

Hanna Buczyńska-Garewicz

Kilka uwag do głosów w dyskusji wyrażonych na piśmie

Przede wszystkim miłe jest to, że dyskusja przyniosła kilka wysokiej klasy esejów filozoficznych, które wnoszą wiele do metafizycznych rozważań o czasie. Są to eseje dotyczące historii filozofii, lecz ta historyczność nie odsyła ich tym samym na półkę archiwaliów. Przeciwnie, dzięki niej ukazuje się cały bogaty sens pojęcia *philosophia perennis*. Refleksja metafizyczna to nie tylko dzisiejsze szukanie i błędzenie filozofów, lecz także przeszłość. Filozoficzne pytania nie rodzą się *ex nihilo*, lecz formułowane są wewnątrz pewnej tradycji intelektualnej, która narodziła się w starożytnej Grecji. Heidegger miał rację, pisząc wielokrotnie o jedności filozofii ze swą własną historią: każda chwila aktualna wyrasta z kontekstu przeszłości i w nim nabiera sensu. Historyczność bycia realizuje się przez historię jego prześwitów i w tym sensie bycie tylko przez historię filozofii przybliża się do człowieka. Na tym też polega ludzkie wydobywanie się z naturalnego stanu barbarzyństwa. Mądrość współczesna, negując dawną, staje się sama brakiem mądrości.

Dorota Zygmuntowicz w intelektualnie wyrafinowanym tekście rozważa i porównuje rozumienie kwestii wiecznego powrotu przez Platona i Nietzschego. Jest to nowatorska prezentacja – zważywszy na dobrze znaną niechęć Nietzschego do Platona, lecz wielce uzasadniona przez fakt głębokiego zakorzenienia koncepcji Nietzscheańskich w całej starożytności. Mamy tu świetną analizę dialogu Platńskiego *Polityk*. Najważniejsze kwestie rozważane to czas a pojęcia ładu i chaosu, świat jako całość wobec dwóch kierunków obrotu, miejsce i los człowieka w takim świecie. Ukazane zostają zbieżności i różnice z Nietzscheańską metafizyką czasu. Szczególnie jasno wydobyty zostaje tragiczny sens wiedzy radosnej o wiecznym powrocie przynoszonej przez Zaratustrę.

Wojciech Szczerba pisze również o koncepcji wiecznego powrotu, przedstawiając z wielką jasnością i precyzją mały fragment jej bogatej i trudnej historii. W centrum jego uwagi stoi *apokatastaza* Grzegorza z Nyssy, która jest umieszczona w kontekście rozumienia powrotu do początku w myśli greckiej i wczes-

nochrześcijańskiej. Artykuł jest rozszerzeniem wcześniejszej jego książki *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. W artykule Szczereba pokazuje, co wspólne, a co szczególne w poglądzie Grzegorza. Interesujące jest tu wskazanie na moralny aspekt wiecznego powrotu, na to, jak koncepcja *apokatastazy* ma się do pojęć zła i dobra oraz w jaki sposób dobro i zło następują po sobie. Jest to kwestia interesująca również ze względu na Nietzscheańską doktrynę powrotu, gdzie aspekt ontologiczny kolistej natury czasu łączy się wyraźnie z moralną refleksją nad życiem i czynami ludzkimi.

Do kwestii moralności w kontekście powrotu nawiązuje również Andrzej Leder. Pojawia się tu kilka spraw wartych uwagi. Nietzscheańska idea powrotu jako wielkiej afirmacji bytu jako całości budzi niepokój Ledera o rolę negacji. Jest on gotów przyznawać negacji ważną rolę, powołując się na Hegla i Sartre'a, a tym samym odrzuca Nietzscheańskie rozwiązanie możliwego jej przewyciężenia. Kwestia negacji jest fundamentalna u Nietzschego. W moim rozumieniu poczucie zagrożenia negacją i znalezienie sposobu przewyciężenia jej jest wątkiem scälającym pisma Nietzschego. Leder pyta, czy Nietzscheańska idea afirmacji nie płynie z resentymentu, czyli z negacji. Sądzę, że jest to pytanie nieistotne. Trzeba odróżniać psychologiczny motyw od treści koncepcji. Jeśli idea dominacji afirmacji wywodzi się z doświadczenia wewnętrznego walki z negacją, to z tego nie wynika, że sama jest negacją czy że tkwi tu sprzeczność. Nie zawsze podobne rodzi podobne, może rodzić przeciwne, *vide* broniony przez Ledera Hegel. Ale najważniejsze jest, aby nie mieszać wewnętrznej genezy z treścią. O resentymencie i jego przewyciężaniu w osobistym doświadczeniu pisze Nietzsche pięknie i wnikliwie w *Ecce Homo*. Nietzsche jednak nigdy nie twierdzi, że negacji 'nie ma' – nie ma w świecie, nie ma w ludziach. W jego wizji świat jest okrutny i pełen grozy, właśnie przez wszechobecność negacji. Dyskusja nie dotyczy więc obecności czy nieobecności negacji (w tym sensie nie tu występuje niezgoda z Heglem czy późniejszym Sartre'em), lecz tego, na czym polega mądra postawa człowieka wobec fenomenu negacji. A Nietzsche – 'ostatni Grek' – ma koncepcję filozofii jako mądrości. Jaka jest więc Nietzscheańska nauka mądrości wobec negacji w świecie? Jest to ('tragiczna wiedza radosna') nauka, że negacja negacji jest tylko jej pogłębianiem (Schopenhauer przez negację woli chciał uniknąć zła), że negacja negacji niszczy człowieka przez resentment i że jedyną właściwą postawą wobec resentymentu jest nie zemsta (czyli zrealizowanie resentymentu), a więc nie dalsza negacja, ale przerwanie tego nieszczonego samonakręcającego się procesu. Łatwo można znaleźć w doświadczeniu psychologicznym i historycznym liczne przykłady potwierdzające trafność intuicji Nietzscheańskiej. Zezwolenie na eskalację negacji staje się samozagładą jednostki, społeczności, bycia, świata. Mądrość więc uczy, by nie negować, nie negować za wszelką cenę, nawet za cenę akceptacji 'i tego pająka, i poświaty księżycowej'.

Leder pyta: czy można w ogóle afirmować byt? Jest to pytanie empiryczne o to, czy są tacy ludzie. Ale w swej doktrynie afirmacji Nietzsche nie jest empirykiem, lecz Mędrce nauczającym pewnej mądrości, a nauka mądrości nie jest uzasadniana faktami empirycznymi, lecz całościową wizją świata. Tak jak było u stoików. Tu Nietzsche znów jest 'ostatnim Grekiem'.

Nie zgodziłabym się z nazywaniem afirmującej woli tryumfującą wolą. Tu nie ma dla Nietzschego tryumfu, lecz jest tylko gorzka prawda o świecie i człowieku. Podobnie jak błędne wydaje mi się mówienie o 'usprawiedliwieniu cierpienia' (świat pełen cierpienia *jest* i nie idzie o jego dezaprobatę czy usprawiedliwienie ani Schopenhauerowi w pesymizmie, ani Nietzschemu w 'wiedzy radosnej'). U Nietzschego nie występuje żadne usprawiedliwianie, nie ma ocen moralnych, afirmację świata jako całości trzeba odróżnić od wartościowania w kategoriach dobra czy zła. Nauka o afirmacji ma charakter tragiczny, jest postawą filozofa, który jest *sec, clair et sans illusion*, ale zarazem jest wiedzą radosną, bo uczy człowieka, jaką zająć postawę wobec świata. Tę jedność tragizmu i radości dobrze pokazuje Dorota Zygmuntowicz w swym tekście.

Metafizyka woli była krytykowana przez Heideggera jako skrajna postać subiektywizmu, a przez chrześcijan jako niemoralna. Wydaje się, że w obu wypadkach zachodzą pewne nieporozumienia, na mówienie o których tu nie ma miejsca. Leder jako remedium widzi przywołanie Levinasa z jego prymatem etyki wobec metafizyki. Czy jednak uznanie, że dobro i zło tkwi w samym bycie, nie niesie innych gróźb intelektualnych, a także praktycznych? Czy koncepcja Levinasa nie jest bardziej emocjonalną niż racjonalną reakcją na zło świata?

Tadeusz Kobierzycki koncentruje swą uwagę na kwestii muzyki, mistycyzmu, Wagnera i Schopenhauera, innymi słowy: filozofii i muzyki. Jeśli chodzi o Wagnera i Schopenhauera – to przede wszystkim trzeba jasno i wyraźnie odróżniać dwie sprawy. Pierwszą jest Schopenhauerowska metafizyka muzyki a Wagner. Nie ma oczywiście co mówić, że dla Schopenhauera ideałem muzycznym był Beethoven. Wagnera po prostu wtedy (1819!) jeszcze nie było, więc nie mógł się w żaden sposób znaleźć u Schopenhauera. Można by się co najwyżej zastanawiać, w jakiej mierze muzyka Wagnera spełnia pewne postulaty Schopenhauera. Wydaje się jednak, że taka analiza wypadłaby negatywnie, gdyż idea *Gesamtkunstwerk* z trudem mogłaby spełnić ideał absolutności dźwięku stanowiącego bezpośrednią intuicję Platońskiej idei. Ja w mojej książce, pisząc o Wagnerze i Schopenhauerze, tą sprawą jednakże się w ogóle nie zajmuję, muzyka nie stanowi bowiem mojego głównego tematu. Natomiast jest drugi, całkowicie odrębny aspekt relacji Wagner–Schopenhauer. Jest to kwestia dotycząca tego, w jaki sposób Wagner wykorzystał w swej twórczości muzycznej pewne idee Schopenhauerowskiej metafizyki woli. Jest faktem dobrze znanym, że Wagner był pilnym (nie dekonstruktywistycznym!) czytelnikiem Schopenhauera, był pod wielkim wpływem jego idei filozoficznych – i że w szczególności w dwóch swoich operach, a mianowicie

przede wszystkim w *Tristanie i Izoldzie* oraz, w mniejszym stopniu, w *Parsifalu* wprowadzał pewne Schopenhauerowskie koncepcje filozoficzne. Wprowadzał je zarówno w librettach, które sam pisał, jak i w komponowaniu dźwięków muzycznych do tych tekstów. Najogólniej mówiąc, w *Tristanie* jest to wątek negacji woli i przezwyciężenia indywidualności przez zespolenie miłosne, jak i ostatecznie – przez śmierć, a w *Parsifalu* jest to wątek współczucia, historia prostego głupca, który dzięki uczuciu znajduje drogę zbawienia; otóż ta zbawiająca rola współczucia jest Schopenhauerowskiej proveniencji. Ja w mojej książce o czasie zajmuję się jedynie *Tristanem* i kwestią negacji woli tam wyrażoną w języku krytyki dnia i pochwały nocy. Otóż ten Schopenhauerowsko-Wagnerowski sens nocy (*Tristan* bywa określany jako hymn do nocy) jest dla mnie interesujący jako przykład pór czasu: dnia i nocy pojmowanych nie fizycznie, nie kosmicznie, lecz przez ich szczególną funkcję duchową w życiu ludzkim. Symbolika nocy jest zresztą bardzo różnorodna i *Tristan* stanowi tylko jeden z bardzo wielu możliwych jej przykładów. Analizowana przeze mnie symbolika nocy, z całym jej mistycyzmem, jest rozważana w porównaniu z inną mistyczną nocą: Jana od Krzyża i Edyty Stein.

Tadeusz Kobierzycki interesująco rozszerza temat muzyki i mistyki, przywołując Elzenberga i innych. Także trafnie przypomina Jaspersowskie rozróżnienie 'Normy Dnia i Pasji Nocy'.

Anna Wolińska wnosi do dyskusji nowy temat, a mianowicie kwestię czasowej natury znaku i interpretacji w semiotyce. Jest to dla mnie szczególnie interesujące, bo wiąże razem dwie różne dziedziny moich prac. Czasowość interpretacji w semiotyce ma inną strukturę niż czasowość hermeneutyczna. Tym bardziej warto ją przypomnieć w kontekście rozważań nad kolistością czasu hermeneutycznego. Triadyczny znak, wymagający zawsze dla swego istnienia nowego interpretanta, jest strukturą otwartą przede wszystkim na przyszłość, od przyszłości oczekuje swego urzeczywistnienia jako znaku. Interpretant jest potencjalnie zawartym w znaku samym znaczeniem, jak też realizacją tego znaczenia, jego wyrazicielem. Interpretant jednoczy więc w sobie przeszłość i przyszłość, choć czyni to inaczej niż hermeneutyczna kolistość interpretacji. Te dwie odmienne struktury czasowe, mimo różnic, mają wiele wspólnych aspektów.

Zupełnie nową tematykę wnosi do dyskusji artykuł lekarza Jarosława Saka, który pisze o obliczach czasu w medycynie. Jest to nieczęsto podejmowane spojrzenie na doświadczanie czasowości w stanach choroby i leczenia. Tomasz Mann w *Czarodziejskiej górze* odróżnia jedynie czas 'na dole' od czasu 'na górze', czyli czas zdrowia i choroby. Jarosław Sak włącza tu także pytanie o to, 'w jaki sposób lekarz spotyka czas?', co zaiste jest świetnym rozszerzeniem metafizycznej perspektywy Heideggerowskiej. To są bardzo cenne rozważania i uświadamiające wiele szczegółowych a ważnych spraw, warte dłuższego rozwinięcia.

Z kolei Z. Król w tekście *Czas a matematyka* rozwija pewne aspekty filozofii matematyki, w tym platonizmu matematycznego w szczególności. Rozumie on pro-

blemy matematyki przez pryzmat kwestii metafizycznych i trafnie przypomina, że fenomenologia Husserla narodziła się z jego prac nad matematyką. Zgadzać się na szukanie prawdy o czasie u różnych autorów, domaga się także rozszerzania jeszcze horyzontu rozważań o metafizyce czasu i dokładnego rozróżniania w filozofii czasu prawdy od błędu.

Od innej strony sprawa relacji filozofii i nauki jest poruszana przez Małgorzatę Czarnocką. Dziwi ją zamieszczona w mojej książce wzmianka o odrębności refleksji filozoficznej (metafizycznej) od refleksji i badań nauk ścisłych. (Słowa nauka używam zawsze w sensie obcojęzycznych precyzyjniejszych terminów: ang. *science*, franc. *science*, niem. *Naturwissenschaft*). Zaiste, nie ja tę różnicę wymyśliłam! A definiowanie jej w pracy, której tematem NIE jest stosunek nauki i metafizyki, byłoby zwykłą arogancją wobec przyjętych powszechnie znaczeń słów. Przynajmniej od początku nowożytności, a więc od co najmniej wieku siedemnastego, to rozróżnienie istnieje i jest stale rozważane, i toczy się debata, czasem bardzo ostra, odnośnie do tego, czym one są wzajemnie. Jest rzeczą naturalną i słuszną odwołać się w takiej sytuacji do istniejącej tradycji znaczeń, skoro nie zamierza się jej zmieniać. Małgorzata Czarnocka, jak się wydaje, chciałaby tę tradycję zmienić. Zaczyna od wykazywania, że antymetafizyczne nastawienie Carnapa jest już dziś przewyżczone i że metafizyka i nauka stały się jednym. Zapomina jednak, że to nie Carnap ani Schlick wymyślili ten problem, tylko że, jak wspomniano wyżej, jest on odwieczny, a do tego ciągle aktualny, co widać choćby na przykładzie akademickich rozróżnień dyscyplin. Carnap jest oczywiście zapomniany, ale problem jest realny. Jest to problem o głębokich korzeniach historycznych i ahistoryczne do niego podchodzenie nie może do niczego prowadzić. Zresztą nie wiadomo, czemu miałyby służyć powiedzenie, że pies jest tak samo zwierzęciem jak kot i że wobec tego nie należy ich rozróżniać. Myśl ludzka i poznanie idą raczej w kierunku uszczegółowiania spraw i dobrze jest dla głębszej wiedzy multiplikować dystynkcje, a nie je zacierać. Oczywiście można mówić, że jeden jest umysł ludzki i jego myślenie jest niezróżnicowane tematycznie czy metodologicznie, tylko przez to wiemy mniej – a nie więcej – o myśleniu. Różnicując refleksję metafizyczną (filozoficzną) i naukową, jesteśmy dokładniejsi i lepiej służymy każdej z nich. Po cóż totalitaryzm jednej nazwy! Chyba że jak każdy totalitaryzm ma służyć jakiemuś utajonemu podporządkowaniu. Bo trzeba pamiętać, że w historii między metafizyką a nauką zawsze chodziło o jakieś panowanie. Co prawda, – jeśli wolno mi trochę popsychologizować w tej sprawie – widzę dziś w takim domaganiu się uznania metafizyczności nauki raczej pewien kompleks niższości (czy resentyment) post-neopozytywizmu, który chciałby dostać się na dawniej odrzucone salony metafizyki. W każdym razie (wracając od frywolności psychologizacji do powagi) teza, że znika różnica między metafizyką a nauką, bo neopozytywizm dawno upadł, jest nietrafna, gdyż dystynkcja ta jest znacznie starsza niż neopozytywizm. Dla uniknięcia prymitywnych nieporo-

zumień na koniec dodam, że ja, uznając fakt odrębności tematycznej i metodologicznej metafizyki i nauki, nie twierdzę, że w praktyce życia intelektualnego i naukowego nie dokonujemy ciągle różnorodnego naruszania granic, jednak granica gwałcona jest ciągle granicą.

Tomasz Jamrużek wzywa do uściślenia języka, w jakim mówimy o czasie. Ideał 'jasnych i wyraźnych wyrażań' jest ze wszechmiar słuszny. Warto jednak tu przypomnieć fraszkę Kotarbińskiego o śledziu w wodzie: *tu głębia, ale ciemno, tam jasno, ale płytko*.

Język naturalny jest pełen wieloznaczności i ta wieloznaczność odpowiada bogactwu świata, a motywowani dobrym ideałem jasności możemy doprowadzić się do absolutnej niemożności zrozumienia czegokolwiek rzeczywiście ważnego. Każdy dobry ideał ma swoje granice, których nie należy przekraczać, by nie zanegować samego ideału. Ideał jasności ma służyć lepszemu myśleniu, a nie bezmyślności. Warto pamiętać, co się stało z neopozytywistycznym doskonałym językiem nauki.

Paweł Bytniewski stara się ukazać wielkie bogactwo aspektów czasu w świecie kultury, a Anna Drabarek zajmuje się jednym z takich aspektów, jakim jest związek czasu z mitem.

Wreszcie parę uwag o dekonstrukcji. Maria Kostyszak chce mnie, czy raczej moją książkę, mierzyć miarką terminów dekonstruktywistycznych. I oczywiście nic tu nie pasuje i napotyka ona na same niezgodności. Naturalnie! Dla każdego wnikliwego czytelnika mojej książki musi być dostrzegalny i oczywisty jej konsekwentnie antydekonstruktywistyczny nurt wewnętrzny, mimo że *expressis verbis* tylko raz wspominam o 'harcach dekonstruktywistów' wobec filozofii Nietzschego. Ale czy dekonstruktywiści czytają książki? Cóż oni czytają, jeśli wszystko jest tylko *śladem, cięciem, międzytekstowością etc.*¹. Jakże mogliby czytać książki, skoro tekstu nie ma? Dekonstruktywiści powinni tylko pisać... do kosza na śmiecie, bo i tak czytać nikt nie może tych 'nietekstów', skoro nie ma ani czytania, ani tekstu. Ale żart na stronę, sprawa jest poważna.

Najpierw więc parę słów o myśleniu, pisaniu i czytaniu. Schopenhauer w *Parergach* wskazywał na to, jak pisanie i czytanie muszą być podporządkowane myśleniu i jak są wartościowe o tyle tylko, o ile mają za swój cel prawdę. Nietzsche białł w *Zaratuście* nad upadkiem umiejętności myślącego czytania, choć jeszcze nie znał dekonstruktywistów, oraz nad brakiem zrozumienia swej własnej myśli przez czytelników:

¹ Krytycznie o głównych kategoriach Derridy pisałam m.in. w artykule *Semiotics and Deconstruction*, zamieszczonym w: *Reading Eco. An Anthology*, (ed.) Rocco Capozzi, Bloomington 1997. Pewne uwagi po polsku są w artykule *Semiotyka a tendencje postmodernistyczne*, „Kultura i Społeczeństwo”, rocznik XLI, nr 2, 1997.

Ze wszystkiego, co czytam, lubię to tylko, co było pisane krwią [...]. Nie łatwo cudzą krew zrozumieć; nienawidzę czytających leniwców.

‘Pisanie krwią’ – czyli pisanie, w którym o coś chodzi, pisanie o przemyślanej prawdach. Wedle Schopenhauera i Nietzschego myśl i prawda są konstytutywne dla pisanie i czytania. W kulturze dekonstrukcji natomiast myśl i prawda znikają z horyzontu, pozostaje tylko gra i zabawa. Zostaje pełna dowolność. Nietzsche, którego wielką troską było to, by być dobrze zrozumianym, został mianowany heroldem bezmyślności, który ‘celowo myli ślady’ i chce pozostać enigmą. A przecież pisząc, że „nie chce, by go czytano, lecz by uczono się go na pamięć”, wyraźnie mówił, że idzie mu o dobrą znajomość jego książek osiągniętą w powolnym, głęboko rozumiejącym czytaniu. Liczne maski Nietzschego miały właśnie na celu dostarczenie narzędzi naprowadzających lepiej na jego myśl, a nie stwarzanie chaosu niezrozumienia. Nigdy nie był heroldem nierozumienia. Widział natomiast świat jako pełen złych czytelników: leniwych próżniaków, którzy nie umieją pomyśleć o prawdach wyrażanych w tekście. Dekonstrukcja nie tylko że nie umie odczytać Nietzschego, lecz jeszcze czyni z niego symbol tego, czego tak bardzo nienawidził, czyli bezmyślności. Tak więc czytanie i pisanie to nie dowolne gry i zabawy, lecz konieczne środki w ludzkim obcowaniu z prawdą (skoro nie żyjemy już w złotym wieku, gdy istniała tylko poezja i mowa, o czym jest u Platona, a współcześnie u Onga).

Zasada, że aby dotrzeć do wyrażonych treści filozoficznych, trzeba tekst filozofa dobrze, powolnie i myśląco czytać, odnosi się nie tylko do Nietzschego, lecz także do Heideggera (i wszystkich innych oczywiście). I tu więc dekonstrukcja zawodzi. Tak na przykład Maria Kostyszak wspomina o przed-Heideggerowskiej metafizyce, zupełnie nie zdając sobie sprawy ze złożoności kwestii metafizyki u Heideggera. Trzeba pamiętać, co Heidegger mówił w sprawie ‘przezwyćężania metafizyki’, jak silnie podkreślał, że w historii metafizyki nic radykalnego nie może i nie powinno się stać, bo metafizyka (jej 25 wieków historii) jest zbyt poważną ludzką zdobyczą, której nie można po prostu odrzucić. W świetle pism Heideggera mówienie radykalne o ‘przed-Nietzscheańskiej’ czy ‘przed-Heideggerowskiej’ metafizyce jest czystym nonsensem, choć szeroko rozpowszechnionym przez dekonstrukcję. Czy Kostyszak sądzi, że po Nietzsche (czyli ‘końcu metafizyki’, jak pisał Heidegger, choć w szczególny sposób rozumiał ten koniec jako pełnię pewnego jednego sposobu myślenia o bytach, a nigdy jako koniec myślenia o byciu), czy po samym Heideggerze – już metafizyka przestanie istnieć? Czyż Heidegger sam nie należy do metafizyki choćby przez to, że chce ulepszyć pewien jej kształt? Warto by polecić tu czytanie uwag Kanta w *Krytyce* o przezwyćężaniu metafizyki dla zdobycia pewnej perspektywy historycznej w sprawie krytyki metafizyki. Wymagałoby to dłuższej dyskusji, na którą tu nie ma miejsca.

Prowadzi mnie to do pewnej zasadniczej sprawy w moim sporze z dekonstrukcją, a mianowicie do tzw. *cięcia* czy *zerwania*. Właśnie ZERWANIA. Kostyszak ubolewa, że brak u mnie 'zerwania' (np. 'brak zerwania w porównaniu czasu południa Nietzschego i wieczności Augustyna'). Muszę powiedzieć, że w całej mojej książce w ogóle nie ma żadnego 'zerwania', ponieważ głównym konsekwentnym nurtem moich analiz jest pokazanie ciągłości myśli filozoficznej w jej historii, pokazanie 'jedności doświadczenia filozoficznego', pokazanie, jak poprzez polifoniczność myśl ta jednolicie zmierza do coraz pełniejszego widzenia prawdy. ('Prawda' jest oczywiście innym jeszcze kamieniem obrazy dla dekonstrukcji, jest przestarzałym celem, którego należy się jak najszybciej pozbyć). Gdy na wstępie wspomniałam, że dekonstruktywista nie umie odczytać głównego nurtu mojej książki, to właśnie tę sprawę 'zerwania' miałam na myśli. To, że moja książka w swoim zamyśle idzie ostro przeciw idei zerwania, można nie tylko wyczytać z całości tekstu, lecz także *expressis verbis* jest wyrażone we wstępie, jak również podkreślone we wprowadzeniu do niniejszej dyskusji, odsyłam więc tego, kto czytać umie, do tamtych miejsc. Ja filozofię rozumiem jako kontynuację pewnej tradycji, myślenie z wnętrza tej tradycji, a więc jako ciągłość, w której różnorodności i maski nieciągłości są drugorzędne i pozorne. Harmonię tworzy polifoniczność. Idea zerwania, cięcia – ten największy nonsens dekonstrukcji – jest wyrazem niezdolności wyjścia poza oderwane dźwięki. Kogo ta sprawa – jedności realizowanej przez różnorodność i wielości w całości – interesuje, poleciłabym mu piękną książkę Georgea Steinera – samotnika z Cambridge – *Grammars of Creation*, opublikowaną w 2001 roku. Steiner pokazuje w niej złożoną dialektykę nowego i dawnego, własnego i cudzego, odstępu i bliskości. Stanowi ona świetną przeciwwagę dla nierozumnej jednostronności i skrajności dekonstrukcji.

Alinie Motyckiej należą się wyrazy wdzięczności za zorganizowanie tak interesującej dyskusji.

*Postscriptum**

Już po napisaniu poprzednich uwag otrzymałam dodatkowe materiały, które interesująco rozszerzają w niekonwencjonalny sposób dyskusję o czasie.

Alina Motycka rozważa czasową naturę archetypu; jest to istotne w wymiarze świadomości, jak i w historii kultury. Paweł Pasięka przywołuje poglądy Jana Jakuba Rousseau na związki samoświadomości z czasem. Z Maciejem Potęgą różnią nas drobne szczegóły w interpretacji Heideggera (poza pewnymi niedokładnościami w jego referowaniu mojego tekstu o Heideggerze, np. nigdy nie nego-

* Pisemne wersje wypowiedzi uczestników debaty przekazane zostały profesor Hannie Buczyńskiej-Garewicz partiami, drogą e-mailową, w dwóch częściach, *Postscriptum* odnosi się do tekstów, które znalazły się w drugiej części przekazywanych materiałów (przyp. red.).

wałam, że troska obejmuje wszystkie modi czasu, lecz podkreślałam tylko szczególną rolę przyszłości). Różnice w interpretacji są wyrazem faktu, że w dziele Heideggera istnieją pewne punkty niedookreślone, dopuszczające wielość konkretyzacji (w sensie Ingardenowskim). Nie mogę natomiast zgodzić się z Potęgą, gdy stara się on negować istnienie głębokich różnic dzielących fenomenologię od tradycji kantowskiej. Oczywiście kantyzm i fenomenologia są zdarzeniami tej samej historii filozofii Zachodu, zachowują więc wiele wspólnych momentów (kontynuacja przez negację). Niemniej jednak nie można podważać istotności faktu, że cała tradycja Brentanowska wyrosła z głębokiego sprzeciwu wobec kantyzmu i że doktryny intencjonalności i konstytucji były przede wszystkim refutacją formalizmu transcendentalizmu kantowskiego. Słynna i doniosła praca Maksa Schellera *Formalizm w etyce...* pokazuje te różnice aż nadto wyraźnie.