

Gianni Vattimo

Nihilizm i postmodernizm w filozofii

1. Jeśli rozprawa o postmodernizmie w filozofii nie ma być tylko rapsodycznym poszukiwaniem takich dróg w filozofii współczesnej, które starają się przybliżyć ją ku temu, co w innych dziedzinach – od architektury poprzez literaturę aż po krytykę sztuki – nazywane jest tym terminem, to wtedy powinna, wedle mnie, kierować się pojęciem wprowadzonym do filozofii przez Heideggera, mianowicie: pojęciem *Verwindung* (zwiniecie). Heidegger używa słowa *Verwindung* – zresztą dosyć rzadko – jeden raz w *Holzwege*, następnie w rozprawie zawartej w *Vorträge und Aufsätze* i przede wszystkim w pierwszej z dwu rozpraw w *Identität und Differenz* – na oznaczenie czegoś analogicznego do *Überwindung* (przezwyciężenia), a więc do przekraczania (*superamento*) albo do przechodzenia (*oltrepasamento*), które jednak o tyle się od nich różni, że nie ma w sobie nic ani z dialektycznego *Aufhebung* (znoszenia) ani z pozostawiania-za-sobą, jakie charakteryzuje stosunek do przeszłości, która nie ma nam już nic do powiedzenia. Zatem właściwa różnica między *Verwindung* i *Überwindung* jest właśnie tym, co może nam pomóc w filozoficznym określeniu tego „post”, zawartego w słowie postmodernizm.

Pierwszym filozofem, który mówi o *Verwindung* – nawet jeśli nie posługuje się tym słowem – nie jest Heidegger, lecz Nietzsche. Można prawomocnie utrzymywać, że filozoficzna postmodernistyczność (*postmodernità*) narodziła się w dziele Nietzschego i to dokładnie w okresie, który oddziela drugą część *Unzeitgemäßen Betrachtungen* [Niewczesnych rozważań], *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) [O pożytkach i szkodliwości historii dla życia], od grupy dzieł, którą niewiele lat później inauguruje *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) [Ludzkie, arcyłudzkie], i które obejmują również *Morgenröte* (1881) [Jutrzenkę] i *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) [Wiedzą radosną]. Nietzsche podejmuje w *Niewczesnych rozważaniach* problem epigonizmu, to znaczy nadmiaru świadomości historycznej, która dręczy i ogranicza człowieka wieku XIX (można by powiedzieć — człowieka początków późnej moderny) i która uniemożliwia mu wytworzenie czegoś naprawdę nowego. Przede wszystkim przeszkadza w uzyskaniu pewnego specyficznego stylu; dlatego też człowiek

zostaje zmuszony do czerpania form swojej sztuki, architektury i mody z wielkiego magazynu teatralnych kostiumów, jakim stała się dlań przeszłość. Wszystko to nazywa Nietzsche chorobą historyczności i jest przekonany o tym, przynajmniej w okresie powstawania drugiej części *Niewczesnych rozważań*, że za pomocą „sił ponadhistorycznych” albo „ponadczasowych” religii i sztuki, a w szczególności muzyki Wagnerowskiej, można znaleźć wyjście z tej sytuacji. Jak wiadomo *Ludzkie, arcyłudzkie* oznacza już porzucenie nadziei pokładanych w Wagnerze i w możliwościach związanych z odnawiającą siłą sztuki. Ale również odniesienie Nietzschego do choroby historyczności doznaje od czasu tego dzieła głębokich przemian. Jeśli jeszcze w *Niewczesnych rozważaniach* z roku 1874 Nietzsche obserwował z przerażeniem, że człowiek wieku XIX przejmuje style należące do przeszłości, po to, by kształtować swoje własne otoczenie i własne dzieła, i wybiera je w sposób dowolny, tak jak maski teatralne, to wiele lat później Nietzsche pisze na jednej z kartek, naznaczonych już obłędem, wysłanej na początku stycznia 1889 roku do Burckhardta z Turynu: „w gruncie rzeczy jestem wszystkimi imionami historii”¹. Chociaż takie stwierdzenie należy już do kontekstu załamania psychicznego, z którego Nietzsche nigdy się nie podniósł, to równie dobrze można je potraktować jako wyrażenie stanowiska, jakie wobec historii zajął od czasu *Ludzkiego, arcyłudzkiego*.

Problem tego dzieła polega na znalezieniu wyjścia z choroby historyczności lub wyrażając się bardziej precyzyjnie: na ujęciu w całkowicie nowy sposób problemu nowoczesności, opisanej jako dekadencja. O ile jeszcze praca z roku 1874 miała na celu odwoływanie się do sił ponadhistorycznych i ponadczasowych, to już w *Ludzkie, arcyłudzkie* zostaje dokonany prawdziwy rozkład nowoczesności (*modernità*), i to dokonany właśnie za pomocą zradykalizowania tych samych tendencji, które ją konstytuują. Jeśli samą nowoczesność określa się jako epokę przewycięzania, jako epokę tego, co nowe, które się zużywa i stale jest natychmiast zastępowane przez inną, nowszą nowość, i to w niepowstrzymanym ruchu, który w tym samym momencie, w jakim wyzwala kreatywność, jednocześnie utrwała ją jako jedyną formę życia – jeśli tak jest, to wówczas nie można nowoczesności w ogóle opuścić, kiedy zamierza się ją przewyciężyć.

Odwołanie się do ponadczasowych sił wskazuje na wymóg znalezienia jakiejś odmiennej drogi. Nietzsche widzi bardzo jasno – już w rozprawie z roku 1874 – że przewyciężenie jest kategorią typowo nowoczesną i dlatego właśnie całkowicie nieprzydatną do tego, żeby być podstawą wyjścia z nowoczesności. Nowoczesność nie tylko jest określona przez kategorię przewyciężenia czasowego (przez nieunięknione następowanie po sobie zjawisk historycznych, które człowiek nowoczesny

¹ F. Nietzsche, *Brief an Jacob Burckhardt*, 6 Stycznia 1889 r., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 8, München (Berlin)–New York 1986, s. 578.

uświadamia sobie na podstawie nadmiaru historii), lecz także – jako ścisła tego konsekwencja – przez kategorię przezwyciężenia krytycznego.

Rzeczywiście, drugie *Niewczesne rozważanie* sprowadza relatywistyczny historyzm, pojmując dzieje jako czasowe następowanie po sobie zdarzeń, do Heglowskiej metafizyki historii, która ujmuje proces historyczny jako proces *Aufklärung* (Oświecenia), a więc jako proces wzrastającego rozjaśniania świadomości i stawania się ducha absolutem. Prawdopodobnie w tym też leży racja, dla której Nietzsche w drugim *Niewczesnym rozważaniu* nie może już pomyśleć wyjścia z nowoczesności jako rezultatu przezwyciężenia krytycznego, lecz sięga do mitu i do sztuki. *Ludzkie, arcyłudzkie* pozostaje zasadniczo wierne temu ujęciu nowoczesności; Nietzsche nie myśli jednak już o wyjściu z niej za pośrednictwem sił ponadczłowieczych, lecz próbuje znieść nowoczesność poprzez radykalizację jej własnych tendencji.

Radykalizacja zawiera się w tym, co proponuje *Ludzkie, arcyłudzkie*: w poddaniu krytyce nadrzędnych wartości kultury, i to – poza wszelką sublimacją – na drodze redukcji „chemicznej” (por. aforyzm 1) tych wartości do konstytuujących je elementów. Ten program analizy chemicznej prowadzi jednak, jeśli go konsekwentnie przeprowadzić, do odkrycia, że prawda, w imię której legitymizuje się analizę chemiczną, sama jest wartością, która ulega podważeniu. Wiara w wyższość prawdy nad nie-prawdą lub nad błędem sama jest wiarą, która przebiła się w pewnych sytuacjach życiowych (niepewności, *bellum omnium contra omnes* w początkowych fazach historii itp.) i która, z drugiej strony, opiera się na przekonaniu, że człowiek może poznać rzeczy „same w sobie”, co jednak jawi się jako niemożliwe, ponieważ właśnie analiza chemiczna procesu poznania odkrywa, że w przypadku poznania nie mamy do czynienia z niczym innym, jak z ciągiem konstrukcji metaforycznych: począwszy od rzeczy do obrazu przedstawienia; od tego do słowa, które wyraża stan umysłu indywiduum; od tego do słowa, które jest uznawane za „słuszne” na mocy konwencji społecznej; i wreszcie ponownie od tego unormowanego słowa do rzeczy, w której spostrzegamy tylko cechy dające się najłatwiej ująć w metaforę za pomocą słownika, który odziedziczyliśmy. Dzięki temu „odkryciu” analizy chemicznej – która porusza się zarówno, jak to u Nietzschego, na poziomie *Erkenntniskritik* (krytyki poznania), powołującej się na upozytywistycznego Kanta, jak i na poziomie antropologicznym czy też na poziomie filogenetycznym – rozpada się samo pojęcie prawdy. Albo, co jest właściwie tym samym: Bóg „umiera”, zabity przez religijność, przez wolę do prawdy, którą wierni zawsze w sobie kultywowali i która teraz prowadzi ich do tego, że także jego rozpoznają jako błąd, bez którego można się teraz obejść.

Dokładnie biorąc, wraz z tą nihilistyczną konkluzją pozostawia się nowoczesność, wedle Nietzschego, poza sobą. Ponieważ pojęcie prawdy nie ma już żadnej ważności, a fundament nie jest już nośny – dlatego że nie ma już żadnego fundamentu wiary w jakiś fundament i, zgodnie z tym, w możliwość ugruntowania myślenia – to nie można nowoczesności przekroczyć na drodze przezwyciężenia krytycznego, byłby to bowiem krok pozostający jeszcze całkowicie wewnątrz nowoczesności. Z tego wynika w sposób jasny, że musimy poszukać innej drogi.

Jest to moment, który można by nazwać narodzinami ponowoczesności (*postmodernità*) w filozofii; zdarzenie, z którego znaczenia i konsekwencji – jak również z zapowiedzianej w aforyzmie 125 *Wiedzy radosnej* śmierci Boga – jeszcze długo nie będziemy w stanie w pełni sobie zdać sprawy. Pierwszą i najbardziej znaczącą konsekwencją, zapowiedzianą w tym samym dziele, w którym Nietzsche po raz pierwszy mówi o śmierci Boga, mianowicie w *Wiedzy radosnej*, jest idea Wiecznego Powrotu tego samego – co *nota bene* oznacza koniec epoki przewycięzania, a więc epoki bytu pomyślanego pod znakiem *novum*. Jakiegokolwiek byłyby inne – najbardziej problematyczne – znaczenia idei Wiecznego Powrotu w płaszczyźnie metafizycznej, ma ona z pewnością przynajmniej sens „selektywny” (przymiotnik pochodzi od samego Nietzschego); dla nas odkrywa ona istotę nowoczesności jako epoki redukcji bytu do *novum*. Zarówno awangardy artystyczne z początku wieku (oczywiście przede wszystkim futurizm), jak i takie filozofie jak heglomarksizm Blocha, ale także Adorna i Benjamina, mogą tu zostać przytoczone jako przykłady takiej redukcji; ale równie dobrze można by przypomnieć, że dzisiaj w dziedzinie etyki wartością, która wydaje się ogólnie – i milcząco – uznawana za wartość jest „rozwój”; dobrem jest mniej lub bardziej to, co stwarza możliwość dalszego rozwoju osobowości, życia itp. „Epokowy” charakter tego zjawiska można widzieć również w fakcie, że – chociaż wraz z Nietzschem i Heideggerem stało się czymś jasnym, że nie można etyki ugruntować na takiej wartości – nie jest czymś łatwym znalezienie dla niej wartości zastępczej. Ponowoczesność dopiero się zaczęła, jednak utożsamienie bytu z *novum* (które Heidegger, jak wiadomo, z uderzającą jasnością widzi wyrażone w Nietzscheńskim pojęciu woli mocy), rzuca na nas w dalszym ciągu cień, podobnie jak już umarły Bóg, o którym mówi *Wiedza radosna*.

Oświecenie – rozwinięcie siły zasady w historii – nie kończy się wraz ze zniszczeniem idei prawdy i idei zasady; ta destrukcja czyni akurat czymś bez znaczenia historyczną nowość, która właśnie w perspektywie *Aufklärung* (Oświecenia) jeszcze pozostawała jedyną treścią znaczeniową bytu metafizycznego w nowoczesności, która przecież jest określona jako epoka przewycięzania i krytyki czy, na trochę niższej płaszczyźnie, jako czas mody (myślę tu o rozprawie Georga Simmla). Zadanie myśli nie polega już na tym, jak to stale przyjmowała nowoczesność, żeby powrócić do podstawy i na tej drodze znaleźć na powrót kompleks złożony z *novum*, bytu i wartości (który w swoim wciąż postępującym rozwoju nadaje sens historii; pomyślny tylko o tym, jak dalece Odrodzenie w sztuce i kulturze zachodniej było inspirowane przez powrót do źródła czy „klasyki” itp.).

„Wraz z wglądem w źródło wzrasta jego brak znaczenia”². To zdanie z *Jutrzeńki* ujmuje przynajmniej część tego, co zostało wykazane w chemicznej

² F. Nietzsche, *Morgenröte*, t. I, 44, w: tegoż, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, t. 3, München (Berlin)–New York 1980, s. 52.

analizie w *Ludzkie, arcyłudzkie* jako przeznaczenie fundamentu prawdy i zasady. Nie tylko rozkładowi ulega myślenie o fundamencie z punktu „logicznego”, a więc z punktu widzenia możliwości uzasadnienia swojego roszczenia bycia normą prawdziwego myślenia, ale również ujawnia się przy tym, że jest ono puste, jeśli można tak powiedzieć, pod względem zawartości treści. Konsekwencją narastającej utraty znaczenia związanego z początkiem jest to, że „to, co najbliższe, co wokół nas i w nas, zaczyna stopniowo zdradzać barwę, piękność, zagadkowość i bogactwo znaczeń, o których dawniej ludzkość nie śmiała śnić”³.

To porównanie między utratą znaczenia początku i bogactwem barw najbliższej rzeczywistości jest w stanie przekazać nam ideę tego, co Nietzsche uważa za zadanie myślenia w epoce, w której uległy rozkładowi uzasadnienie i idea prawdy. To, co zostanie oznaczone w ostatnich wierszach pierwszego tomu *Ludzkie, arcyłudzkie* jako „filozofia poranka”, jest dokładnie takim myśleniem, jakie nie jest skierowane na źródło albo fundament, ale na to, co najbliższe. To myślenie najbliższej bliskości (*die nächste Nähe*) mogłoby równie dobrze zostać określone jako myślenie błędzenia, żeby w ten sposób uwypuklić, że nie chodzi o myślenie tego, co nieprawdziwe, ale o obserwowanie „fałszywych” konstrukcji metafizyki, moralności, religii i sztuki w ich powstawaniu i przemijaniu – a więc całej tkanki błędów, które jedynie konstituują bogactwo czy, mówiąc prościej, b y t r z e c z y w i s t o ś c i. Wobec faktu, że nie ma więcej żadnej prawdy i żadnej zasady, która mogłaby ją zakwestionować, ponieważ, jak zostało to nazwane w *Zmierzchu bożyszczy*, prawdziwy świat stał się baśnią i przez to uległ rozkładowi również świat „pozorny”, wszystkie te błędy są raczej błędzeniami czy pomyłkami, powstawaniem i przemijaniem form życia duchowego, których jedyna reguła polega na pewnej historycznej ciągłości bez jakiegokolwiek odniesienia do jakiegokolwiek prawdy fundamentalnej. Tym samym analiza chemiczna podjęta w *Ludzkie, arcyłudzkie* traci pozór analizy „krytycznej”. Faktycznie nie chodzi o to, żeby zdemaskować błędy i je przewyciężyć, ale o to, żeby zobaczyć je jako właściwe źródło bogactwa, które nas tworzy i które użycza światu zainteresowania, barwy i bytu.

Wszystkie dzieła z tego okresu, zaczynające się od *Ludzkie, arcyłudzkie* (a więc przede wszystkim *Jutrzenka* i *Wiedza radosna*), świadczą o wysiłku bliższego określenia idei filozofii poranka. Z tego punktu widzenia należy również odczytywać, o wiele bardziej, niż to się zazwyczaj czyni, pozornie bardziej „metafizyczne” tezy pism późniejszych i tych fragmentów Nietzschego, które pośmiertnie zostały wydane pod tytułem *Wille zur Macht* (*Wola mocy*); odnosi się to, na przykład, do myśli o wiecznym powrocie czy do idei nadczłowieka. Ale co to ma właściwie znaczyć, że myślenie poranka – jak głosi następna reguła metodyczna, ustalona w *Ludzkie, arcyłudzkie* – przebiega „historycznie” błędne

³ Tamże.

drogi metafizyki i moralności, nie w celu krytycznego rozbioru, ale, jak moglibyśmy to powiedzieć, raczej kierując się celem dekonstrukcyjnym? Żeby odpowiedzieć na takie pytanie, posługuje się Nietzsche często metaforami „fizjologicznymi”: człowiek, który jest usposobiony do filozofii poranka, jest człowiekiem o dobrym temperamencie, który „w sobie nie ma nic z warczącego tonu i zajadłości – owej znanej, uciążliwej właściwości starych psów i ludzi, którzy długo byli trzymanymi na łańcuchu”⁴.

Ten sam sens mają aluzje o charakterze biograficznym do zdrowia i do powrotu do zdrowia, których pełne są pisma z tego okresu. Mamy tu znowu próbę pomyślenia wyjścia z metafizyki w takiej formie, która nie jest związana – jak w drugim *Niewczesnym rozważaniu* – z zamiarem krytycznego przewyciężenia; już wiemy, wskutek radykalizacji analizy chemicznej, że nie chodzi tu o powrót do „ponadhistorycznych” wartości, ale o to, żeby przeżyć tak głęboko, jak to jest możliwe, doświadczenie konieczności popełniania błędu i żeby wznieść się na moment ponad ten proces albo przeżyć błędzenie z odmiennym nastawieniem.

Przed wszystkim wiemy, że treść myślenia o poranku nie jest niczym innym, jak właśnie błędzeniem metafizyki, tylko że teraz będzie ono rozpatrywane z punktu widzenia człowieka o „dobrym temperamencie”.

2. Dla opisanie tej postawy – której sens istotny polega na takim ustosunkowaniu się do przeszłości metafizyki (i przez to również do nowoczesności jako końcowego rezultatu metafizyki i moralności platońsko-chrześcijańskiej), żeby ani nie przejmować jej własnych błędów, ani nie wykraczać poza nie poprzez krytykę, która w rzeczywistości te błędy tylko przedłuża – dla opisanie tego nastawienia, które sam Nietzsche ujmuje przy pomocy pojęć powrotu do zdrowia i dobrego temperamentu, jest konieczne, wedle mnie, użycie Heideggerowskiego pojęcia *Verwindung*. Wskazałem już na to, że chodzi tu o pojęcie, które w pismach Heideggera pojawia się stosunkowo rzadko. Nie przedłożę jednak tutaj żadnej jego wyczerpującej analizy. We wszystkich wymienionych wyżej tekstach chodzi o pojęcie wskazujące na pewien rodzaj niewłaściwego *Überwindung*, którego nie należy rozumieć ani w zwyczajowo przyjętym sensie tego słowa, ani w sensie dialektycznego *Aufhebung*. Tekst, który ze stanowiska nas interesującego jest najmniej dwuznaczny, znajduje się w pierwszej części *Identität und Differenz* (*Identyczności i różnicy* 1957). Tam, gdzie Heidegger mówi o *Ge-Stell* (zestawie), tj. o świecie nowoczesnej technologii jako całości złożonej ze *Stellen*⁵ (zestawiania), *Anordnen* (uporządkowania), *Außerlegen* (nakładania) itp., tam też pisze, że

⁴ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, t. 1, 34 (tamże, Bd. 2, s. 55).

⁵ Artykuł ten został przetłumaczony z języka niemieckiego na podstawie przekładu dokonanego przez Wolfganga Welscha (*Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, w: G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990). Przy przekładzie eseju Vattimo na język polski został wykorzystany również oryginał włoski. Zachowaliśmy również w przekładzie w pisowni niemieckiej te pojęcia, które Vattimo zachowuje w oryginale włoskim. W nawiasach umieściliśmy odpowiedniki polskie tych pojęć.

„to, czego doświadczamy w zestawie, jest *preludium* do tego, co nazywa się wydarzeniem (*Er-eignis*). Wszelako nie utrwała się ono koniecznie w swoim prologu, jako że w wydarzeniu oznajmia się możliwość, że samo panowanie zestawu (*Ge-Stell*) zostaje zwinęte (*verwindet*) do bardziej pierwotnego wydarzenia się (*Ereignen*)”⁶.

Z dalszego ciągu tego tekstu wynika jasno, że *Ge-Stell*, świat techniki, nie jest tylko tym, w czym metafizyka osiąga swój szczyt i swój najwyższy i najpełniejszy rozwój, ale także – i właśnie dlatego – oznacza „pierwsze rozbłyśnięcie wydarzenia”⁷. Wkrótce musimy powrócić do tego tekstu o *Ge-Stell*; tutaj chciałbym jedynie pokazać, pod jakim względem słowo „*Verwindung*” może nam pomóc określić to, czego Nietzsche szukał pod imieniem filozofii poranka i co wedle hipotezy, którą przedkładam, określa istotę filozoficznej po-nowoczesności (*post-modernität*).

Jak więc należy tłumaczyć pojęcie *Verwindung* na tych stronach *Identität und Differenz* (i jeśli zajdzie taka potrzeba, również w innych tekstach Heideggera, w których się ono pojawia)? Wiemy na podstawie wskazówek, jakie Heidegger dał francuskim tłumaczom *Vorträge und Aufsätze* (gdzie to pojęcie zostało użyte w jednej z rozpraw, w której chodzi o *Überwindung* metafizyki), że wskazuje ono na przekraczanie (*oltrepassamento*), które zawiera w sobie cechy przyjęcia i pogłębienia czegoś. Z drugiej strony, znaczenie leksykalne tego słowa w słowniku niemieckim zawiera dwa inne wskazania: powrotu do zdrowia (*eine Krankheit verwinden* – przezwyciężyć chorobę) i przekręcania⁸. Dalej, ze znaczeniem powrotu do zdrowia jest związane również znaczenie słowa „podniesienie” (*Erhebung*); przezwyciężyć można nie tylko chorobę, ale również jakąś stratę albo ból. Jeśli tę wiedzę na temat słownictwa odnieść z powrotem do *Verwindung des Ge-Stells* lub do metafizyki (której formą końcową jest *Ge-Stell*), to odkrywa się, że dla Heideggera możliwość jakiejś zmiany, która prowadzi nas do początkowego *Ereignis* – względnie poza czy na drugą stronę metafizyki – związana jest z *Verwindung*. U Heideggera oznacza to: „Z metafizyką nie można skończyć jak z jakimś poglądem. Nie można jej pozostawić poza sobą, jak teorii, w którą się już nie wierzy i której się już nie reprezentuje”⁹. Metafizyka jest czymś, co pozostaje w nas jak ślady choroby lub jak ból, któremu się poddajemy, albo można by dodatkowo uprawiając grę językową i wykorzystując wieloznaczność włoskiego słowa *rimettersi* (przyjść do siebie), powiedzieć, że jest ona czymś, z czego przychodzimy do siebie, dokąd się znowu udajemy, i co podnosi nas znowu na

⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 29.

⁷ Tamże, s. 31.

⁸ Znaczenie dosyć marginalne, związane z *winden* – skręcać, wykręcać – w znaczeniu pogorszenia, pogłębiania się odchylenia, wykolejenia, jakie między innymi posiada przedrostek *ver* – przyp. tłum.

⁹ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, w: tegoż, *Vorträge und Aufsätze*, t. 1, Pfullingen 1954, s. 68.

duchu. Do tych wszystkich znaczeń dochodzi jeszcze to związane z przekręcaniem (*Verdrehung*), które poza tym można już odczytać na podstawie znaczenia poddania się wyzdrowieniu. Metafizyka nie zostaje bez reszty i wprost uznana, tak jak nie przystaje się bez zastrzeżeń na *Ge-Stell* jako system technologicznych nakazów. Można metafizykę i *Ge-Stell* przeżywać jako szansę, jako możliwość jakiejś zmiany, dzięki której obracają się one w kierunku, jaki nie daje się przewidzieć na podstawie ich własnej istoty, a który mimo tego pozostaje z nią w związku.

Verwindung rozumiane we wszystkich tych znaczeniach określa charakterystyczne dla Heideggera stanowisko, jego ujęcie zadania filozofii w chwili, w której się znajdujemy, a więc u kresu filozofii w jej kształcie metafizycznym. Również u niego, podobnie jak u Nietzschego, myślenie nie ma żadnego innego „przedmiotu” (w wielu znakach cudzysłowów), jak tylko błędzenia metafizyki, przypominanego w postawie, która nie jest ani krytycznym przekraczaniem, ani przyjęciem, jako ponownym podjęciem i kontynuacją. Można by tu przypomnieć, że problem *Wiederholung* (powtórzenia), łączący się z rozróżnieniem między *Tradition* (tradycją) i *Überlieferung* (przekazem) jako odmiennymi sposobami przyswajania (*Aneignung*) przeszłości, jest już centralnym problemem w *Sein und Zeit*.

Znaczenie, jakie pojęcie *Andenken* (przypominanie) uzyskuje w dziełach późnego Heideggera, w których post-metafizyczne myślenie zostanie określone jako przypominanie, wznowienie, ponowne przemyślenie itp., przybliża je w sposób zasadniczy do Nietzscheańskiej filozofii poranka. Wprawdzie wydaje się, że punkt wyjścia *Sein und Zeit* przypisuje myśleniu zadanie podjęcia na nowo problemu sensu bytu, i to w sposób alternatywny do tego, co było przez stulecia treścią metafizyki, która zapominała o byciu. Jednak już w tym dziele istotna część tego zadania została określona jako „destrukcja historii ontologii”, a ponadto rozwój myśli Heideggerowskiej po przełomie z lat trzydziestych doprowadzi w końcu do tego, że zadanie myślenia coraz bardziej będzie identyfikowane z czynnością destrukcji czy, raczej, dekonstrukcją.

Kehre (przełom) w myśli Heideggera jest, jak wiadomo, przejściem z płaszczyzny, na której istnieje wyłącznie człowiek (jak w humanistycznym egzystencjalizmie Sartre’a), na płaszczyznę, na której znajduje się na pierwszym miejscu bycie, jak o tym mówi traktat *Über den Humanismus* z roku 1946. Jednak znaczy to także, obok innych konsekwencji, że zapominania o byciu, które konstytuuje metafizykę, nie można pomyśleć jako błędu ludzkości, z którego można by się wyzwolić na mocy aktu woli i jakiejś bardziej rygorystycznej metody. Dlatego też metafizyka jest nie tylko przeznaczeniem w tym sensie, że należy do nas i nas konstytuuje i że możemy ją tylko zwinać (*verwinden*); lecz także zapominanie o byciu, przynajmniej w pewnym sensie, należy do samego bycia (nawet zapominanie nie zależy od nas). Bycie nie może być nigdy całkowicie uprzątnione (*darsi tutto in presenza*).

Również więc przypominanie, o którym mówi Heidegger, nie doprowadzi nas do tego, byśmy ujmowali bycie jak przedmiot znajdujący się przed nami. Co myślimy więc, kiedy odnosimy się do bycia w przypominaniu? Możemy myśleć o byciu jako o tym, co było (*gewesen*), a więc jako o już nieobecnym. Powrót do historii metafizyki, jaki ciągle Heidegger ponawia w swoich pracach, następujących po zwrocie, ma strukturę *regressus ad infinitum*, która jest charakterystyczna dla rekonstrukcji etymologicznej. Ten powrót nie prowadzi nas do żadnego stanowiska poza przypomnieniem bycia jako czegoś, z czym na zawsze się już rozstaliśmy. Bycie dane jest w postaci *Geschick* (przesłania) i jako *Überlieferung*. Mówiąc w terminach Nietzschego: myślenie nie podąża z powrotem do źródła, żeby nad nim zapanować; nie czyni właściwie nic innego, jak tylko jeszcze raz przebiega koleiny błędzenia, w których leży jedyne bogactwo i jedynie nam dane bycie.

Etapy Heideggerowskiej marszruty dają się w sposób bardzo klarowny przybliżyć do dróg, którymi podążała myśl Nietzschego. Nihilistyczny rezultat „samorozkładu” pojęcia prawdy i zasady u Nietzschego ma swój odpowiednik w Heideggerowskim „odkryciu” „epokowego” charakteru bycia; także u Heideggera bycie nie może już funkcjonować jako „zasada” (*Grund*), i to ani jako zasada rzeczy, ani jako zasada myślenia. Żeby przygotować wyjście z metafizyki, pisał Heidegger w wykładzie *Zeit und Sein*, który przynajmniej co do idei wieńczy dzieło z roku 1927, „trzeba by odrzucić bycie jako zasadę bytu”¹⁰. Nie można przypominać sobie bycia; można jedynie ponownie przemyśleć z punktu widzenia *Geschick* historię metafizycznego błędzenia, która tworzy nas i bycie jako *Überlieferung*. Moment przekręcania, jaki zawarty jest w *Verwindung*, oznacza, że to powtórzenie metafizyki nie służy celowi przyjmowania jej taką, jaką ona jest: na przykład, myśląc na powrót o Platonie nie rozważa się tego, czy teoria idei jest prawdziwa czy też nie; ale trudzimy się przypomnieniem sobie prześwitu (*Lichtung*), tego uprzednio przekazanego otwarcia, wewnątrz którego może się coś takiego jak teoria idei w ogóle pojawić. Takie nastawienie, mówi Heidegger w *Satz vom Grund*, ma skutek wyzwalający: rozważane z perspektywy *Geschick* bycia oznacza: „[...] zawierzyć wyzwającemu powiązaniu z przekazem”¹¹.

W jaki sposób należałoby sobie przedstawiać – tymczasowo, jak tego sobie życzy Heidegger – ten emancypujący skutek przypominania, na którym polegać ma sens przekręcania i który jest zawarty w słowie „*Verwindung*”? Krok naprzód możemy jedynie zrobić dzięki zaakcentowaniu tego, że pogląd, który przyjmuje tezy metafizyki jako *Geschick* – jako przesłanie, jako historycznie przesyłany przekaz – uwalnia metafizykę od roszczenia do bycia czymś obowiązującym. Nastawienie, jakie z tej postawy wynika, jest pewnego rodzaju historycznym relatywizmem. Nie ma czegoś takiego jak *Grund* i żadnej ostatecznej prawdy, istnieją tylko historyczne, określone lub przesyłane, tj. przekazane otwarcia bycia,

¹⁰ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, w: tegoż, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 6.

¹¹ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, s. 187.

które się tylko w tych otwarciach i dzięki nim w ogóle sobie uświadamia (przekraczając je i nie używając ich jako środków). Wszelako ten historyzm jest ciągle łagodzony; także on zostaje zwinięty na tej podstawie, że historia otwarć nie jest „tylko” historią błędów, która z perspektywy jakiejś innej dostępnej zasady (*Grund*) zostałaby zdementowana, ale że samo bycie jest tą historią – i to stanowi, jak trafnie pokazał Nietzsche poprzez metaforę „dobrego temperamentu” (*gutes Temperament*), głęboką różnicę. Słowem, które mogłoby zarysować to nastawienie do przeszłości i do tego wszystkiego, co nam – także obecnie – jest przekazywane, może być jeszcze inne słowo: mianowicie *pietas*.

Andenken i *Verwindung* wskazują również w ten sposób na to, w jakim znaczeniu filozofia Heideggera musi zostać określona jako hermeneutyka; nie jako teoria technicznej interpretacji ani tym bardziej w sensie filozofii, która przy opisie egzystencji nadaje zjawisku interpretacji szczególne znaczenie, ale w sensie jak najbardziej radykalnie ontologicznym. Bycie nie jest niczym innym, jak przekazywaniem historycznie przesłanych otwarć, które konstytuują dla każdej poszczególniej historycznej ludzkości, *je und je* (zawsze), jej najbardziej prawłasną możliwość dostępu do świata.

Doświadczenie bycia – jako doświadczenie przyjmowania tych przekazów i odpowiedzi na nie – jest zawsze *Andenken* i *Verwindung*.

3. Czy jest możliwe, żeby na podstawie wskazań Nietzschego i Heideggera (które – i tego nie wolno nam zapominać – w swojej ciągłości mogą zostać rozpoznane tylko dzięki przekręceniu interpretacji Nietzschego, jaką zaproponował Heidegger) postąpić kilka kroków do przodu na drodze bardziej precyzyjnego określenia ponowoczesności w filozofii? Myślę, że jest to możliwe, i chciałbym tutaj wprowadzić w formie roboczego podsumowania trzy cechy ponowoczesnego myślenia.

(a) Myślenie użycia (*des Genusses*). Kiedy obstaje się, jak ma to miejsce tutaj, przy emancypacyjnej nośności przypominania, wystawieni jesteśmy na niebezpieczeństwo, że pojawia się ono jako samo proste apologetyczne powtórzenie tradycji metafizycznej (ze wszystkimi implikacjami, także praktycznymi, jakie stąd się wywodzą). Rozstanie się z metafizyką wymaga jednak porzucenia „funkcjonalistycznej” koncepcji myślenia. Od momentu, w którym przypominanie nie ujmuje żadnej zasady, jest w tym samym stopniu zdolne do służenia jako baza dla praktycznego przekształcenia „realności”. Niesie to ze sobą problemy, które wymagają dyskusji. Ale dopiero teraz staje się oczywiste, że hermeneutyczna ontologia pociąga za sobą jakąś etykę, którą w opozycji do etyki imperatywów można by określić jako etykę dóbr: mam tu na myśli te oba pojęcia w sensie, jaki mają one w etyce Schleiermachera, który przecież również był jednym z pierwszych teoretyków hermeneutyki. Przypominanie albo nawet używanie (ponowne przeżywanie) – również w znaczeniu „estetycznym” – form życia duchowego przeszłości nie pełni funkcji przygotowywania do czegoś innego, ale samo w sobie

wykazuje oddziaływanie emancypacyjne. Począwszy od tego, można by etykę ponowoczesną przeciwstawić etykom metafizycznego „rozwoju”, wzrostu i tego, co nowe, jako najwyższej wartości.

(b) Myślenie kontaminacji. Proponowane przeze mnie zbliżenie pomiędzy filozofią poranka Nietzschego a Heideggerowskim *Andenken*, pociąga za sobą, trzeba przyznać, pewne *Verwindung*, ponowne przyjęcie i przekreślenie, które odnosi się do samego Heideggera. Polega to na tym, że pierwszeństwo daje się tu raczej hermeneutycznej albo nawet nihilistycznej stronie myślenia Heideggera. Faktycznie Heidegger zdaje się mieć zawsze jeden cel przed oczami przy powrocie z błędów metafizyki, który nie jest tak po prostu identyczny z owymi błędzeniami, ponieważ zakłada się, że powrót, raczej na odwrót, mógłby nas w pewnym stopniu zaprowadzić na drugą stronę tych błędów. Wykład *Das Ende der Philosophie und Aufgabe des Denkens* (Koniec filozofii i zadanie myślenia) z roku 1964 na przykład kończy się – po tym jak Heidegger mówił w nim o „Lichtung” (prześwicie) i jego niesprowadzalności do prawdy (ponieważ jest ona raczej *aletheia*) – tezą: „Zadanie myślenia polegałoby zatem na porzuceniu dotychczasowego myślenia i określeniu rzeczy samego myślenia”¹². Takiemu ukierunkowaniu na to, co leży po drugiej stronie metafizyki, towarzyszy u Heideggera praca filozoficzna, która za główną treść ma metafizykę i jej błędzenia. Łatwo spostrzec, jakie to konsekwencje ma akcentowanie jednego lub drugiego z tych dwóch aspektów filozofii Heideggerowskiej. Nakierowanie na całkowicie inny sposób myślenia może prowadzić do rezultatów mistycznych; natomiast zainteresowanie powrotem nie tyle prowadzi na drugą stronę metafizyki, ile poprzez jej błędzenia prowadzi w kierunku filozofii poranka – jaką wykonał sobie Nietzsche – i podkreśla „nihilistyczną” cechę myślenia Heideggera. Zwinięcie (*Verwindung*) błędów metafizyki, a więc ich naznaczone rezygnacją (ale również: oznaczone na nowo, opatrzone jakimś nowym znakiem), względnie przywracające do zdrowia i nacechowane pewnym zniekształceniem przyjęcie, przedstawia, zgodnie z tą drugą perspektywą, jedyną cechę, która zawiera nakierowanie na to, co inne. Przewyciężenie metafizyki nie prowadzi do jakiegoś innego miejsca, ale dokonuje się jedynie na drodze pewnego powtórzenia i przekreślenia. Jest to kierunek, na który wskazuje także, moim zdaniem, rozwój hermeneutyki po Heideggerze, a w szczególności hermeneutyka Gadamera. Gadamerowi nie chodzi o to, żeby ująć tę drugą stronę metafizyki, myślenie ma bowiem swój początek w świadomości, że „byt, który może zostać zrozumiany, jest językiem” (i niczym innym, jak moglibyśmy dodać). Myślenie ponownie przyjmuje posłannictwa *Überlieferung* i ma za cel jedynie wytworzenie zawsze nowej ciągłości indywidualnego i kolektywnego doświadczenia. Ta ciągłość, przynajmniej dzisiaj w naszym społeczeństwie, jest w mniejszym stopniu za-

¹² M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, w: Heidegger (por. przyp. 8), s. 80.

grożona przez czynniki zakłócające komunikację, niż przez niezwykle rozkwit specjalistycznych języków, w szczególności języków nauki. U Gadamera hermeneutyka nie odnosi się tylko do wywodzących się z przeszłości przekazów, ale także do wszystkich owych lingwistycznych kontynentów, które jawią się nam jako tak dalekie, obce i nieprzenikliwe, jak odległe w czasie i przestrzeni kultury.

Chociaż to inne proponowane przez Gadamera *Verwindung* hermeneutyki mogłoby nasunąć nowe problemy (istnieje zwłaszcza niebezpieczeństwo, że hermeneutyka stanie się myśleniem przywracającym jedność doświadczenia w pojęciach języka potocznego albo zdrowego rozsądku – w ten sposób rozumie Gadamer w zasadzie logos, który kanonizuje faktycznie istniejące reguły języka wobec każdej możliwości nowego otwarcia i przemieszczenia), to jednak otwiera nowe sugestywne możliwości rozwoju filozofii ponowoczesnej w sensie, jaki możemy nazwać kontaminacyjnym. Chodzi o to, żeby wysiłek hermeneutyczny nie tylko kierować na przeszłość i jej przekazy, ale żeby zastosować go do różnorodnych treści współczesnej wiedzy, zaczynając od nauki o technice i sztuce, aż po ową „wiedzę”, z jaką mamy do czynienia w massmediach, ażeby zawsze od nowa doprowadzać je do jedności. Taka – uzyskana w tej wielości wymiarów – jedność nie miałaby już w sobie nic z jedności dogmatycznego systemu filozoficznego i nie wykazywałaby już żadnych silnych cech prawdy metafizycznej, raczej chodziłoby tu wyraźnie o wiedzę dodatkową, która posiadałaby wiele własności procesu „rozpowszechniania” (wraz z filozofią ujętą nie jako fundament, ale jako rezultat nauk) i która zgodnie z tym byłaby zakorzeniona na płaszczyźnie „słabej” prawdy, której słabość mogłaby się powołać na dwuznaczność zaślania i odślania, jaka jest właściwa Heideggerowskiemu „Lichtung”.

(c) Myślenie *Ge-Stell*. Już Nietzsche powiązał doświadczenie śmierci Boga – tj. wyraźnej zbędności wszelkiego fundamentu – z nową sytuacją relatywnego bezpieczeństwa, jakie osiągnęła indywidualna i socjalna egzystencja na podstawie społecznej organizacji i rozwoju technicznego. U Heideggera dochodzi do głosu podobne powiązanie w pojęciu *Ge-Stell* i jego dwuznaczności. I właśnie do tej dwuznaczności odwołuje się *Verwindung*. Można by powiedzieć: „przedmiotem” *Verwindung* jest przede wszystkim *Ge-Stell*. W rzeczy samej w nim dokonuje się metafizyka w jej najwyższej formie, jako totalna organizacja Ziemi za pomocą techniki. Oznacza to, że *Verwindung* metafizyki dokonuje się jako *Verwindung des Ge-Stells* (zwinięcie zestawu). Heidegger nie wypracował wszystkich konsekwencji tego rodzaju tezy. Ale także tu znajdujemy się, jak w przypadku „kontaminacji”, o której wyżej była mowa, wobec wskazówki, która ukierunkowuje myślenie za pomocą zwijania na świat nowoczesnej nauki i technologii, a nie tylko – jak skłonny jest się wierzyć tam, gdzie hermeneutyce przypisuje się wyłącznie powołanie humanistyczne – na obszar tradycji i przekazów przeszłości. Ponieważ według Heideggera „istota techniki nie jest czymś technicznym”, to należy zwrócić się do *Ge-Stell* z zamiarem zwinięcia go w kierunku początkowego *Ereignis* (wydarzenia).

Chodzi tu więc, innymi słowy, o to, żeby odkryć i przygotować pojawienie się ultra- czy pometafizycznej szansy technologii planetarnej. To *Verwindung* zostanie spowodowane także przez ponowne odtworzenie ciągłości pomiędzy technologią i minioną zachodnią tradycją, i to w znaczeniu wskazanym w tezach Heideggerowskich o technice jako kontynuacji i spełnieniu metafizyki zachodniej. Czego można się spodziewać jako rezultatu z tego odnowionego powiązania techniki z zapominaniem o byciu, które ją przygotowało w historii myśli europejskiej? Również i to zostało wskazane – w bardzo zwięzłej formie – w *Identität und Differenz*. Wedle tego tekstu, *Ge-Stell* jest pierwszym rozbłyśnięciem *Ereignis*, ponieważ „wydarzenie jest sferą w sobie drgającą, przez którą człowiek i byt dochodzą do swojej istoty, uzyskując swoją istotowość, w której gubią owe określenia, jakie przypisała im metafizyka”¹³. Jakie są to określenia, które metafizyka przypisała człowiekowi i bytowi? Jest to przede wszystkim określenie podmiotu i przedmiotu. To one konstytuują ramy stosowne dla pojęcia rzeczywistości. Jeśli człowiek i byt tracą te określenia, to wtedy wkraczają do obszaru chybottliwego (*schwingenden*), który należy sobie, wedle mnie, przedstawić jako świat rzeczywistości „ułatwionej” (*erleichterten*) – ułatwionej, ponieważ rozróżnienie pomiędzy tym, co prawdziwe, a tym, co fikcyjne, informacją a obrazem, staje się mniej ostre: chodzi tu o świat totalnej medializacji (*mediatizzazione*) naszego doświadczenia, w jakim się już od dawna znajdujemy. I to w tym świecie ontologia staje się faktycznie hermeneutyką, a pojęcia metafizyczne podmiotu i przedmiotu, rzeczywistości i prawdy, ujęte jako fundament, tracą na znaczeniu. W tej sytuacji należałoby mówić o „słabej ontologii” (*schwachen Ontologie*) jako jedynej możliwości wyjścia z metafizyki – na drodze przyjęcia „powrotu do zdrowia – przekształcenia” (*Genesung – Verdrehung*), nie mającego już w sobie nic z krytycznego przewycięzania, które było tak charakterystyczne dla nowoczesności. Być może, w tym leży dla ponowoczesnego myślenia szansa nowego – w słabym sensie – początku.

Przekład Maciej Potępa
Kolacjonowała z wersją włoską Romana Kolarzowa

¹³ M. Heidegger (por. przyp. 5), s. 26.