrastyczny przekład za podstawę każdej interpretacji, toteż i w tym przypadku rozpoczyna od niego. Całkowicie rezygnuje on z utartych sposobów translacji, szczególnie z latynizmów i oddaje nawet słowa tak dobrze znane i zrozumiałe jak νοῦς, ἐμπειρία, τέχνη, ἐπιστήμη omowniami, które nie stają się u niego utartymi odpowiednikami, lecz każdorazowo od nowa przeprowadzonymi opisami fenomenologicznymi, słownymi unaocznieniami fenomenów. Przejdźmy jednak do interpretacji i w jej toku przytoczmy również istotne fragmenty dalszej części tekstu. W księdze tej, w pierwszych jej zdaniach, Arystoteles mówi o usposobieniu człowieka, którego cechą istotną jest jawność, a która to jawność dana jest φύσει. Biorąc pod uwagę Heideggerowskie utożsamienie φύσις z byciem (które na tym etapie rozważań musi pozostać jeszcze nieuzasadnione), można powiedzieć, że mowa jest tutaj o relacji Dasein do Sein, która to relacja polega na jawności. Słowo εἰδέναι jest tutaj odpowiednikiem αἴσθησις; samo εἰδέναι jest zresztą etymologicznie związane z jawnością i widzeniem, por. εἶδος i w ogóle rdzeń eid, vid (stąd videre, visio), na którym opiera się także polskie słowo prawda. Etymologię słowa prawda można by uwydatnić, tworząc jego niemiecki analogon: Urhelle, czyli właściwie Hellheit; nawet po polsku prawda ma więc źródłowy sens jawności.

Tak więc już w pierwszym zdaniu *Metafizyki* można odnaleźć sedno Heideggerowskiej interpretacji.

421 GA 19, s. 21.

422 GA 62, s. 16 i nast.

Dalsze rozważania jedynie potwierdzają ten trop. Także i tutaj bowiem Arystoteles dokonuje ruchu ontologizacji, wychodząc od pierwotnego zakorzenienia w samej jawności Dasein. Zaangażowane w troski życiowe Dasein (które są wszystkie formami jawienia świata; por. analiza w *Eth. Nic.* VI, do której odsyła tutaj Arystoteles⁴²³) ma także możliwość podejmowania działań bezużytecznych, beztroskich⁴²⁴. Jednym z nich jest poznanie, które jest mimo wszystko formą troski o samego siebie, albowiem jest samopoznaniem. Beztroska jest formą troski, powiada Heidegger, a zarazem wyzwala od troski. Arystoteles dokonuje analizy różnych form wiedzy, aby wyróżnić wiedzę opartą na doświadczeniu (na partykularności, καθ' ἑκάστων, jeweilig gerade so) i oderwaną wiedzę ogólną (καθόλου), wyżej ceniąc tę pierwszą (przykład lekarza, który musi leczyć każdorazowo konkretnych pacjentów). Następnie Arystoteles przechodzi do analizy mądrości, którą wiąże właśnie w samopoznaniem i wyzwoloną od użyteczności beztroską⁴²⁵. Mówi o pierwszym odkryciu takiej wiedzy (die Weisen umgangerhellenden Verstehens gefunden wurden⁴²⁶), do którego mogło dość dopiero dzięki wykształceniu się kasty kapłańskiej w Egipcie (pierwszej wspólnoty naukowej). Wykształcenie się tej wiedzy jest możliwe tylko pod warunkiem wyzwolenia od trosk życiowych, pod warunkiem beztroski (ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν; wo die Menschen frei waren von der Sorge um solche Bedeutsamkeiten des Lebens). Kluczowe jest tu słowo ἐσχόλασαν oraz związane z nim σχολάζειν i σχολή. W następnym bowiem zdaniu⁴²⁷ Heidegger tłumaczy wyrażenie ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος tak oto: denn dort war dem Priesterstand Zeit gelassen für solches [weggelassen dazu]. Zważywszy na to, że będzie później mowa o tej wiedzy jako boskiej, jako właściwym celu metafizyki, przekład „gelassen für” i „weggelassen dazu”, sugerujący wyzwolenie, wiedzę wyzwalającą, jest znamienny. Σχολή nie jest więc rozrywką, lecz wyzwoleniem, Gelassenheit. Zaś szkoły i scholastyka w sensie źródłowym (bo przecież o tym tutaj mowa, o początku scholi) nie są przekazem wiedzy „scholastycznej”, lecz stanowią milieu, w którym możliwe jest wyzwolenie od trosk. Nie chodzi więc o żadne artes liberales, a o metafizyczne wyzwolenie, absolutio, Gelassenheit. Boska wiedza, o której mówimy, σοφία, której warunkiem jest beztroska (jako modus troski: o samego siebie, jako troska samozwrotna, tautologiczna), jest wiedzą wyzwalającą, jest zwrotem ku samej samości, ku samemu Sein – możemy to powiedzieć na podstawie przeprowadzonych wcześniej analiz. W tym zatem miejscu, na samym początku *Metafizyki*, czyni więc Heidegger z Arystotelesa Eckharta.

423 Met. 981 b 25-27.

424 Met. 980 a 22-23.

425 Met. 981 b 13 i nast.

426 Met. 981 b 20-23.

427 Met. 981 b 23-25.

Egipska wspólnota kapłańska, o której mówi tu Arystoteles, którą Platon miał poznać osobiście, podobnie jak wspólnota pitagorejska i założone później w Grecji na ich wzór wspólnoty Platona i Arystotelesa są wspólnotami wyzwolonych, wspólnotami kontemplacyjnymi. Świadczy o tym *Met. A*. Celem metafizyki jest doprowadzenie do tej wiedzy, to znaczy przemiana Dasein, wyzwolenie.

Główną część swojej analizy *Met. A* 1-2 Heidegger poświęca zatem uznaniu przez Arystotelesa tej wiedzy (eigentlichen Verstehens, σοφία) za boską⁴²⁸. Arystoteles twierdzi bowiem, że jest ona najbardziej boska (θειοτάτη⁴²⁹). Dotarcie do niej skutkuje zdziwieniem (θαυμάζειν) tak wielkim, jak u kogoś, kto odkrył, niewymierność przekątnej⁴³⁰. Kogoś jednak, kto zna się na geometrii, najbardziej zdziwiłoby odkrycie, że przekątna ta jest jednak wymierna⁴³¹. Tą wymowną geometryczną metaforą Arystoteles kończy swe rozważania na temat boskości wiedzy wyzwalającej. Zgodnie z tą sugestią dla kogoś, kto nie ma pojęcia o metafizyce, jej paradoksalność może wydawać się dziwna, podczas gdy metafizyk (wyzwolony) zdziwiłby się, gdyby tak nie było, albowiem to właśnie paradoksalność, to znaczy – dopowiedzmy – nieoznaczoność (niejednoznaczność) ontologiczna jest sednem metafizyki, co wykazała wcześniejsza interpretacja *Met. Θ* 10. Punkt wyjścia analizy Arystotelesa jest człowiek, którego cechuje pragnienie patrzenia i poznawania, tzn. który pragnie wiedzieć i widzieć (oba znaczenia są zawarte w użytym przez Arystotelesa εἰδέναι). Istotą jego bowiem, zgodnie z wykładnią Heideggera, jest jawność. Samointerpretacja Dasein przeprowadzona przez Arystotelesa prowadzi do pewnej formy istnienia, do pewnego modusu egzystencji ludzkiej, który uznaje on za wyzwolony od troski, co jest jedną z postaci samozatroskania⁴³². Jest ona uznana za najwyższą formę egzystencji, boską. Nie jest jednak ona dana w punkcie wyjścia, ale może dopiero zostać osiągnięta wskutek zwrotu. *Met. A* 1-2 zapowiada ten zwrot i pokazuje jego wyzwalający charakter, podczas gdy *Met. Θ* 10 opisuje, na czym on polega w wymiarze ontologicznym. Jego dokonanie powoduje, jak twierdzi Arystoteles, że człowiek staje się wówczas w najwyższym stopniu boski. Heidegger zapytuje zatem, co właściwie oznacza w tym kontekście boskość. Heideggerowska interpretacja *Met. A* 1-2, aby odpowiedzieć na pytanie o możliwość boskości człowieka, musi najpierw postawić pytanie o sens pojęcia boskości u Arystotelesa. Nie możemy bowiem zakładać, że znamy już sens tego pojęcia, przeciwnie, musimy założyć, że jest ono pojęciem pustym. Heidegger wywodzi więc sens pojęcia

428 GA 62, s. 97 i nast.

429 *Met.* 983 a 5-6.

430 *Met.* 983 a 11-17.

431 *Met.* 983 a 17-20.

432 GA 62, s. 91-95.

boskości (θεῖον) z problematyki φύσις, tzn. z pytania badania zagadnienia ruchu, κίνησις⁴³³. Dopiero z perspektywy Arystotelesowskich analiz ruchu można zrozumieć jego pojęcie boskości, twierdzi Heidegger. Pojęcie boskości nie jest u Arystotelesa, jak wyraźnie wynika z *Fizyki* i *Metafizyki*, wyrazem „życia religijnego”, podkreśla Heidegger. Nie ma ono nic wspólnego z religią w późniejszym sensie tego słowa⁴³⁴. Toteż aby zrozumieć pojęcie boskości, trzeba najpierw przeanalizować Arystotelesowską koncepcję ruchu i zmiany. W tym miejscu Heidegger, nawiązując do Met. Λ i Met. Θ zauważa, że traktat Arystotelesa o Bogu jest traktatem o ruchu, o wieczności ruchu. Sensem ontologiczny bycia w ruchu (ruchowości) jest czysta ἐνέργεια, reine Zeitigung, sama czasowość⁴³⁵.

W tym miejscu konieczna jest hermeneutyczna dygresja. Jeśli bowiem tym, co pozwala człowiekowi na boski modus egzystencji, jest σοφία⁴³⁶, to czym jest sama σοφία? Trzeba pamiętać, iż Heidegger prowadzi nieustanne rozważania na temat źródłowej natury prawdy, a także na temat relacji człowieka i Boga. Otóż σοφία, jak wynika z *Eth. Nic.* VI, jest pewnym modusem egzystencji. Jeśli tak, to nie może ona być mądrością w sensie wiedzy, chyba że zinterpretujemy samą wiedzę na sposób Heideggerowski, tzn. zradykalizujemy ją do wiedzenia, czy raczej widzenia. Wtedy dopiero pojmiemy, dlaczego wiedza jako widzenie może być uznana za pierwotny sens prawdy (por. prawda jako pra-w(i)da, czyli istina). W ramach tej dygresji, objaśniającej ów prawdziwościowy sens sofii, jak również jej sens ujawniania boskości, czy też jej potencjał przebóstwiania człowieka, zwróćmy uwagę na pewne konteksty samego pojęcia sofii. Sam fakt, że mówimy o boskości w kontekście sofii jest znamieny z perspektywy tradycji, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę że ona ma być formą obecności (rozumianej jako ruch ujawniania) boskości w człowieku⁴³⁷. Tak pojmowana σοφία znajduje bowiem swój wyraz nie tylko w tradycji teo-sofijnej i antro-po-sofijnej (σοφία jest tym, co zwiera oba bieguny), ale jest ona źródłowo ujęta szczególnie w biblijnej tradycji mądrościowej, tzn. sofijnej, czyli wprost tematyzującej sofie.

W tradycji sofilogicznej i teo-sofijnej σοφία, czy raczej Σοφία, to Bogurodzica, żeński aspekt bóstwa, aspekt rodzący. Przykładowym tekstem tej tradycji jest *Bogurodzica*. Kogo sławi ten hymn? Kim jest ta, co rodzi Boga? Rodzi tego, co bez początku? Jak to, co nieskończone, może być zrodzone? Zarazem ona sama jest Bogiem sławiona. Sławiona słowem, które było na początku, którego to początku

433 GA 62, s. 99 i nast.

434 Religio to w sensie źródłowym Rückbindung, σύμβολον, powtórne nawiązanie więzi ze źródłem (GA 39, s. 147).

435 GA 62, s. 102-104; Met. 1071 b 6-20.

436 Met. A 2.

437 Por. GA 62 i GA 19.

bezpoczątkowy nie ma. Popadamy tu w paradoksalność. Hymn wprowadza w paradoks, niczym buddyjski koan. To samo robi Heidegger w swojej filozofii. Zarazem wyciąga wnioski w swojej interpretacji Arystotelesa, że σοφία jest aspektem, modusem, formą egzystencji ludzkiej, jest tym, czy raczej tą, która rodzi boskość w nas. Przyjrzyjmy się kilku określeniom sofii w tradycji sofijnej, gdyż dzięki tej drodze okrężnej (którą sam Heidegger tak często wykonuje i uznaje, że właśnie przez wprowadzanie obcych dyskursów i powrót do macierzystego dyskursu wyjściowego, można dopiero się czegoś dowiedzieć, że wtedy dopiero na styku nawzajem się one oświetlają). Szczególnie istotna jest tutaj Księga Przysłów, rozdział ósmy. Przyjrzyjmy się określeniom sofii w wersach 22 i 30 w greckim przekładzie Septuaginty: Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ⁴³⁸; ἡμῖν παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα. ἐγὼ ἡμῖν ἢ προσέχαιρε, καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραϊνόμενη ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ⁴³⁹. W przekładzie Wujka: Pan mię osiągnął na początku dróg swoich, pierwej niżli co uczynił z początku. Z nimem była wszystko składając: i kochałam się na każdy dzień: Igrając przed nim na każdy czas. W przekładzie Biblii Poznańskiej: Jahwe stworzył mnie jako początek drogi swojej, jako pierwsze z dzieł swoich – od przedawnych czasów. Byłam przy Nim jako [Jego] umiłowana (rozkoszą Jego – według Biblii Tysiąclecia). Podobnie wersety te tłumaczy *Vulgata Clementina* (1598): Dominus possedit me in initio viarum suarum antequam quidquam faceret a principio. Cum eo eram, cuncta componens. Et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore. Przytaczamy w tym miejscu przekłady eksponujące erotyczny, oblubieńczy wymiar sofii, gdyż ten wymiar jest wątkiem przewodnim Heideggerowskiej interpretacji sofii w jego głównej fenomenologicznej wykładni Arystotelesa⁴⁴⁰. Można powiedzieć – powiedzmy to już w tym miejscu – że Ἀλήθεια to Σοφία, żeński wymiar boskości jako stałej obecności w człowieku. Wróćmy jednak to Księgi Przysłów, gdyż przytoczone zdania zasługują przynajmniej na krótki komentarz. Ujmują one Sofię w miłosnym splocie z drugim elementem, z boskim oblubieńcem, jak w PnP 6, 3: Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi. Ta relacja współplotu, wzajemnego oddania, jest kluczowa dla Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa przedstawionej w GA 62. Sam ów splot to w interpretacji Heideggera, do której zmierzają jego rozważania, ὄν κατὰ συμβεβηκός (Mithaftigkeit). Podkreślmy więc kilka filologicznych aspektów zacytowanego tekstu: ἀρμόζουσα, ἀρμόζω, poślubić, zjednoczyć się, zespolić, oznacza tutaj współbycie sofii z oblubieńcem. Słowo to oparte jest na tym samym rdzeniu, co grecka ἀρμονία, czyli, jak powiada Platon przywołując Heraklita w *Uczcie*⁴⁴¹, ἐν διαφορόμενον ἐσωτῷ, ruch różnicowania się

438 Prz 8, 22.

439 Prz 8, 30.

440 GA 62 i GA 19.

441 Fr. 51; por. Symp. 187a oraz GA 55, s. 160, 177.

jedności w sobie samej, a zarazem jednoczenia tych różnic. W tym oblubieńczym sensie pojawia się też ἀρμόζω u Pawła (ἡρμოსάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ⁴⁴²). Ten ruch wyłaniania, samoróżnicowania to przecież ἀληθεύειν, co Heidegger nieustannie podkreśla. To figura wszechróznienia, wszchwyłania, czyli figura róży mistycznej (znak na grobie Heideggera). Cel Heideggera to odnaleźć ten moment samoróżnicowania w dyskursach metafizycznych, szczególnie w tekście, który doprowadził do alienacji metafizyki i petryfikacji boskości, a wskutek tego do zerwania oblubieńczej relacji: w *Metafizyce*. Ten cel osiąga w swej interpretacji Arystotelesa w GA 62. W kontekście Heideggerowskiej interpretacji ἀλήθεια szczególnie ciekawy jest hebrajski odpowiednik słowa ἀρμόζω użyty w Prz 8, 30: amon⁴⁴³, pochodnego od aman⁴⁴⁴, które ma sens powierzenia i oddania, stąd amen jako oddanie się Bogu⁴⁴⁵ i, co szczególnie istotne w kontekście niniejszej rozprawy, słowo emeth⁴⁴⁶, także wywodzące się od aman. Ten sens prawdy jako oddania i więzi, łączący w sobie wymiar teologiczny, ontologiczny i antropologiczny (egzystencjalny) podkreśla Rudolf Bultmann w swoim artykule na temat etymologii pojęcia prawdy. Można powiedzieć, że ów sens odkrył Heidegger drogą interpretacji Arystotelesa. Nie dziwi więc zatem, że centralnym momentem owej interpretacji jest dygresja hermeneutyczna w toku interpretacji Met. A i Phys. A, w której Heidegger interpretuje poemat Parmenidesa o prawdzie, skupiając się na wyrażeniu πίστις ἀληθής, gdzie πίστις tłumaczy jako powierzenie, zażyłość (Vertrautheit lub Vertrautsein)⁴⁴⁷. Ów sens oddania, wierności i powierzenia ma tu wyraźnie sens oblubieńczy i stanowi ewidentne nawiązanie do bliskiej Heideggerowi tradycji mistyki miłosnej.

Przytoczmy więc na koniec niniejszych rozważań kluczowe momenty Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa, a zarazem samointerpretacji Dasein, potwierdzające powyższy sens oblubieńczy, tzn. łączący Dasein poprzez ἀληθεύειν (które jest obustronną relacją wzajemnościową, co Heidegger nieustannie podkreśla) z Lethe: ἀλήθεια das, was nicht mehr verborgen ist, das ans Licht Gebrachte⁴⁴⁸. Dopisek Heideggera na marginesie: Erhellung, iluminacja, φωτισμός. Jak gdyby sam Heidegger tu doznał oświecenia. Trzeba zrozumieć ten przypis jako kluczowy. Reprodukcję karty, na której Heidegger zanotował te słowa, zamieszczamy w aneksie. Heidegger nie myślał wcześniej, a potem

442 2Kor 11:2.

443 Strong 525: ײןײן.

444 Strong 539: ײןײן.

445 Np. w 2Kor 1:20; Strong 543: ײןײן.

446 Strong 57: ײןײן.

447 GA 62, s. 211.

448 GA 62, s. 112 (czyli owo miejsce, gdzie po raz pierwszy pojawia się aletheia jako odkrytość, jawność).

spisywał gotowe myśli. On myślał pisząc lub mówiąc. Dlatego ta karta⁴⁴⁹ jest świadectwem najwyższej wagi. Heidegger zrozumiał w tym momencie, że w Met. A 1-2 Arystoteles mówi o widzialności – o jawieniowości – że pokazuje tu – poprzez σοφία – dojście do ὄν ὡς ἀληθές. Najwyższa mądrość – σοφία – to dojście do σχολή, do Gelassenheit, wyzwolenie od Sorge, a zatem przebóstwienie: boskość potencjalna w człowieku; nadczłowieczeństwo: Unbesorgtheit. Heidegger dopisuje: Streng diesen ursprünglichen Sinn festhalten! von da her interpretieren! ὄν ὡς ἀληθές! Właśnie ten sens, ten źródłowy sens jest najistotniejszy i jego należy się trzymać jako kluczowego, tzn. ujawnieniowego, jawnościowego sensu prawdy i z tej perspektywy prowadzić dalszą interpretację. Jak widać, Heidegger jest konsekwentny w swoich postanowieniach. Nie tylko przeprowadził interpretację Arystotelesa z tej perspektywy, ale wszystkie późniejsze swoje interpretacje. Stał się od tego momentu wierny Alethei.

W tym miejscu Heidegger podkreśla sens wyzwoleniowy swojego odkrycia: Das Verstehen hat faktisch ursprünglich einen vollen Bewegtheitssinn – σχολάζειν. Ein Wie des Sorgens - als Nichtsorgen!⁴⁵⁰ Jak powiedziano, Heidegger podkreśla, że beztroska jest w interpretacji Heideggera modusem troski, a zatem ma wymiar egzystencjalny. W Met. A 1-2 jest zatem opisana transformacja Dasein poprzez dojście do σοφία, a zatem jest to traktat o możliwości θέωσις tkwiącej w człowieku, o możliwości Gelassenheit. Jest to więc Arystotelejskie *Itinerarium mentis ad Deum*. Następnie jednak Heidegger w swojej interpretacji dokonuje zaskakującego przejścia od *Metafizyki* do *Fizyki*⁴⁵¹. Przejście to stanowi ruch ontologizacji, radykalizacji. Nie znaczy to jednak, że jest to ruch abstrakcji. Przeciwnie, jest to ruch zakorzenienia fizyki w Dasein. Przy okazji tego ruchu Heidegger wskazuje, że *Fizyka* jest nie tylko centralnym metafizycznym (a także psychologicznym, trzeba by dodać) traktatem Arystotelesa, lecz także jest jego głównym pismem aletejologicznym. Mówiąc krótko, w interpretacji Heideggera φύσις – podobnie jak u wczesnych filozofów greckich – to jedna z figur boskości, a *Fizyka* traktuje o wewnętrznym ruchu boskości, o ruchu, by tak rzec, w samym sercu prawdy, który to ruch jest zarazem samym ruchem egzystencji, samym ruchem Dasein, samą możliwością jawności, ruchem otwierania, rozwierania, ujawniania, dzięki czemu możliwe jest w ogóle jakiegokolwiek Da, jakakolwiek ujawniająca się w czasie i przestrzeni taka oto partykularność jawienia, które to jawienie zawsze dokonuje się (ἀληθεύει) takim, tym oto partykularnym Dasein. Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób Heidegger dochodzi do uznania *Fizyki* za traktat na temat ἀλήθεια. W *Sein und Zeit*, na początku § 44 o Wahrsein

449 Ms S. 18 c.

450 GA 62, s. 112.

451 GA 62, s. 115-120.

(ἀληθεύειν) zauważa on, że dawni filozofowie byli prowadzeni przez rzecz samą (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα⁴⁵²), czyli to, co pokazuje się, czy też ujawnia samo w sobie (τοῖς φαινομένοις⁴⁵³). Te badania dawnych filozofów nazywa Arystoteles badaniem prawdy (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας⁴⁵⁴), albowiem dotyczyły one tego, czym jest ἀλήθεια⁴⁵⁵. Zarazem jednak ci, którzy ich dokonywali, nazywali się fizykami (φυσικοί lub φυσιολόγοι). Co więcej, mówili oni o “naturze”, tzn. o φύσις (λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως⁴⁵⁶). Te ich badania nazywa Arystoteles zarazem oglądem prawdy (ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία⁴⁵⁷). Utożsamienie to może być kłopotliwe przy tradycyjnym rozumieniu prawdy i natury, jednak w interpretacji Heideggera – dopiero dzięki niej – w owym źródłowym ujęciu, gdy prawda i natura okazują się imionami Boga, nie tylko imionami, ale po prostu przejawami, nabiera ono sensu. Kluczowym dla Heideggera myślicielem, umożliwiającym tego połączenia prawdy z naturą, a także odkrycia jej teologicznego wymiaru, jest Parmenides, którego poemat o naturze jest zarazem poematem o prawdzie, w którym, jak podkreśla Heidegger, czytelnik jest wiedziony przez samą boginię Aletheję, która – jak mówi Heidegger⁴⁵⁸ – jest przez wielu mitografów odrzucana ze względu na swoją nieokreśloność i nieobecność w mitologiach. To jednak – ta nieokreśloność i nieobecność – jest jej największą zaletą i świadczy o jej źródłowości i pierwotności. O tym, jednym słowem, że jest ona najbliżej λήθη, swojego zakrytego, niewzruszonego, doskonale okrągłego serca (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ⁴⁵⁹). Dla Heideggera w jego interpretacji Arystotelesa w 1922 roku jednym z momentów myśli Arystotelesa, która sama jest zasadzona na źródłowej reinterpretacji poprzedzających go filozofów (a zatem wykonuje ruch przywłaszczenia wcześniejszych dyskursów, który następnie powtarza Heidegger), jest wyrażenie z *De caelo*, gdzie Arystoteles mówi o Parmenidesie i Melissosie, nazywając ich tymi, którzy mówili o powstawaniu (ziszczaniu, wyłanianiu) i ginięciu (powrotnemu włanianiu) rzeczy, tzn. o γένεσις καὶ φθορά, zarazem określając ich φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας⁴⁶⁰. To wyrażenie jest kluczowe dla Heideggerowskiej interpretacji prawdy, gdyż pozwala mu na uzasadnienie swojego etymologicznego odkrycia, a także na połączenie źródłowego sensu prawdy ze źródłowym sensem natury. Pozwala mu zatem na uznanie *Fizyki* za centralny traktat Arystotelesa na temat prawdy, czy raczej dopiero prowadzi go do odkrycia tego, co to właściwie mogłoby oznaczać, albowiem

452 Met. 984 a.

453 Met. 986 b.

454 Met. 993 b.

455 Met. 988 a, 983 b.

456 Met. 993 b.

457 Met. 993 a.

458 GA 54, s. 22 i nast.

459 VIII, 29.

460 Phys. 298b.

przeprowadzona przez Heideggera interpretacja *Fizyki* w GA 62 jest dopiero pierwszym podejściem, a summa jego rozważań na ten temat jest zawarta w eseju o istocie φύσις interpretującym *Phys. B 1*, który to esej stanowi zarazem najistotniejszy traktat Heideggera na temat ἀλήθεια i zawiera kwintesencję jego interpretacji Arystotelesa. Nic więc dziwnego, że w *Znakach drogi*, najważniejszym tomie pism Heideggera, esej ten znajduje się tuż obok traktatu *O istocie prawdy i Platońskiej doktryny prawdy*. Dopiero jednak gdy czytelnik zda sobie sprawę z teologicznej perspektywy Heideggera, możliwe jest zrozumienie tego, co Heidegger mówi we wspomnianej interpretacji *Fizyki B 1*.

Spróbujmy zatem przyjrzeć się temu, co Heidegger mówi o naturze w swojej interpretacji Arystotelesa (przywołując przy tym jego interpretacje Heraklita i Parmenidesa). Co istotne, na samym początku eseju o *Phys. B 1* Heidegger przytacza hymn Hölderlina *Wie wenn am Feiertage*, będący Hölderlinowskim Περί φύσεως. Za pomocą tego hymnu Heidegger ukazuje źródłowy, pierwotny, nieopozycyjny sens pojęcia natury, która w tym sensie nie jest czymś opozycyjnym do kultury, do techniki, do czegoś nadnaturalnego, lecz jest czymś najpierwotniejszym, z czego wszelkie opozycje dopiero się wyłaniają. Tutaj Heidegger jedynie pokrótce ukazuje sensy, które doszły do głosu w poemacie Hölderlina, jednak w innym miejscu rozwija on te myśli⁴⁶¹. Otóż natura w źródłowym sensie jest czymś starszym od czasów i od bogów, czymś najbardziej twórczym, wszechobecnym, bosko pięknym. Jest, jak powiada Heidegger, nie tylko samym wzrostem, co wynikałoby z etymologii słowa φύσις, od greckiego λήθη, φύειν, czyli właśnie wzrastać, ujawniać się, lecz wskazuje w ogóle na jakąkolwiek wzrostowość, jawność (φύσις ma się tak do φύειν jak ἀλήθεια do ἀληθεύειν). W interpretacji Hölderlina Heidegger dochodzi do wniosku, że natura jest czymś najbardziej świętym, jest samą świętością. Można nazwać ją boską nie dlatego, że pochodzi od bogów, ale dlatego, że bogowie czerpią i wywodzą się z jej świętości, tzn. z jej pierwotności (typowe dla Heideggera odwrócenie). Świętość jest więc istotą natury. Jako taka jest ona nieuchwytna, niedostępna (dlatego, jak powiada Heraklit, natura się ukrywa), ale zawsze jawi się jako coś, we wzroście i w więdnieniu, w ujawnianiu i ukrywaniu, w tworzeniu i w niszczeniu, w nieustającym ruchu rzeczy. Rzecz jasna, jest to dokładnie sens Heideggerowskiej ἀλήθεια, a także jest to ruch φύσις, którego fenomenologiczną interpretację znajdzie Heidegger u Arystotelesa w B 1. Jest to ruch samej boskości, który dokonuje się w Dasein.

Jak zatem powiada Heidegger w przejściu od *Metafizyki* do *Fizyki*⁴⁶², to właśnie w *Fizyce* można

461 GA 4, s. 54-64.

462 GA 62, s. 116.

zrozumieć istotę ἀλήθεια. Należy czytać *Fizykę*, która pozostaje i pozostanie fundamentalnym traktatem filozofii zachodniej, nigdy dostatecznie nie zgłębnionym. Należy przy tym zawiesić wszystkie dzisiejsze wyobrażenia tego, czym natura jest. Ów ruch, ruch φύσις, nie jest wszelako abstrakcyjnym ruchem bytu, nie jest żadnym abstrakcyjnym bycie. Jest on ruchem samego Dasein, ruchem egzystencji, jest egzystencją samą, tzn. egzystowaniem, wychodzeniem ciąglým siebie samego poza siebie, ruchem αὐτὸ ταὐτό. O tym ruchu Dasein, o ἀληθεύειν, traktuje właśnie *Fizyka*. Ową fundamentalną ruchowość (Bewegtheit) Dasein nieustannie podkreśla Heidegger w swojej wstępnej analityce Dasein, którą poprzedza interpretację Arystotelesa w szkicu wysłanym Natorpowi⁴⁶³. To dlatego właśnie w zwięźczeniu tej interpretacji, będącej zarazem samointerpretacją Dasein, może napisać Heidegger, iż dopiero *Fizyka* ukazuje źródłowy sens prawdy⁴⁶⁴. Jeśli bowiem *Fizyka* jest traktatem o ruchu i ruchowości, o zmianie i zmienności (κίνησις to nie tylko ruch przestrzenny, ale wszelki ruch, wszelka zmiana, μεταβολή), a także ich arche, to jest to zmiana i ruch samego Dasein. Ruch ten jest ruchem ἀληθεύειν, tzn. ruchem ujawniania się λήθη w Dasein, każdorazowym tu oto i tak oto. Jako ruch ujawniania jest ἀληθεύειν jest więc ἐνχέλεχεια czyli ἐνέργεια, trwaniem w działaniu (Im-Werk-Stehen), ciąglą aktualizacją, urzeczywistnianiem, uwidacznianiem, wychodzeniem na jaw, jawieniem (Anwesenung in das Aussehen). Tak Heidegger interpretuje Phys. 201 b 4-5 (ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν). Heidegger szczegółowo analizuje relację δύναμις, ἐνχέλεχεια i ἐνέργεια (i zauważa że dusza jest entelecheią właśnie dlatego, że ἐνχέλεχεια opisuje ów ruch ujawnieniowy, duszy, tzn. Dasein). Najbardziej jednak interesuje go Arystotelesowskie rozumienie sterezy, tzn. negacji, στέρησις, i właśnie do niego prowadzą interpretacje *Fizyki*. Stereza, jak podkreśla Heidegger, nie może być rozumiana formalno-dialektycznie⁴⁶⁵. Jest to ruch bytowy (bycie), który dokonuje się każdorazowo w tym konkretnym, partykularnym Dasein. Ruch ten jest ruchem powstawania i ginięcia, to znaczy ujawniania i zakrywania. Sama φύσις jest właśnie tym ruchem: φύσις to ὁδὸς ἐκ φύσεως εἰς φύσιν⁴⁶⁶: ein Unterwegs des Sich-Stellenden zu ihm selbst⁴⁶⁷, ruchem samozakrywającego się odsłaniania i właśnie dlatego jest ona ruchem wystawienia na jaw, Gestellung in das Aussehen (ἢ ἄρα μορφή φύσις⁴⁶⁸). Już tu widać wyraźnie podwójność tego ruchu. Toteż Arystoteles mówi o dwoistości φύσις (ἢ δὲ μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος

463 GA 62, s. 345 i nast.

464 GA 62, s. 391.

465 GA 18, s. 297-298.

466 Phys. 193 b 12-13.

467 GA 9, s. 292

468 Phys. 193 b 18.

πὼς ἔστιν⁴⁶⁹), łącząc tę dwoistość, dychotyczność, właśnie ze stereotypnością (die μορφή ist διχῶς, in sich zwiefach, Anwesenung der Abwesenung⁴⁷⁰). Sama jawność, widoczność (εἶδος) wiąże się bowiem z samonegacją (στέρησις). Warunkiem możliwości jawności, warunkiem możliwości partykularności, jawienia się jako jakieś konkretne to oto (τι κατὰ τινος) jest bowiem samonegacja absolutu w jego absolutności, tzn. nieokreśloności, przejścia ἀπείρων do πέρας, jego samoograniczenie. Okazuje się zatem, że ruch wcielenia, samoograniczenia, kenozy, czy też cimcum, mówiąc językiem kabały, nie jest ruchem stworzenia świata gdzieś kiedyś u początku, ale ontologicznym warunkiem jakiegokolwiek jawności, na której zasadza się jawność samego Dasein, który tkwi u podstaw samego Da w Dasein. Ten ruch samonegacji (stereza) jest prarozwarcie, jest owym Da, jest owym prześwitem, o którym usiłuje nieustannie mówić Heidegger, jest tym, co pozwala λήθη ujawnić się jako coś, jest a w ἀλήθεια. Dlatego stereza jest dla Heideggera kluczowym pojęciem ontologicznym, do którego prowadzi jego interpretacja Arystotelesa. Ten ruch otwarcia (samonegacji swojej nieokreśloności) jest – jak powiada Heidegger – pradarem absolutu, ofiarą złożoną z jego absolutności, aby możliwa była jakakolwiek partykularność, jakiegokolwiek jawienie, jakakolwiek jawność. Innymi słowy, mówiąc metaforami obrazowymi, niezróżnicowany mrok musi się zanegować, aby mogła być możliwa jakakolwiek jawność, aby możliwe było jakiegokolwiek światło. Ten ruch prawyłonienia to ruch aurory, mówiąc językiem mistyki światła. Dlatego właśnie ἀλήθεια w wykładni Heideggera jest prześwitem. Stereza to prześwit. Arystoteles w *Fizyce*, mówiąc o ontologicznym sensie sterezy, okazuje się mistykiem światła, albowiem mówi o prześwicie, o praświtaniu świata, o jawności samej jawy, która nie jest jakimś prawydarzeniem, ale warunkiem możliwości każdego wydarzenia czyli wyjawiania, wyłaniania. Wydarzenie jest darem poprzez to właśnie, że jest sterezą absolutu, czyli samonegacją. Samonegacja absolutu (ἀλήθεια λήθης) jest ustanowieniem czegoś poza nim, a zatem ustanowieniem relacji z sobą samym jako innym. Tym innym – ostatecznie rzecz biorąc – jest człowiek jako miejsce jawienia. Z perspektywy konkretnego, partykularnego człowieka tym innym jest z kolei niezróżnicowana nieokreśloność, czyli niespartykularyzowany absolut, źródło wszelkiego jawienia. Relacja jest zawsze relacją πρὸς ἕτερον, πρὸς τι. Relacja między tymi dwoma biegunami to ἀλήθεια. Jest to relacja miłosnego splotu, o której traktuje Heideggerowska interpretacja Arystotelesa w swoim punkcie dojścia. Absolut w swoim ziszczaniu jest zawsze czymś partykularnym. Sama ta relacja partykularyzacji to właśnie ἀλήθεια. Samozasłonięcie absolutu jest zatem warunkiem możliwości jego partykularnego odsłania, warunkiem możliwości samej jawności. Słowo ἀλήθεια jest tu kluczowe,

469 Phys. 193 b 18-20.

470 GA 9, s. 297.

gdyż w nim jako λήθη zawiera się zakryty absolut, który poprzez samonegację (ἄλφα στερητικός) pozwala na swoje odsłonięcie w każdorazowości jawienia, w tym oto niepowtarzalnym Dasein.

12. Wnioski końcowe

W toku niniejszej interpretacji, której nicią przewodnią było teologicznie ujęcie Heideggerowskiej interpretacji pojęcia prawdy u Arystotelesa, odsłonił się szereg jej sensów. Praca ta stanowiła analizę pojęcia prawdy, ale powiedzieć można, jeśli przyjąć, że sam Bóg jest prawdą (jak twierdzi Jan), iż: (1) Bóg jest logosem; (2) Bóg jest byciem (istnieniem); (3) Bóg jest człowiekiem; (4) Bóg jest naturą (stworzeniem czy raczej stwarzaniem). Do takich wniosków prowadzi Heideggerowska interpretacja Arystotelesa, stanowiąc tym samym fenomenologiczne potwierdzenie tez dogmatycznie ujawnionych w księgach objawionych⁴⁷¹. Innymi słowy, radykalizacja Heideggera i Arystotelesa, tzn. jego ich teologiczne odczytanie, które jest uprawnione wskutek deklaracji samego Heideggera (teologiczna geneza, jedyny problem Boga, Herkunft jako Zukunft) oraz Arystotelesa (metafizyka jest teologią) doprowadziła nas zatem do następującej tezy ontoteologicznej:

Ὁ Θεός λέγεται πολλαχῶς: (1) ὡς ἀλήθεια; (2) ὡς λόγος; (3) ὡς ὄν; (4) ὡς ἄνθρωπος; (5) ὡς φύσις. Trzeba tę tezę uzupełnić o komentarz: Bóg sam w sobie jest niczym; dlatego, aby istnieć, musi stwarzać (φύειν); szczytem stworzenia (φύσις) jest człowiek, bowiem to w nim i dla niego jawi się Bóg, a nawet poprzez człowieka – jako miejsce jawienia – jawi się sam sobie – właśnie jako człowiekowi. Bóg sam w sobie jest zakryty (λήθη); dopiero w człowieku dokonuje się jego ujawnienie (ἀλήθεια). Dzięki logosowi możliwe jest pojęcie tej relacji. Logos jest bowiem samą relacją, re-latio, zwrotem. Trzeba również pamiętać, że przeprowadzone w niniejszej rozprawie analizy, opierające się na Heideggerowskich i Arystotelejskich badaniach fenomenologicznych, stanowiące próbę wypracowania fenomenologicznej teologii, to znaczy projektowanej przez Heideggera fenomenologii niewidzialnego skazane są na pewien niezbywalny niedostatek. Otóż są one z konieczności tym, co Luter nazywał teologią krzyża, która mówi jedynie o id quod est, o tym, co jest, co się jawi, co dostępne w przejawie. Całością tego, co się jawi jest świat w jego światowości (jawności). Bóg jako źródło tej jawności i światowości świata z perspektywy świata jawi się jako nicość, nihil, jako warunek możliwości czegoś. Teraz, ze światowej, skończonej, doczesnej perspektywy widzimy go jedynie w zwierciadle, niejasno, z poszczególna, jako coś. Wtedy zaś uznamy i rozpoznamy go w pełni

471 Por. J 1, Rdz 1, Wj 3,14

bezpośredniości: twarzą w twarz. Jeżeli jednak przedwieczna, najwyższa światłość sama w sobie jawi się światu jako nicość (jak zauważył Bonawentura w traktacie pt. *Trakt duszy do Boga*), to konsekwencje tej konstatacji są przemożne. Jeśli bowiem wszystko, co jest, każdy fenomen jest przejawem (samojawem) niczego, to czym jest to nic, które ma w sobie potęgę bycia wszystkim? Nie może być tylko pustym niczym. To bowiem najwyższy, najbardziej zadziwiający cud, ziszczenie czegokolwiek z niczego. Zachwyt ten wyraził Leibniz w swoim słynnym „dlaczego”. *Cur aliquid potius existat quam nihil?* Musi być jakaś racja, jakaś przyczyna! Nic nie jest bez przyczyny, *nihil est sine ratione*. Heidegger może oczywiście uznać to zdanie za samoobjawienie tej właśnie przyczyny, tego, co samo nie ma już przyczyny, gdyż każde pytanie zawiera już w sobie odpowiedź: *Quid est sine ratione? Nihil est sine ratione. Nihil*. Czym jednak jest owo nihil, owa przyczyna wszystkiego. Nie pustym niczym, ale najpełniejszą, najwyższą i najczystsą potencją, pleromą, skoro to z niej, wszystko może wynikać. Ale przecież, jak zauważył Tomasz, byt potencjalnym jest bytem w ruchu, a Bogu najwyższemu nie przystoi być w ruchu, zniżać się do poziomu świata. Czyżby? A może jest wiecznym ruchem, nieustannym samostwarzaniem, samojawieniem, samoprzejawianiem. Tomasz, zgorszony tą supozycją, musiał potępić Dawida z Dinant, uznając ją za najwyższą głupotę, *stultissimum* (rzecz znamienna, powiedział to jeszcze o piewcy ducha Joachimie z Fiore). Czyż jednak ta pozorna obelga nie jest w istocie najwyższą pochwałą w uszach chrześcijanina? Głęboka prawda zawarta jest w słowach młodego Lutra: *Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo*. Tak też uczynił Heidegger. Oszalał. I uznał, że świat jest ziszczaniem Boga, będącego nie tylko czystym aktem, ale i czystą potencją, która w istnieniu świata się ziszcza, której urzeczywistnianie jest energią świata, entelecheią. W tym sensie Bóg – tak jak dusza – jest wszystkim, wszystkimi bytami, τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα⁴⁷². Jest samym jest, samym ich ziszczaniem. Zarazem jest warunkiem ich możliwości, samą ruchowością, czasowością. Tylko człowiek, który oddziela Boga od świata i od samego człowieka, może uznać, że w Bogu nie ma ruchu, że świat jest czymś odrębnym, do czego Bóg nie ma przystępu, zamkniętym systemem. Ale czy właśnie ten gest nie zabija Boga, nie pozbawia go życia i ruchu, czyniąc zarazem świat martwym, obiektywnym przedmiotem, a duszę człowieka czymś niezrozumiałym, tajemniczą podmiotowością, wyobcowaną, rzuconą w świat obcych mu rzeczy? Człowiek natomiast, który przestanie myśleć w kategoriach różnicy, dystynkcji, opozycji, który przestanie dzielić słomkę na czworo i dostrzeże jedność poprzedzającą wszelki podział, umożliwiającą i warunkującą go, człowiek, który nie będzie oddzielał się od świata, ani świata od

472 De An. 431 b 21.

Boga, człowiek taki niczym Dawid z Dinant, Eriugena (*Periphyseon*) lub Mikołaj z Kuzy (*De possess*) uzna, że Bóg jest nie tylko czystym aktem, ale i czystą potencją, ruchowością samą. Wydaje się, że to właśnie pojął Tomasz, gdy zaprzestał nagle dyktowania swych dzieł. Lecz nie musiał ich odwoływać, bo przecież wszystko już w nich powiedział, że Bóg to esse, bycie, istnienie, a jego prawyłonienia opisał w wywodzie transcendentaliów: w traktacie o jedności, która dzieli się sama w sobie, a prapodziałem, warunkiem wszelkich możliwych podziałów i wyłonień, jest veritas jako transcendentale, czyli sama jawność, ὅν ὡς ἀληθές, możliwość jakiegokolwiek wyłaniania. Wystarczy zrozumieć, że wywód ów jest traktatem ontologicznym, czy też logicznym w sensie źródłowym, by dostrzec, jak dalece Tomasz jest nie tylko arystotelikiem, ale i neoplatonikiem, czyli właściwie platonikiem, a sam Heidegger jest godnym spadkobiercą tej szacownej tradycji. By jednak to dostrzec, trzeba najpierw wkroczyć w mrok, w noc boskiej nicości na via mystica, dzięki czemu dopiero możliwe jest przejście do φωτισμός, do illuminatio, do dostrzeżenia, że ta pusta z pozoru nicość jest w istocie pełnią przedwiecznego światła. Przedwiecznego to znaczy poprzedzającego czas, będącego warunkiem jego możliwości, warunkiem możliwości czasu i jawy, samą czasowością i jawnością. Nic więc dziwnego, że Tomasz miał następnie napisać komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Cóż bowiem innego pozostaje, gdy świat jawi się jako miłosny splot rozlicznych opozycji, które w swojej biegunowości są przecież w istocie połączone, a sam ruch świata jest ruchem ducha, ruchem logosu, nieustającym ziszczaniem się relacji miłosnej między Ojcem a Synem, nieustającym darem dawanym przez αὐτὸ τὰὐτό sobie samemu jako innemu. Heidegger jest mistykiem i jednocześnie jest fenomenologiem. To paradoksalne połączenie nazywa on fenomenologią niewidzialnego. Paradoksalne, słusznie zresztą, bo to, o czym chce mówić, jest paradoksem samym. Paradoksalna musi być też mowa, która chce to wypowiedzieć. Aby mówić o tym, co wymyka się wszelkiej nazwie, musi on zrezygnować wręcz z nazywania tego samą nazwą. Dlatego nie mówi on wprost o Bogu jako Bogu – tę najintymniejszą z myśli wyraża on bardzo rzadko – lecz mówi o nim peryfrazą, omownią, nie wprost, a jednak ciągle o nim właśnie mówi. Mówi o jawności niejawnego, o tym, że wszystko jest przejawem niejawnego, mówi o samej jawności. Mówi o tym, co nie ma imienia, bo jest każdym imieniem, a sprowadzenie go do jednego imienia byłoby petryfikacją i partykularyzacją, podczas gdy on – to niejawne – jest każdą partykularyzacją, a nie tylko tą jedną. Jest bowiem samym jest, samym byciem, samym jawieniem, możliwością jawienia i jej rzeczywistością. Heidegger jako fenomenolog niejawnego widzi więc wszechprzejaw niewidzialnego i próbuje ten właśnie przejaw opisać, zwrócić ku niemu wzrok i sprawić, by słowa ku temu wszechprzejawowi kierowały, ku jawności samej, by w

człowieku dokonał się zwrot od świata do jego świetności, od ja, od jawy, od jawienia do samej jawności. W ten sposób sprawia, że sama niejawnosć staje się jawna. Rozważania niniejszej dysertacji można więc sprowadzić do prostej konstatacji: dwa bieguny, Boga i człowieka, łączy tertium. W światłości (jawności) świata człowiekowi jawi się Bóg. Oto ἀλήθεια.

Czy filozofia Heideggera jest filozofią nicości, niebytu, niezróżnicowanej jedni, z której wszystko się wyłania? Nie. Zupełnie nie o to chodzi. Heideggerowi nie chodzi o doprowadzenie czytelnika do *év* i triumfalne stwierdzenie – tak, oto jesteśmy u źródła, które jest czystą, niezróżnicowaną jednością, a świat jest – jak to gnostycy lub neoplatonicy mają w zwyczaju twierdzić – upadkiem w jedność, degeneracją czystego, nieskalanego absolutu. Nie! Nie ma żadnego absolutu poza światem. Świat nie tylko jest “przejawem” absolutu. Absolut jest samym przejawem. Absolut jest światem we wszystkich swoich wyłonieniach. W cofnięciu się do źródła nie chodzi o odrzucenie świata w jego światłości i światowości. Chodzi o nawiązanie więzi, złączenie, sprzężenie – o wszechwziętą przenikającą wszystko – logos, Stimmung, Fuge – o spójnię, spoiwo, rezonans, zestrój, korespondencję wszechrzeczy. Nie chodzi o oczyszczenie absolutu ze świata i zwrócenie wzroku do czystego światła, o spojrzenie w słońce i ekstatyczny zachwyty. Chodzi o to, by przepęłnić jaskinię światłem, którym ona już jest. Nie chodzi więc o utożsamienie absolutu z jednością, z jednią, o absolutyzację jednego. Nie jest też Heidegger dualistą ani pluralistą, nie przedkłada wielości nad jedność. Chodzi raczej o to, by dostrzec to, co między jedyneką a dwójką. Bo nawet gdyby stwierdzić, że absolut jest jednią, to wtedy niewyjaśnione, najbardziej tajemnicze pozostaje pytanie o to, jakim cudem cokolwiek z tej niezróżnicowanej jedni, której nawet nie można nazwać jednią, bo nie ma żadnego odniesienia, więc nie ma żadnej dwójni, nic nie ma, więc nawet słowo jeden nie ma sensu, żadne słowo nie ma sensu, jak z tego, co nienazwane, co poza słowem, poza nazwą, poza odniesieniem, poza samym poza, jak z tego niczego, czego nawet te słowa się nie imają, co nawet nie jest niczym bo nie jest negacją czegoś, bo nie ma żadnego czegoś ani żadnego nie-czegoś, jak z tego – może zrodzić się coś. Oto najbardziej zagadkowe z wszystkich pytań: dlaczego jest raczej coś niż nic? Nie chodzi jednak o to, by w zadziwieniu, w zachwycie zamilknąć w obliczu tej najbardziej tajemniczej z tajemnic. Chodzi raczej o to, by θαυμάζειν było początkiem przejawu samego momentu wyłonienia, wyróżnienia. Ἀλήθεια jest próbą nazwania tego momentu, uchwycenia tego, co Derrida w swojej pracy o Źródłach geometrii Husserla nazwał *différence originaire*, różnicą w samym źródle, co Heidegger nazwał we Wstępie do metafizyki walką jako istotą bycia, a Platon w *Timajosie* χώρα. W interpretacji Arystotlesa jedną z figur

tej praróżnicy jest stereza w sensie ontologicznym, rozumiana jako moment praróżnicy, prapodziału, jako Urteil. Ἀήθη – jakkolwiek z góry wiemy, że nie odda, nie zbliży się nawet – jest figurą tego czegoś, czego żadne słowo się nie ima, samego paradoksu. Nazwą tego czegoś, co musi zasłonić się, zanegować, żeby jakkolwiek mogło się ujawnić. Nawet nie nam, bo nie ma żadnych nas. Po prostu żeby jakiegokolwiek coś mogło być w ogóle możliwe. Być może najbliższej tej tajemnicy zbliża się Heidegger w tych momentach, gdy jest niezrozumiały, gdy wyprowadza na manowce, bo to jest samymi manowcami. W pewnym momencie Heidegger mówi, że najlepszym przekładem słowa οὐσία jest Seiendheit, bo przekład ten nie znaczy nic lub prawie nic i właśnie dlatego jest adekwatny. Po prostu dlatego, że w ogóle go nie rozumiem, że nie ma żadnego odniesienia. Ale jeszcze bliżej jest on tego w swoich rozważaniach z lat trzydziestych, gdy jego myśl staje się mroczniejsza od Heraklita. Zaiste wtedy jest blisko tego. A jednak jego myśl, gdy się w nią wgłębić, ma pewne formy, pewne struktury, coś się w niej rysuje, coś się powoli z niej wyłania, jak kształty w stereogramie, z pozoru chaotycznym, który jednak w którymś momencie nagle nabiera formy. Istnieje pewien tekst Heideggera, w którym usiłuje on te ezoteryczne, niezrozumiałe, prowadzone w najskrytszej intymności dywagacje przełożyć na język zrozumiały dla ludzi. Chodzi o trialog, który w liście do żony nazwał “odpowiedzią Platonowi”, odpowiedzią trialogiczną właśnie, nie dialogiczną, znamienne to określenie. W Rozmowach na polnej drodze usiłuje on objaśnić najkrótszy zachowany fragment Heraklita, jednosłowne zdanie: ἀρχιβασίτην. Nie miejsce tu, by zagłębiać się w jego detaliczną wykładnię. Dość stwierdzić, że Heidegger tłumaczy jako In-die-Nähe-gehen. Zbliżyć się tak blisko, by niemal utożsamić się z tym, do czego się zbliżamy, a jednak zachować minimalny dystans. Ten minimalny dystans nie jest już opozycją. Jest niemal tożsamością. Jest minimalną możliwą różnicą. Tak minimalną, że właściwie jej nie ma. Trudno nawet mówić o różnicy. Jest czymś jak pierwszy blask wschodzącego słońca na niebie, gdy jeszcze samego słońca nie widać, a tylko prześwit różanopalcej jutrzeńki.

Podsumowując, podkreślmy raz jeszcze, iż centralnym wątkiem Heideggerowskiej interpretacji prawdy okazała się jej funkcja zespalająca Sein oraz Dasein. Ten ruch zespalający jest ruchem, który można interpretować w kategoriach mistyki oblubieńczej, co nie jest bynajmniej nadużyciem, gdyż sam Heidegger mówi, iż chodzi tutaj o ruch erotyczny, o pociąg Dasein do Sein (Drang zum Sein selbst⁴⁷³). W kontekście tej wypowiedzi nabiera szczególnego znaczenia fakt, iż pochodzi ona z wykładu o *Sofiscie* Platona wygłoszonego w 1924 roku w Marburgu, gdzie Heidegger przebywał od 1923 – po

473 GA 19, s. 315.

roku intensywnej znajomości z Natorpem – jak gdyby sam ów wykład miał stanowić uzupełnienie Natorpowskiej wykładni Platona o twierdzenie, że sam *Sofista* jest erotyczny! W ten sposób poprzez swoją interpretację Arystotelesa i destrukcję metafizyki Heidegger dokonuje przekroczenia niemieckiego idealizmu, który dochodzi do skrajności w filozofii Marburczyków (por. Natorpowskie kompendium Platona jako „wprowadzenie do idealizmu”). Heideggera inwersja metafizyki i jednoczesna reteologizacja φύσις jest postawieniem na głowie doktryny skrajnej alienacji Boga, wyrugowania Go ze świata i sprowadzenia go do niedostępnej rzeczy samej w sobie. Heideggera ruch jest podwójny. Zarazem mówi on, iż „ojczyzna nasza jest nie z tego świata”⁴⁷⁴, uznając tym samym transcendencję, jak i czyni świat cały tej zakrytej boskości przejawem, udostępnieniem, ujawnieniem, człowieka czyniąc tym, co najbardziej boskie w świecie, samym ośrodkiem jawienia się Boga. Ważne jest bowiem jedno i trzeba to nieustannie podkreślać, otóż Heideggerowi w ogóle nie chodzi o taką czy inną nazwę, słowo, imię, ἀλήθεια, σοφία, Dasein, Sein, Bóg. Te słowa to tylko wskaźniki, σήματα, Winke. Chodzi o coś o wiele istotniejszego, na co te wszystkie nazwy wskazują. Chodzi o relację: odkrywającego i odkrywanego, a zarazem samoodkrywająco-samozakrywającego, jak również o ruch zakrywania i odkrywania, a zatem o relację czegoś zakrytego i ruch odkrywania tego, co zakryte, stopniowego ujawniania, aż do ostatecznego całkowitego objawienia, które jest zawsze – dopóki coś jest, dopóki ma sens samo jest -- jedynie graniczną możliwością, warunkiem możliwości jawności.

474 GA 13. s. 156: “Die Heimat gibt es nicht auf dieser Erde”.

Źródła

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1975–.

Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, Berlin, 1831–1870.

<u>Arystoteles</u>		1026 a	19
		1026 a 33	24
De Anima [De An.]		1048 b 34	54
418 a 26	85	1051 b 13-17	100, 105
418 b 3-4	85	1051 b 17 i nast.	100
418 b 4	85	1051 b 22	105
418 b 13-17	85	1051 b 22-33	100
418 b 16	85	1051 b 24	101, 106
430 b 28	80	1071 b 6-20	111
431 b 21	82, 120		
		Physica [Phys.]	
De caelo		184 a 11	62
298 b 12-14	55	184 a 14-16	61
		185 a 12	25
De Interpretatione [De Int.]		191 a 25	25
16 a 6	48, 82	192 b 13-15	40
17 a 2-7	56	192 b 14	40
17 a 16	84	193 b 12-13	117
		193 b 18	40, 117
Ethica Nicomachea [Eth. Nic.]		193 b 18-20	118
1139 b 15	50, 87, 107	201 b 4-5	117
		202 b 25 i nast.	52
Metaphysica [Met.]		209 b 6-17	27
980 a 21	61	298 b	115
980 a 22-23	109		
981 b 13 i nast.	109	<u>Biblia</u>	
981 b 20-23	109	2Kor 1, 20	113
981 b 23-25	109	2Kor 11, 2	113
981 b 25-27	109	J 1	64, 119
983 a 5-6	110	J 1, 1	88
983 a 11-17	110	J 1, 3	88
983 a 17-20	110	J 1, 9	88
983 b	115	J 1, 18	60
984 a	32, 115	J 8, 32	23
984 a 18	26, 46	J 14, 6	23
984 a 18-19	28	J 14, 17	60
986 b	18, 87, 115	J 18, 37-38	23
986 b 31	46	PnP 6, 3	112
988 a	115	Prz 8, 22	112
993 a	115	Prz 8, 30	112, 113
993 b	115	Rdz 1	119
1003 a 33	12, 24, 78	Rdz 1, 4	20
1003 b 5-6	79	Wj 3, 14	119
1003 b 6-10	80		
1006 a	34		

<u>Heidegger</u>		GA 7, s. 265	36
		GA 7, s. 267	37
GA 1, s. 56	12	GA 7, s. 268-269	37
GA 1, s. 57	12	GA 7, s. 280	37
GA 1, s. 59 i nast.	16		
GA 1, s. 399	106	GA 8, s. 78	17
GA 2, s. 38	26	GA 9, s. 105	18, 87
GA 2, s. 46-47	47	GA 9, s. 115	18
GA 2, s. 48	47	GA 9, s. 157	43
GA 2, s. 50	47	GA 9, s. 158	43
GA 2, s. 51	21, 95	GA 9, s. 160	43
GA 2, s. 54	47	GA 9, s. 161	43
GA 2, s. 213	26, 28	GA 9, s. 161-163	44
GA 2, s. 226	99	GA 9, s. 162	44
GA 2, s. 300, 302	46	GA 9, s. 164-166	44
GA 2, s. 301	46	GA 9, s. 166-167	44
GA 2, s. 303	48	GA 9, s. 167-168	44
GA 2, s. 304	46	GA 9, s. 169	44
GA 2, s. 308	47	GA 9, s. 170	44
GA 2, s. 308-309	46	GA 9, s. 171	44
GA 2, s. 309	47	GA 9, s. 173-174	45
GA 2, s. 310	47	GA 9, s. 174	45
GA 2, s. 311	47	GA 9, s. 176-177	45
GA 2, s. 315	47	GA 9, s. 178	4
GA 2, s. 316	47	GA 9, s. 194	42
GA 2, s. 317	48	GA 9, s. 195	42
GA 2, s. 318	48	GA 9, s. 196	42
		GA 9, s. 197	42
GA 3, s. 201	6	GA 9, s. 198	42
GA 3, s. 202	6, 7	GA 9, s. 199-202	42
GA 3, s. 273	10	GA 9, s. 200	10
		GA 9, s. 203	6
GA 4, s. 54-64	116	GA 9, s. 203-204	42
GA 4, s. 170	22, 30	GA 9, s. 205	42
		GA 9, s. 205-206	43
GA 5, s. 25	41	GA 9, s. 207-208	43
GA 5, s. 29-30, 45	41	GA 9, s. 209-210	43
GA 5, s. 37, 42	41	GA 9, s. 239 i nast.	11, 93
GA 5, s. 38, 45, 58	41	GA 9, s. 241	17, 23
GA 5, s. 38, 58	41	GA 9, s. 242	25, 40
GA 5, s. 55	41	GA 9, s. 247, 250	40
		GA 9, s. 260, 200	40
GA 5, s. 217	37, 38	GA 9, s. 276, 287, 293	40
GA 5, s. 240	38	GA 9, s. 278	37
GA 5, s. 256	38	GA 9, s. 283-284	40
GA 5, s. 269 i nast.	19, 63	GA 9, s. 284	40
GA 5, s. 270	10	GA 9, s. 285	21
		GA 9, s. 286	37
GA 7, s. 11	36	GA 9, s. 292	117
GA 7, s. 34-41	36	GA 9, s. 292-293, 299	40
GA 7, s. 36-38	36	GA 9, s. 297	118
GA 7, s. 185	22	GA 9, s. 301	37, 40
GA 7, s. 237, 242	36	GA 9, s. 306	37
GA 7, s. 244	36	GA 9, s. 314	37
GA 7, s. 245	36	GA 9, s. 316-317	37

GA 9, s. 320	37	GA 14, s. 95	16
GA 9, s. 331-332	102	GA 14, s. 96-97	33
GA 9, s. 373	34	GA 14, s. 97	32
GA 9, s. 374	34	GA 14, s. 98	34
GA 9, s. 376	34	GA 14, s. 99	16
GA 9, s. 377	34	GA 14, s. 102	26
GA 9, s. 407-408	34	GA 14, s. 108	34
GA 9, s. 441	4		
		GA 15, s. 372 i nast.	30, 76
GA 10, s. 3, 60	18	GA 15, s. 372-376	16
GA 10, s. 53 i nast.	18	GA 15, s. 376	31
		GA 15, s. 394	30
GA 11, s. 9, 151	36	GA 15, s. 396, 403	31
GA 11, s. 25-27	35	GA 15, s. 397, 404	31
GA 11, s. 45-41	35	GA 15, s. 397, 405	31
GA 11, s. 46	26	GA 15, s. 398, 405	31
GA 11, s. 57	35	GA 15, s. 398	31
GA 11, s. 67	35	GA 15, s. 399	31, 32
GA 11, s. 105	35	GA 15, s. 401	31
GA 11, s. 137	35	GA 15, s. 436 i nast.	21
GA 11, s. 143	36		
GA 11, s. 145	12	GA 16, s. 38	16
GA 11, s. 145-147	35, 79	GA 16, s. 41	16
GA 11, s. 147	36	GA 16, s. 111	9
GA 11, s. 163	36	GA 16, s. 117	104
		GA 16, s. 487	86
GA 12, s. 88	12	GA 16, s. 671	11, 22, 30
GA 12, s. 91	77		
GA 12, s. 96	11	GA 17, s. 6 i nast.	84, 85
		GA 17, s. 6-41	52
GA 13, s. 7	12	GA 17, s. 17	52
GA 13, s. 30	13		
GA 13, s. 78	7	GA 18, s. 141 i nast.	52
GA 13, s. 87 i nast.	22	GA 18, s. 265	52
GA 13, s. 90	86	GA 18, s. 283 i nast.	52
GA 13, s. 156	124	GA 18, s. 297-298	117
GA 13, s. 183	13	GA 18, s. 323-324	52
GA 13, s. 229	14, 30		
GA 13, s. 231 i nast.	30	GA 19, s. 21	50, 108
		GA 19, s. 21 i nast.	18
GA 14, s. 6, 12	32	GA 19, s. 163 i nast.	50
GA 14, s. 13	32	GA 19, s. 315	123
GA 14, s. 14	33	GA 19, s. 619	82
GA 14, s. 29	4		
GA 14, s. 32	32, 33	GA 21 s. 19	4
GA 14, s. 34	33	GA 21, s. 171	92
GA 14, s. 34-35	33	GA 21, s. 179	101
GA 14, s. 35	33	GA 21, s. 182	90
GA 14, s. 62	33	GA 21, s. 192	103
GA 14, s. 84	32	GA 21, s. 193	103
GA 14, s. 85	33		
GA 14, s. 89-91	32	GA 31, s. 82	92
GA 14, s. 93	16, 34, 78	GA 31, s. 102	103
GA 14, s. 93 i nast.	12	GA 31, s. 104	103
GA 14, s. 93-94	12, 33	GA 31, s. 106	92
GA 14, s. 94	33		

GA 33, s. 11-12	92	GA 62, s. 378	54
GA 36/37, s. 94	20	GA 62, s. 386	54
GA 39, s. 147	111	GA 62, s. 389	54
GA 39, s. 170	22	GA 62, s. 391	54, 117
GA 40, s. 3		GA 63, s. 14 i nast.	8
GA 40, s. 19	41	GA 63, s. 21 i nast.	17
GA 40, s. 66	20	GA 65, s. 184	40
GA 40, s. 170, 174	41	GA 65, s. 204	40
GA 40, s. 175	41	GA 65, s. 276, 306	40
GA 40, s. 187	41	GA 65, s. 277, 314	41
GA 42, s. 212-213	12	GA 65, s. 305-314	40
GA 43, s. 192	9	GA 65, s. 334-339	40
GA 49, s. 4	12	GA 65, s. 342-3	41
GA 54, s. 22 i nast.	115	GA 65, s. 384	21, 27
GA 54, s. 22-32	21	GA 66, s. 353	30, 106
GA 55, s. 160, 177	112	GA 66, s. 415	10, 63
GA 55, s. 373-374	40	GA 73, s. 25	38
GA 61, s. 26, 128, 135, 198	55	GA 73, s. 27	38
GA 61, s. 49	55	GA 73, s. 43	38
GA 61, s. 51	55	GA 73, s. 49	38
GA 61, s. 63	55	GA 73, s. 50	38
GA 61, s. 112	55	GA 73, s. 321	38
GA 61, s. 184	55	GA 77, s. 15-16	38
GA 61, s. 195-196, 199	8	GA 77, s. 28 i nast.	22
GA 62, s. 16 i nast.	108	GA 77, s. 51 i nast.	22
GA 62, s. 91-95	110	GA 77, s. 99	38
GA 62, s. 97 i nast.	110	GA 77, s. 112-113	38
GA 62, s. 99 i nast.	111	GA 77, s. 114-115	38
GA 62, s. 102-104	111	GA 77, s. 119	38
GA 62, s. 112	55, 113, 114	GA 77, s. 121	39
GA 62, s. 115-120	114	GA 77, s. 146-147	39
GA 62, s. 116	116	GA 77, s. 149	39
GA 62, s. 186	56	GA 77, s. 152-157	22
GA 62, s. 211	56, 113	GA 77, s. 154	39
GA 62, s. 220	56	GA 77, s. 159	39
GA 62, s. 237	56	GA 79, s. 93	59
GA 62, s. 239	56	GA 80	107
GA 62, s. 332	56	GA 83, s. 654 i nast.	98
GA 62, s. 345 i nast.	66, 95, 117	GA 94, s. 135	22
GA 62, s. 347	7	<u>Heraklit</u>	
GA 62, s. 363.	8, 54	Fr. III	35, 46, 90
GA 62, s. 368.	8	Fr. VI, 1	31
GA 62, s. 371, 374	54	Fr. VIII, 1	31
GA 62, s. 376-377	18	Fr. VIII, 3	31
GA 62, s. 376-386	107	Fr. VIII, 4	31
GA 62, s. 377	54		

Fr. VIII, 22 i nast. 36
Fr. VIII, 29 31

Parmenides

Fr. 16 36
Fr. 51 112
Fr. 112 39, 78
Fr. 122 22
Fr. 123 37

Platon

Resp. 497 d 9 104
Resp. 508a 42
Resp. 514a-517a 41
Resp. 515c, 515d, 516a 41
Soph. 244a 80
Soph. 246a 80
Symp. 187A 112
Theaet. 155d 26
Tim. 48 c-52 b 27, 97

Wokabularz

αἴσθησις	ἔνωσις	προαίρεσις
αἰτία	ἐποχή	πρός τι
αἰτίαι καὶ ἀρχαί	ἐπαγωγή	πρώτη φιλοσοφία
ἀλήθεια	ἐπέκεινα	πρώτον κινούν
ἀλήθεια πρακτική	εὐκυκλῆος	φαίνεσθαι
ἀληθείης ἦτορ	ιδέα	φαινόμενον
ἀληθεύει ἡ ἀλήθεια	κατηγορεῖν	φανεῖν
ἀληθεύει ἡ ψυχή	καθ' αὐτό	φῶς
ἀληθεύειν	καθ' ἕκαστον	φῶς το ἀληθινόν
ἀληθέστατον	κάθαρσις	φωτισμός
ἀληθέστερα	καθόλου	φύειν
ἀληθής	κίνησις	φύσει
ἄλφα στερητικός	κοινωνία	φυσικοί
ἀγκιβάσιην	κρύπτεσθαι	φυσιολογία
ἀπειρών	κυριώτατα ὄν	φυσιολόγοι
ἀποφαίνεσθαι	λανθάνει	φύσις
ἀποφαντικός	λέγειν	φύω
ἀπόφανσις	λόγον ἔχειν	σήματα
ἄρμονία	λόγος	σοφία
ἀρμόζουσα	λόγος ἀποφαντικός	στάσις
ἀρμόζω	λήθη	στέρησις
ἀρχαί	μετάνοια	σχολάζειν
ἀρχή	μίμησις	σχολή
ἀρχή ἀναρχος	μορφή	τέχνη
ἀρχή ἡ πρώτη	νοεῖ καὶ νενόηκεν	τι κατὰ τινος
ἀρχή κινήσεως καὶ στάσεως	νοεῖν	τὸ τί ἦν εἶναι
ἀρχή τῆς κινήσεως	νόησις	τόδε τι
ἀρχή τῆς μεταβολῆς	ὁμοίωσις	θαυμάζειν
ἄτρεμῆς	ὄν	θεῖον
αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, τὸ γὰρ.	ὄν ἢ ὄν	θειοτάτη
αὐτὸ ταυτὸ	ὄν ὡς ἀληθές	θεός
αὐτὸ τὸ πρᾶγμα	ὄν λέγεται πολλαχῶς	θεωρεῖν
διαφανές	ὀρθότης	θεωρία
διάνοεῖν	οὐθέν	θέωσις
διάνοια	οὐσία	θιγεῖν
δηλοῦν	πάθησις	θιγεῖν καὶ φάναι
δόξα	παρουσία	ψεῦδος
εἰδέναι	πέρας	ψυχή
εἶδος	πίστις ἀληθής	χώρα
εἶναι	πλήρωμα	χωρισμός
εἶν	ποίησις	ζυγόν
ἐνέργεια	πρᾶγμα	ζῶον λόγον ἔχον
ἐντελέχεια	πράξις	

Dodatki

Dodatek I: Przekład Met. Θ 10

I. Bycie i odkrytość w odniesieniu do bytu, którego bycie jest określone przez złączenie i jedność

1051 a 34-b 6: Możliwe perspektywy badania bycia, w tym najwłaściwsza, według odkrytości
ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ... πότε ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος; τοῦτο γὰρ σκεπτέον τί λέγομεν.

Da das Seiende und Nichtseiende verstanden werden [in ihrem Sein nämlich] einmal im Hinblick auf die Formen der Kategorien, sodann im Hinblick auf Möglichkeit [Unvorhandenheit im Sinne einer Nochnichtvorhandenheit] und Wirklichkeit [Vorhandenheit schlechthin] des in den Kategorien gemeinten Seienden oder Nichtseienden [d.h. sein Gegen teil], als das allereigentlichste Seiende aber verstanden wird - Entdecktheit und Verdecktheit ... b 5: so erhebt sich die Frage, wann das ist oder nicht ist, was wir da »entdeckt« und »verdeckt« nennen. Zu untersuchen ist nämlich, was wir damit meinen.

Byt i niebyt są rozumiane [mianowicie w swym byciu] raz odnośnie do form kategorii, innym razem odnośnie do możliwości [nieobecności w sensie jeszcze-nie-obecności] i rzeczywistości [po prostu: obecności] bytu i niebytu [to znaczy jego przeciwieństwa] myślanego w tych kategoriach, jednak najwłaściwszym sensem bytu jest odkrytość i zakrytość ... dlatego powstaje pytanie, kiedy jest, a kiedy nie jest to, co nazywamy “odkrytym” i “zakrytym”. Należy mianowicie zbadać, co przez to rozumiemy.

1051 b 2-5 (wtrącenie): Wstępne określenie odkrytości na podstawie odkrywania przez λόγος

τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρηῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα,

Das allereigentlichste Sein des Seienden nämlich gründet im Hinblick auf das Seiende selbst auf dem [schon] Zusammenliegen und Auseinanderliegen, so daß derjenige entdeckt, der Auseinanderliegendes nimmt [hat — an-wesend »hat«] in seinem Auseinanderliegen, das Zusammenliegende in seinem Zusammenliegen. Es verdeckt aber der, der in dem, als was er das Seiende nimmt, entgegengesetzt zu dem Seienden sich verhält.

Najwłaściwsze bycie bytu jest mianowicie ugruntowane w odniesieniu do bytu samego w jego [już] złożeniu i rozdzieleniu, tak że odkrywa on, ujmuje rozłożone [ma – “obecnie” ma] w swoim rozłożeniu, a złożone w swoim złożeniu. Zakrywa on jednak to, co w tym, jako co ujmuje on byt, przeciwstawnie odnosi się do bytu.

1051 b 6-9: Istotowe ugruntowanie odkrywania w samym bycie, przez który jest ono tym, czym jest

οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἴ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σε εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.

Nicht nämlich auf Grund davon, daß wir entdeckend dich nehmen in deinem Vorhandensein als weiß, bist du weiß, sondern auf dem Grunde deines Vorhandenseins als weiß - d. i. sofern wir dieses Vorhandene im Reden sehen lassen, verhalten wir uns entdeckend.

Albowiem nie dlatego jesteś biały, że odkrywczco ujmujemy cię w twojej obecności jako białego, lecz z powodu twojej obecności jako białego, to znaczy o ile dopuszczamy zobaczenie tego, co obecne, w mowie, o tyle odnosimy się do niego odkrywczco.

1051 b 9-13: Struktura samego bytu pojmowana z perspektywy odkrytości; bycie: złożenie i jedność; tutaj Arystoteles określa bycie

εἰ δὴ τὰ μὲν αἰεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι, τὰ δ' αἰεὶ διήρηται καὶ ἀδύνατα συντεθῆναι, τὰ δ' ἐνδέχεται τάναντία, τὸ μὲν εἶναι ἐστὶ τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἔν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι:

Wenn nun also einiges vom Seienden immer zusam-menliegt und [in seinem Sein] nicht die Möglichkeit hergibt auseinandergenommen zu werden, anderes Seiendes aber eben-so immer auseinanderliegt und keine Möglichkeit hergibt zu-sammengebracht zu werden; anderes schließlich, das das Gegen-teilige zuläßt, das zusammenliegen kann und nicht - [wenn dem so ist, dann ist daraus zu erheben] : Sein besagt Zusammen-liegen [Mitvorhandenheit] und Einheit; Nicht-Sein: Nicht-zusammenliegen [Un-Mitvorhandenheit] und Mehrerleiheit.

Otóż niektóre byty zawsze są złożone i nie mają [w swym byciu] możliwości ujęcia w rozłączeniu; inne zaś byty są zawsze oddzielone i nie mają możliwości ujęcia w złączeniu; wreszcie są jeszcze inne, które dopuszczają oba te przeciwieństwa: mogą zarazem być złożone i nie być – [skoro tak, można z tego wnosić]: bycie oznacza złożenie [współobecność] i jedność; niebycie oznacza niezłożenie [niewspółobecność] i wielość.

1051 b 13-17: Precyzyjniejsze określenie możliwego bycia-prawdziwym i bycia-fałszywym logosu; różnica wypowiedzi: a) zarówno prawdziwa jak i fałszywa (raz tak, raz tak); b) ani prawdziwa, ani fałszywa (zawsze taka albo taka)

περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἢ αὐτὴ γίγνεται ψευδῆς καὶ ἀληθῆς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδεσθαι: περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὅτε μὲν ἀληθὲς ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ' ἄει ταῦτ' ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

Im Umkreis und auf dem Grunde des Seienden, das zusammen- und auseinanderliegen kann, wird nun dasselbe Dafürhalten von etwas als etwas und dasselbe aussagende Aufweisen von etwas als etwas - entdeckend und verdeckend, und die Aussage selbst kann zuweilen entdecken zuweilen verstellen; [Es wird so, von dem her, was es entdeckt, von der Seinsart dieses Seienden her — μεταβολή — und demnach ist die Aussage selbst dann bald entdeckend, bald verstellend, so zwar daß sie dieselbe bleibt, sie als dieselbe, bald so, bald so.] Im Umkreis dessen aber, was nicht die Möglichkeit hat, anders zu sein als es ist, wird die Aussage nicht bald entdeckend, bald verdeckend, sondern dasselbe ist immer entdeckend und verdeckend.

W odniesieniu do bytów, które mogą być zarazem złożone i niezłożone, to samo mniemanie o czymś

jako czymś i ta sama wypowiedź twierdząca o czymś jako czymś może być odkrywająca jak i zakrywająca; sama ta wypowiedź może czasem odkrywać, a czasem zakrywać; jednakże w odniesieniu do tego, co nie ma możliwości bycia innym niż jest, wypowiedź nie będzie raz odkrywająca, raz zakrywająca, lecz będzie zawsze odkrywająca lub zawsze zakrywająca.

II. Odkrytość bycia

1051 b 17-22: Pytanie o bycie i odkrytość tego, co samo w sobie nie może być pojęte przez złożenie

περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; οὐ γάρ ἐστι σύνθετον, ὥστε εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἐὰν διηρημένον ᾖ, ὥσπερ τὸ λευκὸν <τὸ> ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον: οὐδὲ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ' ἐκείνων.

Bezüglich dessen aber nun, dem jedes Beisammen abgeht (ἀσύνθετα) [und demnach auch Einheit des Beisammen], was besagt hier das Sein oder Nichtsein und das Entdeckt und Verdeckt? Denn es gibt ja kein Zusammenbringbares [hier], so daß nicht von Sein gesprochen werden kann, wenn etwas zusammenliegt, vom Nichtsein aber, wenn nicht zusammenliegend, wie z. B., das zutrifft - das Zusammenliegen - bei Weiß in Bezug auf Holz und beim Inkommensurablen bezüglich der Diagonale. So wird es überdies denn auch hier nicht Entdeckung und Verdeckung in demselben Sinne geben wie bei jenem.

Co zatem w odniesieniu do tego, czemu brakuje złączenia [a zatem także jedności złączenia], oznacza tutaj bycie i niebycie, a także odkrycie i zakrycie? Nie ma [tu] bowiem nic zestawialnego, nie można więc mówić o takim byciu jak w przypadku czegoś złożonego i niebyciu jak w przypadku czegoś niezłożonego, jak na przykład tyczy się to – mianowicie złożenie – bieli w odniesieniu do drewna lub niewspółmierności w odniesieniu do przekątnej. Zatem odkrycie i zakrycie nie będzie tu dane w tym samym sensie co w tamtym przypadku.

1051 b 22-33: Określenie możliwości odkrycia czegoś takiego; odkrytość, której przeciwieństwem nie jest zakrytość, lecz brak dostępu dla prostego pojmowania; sedno rozdziału

ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ

μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι: καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει, ἐγίγνοντο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο, νῦν δὲ τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἕκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο: ὅσα δὴ ἐστὶν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖαι, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μῆ: ἀλλὰ τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, [οὐκ] εἰ τοιαῦτά ἐστὶν ἢ μῆ):

Vielmehr ist — sowenig wie das »Entdeckt« bezüglich dieser (der ἀσύνθετα) - sowenig auch das Sein dasselbe, vielmehr besagt das Entdeckt oder Verdeckt das Betasten und Ansprechen des Unverborgenen [denn Zusprechen von etwas zu etwas und schlichtes Ansprechen von etwas besagt nicht das-selbe], das Nichtvernehmen aber soviel wie das Nicht-betasten. Denn Getäuschtwerden ist nicht möglich im Umkreis des Entdeckens des reinen Was an ihm selbst, es sei denn, daß dabei der Hinblick auf etwas geht, was gerade mit ihm vorhanden ist, aber nicht zu diesem Was als solchem gehört. Im Gleichen verhält es sich bezüglich des an ihm selbst Vorhandenen, dem jedes Beisammen abgeht; es besteht hier keine Möglichkeit getäuscht zu werden. Auch ist all dieses Vorhandene in der Weise des schlechthin ständig schon Vorhandenen nicht etwas in der Weise eines »Noch nicht« und »Erst noch«; wären sie so, dann müßten diese Vorhandenen ja selbst entstehen und vergehen — nun aber entsteht das Sein nicht, noch vergeht es, es würde ja sonst aus etwas [einem Seienden] entstehen [das Sein aus Seien-dem]. Alles offenbar, was Sein an ihm selbst ist und schlechthin immer schon Vorhandenes — über dieses keine Täuschung, sondern nur entweder ein Vernehmen oder Nichtvernehmen. Es wird vielmehr in diesem Felde nach dem, Was je etwas ist, gesucht, nicht aber, ob es so beschaffen ist oder nicht [ob es ein solches ist oder nicht].

Tak jak "odkrycie" nie jest tym samym w odniesieniu do tego [czemu brakuje złączenia], tak też bycie. Odkrycie i zakrycie oznacza raczej dotknięcie i wypowiedzenie [φάναι] odkrytego (gdyż przypisanie czemuś czegoś w wypowiedzi [κατάφασις] i proste wypowiedzenie czegoś [φάσις] nie jest tym samym), zaś niepostrzeżenie oznacza niedotknięcie. Pomyłka nie jest bowiem możliwa w odniesieniu do odkrycia czystego „co” w sobie samym; może ona zajść, kiedy spojrzenie skieruje się na coś, co jest obecne wraz z nim, lecz nie przynależy do tego „co” jako takiego. To samo odnosi się do tego, co jest obecne samo w sobie, pozbawione jakiegokolwiek bycia razem; nie ma tu żadnej możliwości pomyłki. Toteż wszystko to jest obecne na sposób czegoś po prostu stale już-obecnego [ἐνεργεῖα], a nie na

sposób „jeszcze nie” lub „dopiero co” [δυνάμει]; wówczas bowiem to coś obecnego musiałoby samo powstawać i ginąć – bycie jednak nie powstaje ani nie ginie, w przeciwnym przypadku musiałoby bowiem z czegoś [z jakiegoś bytu] powstawać [bycie z bytu]. Jest jasne, czym bycie samo w sobie jest, zawsze po prostu już obecne – co do tego nie może być pomyłki, lecz tylko postrzeżenie [voeĩv] tego lub jego brak. W tej dziedzinie poszukuje się raczej tego, czym każde [każdorazowo] coś jest, a nie tego, czy jest stworzone tak oto czy nie [czy jest takie oto czy nie].

1052 b33-35: Dalsza charakterystyka bycia i odkrytości bytu, który jest określony przez złożenie

τὸ δὲ εἶναι ὡς τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς τὸ ψεῦδος, ἐν μὲν ἐστίν, εἰ σύγκειται, ἀληθές, τὸ δ' εἰ μὴ σύγκειται, ψεῦδος: τὸ δὲ ἔν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἐστίν, εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν:

So ist also Sein im Sinne von Entdecktheit und Nichtsein im Sinne der Verdecktheit Eines - Einheit des Zusammen. Entdecktheit: wenn zusammenliegend, wenn nicht: Verdecktheit. Diese Einheit aber nur möglich, wenn anders das Sein des Seienden selbst so ist [nämlich durch die σύνθεσις bestimmt].

Zatem bycie w sensie odkrytości i niebycie w sensie zakrytości są jednym – jednością złożenia. Odkrytość: będąc w złączeniu, zaś w przeciwnym przypadku: zakrytość. Jedność ta jest możliwa jednak tylko wówczas, kiedy samo bycie bytu takie jest [mianowicie określone przez σύνθεσις].

1052 a 1-4: Bycie tego, co nie jest określone przez złożenie

τὸ δὲ ἀληθές τὸ νοεῖν ταῦτα: τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη, ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ οἷα ἡ τυφλότης: ἢ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστίν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὄλως μὴ ἔχοι τις.

Wenn das aber nicht so ist [das Sein des Seien-den durch das Zusammen bestimmt], dann gehört zu Entdecktheit auch nicht die Einheit des Zusammen [nicht διανοεῖν - »als« des Bestimmens], Entdecktheit ist dann einfach das Vernehmen des Seienden, die Verdecktheit gibt es überhaupt nicht, auch keine Täuschung, sondern Unvermeinen, aber dieses nicht etwa so zu verstehen wie Blindheit. Die Blindheit ist so etwas, dem im Felde des Vernehmens [denkenden Erfassens und Bestimmens] entspräche, daß einer überhaupt nicht die Möglichkeit des Vernehmens hätte. [Das aber ist unter

ἄγνοια verstanden; es bleibt gerade beim νοεῖν als διανοεῖν.]

Kiedy jednak tak nie jest [kiedy bycie bytu nie jest określone przez złączenie], wówczas do odkrytości nie przynależy również jedność złączenia [nie przynależy διανοεῖν – „jak” określenia], lecz jest ona wówczas po prostu postrzeżeniem bytu, natomiast zakrytości nie ma w ogóle, a także jakiegokolwiek pomyłki, lecz tylko niepostrzeżenie [ἄγνοια], której nie należy jednak rozumieć jako ślepoty. Ślepotą jest bowiem czymś takim, czemu w dziedzinie postrzeżenia [myślącego pojmowania i określania] odpowiadałby zupełny brak możliwości postrzegania. [W ten sposób rozumiana jest ἄγνοια, mianowicie pozostając w powiązaniu z νοεῖν jako διανοεῖν.]

1052 a 4-11: Zastosowanie do możliwych sposobów wypowiedzi; prawda istotowa i prawda faktyczna

φανερὸν δὲ καὶ ὅτι περὶ τῶν ἀκινήτων οὐκ ἔστιν ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ, εἴ τις ὑπολαμβάνει ἀκίνητα. οἷον τὸ τρίγωνον εἰ μὴ μεταβάλλειν οἴεται, οὐκ οἰήσεται ποτὲ μὲν δύο ὀρθὰς ἔχειν ποτὲ δὲ οὐ (μεταβάλλοι γὰρ ἄν), ἀλλὰ τὸ μὲν τὸ δ' οὐ, οἷον ἄρτιον ἀριθμὸν πρῶτον εἶναι μηθένα, ἢ τινὰς μὲν τινὰς δ' οὐ: ἀριθμῶ δὲ περὶ ἓνα οὐδὲ τοῦτο: οὐ γὰρ ἔτι τινὰ μὲν τινὰ δὲ οὐ οἰήσεται, ἀλλ' ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται ὡς ἀεὶ οὕτως ἔχοντος.

Offenbar ist aber auch, daß es im Felde dessen, was nicht anderes wird, keine Täuschung geben kann bezüglich des »wann« [der Zeit], wenn einer überhaupt Unveränderliches im Vorhinein meint und verstanden hat. Z. B. wenn jemand dafürhält, daß das Dreieck sich seinem Wesen nach nicht ändert, dann wird er auch nicht meinen, es habe zuweilen die Winkelsumme im Dreieck die von zwei Rechten, zuweilen nicht, dann müßte es sich ja ändern. Sondern der Sinn der Aussage kann nur sein, etwas ist mögliches als-was für etwas, für anderes nicht. Z. B. keine gerade Zahl ist Einzahl; einige Zahlen sind es, einige nicht. Was aber der Zahl nach nur Eines ist [immer dasselbe, was es ist], dafür besteht auch diese Möglichkeit des Aussagens nicht. Denn es ist nicht möglich, dafürzuhalten, daß einige ein bestimmtes als-was zulassen - einige nicht [es gibt ja kein »einige«], sondern man wird schlechtbin entweder entdecken oder verdecken, sofern sich ja- das Seiende nicht ändert, sondern immer so verhält wie es ist.

Jasne jest jednak również, że w dziedzinie tego, co nie może być inne, nie może być też pomyłki co do

„kiedy” [co do czasu], skoro w punkcie wyjścia ma się na myśli i rozumie się coś zgoła niezmiennego. Jeśli na przykład ktoś utrzymuje, że trójkąt w swojej istocie się nie zmienia, to nie będzie utrzymywał, że suma kątów trójkąta raz równa się dwóm kątom prostym, a raz nie, gdyż wówczas musiałby on się zmieniać. Wszelako sens tej wypowiedzi może być tylko taki, że coś jest możliwym jako-coś dla czegoś, zaś dla czegoś innego nie. Na przykład żadna liczba parzysta nie jest liczbą pierwszą; niektóre liczby są pierwsze, a inne nie. Jednak wedle czego liczba jest pierwsza [zawsze jest tym, czym jest], tego nie sposób wypowiedzieć w ten sposób. Nie można bowiem uważać, że niektóre dopuszczają określone jako-coś, zaś inne nie dopuszczają [nie ma żadnych „niektórych”], lecz raczej będzie się po prostu zawsze odkrywało lub zakrywało, o ile byt nie będzie się zmieniał, lecz zawsze będzie tak się zachowywał, jaki jest.

Dodatek II. Przekład Met. A 1

Met A 1

Die Weisen des Vernehmens, des sich auskennenden Umgangs, der Veifahrung und des wissenden Verstehens

Sposoby odbioru <νοῦς>, rozeznającego obchodzenia się <ἐμπειρία>, postępowania <τέχνη> i wiedzącego rozumienia <ἐπιστήμη>

980a21

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

Das Verlangen nach dem Leben im Sehen [dem Aufgehen im Sehbaren] ist etwas, was das Wiesein [seinshafte Zeitungungsweise (des Seins)] des Menschen mitausmacht.

Pragnienie życia w oglądaniu [wschodzenia w oglądalnym] jest czymś, co współstanowi jakoś <Wiesein> [uchwytyjącym bycie sposób czasowania (bycia)] człowieka.

980a21-22

σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις·

Dieses Wiesein des Menschen drückt sich darin aus, daß er (vorzugsweise) gern lebt in den Weisen, die je nur etwas Neues und Anderes kennenlernen lassen.

Ta jakoś człowieka wyraża się w tym, że woli on żyć (głównie) w taki sposób, aby móc wciąż poznawać coś nowego i innego.

980a22-23

καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς,

Dieses, das Sehen-Gernhaben [diese Sucht und Gier] , ist so im Wiesein [seinshafte Zeitungsweise]

des Menschen verwurzelt, daß er darauf aus ist auch da und dann, wo diese Weisen des Kennenlernenlassens frei sind von einer Nutzung und Leistung des Vollziehens und Erfüllens von Besorgenstendenzen [der gegebenen Leistungssphäre].

To upodobanie [pragnienie i żądza] by widzieć jest tak dalece zakorzenione w jakości [uchwytyjącym bycie sposobie czasowania], że skłania się on do tego również wówczas, gdy owe sposoby poznawania są wolne od użyteczności i skuteczności wykonywania i spełniania tendencji zatroskania [danej dziedziny skuteczności].

980a23-24

καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων.

Den stärksten Vorzug für dieses Verlangen hat das Kennenlernenwollen in der Weise des >Sehens< [des Aufgehens im Sehbaren, des sich etwas Ansehens, des Sichumsehens, des nach- und dahinter-Sehens.] Najwyższy przywilej dla tego pragnienia ma wola poznania na sposób "oglądania" [wschodzenia w oglądalnym, oglądania czegoś, oglądania się, rozglądania się, przeglądania i zaglądania].

Wspomniana żądza, a zatem jakość <Wiesein> człowieka, wyraża się najwłaściwiej w woli poznawania. Ujmujemy bowiem oglądanie przed niemal wszystkimi innymi sposobami poznania [to właśnie w nim szukamy zagnieżdżenia i utwierdzenia] i to nie tylko ze widokiem na to, by ziścić coś ukierunkowanego, lecz (właśnie) wtedy, gdy >nic nie zakładamy<, gdy o nic więcej nam nie chodzi [gdy widziane, nauczane, czy po prostu znane jest tylko to, >co się dzieje<].

980a26-27

αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς.

Hieran ist Schuld, daß das Sehen uns >am meisten< [am entsprechend genügendsten im Hinblick gerade auf die vernehmende Tendenz] dazu verhilft, etwas recht eigentlich kennen zu lernen, daß es gerade am ehesten viele Unterschiede [immer gleich recht viel, eine Mannigfaltigkeit des Sehbaren] offenbarend beistellt.

W tym tkwi przyczyna tego, że oglądanie >najbardziej< [resp. najdostateczniej właśnie ze względu na tendencję odbiorczą] pomaga w tym, by coś właściwie poznać, że to właśnie ono najprędzej udostępnia ujawniająco wiele różnic [zawsze właśnie wiele, różnorodność oglądalnego]

980a27-981a3

Das Verfügenkönnen in den Weisen der Orientierung (αἴσθησις), des Behaltens (μνήμη) und des sich auskennenden Umgangs (ἐμπειρία)

Możliwość dysponowania na sposób orientacji <αἴσθησις>, zatrzymania <μνήμη> i rozeznającego się obchodzenia się <ἐμπειρία>

980a27-b25

φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται.

Zum Wiesein dessen, was in der Weise ist, daß es lebt, gehört es, zu werden [in der Seinsweise des Geschehens zu sein] und darin mit dem Verfü genkönnen über Kenntn isnahme (Orientierung) . Bei dem einen, das in der Weise solchen Lebens ist, kommt es nicht dazu, daß sich aus dem ständig orientierten Leben [aus ihm selbst für es selbst] in dessen Werdensweise ein bildet das Wiesein durch so etwas wie Behalten; bei anderen kommt es dazu .

Do jakości <Wiesein> tego, co jest na _taki_ sposób, że _żyje_, należy to, by się stawać [być na sposób wydarzania się] i to ze zdolnością dysponowania poznaniem (orientacją) <αἴσθησιν>. U jednych, które _są_ na sposób takiego życia, _nie_ dochodzi do tego, że z ciągle orientującego się życia [z samego siebie i dla siebie] w ten sposób stawania wykształca się jakość poprzez coś takiego jak zatrzymanie <Behalten>; u innych dochodzi do tego.

καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστί,

Daher ist, was dann so [im Behalten] lebt, auch klüger [so etwas wie berechnender] und gelehri ger

(lernfähiger) als das, das nicht über das Behaltenkönnen verfügt.

Dlatego to, co żyje w ten sposób [w zatrzymaniu], jest także mądrzejsze [bardziej wyrachowane] i zdolniejsze [zdatne do nauki] niż to, co nie dysponuje zdolnością zatrzymania.

φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν ὅϊον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζώων ἔστι,

Es gibt auch solche [>Lebewesen<], die eine gewisse Klugheit [berechnende Orientiertheit] haben, ohne in den Stand gesetzt zu sein, zu lernen; alle die nämlich, die außerstande sind, Geräusche zu vernehmen, so die Bienen, und etwaiges anderes, was die nämliche Seinsweise hat, gesehen auf die Abkünftigkeit seines Weseins.

Istnieją również takie [>istoty żywe<], które posiadają pewną mądrość [rachującą orientację], nie będąc przy tym w stanie się uczyć; wszystkie mianowicie, które nie są w stanie odbierać dźwięków, a zatem pszczoły i inne, posiadające taki sposób bycia, widziane w pochodności swojej jakości.

μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν.

natomiast te, które mają i pamięć, i słuch, są pojętne.

Es lernt aber [jegliches Lebende], das über diese Vernehmungsweise [das Hören] verfügt und dabei behalten kann.

Uczy się jednak [każda istota żywa], która dysponuje tym sposobem odbierania [słuchem] <αἴσθησιν> i przy tym może zatrzymywać <μνήμη>.

980b25-27

τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν

Was es also sonst so an Lebendem [das Menschsein ausgenommen] gibt, das Lebt in den Weisen des

jeweiligen Aufgehens in dem, wie sich gerade die Gegenstände [der Umwelt] geben [in ihrer nächsten Zugänglichkeit] und des [entsprechenden] Behaltens. Eine geringe Rolle spielt in dieser Weise des Seins (als Leben) die ἐμπειρία, der sich auskennend etwas ausrichtende Umgang (die ausrichtend umgehende Auskenntnis).

Tak więc to, co jest poza tym żywe [za wyjątkiem człowieka], żyje na sposób każdorazowego wschodzenia w tym, jak przedmioty [otaczającego świata] właśnie się dają <φαντασίσαις> i [odpowiednim] zatrzymaniu <μνήμιας>. Mniejszą rolę w tym sposobie bycia odgrywa rozeznające się ukierunkowane na coś obchodzenie się {obejście} (kierunkowo obchodzące rozeznanie) <ἐμπειρία>.

980b27-981a1

τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς.

Was aber ist aus und in der Seinsabkünftigkeit des Menschseins, das lebt (dazu) auch in den Weisen der Verfahrung und Überlegung.

Co jednak jest z i w pochodności byciowej istoty ludzkiej, żyje (nadto) także w sposobie postępowania <τέχνη> i rozważania <λογισμοῖς>.

γίνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις:

Den Menschen wächst eigentümlich aus dem Behalten [und Behaltenen, dem über solches Verfügen] zu der sich auskennende Umgang. Denn das vielfache und behaltende

Rozeznające się obchodzenie się <ἐμπειρία> {właściwie} wyrasta człowiekowi z zatrzymania [i zatrzymanego, dysponowania nim] <μνήμης>.

αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν

Begegnen mit demselben (irgendwie auf Umgang mit ihm bedeutsamen) Gegenstand gibt am Ende aus sich her das seins- und lebensmäßige > Kann< einer charakterisierten einzig, eigenbestimmten, auf

diese Bedeutsamkeit bezogenen umgänglichen Auskenntnis (das in dieser Sache im Besorgen des Seienden Erfahrensein).

Albowiem z wielokrotnego i zatrzymanego spotkania z tym samym <μνημαί> (niejako w obchodzeniu się {obejściu} ze znaczącym dlań) przedmiotem wyłania się w końcu z siebie byciowa i życiowa >możność< <δύναμις> jedyne, samodzielne i odnoszące się do tej znaczącości obchodzącego rozeznania <ἐμπειρία> (bycia doświadczanym w tej rzeczy w trosce o byt).

981a1-3

Die Ausbildung der ins Werk setzenden Verfahren (τέχνη) in der Dafürnahme (ὀπόλησις) auf ein >im Ganzen< und das Aussehen

Wykształcenie ziszczającego postępowania <τέχνη> w powzięciu <ὀπόλησις> na >w całości< i wyglądanie

καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὁμοίον εἶναι καὶ ἐμπειρία,

Und in gewisser Weise scheint auch dieses Umgehen (eben als erhelltes in der Weise der Auskenntnis, des Sichauskennens) so etwas zu sein wie ein im vorhinein wissendes Verstehen und als ausrichtender Umgang so etwas wie ins Werk setzende, besorgende Verfahren.

W pewien sposób także to obchodzenie się <ἐμπειρία> (właśnie jako rozjaśnione na sposób rozeznania, znanie się) wydaje się być czymś takim jak wnikająco <im vonhinein> wiedzące rozumienie <ἐπιστήμη> a jako ukierunowane obchodzenie się czymś takim jak ziszczające <ins Werk setzende>, troszczące się postępowanie <τέχνη>.

ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις

Denn sie (ἐμπειρία) ist es, woraus und wohindurch den Menschen wissendes Verstehen und Verfahren von der Hand gehen [und sich als die herrschenden Weisen ihres Wieseins ausbilden] .

Jest ona bowiem <ἐμπειρία> tym, z czego i poprzez co wiedzące rozumienie <ἐπιστήμη> i

postępowanie <τέχνη> wychodzą z ręki człowieka
[i wykształcają się jako panujące sposoby jego jakości <Wieseins>].

981a3-5

ἢ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἢ δ' ἀπειρία τύχην.

Denn - sagt Polos ganz richtig umgängliches Sichauskennen zeitigte ins Werk setzende Verfährung, unbeholfene Unerfahrenheit aber beläßt in der Weise des gerade dahin und darauflos Lebens [mit dem unbrüchigen >Glauben, daß es sich schon immer irgendwie geben wird< .]

Albowiem - słusznie powiada Polos - obchodzące rozneznanie się <ἐμπειρία> zczasowało ziszczające postępowanie <τέχνην>, natomiast niezręczne niedoświadczenie <ἀπειρία> porzestało na sposobie życia po prostu tak i już <dahin und darauflos> [z niezłomnym >przekonaniem, że jakoś to będzie<].

981a5-7

γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις.

Zur Ausbildung von Verfährung kommt es aber dann, wenn sich zeitigt eine bestimmte Dafürnahme (Dafür-Halt) [mit betontem Zugriffscharakter], und zwar aus den vielen je im Umgang wirksamen Auskenntnissen (bzw. deren irgendwie abgesetzten Behalten), eine Dafürnahme in der Richtung auf ein bestimmtes Überhaupt (>im Ganzen<) (was in jedem Fall) in Hinsicht auf ähnliche Begegnisse des Gegenstandes, der im Ziel des Umgangs steht.

Do wykształcenia postępowania dochodzi jednak wówczas, gdy czasuje się pewne określone powzięcie [pogląd] <ὑπόληψις> [wraz ze szczególnym charakterem dostępu], mianowicie z wielu każdorazowo ziszczanych w obchodzeniu się rozeznań (względnie ich niejako odstawianych zatrzymań), powzięcie w kierunku jakiegoś określonego w ogóle (w całości) (co za każdym razem) <καθόλου> ze względu na podobne spotkania przedmiotu, stojącego u celu obejscia {obchodzenia}.

981a7-9

τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν:

Es ist Art und Zeitigungsweise des sich auskennend ausrichtenden Umgangs, in so etwas wie einer [unausdrücklichen, aber gerade so wirksamen] Dafürnahme zu leben, daß dem Kallias bei dieser Krankheit das geholfen hat, im gleichen dem Sokrates und so je im einzelnen vielen anderen.

Sposobem czasowania rozeznającego się ukierunkowanego obchodzenia <ἐμπειρία> jest życie w czymś takim jak [niewyrazone, lecz niemniej skuteczne] powzięcie, że Kalliasowi w tej chorobie pomogło to, jak również Sokratesowi, jak również poszczególnym wielu innym.

981a10-12

τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσι [ἢ] πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης.

Art und Zeitigungsweise der ins Werk setzenden Verfahren ist es, sich zu gründen in einer ausdrücklich zugrifflich gehaltenen Dafürnahme dergestalt, daß diese das Womit des Umgangs bestimmt, in seinem Was (So(Wie) -Aussehen) abhebt mit solcher Bestimmtheit und damit - was am Kranken so aussieht - Kranke, also die an Verschleimung, Gallensucht, hitzigem Fieber Leidenden, ausgrenzt und damit die Zuträglichkeit des Mittels und die Mittelbesorgung eingrenzend zugrifflich bestimmt - das sicherste Verfahren wird.

Sposobem czasowania ziszczającego postępowania <τέχνη> jest ugruntowanie się w wyrażnie dostępne posiadany powzięciu w taki sposób, że określa ono >z czym< <Womit> obejścia i znosi w jego >co< <Was> (wyglądanie tak jak) za pomocą takiej określoności – to, co wygląda na chore, określa chorobą, a zatem odgranicza zaflegmienie, chorobę żółciową, gwałtowną gorączkę i tym samym ograniczająco dostępne określa pozyskiwalność i sprawunek środka – a tym samym jest najpewniejszym postępowaniem.

Dodatek III: Przekład *Dasein und Wahrsein*

Spróbuję objaśnić dziś Państwu pojęcie prawdy, w jaki sposób wykształciło się ono w filozofii greckiej, względnie w naturalnej codziennej świadomości życiowej Greków. To wyjaśnienie sensu prawdy – czy raczej bycia prawdziwym (*Wahrsein*)⁴⁷⁵ – w filozofii greckiej nie jest motywowane wyłącznie antykwarycznym zainteresowaniem, lecz ma na celu doprowadzenie nas do radykalnego, fundamentalnego namysłu w ramach fundamentalnego pytania o naukę i w ogóle ludzką egzystencję. Rozważania o pojęciu prawdy zostaną przeprowadzone w formie interpretacji VI księgi *Etyki nikomachejskiej*. Fundamenty dzisiejszej nauki oraz filozofii sięgają badań przeprowadzonych przez filozofię grecką, szczególnie Arystotelesa, i to tak dalece, że w wielu dziedzinach nie wiemy już o tych źródłach, lecz poruszamy się jedynie w obrębie wyświechtanych pojęć i wykorzenionych słów. Wyłącznie od nas zależy, czy uzyskamy jasność co do fundamentów naszego oglądu i namysłu, czy też będziemy postrzegać historię jedynie jako antykwaryczną kolekcję. Dopiero kiedy podejmiemy tę decyzję, zrozumiemy, że historia nie jest jakimś przedmiotem znajdującym się poza nami, lecz że "my sami jesteśmy historią"⁴⁷⁶, a zatem jesteśmy odpowiedzialni za to, w jaki sposób się z nią obchodzimy. Dopiero wówczas spór z historyczną przeszłością, to znaczy z nami samymi, stanie się prawdziwie palącą kwestią.

Celem niniejszej interpretacji jest dopuszczenie Arystotelesa ponownie do głosu, choć nie w celu odnowienia arystotelizmu, lecz po to, by przygotować pole walki dla radykalnego sporu z filozofią grecką, w której wciąż jeszcze tkwimy. Jeżeli późniejsze zbadanie tekstu wykazałoby, że znaczna część tego, o czym mowa, jest w nim nieobecna, nie świadczyłoby to na niekorzyść tej interpretacji. Albowiem interpretacja dopiero wtedy jest autentyczna, kiedy poprzez cały tekst dotrze do tego, czego pospolity rozsądek nie dostrzeże, lecz co stanowi niewypowiedziane podłoże i właściwy fundament dla sposobu widzenia, którego wynikiem jest sam tekst. Nie będzie tu mowy o sposobie interpretacji, jaka zostanie tu przeprowadzona, która zasadniczo sprowadza się do fenomenologicznego badania rzeczy. Podejście to powinno stać się dla Państwa jasne poprzez sposób, w jaki rzeczy są tu widziane i w jaki się o nie zapytuje.

Prawdę określa się zazwyczaj przede wszystkim jako cechę poznania. Zapytajmy jednak: co oznacza

475 Por. GA 2, s. 33, 218-220, 226-227.

476 Por. GA 2, s. 397 i nast.; GA 9, s. 5; GA 17, s. 113; GA 20, s. 317, 442; GA 29/30, s. 201; GA 60, s. 13; GA 64, s. 13.

wyrażenie "prawdziwy" (*wahr*), jakiej dziedzinie można przyporządkować predykat bycia prawdziwym (*Wahrsein*) w sensie źródłowym? Innymi słowy, gdzie znajduje się prawda jako podstawowy fenomen w obrębie tego, co napotykamy? Gdzie jest ona czymś autentycznie ugruntowanym? Pytamy zatem o określoną dziedzinę, z której możemy w pewnej mierze źródłowo odczytać stan rzeczy⁴⁷⁷. Chcemy zatem krok po kroku dostać się na obszar tej dziedziny, w ramach której prawda niejako narzuca się nam w swym czystym, fundamentalnym charakterze. Nasze rozważania mają więc trzy etapy. Najpierw pozwolimy, aby naszym przewodnikiem była tradycja. Co mówi tradycyjna nauka na temat prawdy w najszerszym sensie? Po drugie, sprawdzimy, czy ta tradycja jest wciąż rzeczywiście ugruntowana, czy może jest już wykorzeniona, i odkryjemy, że prawda nie jest cechą sądu, lecz stanowi fundamentalne określenie samego ludzkiego *Dasein*. Po trzecie, z pomocą Arystotelesa zbadamy, jaką możliwością dysponuje ludzkie *Dasein* w ramach swojego bycia.

1. Prawda według tradycji jako fundamentalna cecha sądu.

2. Prawda i *Dasein*.

3. Różne możliwości i formy bycia prawdziwym, zgodnie z rozróżnieniem Arystotelesa.

Bezpośredni punkt wyjścia tradycji: Wedle tradycji prawdziwy jest sąd, a więc sądenie jest właściwym poznaniem. Twierdzenie to przypisuje ona Arystotelesowi i głosi, że Arystoteles jako pierwszy rozpoznał, że prawda jest określeniem sądu⁴⁷⁸; po drugie mówi się, że Arystoteles także jako pierwszy podał taką definicję prawdy, zgodnie z którą prawda jest zgodnością myśli z przedmiotem w rzeczywistości. Po trzecie, kładzie się nacisk na to, że takie określenie prawdy – zgodność myśli z rzeczywistością – jest wykładnią, która w największym stopniu zgadza się ze zdrowym rozsądkiem. Wszelako w toku dziejów filozofii ta rzekomo pochodząca od Arystotelesa definicja stała się problematyczna. W jaki sposób zgodność myśli z rzeczywistością ma zostać osiągnięta, jeżeli myśl jest czymś przebiegającym w podmiocie, w świadomości, w duszy? Jak mogę przymierzyć do świata zewnętrznego to, co duchowe, świadomościowe, jeżeli nie uznaję wcześniej świata zewnętrznego za probierz? Jeśli jednak uznaję go zań, to po co jeszcze miałbym konstatować jakąś zgodność? Dlatego Kant twierdzi, że takie pojęcie prawdy niczego nie wyjaśnia, ponieważ zakłada to, co miało wyjaśniać⁴⁷⁹. Trzeba znaleźć wyjście.

477 Por. GA 2, s. 30.

478 Arist., *Peri herm.* IV 17a1-3. Por. GA 2, s. 214 oraz GA 21, s. 128.

479 KrV B82-3. Por. GA 2, s. 215.

Musimy najpierw zdystansować się od poglądu, że (a) poznanie w ogóle może pochodzić z podmiotu, w którym jest niejako otorbione; (b) poznanie jest prawdziwe, o ile jest ono zgodne z prawami myślenia jako takimi. Poglądy te nazywa się zazwyczaj realizmem i idealizmem. Oba opierają się wszelako na wspólnym założeniu, iż mianowicie po jednej stronie znajduje się podmiot wraz z przeżyciami, po zaś drugiej przedmiot, do którego trzeba dokonać przeskoku. Tyle tylko, że idealizm przeczy, jakoby możliwe było dokonanie skoku z więzienia świadomości⁴⁸⁰, podczas gdy realizm uważa, iż da się to udowodnić. Założenie to czyni jednak przede wszystkim realizm krytyczny⁴⁸¹, zaś ironia polega na tym, że czyniąc je, zarazem z nim walczy. Ostatnio usiłowano dokonać mediacyjnego wyjścia poza to fundamentalną założenie podmiotowo-przedmiotowe, twierdząc, że relacja między podmiotem a przedmiotem – którą tradycyjnie się tutaj pozostawia – jest relacją ontologiczną, poszukując nowego stanowiska, łączącego zalety zarówno idealizmu jak i realizmu. Podejście to opiera się jednak na dawnych, bezpodstawnych założeniach i jako takie rzeczowo nic nie wnosi. Dlatego nie możemy iść tą drogą, lecz musimy trzymać się tego, co pozostaje ostatnim śladem ugruntowania, mianowicie rzekomego pochodzenia od Arystotelesa.

Porzucamy współczesną dyskusję pojęcia prawdy, aby pójść w ślad wyłącznie za wskazówką, iż Arystoteles miał coś na ten temat powiedzieć. Gdy przyjrzymy się z bliska właściwemu miejscu, na które tradycja się powołuje, aby samemu wyciągnąć wnioski, wówczas dokonamy zaskakującej obserwacji, że w miejscu tym w ogóle nie ma mowy o sędzie. Słowo to w ogóle się tam nie pojawia⁴⁸². Mówi się tam bowiem o logosie. Logos nie oznacza jednak sądu, ani rozumu lub pojęcia, lecz oznacza mowę. Każda mowa – twierdzi Arystoteles – cechuje się tym, że jest zrozumiała. Jest w niej jakaś ἐμνησία, obwieszcza ona coś⁴⁸³. Nie oznacza to jednak, że każda mowa pośredniczy w poznaniu jako takim. Każda mowa ma określoną zrozumiałość, na przykład εὐχή, prośba⁴⁸⁴. Gdy wypowiadam prośbę, nie jest ona ani prawdziwa ani fałszywa. Istnieją zatem sposoby mówienia, które są zupełnie pozbawione cechy bycia prawdziwym i bycia fałszywym. Jak mówi Arystoteles, οὐ πᾶς λόγος ἀποφαντικός⁴⁸⁵, nie każda mowa ἀποφαίνεται⁴⁸⁶. Do samego bytu przynależy φαίνεσθαι, umożliwianie widzenia samego tego bytu. Nie każda mowa jest uwidacznianiem, ukazywaniem, gdyż

480 Por. GA 38, s. 156.

481 Por. GA 62, s. 377.

482 Arist. *Peri herm.* IV 17a1-3. Por. GA 21, s. 129.

483 Arist. *De anima* II 420b5. Por. GA 19, s. 18 oraz GA 2, s. 158.

484 Arist. *Peri herm.* IV 17a. Por. GA 2, s. 32 oraz GA 21, s. 131.

485 Arist. *Peri herm.* IV 17a3.

486 Por. GA 2, s. 32.

właśnie codzienna, naturalna mowa *Dasein* ma zupełnie inny cel niż czyste ukazywanie samej rzeczy. Okazuje się, że w pierwszym rzędzie wcale nie chodzi tu o sąd, lecz o mowę, oraz że bycie prawdziwym wcale nie jest ugruntowane w mowie, lecz mowa posiada tylko możliwość bycia prawdziwym. Sąd nie jest zaś tym, co stanowi grunt dla prawdy, lecz jest on ontologicznym warunkiem istnienia fałszu. My jednak nie zadowolimy się tym dowodem, który został pozbawiony gruntu już przez tradycję powoływania się na Arystotelesa. Zapytamy, jak wygląda mowa, która nie jest ukazująca, mowa codziennego *Dasein*, współbycia człowieka. Grecy a zwłaszcza Arystoteles mają jasne rozumienie tego podstawowego fenomenu życia codziennego, współmówienia jako współbycia. Badania Arystotelesa nad podstawowym problemem mowy jako podstawowym sposobem współbycia noszą miano *Retoryki*⁴⁸⁷. Znamienne jest to, że aż po dziś dzień nie wiadomo, jak się za nią zabrać, po prostu dlatego, że zaraz po zakończeniu przez Arystotelesa badań tradycja zaczęła określać tą nazwą techniczne narzędzie szkolne. Przez to nieporozumienie nawet w wydaniu Akademii *Retoryka* została umieszczona nie na początku, lecz na końcu. *Retoryka* nie jest niczym innym niż interpretacją podstawowego fenomenu współmówienia. Współbycie człowieka – κοινωμία⁴⁸⁸ – które konstytuuje się w tej mowie, jest współbyciem w gadaniu⁴⁸⁹. Widzi się, sądzi się, życzy się, ma się potrzeby, a także mówi się i rozmawia się. A zatem: jest się. Jest to najbardziej charakterystyczny fenomen ludzkiego *Dasein*, w pełni rządzący sposobem bycia, sposobem postrzegania świata, osądzania i zapytywania. Ważne jest to, że codzienne *Dasein* postrzega świat oraz siebie z perspektywy poglądów i samo ma o nich jakiś pogląd. Grecy mieli silną świadomość tego podstawowego fenomenu mowy, ponieważ często i chętnie rozmawiali, do tego stopnia, że określali bycie człowieka z perspektywy tego podstawowego fenomenu. Człowiek jest więc – nie tylko według definicji naukowej, którą przyjął Arystoteles, lecz także, jak powiada, już w naturalnym sensie – ζῷον λόγον ἔχον⁴⁹⁰, jedyną istotą żywą, która mówi. Tradycja zupełnie zakryła ten podstawowy fenomen, tłumacząc λόγος jako rozum oraz uznając, że Arystoteles miał na myśli istotę rozumną. Λόγος u Arystotelesa nie oznacza rozumu ani pojęcia, lecz mowę. Najbliższym *Dasein* sposobem współmówienia jest utrzymywanie się w gadaniu, która nie ma czasu ani potrzeby, by mówić źródłowo o samych rzeczach. Dopiero z tej perspektywy można zrozumieć, jaką rewolucję oznaczało to, że Sokrates i Platon po raz pierwszy rozpoczęli walkę z panowaniem gadaniny. Nie możemy już dzisiaj wyobrazić sobie tej rewolucji, a w całej historii

487 Por. GA 18, s. 113 i nast.

488 Arist. *Rhet.* 1373b; *Polit.* 1253a. Por. GA 18, s. 45-46 oraz GA 21, s. 142.

489 Por. GA 2, s. 167 i nast.

490 Arist. *Polit.* 1253a; *Eth. Nic.* I.13 1098a oraz VI.2 1139a6. Por. GA 9, s. 278; GA 18, s. 45-46, GA 19, s. 17-8, 28 oraz GA 22, s. 188, 312; GA 83, s. 513.

Zachodu nie wydarzyła się odtąd rewolucja taka jak ta, będąca przełomem od gadaniny do mowy o samych rzeczach. Nawet Platonowi nie udało się w pełni dokonać tego przejścia, a więc na przykład nie udało mu się rzeczywiście ujrzeć ruchu jako ruchu, lecz zamiast tego próbował określić go wychodząc od dostępnych mu λόγοι, od bytu i niebytu, zamiast wykazać, niczym Arystoteles, że ruch może być widoczny w ἐπαγωγή⁴⁹¹, w doprowadzeniu. Mowa jest zatem podstawowym określeniem samego *Dasein*.

W ramach tej mowy zachodzi szczególna możliwość, że λόγος będzie prawdziwy, że będzie go charakteryzowało umożliwianie widzenia, ἀποφαίνεσθαι. Wyłącznie taki λόγος, mówi Arystoteles, to λόγος ἀποφαντικός⁴⁹², a zatem taki, który pozwala widzieć. Ten λόγος jest jedynym, który ma znaczenie dla poznania teoretycznego w sensie pierwotnym, a λόγος jest wówczas ἀποφαντικός, mówi Arystoteles, kiedy ma charakter bycia prawdziwym. Grecy nazywają bycie prawdziwym ἀληθεύειν⁴⁹³. Jeżeli więc ma to być λόγος tego rodzaju, to musi on pozwalać na zobaczenie rzeczywistości czysto w samej sobie, musi wyzwolić rzeczywistość z zakrytości przez poglądy, musi wydobyć z zakrytości byt. Na tym polega podstawowa postawa bycia prawdziwym ludzkiego *Dasein*. Wszelako poznaliśmy już tę zakrytość. Jest ona zakrytością przez poglądy, w których codzienne życie się porusza. Istnieją rozmaite możliwości przełamania zakrytości świata, która jest zawsze tylko względna. Zarówno zakrytość świata, jak i zakrytość ludzkiego *Dasein*, może być trojaka. Chciałbym wyraźnie podkreślić, że wychodzę tu nieco poza Arystotelesa, jakkolwiek używam przy tym wciąż podstawowych arystotelejskich pojęć. Po pierwsze: zakrytość przez poglądy. Po drugie: prosta zakrytość, odpowiadająca niewiedzy, nieznanemu jakiegoś rejonu bytowego, który się po raz pierwszy ujawnia, czyni widocznym, czy też, trafnie rzecz ujmując, odkrywa. Po trzecie: gdy coś, co było już kiedyś pierwotnie odkryte, co było w autentycznym posiadaniu kogoś pierwotnie to znającego, zostaje na powrót utracone, stając się czymś, co się rozumie, co się powtarza, o czym się mówi innym, co obowiązuje. To, co było niegdyś źródłowo utworzone, zostaje wykorzenione, traci grunt, choć w taki sposób, że nadal utrzymuje panowanie jako prawdziwe poznanie, czy też, by tak rzec, zachowuje ważność, powszechne obowiązywanie. Stąd też widzimy, że moment ważności nie ma nic wspólnego z prawdą. Jest to najbardziej niebezpieczny rodzaj zakrytości, ponieważ występuje on jako oczywistość, brak potrzeby kwestionowania. Rodzaj najniebezpieczniejszy, który zakrywa przed *Dasein* zarówno

491 Arist. *Eth. Nic.* VI.3 1139b31. Por. GA 9, s. 244., 261, 270; GA 18, s. 128 i nast., GA 19, s. 36, GA 62, s. 132, 192, 324, 333, 392, 413 oraz GA 63, s. 381-382.

492 Arist. *Peri herm.* 16b.

493 Arist. *Peri herm.* 16a.

bycie człowieka jak i świata. Istnieją trzy podstawowe sposoby, w jakie *Dasein* może być prawdziwe, to znaczy odkryć zakrytość świata. Jest zatem jasne, że bycie prawdziwe jest możliwym sposobem bycia samego ludzkiego *Dasein*, a zatem, mówiąc ściśle, nie jest możliwością logosu jako logosu, lecz ἀληθεύειν, odkrywaniem zakrytego, które może dokonać się w logosie⁴⁹⁴. Kiedy logos jest taki, że umożliwia widzenie, wówczas zachodzą w nim dwie podstawowe możliwości, κατάφασις oraz ἀπόφασις⁴⁹⁵. Każda mowa umożliwiająca widzenie jest albo taka, że omawia ona coś jako coś (κατάφασις)⁴⁹⁶, albo taka, że odmawia ona rzeczy czegoś (ἀπόφασις). Przykład czarnej tablicy⁴⁹⁷. Każda negacja jest też umożliwieniem widzenia, a Arystoteles był pierwszym, który rzeczywiście rozumiał negację, co Hegel przejął potem w określonym, technicznym sensie.

Naszym zadaniem jest teraz przyjrzeć się dokładnie, gdzie ugruntowane jest bycie prawdziwym ludzkiego *Dasein* i co na ten temat ma do powiedzenia Arystoteles. Mówi on, że bycie prawdziwym, ἀληθεύειν, jest ἔξις τῆς ψυχῆς⁴⁹⁸. Ἔξις – od ἔχειν, mieć – jest czymś, co dusza ma przy sobie, czym dysponuje⁴⁹⁹. Dusza dysponuje zatem pewnymi określonymi możliwościami odkrywania świata i odkrywania samego ludzkiego życia. Chcemy dokładniej rozpatrzeć te rozmaite możliwości. Najpierw musimy jednak ustalić, co dla Arystotelesa oznacza dusza. Mogę to wyjaśnić jedynie w krótkim zarysie. Właściwe zrozumienie wymagałoby wykładu całej ontologii Arystotelesa. Dusza nie jest ona substancją lub energią, aparatem, który jakoś funkcjonuje. Ἐντελέχεια⁵⁰⁰ nie jest jakimś oderwanym pojęciem u Arystotelesa, lecz pojęciem, na którym spoczywa cała jego filozofia. Arystoteles mówi: ἀληθεύει ἡ ψυχὴ⁵⁰¹. Istnieje pięć możliwości ἀληθεύειν, bycia prawdziwym w greckim sensie odkrywania bytu. Zapytajmy bardziej precyzyjnie: jak Arystoteles charakteryzuje te pięć różnych sposobów bycia prawdziwym, ἀληθεύειν, wedle jakiego wątku przewodniego je rozróżnia, wedle jakich kryteriów szereguje on je w określonym porządku ważności.

Na początku wymieńmy pokrótce te pięć różnych sposobów⁵⁰²: ἐπιστήμη (wiedza); τέχνη (o której powiem wyraźnie, że nie oznacza ona rzemiosła, lecz jest sposobem ἀληθεύειν i oznacza orientację w

494 Por. GA 2, s. 225 oraz GA 21, s. 142.

495 Arist. *Eth. Nic.* VI 1139b15. Por. GA 17, s. 19 i nast. oraz GA 19, s. 181 i nast., GA 62, s. 235 i nast.

496 Por. GA 21, s. 143 i nast.

497 Por. GA 19, s. 183-6, GA 21, s. 108 i nast., 104, 110-112, 144; GA 22, s. 165; oraz GA 24, s. 303.

498 Arist. *Eth. Nic.* IV 12-13. Por. GA 18, s. 263-265, 283 i nast.; GA 19, s. 138 i nast., 171; GA 62, s. 385.

499 Arist. *Met.* V.23, 20; *Nic. Eth.* II.1-5. Por. GA 18, s. 172 i nast.

500 Arist. *De anima* II.1 412a27. Por. GA 9, s. 282-8, 294; GA 19, s. 18, GA 22, s. 185-187 oraz GA 62, s. 403-404.

501 Arist. *Eth. Nic.* VI.3 1139b15-18. Por. GA 19, s. 21, GA 22, s. 313 i nast. oraz GA 63, s. 376.

502 Arist. *Eth. Nic.* VI.3 1139b15-18.

jego ramach); φρόνησις (wgląd, czy też wgląd rozważny); czwartym sposobem jest σοφία⁵⁰³ (czyste rozumienie); piątym jest νοῦς (czyste postrzeżenie). Scharakteryzujemy krótko na wstępie ten ostatni sposób jako wątek przewodni. Arystoteles mówi, że czyste postrzeżenie, νοῦς⁵⁰⁴, jest dane człowiekowi wyłącznie w określonych granicach. Νοῦς to dla człowieka διανοεῖν⁵⁰⁵, a ma on charakter δια⁵⁰⁶, ponieważ jest określony przez sposób bycia człowieka, mianowicie λόγος, czyli omawianie czegoś jako czegoś. Mówienie nigdy nie jest czystym postrzeżeniem, lecz zawsze omawianiem czegoś jako czegoś. Postrzeżenie czegoś wprost wymaga uprzedniego doprowadzenia do określonego nastroju. Człowiek dysponuje bowiem jeszcze jednym postrzeżeniem, αἴσθησις⁵⁰⁷. Pozwolę sobie przypomnieć Państwu, że historycznie, do czasu Arystotelesa te cztery sposoby były wzajemnie powiązane. Jeszcze Platon ich nie oddzielał, ponieważ nie miał on wątku przewodniego, wedle którego mógłby je ujrzeć oraz rozróżnić. Cóż to za wątek przewodni? Nie chodzi o nic innego niż o wątek, do którego one same się odnoszą: ἐπιστήμη i σοφία do bytu, który zawsze jest, a τέχνη i φρόνησις do bytu, który może być inny, ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν⁵⁰⁸.

Nie możemy jednak zadowolić się tymi surowymi wynikami i sądzić, że coś zostało już przemyślane, niczym nowocześni filozofowie, którzy ledwie pomyślą, od razu robią z tego system. Grecy mają o wiele lepszy zmysł rzeczy, o wiele lepsze kategorie dla bezpośrednio danej rzeczywistości – z którą ja ma do czynienia na sposób bezpośredniego zatroskania – niż my z naszym przedmiotem. U Greków nie ma podmiotu i przedmiotu, lecz pierwotne współbycie ze światem, z πράγματα, z rzeczami⁵⁰⁹. Te rzeczy nie zaistniały nagle, lecz zostały dopiero stworzone z ὕλη, z drewna, z drzew, które rosną w lesie⁵¹⁰. To, co uprzednio już jest, nazywa się ὑποκείμενον⁵¹¹. Muszę Państwa prosić, abyście nie rozumieli tych rzeczy nazbyt prymitywnie. Chodzi zatem o byt, który zawsze już tu jest⁵¹². Woda, morze – umożliwiają żeglugę statkiem, byt, który zawsze już tu jest, kamienie. To, co uprzednio dane, zawsze już tu jest, nie potrzebuje być wytworzone. Należy przy tym zwrócić uwagę, jak Grecy

503 Por. GA 22, s. 24 i nast.

504 Por. GA 62, s. 403-415.

505 Arist. *De anima* III.6 430b3. Por. GA 2, s. 226, GA 21, s. 177 oraz GA 62, s. 380, 407-411.

506 Por. GA 63, s. 395.

507 Arist. *De anima* III.3 427b12. Por. GA 17, s. 26 i nast., GA 19, s. 82 i nast., s. 160 i nast. GA 21, s. 181, GA 36-37, s. 241 i nast., GA 62, s. 378, 381, 405.

508 Arist. *Eth. Nic.* VI.3 1139b21. Por. GA 19, s. 28; GA 62, s. 382.

509 Arist. *Peri herm.* 1, 16a6. Por. GA 2, s. 214, GA 18, s. 25, 214, 346, GA 19, s. 24 i nast. oraz GA 62, s. 379; GA 83, s. 229.

510 Por. GA 9, s. 274.

511 Arist. *Met.* Delta 8, 1017b13. Por. GA 17, s. 27, GA 18, s. 30, 34-35, 312 oraz GA 62, s. 201 i nast, 393.

512 Por. GA 18, s. 218 oraz GA 19, s. 29.

postrzegali świat: ziemię jako dysk unoszący się na wodzie pod sklepieniem niebios⁵¹³. To rozróżnienie zostało zatem dokonane w oparciu o sam świat. Do rzeczy, które mogą przemijać, należy także ludzkie *Dasein*. Ma ono swój początek, trwanie i przemijanie, dlatego byt jakim jest ludzkie *Dasein* przynależy do dziedziny tego, co może być inne. Dlatego φρόνησις jest takim rodzajem ἀληθείειν, które odnosi się do bytów, które mogą być inne.

Mamy zatem następujące rozróżnienie: σοφία i ἐπιστήμη odnoszą się do bytu, który zawsze jest, zaś τέχνη i φρόνησις do bytu, który może być inny. Τέχνη odnosi się do bytu świata, do przedmiotów otoczenia, a φρόνησις do samego ludzkiego *Dasein*. Odnosząc się do tych określonych dziedzin bytowych, owe rodzaje ἀληθείειν są możliwościami odkrywania bytu przez *Dasein*. Arystoteles nie umieszcza tych czterech rodzajów ἀληθείειν po prostu obok siebie, lecz bada dokładniej ich strukturę, za nic przewodnią obierając określone kryterium i to takie, które prowadzi go do tego, by ujrzeć, że dwa spośród nich są βέλτισται ἕξαις⁵¹⁴. Τέχνη i ἐπιστήμη nie pozwalają zobaczyć w pełni bytu jako bytu i musimy zrozumieć, dlaczego Arystoteles może stwierdzić, że τέχνη jako obeznanie w rzemiośle nie czyni bytu autentycznie obecnym, nie wywołuje go właściwie z jego zakrytości. Ἀληθείειν oznacza taki sposób bycia *Dasein*, że *Dasein* odkrywa bycie i utrzymuje się w tej odkrywczości. Ἀληθείειν jest byciem wystawionym na coś, a zatem ἐπίστασθαι⁵¹⁵, byciem wystawionym w taki sposób, że się to coś widzi. Bycie nie oznacza dla Greków nic innego jak bycie obecnym (*anwesend sein*). Οὐσία⁵¹⁶ oznacza zarówno mienie jak i gospodarstwo, lecz najlepiej przetłumaczyć to słowo jako posiadłość (*Anwesen*), posadę, coś posiadanego i bezpośrednio dostępnego, co samo z siebie jest tu obecne. Bycie oznacza dla Greków bycie obecnym i jest czymś własnym, autentycznym, czymś zawsze obecnym, co nie może nie być. Dlatego najwyższy sposób bycia polega po prostu na najczystszej obecności. Oznacza to jednak, że byt, który jest w taki sposób, nie mógł nie być, lecz zawsze już był, zawsze taki, jaki jest teraz. Oznacza to τέλος⁵¹⁷. Τέλος i ἀρχή⁵¹⁸ są dane jednocześnie. Dlatego tylko ten odkrywa, jest rzeczywiście odkrywającym, który ukazuje i utrzymuje byt w obu tych określeniach. Przy produkcji czegoś, na przykład żelaznej siekiery, żelazo jest tym, co już jest. Tym, co jest już dostępne, czego nie trzeba wytwarzać, co już uprzednio tu jest, ὑποκείμενον, co z perspektywy wytwarzania zawsze już wcześniej tu było. To bycie-już-tu ma charakter ἀρχή.

513 Por. GA 22, s. 52, 227; GA 24, s. 332; GA 34, s. 44.

514 Arist. *Eth. Nic.* VI.1 1139a16. Por. GA 19, s. 60 i nast.

515 Por. GA 19, s. 368, 389 oraz GA 22, s. 312 i nast.

516 Por. GA 18, s. 21 i nast.; GA 19, s. 463 i nast., GA 31, s. 51 i nast.; GA 62, s. 204 i nast.; GA 61, s. 92.

517 Por. GA 19, s. 41 i nast.

518 Por. GA 19, s. 35 i nast., GA 22, s. 31 i nast. oraz GA 62, s. 123 i nast., 391 i nast.

Następnie Arystoteles przeprowadza imponującą analizę dotyczącą τέχνη⁵¹⁹, w której pokazuje, jak τέχνη nie czyni właściwie swego przedmiotu uchwytym. Weźmy prosty przykład. Szewc chce zrobić but. Założenie tego wytwarzania, któremu będzie przewodziło obeznanie szewca, polega na antycypacji wyglądu tego buta. Szewc dostaje zamówienie i musi najpierw uprzytomnić sobie, jak będzie ten but wyglądał. Na tej podstawie określi on rodzaj skóry. Na ten uprzednio widziany wygląd będzie zorientowane jego rzemiosło, które prowadzi ἔργον⁵²⁰, pracę, do zwieńczenia. Ten wcześniej widziany i utrzymywany wygląd rzeczy to εἶδος⁵²¹. Taki jest sens platońskiej idei. A zatem idea nie jest czymś, co spadło z nieba. Zaskakujące jest jednak to, że również szewc ma ἀρχή. Czy jednak ma on też τέλος, kres wytwarzania? Τέλος nie jest bowiem celem, lecz kresem wytwarzania, czyli butem. Arystoteles mówi wszelako, że but nie przynależy do szewca jako szewca, lecz sensem buta jest samo bycie przedmiotem użytku.

W przeciwieństwie do tego φρόνησις⁵²² ma tę specyfikę, że odkrywa i utrzymuje zarówno ἀρχή jak i τέλος. Przedmiotem φρόνησις jest πρακτόν⁵²³. W działaniu, a mówiąc ściślej w decydowaniu, antycypuję ἀρχή. Decyduję się na to, aby sprawić przyjacielowi radość na urodziny, czy też aby pomóc mu w czymś, co nie musi mieć natury praktycznej, lecz także etycznej. Podczas namysłu uwidacznia się καιρός⁵²⁴. Okoliczności działania zostają odkryte w oglądzie, któremu przewodzi ἀγαθόν⁵²⁵, dobro, na które się zdecydowałem. Wynikiem decydującego namysłu jest samo działanie. Samo to działanie nie jest jednak czymś różnym od sposobu bycia φρόνησις, lecz jest ono byciem samego namysłającego się. Dlatego φρόνησις ma zarówno ἀρχή jak i τέλος w dziedzinie władzy odkrywania. Ἀγαθόν οὐ φαίνεται⁵²⁶, dobro nie pokazuje się, chyba że tym, którzy poważnie o nie zabiegają.

Ἐπιστήμη⁵²⁷ odnosi się do bytu, który zawsze jest, i tylko jeżeli jest to możliwe, będzie w ogóle zachodziła możliwość wiedzy. Podstawowym założeniem filozofii greckiej, możliwości wiedzy, jest to, że istnieje byt, który zawsze jest. Zgodnie z tym wiedza – rozumiana jako absolutne bycie wystawionym na byt – zakłada, że ten byt musi zawsze być taki, jaki jest. Taki byt był zrazu znany Grekom jako matematyczny. Wyłącznie przy tym założeniu może istnieć coś, czego można uczyć się i

519 Por. GA 19, s. 40 i nast.

520 Por. GA 19, s. 41, 91, 98 i nast., 295 oraz GA 22, s. 188.

521 Por. GA 19, s. 43 i nast.

522 Por. GA 19, s. 48 i nast., 135 i nast.

523 Por. GA 19, s. 124 i nast.

524 Por. GA 62, s. 383.

525 Por. GA 19, s. 122 i nast., 136, 166-7.

526 Arist. Eth. Nic. VI.13 1144a34. Por. GA 19, s. 122 i nast., 166.

527 Por. GA 19, s. 31 i nast.

nauczać. *Μάθημα*⁵²⁸, czyli to, co nauczalne, oznacza też naukę, która zajmuje się tym, co jest po prostu nauczalne. Nauka ta ma jednak to do siebie, że czyni ona użytek z aksjomatów. Są one zakryte przed matematykiem i jako matematyk nie ma on możliwości, aby uczynić aksjomaty widocznymi jako aksjomaty. Nonsensem jest pogląd, że z aksjomatyką można uporać się za pomocą metod matematycznych.

Dopiero takie *ἀληθεύειν*, które Arystoteles nazywa *σοφία*⁵²⁹, jest takim byciem prawdziwym, które czyni byt widocznym w swoim byciu zawsze i w tym, że zawsze już tu jest. Konieczne jest jednak przy tym, aby czyste rozumienie miało swoisty sposób ziszczania się, wyróżniający je od poprzednich rodzajów *ἀληθεύειν*. Mianowicie, jak już wspomnieliśmy, *λόγος* jest omawianiem, mówieniem o czymś jako czymś. Gdybyśmy jednak mieli teraz odkryć *ἀρχή*, to znaczy coś, co swoim byciem nie odnosi się do czegoś wcześniejszego, już istniejącego, a zatem coś, o czym nie mogę mówić jako o czymś innym, to wówczas zawiódłby nas ten sposób, który ujawnia nam coś w logosie, w mówieniu o czymś jako czymś. Dlatego, mówi Arystoteles, badanie filozoficzne sytuuje się w dziedzinie, w której jest ono właściwym badaniem, *νοεῖν*, postrzeżeniem, prostym postrzeganiem rzeczy *ἄνευ λόγου*⁵³⁰, bez mowy. Jest to podstawowy sposób odkrywania dostępny *Dasein*, który jest dany w *σοφία*, a stanowi on najwyższą możliwość bycia samego człowieka. Jest to czymś nadzwyczajnym i także dla Arystotelesa nie jest czymś oczywistym bez dalszych wyjaśnień. Można by bowiem zrazu pomyśleć, że jest nim odkrywanie, które odnosi się do samego człowieka, *φρόνησις*. Nie, powie Arystoteles, bycie wystawionym na byt, które odnosi się do tego, co zawsze jest, jest właściwym *θεωρεῖν*. Etymologia *θεωρεῖν*: *θεωρός*⁵³¹ jest gościem festiwalu, który idzie nań i jest czystym okiem. Mogę to Państwu przedstawić wyłącznie w ogólnym zarysie, bez szczegółów analizy pojęciowej i kategoryjnej. Arystoteles mówi o *βαδίζειν* i *νοεῖν*⁵³². Idę, przechadzam się (*βαδίζειν*), a kiedy skończyłem spacer, przeszedłem się (*βεβήδικα*), to już nie idę. Natomiast *νοεῖ*, on widzi, lecz dopiero kiedy zobaczył (*νενόηκα*), wówczas widzi prawdziwie poprawnie. Odkąd doszedłem, przestałem iść. Lecz odkąd zobaczyłem, dopiero wtedy zacząłem widzieć.

Widzą Państwo, że wcale nie ma tu mowy o zgodności myślenia z bytem, że takie słowo wcale się tu nie pojawia. Skąd wzięła się ta osobliwa tradycja, wedle której prawda jest zgodnością myśli i bytu?

528 Por. GA 19, s. 35, 100 i nast.; GA 36-37, s. 30 i nast.

529 Por. GA 19, s. 57 i nast.

530 Por. GA 19, s. 142.

531 Por. GA 19, s. 124 i nast., 174 i nast. oraz GA 62, s. 104 i nast., 389.

532 Arist. *Met.* Theta 6, 1048b30-34 = Arist. *Met.* X.6 1048b30-34. Por. GA 62, s. 386 oraz GA 63, s. 108, 386.

Kiedy zrozumiemy poprawnie to, co Arystoteles mówi, wówczas zrozumiemy zarazem tę tradycję. Wiąże się to z faktem, że w tradycyjnej interpretacji Arystotelesa punktem wyjścia jest gadanina. Punktem wyjścia nie jest zachowanie człowieka i bycie człowieka jako bycie w świecie oraz odkrywanie świata z perspektywy tego bycia, lecz wypowiedziane zdanie. Wychodzi się od tego, co wypowiedziane i powtórzone, od tego, co się wie i co się powtarza jako coś obowiązującego. Kiedy bierze się zdanie tak jak bierze się kawałek kredy, a więc już wykorzenione, nie na miejscu, i mówi się, że zdanie składa się z podmiotu i orzeczenia, a także kiedy jest się filozofem i mówi się, że podmiot jest przedstawieniem, orzeczenie jest przedstawieniem, łącznik jest przedstawieniem, co więcej, że przedstawienia są przeżyciami, a przeżycia są subiektywne, znajdują się w podmiocie, podczas gdy przedmiot jest na zewnątrz, to wówczas w jaki sposób podmiot dociera do przedmiotu? Wychodzi się od tego, że λόγος jest dany jako część świata, że jest on czymś, co zachodzi w świecie, co bierze się zewnątrz i po prostu omawia.

Dasein oznacza bycie w świecie. Jest to stan fundamentalny. Nie ma najpierw jakiegoś podmiotu, który jest zamknięty dla siebie w jakimś więzieniu, na zewnątrz którego byłby przedmiot. Fundamentalnym stanem jest bycie w jakimś świecie. Stąd bierze się zadanie ontologicznego określenia *Dasein* jako bycia w świecie dokładnie w taki sposób, w jaki Grecy określili bycie świata. Można mianowicie wykazać, że wszystkie podstawowe pojęcia ontologii greckiej są pojęciami, które wywodzą się z bycia świata. Kiedy ten zasób pojęć wkroczy do teologii chrześcijańskiej i zostanie wykorzystany, aby określić bycie Boga, wówczas okaże się (co może jasno wykazać radykalna krytyka), że mówi się tu o rzeczywistości za pomocą kategorii, które zostały wszystkie zaczerpnięte z innej rzeczywistości i przeniesione na byt, mający zapewne inny sposób istnienia niż słońce i wieczny cykl niebios. Stoimy więc przed ogromnym zadaniem stworzenia ontologii *Dasein* w przeciwieństwie do ontologii świata i nie powinniśmy sądzić, że zadanie to będzie dla nas prostsze niż dla Greków dlatego, że znajdujemy się w zupełnie innej tradycji. Dlatego właśnie potrzebna jest radykalna krytyka. Na początku trzeba się ponownie nauczyć, jak wygląda prawdziwe badanie filozoficzne, a możemy się tego nauczyć od Greków, którym udało się tego już kiedyś dokonać. Nie musimy jednak przejmować wszystkiego od Greków. Wyniki będą może zupełnie odmienne. Wszelako podstawowy sposób badania filozoficznego jest ten sam. Mamy dziś możliwość takiego podstawowego sposobu filozoficznego badania. Jest nią fenomenologia, jednak wyłącznie wówczas, jeżeli nie potraktujemy jej jako rzeczywistości, jako czegoś gotowego, jako kierunku, lecz jeżeli zrozumiemy, że fenomenologia jest możliwością⁵³³, a

533 Por. GA 2, s. 38, GA 14, s. 101.

możliwość jest wyższym sposobem bycia niż rzeczywistość, gdy chodzi o ludzką rzeczywistość, która się sama zrozumiała i ustanowiła kres, do którego zmierza.

Dodatek IV. Materiały archiwalne

1. Maszynopis wystąpienia Dasein und Wahrsein (reprodukowany za zgodą Th. Sheehana)
2. Rękopis wykładu z 2 czerwca 1922, Ms S. 18 c (reprodukowany za zgodą G. Neumanna)
3. Fotografia grobu Heideggera

Dasein und Wahrsein nach Aristoteles.

(Interpretationen v. Buch VI Nik.Ethik.)

2. Dezember 1924, Köln.

Ich will heute versuchen, Ihnen über den Begriff der Wahrheit Aufschluss zu geben, wie er in der griechischen Philosophie, bzw. im natürlichen alltäglichen Lebensbewusstsein der Griechen herausgestellt wurde. Diese Aufklärung des Sinnes von Wahrheit, bzw. Wahrsein, in der griechischen Philosophie hat nicht antiquarisches Interesse, sondern zielt darauf, selbst zu einer radikalen Grundgesinnung innerhalb einer Grundfrage der Wissenschaft und überhaupt der menschlichen Existenz zu bringen. Die Betrachtung über den Begriff der Wahrheit soll gegeben werden als Interpretation des VI. Buches der nikomachischen Ethik. Die Fundamente der heutigen Wissenschaft wie die der Philosophie reichen in die Forschungsarbeit der griechischen Philosophie, zuletzt die des Aristoteles in ausgezeichnetem Sinne zurück, so sehr, dass wir in vielen Bezirken nicht mehr um diese Ursprünge wissen und lediglich uns in abgegriffenen Bedeutungen, in Worten die entwurzelt sind, bewegen. Es steht ganz bei uns, entweder uns selbst in den Fundamenten unseres Sehens und Betrachtens und Auslegens durchsichtiger zu werden, oder aber die Geschichte als eine Sammlung von Antiquitäten zu betrachten. Je nachdem man sich da entscheidet, hat man verstanden, dass die Geschichte nicht etwas ist, was wie ein Objekt hinter uns ist, sondern dass wir die Geschichte selbst sind, und dass wir deshalb die Verantwortung dafür tragen, wie wir mit der Geschichte umgehen. Dann wird erst die Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Vergangenheit, d.h. mit uns eigentlich brennen. Diese Interpretation hat nun die Absicht, Aristoteles wieder zum Wort zu verhelfen, nicht um einen Aristotelismus zu erneuern, sondern um den Kampfplatz zu schaffen für eine radikale Auseinandersetzung mit

der griechischen Philosophie, in der wir selbst noch stehen. Wenn eine Nachprüfung des Textes ergeben sollte, dass manches von dem Gesagten im Text nicht dasteht, dann wäre das kein Beweis gegen die Interpretation. Denn eine Interpretation ist erst dann eine eigentliche, wenn sie durch den vollen Text hindurch auf das stösst, was für den groben Verstand nicht dasteht, was aber unausgesprochen den Boden und die eigentlichen Fundamente für die Art des Sehens ausmacht, aus denen der Text selbst erwachsen ist. Über die Zurüstung also einer solchen Interpretation, wie sie hier gegeben ist, die grundsätzlich auf die Sachforschung der Phänomenologie zurückgeht, soll hier nicht weiter gesprochen werden. Die Zurüstung soll ihnen selbst sichtbar werden in der Art und Weise, wie die Dinge gesehen sind und wie nach ihnen gefragt wird.

Wahrheit bezeichnet man üblicherweise zunächst als einen Charakter des Erkennens. Wir fragen: Was meint der Ausdruck wahr, welcher Tatbestand ist es, dem dieses Prädikat Wahrsein im ursprünglichen Sinn zugesprochen werden kann? Anders gewendet wo ist Wahrheit als ein Grundphänomen innerhalb dessen, was uns begegnet, wo ist Wahrheit eigentlich bodenständig? Wir fragen also nach einem bestimmten Tatbestand, an dem wir gewissermassen den Sachverhalt ursprünglich ablesen können. Wir wollen demnach uns Schritt für Schritt ins Feld dieses Tatbestandes vorarbeiten, innerhalb welchem Wahrheit uns gewissermassen als reiner Grundcharakter entgegenspringt. Demnach hat die Betrachtung drei Stufen. Zunächst lassen wir uns leiten von der Tradition. Was will die traditionelle Lehre über Wahrheit im weitesten Sinne sagen? Zweitens werden wir nachprüfen, ob diese Tradition wirklich noch Boden hat, oder ob sie schon entwurzelt ist, und werden finden, dass Wahrheit kein Charakter des Urteils ist, sondern eine Grundbestimmung des Daseins des Menschen selbst. Und drittens werden wir an der Hand von Aristoteles nachsehen, welche Möglichkeit für das menschliche Dasein innerhalb seines Seins besteht.

- 1.) Wahrheit als Grundcharakter des Urteils nach der Tradition.
- 2.) Wahrheit und Dasein.
- 3.) Die verschiedenen Möglichkeiten und Formen des Wahrseins, wie sie Arist. gegeneinander abgrenzt.

Der nächste Ausgang von der Tradition. Die Tradition sagt einmal, Wahr ist das Urteil, dann, Urteilen sei das eigentliche Erkennen, und man beruft sich gerade für diesen Satz auf Arist. und behauptet, Arist. habe zum ersten Male erkannt, dass Wahrheit eine Bestimmung des Urteils sei. Zweitens sagt man, dass Arist. zum ersten Male auch eine Definition der Wahrheit gegeben habe indem Sinne, Wahrheit ist Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand der Wirklichkeit. Drittens betont man, dass diese Bestimmung der Wahrheit, Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit, diejenige Auslegung der Wahrheit sei, die dem gesunden Menschenverstande am ehesten entspricht. Nun hat man aber im Verlauf der Geschichte der Philosophie in dieser angeblich auf Arist. zurückgehenden Definition der Wahrheit Schwierigkeiten gefunden; wie soll eine Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit festgestellt werden, wenn das Denken etwas ist, was im Subjekt, im Bewusstsein, in der Seele abläuft, wie kann ich dieses Seelische, Bewusstseinsmässige an der Aussenwelt messen, wenn ich nicht zuvor die Aussenwelt als Massstab erkannt habe; wenn ich das aber erkannt habe, wozu dann noch eine Übereinstimmung konstatieren? Also, sagt Kant, dieser Wahrheitsbegriff erklärt nichts, sondern setzt voraus, was er erklären will. Ausweg gesucht.

Man muss zunächst Abstand nehmen, daran zu glauben, dass das Erkennen überhaupt aus dem Subjekt, in das es gewissermassen eingekapselt ist, herauszukommen vermag. Erkenntnis ist wahr, sofern sie der Denkgesetzlichkeit als solcher folgt. Diese beiden Auffassungen sind mit dem üblichen Namen die realistische und die idealistische

Beide Auffassungen aber machen dieselben Voraussetzungen: nämlich auf der einen Seite ein Subjekt mit Erlebnissen, auf der anderen Seite ein Objekt, zu dem man hinauspringen soll. Nur dass der Idealismus dieses Hinauspringen aus dem Bewusstseinskasten leugnet, während der Realismus glaubt, beweisen zu können, dass es hinauspringen kann. Diese Voraussetzung macht vor allem der kritische Realismus, und es ist sein Witz, dass er sie mitmacht, aber gegen sie kämpft. Neuerdings hat man versucht, aus diesem Grundansatz Subjekt-Objekt eine Vermittlung zu schaffen, dass man sagte, diese Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die man traditionell stehen lässt, diese Beziehung sei eine Seinsbeziehung, und man sucht durch Verteilung der Gerechttssamen des Idealismus und Realismus eine Position zu finden, aber diese macht den alten bodenlosen Ansatz mit und deshalb ist ~~die~~ sachlich unergiebig. Deshalb können wir nicht auf diese eingehen, sondern nur das ergreifen, was sich als letzter Rest der Bodenständigkeit erhalten hat, nämlich dass es angeblich Arist. zurückgeht.

Wir verlassen die moderne Diskussion des Wahrheitsbegriffs, und folgen lediglich der Anweisung, dass Arist. darüber etwas gesagt haben soll. Wenn wir dem mehr nachgehen und die eigentliche Stelle, auf die man sich beruft, selbst zu Rate ziehen, so machen wir zunächst die ganz eigentümliche Beobachtung, dass an dieser Stelle gar nicht von Urteil die Rede ist. Das Wort kommt dort nicht vor. Es ist dort gehandelt vom Logos. Logos heisst aber nicht Urteil, auch nicht Vernunft und Begriff, sondern heisst Rede. Jede Rede sagt Arist. ist so charakterisiert, dass sie verständlich ist. Sie hat in sich eine *ἐργατικότητα*, sie gibt etwas kund. Womit noch nicht gesagt ist, dass jede Rede eine Erkenntnis als Erkenntnis vermittelt. Jede Rede hat eine bestimmte Verständlichkeit, z.B. die *εὐχὴ*, die Bitte. Wenn sie ausspreche, ist sie weder wahr noch falsch. (Wunsch.) Als gibt Reden, die zunächst garnicht den Charakter des Wahrseins u

Falschseins haben. οὐ γὰρ λόγος, nicht jede Rede ist, wie Arist. sagt, ἀποφαντικός, nicht jede Rede ist so, dass sie ἀποφάνεται. Zum Seienden selbst gehört φαίνεται, Sehenlassen dieses Seienden selbst. Nicht jede Rede ist Sehenlassen, Aufzeigen, sondern gerade die alltägliche, natürliche Rede des Daseins hat eine ganz andere Abzweckung, als die reine Aufzeigung der Sachen selbst. dass es sich gar nicht primär um Urteilen handelt, sondern um die Rede, und dass in der Rede das Wahre sein zunächst gar nicht Bodenständig ist, sondern dass nur eine Rede und Redeweise die Möglichkeit hat, Wahr zu sein, ergibt sich hieraus. Nicht das Urteil ist das, was die Bodenständigkeit der Wahrheit ausmacht, sondern das Urteil ist gerade die Seinsmässige Bedingung dafür, dass es Falschheit gibt. Wir begnügen uns aber nicht mit diesem Aufweis, der schon der Tradition der Berufung auf Arist. den Boden entzieht. Wir fragen wie sieht die Rede aus, die noch nicht aufzeigende ist, die Rede des alltäglichen Daseins, des Miteinanderseins der Menschen. Die Griechen und vor allem Arist. hatten ein klares Verständnis für dieses Grundphänomen des alltäglichen Lebens, des Miteinandersprechens als des Miteinanderseins. Für die Griechen bestand nicht das widersinnige Problem, wie kommt ein Ich zum andern Ich, sondern

Die Forschung des Arist. über diese Grundphänomene des Redens als der Grundarten des Miteinanderseins heisst Rhetorik. Es ist charakteristisch, dass man bis heute mit dieser Rhetorik nichts anzufangen weiss, lediglich deshalb, weil sie bald nach dem Abschluss der aristotelischen Forschung als ein technisches Schulmittel in die Tradition übergang. Und noch die Akademieausgabe hat in der Verlegenheit statt sie an den Anfang zu setzen sie ans Ende gesetzt. Diese Rhetorik ist nichts anderes als die Interpretation der Grundphänomene des Miteinandersprechens. Drei Grundarten des zugespitzten Redens werden unterschieden, die politische Rede, die Rede vor Gericht, und die Festrede, und diese Reden sind lediglich wieder Formen von Weisen des Lebens, wie sie im alltäglichen Lebens

selbst da sind, und das Miteinandersein primär ausmachen. An diesen drei Arten des Redens nun wollen wir uns an Hand des Arist. vergegenwärtigen, welchen Sinn diese Reden haben, wobei die Rede ist, Rede des Redenden an die Angeredeten. Das Telos, dass wobei die Rede des Redners zu Ende kommt, ist der Hörende. Damit ist schon gesagt, dass diese drei Arten des Redens von vornherein nicht den Sinn haben können, Tatbestände als Tatbestände sehen zu lassen, sondern es kommt darauf an, den Hörer in eine bestimmte Stimmung zu bringen, aus welcher eine bestimmte Überzeugung wächst. Das primäre Reden also hat den Sinn des Überredens. In einem guten Sinne. Die politische Rede ist zunächst ein Zu- & Abreden z.B. über einen Beschluss betr. Krieg und Frieden. Der Redner in der Volksversammlung will die Hörer nicht über irgend eine Sache unterrichten, sondern will sie so bearbeiten, dass sie für seine Meinung stimmen. Ähnlich verhält es sich bei der Gerichtsrede. Die Festrede hat den Sinn, einen Sieger in den Olympischen Spielen zu feiern, wiederum den Hörer in ein bestimmtes Gestelltsein zu bringen. Diese drei Arten des Redens beziehen sich also auf Ereignisse des alltäglichen Lebens und auf Dinge, womit die Menschen im Alltäglichen Miteinandersein zu tun haben. Dabei geht die politische Rede über etwas Zukünftiges, die Gerichtsrede über eine vergangene Handlung, die Festrede dringt in die Gegenwart. Diese drei Arten des Redens haben Tendenz, beim Hörer über eine Sache eine Ansicht auszubilden, nicht die Sache selbst sehen zu lassen, sondern eine Ansicht davon. Deshalb muss der Redner mit ganz bestimmten Mitteln arbeiten und Arist. unterscheidet drei $\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma$; $\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma$ das, was für eine Sache spricht, ein Mittel, eine Möglichkeit, die für die Sache über die gesprochen wird, spricht. Diese drei Arten der $\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma$ sind einmal die Stimmung des Hörers, der Redner muss der Stimmung des Hörers Rechnung tragen, um sie selbst umzuarbeiten. Zweitens muss der richtige Redner sich selbst als der Redende ins Gewicht werfen,

er muss als der Vertraute, als der Sachkenner zeigen. Dies ist Ethos, im Sinne der Griechen. Die dritte Möglichkeit, die für die Sache spricht, ist die Art des Aufzeigens in dieser Rede. Nicht den Charakter des Beweises, sondern sagt Arist. weil das Denken der Menge kurzatmig ist, kann der Redner nur mit schlagendem Beispielen, einer Schlussart die zu Herzen geht, argumentieren. Für uns ist hier nur wesentlich, dass diese drei Reden über Tatbestände des alltäglichen Lebens sprechen, also gerade über die nächstgegebene Welt, und das Dasein mit ihren Ansichten ausbilden, sodass das nächste alltägliche Dasein zunächst in Ansichten von der Welt und seiner selbst sich bewegt. Diese Ansichten aber können einen echt geschaffenen Kern aus sich selbst

Das Miteinandersein der Menschen, die *Koinonia*, die durch diese Reden konstituiert wird, dieses Miteinandersein ist das Miteinandersein in Gerede. Man sieht, man urteilt, man wünscht, man hat Bedürfnisse, so wie man redet, wie man spricht. Also das Man. Ein eigentümliches Phänomen des nächsten Daseins des Menschen, das die ganze Seinsart durcherrscht, die Art und Weise, wie die Welt gesehen beurteilt und befragt wird. Das Wichtige ist, dass wir festhalten, dass ~~wir~~ das alltägliche Dasein die Welt und sich selbst in der Ansicht sieht, es ist eine bestimmte Ansicht davon. Die Griechen hatten ein so starkes Bewusstsein von diesem Grundphänomen des Redens, dass sie, die gern und viel redeten, soweit kamen, sogar das Sein des Menschen von diesem Grundphänomen her zu bestimmen. Der Mensch ist, nicht nur nach der wissenschaftlichen Definition, die Arist. aufnimmt, sondern wie er sagt, schon in natürlichem Sinne $\xi\omega\sigma\upsilon\upsilon$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega\upsilon \epsilon\chi\omega\upsilon$, dasjenige Lebende, das spricht. Die Tradition hat dieses Grundphänomen vollständig verstellt, in dem sie Logos mit Vernunft übersetzt hat und gemeint hat, Arist. meine das vernünftige Wesen. Logos ist bei Arist. nicht die Vernunft, auch nicht der Begriff, sondern die Rede. Die nächste Art des Miteinandersprechens ist das Sichaufhalten

im Gerade, das weder Zeit noch Bedürfnis hat, über die Sachen selbst ursprünglich zu sprechen. Von da aus versteht man erst, welche Revolution es bedeutete, dass Sokrates und Platon zum ersten Mal gegen die Herrschaft des Geredes ankämpften. Wir können uns heute keine Vorstellung mehr machen von dieser Revolution und es ist seither in der abendländischen Geschichte keine solche mehr geschehen, wie dieses Durchbrechen durch das Gerade zu den Sachen selbst. Auch Platon ist es nicht gelungen, wirklich ganz durchzudringen, so z.B. ist es ihm nicht geglückt, die Bewegung wirklich als Bewegung zu sehen, sondern er versuchte, sie noch aus den Logoi, die er hatte zu bestimmen, aus Sein und Nichtsein, statt wie Arist. zu zeigen, dass sich die Bewegung in der ἐπαγωγῇ, in der Hinführung dazu sehen kann. Die Rede also ist eine Grundbestimmung des Daseins selbst.

Innerhalb dieser Rede besteht die ausgezeichnete Möglichkeit, dass ein Logos wahr wird, der den Charakter hat des Sehenslassens, des ἀποφαινεσθαι. Und nur ein solcher Logos, sagt Arist. der λόγος ἀποφαντικός ist es, der also Sehen lässt. Dieser Logos ist derjenige, der im theoretischen Erkennen lebendig ist, in einem primären Sinn und ein Logos ist dann ἀποφαντικός, sagt er, wenn er den Charakter des Wahrseins hat, und Wahrsein heisst für die Griechen εἰδέναι. Der Logos muss also wenn er ein solcher sein soll, der die Wirklichkeit rein an ihr selbst sehen lässt, ein solcher sein, der die Wirklichkeit von der Verborgenheit durch die Ansicht befreit, derjenige also, der das Seiende aus der Verborgenheit herausnimmt. Das ist das Grundverhalten des Wahrseins des menschlichen Daseins. Die Verborgenheit aber haben wir bereits kennen gelernt, es ist die Verborgenheit durch die Ansichten, in denen das alltägliche Leben sich bewegt. Es gibt aber verschiedene Möglichkeiten, die Verborgenheit der Welt, die ja immer nur eine relative ist, zu durchbrechen. Die Verborgenheit der Welt sowohl, wie des menschlichen Daseins

kann eine Dreifache sein. Ich gehe hier etwas über Arist. hinaus, wie ich ausdrücklich betonen möchte, indem ich aber doch aristotelische Grundbegriffe benütze. Erstens die Verborgenheit durch die Ansichten, zweitens eine schlechthinige Verborgenheit, der entspricht die Unkenntnis, die Unvertrautheit mit einem Seinsgebiet, das zum ersten Male aufgedeckt, sichtbar gemacht wird, mit einem guten deutschen Ausdruck, entdeckt wird. Drittens was einmal schon ursprünglich entdeckt war und einmal eigentlicher Besitz ursprünglich Erkennender gewesen ist, sinkt wieder hinab, wird zu etwas, das man versteht, was man nachspricht, einer sagt es dem anderen nach und es gilt. Ursprünglich Geschöpftes wird entwurzelt, verliert den Boden und zwar so, dass es weiter die Herrschaft als eine wahre Erkenntnis behält, wie wir sagen gültig ist, allgemein verbindlich. Wobei wir sehen, dass das Moment der Gültigkeit nichts mit der Wahrheit zu tun hat. Dies ist die gefährlichste Art der Verborgenheit, weil die als Selbstverständlichkeit, die Unbedürftigkeit des Fragens dokumentiert. Die gefährlichste, die das Dasein sowohl des Menschen wie das Sein der Welt verstellt. Es gibt drei Grundarten, in denen das Dasein wahr sein kann, d.h. die Verborgenheit der Welt aufdeckt. So wird schon deutlich, dass das Wahrsein, also eine mögliche Seinsart menschlichen Daseins selbst ist, und genauer nicht eine Möglichkeit des Logos als Logos, sondern das ἀληθεύειν, das Aufdecken des Verborgenen kann im Logos vollzogen werden, und wenn der Logos so ist, dass er sehen lässt, dann machen sie in ihm zwei Grundmöglichkeiten deutlich, einmal, die κατάφασις, und die ἀπόφασις. Jede sehenlassende Rede ist einmal so, dass sie etwas ausspricht als etwas κατάφασις, oder in der Weise, dass von der Sache weg etwas gesprochen wird, ihr abgesprochen wird, ἀπόφασις. Beispiel von der schwarzen Tafel. Auch die Negation ist ein Sehenlassen, und Arist. war der erste, der ein wirkliches Ver-

verständnis für die Negation hatte, was Hegel dann in einem bestimmten technischen Sinne übernommen hat. Unsere Aufgabe ist nun, genauer zu sehen, worin das Wahrsein des menschlichen Daseins gründet und was alles Arist. darüber aussagt. Er sagt, das Wahrsein, das ἀληθεύειν ist eine ἐξίς . ἐξίς von ἔχειν, etwas, was die Seele bei sich selbst hat, worüber sie verfügt. Die Seele also verfügt über bestimmte Möglichkeiten des Aufdeckens der Welt und des Aufdeckens des menschlichen Lebens selbst. Die verschiedenen Möglichkeiten wollen wir genauer betrachten. Zuvor müssen wir uns noch darüber verständigen, was Seele für Arist. besagt. Ich kann das nur in ganz kurzen Zügen andeuten. Zum eigentlichen Verständnis müsste ich Ihnen die ganze aristotelische Ontologie darlegen. Klärung der Seele. Also nicht eine Substanz oder eine Energie, ein Apparat, der hier irgendwie funktioniert, Entelechie ist kein abgegriffener Begriff zu Arist. sondern der Begriff, in dem seine ganze Philosophie liegt. Es gibt fünf verschiedene Möglichkeiten des ἀληθεύειν, d.h. des Wahrseins im griechischen Sinn des Aufdeckens des Seienden. Wir fragen genauer: Wie charakterisiert Arist. diese fünf verschiedenen Arten des Wahrseins, des ἀληθεύειν, nach welchem Leitfaden unterscheidet er sie, und nach welchen Kriterien bringt er sie in eine bestimmte Rangordnung. Zunächst kurz die Aufzählung dieser fünf verschiedenen Arten. Episteme, Wissen; Techne, wobei ich ausdrücklich bemerke, dass Techne nicht besagt Hantieren, sondern Techne ist eine Weise des ἀληθεύειν und besagt sich Auskennen innerhalb des Hantierens. Phronesis, die Einsicht besser schon interpretiert, die umsichtige Einsicht, Die vierte Art ist die Sophia, das reine Verstehen. Die fünfte ist der Nus, das reine Vernehmen. Um kurz den letzteren im vorhinein gleich zu charakterisieren als Leitfaden: Arist. sagt, das reine Vernehmen, der Nus ist den Menschen nur in bestimmten Grenzen gegeben. Der Nus des Menschen ist Dianoein, und

zwar ist er vom Charakter des Dia, weil er durch die Seinsart des Menschen bestimmt wird, nämlich den Logos, also ansprechen als etwas. Sprechen ist niemals reines Vernehmen, sondern ansprechen als etwas. Um aber schlechthin zu vernehmen, bedarf es immer erst des Hinbringens in eine bestimmte Befindlichkeit. Zwar hat der Mensch noch ein Vernehmen, die Aisthesis. Geschichtlich darf ich Sie daran erinnern, dass bis zu Arist. diese vier Arten durcheinanderliegen. Noch Platon hat sie nicht gesondert, weil er nicht den Leitfaden hatte sie wirklich zu sehen und zu unterscheiden. Welches ist der Leitfaden? Nichts anderes als der Leitfaden selbst auf das sie sich beziehen, Episteme und Sophia auf das Seiende, das immer ist und Techne und Phronesis auf das Seiende, das auch anders sein kann; also das Seiende, das immer ist, und das Seiende, das anders sein kann, das *ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι*. Nun dürften wir uns nicht bei diesen nackten Resultaten begnügen und glauben, dass das etwas Ausgedachtes sei, sowie moderne Philosophen etwas ausdenken und daraus ein System machen. Die Griechen haben einen viel besseren Sinn für die Dinge, sie haben eine viel bessere Kategorie für die nächst gegebene Wirklichkeit, als wir mit unserem Gegenstand, das mit dem ich es zu tun habe in der Art des nächsten Besorgens. Die Griechen bezeichnen nicht Subjekt und Objekt, sondern das primäre Zusammensein mit der Welt, Pragmata. Diese Dinge sind einmal nicht gewesen, werden erst hergestellt, aus Holz, das Holz wächst im Walde, Was im Vorhinein schon da ist, heisst hypokeimenon. Ich muss sie bitten, diese Dinge nicht zu primitiv zu nehmen. Also Seiendes, das immer schon da ist. Wasser, das Meer, die Schifffahrt ermöglichen sollen, ein Seiendes, das immer schon da ist, Steine. Was also im Vorhinein schon da ist, braucht nicht mehr hergestellt werden. Wobei zu beachten ist, wie der Grieche die Welt sah, die Erde als eine Scheibe, die im Wasser schwimmt und darüber das Himmelsgewölbe.

Also diese Unterscheidung ist an der Welt selbst gewonnen. Zu diesen Dingen die vergehen können, gehört auch das Menschliche Dasein. Das menschliche Dasein fängt an, besteht und vergeht, also auch das Seiende als menschliches Dasein fällt in den Bereich dessen was anders sein kann. Und deshalb ist die Pronesis eine solche Art des das sich auf ein Seiendes bezieht, das auch anders sein kann. So haben wir den Unterschied Sophia und Episteme gehen auf das Seiende, das immer ist, Techne und Phronesis auf das Seiende das auch anders sein kann. Techne geht auf das Seiende der Welt, ~~Um-Welt~~gegen Umwältgegenständliches, Phronesis auf das menschliche Dasein selbst. Und je auf diese bestimmte Seinsbereiche bezogen, sind nun diese Arten des ἀληθεύειν, die Möglichkeiten des Daseins, das Seiende aufzudecken. Arist. stellt nun diese vier Arten ἀληθεύειν, nicht einfach nebeneinander, sondern er untersucht nun genauer ihre Struktur, und zwar am Leitfaden eines bestimmten Kriteriums und zwar an einem das ihn dazu zwingt, zu sehen, dass zwei die βέλτισται ἔξασ sind. Techne und Episteme lassen das Seiende nicht voll als Seiendes sehen und wir müssen sehen, warum Arist. sagen kann, dass die Techne als das Sichauskennen in der Hantierung ihr Seiendes nicht eigentlich present macht, nicht eigentlich aus seiner Verborgenheit nennt. ἀληθεύειν besagt eine Seinsweise des Daseins, sodass das Dasein das Sein aufdeckt und in der Aufgedecktheit behält. ἀληθεύειν ein Gestelltsein dazu, und d.h. ἐπιόρασθαι, d.h. ein so Gestelltsein, dass man es sieht. Sein heisst für die Griechen nun nichts anderes als anwesend sein. οὐσῶν besagt gleichzeitig Vermögen, Hausstand, am besten übersetzen wir Anwesen, also ein Gehöfte oder dergleichen, das sich unmittelbar verfügbar habe, was von ihm selbst her da ist. Sein heisst für die Griechen anwesend sein und eigentlich ist, was immer anwesend ist, was nie nicht ist. So liegt die höchste Seinsart in der reinsten Anwesenheit schlechthin. Das besagt aber, dass das Seiende, das

so ist, nie nicht war, sondern immer schon war, immer schon wie es da ist. Das besagt Telos. Telos und Arche sind gleichzeitig gegeben. Deshalb wird nur dasjenige aufdecken, wirklich aufdeckend sein, das das Seiende in diesen beiden Bestimmungen aufzeigt und behält. Beim Herstellen von etwas, eines Beiles z.B. aus Eisen, ist das Eisen das was schon da ist. Was also schon verfügbar, herstellungsunbedürftig im Vorhinein schon da ist, Hypokeim~~on~~, was im vorhinein immer gesehen vom Herstellen her schon da ist. Dieses schon da liegen steht im Charakter der Arche. Nun führt Arist. eine ganz merkwürdige Analyse durch hinsichtlich der Techne, an der er zeigt, wie die Techne nicht eigentlich ihren Gegenstand fassbar ~~macht~~. Nehmen wir ein primitives Beispiel. Der Schuster z.B. will einen Schuh machen. Der Ansatz dieser Herstellung, die geleitet wird durch das Sichauskennen, liegt in der Vorwegnahme des Aussehens des Schuhs. Er bekommt eine Bestellung d.h. er muss vorweg sich vergegenwertigen, wie der Schuh aussieht. Von diesem Aus bestimmt er die Art des Leders, Von dem im vorhinein gesehenen Aussehen wird die Hantierung orientiert, die das Ergon, das Werk fertig macht. Dies im vorhinein gesehen und festgehaltene Aussehen des Dinges ist das Eidos. Das ist der Sinn der Platonischen Idee. Also sie ist nicht etwas vom Himmel herabgefallenes. Nun aber das merkwürdige: der Schuster hat also die Arche. Hat er nun aber das Telos, hat er das Ende der Herstellung? Das Telos ist nicht das Ziel, sondern das Ende der Herstellung, ist der Schuh. Der Schuh aber, sagt Arist., gehört nicht mehr dem Schuster als Schuster, sondern der Sinn des Schuhs ist gerade Gebrauchsgegenstand.

Dagegen hat die Phronesis, das eigentümliche, dass sie sowohl Arche wie Telos aufdeckt und festhält. Den Gegenstand der Phronesis ist das Prakton. In der Handlung genauer im Entschluss, nehme ich vorweg die Arche. Ich entschliesse mich, meinem Freunde eine Freude zu

machen, zum Geburtstag, oder ihm zu helfen, in einer Sache, die gar nicht etwas praktisches sein könnte, also sittlicher Natur sein kann. In der Überlegung wird der Kairos durchsichtig gemacht. Die Umstände des Handelns werden in der Umsicht aufgedeckt, die geführt wird von dem Agaton, für das ich mich entschlossen habe. Der Schluss des entschlossenen Überlegens ist das Handeln selbst. Dieses Handeln selbst aber ist nicht etwas, das von der Seinsart der Phronesis verschieden wäre, sondern das Sein des Überlegenden selbst. Deshalb hat die Phronesis Arche und Telos im Machtbereich des Aufdeckens. Das ἀγαθόν ὃ φαίνεται, es zeigt sich nicht, es sei denn dem ernsthaft danach strebenden. Das Wissen, Episteme, bezieht sich auf Seiendes, das immer ist, und nur wenn es das kann, besteht überhaupt die Möglichkeit des Wissens. Die Grundvoraussetzung für die griechische Philosophie, dass Wissen möglich ist, ist die Voraussetzung, dass Seiendes ist, das immer ist. Demnach ist das Wissen als ein absolutes Gestelltsein vor ein Seiendes unter die Voraussetzung gebracht, dass dieses Seiendes immer sein muss, wie es ist, und dieses Seiende ist dem Griechen zunächst bekannt als das Mathematische. Nur unter dieser Voraussetzung gibt es Lehrbares und Lernbares. Das Lehrbare ist Mathema, d.h. diejenige Wissenschaft, die sich mit dem beschäftigt was schlechthin lehrbar ist. Aber diese Wissenschaft ist so, dass sie von Axiomen Gebrauch macht. Sie sind ihm als Mathematiker verdeckt, und er halt als Mathematiker nicht die Möglichkeit, die Axiome als Axiome sichtbar zu machen und es ist ein Widersinn, wenn man glaubt, mit mathematischen Methoden Axiomatik treiben zu können. Erst dasjenige εἰληθὲς, das Arist. als die Sophia bezeichnet, ist dasjenige Wahrsein das das Seiende in seinem Immersein und indem was es im Vorhinein schon immer ist, sichtbar werden lässt. Dazu ist aber nun notwendig, dass das reine Verstehen eine eigentümliche Vollzugsart hat gegenüber den früheren, nämlich wir haben gehört, dass der Logos ist ein Anreden ein Ansprechen von etwas als etwas. Soll aber nun eine Arche aufgedeckt

werden, d.h. etwas, das seinem Sein nach nicht auf ein weiter Zurück-
liegendes, schon Daseiendes zurückgeht, also etwas, was ich nicht mehr
als ein anderes ansprechen kann, so versagt diejenige Art, die uns im
Logos im Ansprechen als etwas, erschlossen ist. Deshalb, sagt Arist.
ist das philosophische Forschen in dem Bezirk, in dem es eigentliches
Forschen ist, ein Noein, ein Vernehmen, ein schlichtes Vernehmen der
Sachen *ἀνευ λόγου*. Das ist die Grundart des Aufdeckens des Daseins, wie
sie in der Sophia gegeben ist, und diese Art ist die höchste Seinsmög-
lichkeit des Menschen selbst. Das ist verwunderlich und auch für Arist.
selbst nicht ohne weiteres selbstverständlich. Denn zunächst wird man
sagen, ist doch dasjenige Aufdecken, das sich auf den Menschen selbst
bezieht, Phronesis. Nein sagt Arist., dasjenige Gestelltsein des Seien-
den, welches Gestelltsein zum immer Seienden ist, das ist das eigent-
liche Theorein. Die Etymologie, des Theorein: der Theoros ist der Fest-
besucher, der zum Fest geht und rein Auge ist, ich kann Ihnen das nur
in ganz rohen Zügen, nicht in der Feinheit der begrifflichen und kate-
gorialen Analyse zeigen. Er sagt, dass *βαδίζειν* und *ὄρεσθαι... βεβήδικα, νενόηκα*
ich gehe, mache einen Spaziergang *βαδίζειν, βεβήδικα*, ich bin gegangen,
und wenn ich den Spaziergang gemacht habe, gehe ich nicht mehr. Dagegen
ὄρεσθαι νενόηκα er sieht, er hat gesehen, und wenn er gesehen hat, sieht er
eigentlich erst recht. Wenn ich den Spaziergang zu Ende gemacht habe,
dann gehe ich eben nicht mehr. Dagegen wenn ich gesehen habe, sehe ich
erst recht.

Sie sehen dass von der Übereinstimmung des Denkens und Seins gar
nicht die Rede ist, dass das Wort gar nicht vorkommt. Wie kommt es zu
dieser merkwürdigen Tradition, dass Wahrheit sei die Übereinstimmung
von Denken und Sein. Wenn wir ein rechtes Verständnis dessen gewonnen
haben, was Arist. sagt, dann haben wir damit auch ein Verständnis der
Tradition. Das hängt damit zusammen, dass man in der Interpretation
des Arist. vom Gerde ausgeht. Nicht vom menschlichen Verhalten und

vom menschlichen Sein als primärem in der Welt sein und aus diesem Sein heraus die Welt aufdecken, sondern vom gesprochenen Satz. Man geht aus vom Ausgesprochenen und Nachgesprochenem, vom dem man weiss und was man nachspricht im Sinne des Gültigen. Wenn man einen Satz so gleichsam wie ein Stück Kreide vornimmt, also schon entwurzelt, vom Platze genommen, und sagt, dass der Satz bestehe aus Subjekt und Prädikat, und wenn man Philosoph ist, sagt man, im Subjekt ist eine Vorstellung, im Prädikat ist auch eine Vorstellung, die Kopula ist eine Vorstellung, Vorstellungen aber sind Erlebnisse und dann Erlebnisse sind Subjektives, im Subjekt, das Objekt ist ausserhalb, wie kommt das Subjekt zum Objekt? Man geht davon aus, dass der Logos als ein Stück Welt da ist, dass er etwas ist, was in der Welt vorkommt, was man äusserlich aufnimmt und lediglich disputiert.

Dasein heisst in der Welt sein, das ist der fundamentale Befund. Es gibt nicht ein Subjekt zunächst, das für sich eingeschlossen ist in einem Kasten, und draussen ein Objekt, sondern der fundamentale Befund ist: in einer Welt sein. Da entsteht die Aufgabe dieses Dasein als in der Welt sein genau so ontologisch zu bestimmen, wie die Griechen das Sein der Welt bestimmt haben. Es lässt sich nämlich zeigen, dass alle Grundbegriffe der griechischen Ontologie Begriffe sind, die vom Sein der Welt genommen sind. Wenn der Bestand eingegangen ist in die christliche Theologie und mit diesem Bestand das Sein Gottes zu bestimmen, so zeigt sich und lässt sich in einer radikalen Kritik deutlich machen, dass hier von einer Wirklichkeit gesprochen wird, in einer Weise in Kategorien, die alle genommen sind, von einer anderen Wirklichkeit, und übertragen auf Seiendes, das vermutlich doch eine andere Existenzart hat als die Sonne und der ewig kreisende Himmel. Wir sind vor die grosse Aufgabe gestellt eine Ontologie des Daseins gegenüber der Ontologie der Welt zu schaffen und wir dürfen nicht glauben, dass uns die Aufgabe leichter gemacht wird, als sie den Griechen gemacht wurde, die wir in

einer ganz anderen Tradition drinnen stehen. Deshalb bedarf es einer radikalen Kritik und zunächst ist wieder zu lernen, wie wirkliche philosophische Forschung aussieht und zwar an den Griechen. Das haben die Griechen vorgemacht. Wir brauchen nicht die Griechen zu übernehmen. Das Resultat wird vielleicht ein ganz anderes sein, aber die Grundart des philosophischen Forschens ist dieselbe, und für diese Grundart des philosophischen Forschens haben wir heute die Möglichkeit, in der Phänomenologie, aber gerade dann und nur dann, wenn wir Phänomenologie nicht als eine Wirklichkeit nehmen, nicht als etwas was fertig ist, auch nicht als eine Richtung, sondern wenn wir verstehen, dass Phänomenologie eine Möglichkeit ist und die Möglichkeit ist die höhere Seinsart gegenüber der Wirklichkeit, wenn es sich um die menschliche Wirklichkeit handelt, die sich selbst verstanden hat, und das Ende festgemacht hat, auf das sie zugeht.

- - - - -

Schäfer: Es wäre interessant, wenn sich jemand der Arist. kennt, über die Methode des Vortrags äusserete, inwiefern es auf diese Weise, wie er es getan hat, möglich ist, in die letzten begrifflichen Grundlagen des aristotelischen Systems einzudringen. Ich möchte eine Frage stellen, die mir auch bei meinen eigenen solchen Studien immer wichtig schien. Auch ich war immer der Meinung, dass die mittelalterliche Auffassung der Wahrheit, Übereinstimmung von Denken und Sein ganz und gar unmöglich ist, ja mit den allerersten Voraussetzung des aristotelischen platonischen Denkens in Widerspruch steht, das ja vom Sein ausgeht. Für Plato ist Methexis, d.h. die Teilnahme eines Seienden an einem anderen Seienden, das also was Wahrheit an erster Stelle ausmacht, zunächst in ontologischem Sinne die Teilhabe und die Teilnahme eines einzelnen Dinges an der Idee dieses Dinges und dann in zweiter Linie die Teilhabe des menschlichen Geistes an dieser Idee, die das letzte Sosein des bestimmten Dinges ausdrückt, darin steckt nicht eine

Spur von irgendwelcher Abbildung, sondern was damit gemeint ist, ist lediglich das, dass das Sosein der Dinge im Mente sein kann, so sehr auch das Sein der Dinge selbst extra mentem ist. Ich bin darin durchaus mit dem Herrn Kollegen Heidegger einig. Eine Abbildtheorie der Erkenntnis, die Meinung, dass es irgendwelche Urteilsinhalte gibt, die mit dem Ding übereinstimmen ist also eine Arist.ganz fremde Lehre, und ist erst durch die Scholastik in die aristotelischen Begriffe hineingetragen worden. Es wäre ja möglich, die Adaequatio nicht als eine Abbildung zu übersetzen, sondern lediglich als eine Angleichung. Es hat bis jetzt noch niemand feststellen können, ob die Scholastiker selbst es so gemeint haben. Ich bin sogar geneigt anzunehmen, das Gegenteil, kann es aber nicht bestimmt sagen, denn diese Frage liegt meinen eigenen philosophischen Absichten, die systematisch gerichtet sind, zu fern, als dass ich ihr soviel Zeit widmen könnte, um diese Frage selbst zu entscheiden. Ich richte deshalb an Kollegen Heidegger die Frage, ob Thomas von Aquin unter der Adaequatio eine Abbildung und nicht vielmehr eine Angleichung gemeint hat. Nach meiner Meinung kann diese Vorstellung erst entstehen in dem Augenblick, wo, wie bei Descartes, die Meinung eintritt primär seien uns nicht die Dinge gegeben, sondern das Bewusstsein, was ja erst sein kann, wenn die modernen Begriffe der Erkenntnistheorie da sind, dass sie schon vorausgesetzt sind. Das Bewusstsein, das selbst eine Art des Seins ist, aber nicht ^ekonstantia, die auch nur eine Art des Wissens ist, wie auch schon der Wortzusammenhang zeigt: con-scientia, con-science. In dem ersten primären Wissensakte, erfasse ich zum Beispiel ein Tier, nicht das Wissen des Tieres, sondern erst in einem reflektiven Akte das Wissen des Tieres, in einem dritten Akte die Aktbetätigung, durch die ich etwas weiss, in einem vierten Akte das Ich. Erfassung des Seins, des Wissens, dann des Wissens vom Wissen,

das ist des Bewusstseins, dann erst auch ein Wissen vom Ich, so war die Denkart der Griechen und so war auch nach meiner Meinung die Grundrichtung der Denkart der Scholastik. Eine entgegengesetzte Denkart ist es, die mit Descartes erwacht. Primär gegeben ist nur das, was ein Bewusstsein ist, das was bewusst ist, dann kann ich erst zur Frage kommen, ja wie komme ich aus diesem Gefängnis des Bewusstseins hinaus und dann ergibt sich natürlich die Schwierigkeit, die schon Spinoza empfand; wie kann ich Sein und Denken jemals miteinander vergleichen? Ich möchte diese Frage, die mich schon lange interessiert hat, und die ich nicht so gut beantworten kann, wie mein Kollege Heidegger, der sich viel mehr mit diesen rein historischen Dingen beschäftigt hat, an ihn richten, ob schon diese Adaequatio bei den Scholastikern Übereinstimmung von Sein und Denken bedeutet, was nach meiner Meinung gar nicht möglich ist, was ja schon voraussetzt die moderne Bewusstseinstheorie.

Heidegger: Ich bin gerne bereit, die Frage zu beantworten, soweit es mir jetzt im Augenblick möglich ist. ἀληθείς ist in der Tat eine Bestimmung des Seienden selbst, ein Seiendes selbst ist wahr, d.h. es ist aufgedeckt. Und Arist. spricht oft davon, dass die alten Philosophen über die Wahrheit philosophierten. D.H. nicht, sie spekulierten über den Wahrheitsbegriff, sondern er will sagen, sie ephilosophierten, sie suchten aufzuzeigen das Seiende in seiner Unverborgenheit. Deshalb sagen die Scholastiker und vor allem Thomas, Verum sei eine Bestimmung des Seienden selbst und sie ist eine solche Bestimmung, die über jede einzelne Bestimmung des Seienden hinausliegend, Transzendent ist. Transzendentia, jedes Seiende als Seiendes ist wahr.

Zwischenruf Scheler: Auch Bonum.

Heidegger: Ja eben die Transzendentia. Ich nenne hier das Verum. Allerdings ist nun schwer zu sagen, wie weit nun Thomas selbst noch bei dem Satz omne ens est verum noch ein ursprüngliches Verständnis hatte, oder ob hier nicht eine eigentümliche Art des Arist. Verständ-

~~nixxhakte~~ nisses vorliegt, in die wir uns selbst sehr schwer hineinver-
setzen. Ich glaube nicht, dass die Scholastik noch ein ursprüngliches
Verständnis dieser Position des Arist. hatte. Andererseits ist wohl
mit Bestimmtheit zu sagen, dass auf Grund dieser Auffassung...
und eigentlich war es das ens realissimum, und jedes andere Sein ist
nur wahr als ens creatum. Dieses Wahrsein des Geschaffenen demnach auch
des Menschen, muss auch für den Menschen, sofern er als erkennender
geschaffen ist, wahr sein. Welt. Sie ist auf den Menschen selbst zuge-
schnitten. Die Adaequatio ist eine ontologische Bestimmung. Die Phenomene
der Struktur des Intelligere selbst sind nach meiner Überzeugung bei
den Scholastikern nicht zur Klarheit gekommen, sondern sie haben Spezies
schon in einem gröberen Sinne gefasst. Dahin orientiert, dass der Erkennen-
de in seinem Sein auf die Erfassung des anderen Seins zugeschnitten ist,
d.h. dass es der Idee nach wahr ist, dass sie aber dieses Wahrsein
selbst nicht mehr verstanden haben. Andererseits ist es von daher möglich,
dass das Bewusstsein als solches ausdrücklich wurde, die Auffassung, die
scholastische Erkenntnislehre in psychologisch realistischem Sinne zu
interpretieren; die Frage muss offen bleiben, und hinsichtlich der Be-
rufung auf die Scholastik auf diesen Wahrheitsbegriff, ~~nixx~~ Adaequatio,
besteht keine eigentliche Instanz, sofern man Intelektus im bewusst-
seinmässigen Sinne versteht und nicht ontologischen. Das ist keine
Übereinstimmung des Bewusstseins mit dem Sein, sondern des Seienden
das ist, mit dem Seienden, das erkannt wird. Um auf Descartes zurück-
zukommen, ist dabei eine wichtige Sache festzuhalten, dass die Lehre des
Descartes vom Bewusstsein ontologisch auf dieselbe Basis zurückgeht,
wie die scholastische Ontologie. Nur unter Voraussetzung dieser Onto-
logie kommt Descartes überhaupt zu seinem ~~Kambitx~~ Cogito sum. Dies
sum ist das εἶναι im gleichischen Sinn. Gerade Descartes, von dem man
sagt, er sei auf das Ich, das Dasein des Menschen gestossen, gerade

er ist es nicht. Gerade er hat ~~Induktion~~ in die Tradition eingeführt, die eigentümliche Art, dass man nach dem Sein des Bewusstseins, die Frage gar nicht stellt. Und wenn man näher zusieht, so steckt in der ganzen Zweifelbetrachtung des Dekartes die griechische Ontologie. Das kann natürlich nur eine genaue Interpretation zeigen. Das deutet darauf hin, dass die Fundamentalfrage ausser Acht gelassen ist: Ja welches Sein ist denn hier eigentlich mit dem Seines Subjekts, mit dem Sein des Bewusstseins gemeint. Auf Grund dieser eigentümlichen Zwischenstellung der Scholastik, die übernommen hat und nachträglich verstanden hat, ergibt sich jedoch, dass sie gar nicht der Boden ist, auf dem man sich bei einer bestimmten philosophischen These berufen kann, sondern dass hier eine Welt philosophischen Denkens und Arbeitens vorliegt, die sowohl nach dem zurück wie nach dem vor abgebaut werden muss, und sichtbar gemacht werden muss in ihren Ursprüngen, was deutlich macht, dass sie für die Ansprüche, die sie als philosophische Arbeit macht, nicht in Frage kommt. Andererseits ist festzuhalten, dass die moderne Tendenz einer Ontologie eine unkritische ist, solange sie nicht versteht, dass die Scholastik in einem Unverständnis einer ontologischen Frage steht, dass ~~es~~ die Ontologie des ^{Wahren} Griechen nur eine ganz bestimmte Ontologie ist, die gänzlich versagt, wenn wir die Frage nach der geschichtlichen Welt stellen, dass wir aus dem Grundphänomen der Zeit als einem Charakter des Daseins selbst zu einer radikalen Ontologie der Geschichte und der menschlichen Welt vorrücken müssen. Das sind die positiven Tendenzen, unter denen diese Forschung eigentlich steht, die nie einen Augenblick den Sinn hat, antiquarische Interessen bereit zu stellen.

6A 62, § 12

6A 62, § 112, Abs. 2

187

Tr. S. 86:

§ 111 g)
6A 62, § 111

Tr. S. 88:

6A 62, § 111

Tr. S. 89:

187
die 1870er Jahre sind die Jahre der großen Umwälzung in der deutschen Literatur. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

die 1870er Jahre sind die Jahre der großen Umwälzung in der deutschen Literatur. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

die 1870er Jahre sind die Jahre der großen Umwälzung in der deutschen Literatur. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

die 1870er Jahre sind die Jahre der großen Umwälzung in der deutschen Literatur. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

die 1870er Jahre sind die Jahre der großen Umwälzung in der deutschen Literatur. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

die 1870er Jahre sind die Jahre der großen Umwälzung in der deutschen Literatur. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 86

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 86

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 87

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 88

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 89

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 86

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 87

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 88

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 89

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

Tr. S. 89

Thema: Die deutsche Literatur der 1870er Jahre. Die Romane sind nun nicht mehr nur die Geschichte eines Mannes, sondern sie zeigen die Entwicklung der Nation. Die Dichtung ist nun nicht mehr nur ein Spielzeug der Aristokratie, sondern sie wird zum Spiegelbild der Zeit.

DR. DR. G. NEUMANN
UNTERTAXENWEG 90
D-82131 GAUTING
TEL.: 089-85796384

dieser eine Blatt habe ich zufällig in einer schlechten Kopie
behalten. Andere Mannuskript - Seiten nun im Deutschen
Literaturarchiv in Marbach am Neckar, handschriftliche Abteilung



MARTIN
HEIDEGGER
1889 – 1976

ELFRIDE
HEIDEGGER
GEB. PETRI
1893 – 1992