RUCH FILOZOFICZNY
LXXI 2014 2

Ewa Borowska

Heideggerowska destrukcja metafizyki: filozofia średniowieczna i nowożytna. Część 2

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/RF.2014.011

Dotąd odnosiłam się zasadniczo do 23 tomu *Dzieł zebranych* Martina Heideggera: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (*Dzieje filozofii od Tomasza z Akwinu do Kanta*)[1]. Nietrudno zgadnąć, że po metafizyce Tomasza z Akwinu, Kartezjusza i Immanuela Kanta kolejnym tematem dyskutowanym w *Geschichte der Philosophie* będzie metafizyka Gottfrieda W. Leibniza. To jeden z ulubionych myślicieli Heideggera. Fryburski filozof przy różnych okazjach nawiązuje do jego koncepcji. Tutaj wszakże zreferuję wykład logiki i metafizyki Leibniza z 26 tomu *Dzieł zebranych*: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Metafizyczne podstawy logiki wychodząc od Leibniza*)[2], gdyż jest on bardziej zrozumiały, zwarty i obszerny. Kwestie poruszone w *Geschichte*: Leibnizjański podział idei i założenia monadologii, stanowią zaledwie fragment późniejszych o dwa lata *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Wykład ów koresponduje wyraźnie również z ważną w dorobku Heideggera rozprawą *O istocie podstawy*. Wraz ze skrótem wykładu o Leibnizu pt. *Z ostatniego wykładu marburskiego* weszła ona w skład zbioru *Znaki drogi*.

Heidegger szuka możliwości metafizycznego ugruntowania logiki wbrew tendencji logiki współczesnej, która nie chce słyszeć o związkach logiki z metafizyką i zmierza w przeciwstawnym kierunku matematyzacji logiki. Filozof lansuje tezę, że logika to metafizyka prawdy. Najogólniej ujętym zadaniem logiki jest wyjaśnienie istoty prawdy, a to można

[1] Zob. cz. 1 artykułu: Por. E. Borowska, *Heideggerowska destrukcja metafizyki: filozofia średniowieczna i nowożytna*. Część I, „Ruch Filozoficzny" 2014, t. 71, nr 1, s. 21–44.

[2] Ibidem.

przeprowadzić tylko środkami metafizyki, tzn. ontologii (GA 26, s. 126)[3]. Główne tematy logiki odsyłają do metafizyki: prawodawczość zasad myślenia, ich moc wiążąca, wymaga wolności jako podstawy; prawda powiązana jest z rozumieniem bycia, czyli źródłową transcendencją ludzkiego jestestwa, które zawsze już przekroczyło siebie i jest przy bycie; pojęcie domaga się schematu transcendentalnego, określającego sposób jego użycia; „jest", spójka sądu, wymaga analizy relacji bycia i myślenia (zob. GA 26, s. 25–26, 70). Powierzchownego argumentu, że logika poprzedza metafizykę, gdyż ta ostatnia musi respektować prawa logiki, nie da się utrzymać, przeciwnie – nieodzowność stosowania reguł myślenia ugruntowana może być tylko metafizycznie (GA 26, s. 129). Filozofia Leibniza stwarza doskonałą okazję do prześledzenia związków logiki i metafizyki. Stanowi ponadto oryginalne podsumowanie logiki antycznej i średniowiecznej, a także otwiera perspektywy dla logiki nowożytnej i współczesnej (GA 26, s. 28).

W zakresie logiki Heideggera interesuje mnie przede wszystkim Leibnizjańska teoria sądu. Odnośnie do ogólnej struktury sądu autor *Monadologii* wysuwa znaną teorię inkluzji: „W prawdziwym sądzie podmiot musi zawierać w sobie predykat – wyraźnie bądź niewyraźnie" (GA 26, s. 41). Zawieranie się dotyczy zarówno pojęcia podmiotu i predykatu, jak i bycia tego, co w nich pomyślane, czyli w grę wchodzi zawieranie się logiczne i ontyczne (GA 26, s. 44). Leibniz powołuje się na nieco problematyczne sformułowanie Arystotelesowskiej *Hermeneutyki*[4]. Relacja inkluzji stanowi fundament prawdy, wszelako obowiązuje to tylko dla poznania apriorycznego, które jest dla Leibniza ideałem wiedzy i do którego, jak sądzi, da się sprowadzić ludzkie poznanie aposterioryczne (GA 26, s. 42, 50). Wynika z niej paradoksalny wniosek, że w pojęciu Adama, praojca ludzkości, zawierają się wszystkie predykaty, jakie kiedykolwiek będzie można przypisać dowolnemu człowiekowi (GA 26, s. 43)[5].

Podstawowymi formami zawierania się, tkwienia predykatu w podmiocie są zdania tożsamościowe. Są one oczywiste, nie wymagają żad-

---

[3] Wykaz skrótów tytułów cytowanych dzieł Heideggera i ich adresy bibliograficzne czytelnik znajdzie na końcu artykułu.

[4] „Słowo […] jest zawsze znakiem rzeczy mówiących coś o czymś innym. [...] Jest też zawsze znakiem czegoś mówiącego o czymś, na przykład o podmiocie, albo o tym, co jest obecne w podmiocie". Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975, rozdz. 3, 16 b 6 n, s. 55; wyróż. dokonane przez Heideggera – zob. GA 26, s. 39. Podobną wymowę ma ustęp *Kategorii*: „Substancja w najściślejszym […] stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, np. poszczególny człowiek czy poszczególny koń (2 a 11 i n., ibidem s. 6 – zob. GA 26, s. 41).

[5] Zob. *List i szkic listu do A. Arnaulda z lipca 1686 r.*, przeł. S. Cichowicz, w: G.W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 31–61.

nego dowodu. „Wszystkie zaś pozostałe prawdy sprowadzają się do prawd pierwszych za pomocą definicji, czyli za pomocą rozbioru pojęć, na którym polega dowodzenie *a priori*, niezależne od doświadczenia" (GA 26, s. 48)[6]. Teoria inkluzji okazuje się więc teorią tożsamości. Poza jawnymi, formalnymi zdaniami tożsamościowymi, zwanymi przez Leibniza prawdami pierwotnymi, wyróżnia on prawdy pochodne, wirtualnie tożsamościowe, które dzielą się na prawdy konieczne (rozumowe) i przypadkowe (faktyczne). Prawdy konieczne mogą być sprowadzone przez człowieka do prawd pierwotnych; w przypadku prawd przypadkowych leży to poza ludzkimi możliwościami; dowód szedłby tu w nieskończoność (GA 26, s. 51, 53). Wszelako w boskim intelekcie faktyczna prawda historyczna zawiera się w zdaniu tożsamościowym. Poznając podmiot, Bóg widzi od razu wszystkie tkwiące w nim predykaty. W średniowiecznej scholastyce występował podobny podział na prawdy wieczne i przypadkowe. Pierwsze miały wynikać z samowiedzy Boga. Były to twierdzenia logiki i metafizyki. Drugie dotyczyły tego, co stworzone (GA 26, s. 51–53). Prawdy konieczne zawarte są, według Leibniza, tylko w boskim intelekcie jako jego wewnętrzny przedmiot, nie zależąc od jego woli. Prawdy przypadkowe zależą od boskiej woli, którą jednak kieruje intelekt[7]. Odpowiednio istnieją dla Boga dwa rodzaje niemożliwości: „logiczna" i „moralna" (GA 26, s. 61). Leibniz jest zdeklarowanym racjonalistą, ale mimo to chce zachować autonomię prawd faktycznych. Ideałem poznania pozostaje dla niego, zgodnie ze scholastyczną tradycją, boska wiedza, *scientia Dei* (GA 26, s. 53–54).

Leibniz wyróżnia trzy główne zasady logiki: tożsamości, sprzeczności i racji dostatecznej. Tradycyjna interpretacja głosi, że prawdy rozumowe (konieczne) podpadają pod zasadę sprzeczności, zaś prawdy faktyczne (przypadkowe) pod zasadę racji dostatecznej, obie zaś można sprowadzić do zasady tożsamości, a więc ona jest dla Leibniza najważniejsza (GA 26, s. 65, 126–127). Heidegger się z tym nie zgadza. Wskazuje na wypowiedzi filozofa głoszące, że zasada tożsamości (zasada sprzeczności jest jej negatywnym wyrazem) oraz zasada racji dostatecznej to dwie uniwersalne zasady poznania, obowiązujące dla wszystkich rodzajów prawd (GA 26, s. 65–68)[8]. Generalnie wzajemna relacja zasad logiki u Leibniza jest, w opinii Heideggera, niejasna. Leibniz dąży do

---

[6] Idem, *Prawdy pierwotne metafizyki*, przeł. J. Domański, w: idem, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz et al., PWN, Warszawa 1969, s. 87.

[7] Idem, *Monadologia*, w: ibidem, § 43 i 46, s. 305, 306.

[8] Heidegger powołuje się na *Teodyceę*. Zob.: G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, WN PWN, Warszawa 2001, s. 527; idem, *Monadologia*, § 33 i 36.

zrównania prawd rozumowych i faktycznych przez uznanie wiedzy boskiej za poznanie doskonałe (GA 26, s. 67, 69).

Dla Heideggera zasada racji jest ważniejsza niż zasada tożsamości: „Ukazuje się tu [w zasadzie racji – E.B.] związek podstawy, prawdy i bycia – poprzez wzgląd na tożsamość" (GA 26, s. 69). Rozumienie bycia (określone jako prawda transcendentalna, źródłowa transcendencja) stanowi warunek możliwości, tzn. rację, każdej prawdy ontyczno-intencjonalnej. Ekstaza rozumienia, dana w jedności z pozostałymi dwiema ekstazami czasowości *Dasein*, to prapodstawa umożliwiająca w ogóle odkrytość bytu (GA 26, s. 280–281). Zdanie oznajmujące, sąd jest wobec niej czymś wtórnym (zob. PPF, par. 17, pkt b i c). Zasada tożsamości, odwołująca się do struktury sądu, miałaby więc także pozycję podporządkowaną względem zasady racji jako zasady odkrytości (nieskrytości) bytu.

Bardzo ciekawym fragmentem wykładu, poświęconego filozofii Leibniza, jest analiza podziału idei, przeprowadzonego we wczesnej rozprawie filozofa: *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684)[9]. O Kartezjańskim kryterium jasności i wyraźności Leibniz powiedział, że samo jest bardzo mało jasne i wyraźne. Kartezjusz traktuje je tak, jak średniowieczni teolodzy świadectwo ducha świętego (GA 23, s. 142; GA 26, s. 83). Leibnizjańska klasyfikacja idei jest bardziej precyzyjna i rozbudowana niż Kartezjańska. Punktem wyjścia jest podział poznania na ciemne i jasne, to drugie dzieli się na niewyraźne i wyraźne, wyraźne z kolei – na nieadekwatne i adekwatne, adekwatne wreszcie – na ślepe (symboliczne) i oglądowe (intuicyjne).

Poznanie c i e m n e uniemożliwia rozpoznanie danego obiektu, jeśli znów się pojawi. Poznanie jasne n i e w y r a ź n e czyni owo rozpoznanie możliwym, wszelako nie jesteśmy w stanie wyszczególnić cech odróżniających obiekt od innych podobnych (np. odróżnić jastrzębia od myszołowa). Poznanie wyraźne n i e a d e k w a t n e daje podstawy do sformułowania definicji nominalnej, wyliczającej cechy danego bytu, które odróżniają go od innych podobnych. Dopiero poznanie a d e k w a t n e umożliwia sformułowanie definicji realnej, w której wyszczególnione zostają nie tylko cechy odróżniające, ale także momenty składowe poszczególnych cech stają się zupełnie jasne. Definicja realna zawiera właściwe poznanie wewnętrznych określeń danego przedmiotu, poznanie jego warunków możliwości. Poznanie adekwatne może być s y m b o l i c z n e, za pośrednictwem zastępujących, wskazujących znaków – symboli. Poznajemy w ten sposób np. wszystkie własności tysiącoboka, ale nie możemy go sobie unaocznić, wniknąć widzącym spojrzeniem

[9] Podobny podział można znaleźć w *Nowych rozważaniach*. Zob. idem, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1955, rozdz. 29, s. 325–339.

w związki poszczególnych aspektów tej figury geometrycznej. Wyobrażony tysiącobok nie różni się niczym od dziesięciotysiącoboka. Człowiekowi jest dostępne w niektórych przypadkach, np. w dziedzinie matematyki, poznanie adekwatne symboliczne, natomiast nie jest on zdolny do poznania adekwatnego o g l ą d o w e g o. Według Leibniza tylko Bóg, ujmując intuicyjnie konkretny byt jednostkowy, widzi wszystkie jego własności i jego związki z innymi bytami (GA 26, s. 72–82).

> Poznanie adekwatne jest totalnym ujęciem zgodności tego, co różnorodne. […] Tożsamość oznacza stąd w istocie nie pustą jednakość wyzutą z różnorodności, ale właśnie odwrotnie, całe bogactwo realnych określeń w ich zgodności, wolnej od sprzeczności. Tożsamość […] to idea po-jednania tego, co różnorodne. […] jednocześnie […] pojęcie tożsamości używa on [Leibniz] w pustym, formalnym sensie […] względnie próbuje wywieść z tożsamości w sensie identyczności z samym sobą zgodność wzajemną i współprzynależność tego, co różne. Jest to w pewien sposób możliwe tylko w ideale prostoty Boga: tutaj absolutna prostota zjednoczona jest z całością ogółu wszelkiej realności (GA 26, s. 84–85).

Gdy Kant mówi o „obiektywnej realności kategorii", to szuka warunków możliwości przedmiotu (obiektu) jako takiego. Chce niejako przedstawić realną definicję przedmiotu w ogóle, daną przez wzajemny związek kategorii. U Kanta czynnikiem jednoczącym wszelką różnorodność poznania jest syntetyczna jedność apercepcji (zob. GA 26, s. 81, 82–83, 85).

Dotychczas była mowa o założeniach logiki Leibniza. Pytanie brzmi: jak się ma ona do jego metafizyki; w jaki sposób metafizyka mogłaby, w tym przypadku, tworzyć fundament dla logiki? Poznanie adekwatne to poznanie wszystkich predykatów podmiotu zdania we wzajemnym związku i całkowitej wyraźności. Podmiot zdania wskazuje wszakże na sam byt, stanowiący podłoże cech w sensie Arystotelesowskiego *hypokeimenon*, czyli substancji indywidualnej. Leibniz oferuje monadologiczną interpretację substancjalności substancji, tzn. bycia bytu. Perspektywa ontologiczna miesza się jednak u niego niekiedy z perspektywą ontyczną (GA 26, s. 86–87, 89).

Leibnizjańska interpretacja substancji różni się w tej mierze od koncepcji Kartezjusza i Spinozy, że to, co istotne w substancji, oni określają negatywnie[10], on zaś pojmuje substancję wyłącznie pozytywnie. Leibniz odchodzi także od Kartezjańskiego ujęcia przyrody w kategoriach

---

[10] „Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć, jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia" (R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, cz. 1, pkt 51, s. 43). „Przez substancję rozumiem to, co istnieje samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musia-

rozciągłości i jej modyfikacji: wielkości, kształtu, ruchu przestrzennego, liczby. Substancja winna aktywnie jednoczyć, tymczasem punkt matematyczny (zasadniczy element rozciągłości) jest jednością podzielną w nieskończoność i granicą wszelkich obiektów przestrzennych. Coś takiego, argumentuje Heidegger, nigdy, przenigdy nie może nadawać ontologicznej jedności bytowi istniejącemu dla siebie, a *omne ens est unum*, byt i jedność jako określenia transcendentalne są zamienne. Rozciągłość więc nie może być głównym atrybutem substancji, nie może decydować o substancjalności substancji (GA 26, s. 92–93).

Leibniz nie podziela awersji Kartezjusza do pojęcia siły, którą ten ostatni pojmował nie w sposób fizykalny, jak współcześnie, ale w sensie scholastycznych ukrytych własności, pochodzących od formy substancjalnej. Mechanistyczne ujęcie przyrody Kartezjusza Leibniz zastępuje podejściem dynamistycznym, zdarza mu się jednak mieszać ontyczny poziom fizyki z poziomem ontologicznym. Dominuje mimo wszystko poziom drugi. Przywrócone przez niego do czci formy substancjalne wyjaśniają metafizyczną kwestię aktywnego jednoczenia, nie zaś problemy stawiane przez nauki przyrodnicze (GA 26, s. 91–92, 94).

Siła znamionująca monadę została nazwana przez Leibniza *vis primitiva activa*: pierwotną mocą czynną. Pojęcie to zostaje sprecyzowane przez porównanie ze scholastycznymi pojęciami *potentia passiva*, *potentia activa*, *actio* (zob. GA 26, s. 99)[11]. *Potentia passiva* to moc doznawania, odpowiednik Arystotelesowskiej *dynamis*, możności, materii. *Potentia activa* to moc działania, odpowiednik Arystotelesowskiej *energeia*, aktu. *Actio*, czyli działanie, jest odpowiednikiem Arystotelesowskiej *entelechia*, pełnego urzeczywistnienia substancji[12]. *Vis primitiva activa* Leibniza plasuje się pomiędzy mocą działania a pełnym urzeczywistnieniem substancji. Jest to zdolność do działania, która wprawia siebie samą w ruch, a nie biernie w sobie spoczywa i czeka na zewnętrzną podnietę (GA 26, s. 102–103). *Vis activa* stanowi dążenie, parcie (*Drang* w nomenklaturze Heideggera): „każdy byt ma [według Leibniza] ten charakter dążenia, w swoim byciu jest określony jako dążący" (GA 26, s. 103). Należy przy-

---

łoby być utworzone" (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, cz. 1, def. 3, s. 3).

[11] Heidegger odwołuje się (zob. GA 26, s. 96) do artykułu Leibniza *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (*O ulepszeniu filozofii pierwszej i o pojęciu substancji*).

[12] „Moc działania [*potentia activa*] nie jest przeciwieństwem urzeczywistnienia [*actio*], lecz na nim się opiera, ponieważ wszystko działa zgodnie z tym, że jest urzeczywistnione. Moc doznawania [*potentia passiva*] natomiast jest przeciwieństwem urzeczywistnienia, albowiem coś doznaje, gdy jest w możności". Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, cz.1 kw. 25 art. 1, w: idem, *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 368; zob. też GA 26, s. 101.

pomnieć, że także u Spinozy byt skończony cechowała dążność, *conatus*, jednakże priorytetem było zachowanie własnej istoty, a nie dopiero jej urzeczywistnienie sposobem napierania.

Moc działania i moc doznawania (odpowiedniki Arystotelesowskiej *energeia i dynamis*) dotyczą każdej monady w tym sensie, że monady nie przekazują (pozytywnie) sobie wzajemnie własnej siły, a tylko (negatywnie) się ograniczają. Im bardziej są doskonałe, tym mniej mają możności i więcej aktu, różnią się stanem czuwania; Bóg jest czystym aktem myślenia jasnego i wyraźnego, wolnym od stanów biernych (GA 23, s.103–104, 119).

Heidegger interpretuje Leibnizjańską monadę jako dążenie, parcie, a nie jako spoczywającą w sobie substancję indywidualną, zdając sobie sprawę z własnej interpretacyjnej przemocy. W dążeniu (*vis activa*) wyróżnia dwa momenty: postrzeganie (*perceptio*) i popęd (*appetitus*). Dążenie definiuje jako przedstawiający popęd (*vorstellendes Streben*) albo przedstawianie o charakterze popędu (*strebendes Vorstellen*). Leibniz nie wprowadza wspomnianych trzech elementów strukturalnych, a tylko dwa, identyfikuje po prostu *vis activa* z *appetitus* (zob. GA 26, s. 113–114).

Ontologiczna funkcja nadawania jedności przez dążenie zostaje zrealizowana w ten sposób, że wielość, różnorodność plasuje się po stronie postrzeżenia. Popęd jest usiłowaniem przejścia od jednego postrzeżenia do drugiego, tendencją do przezwyciężenia każdorazowego stadium dążenia na drodze do samorealizacji (GA 26, s. 112–113, 115–116). W wykładni Heideggera Leibnizjańskie dążenie z góry jednoczy postrzeżenia, obejmuje je, tworzy dla nich horyzont, funkcjonuje w sposób antycypująco-obejmujący – dążenie nie produkuje przedstawień niejako „przy okazji", ale struktura dążenia jest ekstatyczna, wybiegająca i w tym sensie dążenie jest także przedstawianiem (GA 26, s. 113).

Jednoczenie różnorodności przez monadę można ująć jeszcze radykalniej. Monada jest p u n k t e m w i d z e n i a całości świata z własnej perspektywy: „W dążeniu jako przedstawiającym popędzie leży niejako »punkt« […], jedność sama, z mocy której on jednoczy" (GA 26, s. 117). Monada to „żywe zwierciadło wszechświata", dzięki któremu świat ulega zwielokrotnieniu, to „prezentująca świat historia świata" (GA 26, s. 119–120). Owa konstatacja metafizyczna stanowi ostateczną podstawę dla logicznej tezy, że wszystkie predykaty tkwią w podmiocie zdania. Z pojęcia Adama wynika wszystko, co można orzec o ludzkości. Dodatkowo wspomniany punkt widzenia, czyli „aktywne, niepodzielne, proste odzwierciedlanie" (GA 26, s. 121), obdarzony jest w mniejszym lub większym stopniu świadomością, apercepcją.

Destrukcja metafizycznego stanowiska Leibniza przebiega w sposób bardziej złożony niż „destrukcje" stanowisk poprzedzających, ponieważ u Leibniza Heidegger odnajduje konstrukcje ontologiczne, które są mu bardzo bliskie. Te zbieżności to perspektywiczność monady stworzonej

(skończonej), jej charakter świata (zob. GA 26, s. 109); ekstatyczna, z góry jednocząca natura *vis primitiva activa*; popęd samourzeczywistniania; negatywny, polegający na ograniczaniu aktywności, sposób oddziaływania monad na siebie (zob. GA 26, s. 102–103). Heideggerowskie *Dasein* nie jest światem, ale go tworzy, pozostaje z nim w niepodzielnym związku za pośrednictwem projektu bycia. Zwłaszcza w ekstazie rozumienia *Dasein* stanowi pierwotną transcendencję, zawsze już jest przy bycie (zob. GA 26, s. 109–110) w wybrany przez siebie sposób. Wolność wyboru, dodajmy, odróżnia je od monady, która realizuje się w sposób konieczny, wyznaczony przez Boga. Monada – zaznacza Heidegger w kolejnym wykładzie semestralnym, podsumowując rozważania o Leibnizu[13] – nie potrzebuje okien, nie potrzebuje „wychodzić z siebie", gdyż cały świat ma w sobie, wystarczy się tylko w niego „wczuć". *Dasein* nie potrzebuje okien, gdyż ze względu na swoją ekstatyczną naturę zawsze już jest „na zewnątrz", przy bycie (GA 27, s. 144–145). Wspólnota monad, pozostająca ze sobą w uniwersalnej harmonii, antycypuje opisany w *Byciu i czasie* egzystencjał współbycia z innymi (zob. BC, par. 26; GA 27, par. 19).

Z jednej strony niewątpliwie (oto próbka Heideggerowskiej „destrukcji") podstawowy problem metafizyki (problem bycia bytu) Leibniz rozwiązuje, mając wzgląd na Ja. Jednakże u niego, tak jak u poprzedników, Ja nie jest ujęte w swoich istotowych strukturach oraz specyficznym sposobie bycia (GA 26, s. 110). Z drugiej strony Heidegger dowiódł, że dylematem, z jakim zmierzył się Leibniz, było takie skonstruowanie substancjalności substancji jednostkowej, by mogła ona aktywnie pełnić funkcję jednoczenia wielości. Dylemat ów posiadał źródło logiczne, wynikał z teorii inkluzji. W metafizyce Leibniza Kartezjański podmiot oraz substancja w antycznym ujęciu zostały „zestrzelone w jednostkowość czegoś rzeczywistego" (por. N II, s. 445).

Idealizm niemiecki – zauważa Heidegger w wykładzie z 1929 roku: „Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart"[14] – w istotnych i rozstrzygających problemach metafizyki wykracza poza Kanta i znowu prosto zmierza ku Leibnizowi i Baruchowi Spinozie (GA 28, s. 31). Zasadniczym problemem, który idealizm niemiecki chce rozwiązać, jest tożsamość podmiotu i przedmiotu, identyczność Kartezjańskiej *res cogitans* i *res extensa*, czyli zniesienie stanowiska refleksji, pozostającej przy tym podziale, stanowiska skończonej subiektywności (zasadniczym punktem odniesienia jest

[13] Zob. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (*Wprowadzenie do filozofii*), wykład z semestru zimowego 1928/29 (GA 27).

[14] „Idealizm niemiecki (Fichte, Schelling, Hegel) i filozoficzna sytuacja problemowa współczesności" – tłum. aut. Zob. cz. 1 artykułu.

Kantowski podmiot jako myślenie zdane na naoczność zmysłową) (GA 28, s. 173, 218–219, 221, 334–338).

We wskazanym wykładzie Heidegger dokonuje obszernej analizy Fichteańskiej *Teorii Wiedzy* z 1794 roku (zajmuje ona większą część tomu, około 130 stron notatek autora). Później nigdzie tak szczegółowo nie będzie zajmował się Johannem G. Fichtem. Tożsamość podmiotu i przedmiotu ustanowiona jest w Tezie Ja=Ja, choć ma ona charakter całkowicie abstrakcyjny. Konkretną tożsamość, a raczej postulat dążenia do niej, wypowiada suwerenny dekret rozumu, głoszący, że Nie-Ja jest wytworem Ja, jest każdorazową granicą ustanowioną przez Ja praktyczne na jego nieskończonej drodze do osiągnięcia ideału samego siebie i do samowiedzy, uzyskiwanej drogą empiryczną.

Heidegger dokładnie rozważa uzasadnienie trzech aksjomatów *Teorii Wiedzy*, czyli poruszony już przez Leibniza problem relacji logiki i metafizyki, przeobrażający się u Kanta w kwestię relacji logiki ogólnej (formalnej) i logiki transcendentalnej. Fichteańska Teza stanowi podstawę logicznej zasady tożsamości, Antyteza – podstawę zasady sprzeczności, zaś Synteza – podstawę zasady racji dostatecznej. System filozoficzny jako zespół sądów uporządkowanych dzięki wnioskowaniu logicznemu możliwy jest dopiero po sformułowaniu Syntezy, gdyż zasada racji dostatecznej wymagana jest zarówno przy uzasadnianiu sądów, jak i stanowi podstawę logicznego wnioskowania, sylogizmu. Wymienione trzy aksjomaty fundują więc system filozoficzny. Bycie odpowiadające Tezie i nicość wprowadzona w Antytezie stanowią abstrakcje, których nie można ująć w formę sądów, zdań oznajmujących (ani czyste bycie, ani nicość nie udzielają się pojmowaniu) (GA 28, s. 88–91, 293–296). Tak jak Spinoza, Fichte porusza się od ogółu do szczegółu, stosuje rozumowanie *propter quid*, „dlaczego".

Każdej zwykłej antytezie, dowodzi Fichte, odpowiada niejawna synteza, przy czym odróżnione pojęcia zbiegają się w pojęciu wyższego rzędu („Kot nie jest psem" – niewyraźnie pomyślane: „Kot i pies to ssaki"). Tymczasem w przypadku Ja jest odwrotnie: odróżnione pojęcia zbiegają się w pojęciu niższego rzędu (czyste Ja i przeczące mu Nie-Ja zostają połączone w pojęciu Ja ilościowo podzielnego, które plasuje się poniżej Ja czystego). Twierdzenia o Ja wypowiadane są w postaci sądów tetycznych – coś nie jest w nich z czymś zrównane lub czemuś przeciwstawione, lecz zostaje ustanowione jako równe samemu sobie. Heidegger identyfikuje to z wprowadzoną w *Byciu i czasie* różnicą między kategoriami stosującymi się do bytów obecnych i egzystencjałami, stanowiącymi określenia *Dasein* (GA 28, s. 101–115, 242–243, 296, 300, 304–305).

Dalej Heidegger obszernie relacjonuje filozofię teoretyczną, a potem zwięźlej filozofię praktyczną Fichtego. Zdania stanowiące podstawy ich obu uzyskane zostały z logicznego rozbioru Syntezy. Charakter Nie-Ja rozjaśnia filozofia teoretyczna. Heidegger śledzi dedukcję kategorii

wzajemnego określania się, sprawczego uskutecznienia, substancji i akcydensu (odpowiedniki kategorii stosunku w *Krytyce czystego rozumu*). Wzajemne określanie się polega na wymianie aktywności i biernego ulegania (co stanowi nawiązanie do Kantowskiego podmiotu, który jest spontaniczny i receptywny zarazem) oraz na wymianie aktywności nieskończonej i skończonej (w ramach kategorii substancji i akcydensu). Fichteański podmiot okazuje się wymianą, ruchem, oscylowaniem (GA 28, s. 163–167, 250, 315–316, 320–323). Na poziomie teoretycznym istotę Nie-Ja ostatecznie wyjaśnia oscylowanie wytwórczej wyobraźni: wybieganie Ja ku nieskończoności, odbijanie się od ustanowionej przez siebie granicy i powrót do siebie; Heidegger zauważa, że teoria wyobraźni w sposób zewnętrzny została dołączona przez Fichtego do teorii kategorii poprzedzających (GA 28, s. 165, 170, 180, 321–323).

Fichteańska koncepcja wytwórczej wyobraźni jest ważna dla Heideggera z racji roli, jaką wytwórcza wyobraźnia odgrywa w jego książce *Kant a problem metafizyki* (1929). Okazała się ona tam być czasem pierwotnym, wspólnym korzeniem naoczności zmysłowej i intelektu. Taka interpretacja ma oparcie jedynie w wydaniu A *Krytyki czystego rozumu*. W wydaniu B Kant uznał wyobraźnię za zjawisko intelektu w obszarze zmysłowości, została więc przypisana intelektowi. Drogą wydania B pójdą oczywiście idealiści niemieccy, dla których, tak jak dla siedemnastowiecznych racjonalistów, zmysłowość nie odgrywa roli centralnej, liczy się przede wszystkim rozsądek i rozum – za co ich Heidegger krytykuje (wykładnia bycia po nici przewodniej myślenia, a nie czasu). Charakter zmiany i oscylowania, który słusznie Fichte przypisuje wytwórczej wyobraźni, można właściwie pojąć, stwierdza, dopiero od strony czasu (GA 28, s. 169). Przypomnijmy, że Spinoza także skojarzył czas z wyobraźnią, choć związek ów określił w sposób raczej powierzchowny.

W pracy młodego Friedricha W. J. Schellinga, *Von der Weltseele* (*O duszy świata*, 1798), tożsamością podmiotu i przedmiotu jest przyroda. Powszechny nieskończony mechanizm Fichteańskiego Ja praktycznego, dążącego do samowiedzy przez wiedzę o świecie jest, według Schellinga, niemożliwy, niczego bowiem ostatecznie nie jest w stanie osiągnąć. Pozostaje więc koliste zakrzywienie szeregu przyczyn i skutków, pognanie ich z powrotem do początku, co tworzy powszechny organizm. Oscylacja Fichteańskiej wyobraźni między Ja i Nie-Ja przeobraża się u Schellinga w naprzemienny ruch dośrodkowy i odśrodkowy w powszechnym organizmie, w oscylowanie między metafizycznym światłem (życiem) i ciemnością (materią), charakteryzujące każdą istotę żywą. Przyroda jako powszechny (żywy) organizm jest w swojej skończoności nieskończona (GA 28, s. 187–190, 331–332). W *Systemie idealizmu transcendentalnego* (1800) biegunowość ustępuje miejsca syntezie, z której wyłaniają się przeciwieństwa (GA 28, s. 191–192, 256–257).

Mimo swojej oryginalności, Schelling wciąż jest we wczesnych pismach z filozofii przyrody intelektualnie uzależniony od Fichtego. Dopiero związek z Karoliną pozwoli mu w pełni być sobą; wyzwoli „jedną jedyną myśl" jego własnego filozoficznego namysłu, anonsującą się już w pracy doktorskiej, obronionej w 1792 roku (tytuł w polskim przekładzie: „Krytyczna i filozoficzna próba objaśnienia najstarszego filozofowania na temat pierwotnego źródła ludzkiego zła"). W późnych pismach Schelling wraca do młodzieńczych pomysłów i zainteresowań, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności*, które ukazały się w 1809 roku, były reakcją na Heglowską *Fenomenologię ducha* i niestety nie spotkały się z wielkim uznaniem (GA 28, s. 185, 193, 197).

W swojej pierwszej, opublikowanej w 1801 roku, książce *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*… (*Różnica między systemami Fichtego i Schellinga*…) Georg W. F. Hegel dowodzi, że tożsamości podmiotu i przedmiotu nie można proklamować przez jakiś suwerenny dekret rozumu (Fichte), nie można jej też założyć na wstępie, by rozpuścić w niej wszystkie przeciwieństwa (Schelling), lecz tożsamość jest tym, co należy skonstruować, do czego należy dojść. Wszystkie skończone określenia muszą być odniesione do absolutu i wzajemnie do siebie (GA 28, s. 198–199, 206, 216–217, 222–223, 333–335). Struktura zdania, scharakteryzowana przez Hegla jako jedność (identyczność) identyczności i nieidentyczności, jako synteza i antyteza zarazem, sprawia, że absolutnej identyczności nie można wyrazić w postaci zdania, co czynił Fichte odnośnie do Tezy swojego systemu (GA 28, s. 203–205, 259)[15]. Hegel podąża więc od tego, co skończone, do nieskończoności; stosuje zmodyfikowane rozumowanie *quia*, „ponieważ", praktykowane wcześniej np. przez Tomasza z Akwinu. Heidegger zwraca jednak uwagę, że także Hegel dokonuje „skoku" w nieskończoność, ponieważ wejście na drogę doświadczeń świadomości dokonuje się za sprawą absolutu. Nie pojmiemy Heglowskiej fenomenologii ducha, jeśli od początku nie będziemy myśleli z punktu widzenia tego, co nieuwarunkowane i nieskończone (GA 28, s. 199, 342–343, zob. też PDF, s. 390).

Zarówno Fichte, jak i Schelling filozofują już, według Hegla, z perspektywy tożsamego podmiotu-przedmiotu, ale Fichteańskie Ja jest subiektywnym podmiotem-przedmiotem (abstrahuje się od tego, że inteligencja jest uwarunkowana przez przyrodę), przyroda Schellinga jest zaś obiektywną tożsamością obu (abstrahuje się od tego, że przyroda jest czymś poznanym, idealne określenia przyrody są jej immanentne). Stosunek substancjalności, obejmujący kategorię substancji i akcydensu, jest „lepszy" od stosunku przyczynowości, gdy zachodzi koniecz-

[15] Choć Fichte, jak pamiętamy, miał świadomość, że bycie i nicość – anonsujące się w Tezie i Antytezie – stanowią niemożliwe do wyrażenia abstrakcje (zob. wcześniej).

ność budowania tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, przy czym prawdziwą substancją jest podmiot absolutny. Podobnej oceny dokonuje Fichte, jest ona charakterystyczna dla idealizmu absolutnego (zob. GA 28, s. 207–208).

Znajdujemy w tej formacji kontynuację wysuniętego przez Leibniza (który orientuje się z kolei na Arystotelesa) problemu tożsamości konkretnej, a nie abstrakcyjnej, tożsamości polegającej na wzajemnej przynależności tego, co różnorodne (GA 28, s. 266, 334–335). W związku z powyższym *Differenzschrift* wprowadza dwa elementy obecne potem w *Nauce logiki*: zasadę identyczności identyczności i nieidentyczności[16] oraz pojęcie „pojęcia", będącego tożsamością podmiotu i przedmiotu.

W *Glauben und Wissen* (*Wiara i wiedza*, 1803) Hegel ujmuje – za wydaniem B *Krytyki czystego rozumu* – wytwórczą wyobraźnię jako zjawisko, skończony przejaw absolutnej syntezy, tzn. rozumu (tu tylko ujawniającego się w dziedzinie zmysłowości). Antytezę budują spontaniczność i receptywność rozumianej po Kantowsku syntetycznej jedności apercepcji. Dla Heideggera wytwórcza wyobraźnia nie jest zjawiskiem absolutu, ale punktem wyjścia do ujęcia skończoności *Dasein*. Zamiast dialektycznej triady: receptywność–spontaniczność–rozum proklamuje on jedność trzech czasowych ekstaz. Każdą z nich cechuje dwojakość receptywności i spontaniczności (GA 28, s. 200–201, 261–263, 336–337).

Wiedza absolutna, jaką prezentuje *Nauka logiki*, wymaga ugruntowania, wypracowania elementu, w którym poruszać się może absolut – tym (samo)ugruntowaniem jest fenomenologia ducha, nauka o doświadczeniach świadomości. Dialektyka jest dla Hegla metodą przejścia od skończoności do nieskończoności. Konsekwentnie wypracowuje on stanowisko nieskończoności, którą definiuje jako „posiadanie swego innego wewnątrz siebie" (GA 28, s. 47, 49–50, 122–123, 279–281, 303). Ponieważ u Hegla wiedza absolutna jest kołem sekwencji teza–antyteza–synteza, nie można – zaznacza Heidegger – dokonać tradycyjnego „obalenia" tego systemu, bo on już swoją krytykę zawiera (choć, jak sądzę, nie wszystkie przejścia dialektyczne u Hegla cechuje zniewalająca konieczność). Jedyne, co można uczynić, to przeciwstawić stanowisku nieskończoności stanowisko skończoności (GA 28, s. 262, 336, 342).

Heidegger mówi: moja dziejowość jest zupełnie inna niż dziejowość Hegla (GA 28, s. 263, 337). Hegel chce wszystko „zapakować" w system, bardzo konsekwentnie zaczyna też od najwyższej abstrakcji – pojęcia bytu (przestroga, by pod pojęciem absolutu myśleć najpierw możliwie najmniej), aby poruszając się jakby po spirali od zewnętrznego okręgu koła do jego centrum, dojść do najwyższego konkretu – idei absolutnej (stanowiącej realny związek wszystkich określeń absolutu) (GA 28,

[16] Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 81.

s. 223–228, 343). Lecz od czego m y powinniśmy zacząć? – pyta fryburski filozof. Czy przyjęte przez nas stanowisko skończoności oznacza, że mamy zaczynać od czegokolwiek bądź? Nie – stanowisko skończoności wymaga od nas jeszcze bardziej rygorystycznego podejścia do zagadnienia początku, gdyż filozofujemy, orientując się na ludzką egzystencję. Musimy zaczynać tam, gdzie stoimy. Ale g d z i e stoimy? Jeśli będziemy wiedzieli, gdzie stoimy, będziemy też wiedzieli, od czego zacząć. Filozofia godna tego miana jest zawsze filozofią swojego czasu. Trzeba zdać się na siły, które niosą (*trägende Kräfte*) *Dasein* (GA 28, s. 232). Trudność dzisiejszej sytuacji intelektualnej Europy polega na tym, że trzeba wywalczyć samą możliwość walki, możliwość sporu dziejowego człowieczeństwa z samym sobą (GA 28, s. 231–232, 343–344). Anonsują się już tutaj wątki późnej filozofii Heideggera.

Destrukcja stanowiska przyjętego przez idealizm niemiecki sprowadza się do wskazania na zaniechanie, takie jak u Kartezjusza: najważniejsze jest uzyskanie pewności, przy czym jego poszukiwanie absolutnej pewności zastępuje się teraz dostarczaniem pewności gwarantującej absolutność absolutu. Ludzka skończona subiektywność nie stanowi przedmiotu zainteresowania, nie jest ujęta z punktu widzenia jej szczególnego bycia i czasowości, a jedynie jako wehikuł nieskończonego rozumu (GA 28, s. 262, 336). Hegel (stosuje się to chyba także do Fichtego) rozpoznał, uznał i wymógł pozytywną funkcję tego, co negatywne, po to jednak, by je znieść i rozpuścić w absolutnym podmiocie (GA 28, s. 260).

Przed „zwrotem" Heidegger uznaje filozofię Hegla za spełnienie, doprowadzenie do końca (*Vollendung*) metafizyki europejskiej (GA 28, s. 265, 333). Jeśli interpretuje się bycie po linii myślenia, to zrozumiałe jest uznanie filozofii Hegla za doprowadzenie tego wątku do ostatecznych konsekwencji. Zachodniej onto-logii młody Heidegger chce przeciwstawić swoją onto-chronię. Już rozprawa habilitacyjna o Dunsie Szkocie kończy się wezwaniem do sporu z Heglem. W końcowym fragmencie *Besinnung* (zbiorze notatek z lat 1938–1939, stanowiącym uzupełnienie i kontynuację *Przyczynków do filozofii*), zatytułowanym *Moja dotychczasowa droga*, Heidegger chwali sam siebie za ten apel; zaznacza, że spór z Heglem od początku miał być przeprowadzony nie z punktu widzenia neoheglizmu, ale w kontekście Hegel – średniowiecze – Arystoteles (GA 66, s. 412).

W całej twórczości Heideggera doskonale widać wyróżnioną pozycję filozofii Hegla. Hegel wciąż rzuca swój cień – mówi fryburski filozof – nawet nie dlatego, że czyta się i komentuje jego dzieła, ale przez swoich prominentnych przeciwników. Søren Kierkegaard, Karol Marks, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, pozytywizm, neopozytywizm zmagają się z Heglem. Wszystkie antyheglizmy jako „anty-" są od Hegla zależne. Później Heidegger często będzie podkreślał, że pozytywizm jest konsekwencją heglizmu (zob. DL, s. 124–125; PDF, s. 192, 293; N II,

s. 142; BMM, s. 290; GA 68, s. 7–8). Heglowska podmiotowość absolutna stanowi w istocie metaforę absolutnego uprzedmiotowienia przyrody oraz ducha. Gdy wszystek byt przejdzie przez „machinę" podmiotu Heglowskiego, rodzi się pozytywistyczna filozofia „nagich faktów" (PDF, s. 193, 390–391, 398, 404).

Około 1930 roku Heidegger zaczyna intensywnie studiować pisma Nietzschego (informacja Ottona Pöggelera)[17] i dochodzi do wniosku, że spełnieniem europejskiej metafizyki jest metafizyka woli mocy. Należy – zaznacza w *Besinnung* (GA 66, s. 383–385; zob. też GA 67, s. 89) – odróżnić początek (*Anfang*) i koniec, spełnienie (*Ende*, *Vollendung*) od zaczątku (*Beginn*) i zakończenia (*Abschluß*). Metafizyka zaczyna się od Sokratesa i Platona, kończy się na Heglu. Przed Sokratesem nie było żadnej meta-fizyki. Pierwsi greccy filozofowie przyrody byli „fizykami" lub „fizjologami" (określenie Arystotelesa). Natomiast początek europejskiego filozofowania jest dziełem Anaksymandra, Heraklita, Parmenidesa. Ciekawe, że przed „zwrotem", w pracach opublikowanych przez naszego bohatera, znajdujemy raczej lakoniczne wzmianki o presokratykach i Nietzschem (przykładem może być *Bycie i czas*).

W opinii późnego Heideggera, Nietzsche umiał zależność od Hegla przekształcić w nowe wyzwolenie (N II, s. 142). Absolutny podmiot idealizmu niemieckiego jest wolą samowiedzy, rozumu (a przez to dążeniem do doskonalenia się). Samowiedza, uzyskiwana w różny sposób, jest celem podmiotu Fichteańskiego, Heglowskiego, podmiotu wykreowanego przez młodego Schellinga. W późniejszych *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* Schellinga pojawi się wola miłości oraz wola podstawy. Ta ostatnia przypomina pod wieloma względami Schopenhauerowską wolę życia. Natomiast Nietzsche wprowadza pojęcie woli mocy, którą pojmuje jako wolę woli, tzn. wolę chcącą tylko samej siebie – własnego zachowania i pomnożenia (N II, s. 192, 289–294, 483, 487; BMM, s. 289–290; CZM, s. 44–45). Wiedza nie jest jej celem, lecz jest jej podporządkowana. Wola mocy jest bez-celowa. Przebywa tylko cel za celem, periodycznie wracając do siebie z coraz większym zasobem mocy – nie dąży do żadnego celu danego obiektywnie (poza sobą). Prawda, a zwłaszcza prawda metafizyki, jest ustanowionym przez wolę mocy warunkiem jej samej, służy zachowaniu osiągniętego zasobu mocy (BMM, s. 296–297, 304–305; N II, s. 296, CZM, s. 56). Metafizyka mocy jest *entelechią* metafizyki europejskiej. Systemy wcześniejsze są tylko manifestacjami woli mocy dochodzącej stopniowo do samozrozumienia. Również współcześnie dawne systematyki mogą okazać się przydatne dla woli mocy, mogą mieć miejsce różne „epigonalne renesanse", jeśli

[17] Zob. O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 434–436.

służy to „zabezpieczeniu zasobów" w danym momencie historycznym (RS, s. 294; KRM, s. 79).

Dla Heideggera filozofia woli mocy Nietzschego jest metafizyką w pełnym tego słowa znaczeniu, a nie filozofią życia lub kultury. To nieprawda, że „filozofia Nietzschego dawną metafizykę jedynie zniekształca, spłyca i dogmatycznie odrzuca" (N II, s. 6), jest dokładnie odwrotnie: „w myśleniu Nietzschego skupiły się udatnie wszystkie motywy myślenia zachodniego, wszystkie jednak odmienione. Dlatego nie można ich wymienić ani przeliczyć w sposób historyczny. […] Prawda [myślenia Nietzschego, a wraz z tym całego myślenia Zachodu] jednak wcale nie jest jawna" (CZM, s. 31). Logika i jej prawa mają u Nietzschego status pozoru koniecznego, zakreślają pewną perspektywę ujmowania bytu w całości. Logika nazw i zdań wtłacza zmysłowy chaos w stałe formy, ustanawia miarę, zespół reguł odniesienia. Trafność przedstawienia polega na tym, że musi ono do tej miary przystawać, odpowiadać jej. To wersja klasycznego kryterium prawdy – zgodności sądu ze stanem rzeczy, orzekanym przez sąd. Z kolei Kartezjańska prawda w sensie pewności (która, konsekwentnie, odsyła do systemu filozoficznego jako swego gwaranta) przybiera u Nietzschego postać wartości ustanowionej przez wolę mocy, której zadaniem jest utrzymanie posiadanego zasobu mocy, czyli mającej w istocie charakter ideologii. Wola mocy jest sprawiedliwością decydującą o tym, co jest prawe i stosowne, a co nie; co jest prawdą, a co fałszem. Ten jej aspekt, według Heideggera, nasuwa na myśl Kantowski imperatyw kategoryczny, będący wolą stosującą się do praw, które sama, autonomicznie ustanawia[18].

Dopiero gdy Heidegger dostrzegł, że spełnieniem, *entelechią* metafizyki Zachodu jest filozofia woli mocy, pojawiła się możliwość autentycznego przezwyciężenia tej metafizyki. Spór z zasadniczymi stanowiskami metafizyki nie będzie już polegał na przykładaniu do badanej koncepcji niejako z zewnątrz własnej ontologii fundamentalnej, temporalnej wykładni bycia, mającej status metafizyki metafizyki (zob. GA 28, s. 32, 40–42), ale na eksponowaniu w nich konstrukcji myślowych, które antycypują metafizykę woli mocy. Wczesny Heidegger dokonuje „destrukcji" koncepcji metafizycznych, koncentrując się na wątku bycia i myślenia; wytwarzaniowego ujęcia bycia (czyli rzutowania na bycie pojęcia pracy; ma to związek z poręcznością bytu w egzystencjale bycia-w-świecie, później Heidegger nazywa to machinacją); w filozofii nowożytnej dochodzi motyw prawdy w sensie pewności i towarzyszącego jej systemu filozoficznego; teraz pojawia się nowy wątek jednoczący po-

[18] Szersze omówienie Heideggerowskiej wykładni prawdy i sprawiedliwości w filozofii Nietzschego czytelnik znajdzie w mojej książce *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008, s. 357–362.

zostałe: bycie jako wola. Powstaje pytanie, od kiedy w metafizyce europejskiej rozpoczyna się „inkubacja woli mocy". Heidegger wskazuje na Kartezjusza, aczkolwiek czyni to niezbyt konsekwentnie, wszak – jak widzieliśmy – już u Tomasza z Akwinu pojęcie woli związanej z transcendentalnym pojęciem dobra zajmuje pozycję centralną. Należy zatem cofnąć się aż do chrześcijańskiego średniowiecza – z pewnością do św. Augustyna[19].

Heideggerowska teoria Bycia jako wydarzania okazuje się, po pewnym namyśle, akceptowalną formą przezwyciężenia metafizyki i naturalnym krokiem poza metafizykę woli mocy. Bycie Heideggera, tak jak wola mocy Nietzschego, ma perspektywiczny charakter, ale właśnie moment woli w sensie przymusu jest w nim nieobecny. Każda wielka epoka dziejowa, dzieło w szerokim rozumieniu, ale także ludzki akt wyboru kreujący egzystencję właściwą, jest wydarzeniem Bycia. Bycie jest bezgruntem, tzn. wolnością. Człowiek także jest bezgruntem naprzeciw bezgruntu Bycia, bezgruntowi są również bogowie. Wola mocy wszystko sprowadza do siebie, jej racjonalność (albo racjonalności) jest „twarda", agresywna, w służbie panowania. Racjonalność Bycia jest „miękka" – Bycie Heideggera jest nicością, wydarzenia Bycia to objawienia, emanacje nicości, przychodzą one znikąd, ale tylko w ciszy samotności, z dala od zgiełku współczesnego świata (także zgiełku medialnego).

Koncepcja późnego Heideggera zaistniała ze swoistą koniecznością. Po pierwsze, ze swoją późną teorią plasuje się on w mainstreamie filozofii kontynentalnej – można zbudować następującą sekwencję narastającego krytycyzmu wobec chrześcijańskiej metafizyki: filozofia wolności Schellinga jako reakcja na Heglowską *Fenomenologię ducha* – wola życia Schopenhauera – wola mocy Nietzschego – Bycie jako wydarzanie Heideggera. Po drugie, stary Heidegger pragnie powrócić do *physis* presokratyków w sposób bardziej źródłowy. Po trzecie, jego niektóre rozwiązania pokrewne są myśli Dalekiego Wschodu, co dodatkowo mogłoby myślenie fryburskiego filozofa uprawomocnić. Myśl europejska zatacza tu koło, krańcowo odmienne od Heglowskiego koła systemu.

W wykładach nietzscheańskich Heideggera znajdujemy twierdzenie, że dzieje zachodniej metafizyki zawierają w sobie logikę dziejów Europy jako logikę pewnego upadku (N II, s. 89). Stwierdzenie to zgadza się z konstatacją Theodor W. Adorno, zamieszczoną w *Minima moralia*: „Kategorie metafizyczne są nie tylko kryjącą ideologią systemu społecznego, ale zawsze wyrażają zarazem jego istotę, prawdę o nim, a w ich przemianach osadzają się przemiany podstawowych doświad-

[19] Zob. E. Borowska, *„Inkubacja" woli mocy w metafizyce europejskiej (w interpretacji Martina Heideggera po „zwrocie"*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2010, nr 2 (27).

czeń"[20]. Rzeczywiście, każda epoka potrzebuje swoich „idei regulatywnych", które mobilizują ludzi do działania i w odpowiedni sposób ukierunkowują ich aktywność. Metafizyka operująca pojęciem bytu jako takiego lub bycia bytu stanowiłaby w naturalny sposób najwyższe piętro tej ideologii, rozumianej w głębszym, pozytywnym sensie[21]. Epoce globalnego kapitalizmu technologicznego odpowiada metafizyka mocy. Filozofia postmodernistyczna jest w niej całkowicie zanurzona. Łatwo to wykazać choćby na przykładzie jej programowego manifestu: *Kondycji ponowoczesnej* Jean-François Lyotarda, gdzie zmierzch wielkich opowieści legitymizujących wiedzę oznacza zarazem nową legitymizację – przez przyrost mocy. Pojawia się, co prawda, druga forma legitymizacji wiedzy – przez paralogię, lecz jest ona tylko przybudówką tej pierwszej, zasadniczej formy legitymizacji[22].

Druga „odsłona" Wiosny Ludów w Europie Środkowo-Wschodniej na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, awans cywilizacyjny krajów jeszcze niedawno zacofanych: Chin, Indii, Indonezji, Brazylii, Turcji i innych pozwalają domniemywać, że na naszych oczach powstaje nowy światowy porządek. Miejmy nadzieję, że dochodzi do przełamania impasu bezdziejowości, o którym tak wiele pisał stary Heidegger. Gdyby tak się stało, filozofia Bycia jako wydarzania, zawierająca formułę intelektualnej wolności, a zarazem perspektywiczności i skończoności, doskonale pasowałaby do politycznego ładu pluralistycznej, upodmiotowionej wspólnoty narodów. Sprzyjałaby harmonijnemu współistnieniu starych kultur, odradzających się dzięki wzrostowi gospodarczemu. Mogłyby też współistnieć ze sobą – na mocy zasady perspektywiczności Bycia – dwie przeciwstawne formy myślenia: myślenie rachujące, typowe dla racjonalności technologicznej, oraz myślenie kontemplacyjne, dociekające istoty rzeczywistości. Wreszcie Heideggerowskie Bycie i jego Bogowie byliby dobrą przeciwwagą dla arogancji, ksenofobii oraz imperializmu cywilizacji mieniącej się chrześcijańską. W *Przyczynkach do filozofii* oraz *Besinnung* można doszukać się filozoficznego projektu uniwersalnej teologii[23].

---

[20] T. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, pkt 148, s. 278. Konkretny przykład takiej kategorii: „to, co samoustanawia się jako Ja, rzeczywiście jest tylko przesądem, ideologiczną hipostazą abstrakcyjnych ośrodków panowania, której krytyka wymaga obalenia ideologii »osobowości«". Ibidem, pkt 39, s. 69.

[21] „Prawda o bycie w całości z dawien dawna nazywa się »metafizyką«. Każdą epokę i każde człowieczeństwo dźwiga pewna metafizyka, stawiająca je w określonej relacji do bytu w całości, a więc i do siebie samego" (N II, s. 35).

[22] Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Łukasiewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, rozdz. 11, 14.

[23] Zob. E. Borowska, *Martina Heideggera koncepcja Boga*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2012, nr 1–2 (33).

Wykaz skrótów cytowanych dzieł Martina Heideggera

BC *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

BMM *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, SW Czytelnik, Warszawa 1977.

CZM *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.

DL *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

GA 23 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2006.

GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990.

GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001.

GA 28 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

GA 66 *Besinnung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

GA 67 *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39). 2. Das Wesen des Nihilismus (1946–1948)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999.

GA 68 *Hegel. 1. Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus einem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941). 2. Erläuterung der „Einleitung" zu Hegels „Phänomenologie des Geistes" (1942)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993.

KRM *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

N II *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

PDF *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

PPF *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

RS *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Streszczenie

Heideggerowska destrukcja metafizyki: filozofia średniowieczna i nowożytna. Część 2

Słowa kluczowe

Leibniz; Fichte; Schelling; Hegel; Nietzsche; metafizyczne ugruntowanie logiki; teoria inkluzji; monada; dialektyka; wytwórcza wyobraźnia; mechanizm; organizm; system filozoficzny; dziejowość; wola mocy

Zasadniczym przedmiotem odniesienia artykułu jest analiza logiki i metafizyki Leibniza dokonana przez Heideggera w wykładzie z 1928 r. (*Gesamtausgabe* t. 26) oraz wykładnia Fichteańskiej Teorii Wiedzy, filozofii przyrody Schellinga oraz filozofii Hegla zaprezentowana przez niego w wykładzie z 1929 r. (*Gesamtausgabe* t. 28). Heidegger szkicuje Leibnizjanską teorię inkluzji i rozważa wzajemne relacje zasad racji dostatecznej oraz tożsamości i sprzeczności. W przeciwieństwie do Leibniza uznaje priorytet zasady racji, którą utożsamia z własnym konceptem źródłowej transcendencji *Dasein*. Zarówno dla Leibniza, jak i dla Heideggera szczególne znaczenie posiada zagadnienie metafizycznych podstaw logiki, w tym kontekście porównuje on monadologię z własną teorią bycia-w-świecie. Priorytetowe dla Leibniza zagadnienie identyczności (ekwiwalent scholastycznego *unum*) zyskuje kontynuację w idealizmie niemieckim, gdzie fundamentalną kwestią jest tożsamość podmiotu i przedmiotu poznania. Heidegger rozważa pojęcie wytwórczej wyobraźni u Kanta, Fichtego oraz Hegla w celu odniesienia go do własnej teorii źródłowej czasowości. Heglowski dylemat początku systemu filozoficznego inspiruje go do konfrontacji własnej i Heglowskiej koncepcji dziejowości. O ile w latach dwudziestych *entelechią* europejskiej metafizyki jest dla autora *Bycia i czasu* system Hegla, o tyle począwszy od lat trzydziestych rolę tę przypisuje Nietzscheańskiej metafizyce woli mocy.

Summary

Heidegger's destruction of metaphysics: mediaeval and modern philosophy. Part 2

Keywords

Leibniz; Fichte; Schelling; Hegel; Nietzsche; metaphysical foundations of logic; inclusion's theory of truth; monad; dialectics; productive transcendental imagination; mechanism; organism; philosophical system; will to power

The article is focused on the analysis of Leibniz's logic and metaphysics undertaken by Heidegger in the year 1928 (*Gesamtausgabe* vol. 26) and the lecture on Fichte's Science of Knowledge, Schelling's early philosophy of nature and Hegel's philosophy undertaken by Heidegger in the year 1929 (*Gesamtausgabe* vol. 28). Heidegger examines the results of Leibniz's theory of truth as inclusion and considers mutual relations between the principle of sufficient reason and the principles of identity and contradiction. For Leibniz and Heidegger the problem of metaphysical foundations of logic is one of particular interest. Heidegger compares Leibniz's monadology with his own theory of Being-in-the-world. From his point of view the main problem in German idealism consists in the identity (equivalent of scholastic *unum*) of subject and object of thought. Heidegger examines the concept of productive transcendental imagination in Kant's, Fichte's and Hegel's system and confronts it with his own idea of imagination as original temporality. Hegel's question for the beginning of philosophical thinking inspires him to explain the meaning of the *Geschichtlichkeit*. If in the twenties Heidegger perceived Hegel's system as the fulfillment of the European metaphysics, so since the thirties such a fulfillment became for him Nietzsche's philosophy of the will to power.

Bibliografia

Adorno T., *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975.

Borowska E., *„Inkubacja" woli mocy w metafizyce europejskiej (w interpretacji Martina Heideggera po „zwrocie"*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2010, nr 2(27).

Borowska E., *Martina Heideggera koncepcja Boga*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2012, nr 1–2 (33).

Borowska E., *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008.

Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
Fichte J.G., *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, przeł. M.J. Siemek, J. Garewicz, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1967.
Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. 2, PWN, Warszawa 1968.
Hegel G.W.F., *Werke Bd. 2, Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.
Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, SW Czytelnik, Warszawa 1977.
Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
Heidegger M., *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
Heidegger M., *Gesamtausgabe Bd. 23, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
Heidegger M., *Gesamtausgabe Bd. 26, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990.
Heidegger M., *Gesamtausgabe Bd. 27, Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001.
Heidegger M., *Gesamtausgabe Bd. 28, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
Heidegger M., *Gesamtausgabe Bd. 66, Besinnung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
Heidegger M., *Gesamtausgabe Bd. 67, Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39). 2. Das Wesen des Nihilismus (1946––1948)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999.
Heidegger M., *Gesamtausgabe Bd. 68, Hegel. 1. Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus einem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941). 2. Erläuterung der „Einleitung" zu Hegels „Phänomenologie des Geistes" (1942)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993.
Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
Heidegger M., *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
Heidegger M., *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
Heidegger M., *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności [1809]*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Leibniz G.W., *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, t. 1, PWN, Warszawa 1955.
Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, PWN, Warszawa 1969.
Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Łukasiewicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002.
Schelling F.W.J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 2003.
Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentalnego*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979.
Schelling F.W.J., *Frühschriften, eine Auswahl in zwei Bänden*, Berlin Akademie-Verlag, Berlin 1971.
Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954.
Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.