

Robert Marszałek

Heidegger i idealizm niemiecki

Wprowadzenie

Dlaczego uważamy, że warto zajmować się tym, co powiedział ten czy ów filozof? Dlaczego pewne wypowiedzi uważamy za ważne i doniosłe, mimo że trudno nam zaakceptować ich jakże często jawny, nie ukrywany, notoryczny brak jasności? Wydaje się, iż można wyróżnić dwa podstawowe kryteria, których spełnienie przez daną – mniej czy bardziej uporządkowaną – koncepcję skłania nas do podjęcia trudu poszukiwania w niej prawdy. Pierwszym jest zdolność samodzielnego sformułowania i sprecyzowania żywo obchodzącego, „poruszającego” naszą myśl problemu. Drugim – rzetelność i umiejętność „oddania sprawiedliwości” w polemice z innymi poglądami. Sądzę, że warto zajmować się tylko tymi koncepcjami, które spełniają oba te warunki.

Zakładam tu, że nie do końca przejrzyste, choć uporządkowane i podporządkowane rygorom precyzji intelektualnej wywody Heideggera na temat bycia odsoniły nową, wiele obiecującą perspektywę przed współczesnym myśleniem. W tym sensie autor *Bycia i czasu* byłby inspirujący. Czy jednak równie „pociągające” i wciągające są jego rozważania krytyczno-polemiczne? Wiemy, że w toku swej ewolucji filozoficznej raz po raz podejmował dialog z przedstawicielami różnych epok w dziejach myśli. Wiemy też, że dialog ów był zakrojony na wydobywanie z „metafizycznego ukrycia” tych wątków, od których tradycja filozofii zachodnioeuropejskiej – poczynając od Platona i Arystotelesa – miała konsekwentnie stronić. Równocześnie starał się Heidegger zinterpretować pewne właściwe dla metafizyki struktury i figury myślowe w perspektywie własnych odkryć i ustaleń (np. onto-teo-logiczna struktura metafizyki jawiła mu się jako pochodna źródłowej różnicy ontologicznej między byciem a ogółem tego, co jest). Do tego jeszcze struktury te niejednokrotnie sam wprowadzał, choćby wspomnianą. Czy zatem – można pytać – nie ulegał on pokusie narzucania, imputowania innym filozofom pojęć zupełnie nie przystających do ich teorii? Innymi słowy, czy interpretację poprzedza u Heideggera zawsze wysiłek zrozumienia innego poglądu w jego swoistości i niepowtarzalności?

Aby w pełnym zakresie odpowiedzieć na to pytanie, należałoby przyjrzeć się odpowiednim tekstom. Jednak na pewno reprezentatywny będzie stosunek do tradycji klasycznego idealizmu niemieckiego, do czterech jej najwybitniejszych przedstawicieli: Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla. Ogólnie bowiem w idealizmie niemieckim widzieć należy największą w dziejach myśli koncentrację i intensywność metafizycznych postaw, prących do rozstrzygnięć ostatecznych. Toteż o kimś, kto odda sprawiedliwość tak wielowarstwowej, niejednoznacznej, a zarazem niewątpliwie wyznaczającej pewien kres epoce, będziemy mogli spokojnie powiedzieć, że jego myśl nie jest stronnicza. Wymienieni czterej filozofowie zaś, zgodnie z jak najbardziej powszechną wiedzą o owej epoce, stworzyli pewien kanon teoretyczny, którego poszczególne elementy dosyć mocno wiążą się z ich konkretnymi dokonaniem, tak że wszelki rzetelny dialog z niemieckim idealizmem pierwszej połowy XIX w. musi być zarazem rozmową z jego osobowymi siłami sprawczymi.

Da się oczywiście pomyśleć wiele punktów widzenia, z których można by próbować osądzić trafność, adekwatność tudzież głębię Heideggerowskich polemik, jednakże każda taka próba osądu zakłada, że oceniającemu dany jest jakiś lepszy, pełniejszy, solidniejszy wgląd w rozważany przedmiot. Te punkty widzenia sprowadzałyby się do takiego czy innego ujęcia zasadniczej treści idealizmu niemieckiego oraz jej filozoficznej nośności i żywotności. Przykładowe alternatywy to: rozumienie owego idealizmu jako apogeum nowożytnej metafizyki podmiotowości, następnie widzenie w dziele Kanta i jego następców usiłowania poradzenia sobie z problemem autonomii i absolutności wiedzy lub działania, wreszcie sugerowanie, że motywem przewodnim dociekań uzyskujących zwieńczenie w Heglowskiej wizji państwa i społeczeństwa – a zapoczątkowanych hipotezą „intelektu oglądającego” z *Krytyki władzy sąđenja* – jest zupełnie nowe i nie dające się przecenić zagadnienie intersubiektywności, warunków jej zaistnienia i racjonalnego organizowania.

Nie chcę tu opowiadać się jednoznacznie za którymkolwiek z tych stanowisk interpretacyjnych, a z drugiej strony zamierzam przecież wypowiedzieć się na temat Heideggerowskiego pojmowania pryncypiów względnie meandrów pewnego dziejotwórczego ruchu intelektualnego, będącego zarazem – retrospektywnie rzecz biorąc – imponującą, choć pełną mrocznych zakamarków świątynią władczego Ducha. Dlatego pozostaje mi skoncentrować się na analizie wybranych wątków dialogu Heideggera z Kantem, Fichtem, Schellingiem i Heglem, po to, by przynajmniej postawić problem teoretycznej bezstronności myśli autora *Listu o humanizmie*, a także w nadziei, że uda mi się – o ile główne zadanie uzyska pozytywne rozwiązanie – wejrzeć w istotę prawdziwie twórczej polemiki.

Kant i metafizyka

W 1929 r. ukazuje się rozprawa *Kant a problem metafizyki*. Pomyślana jest jako przygotowanie do drugiej części pierwszego tomu *Bycia i czasu*. Jak wiemy, wydanie z 1927 r. nie zostało już nigdy poszerzone. W książce o Kancie Heidegger stawia sobie za cel taką interpretację nauki o intelekcie z *Krytyki czystego rozumu*, która pozwoliłaby wydobyć metafizyczny fundament specyficznie ludzkiego doświadczenia ontycznego, dokonującego się w perspektywie niekoniecznie skonceptualizowanego rozumienia bycia.

Kantowski transcendentalizm – którego metodą postępowania jest zapytywanie o aprioryczne warunki możliwości obiektywnego charakteru poznania – okazuje się nader pomocny przy poszukiwaniu ostatecznej racji skończoności *Dasein*. Kant bowiem, jak słusznie konstatuje Heidegger, akcentuje fakt przedmiotowego uwarunkowania naszej wiedzy, jej zależności od naocznej obecności treści wrażeniowej, która jest receptywnie przywłaszczalna, a nie spontanicznie kreowana. Naoczność – szerzej: zmysłowość – oraz spontaniczne, dokonujące syntez myślenie są dwoma istotnymi elementami współokreślającymi skończoność doświadczenia. Są niejako dwoma pniami, zakorzenionymi w ukrytej podstawie natury podmiotu. Światło na tę podstawę rzuca wyrażona w trzeciej *Krytyce* idea *intellectus archetypus*, czyli nieskończonego umysłu, którego akt myślenia bytu jest zarazem aktem stwarzania tego, co pomyślane, nadawania temu czemuś samodzielnej egzystencji. Ów boski intelekt jest wprawdzie granicą, która negatywnie określa faktyczność ludzkiego poznania, i dlatego wspomniana podstawa, korzeń natury podmiotu nie może zeń wyrastać; w przeciwnym razie nie byłibyśmy ludźmi. Ale oto – powiada Heidegger – Kant rozróżnia między zjawiskami a rzeczami w sobie, fenomenami i noumenami. W *Opus postumum* wyraźnie zaś stwierdza, że „różnica między pojęciem rzeczy w sobie i rzeczy w zjawisku nie jest obiektywna, lecz czysto subiektywna. Rzecz w sobie nie jest jakimś innym jeszcze przedmiotem, lecz innym odniesieniem przedstawienia do tego samego przedmiotu”¹. Jeżeli tak, to w obu przypadkach mielibyśmy do czynienia z tym samym bytem, tyle że noumenem byłby dla intelektu archetypicznego, a fenomenem – z perspektywy poznania skończonego, dyskursywnego. Znaczyłoby to jednak, że umysł ludzki ujmuje tę samą rzeczywistość, co boski, w jej aspekcie czystego istnienia. To czyste istnienie rzeczy, czy – mówiąc po Heideggerowsku – bycie bytu, nie mogłoby mieć nic wspólnego ze sposobem, w jaki owa istniejąca rzecz względnie będący byt jest w przedstawieniu. Albowiem sposób przedstawiania właśnie różnicuje skończoność i nieskończoność wiedzy, podczas gdy odniesienie do bycia ma jednoczyć je ze sobą. Jeśli teraz przyjąć – podpierając argumentację Heideggera – że wiedza nieskończona jest nieskończona pod każdym względem,

¹ Cyt. za: M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Przekład B. Baran. Warszawa 1989, s. 40.

a więc także pod względem swego odniesienia do bycia, to owo znamię nieskończoności – ale tylko to – charakteryzowałoby również ludzki podmiot czy też ludzkie *Dasein*: wszak bycie (czyste istnienie) jest, o ile poprawnie odczytało się Kanta, identycznym punktem odniesienia, punktem spotkania boskiej transcendencji i wewnątrzświatowej świadomości. Otwiera się zatem widok na ufundowanie skończoności ludzkiego bytu w leżącej u podłoża doświadczenia rzeczy jako zjawisk „egzystencjalnej” kreatywności. I być może ta kreatywność cechowałaby ową ukrytą podstawę natury podmiotu, ów wspólny dla myślenia i naoczności korzeń, o którego naświetlenie przy pomocy idei intelektu oglądającego chodziło Heideggerowi. Mówi on na początku § 7: „poznanie skończone, o którego skończoność pytamy, okazuje się teraz, zgodnie ze swą istotą, odbiorczo określającym oglądem naocznym bytu. Jeśli skończone poznanie bytu ma być możliwe, to musi się ono opierać na poprzedzającym wszelką odbiorczość poznawaniu bycia tego, co jest. Aby więc skończone poznanie bytu było możliwe, wymaga ono poznawania nieodbiorczego (na pozór nie-skończonego), czegoś takiego jak »twórcze« oglądanie naoczne”².

Element pośredniczący w poznaniu i zarazem spajający je, nadający mu źródłową jedność, odnajduje Heidegger w wyobraźni wytwórczej. Ona to ma u Kanta pełnić funkcję uzmysławiania czystego pojęcia intelektualnego oraz intelektualizowania zmysłowego oglądu. Wyobraźnia jako taka jest władzą empiryczną – o ile porządkuje naoczną treść wrażeniową, a także transcendentalną – o ile stwarza aprioryczny warunek takiego uporządkowania. Skoro wyobraźnia jest odpowiedzialna za syntetyczność poznania – w wyobraźni bowiem „spotykają się i spajają ze sobą czysta synopsja i czysta realizująca refleksję synteza”³ – to „transcendentalna apercepcja z istoty odnosi się do czystej wyobraźni. Ta zaś, jako czysta, nie może wy-obrażać czegoś danego najpierw empirycznie, gdyż w takim razie byłaby tylko odtwórcza; wyobraźnia ta natomiast, jako czysta, jest z konieczności kształtująca *a priori*, tzn. czysto wytwórcza. Czystą wytwórczą wyobraźnię Kant nazywa także »transcendentalną«”⁴.

Przyjrzyjmy się bliżej, jak ujęta jest metafizyczna rola wyobraźni wytwórczej w centralnym, trzecim rozdziale rozprawy Heideggera, zatytułowanym „Ugruntowanie metafizyki w jej źródłowości”.

Źródłowość wyobraźni ma polegać nie tylko na stanowisku podstawy i źródła syntezy (syntez) naoczności i intelektu, ale także – może nawet przede wszystkim – na konstytuowaniu warunków możliwości transcendencji. Ta z kolei, jak dowiadujemy się na początku rozprawy, polega na wykraczaniu czystego rozumu ku bytowi. Aby to wykraczanie mogło mieć miejsce,

² Tamże, s. 45.

³ Tamże, s. 73.

⁴ Tamże, s. 91.

niezbędne jest pierwotne (źródłowe) ukształtowanie zmysłowości i myślenia, umożliwiające ich wzajemne przenikanie się. Czas i przestrzeń – czyste oglądy zmysłowe albo formy zmysłowej naoczności – tylko poprzez zakorzenienie w transcendentalnej wyobraźni jako władzy spontanicznego kształtowania, produkowania oglądów, mogą uzyskać syntetyczny (synoptyczny) charakter. W ten sposób stają się koniecznymi – choć oczywiście nie wystarczającymi – warunkami pojawienia się czegokolwiek. Powiada Heidegger na s. 159, że „czyste oglądy naoczne, jako właściwe ludzkiej skończoności, nie mogą sprawić, by w ich przedstawieniu wyłonił się jakiś byt”. Z kolei w stosunku do rozumu teoretycznego – obejmującego intelekt i rozum w węższym sensie – wyobraźnia jest tak samo źródłowa jak w stosunku do zmysłowości. Albowiem poprzez własną „wewnętrzną” transcendencję, polegającą na spontanicznej kreacji własnej granicy, umożliwia ona właściwe im odniesienie spontaniczności i receptywności. W intelekcie odniesienie to polega na stwarzaniu prawideł na mocy Transcendentalnej Jedności Apercepcji i jednocześnie stosowaniu się do nich; w rozumie podobnie – regulatywna jedność idei czy idea całości uwarunkowań jest zarazem podmiotowym dziełem i samoograniczeniem. Wyobraźnia transcendentalna jest źródłowa również wobec rozumu praktycznego: jej spontaniczno-receptywny charakter wyjaśnia naturę prawa moralnego, to że jest ono samodzielnie stanowione przez osobę jako nieprzekraczalna bariera moralna czynu.

Heidegger podkreśla, że ta interpretacja roli i miejsca wyobraźni bazuje na wydaniu A *Krytyki czystego rozumu*. W wydaniu B wyeksponowana zostaje rola intelektu, wobec którego wyobraźnia zdaje się tracić swoją nadrzędność. To przesunięcie akcentów widoczne jest zwłaszcza w tzw. subiektywnym wyjaśnieniu granic naszego poznania, gdzie nacisk kładzie się na podstawowość elementów logicznych, a skończoność ludzkiej natury uzyskuje wymiar racjonalny (a nie zmysłowo-wyobraźniowy): pojawia się fundamentalne pojęcie skończonej istoty rozumnej. Powodu owej zmiany dopatruje się Heidegger w fakcie, że usuwając problem wyobraźni w cień, Kant miał nadzieję, bardziej klarownie wyeksponować swe kluczowe zagadnienie – kwestię natury czystego rozumu. „Powierzchowne na pozór pytanie, czy w interpretacji *Krytyki czystego rozumu* wydanie drugie ma zasadniczy prymat przed pierwszym, czy na odwrót, jest tylko błędym refleksem decydującego dla Kantowskiego ugruntowania metafizyki pytania: Czy wyobraźnia transcendentalna jest na tyle nośna, by źródłowo, tzn. jednolicie i w całości, określić skończoną istotę subiektywności ludzkiego podmiotu, czy też może poprzez wyłączenie transcendentalnej wyobraźni problem ludzkiego czystego rozumu staje się łatwiej uchwytywalny i w ten sposób bliższy ewentualnemu rozwiązaniu?”⁵

⁵ Tamże, s. 191.

Również na wydaniu A opiera się interpretacja Kantowskiej teorii syntetycznej struktury poznania (syntez ujmowania, odtwarzania i rozpoznawania). Interpretacja ta prowadzi do konkluzji, że u podstawy wszelkiej syntezy leży czysta (wytwórcza) wyobraźnia, albowiem okazuje się, że dzięki niej dochodzi w ogóle do zaistnienia pola odniesień poznawczych. Najgłębszym warunkiem transcendencji, stanowiącym fundament wyobraźni wytwórczej, okazuje się czysty czas, on bowiem jest aktywnością samoodnoszenia i samopobudzania, konstytuującą źródło wszelkiej refleksyjności i jaźniowości. Jaźń (jako to, co intelektualne) wyłania się ze strumienia czystych istotności (momentów) czasowych, a jej trwałość i ponadczasowość jest raczej wynikiem istotnej przynależności do czasu pierwotnego, który jest w sobie wieczny i aczasowy, tzn. nie jest empirycznym następstwem momentów, lecz ich źródłowością. Skoro zatem czas okazuje się wszechogarniającym medium, to zrozumiałe staje się zakorzenienie intelektu i zmysłowości (której formą jest czas) w wyobraźni transcendentalnej.

W swej książce *Kant a metafizyka*, w rozdziale *Krytyka Heideggerowskiej interpretacji metafizyki Kanta*, J. Rolewski w następujących czterech punktach odcina się od zaprezentowanego tu spojrzenia na analitykę czystego intelektu. Po pierwsze, wskazuje, że u Kanta wszelkie władze czystego poznania nabierają ważności tylko w relacji do tego, co przez nie umożliwiane, czyli do doświadczenia (daności elementów aposteriorycznych), nie jest natomiast tak, by same z siebie kreowały jakkolwiek rozumiany byt (w szczególności byt jako wyobraźniową czasowość). Po drugie, stoi na stanowisku, że według autora *Metafizyki moralności* czysta wyobraźnia nie jest pierwotną wobec apercepcji i zmysłowości, lecz to właśnie czysta apercepcja – jako ontologiczna i epistemologiczna źródłowość – warunkuje możliwość bycia przez wyobraźnię zdolnością dokonywania syntez. Po trzecie, wyraża pogląd, że sama dla siebie, Kantowska wyobraźnia jest poznawczo „jałowa”, tzn. jest nieuporządkowaną zmysłowością, wyłącznie oglądaniem, a właściwa jej synteza (postaciowa) wiąże się już z obecnością czynnika intelektualnego. I wreszcie po czwarte, Rolewski jest zdania, że czas nie może – jak chce Heidegger – być oglądany, a tylko postrzegany jako tło skądinąd napływającej różnorodności.

Nie wydaje się, by można było zgodzić się z Rolewskim. *Proton pseudos* jego ujęcia rozprawy o Kancie polega na konsekwentnym oddawaniu Heideggerowskiego *Sein* przez „Byt”, a nie przez „Bycie”. Wprawdzie w przypisie 3 na s. 41 powiada, że chodzi mu „o przekład możliwie neutralny względem Heideggerowskiego pojmowania pojęcia *Sein*, ale właśnie ta pozorna neutralność pociąga za sobą zapoznanie całego twórczego sensu interpretacji *Krytyki czystego rozumu* dokonanej przez autora *Cóż po poecie?* Z miejsca bowiem wykluczona zostaje wtedy możliwość docieczenia owego nieskończonego wymiaru skończoności ludzkiego *Dasein*, skoro wiadomo przecież, że właśnie bytu podmiot nie jest w stanie wykreować mocą subiektywnego aktu.

Trzeba też zauważyć, że wbrew temu, co sądzi Rolewski, Heidegger wcale nie utrzymuje, jakoby czyste władze poznawcze same z siebie dostarczały jakiegoś przedmiotowo ważnego, konstytutywnego wglądu. Żeby powiedzieć coś takiego, Heidegger musiałby przyjąć, że już istniejąca i w sobie „zaokrąglona” jaźń z siebie samej wytwarza, produkuje czy wydobywa cokolwiek, w szczególności czyste momenty czasowe. Wszelako w rzeczywistości broni on tezy odwrotnej: nie „jaźń jest czasowością”, lecz „czasowość jest jaźnią”, tzn. struktura czy aktywność odpowiedzialna za ontologiczno-egzystencjalną transcendencję *Dasein* opartą na przedkonceptualnym rozumieniu bycia jest strukturą (aktywnością) pierwotną i źródłową wobec wszelkich ontycznych i epistemicznych podziałów na podmiot i przedmiot oraz na hierarchicznie uporządkowane i w tym przyporządkowaniu skostniałe władze poznawcze. Z tego samego względu nie można utrzymywać, że Heidegger dopuszcza oglądanie czystego czasu: czas jest oglądem samym, a wszelka relacyjność powstaje dopiero w łonie tego swoistego absolutu, tak że kiedy dochodzi do oglądania jako aktywności już ukonstytuowanego podmiotu (czystego lub empirycznego), tylko czas wypełniony, czas jako horyzont doświadczenia bytu – tak dla Kanta, jak i dla Heideggera – może być punktem odniesienia świadomości. Nie można natomiast nie zgodzić się z tezą Rolewskiego, iż Kantowska wyobraźnia sama dla siebie jest poznawczo „jałowa”, ale na to akurat Heidegger mógłby przystać, gdyż wcale nie twierdzi, że dostarcza ona z siebie jakichkolwiek empirycznych, wrażeniowych danych jakiegokolwiek bytu czy rzeczy.

Czy znaczy to jednak, że bez zastrzeżeń przyjmuję Heideggerowskie odczytanie *Krytyki czystego rozumu*? Nie, jest bowiem jasne, że symptomatyczny formalizm tego ujęcia wyobraźni jako twórczej podstawy skończonego podmiotu uniemożliwia traktowanie pokantowskiego idealizmu jako realizacji metafizycznego projektu autora *Krytyk*. Oczywiście dla Heideggera to żaden argument. W rozdziale trzecim książki *Kant a problem metafizyki* mówi: „Uznanie *explicite* wyobraźni za zasadę podstawową musiało zwrócić uwagę współczesnych Kanta na znaczenie tejże wyobraźni. I tak, Fichte i Schelling, a także na swój sposób Jacobi, przyznali wyobraźni istotną rolę. Czy dostrzeżoną przez Kanta istotę wyobraźni uznali oni, podtrzymali i zinterpretowali bardziej źródłowo – tego nie możemy tu rozważać. Następująca tu interpretacja transcendentalnej wyobraźni wyrosła na gruncie innego kręgu problemowego i porusza się w kierunku niejako przeciwnym niż idealizm niemiecki”⁶. A nieco dalej: „Wszelka reinterpretacja czystej wyobraźni czyniąca z tej ostatniej funkcję czystego myślenia – reinterpretacja, którą »idealizm niemiecki« nawiązujący do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* jeszcze wzmocnił – zapoznaje specyficzną istotę tej wyobraźni”⁷. Wiemy jednak

⁶ Tamże, s. 154 (przyp. 18).

⁷ Tamże, s. 221.

skądinąd, że Heidegger niedługo po napisaniu rozprawy o Kancie sam porzucił transcendentalistyczno-fenomenologiczny sposób odkrywania czy ujawniania jawności bycia. Powód tego porzucenia tak przedstawia Michalski w książce *Heidegger i filozofia współczesna*: „Analiza transcendentalna doprowadziła Heideggera do następującego rezultatu: napotkanie bytu jako bytu możliwe jest dzięki uprzedniemu »napotkaniu« jego bycia. Wolność projektująca bycia i nastrojona na nie jest właśnie takim spotkaniem. Jawność bytu jako bytu zakłada więc uprzednią jawność bycia. Jaki jest z kolei warunek możliwości tej drugiej?

Na to pytanie analiza transcendentalna nie może już odpowiedzieć. Okazało się przecież, że jako poszukiwanie racji, podstaw, warunków możliwości jest ona postacią ludzkiej egzystencji, ta zaś – wykraczając ku byciu samemu – zakłada jawność tego, ku czemu wykracza. I o tę jawność właśnie teraz pytamy.

Inaczej mówiąc: pytanie o podstawę jawności bycia jest pytaniem transcendentalnym – ono samo zakłada więc jawność bycia, o możliwość której się pyta. Analiza transcendentalna zawsze zakłada już jawność bycia – sama nie może więc o nią pytać.

Pytanie o podstawę jawności bycia nie ma zatem w ogóle odpowiedzi. Jest po prostu pytaniem zadany niewłaściwie. Innymi słowy – analiza transcendentalna doświadcza w nim swoich własnych granic. Natrafia na obszar, wobec którego jest bezsilna, do którego nie pasują jej narzędzia. Obszar ten to jawność samego bycia”⁸.

Niewykluczone więc, że istnieje pokrewieństwo między Heideggerowskim zwrotem od transcendentalizmu ku radykalnej ontologii a spekulatywnym przekroczeniem krytycyzmu przez Schellinga, Hegla i – do pewnego stopnia – Fichtego. Otwartą jednak pozostaje cały czas kwestia, czy transcendentalizm musi zostać porzucony na rzecz jakkolwiek rozumianej ontologii – pod warunkiem, że ta liczy się z rezultatami krytyki – czy też może zostać dialektycznie zniesiony i niejako wchłonięty przez wyższy punkt widzenia. Otóż jeżeli Heidegger rzeczywiście porzuca analitykę *Dasein* i nie przykłada wagi do uzasadnienia swego „zwrotu ku ontologii”, idealizm pokantowski natomiast – owładnięty pędem ku Absolutowi – twórczo przyswaja i przekształca krytyczny projekt, inspirując się przy tym wskazaniemi metafizycznymi Kanta, to w tym i tylko w tym sensie można by mieć zastrzeżenia wobec Heideggerowskiego odczytania *Krytyki czystego rozumu*.

Z późniejszych prac Heideggera o Kancie wspomnijmy *Kanta tezę o byciu*, wydaną w 1963 r. Przedmiotem namysłu jest twierdzenie z *Dialektyki transcendentalnej*⁹ brzmiące w przekładzie M. Poręby: „Bycie nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia

⁸ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 177–178.

⁹ II t. polskiego wyd. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1957, s. 339.

pewnej rzeczy. Jest ono jedynie założeniem (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych określeń samych w sobie”¹⁰. Znamienne jest, że Heidegger podkreśla epizodyczny charakter tej i pokrewnych jej tez w kontekście rozważań Kanta. Nie znaczy to nic innego niż przyznanie, że jeśli nawet myśl o byciu jest obecna w dziele królewieckiego mędrca, to na pewno jej wyraźna ekspozycja nie jest jego celem. Można co najwyżej rzec, że poprzez podstawowe stanowisko filozoficzne Kanta „prześwieca wszędzie przewodnia myśl jego tezy, nawet jeśli nie tworzy ona specjalnie zbudowanego rusztowania architektoniki jego dzieła”¹¹.

Analiza wyróżnionych przez Kanta sposobów użycia terminu „jest” zarówno jako łącznika, jak i jako orzecznika, prowadzi Heideggera do wniosku, że Kantowskie rozumienie bycia – którego sens określa owo „jest” – ma charakter intelektualny. Toteż motyw przewodni Kanta namysłu nad byciem nie da się wyrazić w postaci hasła „bycie i czas” – jak to sugerowała rozprawa z 1929 r. – lecz tylko w postaci hasła „bycie i myślenie”. Jest tak dlatego, że teraz Heidegger – przykładając większą wagę do wydania B *Krytyki czystego rozumu* – w Transcendentalnej Jedności Apercpcji widzi nieprzekraczalną granicę krytycznej koncepcji podmiotowości. Podkreśla także, że o ile chce się być zgodnym z intencją Kanta i jej realizacją, trzeba zwrócić uwagę na konstytutywną wobec doświadczenia – czy ściślej: wobec przedmiotowej formy doświadczenia – funkcję myślenia wychodzącego od apercpcji. To myślenie jest źródłem przedmiotowej jedności spostrzeżeń i jako takie źródło niejako nadaje byciu postać przedmiotowego horyzontu świata zjawisk. „*Krytyka* nie porzuca określenia bycia jako założenia, ani tym bardziej pojęcia bycia w ogóle. A przeto mniemanie, że dzięki filozofii Kanta pojęcie bycia zostało, jak się to mówi, »załatwione«, stanowi wciąż jeszcze pokutujący błąd neokantyzmu. Rządzący od dawna sens bycia (stała obecność) zostaje nie tylko zachowany w krytycznej wykładni bycia jako przedmiotowości przedmiotu doświadczenia, lecz dzięki określeniu »przedmiotowość« wychodzi on nawet na jaw w pewnej wyróżnionej postaci, podczas gdy skutek panującej skądinąd w historii filozofii wykładni bycia jako substancjalności ulega on przesłonięciu, a nawet zafalszowaniu. Kant natomiast określa to, co »substancjalne«, w pełnej zgodności z sensem krytycznej wykładni bycia jako przedmiotowości. To, co substancjalne, nie oznacza dlań niczego innego, »jak tylko pojęcie przedmiotu w ogóle, który istnieje jako podmiot cech (*subsistiert*), o ile ma się w nim na myśli jedynie podmiot transcendentalny bez wszelkich cech«”¹².

Pod koniec analizy Heidegger zauważa, że do Kantowskiego rozumienia bycia należy jeszcze coś więcej. Nie tylko jest ono przedmiotowością do-

¹⁰ M. Heidegger: *Kanta teza o byciu*. „*Studia Filozoficzne*” 1989, nr 9, s. 4.

¹¹ Tamże, s. 5.

¹² Tamże, s. 15.

świadczenia konstytuowaną przez intelekt, lecz także jest odnajdywane w refleksji, kierującej się ku podmiotowemu warunkowi związku spontaniczności myślenia z receptywnością postrzegania zmysłowego; jest ono tam odnajdywane jako „wewnętrzne”, konstytutywne podłoże tego związku. Ale nawarstwienie myślenia nad byciem idzie u Kanta jeszcze dalej. Kiedy pokazuje on „refleksyjność” bycia, to w rzeczy samej poddaje ją nowej refleksji. Właściwym mianem dla sposobu uobecniania się bycia w filozofii Kanta byłaby zatem „refleksją refleksji”.

Nie trzeba dodawać, że Heidegger teraz – tzn. po „zwrocie” – nie może zadowolić się taką ofertą. Zacytujmy tylko dwa fragmenty.

„A gdybyśmy rozumieli bycie w sensie pierwotnego myślenia greckiego jako prześwitująco-trwającą obecność tego, co każdorazowe, a nie tylko i nie przede wszystkim jako bycie ustanowionym w ustanawianiu przez intelekt? Czy myślenie przedstawiające może tworzyć horyzont dla tego pierwotnie ukształtowanego bycia? Oczywiście nie, wszak prześwitująco-trwająca obecność jest różna od bycia ustanowionym, choćby nawet to bycie ustanowionym było z nią spokrewnione, zawdzięczając jej w ostateczności rodowód swej istoty”¹³.

I słowa zamykające pracę:

„Tytuł przewodni metafizycznego określenia bycia bytu – »bycie i myślenie« – nie wystarcza nawet do tego, by postawić pytanie o bycie, tym bardziej zaś do tego, by znaleźć jakąś odpowiedź.

Niemniej jednak teza Kanta o byciu jako czystym założeniu pozostaje szczytem, z którego spojrzenie wstecz sięga aż ku określeniu bycia jako *ὑποκειβναι*, oraz wskazuje naprzód, w stronę spekulatywnej wykładni bycia jako absolutnego pojęcia”¹⁴.

Jeśli teraz zestawić oba przedstawione ujęcia metafizycznego rdzenia filozofii Kanta, to dla nikogo nie będzie ulegać wątpliwości, że to z 1929 r. jest bardziej inspirujące, pobudza do twórczych poszukiwań. Natomiast tekst z 1963 r. jest bliższy litery wywodów twórcy transcendentalizmu, a poza tym pisany jest z pozycji mającej sytuować się ponad tym stanowiskiem.

Fichte, Schelling, samowiedza i wolność ludzkiej woli

Fichte

Heideggerowskie uwagi o filozofii twórcy *Teorii Wiedzy* pojawiają się zazwyczaj w kontekście innych rozważań, najczęściej tam, gdzie mowa o dziejach idealizmu nowożytnego w ogóle, jak np. w *Beiträge*, w § 102,

¹³ Tamże, s. 24.

¹⁴ Tamże, s. 25.

zatytułowanym *Myślenie: motyw przewodni wiodącego pytania filozofii zachodniej*. Przytoczmy znowu dwa fragmenty. Na s. 200 Heidegger powiada: „Myślenie w swojej najwyższej postaci jest koniecznym (*unbedingt*) motywem przewodnim rozumienia (*Auslegung*) bytu jako takiego. Stąd dla Fichtego *Teoria Wiedzy* = Metafizyka, podobnie dla Hegla *Metafizyka* = *Nauka Logiki*”. Na następnej stronie znajdujemy: „O ile zaś »Ja« pojmuje się transcendentally jako Ja-myślę-Jedność, o tyle ta źródłowa identyczność [identyczność „Ja = Ja” zwróconej ku sobie samowiedzy] jest wprawdzie bezwarunkowa, warunkuje wszystko, lecz mimo to nie jest *absolutna*, albowiem u Fichtego to, co ustanowione, jest ustanowione tylko jako Nie-Ja.”

Słowa te, a także niektóre konstatacje z innych tekstów są przejawem nie tyle niedoceniań myśli Fichtego, ile raczej opierania się na jej obiegowej interpretacji, zgodnie z którą filozoficznie doniosły był tylko pierwszy okres jego twórczości, kiedy to opublikował swoje najsilniej oddziałujące dzieła, jak *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy* czy *Podstawy prawa naturalnego*. Późniejsze Fichteańskie poszukiwania Absolutu Heidegger – jeśli w ogóle o nich wiedział, bo przecie odkrycie i opublikowanie wielu istotnych tekstów „spekulatywnych” Fichtego oraz rzetelne zainteresowanie nimi to sprawa ostatnich dwudziestu, dwudziestu pięciu lat – mógł traktować jako błady odbłask dokonań Schellinga. Wprawdzie Heidegger musiał znać wnoszące wiele nowego rozważania Łaska z *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1923), ale ich wpływ na kogoś, kto w radykalnej ontologii widzi spełnienie myślenia, nie mógł być znaczący. Nawet bowiem w swoich najbardziej „mistycznych” tekstach Fichte podkreśla konstruktywistyczny charakter wiedzy, daleki jest od zawierzenia bezpośrednio przemawiającej bezpośredniości.

Pewne inspiracje Fichteańskie można odnaleźć w tekście *Der Satz der Identität*, opublikowanym w 1957 r. Heidegger powiada tam, że dopiero idealiści niemieccy, w tym Fichte, właściwie ujęli źródłową intuicję leżącą u podstawy zasady identyczności. Chodzi w niej mianowicie o „fakt”, że to, co identyczne, jest identyczne z sobą samym poprzez siebie samo, a więc identyczność polega na samozapośredniczeniu, toteż formułą zasady identyczności powinno być raczej „A jest A”, a nie równość „A = A”, zakładającą istnienie dwóch odrębnych, porównywalnych rzeczy. Owa identyczność samozapośredniczenia głosi, że wszystko, co jest, jest identyczne, pojednane z sobą samym. Tu jednak kończy się pozytywny dialog z nie nazwaną po imieniu transcendentálną dialektyką Fichtego z początku *Podstaw całkowitej Teorii Wiedzy*. Heidegger sądzi bowiem, że w takim ujęciu identyczność nie jest niczym więcej niż atrybutem bytu – tego, co jest, czego pierwotność zostaje założona. Jest to zarazem ujęcie charakterystyczne – głosi Heidegger – dla zachodnioeuropejskiej metafizyki. Alternatywnym jest ujęcie, w którym byt (tak samo jak i myślenie) okazywałby się atrybutem identyczności, czymś

wobec niej wtórnym. Taką drogę wskazuje Parmenides, który w jednym ze swych twierdzeń mówi: „To samo [u Heideggera: *das Selbe*] mianowicie jest nie tylko przysłuchiwaniem się (myśleniem), lecz także bytem [u Heideggera: *Sein*]”¹⁵. Idąc tym tropem Heidegger sugeruje, by za pierwotną relację uznać przynależność wzajemną bytu i myślenia, które „wydarzałyby się” (*Er-eigen*) sobie, a ich wzajemność (jedność) fundowałaby ich bytowość, ontyczność, stającą się przez to czymś wtórnym. W „wydarzeniu” jako „jawności bycia” „rozpływałyby się” „zestawienie” (*Ge-stell*) bytu i myślenia jako odrębnych sfer, „zestawianie” tak znamienne dla uwikłanego w technikę i technologię człowieka XX wieku.

Schelling

Zupełnie inaczej rzecz się ma z Schellingiem. Można zaryzykować tezę, że filozof ten wywarł największy, jeśli nie decydujący wpływ na ostateczne wykrystalizowanie się kierunku poszukiwań niestrudzonego eksploratora leśnych ścieżek i bezdroży. W semestrze letnim roku akademickiego 1935/36 Heidegger prowadzi we Freiburgu wykłady o *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* z 1809 r., o której to rozprawie w *Beiträge* wypowiada się jako o odosobnionym, wiele obiecującym wypadzie teoretycznym, nie prowadzącym jednak niestety do żadnych decydujących przewartościowań – nie tylko w obrębie panujących wówczas nastawień, lecz także w myśleniu samego Schellinga, o czym ma świadczyć jego „filozofia pozytywna”.

Dwa zasadnicze dla nowożytnego idealizmu problemy stawia *Freiheitsab-handlung*. Pierwszy – to pytanie o istotę systemu i systemowego myślenia. Drugi – pytanie o istotę ludzkiej wolności. Te dwa pytania prowadzą do trzeciego – do kwestii pogodzenia implikującego powszechne zdeterminowanie, ale nieodparcie postulowanym przez Rozum systemowego ujęcia całości bytu z wolnością, w pojęciu której przecież zawiera się właśnie możliwość nieuwarunkowanego zapoczątkowywania działań czy szeregów przyczynowych.

Szczególnie wiele uwagi poświęca Heidegger zagadnieniu systemowości. Dociekania na ten temat poprzedza krótki wstęp, w którym Schelling zostaje uznany za najbardziej twórczego, najdalej idącego myśliciela niemieckiego idealizmu, co więcej – za jedynego, który był w stanie niejako od wewnątrz przekształcić samą podstawę, sam sposób zapytywania właściwy temu idealizmowi, a wraz z nim całemu nowożytnemu myśleniu. O *Filozoficznych badaniach* powiada się zaś, że z miejsca odsyłają do fundamentalnego pytania

¹⁵ Cyt. za: M. Heidegger: *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957, s. 18 — na podstawie niemieckiej, Heideggerowskiej wersji twierdzenia Parmenidesa.

o wolność jako określenia nie tyle ludzkiej woli czy osoby, ile raczej istoty bycia w ogóle, w której człowiek – jako będący – ma udział. Heidegger jest zdania, że wskazanie na problem bycia Schelling zawarł w rozwinięciu tytułu, w owych „sprawach związanych z ludzką wolnością”.

Określenie sensu, w jakim Schelling używa pojęcia systemu jest Heideggerowi niezbędne do oceny, na ile sprzeczność między systemowością a wolnością – której sens też zresztą trzeba będzie doprecyzować – jest sprzecznością rzeczywistą. Jeśli wolność jest pewnym faktem, jeśli dana jest w doświadczeniu względnie przeżyciu, to naturalny wydaje się postulat wkomponowania jej w całość ogólnego poglądu na świat czy też wiedzy o świecie. A jeśli do tego wolność jest podstawowym doświadczeniem świadomości dążącej do całościowego ujęcia świata, to wyrażenie „system wolności” okazuje się nie bardziej paradoksalne, niż dopuszczalne.

Heidegger wyróżnia trzy możliwe znaczenia systemu. Przez system można rozumieć albo wewnętrzne uporządkowanie rzeczy, do którego dostosowuje się myślenie, albo zewnętrzne nagromadzenie elementów, bez jakiejś porządkującej zasady, albo wreszcie uporządkowanie podług jakiejś zewnętrznej zasady jedności. Przykładem pierwszego byłby ludzki organizm lub kosmos, także wspólnota polityczna. Przykładem drugiego – tłum ludzi, zgraja rzezimieszków, beładnie porozrzucane przedmioty. Przykładem trzeciego – szereg bojowy wojska, wynikający ze znajomości sposobów prowadzenia walki oraz z powziętych celów taktycznych.

Taki system, o jaki chodzi niemieckiemu idealizmowi, jest systemem w pierwszym sensie. W tej zapoczątkowanej dziełem Kanta epoce do nowożytnych wymogów matematyczności i racjonalności dołącza się wymóg absolutności wiedzy dostarczanej przez system, filozofia bowiem u schyłku XVIII w. zaczyna pojmować siebie jako absolutne i nieskończone poznanie, i to w opozycji do Kanta, który mimo prób nie stworzył systemu, a tylko pozostawił po sobie ideę oraz koncepcję transcendentalnego podmiotu jako systemu poznań nie w pełni zakorzenionego w organizmie bytu. Drogą do zakorzenienia, począwszy od Fichtego, miał okazać się ogląd intelektualny, w którym wiedza o Bogu, wolności i całości bytu pozostawałaby w jedności ze swym przedmiotem. Ogląd intelektualny nie oznacza metafizycznego regresu w stosunku do krytycyzmu, ten bowiem wykluczał wprawdzie poznanie przedmiotu idei czystego rozumu, ale tylko o tyle, o ile przedmiot ten miałby być dany w naoczności zmysłowej. Nie przeprowadził Kant natomiast dowodu niemożliwości innego niż zmysłowe doświadczenia, w którym np. jawiłaby się istota całości bytu.

Racjonalny, organiczny system absolutnej wiedzy o Absolutie rozważa Schelling, kiedy zastanawia się nad uzgodnieniem doświadczenia wolności z ideą systemu. Przy interpretacji Schellingańskiej wizji Heidegger posługuje

się jednym ze swych najsłynniejszych rozróżnień: na ontologiczny i teologiczny wymiar metafizyki. Ontologiczne jest pytanie o istotę bycia, o najogólniejszą naturę bytu, słowem: o prawdę bytu. Z kolei teologiczne jest pytanie o najwyższą podstawę (fundament), rację tego, co bytujące, pytanie o całość bytu, słowem: o byt prawdy ontycznej. Otóż kiedy Schelling, zgodnie z tradycją metafizyczną, do swojej idei systemu wprowadza pojęcie najwyższej podstawy (fundamentu), czyli Boga, to porusza się na płaszczyźnie teologicznej. Wtedy zagadnienie wolności przybrać musi postać problemu pogodzenia niezdeterminowania woli z zależnością od Boga wszystkiego tego, co jest. Ale – jak podkreśla Heidegger – teologia nie może uciec przed ontologią. Musi więc Schelling również zapytać o istotę bycia albo – co sprowadza się do tego samego – o najogólniejszą naturę bytu. Jest to bodaj pytanie decydujące o zasadności całego przedsięwzięcia. Żeby bowiem mieć pewność, że dociera się do prawdy, a nie snuje się jakichś wizjonerskich rojeń podczas metafizycznego snu, trzeba rozstrzygnąć, czy wiedza o Absolutie jest w ogóle możliwa. Innymi słowy: czy możemy poznać podstawę (fundament) systematyczności bytu, a dzięki niej systematyczną całość bytu, przy założeniu, że sam Absolut jest takim organicznym porządkiem; a że ów obiektywny porządek istnieje, o tym najlepiej przekonują się ci, którzy usiłują uprawiać filozofię usuwając go w cień – Schelling ma tu na myśli Fichtego i jego mimowolne nawroty do koncepcji moralnego porządku świata. Tak więc, rozstrzygnięcie ontologiczne dotyczyć będzie określenia ogólnej płaszczyzny spotkania z transcendencją metafizycznej podstawy (metafizycznego fundamentu) – jak powiedziałby Heidegger: istoty bycia, obejmującego zarówno nas, jak i Boga. Schelling – jak pokazuje Heidegger – zadowala się wskazaniem wewnętrznego pokrewieństwa wszystkiego, co istnieje, nawiązując przy tym do nauki starożytnych Greków o poznawaniu podobnego przez podobne, która to nauka przybiera postać przeświadczenia, że poprzez Boga w nas jesteśmy w stanie poznać Boga poza nami. A tym Bogiem w nas ma być „światło” naszej duchowości, której centrum jest wola.

Ale jeśli takie jest źródłowe doświadczenie ontologiczne u Schellinga, jeśli przeżycie wolności jest najpełniejsze w obliczu boskości, to otwarta zostaje możliwość pojednania wolności z systematycznością. Okazuje się bowiem, że wolność właśnie wymaga Boga. To pociąga za sobą przeświadczenie, że tylko świat jako system oparty na najwyższej podstawie (najwyższym fundamencie) stanowi właściwie obszar realizacji ludzkiej wolności. Zatem panteizm jako teza o immanencji rzeczy w Bogu uzyskiwałby mocne wsparcie. Aby go w pełni uzasadnić – tzn. tu: ostatecznie uzgodnić z wolnością – należałoby pokazać, że również Bóg jako podstawa (fundament) całości wymaga wolności, a przynajmniej – że jej nie wyklucza. To, że nie wyklucza, wynika dla Schellinga stąd, że czym

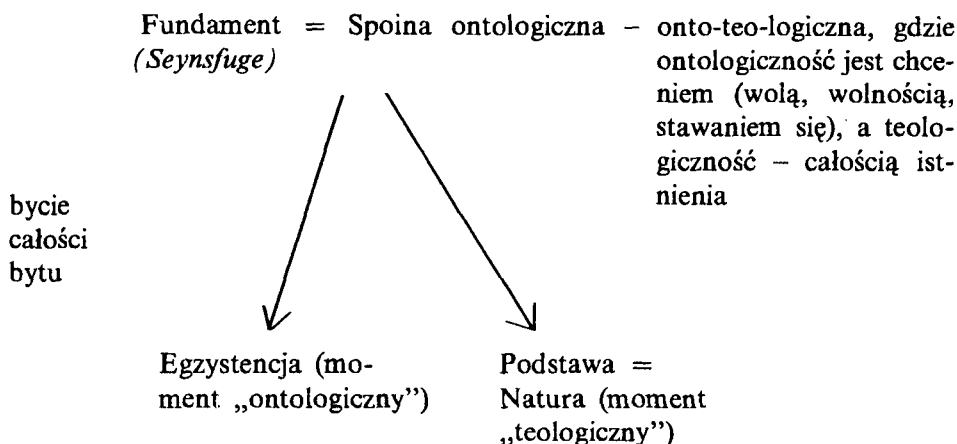
innym jest przynależność do podstawy (fundamentu), a czym innym wewnętrzne określenie, stanowiące o odrębności i samoistności tego, co wypływa z podstawy (fundamentu); zresztą następstwa jako takiego nie da się nawet pomyśleć, jeżeli nie uzna się jego odrębności. A jeśli Bóg jest twórczym życiem, to udzielając swej istoty jestestwu wręcz obdarza je własną spontanicznością.

W ten sposób problem zostałby rozwiązany, gdyby wolność nie wiązała się ze złem. Ale – powiada Schelling – rzeczywistym i żywotnym pojęciem wolności jest to, zgodnie z którym jest on zdolnością (*ein Vermögen*) dobra i zła. Wobec takiego pojęcia – dowodzi Heidegger – idealizm załamuje się. Idealizm bowiem – który dotąd we *Freiheitsabhandlung* był podłożem dociekań – jest stanowiskiem sprowadzającym byt do czystego myślenia i intelektualistycznie rozumianej woli. Te atrybuty konsekwentnie przypisuje Bogu jako systematycznemu źródłu systematyczności. Zło jako coś realnego, bo na równi z dobrem określającego wolność, nie daje się pogodzić z zakładaną zasadniczą dobrocią duchowości Stwórcy. A nie wystarcza powiedzieć, że jest dziełem człowieka, który dostał przecież od Boga swobodę wyboru. Zło jest wszak teraz pojęte jako wewnętrzna możliwość wolności samej, ta zaś wyraża spontaniczność absolutnej podstawy (absolutnego fundamentu). Trzeba więc w tej podstawie jako takiej (w tym fundamencie jako takim) odnaleźć strukturę, która wyjaśniałaby genezę zła jako pozytywności, a zarazem czyniłaby zadość przeświadczeniu o dobroci Boga. Tym samym należy zrezygnować z ujmowania go jako czystego ducha.

Tu kończy się Heideggerowska analiza problemu systemowości. W drugiej części wykładów przedmiotem rozważań, jak wskazuje jej tytuł, jest metafizyka zła jako ugruntowanie systemu wolności. Przyjrzyjmy się najważniejszym punktom interpretacji.

Metafizyka zła dotyczyć ma wymiaru onto-teologicznego metafizyki – jest ugruntowaniem pytania o teologiczny fundament systemu, który (w wymiarze ontologicznym) ma zostać stworzony jako system wolności. Ogólnym określeniem tego fundamentu, wyrażającym według Heideggera schellingiański i idealistyczny pogląd na istotę bycia, jest chcenie. Chcenie zaś jest stawianiem się: „Wobec tego, że bycie zaprojektowano jako wolę, on to, będący Bóg, występuje jako stający się”¹⁶. W ramach tego stawiania się Schelling rozróżnia między Bogiem jako Egzystencją (samomanifestującą się manifestacją) a Bogiem jako Podstawą (utożsamioną z Naturą jako mrocznym chaosem). Egzystencja stanowi moment „ontologiczny”, a Podstawa jako Natura – „teologiczny” w obrębie owego fundamentu (podstawy), nazwanego przez Heideggera „spoiną ontologiczną” (*Seynsfuge*), która obejmuje wszystko, co istniejące (wraz z Bogiem), i którą jest jedność Egzystencji i Natury. Dla większej przejrzystości przedstawmy te zależności schematycznie:

¹⁶ M. Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. W: *Gesamtausgabe*. Bd. 42, s. 190 (przyp. g).



Zawarte w istocie Boga stawanie się jest wzajemnym warunkowaniem się Egzystencji i Natury, ich dialektycznym przenikaniem się¹⁷, które konstytuuje pierwotny czas. Ten czas to – jak wskazuje kolejny twórczy komentarz Heideggera – źródłowa równoczesność, w której „przeszłe i przyszłe (*Gewesen-sein und Künftigsein*) utrzymują się i na równi pierwotnie przenikają się nawzajem i z teraźniejszym (*Gegenwärtigsein*) jako istotowa pełnia czasu samego”¹⁸. Ale jeśli Bóg jest wiecznością, pełnia czasu zaś okazuje się Jego wewnętrznym rysem, to wieczność należy odtąd pojmować już nie jako ponadczasowość w sensie braku związku z czasem, lecz jako ponadczasowość w sensie źródłowej przynależności wzajemnej „ekstaz” czasowych. Pamiętamy, że podobną strukturę czasu Heidegger odkrył u Kanta. Również w rozprawie *Kant a problem metafizyki* czas źródłowy okazuje się „wiecznym”, przedczasowym, wszechogarniającym medium, zbierającym w jedno wszystkie swoje wymiary. Różnica polega na tym, że tam miejscem owej źródłowości była wyobraźnia, a jej tłem – transcendentalna skończoność ludzkiego *Dasein*, podczas gdy tu miejscem tym jest wola, a tłem źródłowości czasu – ontologiczny absolut z immanentną mu nieskończonością. To przejście od Kanta do Schellinga przy jednoczesnym zachowaniu formy ujęcia przedmiotu poszukiwań i namysłu potwierdza przytoczoną wcześniej diagnozę Michalskiego. I o ile można mówić o pokrewieństwie „intuicji” Heideggera z kierunkami refleksji wytyczanymi przez owych dwóch myślicieli idealistycznych, to zobaczymy dalej, iż właśnie koncepcja czasowości wykluczy pokrewieństwo z Heglem, mimo że pod pewnymi niebagatelnymi względami właśnie Hegel okaże się mu najbliższy.

Nie wdając się w szczegóły wykładu przypomnijmy tylko, jak Heidegger przedstawia schellingiańską genezę możliwości zła, a także rzeczywistość tegoż.

¹⁷ Oba te momenty są od siebie różne, a zarazem z koniecznością odsyłają do siebie.

¹⁸ M. Heidegger: *Schelling...*, wyd. cyt., s. 197.

Możliwość zła ukazuje natura spoiny ontologicznej (fundamentu). Bóg jako ten fundament jest nie tylko chceniem, lecz także – jako ufundowany w absolutnej identyczności Prapodstawy (*Ungrund*), wyjaśniającej wzajemną przynależność Podstawy i Egzystencji – jest jednoczącą i w tym jednoczeniu dzielącą, by z powrotem zjednoczyć, miłością, która tym samym domaga się zaistnienia, realności czegoś *toto genere* różnego, a jednak podlegającego zjednoczeniu. Czymś takim byłby wyłaniający się z duchowej jedności spoiny ontologicznej człowiek. Możliwość zaistnienia człowieka dana jest dwojako. Z jednej strony dzięki temu, że Natura (Podstawa) rozumiana jest jako transcendująca tęsknota (*Sehnsucht*), która wychodzi poza siebie (ku światłu boskiej Egzystencji, boskiego rozsądku) tylko po to, by odzyskać siebie w pełni swych początkowo potencjalnych (nieskończenie chaotycznych) jedynie określić – ale taka transcendująca tęsknota charakteryzuje źródłowo także ludzki sposób bycia. Od strony Egzystencji natomiast możliwością zaistnienia człowieka jest spontaniczne przenikanie Natury światłem duchowym (światłem boskiego rozsądku), w wyniku czego powstaje czysto duchowy obraz Boga (dlatego nie przezwycięża On tu jeszcze swej samotności). Dynamika naprzedzającego zbliżania się „tęskniącej” Natury do światła i wycofywania się jej w siebie, ale już obdarzonej duchowym refleksem – czyli proces stwarzania świata – prowadzi do wykrystalizowania się partykularnego bytu, w którym – jako pochodnym względem spoiny ontologicznej – powtarza się, na każdym pięttrze ontycznym, przynależność wzajemna jednostkowości (woli partykularnej) i ogólności (woli uniwersalnej). Zwieńczeniem hierarchii ontycznej jest człowiek – jedyne jestestwo, w którym dochodzi do głosu absolutna wolność duchowa. Ta wolność – moc uniwersalizacji partykularności i partykularyzacji uniwersalności¹⁹ – wyraża największą jasność i zarazem najgłębszy mrok, bo przecież w miejscu uniwersalności²⁰ może postawić skrajnie partykularną, skrajnie określoną, zespalającą w sobie odrębność całej przyrody jako Natury (stworzonej i tworzącej) od Boga – wolę jednostkową, by uzurpować sobie Jego rolę i pozycję. Ale ta absolutna przynależność woli uniwersalnej i partykularnej w człowieku (obrazująca jego współlistotną z Bogiem duchowość) jest też z istoty absolutną odrębnością tych zasad, bo przecież przynależność ta dochodzi do skutku w Podstawie (Naturze) jako należącej do Boga „drugiej stronie” jego Egzystencji, w tym, co jest w Nim czymś różnym od Niego. Zresztą gdyby przynależność ta nie była zarazem odrębnością, to człowiek – jako duch – niczym by się nie różnił od Boga, ten zaś nie byłby transcendencją miłości objawiania się; z kolei to dzięki odrębności owych zasad możliwe staje się bezwzględne „postawienie” na partykularność, możliwe

¹⁹ W przyrodzie jednostka w swym egoizmie realizuje cel gatunkowy. Jednostka i gatunek pozostają tu „na zewnątrz” siebie, są wiecznym zataczaniem coraz szerszych kręgów, nigdy wszelako nie dochodzącym do całkowitego pojednania. Dopiero człowiek wykracza poza przyrodę.

²⁰ Która w bytach przyrodniczych jest konieczna, niezbywalna.

staje się jej „ostateczne” wyniesienie. Ale w ten sposób wykazana zostaje wewnętrzna możliwość zła – owej czysto duchowej perwersji, owego czysto duchowego „postawienia na głowie” zależności podporządkowania woli partykularnej woli uniwersalnej – w dialektyce stawania się „spoiny ontologicznej”.

Rzeczywistość zła ma za swój wstępny warunek skłonność (*Hang*) do zła – skłonność duchowej natury – jako do czegoś, co ma zakorzenienie w przedmiotowości. Istnienie tej skłonności do wybierania partykularności w miejsce – i jako – uniwersalności wynika z wewnętrznej dwoistości Boga i idącej za nią „spoinowej” struktury przyrody. Źródłem owej skłonności jest „przedpamiętne” określenie wolności, które nie może się dokonywać ani w następstwie działania samowoli²¹, ani w następstwie przyczynowo-mechanicznego warunkowania, takiego, że szereg wyjaśnień biegłby w nieskończoność²². To „przedpamiętne” określenie czy postanowienie „nie zostało powzięte kiedyś, w jakimś punkcie szeregu czasowego, lecz zapada się jako wybór czasowości. Tam tedy, gdzie czasowość autentycznie istoczy się, w momencie, w którym przeszłość i przyszłość scalają się w teraźniejszości, w którym człowiekowi rozbłyska pełnia jego istoty jako jego własnej, doświadcza on, że takim, jakim jest, zawsze już być musiał, jako taki, który sam jest twórcą tego oto przeznaczenia”²³.

Dodajmy za Heideggerowskim odczytaniem Schellinga, że zło jako warunek objawienia, jako warunek rzeczywistości boskiej miłości jest metafizycznie konieczne, a zarzut, że Bóg mógł być zapobiec realizacji zła jako możliwości, opiera się na zapoznaniu prawdziwej Jego istoty, zgodnie z którą tym, czym być może, On po prostu jest.

Według Heideggera – metafizyczny projekt z *Freiheitsabhandlung* ulega jednak rozbiciu, gdyż nie udaje się Schellingowi rozciągnąć systemowości na pierwotność Podstawy (Natury) – systemowość jest immanentna tylko boskiemu rozsądkowi, Egzystencji. Nie ratuje sytuacji wprowadzenie Prapodstawy jako indyferencji, o niej bowiem – jak utrzymuje Schelling – nie można nic orzec; skoro zaś ta Prapodstawa ma być najwyższym źródłem Absolutu, to okazuje się, że bycie – jako jedno z możliwych orzeczeń, a ściślej: podstawowe orzeczenie ontologiczne – nie stosuje się do Absolutu (nieskończoności), a tylko do bytu skończonego. Dopiero Heidegger ujawni tę zależność.

Wolność wobec tego okazuje się tak samo irracjonalna (faktyczna, niededukowalna), jak u Kanta, dlatego Schelling – sądzi Heidegger – tak naprawdę nie przewyciężył stanowiska autora *Krytyk* pod tym względem. Albowiem alternatywa jest taka: albo systematyczność jest „atrybutem” wyłącznie

²¹ Wtedy nie byłoby konieczności znamiennej dla czynu osoby, konieczności „wyznaczonej” przez charakter osoby.

²² Wtedy utraciłoby się istotne znamię wolności, jakim jest zapoczątkowywanie „z samego siebie” szeregu następstw.

²³ M. Heidegger: *Schelling...*, wyd. cyt., s. 268.

boskiego rozsądku²⁴, a nie Jego życia, albo całości, ale wtedy musimy przesunąć rozważania na poziom indyferencji Egzystencji i Natury oraz odmówić tejże indyferencji orzeczeń ontologicznych, a przecież wolność myślna jest jako to, co ontologiczne, toteż nie wyjaśniona pozostaje jej geneza z tak radykalnie źródłowo ujmowanego Absolutu. Zatem projekt i wykonanie *Badań nad istotą wolności* daje się utrzymać – głosi Heidegger – tylko jako „negatywne” otwarcie perspektywy dla nowego ujęcia, akcentującego pierwotność ludzkiej skończoności. Dodajmy, wyrażając inaczej obiekcję Heideggera, że zadawanie „genetycznego” pytania o wolność przy jednoczesnym zakładaniu jej ontologicznej istotowości – a tak jest u Schellinga – świadczyć ma o jego racjonalistyczno-metafizycznym skrócie perspektywicznym, odcinającym go od pierwotnie-wydarzeniowego, a więc nie dającego się już znikąd wyprowadzić, charakteru wolności.

Odnaleźliśmy więc w refleksji Heideggera nad Schellingiem pewne wątki krytyczno-systematyzujące, które dochodziły już do głosu przy okazji rozważań poświęconych Kantowi: przede wszystkim nieredukowalna dwoistość metafizyki oraz rola czasu w konstrukcji lub ujawnianiu Prawdy. Powtórzy się to w polemice z Heglem, podobnie jak sprawa podmiotowo-duchowego pryncypium niemieckiego idealizmu jako zwieńczenia nowożytnego paradygmatu kartezyjańskiego.

Istnieją daleko idące zbieżności między metodą zastosowaną przez Heideggera przy analizie rozprawy o wolności a metodą zastosowaną do analizy *Krytyki czystego rozumu*. Interpretacja w obu przypadkach jest niewątpliwie twórcza, kierowana nie skrywaną tendencją ontologiczną, niemniej jednak – a daje się to szczególnie odczuć w wykładach o *Freiheitsabhandlung* – silna jest troska o wierność nie tylko przeczuwanemu rzeczywistemu duchowi tekstu, lecz także literze, konkretnym sformułowaniom danego autora. To dopiero na podstawie rzetelnego komentarza ogólne założenia i wstępne przeświadczenia Heideggera nabierają konkretnej treści, zostają umotywowane. Wszelako skonstatować należy, że zawartość tekstu Schellinga w pewnych miejscach „wylewa się” z ram konceptualnych oferowanych przez interpretatora. Zwłaszcza rozróżnienie wymiaru ontologicznego i teologicznego metafizyki niezupełnie oddaje swoistość ruchu metafizycznego fundamentu (owej „spiny ontologicznej”) systemu. Lepiej może byłoby tu, gdyby Heidegger bardziej zaufał faktycznym (tzn. *explicite* sformułowanym) intencjom i przesłankom Schellinga, zakorzenionym zresztą w koncepcji Jakuba Böhme. Ale z drugiej strony – wiadomo: takie „antykwaryczne” wsłuchiwanie się w szept filozofów przeszkadzałoby usłyszaniu szeptu bycia...

²⁴ A nie Natury, z której — jako takiej — wypływa ludzka wolność.

Hegel i absolutność Absolutu

Hegel w swym systemie najpełniej ujął to, o co chodziło w metafizyce nowożytnej – projekcie, który Heidegger krytykuje i usiłuje obnażyć w jego nieadekwatności do wyrażenia Prawdy jako nieskrytości. Spośród prac Hegla najczęściej powraca do *Fenomenologii ducha*, tam bowiem – zwłaszcza w dziale poświęconym świadomości – opisane jest to, co można nazwać potocznym doświadczeniem człowieka (wzg. *Dasein*) i co zarazem można określić jako miejsce, w którym zaczyna się droga ku źródłowości. Jak wiemy, źródłowością tą dla Hegla był ponadczasowy Absolut, dla Heideggera – z istoty czasowe bycie.

Tak więc podstawową płaszczyzną refleksji jest dla obu potoczne doświadczenie człowieka, jego pierwotne, naturalne nastawienie, w którym uobecniający się przedmiot jawi się jako jedyna prawda. W analizie Hegłowskiego pojęcia doświadczenia (*Hegels Begriff der Erfahrung*, 1942–1943) Heidegger podkreśla, że „naturalnym” w takim sensie jest nie tylko codzienny stosunek człowieka do rzeczy zmysłowych, lecz także wszelkie takie odniesienie, w który podmiot zachowuje się jak pasywny obserwator „obiektywności”, bez względu na stopień jej abstrakcji. Jak wiadomo, ten człowiek czy podmiot z początku fenomenologicznej drogi to dla Hegla świadomość. Droga ta – przypomina Heidegger – ma doprowadzić do punktu, w którym podmiot uprzytamnia sobie, że wszelka obiektywność jest jego dziełem, że „naturalna” różnica świadomości i przedmiotu jest wtórna wobec fundamentalnej przejrzystości wiedzy dla siebie samej, słowem, że jego prawdą jest on sam, ale jako Absolut, czyli jako samowiedna (wiedząca siebie samą i o sobie samej), zupełna jednia myślenia i bytu. Aby dojść do owej wiedzy absolutnej, świadomość „poddaje się” doświadczeniu „fenomenologicznemu”, zasadniczo różnemu od potocznego, polegającemu na przechodzeniu od „zatopienia” w bezpośrednim przedmiocie do ujmowania relacji wiedzy i tego przedmiotu. To, co prawdziwe na danym etapie dochodzenia do Absolutu (bezpośredni przedmiot świadomości), jest stale zastępowane prawdą (przedstawioną relacją wiedzy – jako bezpośredniej świadomości danego szczebla – i jej stosownego przedmiotu), która ze swej strony na nowo „popada” w charakter tego, co prawdziwe, itd. aż do punktu absolutnego, gdzie oba te charaktery bezpośrednio przejdą w siebie. Natomiast w doświadczeniu potocznym nie tylko nie wychodzi się ponad to, co prawdziwe, poza bezpośredniość „wypełniającego” pole świadomości przedmiotu, ale także – co tu szczególnie ważne – nie ma zastosowania podstawowe dla Hegla pojęcie znoszenia (*Aufhebung*), dzięki któremu zachowane zostają formy poprzedzające, a doświadczenie ma charakter kumulujący (ta kumulacyjność jest warunkiem *sine qua non* ujmowania przez podmiot absolutny obiektywności jako swojej obiektywności).

Do tej rekonstrukcji Heideggerowskiego rozumienia pojęcia doświadczenia u Hegla należałoby dodać – by uzyskać pełny obraz – rekonstrukcję analitycznej prezentacji „stawania się” prawdy absolutnej z wykładów o *Fenomenologii ducha*²⁵, prezentacji równie rzetelnej i jeszcze bardziej niż *Hegels Begriff der Erfahrung* dalekiej od śmiałego wplatania w tkanę dzieła autora *Nauki logiki* zewnętrznych wobec jego litery ustaleń pojęciowych. Skoncentrujmy się na dwóch tylko – wszelako kluczowych – zagadnieniach z tej Heideggerowskiej interpretacji: na określeniu Heglowskiego pojęcia nieskończoności i na charakterystyce absolutności Absolutu.

Jak pokazuje Heidegger, pojęcie nieskończoności, z perspektywy której dokonuje się „stawanie się” świadomości, jest u Hegla logiczno-subiektywistyczne, tzn. z jednej strony jego „elementem”²⁶ jest spekulatywne myślenie, logos w sensie tradycji filozofii zachodnioeuropejskiej, a z drugiej – ugruntowane jest w czystej jaźni, *cogito*, samowiedzy, tak jak kształtuje się ta koncepcja od Kartezjusza. Logiczne i subiektywne ugruntowanie nieskończoności są wewnętrznie powiązane, stanowią jedność: „Do istoty nieskończoności należy właśnie ten powrót (*Rückgang*) tego, co określone, do siebie samego, a nie wybieganie ku znajdującemu się poza nim innemu. Ale ten powrót innego do jedności (*das Eine*), przez który różnica staje się nieodróżnicowaniem i w którym zachowane i zniesione pozostaje to, co odróżnione, ta charakteryzująca istotę nieskończoności refleksja uzyskuje swą właściwą rzeczywistość w Ja. Ja bowiem, ustanawiając się jako Ja, odróżnia się przy tym od siebie samego, w ten mianowicie sposób, że to, co odróżnione, nie ulega zatraceniu (*nicht aus ihm herausfällt*), lecz uwidacznia się właśnie jako to, co z istoty nieodróżnione, tożsame (*Selbige*). Ujawnia się tutaj wewnętrzna więź między logicznym a jaźniowym, subiektywnym ugruntowaniem nieskończoności. Tym, co prawdziwe, rzeczywiście nieskończone w podanym logicznym sensie, jest podmiot, a mianowicie [...] podmiot absolutny jako duch”²⁷.

Ów będący spełnieniem pojęcia nieskończoności duchowy podmiot scharakteryzowany zostaje przez Heideggera – i charakterystyka ta jest motywem przewodnim wykładów o *Fenomenologii* – jako byt wiedzący, samowiedny i wyczerpujący swą istotę w samoodniesieniu, choć jednocześnie stanowiący tło, warunek, źródło i punkt docelowy wszelkiej względnej wiedzy i wszelkiego względnego bytowania. Toteż terminem najlepiej wyrażającym tak rozumianą absolutność Absolutu (jako nieskończoności podmiotowej) okazuje się *Absolvenz*²⁸. Wprowadzony w wykładach o *Fenomenologii*, zastosowany zostaje

²⁵ M. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (sem. zimowy 1930–1931, Freiburg). Frankfurt a. M. 1980.

²⁶ „Substancją”, miejscem zakorzenienia.

²⁷ M. Heidegger: *Hegels Phänomenologie...*, wyd. cyt., s. 111.

²⁸ Może dobrym polskim odpowiednikiem byłoby „warunkujące nieuwarunkowanie”, choć zdaje sobie sprawę, że i on nie oddawałby bogactwa treści „Absolvenz”, tak jak funkcjonuje ten termin w kontekście Heideggerowskiego rozumienia Hegla w wykładach.

też w *Hegels Begriff der Erfahrung*, gdzie na s. 136 wydania Holzwege z 1977 r. mówi się o absolutności Absolutu jako jedności *Absolvenz* (ale już tylko jako uwolnienia od relacji), *Absolvieren* (zupełności uwolnienia) i *Absolution* (wyzwolenia na mocy zupełności).

Zobaczymy teraz, jak Heidegger sytuuje Hegla na tle swojej wizji metafizyki nowożytnej. Zatrzymajmy się na trzech przedstawionych przeze mnie zagadnieniach: na pojęciu doświadczenia, na istocie nieskończoności i na absolutności Absolutu.

Wspomniana wcześniej teza interpretacyjna, w myśl której doświadczenie „fenomenologiczne” jest przechodzeniem świadomości od bezpośredniego ujmowania przedmiotu do uchwytywania relacji wiedzy i wiedzianego, zostaje omówiona w *Hegels Begriff der Erfahrung* z punktu widzenia różnicy ontologicznej między byciem (jako nieskrytością i tłem szeroko rozumianej rzeczywistości Hegłowskiego Ducha) a bytem (tym, co będące rzeczywistością daną w przedstawieniu „naturalnemu” podmiotowi). Na gruncie koncepcji Hegla mianowicie analogonem i prefiguracją uobecniającego istoczącego się i w tym uobecnianiu odsłaniającego się bycia jest wg Heideggera Absolut w swym przejawianiu się jako paruzji, natomiast odpowiednikiem bytu są sposoby ujmowania tego, co obecne, sposoby właściwe „naturalnej” świadomości. Ta dwoistość Absolutu i świadomości nie jest jakimś zewnętrznym wobec niego zdarzeniem, jakimś nieprzewidywalnym rozdarciem jego jedności. Przeciwnie – jak sądzi Heidegger, ta gra wzajemna względności i nieskończoności jest przejawem samowiednej natury i struktury Absolutu samego, który „w sobie samym” wydarza się i w tym wydarzaniu się pozostaje przy sobie, sytuując się „ponad” tym, co czasowe.

I właśnie ta „ponadczasowość” nieskończoności uniemożliwia pogodzenie systemu autora *Encyklopedii* ze stanowiskiem Heideggera, który pokazuje m.in. w wykładach o *Fenomenologii*, że podczas gdy dla Hegla byt (nieskończoność) jest istotą czasu, dla niego samego czas jest źródłową istotą²⁹. Dla Heideggera jest to odmienność płynąca z radykalnie innego doświadczenia bycia, i dlatego nie można tu mówić o prostym przestawieniu akcentów. Hegel „doświadcza” bycia w perspektywie logosu, prawdy spekulatywnej, natomiast Heidegger – jak sam mówi – ujmuje je jako „horyzont ekstatycznego czasu”³⁰.

Tu jednak trzeba zaznaczyć, że autor *Bycia i czasu* głęboko ceni myśl Hegla za to, że właśnie wyrasta z doświadczenia bytu jako całości, że tym samym nieskończoność jest dla niego zasadą pełną treści, a wiadomo, że takie doświadczenie totalności ontycznej jest dla Heideggera drugą stroną, koniecznym warunkiem i dopełnieniem doświadczenia źródłowości bycia³¹.

²⁹ „Die Zeit ist das ursprüngliche Wesen des Seins” (*Hegels Phänomenologie...*, wyd. cyt., s. 211).

³⁰ Tamże, s. 145.

³¹ Tej kwestii poświęcona jest rozprawka Heideggera *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. W: *Identität und Differenz*, wyd. cyt.

Jeśli chodzi o absolutność Absolutu, to pozostaje tylko wyeksponować to, co wystąpiło już przy omawianiu dwóch pierwszych zagadnień. Hegłowski absolut o tyle odsyła do bycia, o ile – „tak jak ono” – jest „pozostającym przy sobie” wydarzaniem się, którego immanentnymi momentami są pozytywność i negatywność. O tyle zaś zasłania Prawdę jako nieskrytość, o ile jest podmiotową samowiedzą, usytuowaną „przed” czasem.

Do tej prezentacji różnic i zbieżności między Heideggerem a Hegłem dodać można jeszcze dwie trafne obserwacje, poczynione przez Gadamera³². Pierwsza wiąże się z dziejową rolą Hegla. Otóż wbrew przekonaniu Heideggera, że metafizyka jako zapomnienie bycia osiąga w systemie Hegla swoje ekstremum, należy powiedzieć, iż obydwaj osiągnęli filozoficzną perspektywę hermeneutyczną, pozwalającą na ujęcie bycia w medium języka. Dialektyka Hegla jako nie tylko totalizujące rozwinięcie sprzecznych określeń i ustanowienie totalności Absolutu, ale także jako pojednanie, jako odnalezienie podmiotowości w przeciwstawnej jej przedmiotowości, wychodzi naprzeciw potrzebie źródłowej samoprezentacji, samookreślenia się Prawdy. Rolą filozofa byłoby wyrażanie tego samookreślenia w jego wewnętrznej istocie.

Druga obserwacja Gadamera sprowadza się do konstatacji, że obu myślicieli wiąże także podejście „historyczne”: i jeden, i drugi klucza do Prawdy poszukuje w dziejach.

Zakończenie

Pozostaje odpowiedzieć na pytanie z początku pracy.

Nadajmy taką oto postać: „Czy Heideggerowska interpretacja poszczególnych teorii idealistycznych spełnia warunki rzetelności (zupełności lub reprezentatywności analizowanych poglądów dla całości referowanej koncepcji) i obiektywności (krytykowania »od wewnątrz«)?” Odpowiedź nie będzie jednoznaczna. Jeśli wziąć pod uwagę cel teoretyczny Heideggera, rozważane przezeń teksty rzeczywiście jawią się jako decydujące dla Kantowskich, Schellingiańskich i Hegłowskich poszukiwań Prawdy; a w większości prac Heideggera poświęconych idealistom płaszczyzna rozumienia i krytycznej analizy tekstu (nazwijmy ją interpretacją wstępną) jest wyraźnie oddzielona od płaszczyzny polemicznej (interpretacji wtórnej), gdzie dochodzi do konfrontacji czystych opcji teoretyczno-praktycznych (choć – trzeba pamiętać – płaszczyzny te przeplatają się). W tym sensie zatem Heidegger byłby w dużym stopniu „rzetelnym” i zasadniczo „obiektywnym” komentatorem.

³² W: H.-G. Gadamer: *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Tübingen 1980. Rozdz. VI: *Hegel und Heidegger*.

Musimy atoli zastrzec się przeciw oczekiwaniu od Heideggera tego, czego oczekuje się od zawodowego historyka filozofii, mianowicie dążenia do systematycznej ekspozycji danej teorii. Ale czy w ogóle można uprawiać taką niezaangażowaną refleksję nad historią filozofii bez popadania w rutynę i schematyzm, które z miejsca blokują dostęp do Prawdy jako wolnego, spontanicznego przeżywania Jedności: wiecznie tożsamego przeżywania Bezustannie Nowego i – w tym samym „akcie” – nieustannie nowego doświadczania Wiecznego?...