

Barbara Skarga

Racja i bycie

Dwie książki Heideggera nawiązują wprost do słów Leibniza. „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic” było punktem wyjścia w *Einführung in die Metaphysik*. Pisałam już o niektórych sprawach związanych z tą książką¹. *Der Satz vom Grund* mówi o zasadzie *Nihil est sine ratione*, czyli, jak pisze Heidegger, o zasadzie podstawowej, albowiem człowiek zawsze i wszędzie szuka racji, dlaczego coś jest tak właśnie, jak jest. Rozum ludzki wymaga, by racja została odsłonięta. Heidegger jednak zgola inaczej tę rację rozumie, w szczególny sposób interpretując Leibnizjańską zasadę. Warto zatem przyjrzeć się bliżej tej interpretacji oraz jej filozoficznemu kontekstowi. Ten kontekst interesuje mnie przynajmniej z dwóch powodów. Przede wszystkim wiąże się on z ogólnym problemem tożsamości w jej ontologicznym wymiarze. Po drugie obrazuje doskonale stosunek Heideggera do wielkiego klasycznego racjonalizmu. Jego książka jest właściwie zdecydowaną rozprawą z racjonalizmem, co nie znaczy, by opowiadała się za jakimś nowym typem irracjonalizmem. Tak nie jest i dlatego moje pytanie brzmi: co Heidegger w zamian proponuje?

Sięgnijmy jednak wpierrw do źródła, a więc do samego Leibniza, by choć krótko przypomnieć jego podstawowe tezy. Niemal wszystkie historie filozofii stwierdzają, że był on autorem, który uznał sąd tożsamościowy za jedną z prawd pierwszych, fundamentalnych. Jednocześnie znamy go jako twórcę monadologii. Narzuca się więc pytanie, jak tę prawdę fundamentalną pojmował i jak mogła się ona godzić z monadologią, z tą pluralistyczną koncepcją bytu, czyli z uznaniem pełnego zróżnicowania tego, co jest. Zgodność tożsamości i różnicy tak radykalnie ujętych, jak ma to miejsce u Leibniza, wydaje się paradoksalna, nic też dziwnego, że była przedmiotem dyskusji. Nie będę ustosunkowywać się do nich. Zwracam się wprost do tekstów Leibniza, nie wydobywając zresztą z nich niczego więcej, czego by już nie powiedzieli tacy znawcy, jak Couturat, Cassirer, Russell czy u nas Elzenberg,

¹ Zob. *Filozofia i gwałt*. W: *Heidegger dziś*. „Aletheia” 1990, nr 1/4, s. 451–460.

Jasinowski, a także Cichowicz, kładę tylko nacisk na te kwestie, które szczególnie mnie interesują.

Leibniz więc pisze: „Pierwszymi prawdami są te, które wypowiadają twierdząco w orzeczniku to samo co w podmiocie, albo przecząco przeciwieństwo orzecznika o przeciwieństwie podmiotu. Na przykład: A jest A, albo A nie jest nie-A... Wszystkie zaś pozostałe prawdy sprowadzają się do prawd pierwszych za pomocą definicji, czyli za pomocą rozbioru pojęć, na którym polega dowodzenie *a priori*, niezależne od doświadczenia”². To wyznanie wiary w moc analitycznej prawdy prowadzi Leibniza do uznania rygorystycznych dedukcji za jedyną metodę naukową, za tę właśnie, dzięki której matematyka, choć nie odkryła jeszcze wszystkiego, przynajmniej uchroniła się od błędów³. Wystarczy bowiem, byśmy dokonali dokładnego rozbioru danego pojęcia, a wyznaczymy w pełni to, co o nim orzec można. Z samego pojęcia całości wynika, że jest ona większa od swych części. W definicji koła jest zawarta prawda o równości jej promieni. Co prawda Leibniz przyznaje, że to zawieranie się orzeczników w podmiocie w danym sądzie nie jest zawsze tak wyraźne, niemniej istnieje. Oto dlaczego każdy sąd ma charakter tożsamościowy.

Konsekwencją tej tezy jest, jak mówi filozof, „uznany aksjomat, że nic nie jest bez racji”⁴.

Ten uznany aksjomat został na stałe związany z nazwiskiem Leibniza. Zasada racji przeniknęła zaś tak głęboko europejskie myślenie filozoficzne, że raczej próbowano ją komentować i rozwijać, aniżeli podważać. Racjonalizm jest „wyznaniem wiary” Europejczyka i wiara ta na pewno nie jest bezpodstawna, choć nie jest też we wszystkich swych punktach wierna Leibnizowi. On bowiem wyznawał ją w nader radykalnej formie. Przede wszystkim jako konsekwentny apriorysta stwierdzał, że istnienie racji jest koniecznością, gdyż jej brak uniemożliwiłby wszelki wywód *a priori*, nie pozwoliłby go rozłożyć na prawdy tożsamościowe. Jest więc ona warunkiem wszelkiego prawidłowego rozumowania, najwyższą zasadą logiczną. Racja stanowi naczelną przesłankę dedukcyjnego wyводу, lub, jak mówi inaczej Leibniz, jest przyczyną nie tylko sądu, ale i samej jego prawdy⁵. Wyznacza ona związek między ideami, związek konieczny, dający się określić na podstawie ich analizy. Leibniz jest pewien, że taką rację daje się ująć jednoznacznie zwłaszcza tam, gdzie wywód został dostatecznie sformalizowany, a więc w geometrii i arytmetyce.

² G. Leibniz: *Prawdy pierwotne metafizyki*. Przekład J. Domański. W: G. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa*. Warszawa 1969, s. 87.

³ Por. *Przedmowa do nauki ogólnej*. Przekład S. Cichowicz. W: G. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa*. wyd. cyt., s. 69.

⁴ G. Leibniz: *Prawdy pierwotne metafizyki*, wyd. cyt., s. 88.

⁵ G. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przekład I. Dąbska. T. 2. Warszawa 1955, s. 388.

Z terenu logiki Leibniz, jak wiemy, przechodzi natychmiast na teren ontologii. Pomaga mu w tym wprowadzenie pojęcia substancji. Nie wdając się w szczegóły przypomnijmy tylko, że natura substancji ma polegać „na posiadaniu pojęcia aż tak zupełnego, że wystarcza ono do ujęcia i wyprowadzenia zeń wszystkich orzeczników podmiotu, któremu pojęcie to jest przypisane”⁶. Nawet orzeczniki przeszłe oraz przyszłe w nim się mieszczą, wszelkie wydarzenia, jakie tej substancji dotyczą. W pojęciu jednostkowym Judasz zawiera się ta prawda, że zdradzi on i będzie potępiony, w pojęciu Aleksander, wszystkie jego czyny. „Bóg widząc pojęcie jednostkowe lub *haecceitas* Aleksandra, widzi w nim równocześnie podstawę i rację wszystkich orzeczników, które dadzą się o nim naprawdę orzec, jak np. to, że zwyciężył Dariusza i Porosa, oraz *a priori*, a nie z doświadczenia nawet to, czy zmarł śmiercią naturalną, czy też od trucizny, o czym my możemy wiedzieć jedynie dzięki historii”⁷.

Człowiek nie może przeprowadzić pełnego dowodu, jednakże nie z powodu słabości samego trybu rozumowania dedukcyjnego, które jest jego udziałem, co z powodu niemożliwości wypełnienia treści samego pojęcia. Zbyt wiele myśli i postrzeżeń, całkowicie przypadkowych, wpływa na naturę naszych sądów. Tylko „Bóg wie wszystko” i tylko on zna rację wszelkich rzeczy.

Z tego rozumowania wynika natychmiast, że nie ma substancji identycznych, każda bowiem ma w sobie swoją rację, której następstwem są wszystkie cechy tej substancji i ewentualne jej przemiany. „Nie mogą istnieć w naturze dwie rzeczy różniące się jedynie liczbą”⁸. Zawsze w nich jest jakaś różnica, czasem ukryta, niedostrzegalna. „Nigdy nie znajdzie się dwóch jaj albo dwóch liści, albo traw w ogrodzie, w zupełności do siebie podobnych”⁹. Ta słynna zasada znana pod nazwą *principium identitatis indiscernibilium* prowadzi do monadologicznej koncepcji. Na jej podstawie mógł Leibniz twierdzić, że nie ma dwóch ludzi do siebie podobnych, a tym bardziej takich samych. Nie wolno zatem traktować indywiduum jako egzemplarza gatunku. Stanowi on własny świat dla siebie, niepowtarzalny, zawsze inny. Dusza to monada zawierająca w sobie determinację swych odrębnych od innych monad właściwości i losów. Ma ona swoją rację istnienia i swój cel.

Monadologia to na ogół dobrze znany rozdział filozofii Leibniza i nie ma sensu zatrzymywać się na nim dłużej. Wystarczy, że przekonał się, iż w tej grze tożsamości i różnicy Leibniz nie przeczy sobie, że łączy doskonale swoje pojęcie prawdy tożsamościowej z pluralistyczną wizją świata, świata doskonale uporządkowanego, gdyż, jak pisał, „wszystkie substancje stworzone są różnymi wyrazami tego samego wszechświata i tej samej powszechnej

⁶ *Rozprawa metafizyczna*, wyd. cyt., s. 105.

⁷ Tamże, s. 106.

⁸ *Prawdy pierwotne metafizyki*, wyd. cyt., s. 89.

⁹ Tamże.

przyczyny, mianowicie Boga"¹⁰. Gdybym się jednak zatrzymała na takim banalnym stwierdzeniu, zubożyłabym myśl Leibniza. Trzeba się przyjrzeć dokładniej, czy za tą zasadą tożsamości, pojętą wszak nie tylko logicznie, lecz także ontologicznie, nie kryje się czegoś więcej.

W tekście napisanym na dwa lata przed śmiercią pt. *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, Leibniz pisze: „Dotychczas mówiliśmy li tylko jako fizycy, teraz należy się wznieść do metafizyki, posługując się tą nie dość wykorzystywaną wielką zasadą, która głosi, że nic nie powstaje bez racji dostatecznej, czyli że nie dzieje się nic, w odniesieniu do czego ktoś wystarczająco znający rzeczy nie mógłby podać racji dostatecznie tłumaczącej, dlaczego dzieje się właśnie tak, a nie inaczej. Po przyjęciu tej zasady mamy prawo zadać pytanie pierwsze, które tak będzie brzmiało: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej, dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć, trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak a nie inaczej”¹¹. Chcę się przez chwilę zatrzymać na tych słowach. Cichowicz, który zwrócił na nie moją uwagę, analizując je w swej książce, przyznaje im doniosłość najwyższą¹². Temat nicości bowiem został tu spleciony z tematem bytu „najwidoczniej umyślnie i przykładowo”¹³. Korzystając z niektórych ustaleń Cichowicza, chcę położyć nacisk na inne nieco sprawy związane z tą wypowiedzią. Po pierwsze, Leibniz formułuje swoją zasadę negatywnie. Nie pisze, że każdy byt posiada rację, lecz że nic nie istnieje bez racji. Jak podkreśla Heidegger, takie negatywne sformułowanie jest silniejsze niż afirmatywne. Afirmując, coś konstatujemy. Lecz czy możemy być pewni, że nasza konstatacja nie zawiera jakichś luk, wyjątków? Nie jesteśmy w stanie ogarnąć wszystkich rzeczy i stwierdzić kategorycznie, że mają one rację, by być. Tym bardziej, dodajmy, że Leibniz sam nas ostrzegał przed zarozumiałstwem wygłaszania sądów prawdziwych o charakterze koniecznościowym. My nie budujemy pojęć odnoszących się do różnych substancji w pełni ich treści. Formuła negatywna natomiast wyjątków nie dopuszcza i już przez to samo staje się czymś więcej niż zwykłym twierdzeniem, jakąś przesłanką w dedukcyjnym wywodzie. Takich twierdzeń może być bowiem wiele, mogą one mieć nawet rangę zasady, tak jak zasada tożsamości lub zasada sprzeczności. Ta jednak, o którą tu nam chodzi, jest czymś ponad nimi. Jest ona, jak mówi jeszcze Heidegger, najwyższym aksjomatem. Najwyższym, bo nie zasada racji wspiera się na zasadzie tożsamości, choć moje rozważania od tej ostatniej zaczęłam, lecz odwrotnie. To z tego powodu, że nic, co jest, nie jest bez racji, wynika owa logiczna tożsamość. Istnienie racji umożliwia

¹⁰ Tamże, s. 91.

¹¹ Artykuł ten znajdzie Czytelnik w cytowanym tomie *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt. Powyższe słowa są na s. 288.

¹² S. Cichowicz: *Filozof i istnienie*. Warszawa 1970, s. 81.

¹³ Tamże.

dedukcję, a więc myślenie analityczne. Logika tu ma fundament w ontologii, a nie odwrotnie.

Narzuca się pytanie, czy Leibnizjańska zasada ma charakter uniwersalny i konieczny. Czy rzeczywiście nic nie jest bez racji? Czy zawsze musimy szukać, dlaczego coś jest tak właśnie? Heidegger przypomina wiersz Anioła Słązaka: Róża jest bez dlaczego. Kwitnie ponieważ kwitnie. Nie troszczy się o siebie ani o to, by na nią ktoś patrzył. Leibniz na pozór nie miał takich wątpliwości. Wydaje się, że nie mógłby nawet sformułować podobnego pytania, gdyż prowadziłoby ono do uznania jakiejś bytowości czystej, bytowości owej róży nie poddającej się już żadnym określeniom i determinacjom. W konsekwencji owa bytowość byłaby niepoznawalna, nie mogłaby stanowić przedmiotu wiedzy. Cała bowiem wiedza buduje się na sądach, że A jest oto takie, a takie z tej właśnie racji¹⁴. Coś bez racji stawałoby się niezależne od boskiego rozumu, od ustanowionych przez rozum boski praw ogólnych całego wszechświata. Byłoby zatem sprzeczne. Nawet to, co spontaniczne, wręcz przygodne, co obserwujemy w ludzkich działaniach, należące do sfery wolności człowieka, ma swą głęboką rację w woli boskiej, która w ten, a nie inny sposób powołała do istnienia ludzką istotę.

Zauważmy jednak, że ta racja odsuwa się gdzieś daleko, aż do źródeł istnienia. To konkretne istnienie, choć z woli Boga zostało wyposażone w takie, a nie inne rekwizyty, decyduje samo o swym losie i jest za ten los odpowiedzialne. „Prawdą jest, że posiadamy w sobie spontaniczność i jesteśmy panami własnych uczynków, to znaczy, że wybieramy to, co chcemy; atoli chcemy to, co uważamy za dobre, a co zależy od właściwego nam stanu i przedmiotów wyboru”¹⁵.

Ta przypadkowość jest obecna nie tylko w nas i naszych czynach, lecz także we wszechświecie. „Cały wszechświat i wszystko, co się w nim mieści, jest przypadkowe i mogłoby być całkiem odmienne”¹⁶. Fakt, że taki kształt przybrał, ma jednakże głęboką rację, jest wyborem Boga spośród wielu możliwości, wyborem, który się kierował rozeznaniem najwyższej z możliwych doskonałości. „Oto dlaczego, mówiąc całkiem ściśle, każda rzecz faktyczna, cały wszechświat i wszystko, co się w nim dzieje, jest przypadkowe; można więc rzec, że wszystkie rzeczy na świecie nie są poddane konieczności absolutnej, ale też nie są poddane konieczności hipotetycznej czy powiązaniu. Skoro bowiem Bóg wybrał raz dany układ i przewidział, czy raczej wszystko w nim z góry uporządkował, to można powiedzieć, że przy takim założeniu wszystko jest konieczne hipotetycznie lub zgodne z tym postanowieniem”¹⁷.

¹⁴ Zob. na ten temat uwagi Cichowicza w przypisie 66 jego wyżej cytowanej książki.

¹⁵ Tamże, s. 249, cyt. za S. Cichowicz, wyd. cyt.

¹⁶ Tamże, s. 249.

¹⁷ Tamże, s. 247.

Warto zapamiętać tę ambiwalencję wolności, przypadkowości i konieczności, która się w filozofii Leibniza ujawnia. Warto też zwrócić uwagę na nieustanne nakładanie się dwóch płaszczyzn: ontologicznej i poznawczej. Racja tkwiąca w przedmiocie jest jego prawdą, a my, chcąc przedmiot pojąć, tej właśnie prawdy szukamy. Wiedza i byt łączą się tu z sobą integralnie. Zdaniem Heideggera, u Leibniza zaznacza się szczególnie silnie charakter metafizyki europejskiej, która nie przywiązuje znaczenia do innej postawy wobec świata poza poznawczą i wobec tego nakazuje ujmować go przez pryzmat stosunku podmiotu i przedmiotu¹⁸. Wróć jeszcze do tej sprawy.

Zastanówmy się z kolei nad następną kwestią dotyczącą wyżej przytoczonego cytatu. Przeciwstawia się w nim coś i nic, byt i nicość. Jak słusznie pisze Cichowicz, Leibniz nas tu poucza, że mówiąc o bycie nie możemy dotrzeć do jego sensu bez odniesienia go do niebytu. Trzeba go wpierv nicości przeciwstawić. Pomijając skomplikowane rozróżnienia terminologiczne, które nie są tu łatwe do rozszyfrowania, związane z takimi pojęciami, jak niebyt, nicość, nic, wymagającymi szczególnej analizy, ograniczam się tylko do paru uwag. Otóż, jak pisze Leibniz, gdy myśl zwraca się ku temu „nic”, dostrzega, że nie daje się ono określić. Czysta negatywność jest pozbawiona wszelkich właściwości. Dlatego też myśl nie może jej uczynić swym przedmiotem, a więc i przedmiotem wiedzy. Myśleć możemy jedynie o tym, co jest, o bycie. Tylko byt ma właściwości, tylko byt jest określony. Ten refren, który jest wyraźną reminiscencją z pierwszej hipotezy Platonskiego *Parmenidesa*, powtarza się, jak widzimy, nieustannie.

W *Dialogu faktycznym o wolności ludzkiej i o źródle zła*, mówi jednak Leibniz o nicości inaczej. Określa ją jako nieskończoną, wieczną, mającą wiele właściwości wspólnych z Bogiem¹⁹. Czujemy się więc zagubieni. By dojść do jakiejś konkluzji, przypatrzmy się następnym słowom cytatu. Oto okazuje się, że „nic jest łatwiejsze i prostsze”. Otrzymaliśmy zatem jeszcze inne jego właściwości. Te pierwsze znów nas odsyłają do pierwszej hipotezy *Parmenidesa*. Musimy jednak być ostrożni. Sądzę, że nie wolno przypisywać Leibnizowi tezy o tożsamości bytu absolutnego i nicości zasugerowanej w tej hipotezie i tak mocno podkreślanej przez neoplatonczyków, a później przez Hegla. Co najwyżej wolno nam mówić o zbliżeniu, a zbliżenie to nie tożsamość, zbliżenie na skutek tego, że jak byt, tak i nicość musi być ponad czasem, jako negatywne bytu odbicie. Dlaczego jednak nicość jest łatwiejsza i prostsza? Co podyktowało Leibnizowi tego rodzaju określenia? Czyż nie kryje się za nim przekonanie, że byt jest trudny, że powołanie do bytu nie jest czymś łatwym i że wobec tego muszą rzeczywiście istnieć ku temu szczególne racje? Rację więc ma tylko byt, „nic” racji nie posiada. Kontynuując

¹⁸ M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Stuttgart 1978, s. 65.

¹⁹ *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 152.

zaś to rozumowanie, możemy stwierdzić, że musi istnieć racja nie tylko poszczególnego bytu, lecz bytu jako takiego, czyli racja obejmująca wszystkie racje. Taką zawierać może w sobie wyłącznie byt najwyższy, byt, jak pisze Leibniz, konieczny, jeden jedyny, samoistny, gdyż w sobie mający rację swego istnienia. To byt nazywany przez nas Bogiem, którego istotą, jak to dawno ustalono, jest jego istnienie.

Byt zatem i racja zostały z sobą związane nierozłącznie. Istnienie dla Leibniza jest czymś wyższym, doskonalszym niż nieistnienie. Stąd płynie wiele konsekwencji, przede wszystkim owa teza o dążeniu do zaistnienia przez wszystko to, co możliwe (róża w zimie nie jest możliwa), o ścieraniu się tych możliwości i zwycięstwie najdoskonalszej, a to znaczy takiej, o istnieniu której zdecydowały najwyższe racje. Bóg zaś jest pojęty zgodnie z tradycją jako doskonałość absolutna. Mógł on nie stworzyć świata, ale uczynił to przymuszany własną doskonałością i dobrocią. „Albowiem Bóg determinuje sam siebie do czynienia tego, co najlepsze”. Co więcej, Bóg, to Jedno, jak się też wyraża Leibniz, „działa na samego siebie, czyli myśli”²⁰. Jego myśl i byt są jednym, i ta myśl, z której płyną wszelakie racje, jest najbardziej „harmonijna”, doskonała, absolutnie racjonalna.

Cały świat jest racjonalny, i wielość monad nie psuje panującej w nim harmonii, owych prawidłowości ustanowionych przez Boga. Przeciwnie, każda monada jest niejako zwierciadłem tego wiecznego porządku. Ta optymistyczna wizja prowadząca do słynnego stwierdzenia, że nasz świat jest najlepszym z możliwych, wyśmianego przez Wolterowskiego Kandyda, musiała się uporać z problemem zła. Skoro wszystko, co jest, ma rację płynącą z Boga, jak można wytłumaczyć moralne zło faktycznie istniejące w świecie. Leibniz sam borykał się z tym problemem, a problem ten w koncepcji uznającej tożsamość bytu i racji stawał się szczególnie trudny. Gdzie szukać źródła zła. „Pytam o źródło źródeł i nie zadowolę się łatwo zwyczajnymi wykrętami; mówi się, że człowiek grzeszy dlatego, że jego natura została skażona przez grzech Adama, to samo jednak pytanie powraca w odniesieniu do samego Adama, skąd bowiem pochodzi to, że zgrzeszył, lub mówiąc ogólniej, skąd pochodzi grzech w świecie, skoro Bóg i stwórca świata jest nieskończenie dobry i nieskończenie potężny”²¹? Czyż to pytanie nie prowadzi do uznania innej niż Bóg potęgi, do uznania diabła, czyli do manicheistycznej koncepcji? Tego Leibniz przyjąć nie mógł, nie mógł się opowiedzieć za herezją. Tradycja filozoficzna dostarczyła mu innego rozwiązania. Źródłem zła, jak stwierdził, jest nicość. To Platonicy i św. Augustyn wykazali, że przyczyną dobra jest zawsze to, co pozytywne, natomiast zło jest brakiem, jest negacją, i dlatego pochodzi z nicości lub niebytu.

²⁰ W tekście łacińskim zamieszczonym w dodatkach w pracy S. Cichowicza: *Filozof i istnienie*. Warszawa 1970, s. 253, 259.

²¹ *Dialog faktyczny o wolności ludzkiej i o źródle zła*. W: *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 152.

Tak więc tylko Bóg ma być pełny w swych nieskończonych rekwizytach. Natomiast we wszystkich stworzeniach jest obecna jakaś pierwotna niedoskonałość, jakiś brak, który czyni, że są ograniczone i to jest ów ślad nicości. „Bóg, pisze jeszcze Leibniz, nie jest przyczyną zła. Nie tylko bowiem, kiedy ludzie utracili niewinność, grzech pierworodny ogarnął duszę, ale jeszcze przedtem istniało ograniczenie czy też niedoskonałość pierwotna wspólna z natury wszystkim stworzeniom, czyniąca je grzesznymi lub zdolnymi do błędu... korzeń zła tkwi w nicości, tzn. w prywatności lub ograniczeniu”²².

Jak słusznie zauważył Cichowicz w swej książce o Leibnizu, twierdząc tak, Leibniz jest wierny swej analitycznej koncepcji. Chodzi tu bowiem o negację występującą w sądach. To, co jest, może być podmiotem sądów orzekających pozytywnie lub negatywnie. X jest czymś, lub nim nie jest. Negacja miałaby zatem sens tylko predykatywny, logiczny i językowy. Już to jednak, co było wyżej powiedziane, z taką tezą się kłóci. Wydaje się, że Leibniz widział w nicości coś więcej. Oto X było, a nie jest, było czymś, jest niczym, i to „nic” wydaje się pełnić przynajmniej dwie funkcje. Staje ono na drodze bytowi, ogranicza go, powoduje jego braki, ogranicza nawet Boga, skoro determinuje go do tworzenia i wyboru wśród najlepszych możliwości. To „nic” jednocześnie jest jakby pustką, przepaścią niedostępną, z której wszystko się wyłania i do której wraca. „Wszystkie rzeczy, które nie istnieją, są zawarte w Nicości, te zaś, które już nie istnieją, powróciły do Niej”²³. Był więc okazywał się czymś kruchym, niepewnym, rzeczywiście trudnym, jakby ta nicość miała moc neantyzowania, jak to zostało określone w XIX wieku. Kategorie możliwości i przypadkowości tę kruchość potęgowały. W słowach: dlaczego istnieje raczej coś niż nic, brzmi jakby nuta wątplenia, echo Kartezjańskiej wątpliwości. Tylko że Leibniz znajduje odpowiedź nie w *cogito*, lecz w racji. Racja powołuje do bytu, to, co jest, nie jest bez racji²⁴.

Damaskios w swym dziele o Platońskim dialogu *Parmenides* pisał, że Jedno z drugiej hipotezy może być rozumiane jako zasada, jako źródło i jako pojęcie. U Leibniza odnajdujemy te wszystkie trzy figury. Racja jest najwyższą zasadą bytu, wszakże wszechświat jest racjonalny, rozum tkwi w każdej rzeczy i w bycie samym; ale racja jest niczym innym, jak dziełem boskiego rozumu, to on jest źródłem tego, co jest, i to on wyposaża nas w rozum, a zatem w wiedzę o prawdach koniecznych, do których dochodzimy przez rozbiór pojęcia zawierającego w sobie wszystkie determinanty danego bytu, a więc jego racje. Byt, rozum i racja są tu splecione z sobą nierozzerwalnie. I takim, jak sądzę, jest sens Leibnizjańskiej ontologii. Trzeba tylko pamiętać, że *ratio* zawsze miała to podwójne znaczenie racji i rozumu, co szczególnie

²² *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 136.

²³ S. Cichowicz: *Filozof i istnienie*, wyd. cyt., s. 94.

²⁴ Por. *List do Fouchera*. W: *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 59 i n.

wyraźnie uwidoczniło się w języku francuskim. Sam język zmuszał Leibniza do identyfikacji tych pojęć.

Dwuznaczność pojęcia *ratio* wykorzystuje Heidegger rozważając istotę Leibnizjańskiego myślenia. Myślenie to, jak stwierdza, nie jest bynajmniej przypadkowe. Ujawniła się w nim bowiem pewna epoka bycia, epoka, w której przesłaniem bycia jest *ratio*, i dla której istotną cechą jest owa gra znaczeń racji i rozumu, gra polegająca na ich rozdzielaniu i jednoczeniu. Jednoczenie to stawało się głównym filozoficznym zadaniem, jego bowiem spełnienie miało przynieść absolutną wiedzę o całości świata. Nigdy natomiast Leibniz nie pomyślał o tym, że pomija pytania zasadnicze. Nie miał świadomości, że powinien w swej analitycznej pasji pytać: co to znaczy byt, rozum i racja, o których tyle mówił, i na czym polega tożsamość. Bez odpowiedzi na te pytania sama zasada *nilhil est sine ratione* pozostaje, zdaniem Heideggera, niejasna²⁵.

To prawda, wyjaśnia dalej Heidegger, że zasada ta utwierdza nas w pewności osiągniętej wiedzy. Posługujemy się nią, znajdując w niej przewodnika i oparcie. Wystarczy jednak chwila zastanowienia, a już nasza myśl pogrąża się w przepaści bez dna²⁶. Nie możemy bowiem pozbyć się natrętnego pytania: skoro nic nie jest bez racji, gdzie szukać racji samej tej zasady? Gdy zaś tak pytamy, natychmiast ogarniają nas wątpliwości: jaki jest sens ludzkiej wiedzy, czym jest nauka, jakie są źródła jej prawomocności? Cóż bowiem po nauce, która żądając, by rozum dostarczał racji każdej rzeczy, sama nie zgłębiła racji własnego wymagania. Nie możemy też uniknąć pytania o konsekwencje tego typu myślenia, a są one doniosłe.

Nie będę śledzić kolejnych rozdziałów Heideggerowskich rozważań. Chcę tylko zwrócić uwagę na niektóre charakterystyczne dla nich momenty, zwłaszcza związane bezpośrednio z problemem tożsamości. W jednym więc z rozdziałów Heidegger przypomina o kontekstach językowych zasady racji, ujawniających jej właściwy, a ukryty sens. Otóż racja, jak stwierdza, ma być według określeń Leibniza, dostateczna, czyli ma wystarczająco tłumaczyć, dlaczego coś jest tak właśnie. Racja ma też być w takim stopniu jasna, by przedmiot mógł stanąć przed nami w swej doskonałości, to znaczy w pełni swej konsystencji, jako przedmiot określony, o którym to, co wiemy, jest pewne. Wreszcie racja ma się ujawniać przez skuteczność swego działania²⁷. W określeniu racji zatem nakładają się na siebie trzy terminy: wystarczać, być doskonałym, skutkować, czyli *sufficere*, *perficere* i *efficere*. Nie są to terminy przypadkowe, wszystkie bowiem należą do różnych odmian czasownika *facere*, tj. czynić, robić coś. Racja Leibniza wiąże się więc z działaniem. Odkrywamy rację, by zdobyć moc działania, a w rezultacie panowanie nad

²⁵ M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*, wyd. cyt., s. 23–24.

²⁶ Tamże, s. 30.

²⁷ Tamże, s. 64.

przedmiotem, więcej, nad całością przedmiotów tego świata. „*Principium rationis*, pisze Heidegger, jest *principium reddendae rationis*. *Reddendum*, ten apel, by dostarczyć racji, czyni tę zasadę potężną. *Reddendum*, ten apel, by dostarczyć racji, woła teraz nieustannie i bez możliwej dyskusji w całej nowożytności i będzie wołał jeszcze poza dzień dzisiejszy. *Reddendum*, ten apel, by dostarczyć racji, wślizgnął się między myślącego człowieka i jego świat, by na nowy sposób zapanować nad ludzkimi przedstawieniami”²⁸. Na czym polega ów „nowy sposób” dobrze wiemy i z innych prac Heideggera, nie tylko na uprzedmiotowieniu całego otaczającego nas świata, lecz przede wszystkim na konsekwencjach tego uprzedmiotowienia, a więc na możliwości władania tym światem i na zwrocie współczesnej cywilizacji ku praktycznym zastosowaniom wiedzy, ku technice, czyli na zdradzie swego rodzinnego kraju (*alles Heimische*), własnego zakorzenienia. „Apel potężnej zasady, by ustanowić rację, odrywa dziś człowieka od przywiązania do ziemi”²⁹.

Do tej tezy powraca Heidegger wiele razy w tekście, przedstawiając ją w coraz to innych wariantach. Można powiedzieć, że stała się ona główną osią jego analiz. „Inne istoty żywe zamieszkujące ziemię mają swoje racje i przyczyny, ale nigdy nie żyją według racji [...]. Człowiek, mówiąc wprost, jest jedyną istotą żyjącą, która może ująć rację jako rację, tj. podstawę”³⁰. Oto dlaczego określamy go jako *animal rationale*. Całe jego życie jest wyznaczone przez relację przedstawień z racjami, których szuka. Przedstawienie i skuteczność, oto jak zasada racji ukształtowała całą umysłowość europejską.

W tym miejscu także przypomina Heidegger o tym podwójnym sensie *ratio*, obecnym w zasadzie Leibniza, *ratio* jako racji, tj. podstawy, i jako władzy tę rację ustanawiającej, władzy, która odsłania i dekretuje. Rozum racji szuka, racja jedynie przez rozum odsłonięta być może. Rozum ujmuje to, co rozumne w bytach, ustala ich racjonalność. Wszystkie te pojęcia, ich treść, którą język narzuca, świadczą także o tym, że w epoce autora *Monadologii* bycie zostało pojęte jako przedmiotowość bytu. „Przedmiotowość przedmiotu manifestuje to, co dla przedmiotu najwłaściwsze”³¹. Zasady ujęcia owej przedmiotowości przez rozum, a więc przez prawa podmiotowe, zostały później ustalone przez Kanta w jego transcendentnej metodzie poznania. To ona określiła warunki, na skutek których byt może się stać przedmiotem naszego doświadczenia.

Heidegger zwraca uwagę na jeszcze jeden sens, który się kryje w pojęciu racji, łatwo dający się odczytać z potocznego języka. Oddać czemuś rację oznacza także zdać rachunek. Mówimy wszakże: on zdał rachunek, że coś

²⁸ Tamże, s. 48.

²⁹ Tamże, s. 60.

³⁰ Tamże, s. 79.

³¹ *Die Gegenständigkeit des Gegenstandes ist offensichtlich das Eigenste des Gegenstandes*, tamże, s. 132.

takim się stało, że właśnie takim tylko być mogło. Dziś, co prawda, rachunek ma przede wszystkim sens matematyczny, jest to jednak zawężenie sensu tego słowa. Rachować można na coś, rachujemy, gdy odnosimy jakąś rzecz do drugiej, rachować coś to ważyć i rozważać, utrzymując między różnymi sprawami równowagę, to wręcz myśleć, porównując i oceniając, to kalkulować, przewidując wszystko, co powinniśmy uwzględnić wobec naszych zamiarów. Kalkulujemy grając w szachy, kalkulujemy przed podjęciem decyzji. Różne te sensy nakładają się na siebie, wszystkie były obecne w łacińskim słowie *reor*, a *reor* ma ten sam rdzeń, co *ratio*. Etymologia i historia znaczeń, a raczej tradycje w ich rozumieniu wskazują, jak trwałe są niektóre ich niuanse. Trzeba też pamiętać, jak dalej mówi Heidegger, że gdy liczymy na coś, staramy się to coś przedstawić, jakby uobecnić, by nie spotkać się z niespodziewanym. Tak zatem „*eventus i efficere* przynależą do dziedziny *ratio*”³².

„Zdać rachunek – *rationem reddere*, tak mógł mówić Rzymianin i Leibniz. Lecz to ten ostatni położył nacisk na element przedstawieniowy i skutecznościowy w pojęciu racji. To on wierzył w możliwość poddania rachunkowi całej rzeczywistości. Racja była dla Leibniza krokiem ku uniwersalnej matematyzacji świata. Bóg zaś stawał się najwyższym rachmistrzem. *Cum Deus calculat fit mundus*”³³. „Wystarczy, konkluduje Heidegger, rzucić jedno uważne spojrzenie na naszą erę atomową, by wiedzieć, że zgodnie z Nietzscheańskimi słowami: Bóg umarł, świat oddany w moc rachunku trwa jeszcze i oddaje jemu wszędzie także człowieka, który według zasady racji kalkuluje”³⁴.

Wszystkie te sensy tkwiące w pojęciu racji, które Heidegger kolejno wydobywa, zostały utrwalone w myśli współczesnej. Do nich redukuje się *ratio*. Natomiast nie mówią one nic o racji samej. By się o tym przekonać, wystarczy poddać gramatycznej analizie zdanie: nic nie jest bez racji. Chcąc tę analizę ułatwić i jej wyniki uczynić bardziej czytelnymi, Heidegger rozpatruje nie negatywną, lecz pozytywną formułę zasady, to jest zdanie: każda rzecz ma rację. Otóż podmiotem tego zdania jest rzecz, posiadanie racji jedynie jej predykatem. Asercja zatem dotyczy rzeczy, tego, co jest, jakiegoś bytu (*seiende*). Mówi się tu o bytach, które racje mają, i jest to zgodne z horyzontem nowożytnej epoki. My jednak, dodaje Heidegger, powinniśmy pytać, czymże jest ta racja, owa podstawa, grunt, do którego odwołuje się Leibniz, i o czym nie mówi, milczy. Dopiero odpowiedź na tak postawione pytanie pozwoli ocenić ważność samej zasady.

Nie wiem, czy ta wolta od negatywnej formuły do pozytywnej jest uprawniona. Nic zostało tu bowiem zastąpione rzeczą. A rzecz to dla Heideggera jakiś byt i jednocześnie przedmiot dla myśli, jakieś przedstawienie.

³² Tamże, s. 168.

³³ Tamże, s. 170.

³⁴ Tamże, s. 170.

Zostawmy jednak tę kwestię, ważna jest dla nas poszukiwana odpowiedź, a ta nie może być dla czytelnika tekstów Heideggera zaskoczeniem. Prowadzi nas ku niej filozof przez liczne dywagacje, które, muszę to przyznać, nie są błahe. Ukazują one bowiem kształt współczesnej nam epoki i charakter tego dialogu, jaki myśl od czasów Leibniza toczy z grecką tradycją. Tradycja ta, Heidegger powtarza tu znane nam z innych jego prac tezy, uległa metamorfozie, została przesłonięta w tym, co było jej istotą, a dziś dzieli ją od nas jakby murem Leibnizjańska zasada. Zwrot ku tej dawnej, greckiej tradycji, chciałoby się powiedzieć, autentycznej, wymaga odsłonięcia rzeczywistej treści zasady. Odsłoni się ona, gdy dokonamy interpretacyjnego skoku. Trzeba tylko byśmy w zdaniu: nic nie jest bez racji, położyli nacisk nie na nic, lecz na jest. Jest zaś wskazuje na bycie. Zasada racji nie mówi zatem o jakimś będącym przedmiocie, lecz o byciu. To byciu przynależy racja, lub dokładniej, to bycie jest podstawą racji, bycie jest racją³⁵. Heidegger ostrzega, że formuła: bycie ma rację, byłaby fałszywa, nakazywałaby bowiem szukanie racji dla bycia poza nim. Tymczasem „bycie samo w sobie jest racją”³⁶.

Leibnizjańska zasada uległa więc u Heideggera radykalnej przemianie. Jeden skok w akcencie, a tożsamość bytu i racji zmieniła się na tożsamość bycia i racji. Skok ten pociąga za sobą poważne reinterpretacje. Znika zatem u Heideggera pojęcie Boga jako bytu najwyższego, a wraz z nim cała problematyka, tak ważna dla Leibniza, dotycząca rozumnej woli Boga, powoływania do bytu, możliwości bytu itd. Pojawiają się natomiast rozważania na temat bycia. Jak zwykle, Heidegger ucieka się do etymologii, szukając w greckim *logos* tożsamości bycia i racji. Są to analogiczne rozważania do rozwijanych dwadzieścia pięć lat wcześniej, zawartych w *Einführung in die Metaphysik*. *Logos*, pisze Heidegger, jest tym dziwnym słowem, które odsłania i zakrywa jednocześnie. Wiąże się ono z czasownikiem *legein*, które znaczy: zbierać, kłaść jedno z drugim, także układać, regulować jedno według drugiego i co oddaje się w łacińskim słowie *reor*, od którego, jak już wspomniane było wyżej, ma pochodzić *ratio*. Stąd *ratio* uważa się za tłumaczenie *logos*. *Logos* zresztą też może znaczyć rachunek, relację między rzeczami. Z drugiej strony *legein*, to mówić, *logos*, to mówienie. Dla Greka zaś mówienie jest ukazywaniem czegoś, co jest przed nami, ukazywaniem w jasności, to jest ukazywaniem bytu w jego byciu. Oto skarby zachowane w tym słowie, którego późniejsze użycie zdołało zupełnie przesłonić. Tymczasem w języku źródłowym, greckim, *Logos* jest jednocześnie racją i byciem, są one bowiem tym samym. I Heidegger konkluduje: jakże daleko odeszliśmy od Greków. Grecy nie mówili o przedmiotach, lecz o tym, co się odsłania, przychodzi do nas, jest na przeciw, jakby twarzą w twarz. Widzimy i słyszymy, co jest

³⁵ *Der Satz vom Grund sagt: Zum Sein gehört der gleichen wie Grund. Das Sein ist gründartig, gründhaft, tamże, s. 90.*

³⁶ *Sein west in sich als gründendes, tamże, s. 90.*

na przeciw (*gegenüber*), co nas zadziwia. Pokazując, jak różny sens mają dwa słowa: *gegenstand* i *gegenüber* Heidegger przeciwstawia uprzedmiotowieniu spotkanie. *Das Gegen* i *gegegen* to, jak podkreśla, nie to samo³⁷.

Trzeba też zwrócić uwagę, że Heidegger stwierdzając tożsamość pojmując ją w szczególny sposób. Racja i bycie nie stanowią więc czegoś jednego, czegoś tak stopionego, co należałoby uznać za jakieś trzecie. Tożsamość nie likwiduje różnicy i to jest dla nas również konstatacja ważna. Tożsamość polega na wzajemnej przynależności – Heidegger używa tu słowa *Zusammengehörigkeit*. Bycie i racja są nierozrwalne i w tej przynależności odsłaniają jednocześnie to, co same w sobie kryją. My jednakże tej przynależności nie dostrzegamy. Zbyt bowiem łatwo gubimy z naszego pola widzenia tę prawdę, iż zarówno bycie, jak i racja są słowami, które mówią historycznie³⁸. Bycie w swych przesłaniach mówi do nas jako *fysis*, jako *ousia*, wreszcie jako przedmiotowość; *ratio* jako racja, także jako rozum. W tych historycznych przesłaniach *ratio* i bycie nie zawsze oświeślały się wzajemnie. Myśl zapomniała o byciu. Zostało tylko *ratio*. Gdy *ratio* stało się rachunkiem i rozumem, jego związek z byciem przestał w ogóle być widoczny. Trzeba się więc wsłuchać w mowę Greków, by ich przynależność stała się znów jawna. Grecka zasada musiałaby brzmieć: *to auto einai te kai logos*; *Das Selbe einai und Logos*. Co prawda, dodaje Heidegger, nikt z Greków takiej właśnie zasady nie wypowiedział, ale jest ona zgodna z istotą greckiego myślenia i zawiera w sobie źródło wszystkich późniejszych przetworzeń właściwych europejskiej metafizyce³⁹.

Kończąc tę partię rozważań Heidegger się zastrzega przed fałszywą interpretacją jego słów. Wielokrotnie bowiem słowa o skrywaniu się bycia i jednoczesnym odsłanianiu były pojęte „bez żadnej podstawy” jako wyraz mistycyzmu⁴⁰. Tymczasem jest on od niego daleki, ma zatem nadzieję, że tym razem zostanie lepiej zrozumiany. Chce tylko pokazać, że bycie, kryjąc się, zasłania się jakby woalem przez coś innego, co znamy jako *arche*, racja, przyczyna, zasada itd. Bycie w swych przesłaniach jest dziejowe, o czym zdaje się nie wiedzieć filozofia europejska.

Jakie są konsekwencje tak pojętej tożsamości bycia i racji? Po pierwsze, powtórzmy, nie ma co szukać racji poza byciem. Ona tkwi w nim samym. Samo natomiast bycie racji nie ma. Jest bez podstawy, bez gruntu. Gdy próbujemy je zgłębić, otwiera się przed nami przepaść.

Wszystkie zatem pytania nękające człowieka o sens życia, o cele jego istnienia i poszukujące odpowiedzi w transcendencji, wydają się puste. Gotowi jesteśmy się zgodzić z Heideggerem, że róża jest bez dłaczego. Misterny

³⁷ Tamże, s. 140.

³⁸ *Geschichtlich spricht*, tamże, s. 176.

³⁹ Tamże, s. 177.

⁴⁰ Tamże, s. 185.

wywód na ten temat, w którym Heidegger pokazuje różnicę między pytaniem: dlaczego i stwierdzeniem: dlatego, zaczyna brzmieć przekonująco. Zaczynamy dostrzegać, że rzeczywiście te dwa przyimki mówią o dwóch radykalnie różnych postawach, jakie człowiek może zajmować. Jedną z nich jest postawa poznawacza, racjonalna, w której nieustannie szuka się: dlaczego, a więc racji dla każdego przedmiotu i każdego wydarzenia. Druga jest raczej postawą egzystencjalną, w której się jest dlatego tym, czym się jest, bo się jest sobą, kimś czasującym się zgodnie z własną istotą, niejako bez dlaczego. By kwitnąć, róża nie potrzebuje wyjaśnień. Jedynie człowiek, chcąc wykorzystać własne możliwości, możliwości swojej egzystencji, pragnie poznać najrozsowniejsze związane z nią racje, pyta więc i bada. Największa jednak tajemnica bycia, pisze Heidegger, kryje się w tym, że prawdziwym sobą jest się wówczas, gdy żyje się jak róża, czyli zgodnie z własnym byciem, w jego prawdzie⁴¹.

Stwierdzenie powyższe budzi natychmiast wątpliwości natury etycznej, ale etyka nie wchodzi w zakres Heideggerowskiego myślenia. Zresztą słowo: tajemnica częściowo te wątpliwości unieważnia. Rozważania Heideggera prowadzą zresztą do innych i chyba ważniejszych spraw i taką jest sprawa samego pojmowania bycia. To bycie, które gdzieś u zarania ludzkiej myśli odsłaniało się jako tożsame z racją, a więc racją wszystkiego, co jest, które ukryło się w dziejach filozofii, przejawiając się jedynie w różnych przesłaniających go formach, to bycie, które Heidegger nakazuje nam przemyśleć na nowo, jak mamy je rozumieć? Wszystkie prace Heideggera o nim mówią, w każdej jakby o innej jego stronie. Zapewne więcej danych na ten temat przynoszą ostatnio wydane rękopisy Heideggera. Noszą one jednak datę wcześniejszą, niż *Der Satz vom Grund*. Być może w tej ostatniej pracy Heidegger był bardziej ostrożny w swych sformułowaniach niż w rękopisach, w których, jak to widzą niektórzy komentatorzy, następuje wyraźny zwrot ku Bogu, i te jednak sformułowania, które występują w *Der Satz* dają do myślenia. Zbierzmy więc razem i inne sugestie, które tekst zawiera.

Nie bez przyczyny zwraca w nim uwagę Heidegger na pozorną sprzeczność tych dwóch zdań: bycie i racja są tym samym, bycie jest bez racji. Głoszą one bowiem, jak wyjaśnia, jedną prawdę, której człowiek dostrzec nie umiał, tę prawdę, że wyłącznie bycie jest podstawą, lecz samo jej nie posiada⁴². Przez ujęcie tej prawdy dokonujemy skoku, zrywamy z myśleniem, w którego orbicie pozostawaliśmy od wieków i rozumiemy, że bycie nie da się uchwycić na tym terenie, na którym myśl rozpatruje byty, a to znaczy, że prawda bycia nie odsłania się poprzez byt. W tych słowach daje się odczytać jakby samokrytyka filozofa, przyznanie, że bycie nie daje się wyjaśnić poprzez egzystencjalną analizę *Dasein*, że zatem droga obrona w *Sein und Zeit* była

⁴¹ Tamże, s. 108.

⁴² *Sein gründen ist, und nur isofern, hat es keinen Grund*, tamże, s. 185.

drogą chybioną. Bycie powinno być myślane wprost jako bycie, gdyż, jak dodaje Heidegger, tylko ono jest prawdą i miarą wszystkiego, co jest, lecz my sensu tej miary dosięgnąć nie możemy.

Bycie zostało tu uznane jako miara, ale chciałoby się powiedzieć, że nie jest ono naszą miarą ani sądem. Tej miary człowiek nie jest w stanie pojąć. Co więcej, bycie jest, jak mówi filozof, czymś niezmiennie odległym. Skok naszej myśli, na który pozwoliła zmiana akcentu w Leibnizjańskiej zasadzie, wiedzie w przepaść bez dna. Jak zatem mamy myśleć o nim, na czym może polegać myślenie bycia?

Na końcu tekstu Heidegger wydaje się powiedzieć nam więcej. Dziejowe przesłania bycia coś jednak dostrzec pozwalają, a mianowicie grę, jaką bycie prowadzi, grę najwyższą, godną należnego jej uznania. Natychmiast jednak Heidegger dodaje, że sekretu tej gry nie jesteśmy w stanie pojąć. Bycie gra, bo gra. Skoro gra, domyślamy się, że zapewne ma jakieś reguły. Heidegger nie przeczy, ta gra na pewno nie jest dowolna, lecz my tych reguł nie znamy⁴³. Gdy zaś próbujemy w nie wniknąć, zaczynamy je przedstawiać na właściwy nam sposób jako grę wolności i konieczności, grę racji i rachunku i gotowi jesteśmy za Leibnizem mówić: *Cum Deus calculat fit mundus*. Bliższą jednak prawdy jest inna formuła: Gdy Bóg gra, świat się dzieje⁴⁴.

W tę grę jesteśmy włączeni, to ona decyduje o nas. Heraklit pisał, dodaje Heidegger, że *aion*, a to znaczy – o ile w ogóle można oddać sens tego słowa – bycie i racja i cały kosmos, kosmiczne trwanie, jest dzieckiem, które gra pionkami na szachownicy. Powinniśmy więc mówić: Bycie to wielkie dziecko, które gra. Gra grę całego świata. Czemu gra, bo gra. Gra pozostaje tym, co najwyższe i najważniejsze. Ona jest bez dłaczego. Jest tylko grą. „Ale to »tylko« jest Wszystkim, Jednym, Jedynym”⁴⁵.

Przepastne bycie, racja wszystkiego, miara i najwyższa gra, wreszcie te słowa o Jednym, pisane z dużej litery, gdzie jesteśmy? Co nam Heidegger chciał powiedzieć? Jak mi się wydaje, możliwe są tu przynajmniej dwie interpretacje. Być może rację mają ci, którzy dostrzegają u Heideggera zwrot ku Bogu. Ten Bóg byłby co prawda pogański, jako że w swej grze skrytości i nieskrytości ujawnia się tym, którzy są bliżsi ziemi, mieszkańcom Schwarzwald, pamiętnym odwiecznej prawdy istnienia, lecz byłby to także Bóg nie objęty, którego nie da się nazwać jakimś słowem, jako że jest „tym co najwyższe i najgłębsze”⁴⁶. Wszystkie wyżej przytoczone określenia wydają się prowadzić do takiego wniosku. Pamiętać jednak trzeba, że zgodnie z nowym ujęciem zasady tożsamości bycie nie ma poza sobą ani źródła, ani racji. Bycie jest źródłem i racją, a jednocześnie darem, który się udziela wszystkiemu,

⁴³ Tamże, s. 186.

⁴⁴ Tamże, s. 186.

⁴⁵ Tamże, s. 188.

⁴⁶ Tamże, s. 188.

co jest. Czyżby zatem Heidegger po prostu ubóstwiał bycie? Pamiętajmy też o tych słowach, w których odrzucał mistyczną interpretację jego tez. Można zatem Heideggerowskie tezy rozumieć inaczej. Oto zapomnieliśmy o byciu, daliśmy się uwieść tym przesłaniom, które zakryły prawdę bycia. Ta droga, którą obraliśmy, była konieczna, ale, nie boję się użyć tego słowa, tragiczna. Konieczna i tragiczna, bo taka jest gra bycia. I oto w tej grze znaleźliśmy się wobec groźby zniszczenia bycia. Mówiąc prostymi, a nie metaforycznymi słowami, era atomowa rodzi coś silniejszego, aniżeli egzystencjalną trwogę *Dasein*, rodzi lęk totalnej zagłady. I oto dzięki niemu zaczynamy rozumieć rozwój naszej myśli, jego kierunek, jego jednostronność, i to rozumienie ma mieć moc wyzwolenczą, która pozwoli nam wydobyć się z ograniczeń technicznej i racjonalistycznej cywilizacji, zwrócić się ku byciu, uznać w nim właśnie to, co najwyższe i najgłębsze.

Byłyby więc to słowa ostrzeżenia, gdyby nie jeden motyw, który tu jest obecny, a o którym dotąd nie wspomniałam. Uderza mnie w tym tekście Heideggera, że problem nicości, tak ważny dla Leibniza i sprawiający tyle kłopotów w jego interpretacji, tu znikł zupełnie, choć pełno go w innych pracach autora *Der Satz...* Dlaczego nie został podjęty? Otóż wydaje się, że ten fakt może być dla nas też pewną wskazówką przy próbach zrozumienia intencji filozofa. Przypomnijmy tylko, że nicość jest u Leibniza związana z bytem, nicość to negacja bytu, moglibyśmy powiedzieć, że oznacza niebyt bytu, jako punkt odniesienia w jego poznawaniu, a więc jest – według Heideggera – kategorią tradycyjnej metafizyki. Tymczasem mówienie o bycie wymaga odrzucenia tego języka. Nicość w ujęciu Leibnizjańskim przestaje więc być dla Heideggera problemem. Wyznacza on jej inny nie logiczny czy poznawczy sens, toteż jej pojawienie się jest znaczące. Heidegger pisze, że oto w tej chwili stajemy w obliczu nicości, tak jak człowiek staje w obliczu śmierci. To śmierć rozjaśnia sens gry bycia. Przebłysk prawdy dany jest nam tylko w śmierci. Śmierć jest jeszcze nieprzemyślanym darem miary tego, co niezmierzone, tej Najwyższej Gry. Nicość związana jest zatem z byciem, jest ona czymś mu przynależnym, czymś odsłaniającym jego prawdę. Zaiste tragiczna to prawda, jeżeli odsłania ją tylko nicość. Zaiste ponury to dar – śmierć.

Jakże daleko jesteśmy od Leibniza, od jego wizji najdoskonalszego z możliwych światów, od Leibniza, którego racjonalizm, racjonalizm klasycznej epoki, został oskarżony o ów nieszczęsny cywilizacyjny zwrot ku technice i erze atomowej. Nie jest to zresztą oskarżenie słuszne, upraszcza bowiem zbyt wiele dzieje europejskiego racjonalizmu mającego nie jedną postać⁴⁷. Faktem jest jednak, że nikt chyba dotąd nie poddał wielkiego racjonalizmu tak

⁴⁷ Pisałam na ten temat w artykule pt. *Trzy idee racjonalności*. W: *Przeszłość i interpretacje*. Warszawa 1987, s. 87–117.

druzgocącej krytyce. Cóż nam jednak w zamian Heidegger ofiaruje? Prawdę bycia. Lecz co mówi ta prawda dana nam paradoksalnie właśnie w przebłytku śmierci, czyż wystarczyć może, czy się na nią możemy zgodzić, skoro myśląc o niej otwiera się przed nami przepastny odmęt, może bezsens, w każdym razie głębia, w której znikają wszelkie punkty oparcia? A czyż mówiąc o tej prawdzie nie stwierdził Heidegger, że to dopiero dziś, dzięki perspektywie zagłady, ujawnia się jako gra bycia, gra, której reguł nie znamy, gra niekiedy dla nas tak okrutna. To okrucieństwo gry Heideggera jednak nie obchodzi, przeciwnie, czyż nie nakazuje nam uznać faktyczności jej przejawów i niejako w ten sposób ją usprawiedliwić, choć przyniosła także Oświęcim i Gułag?

Pułapka, jaką nam zgotował Heidegger, polega na tym, jak się wydaje, że racja została przez niego pojęta w tej samej perspektywie ontologicznej jak bycie. W racji jednak mieści się coś więcej, czego Heidegger nie dostrzega, a rozumiał Leibniz. Racja nie może być z byciem tożsama, chciałoby się raczej powiedzieć za Levinasem, że przekracza bycie, jest poza byciem, jak Platońskie dobro.

Co więc daje nam Heidegger, ostrzeżenie przed upadkiem cywilizacji, nakaz powrotu do źródeł, czy zalecenie poddania się grze, której i tak nie pojmujemy? Nie wiem, czy sam Heidegger odpowiedziałby na te pytania, ale czytelnikowi jego tekstów narzucają się one na każdym kroku, nie tylko przy lekturze *Der Satz vom Grund*. W tej książce jednak, właśnie dlatego, że w niej o samą podstawę chodzi, o sam grunt myślenia, stają się one bardziej wyraziste. Zostawiam tu czytelnikowi wybór między odpowiedziami.