

LUIZA KULA

(Kraków)

HEIDEGGER I GRECY. POTĘGA WALKI O WYJAWIENIE BYCIA (ἈΛΗΘΕΙΑ)

Prawda niech olśniewa z wolna

Abyśmy nie oślepli.

Emily Dickinson

Grecki świat, bardzo w sobie zróżnicowany, pełen pęknięć i prawie niedostrzegalnych przejść, do którego uparcie powraca Martin Heidegger¹, niełatwo otwiera przed nim kolejne swe bramy. Po krótkim obcowaniu z jego dziełem nie można jednak odeprzeć wrażenia, że ów świat, dawno odeszły, jest tym, do którego niemiecki filozof należy i w którym, po trosze, odnajduje się również każdy z nas. Odkrywamy

¹ W słowie ‘powrót’ ukryty jest odległy sens: czasownik νόστω oznacza ‘powrócić’ (νόστος to ‘powrót’), ale, co ważne, również ‘ocaleć’. (W Grecji istniał gatunek literacki zwany νοστοί poświęcony motywom powrotu do domu). W nowożytności ukuto pojęcie z połączenia dwóch greckich słów: νόστω i ἄλγος (drugi z wymienionych wyrazów pojawił się w *Teogonii* jako personifikacja Boleści: „Zwada zaś [Ερις] zrodziła Boleści łzami oblane” (zob. Hezjod, *Narodziny bogów. Prace i dni. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 38, w. 227)) – brzmi ono ‘nostalgia’. Współcześnie kojarzone jest przede wszystkim z nieukojoną, bolesną tęsknotą za czymś utraconym. Źródłowy grecki sens słowa ‘nostalgia’ oznacza nie tyle cierpienie wywołane rozpaczliwą tęsknotą za tym, co było i co jest już nieosiągalne, ile wskazuje na pozytywną moc powrotu – „tu zdaje się tkwić najistotniejsza różnica [...]: greka rozumiała przez nostalgię «ocalający powrót», współczesność widzi w niej raczej «ocalającą tęsknotę»”. Zob. P. Czaplinski, *Wstęp [w:] tenże, Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Kraków 2001, s. 7.

Choć dotarcie do „samego” świata Greków jest niemożliwe, Heidegger wciąż tym światem żyje. W owym zerwaniu z Grekami, które dokonało się w ciągu wieków, szczególnie w stechnicyzowanym i dostępnym mu „teraz”, niemiecki filozof upatruje nagłą potrzebę powrotu do nich czy nawet oczekiwanie na ów początek, który miałby nadejść z przyszłości: „A gdyby tak to, co wczesne, prześcigało wszystko, co późne,

jego cząstkę w sobie: w swych mniej lub bardziej śmiałych marzeniach, które wyzwała w nas kontakt z zastanym i poznawanym światem, a który ośmielamy się nazywać naszym. Nawet krótko trwające podążanie w ślad za wielkim filozofem – któremu nie brak przenikliwości, a także niebywałej wytrwałości w odsłanianiu greckiego świata, w odnajdywaniu jego ułamków w naszej rzeczywistości i w próbach scalenia ich na nowo – jest nie tylko poznawaniem oryginalnej wykładni twórczości minionych mistrzów autora *Sein und Zeit*, lecz także nieustannym kierowaniem się ku sobie. Pytanie o świat i o dziejowego w nim człowieka, które nurtuje Martina Heideggera, jest również pytaniem, które udziela się każdemu z nas z osobna i którego nie sposób uniknąć. Jeśli nawet staramy się je odrzucić, mentalnie usunąć, ono ciągle do nas powraca.

W rozważaniach o świecie stałym punktem odniesienia dla Heideggera jest ów właściwy i nieskażony sposób bycia, starożytna φύσις². Wszystko, co pojawia się w jej obszarze, czerpie swój początek z pierwotnego sporu spojonych wrogich „mocy istotowych”³. Φύσις bowiem jako wschodzące władanie spełnia się w wystaczaniu, w którym to „tkwi odkrytość”⁴. Nieskrytość i wystaczanie źródłowo przynależą więc do siebie⁵, pozostając w ścisłym związku ze skrytością⁶. Pojęcie ‘nieskrytości’ oddaje w pełni greckie doświadczenie jawności i zagadkowości świata. Świadczy już o tym wyprowadzona przez filozofa z Fryburga etymologia słowa φύσις, która oznacza przeciwieństwo światu w swej epifanii, w stopniowym ukazywaniu się⁷. W odróżnieniu od Heideggera niektórzy myśliciele wywodzą słowo φύσις od imienia mitycznego bóstwa, boga światła, Fanesa⁸ (przy czym, co godne pod-

gdymy wręcz to, co najwcześniejsze w największym stopniu prześcigało jeszcze i to, co najpóźniejsze”. Zob. M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek [w:] tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 265.

² Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, s. 36.

³ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. A. Marszałek, Warszawa 2000, s. 61–62.

⁴ M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, przeł. J. Mizera [w:] tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 375.

⁵ Tamże.

⁶ „Bycie ziszcza się w nie-skrytości”. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 100.

⁷ Tamże, s. 96.

⁸ Według orfików Chronos (łac. Chronus) stworzył z chaosu i z eteru srebrne jajo, z którego wyłonił się bóg światła Fanes. Zob. hasło: *Chronos* [w:] *Mała encyklopedia kultury antycznej*, pod red. K. Kumanieckiego i in., Warszawa 1990, s. 150.

kreślenia, źródłowe znaczenie polskiego słowa ‘świat’ jednoznacznie wiąże się ze ‘światłem’ i ‘widzialnością’⁹). Zarówno Karol Kerényi, na którego wypowiedź powołuje się w swej książce Artur Przybysławski, jak i Giorgio Colli, którego dziełem inspiruje się Hanna Buczyńska-Garewicz (którego nota bene jest również tłumaczką), w metaforze kuli uwydatniają przede wszystkim jawność manifestującego się świata¹⁰. I jeśli nawet w tej kuli ukryta jest głębia, najważniejsza zdaje się być jej świecąca powierzchnia, czyli to, co jest widzialne i dostępne, to, co wychodzi na jaw: „*pathosem* jest jawność”¹¹. W tym ujęciu doświadczenie jawności świata zostaje niejako oddzielone od doświadczenia jego skrytości¹². Heidegger, pojmując zaś φύσις jako „powsta-

⁹ „Świat – pierwotnie znaczył tylko światło, więc świecić z licznymi złożeniami [...]”. Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, z. 7, Kraków 1927, s. 535.

¹⁰ „[...] Fanes [...] oznacza dokładnie zrodzony z jaja [...] pokazał i wywiódł na światło dzienne wszystko, co dotychczas spoczywało w srebrnym jaju. A był tym wszystkim cały świat”. K. Kerényi, *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 23. Cyt. za: A. Przybysławski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004, s. 144. Autor *Mitologii Greków* uznawany jest za jednego z najwybitniejszych historyków religii, znawcę mitologii helleńskiej. Zajmując się tematyką poszczególnych bogów, szukał w nich uniwersalnych archetypów. Przyjaźnił się z C. G. Jungiem, którego był współpracownikiem, Martinem Heideggerem, K. Picardem, a także z Tomaszem Mannem. Jego filozoficzny dorobek stanowi również pomoc w literackich interpretacjach najstarszych mitów ludzkości (zob. np.: O. Tokarczuk, *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2007. Książka zasługuje na odnotowanie ze względu na niebagatelne przedsięwzięcie autorki: pisarka sięgnęła do jednej z najstarszych historii ludzkości, którą spisano na tabliczkach klinowych około czterech tysięcy lat temu. Łącząc elementy świata jej współczesnego z metaforą mitu, stworzyła niezwykle opowieść o sumeryjskiej bogini pramatce). „Colli [...] stara się akcentować motyw jawności [...] Przypomina on w tym celu bóstwo orfickie: Fanesa, który symbolizuje «wszystko to, co się manifestuje, to, co wyraźne, połyskujące»” (wyróżnienie moje). Zob. G. Colli, *Filozofia ekspresji*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Kraków 2005, s. 215. Cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*. Kraków 2008, s. 15. Ów włoski filozof i filolog przez trzydzieści lat wykładał filozofię na uniwersytecie w Pizie. Razem z przyjacielem Mazzino Montinari zredagował i przełożył *Organon* Arystotelesa oraz przygotował pierwszą, kompletną edycję prac Nietzschego. Ważniejszą z jego prac jest książka o presokratykach, zob. M. Montinari, *La Sapienza greca*, Milan 1977–1980 (*The Greek Wisdom*). Napisał również: *Physis kryptesthai philei (Natura ama nascondersi)*, Milan 1948, *La nascita della filosofia*, Milan 1975. Zob. http://en.wikipedia.org/wiki/Giorgio_Colli.

¹¹ G. Colli, *Filozofia ekspresji*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Kraków 2008, s. 215–216. Cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 15.

¹² Tamże.

wanie, wydostawanie się z ukrycia”¹³, akcentuje tajemnicę owego wschodzenia. Podkreśla prymat skrytości¹⁴, nieodgadnioną λήθη, z której wyłaniają się rzeczy i w którą na powrót zapadają¹⁵. Co więcej, autor *Wprowadzenia do metafizyki* wskazuje na nierozzerwalność tego, co skryte i nieskryte. Uwyrażnia się ona nie tylko w odnoszeniu się do wspólnej im φύσις, lecz także w stale toczącej się między nimi grze, warunkującej przecież „dzianie się” nieskrytości¹⁶. Heideggerowska nieskrytość nosi więc znamiona walki. Objawia tym samym potęgę bycia, „które każe wystąpić ze skrytości”¹⁷. Owo współlistnienie jest równocześnie sporem, dzięki któremu bycie manifestuje się w rzeczach i poprzez nie sięga skrytości¹⁸. To λήθη, o którą w kontekście poematu Parmenidesa pyta Heidegger, zdaje się używać nieskrytości. Tym samym urasta ona do rangi tego, co najbardziej źródłowe¹⁹:

Co oznaczają słowa o nie drżącym sercu nieskrytości? Chodzi tu o samo sedno nieskrytości, miejsce ciszy, skupiające w sobie to, co dopiero w sobie udziela nieskrytości [...] może [...] skrywanie się, skrycie, λήθη, należy do ἀλήθεια nie jako dodatek tylko, nie jak cień do światła, lecz jako serce ἀλήθεια?²⁰.

¹³ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 19–20.

¹⁴ „Skrytość zostaje określona mianem „tajemnicy””. Zob. J. Mizera, *Torowanie bezdroży bezgruntu. W drodze do innego początku* [w:] *Drogi Heideggera*, „Principia” XX (1998), s. 13.

¹⁵ E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 40.

¹⁶ „Owo władanie [...] wyłania się ze skrytości – ἀλήθεια – dzieje się”. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tamże, s. 61.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 166–167.

¹⁹ Heidegger przytacza następujący fragment poematu Parmenidesa:

„χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἦδὲ βροτῶν δόξας ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής”.

I, w. 28–30.

Heideggerowska interpretacja fragmentu w polskim przekładzie przyjmuje następującą postać: „powinieneś jednak wszystkiego doświadczyć: / tak nieskrytości, dobrze zaokrąglonego / nie drżącego serca, / jak i opinii śmiertelnych, którzy nie potrafią / ufać nieskrytemu”.

Warto również przytoczyć wersję tego fragmentu, którą prezentuje K. Mrówka:

„Trzeba więc, abys wszystko [poznał / zarówno prawdy pięknie zaokrąglonej niewzruszone serce, / jak i mniemania śmiertelnych, którym faktycznie nie można zaufać”. Zob. K. Mrówka, *Jedna tylko droga. Parmenides. Fragmenty, przekład, komentarz*, Szczecin 2003, s. 15. Por. również przekład J. Langa, który cytuje i omawia w świetle filozofii Heideggera E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 46–47.

²⁰ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. różni, s. 93, 97.

Heidegger, utożsamiając skrytość z „nie drżącym sercem” greckiej bogini Ἀληθεια, sięga do najgłębszych wymiarów i granic ludzkiego doświadczenia świata. Owo serce, o którym mówi w swym poemacie Parmenides, staje się dla filozofa z Fryburga symbolem największej tajemnicy, wielkiej zagadki: metaforą tego, co nieprzeniknione i wobec czego nawet myślenie człowieka pozostaje bezradne. Już sama refleksja o niej przypomina zetknięcie się z ciszą, dla której nie ma przecież widzialnego znaku. Obcowanie z ciszą jest bowiem spotkaniem z tym, co najdelikatniejsze, niezmacone, co poraża i odbiera wszelkie słowo. Tajemnica ta wydaje się przewyższać wszelkie istnienie. W tym sensie jest druzgocąca jak pustka albo jak – wspomniana przez Heideggera – cisza. Opierając się wyjaśnieniom, będąc nieprzeniknioną zdumiewa i niepokoi, ponieważ, paradoksalnie, zdaje się być nie tyle brakiem, ile zaczynem wszelkiej treści²¹. Owa λήθη, dopiero udzielając nieskrytości, pozwala odsłonić ledwie fragment swej tajemnicy. Właściwe jest więc takie spostrzeżenie bytu, które sięga owej „ciszy, skrytości”. To, co obecne, to, co się ukazuje jest bowiem nieskrytością skrytości²².

Autor *Bycia i czasu*, chcąc sprostac tej niepokojącej go ciszy, pozostaje przede wszystkim w bliskości dzieła Heraklita, myśliciela z Efezu, owego ὁ σκοτεινός. Dla niemieckiego filozofa skłanianie się ku *pathosowi* tego, co skryte²³ jest jednocześnie gestem wycofania się wobec tego, co prawdziwie istnieje. Ów gest wyraża nie tylko pragnienie głębszego zrozumienia i nazwania tego, co jest, lecz także znamionuje zgodę na tajemnicę i doświadczenie graniczne, albowiem, jak mówi poeta, „jesteśmy tu może tylko po to, by powiedzieć: dom, / most, studnia, brama, dzbanek, owocowe drzewo, okno – / najwyżej kolumna, wieża...”²⁴ Dlatego też filozof z Fryburga poszukuje sensu słowa ἀληθεια w odległej metaforze mitu. Ἀληθεια, o której opowiada w swym poemacie Parmenides, jest grecką boginią. Heidegger przywiązuje wagę do tego przekonania, podkreśla, że nie jest ona czymś ludzkim i że nie poddaje się działaniom człowieka. Boska personifikacja oznacza bowiem

²¹ „[...] ważne jest stwierdzenie, że serce Aletheia – Lethe coś ukrywa [...] Skrycie skrywa jakąś obecność, skrywa coś, co jest właśnie pełne treści, co nie jest niczym, brakiem, ale czymś jak najbardziej pozytywnym”. Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki*, dz. cyt., s. 47.

²² Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, dz. cyt., s. 182.

²³ Tamże, s. 14.

²⁴ Zob. M. Rilke, *Elegie duinejskie (Dziesiąta elegia)* [w:] *Poezje*, wybór, przeł. i posłowiem opatrzył M. Jastrun, Kraków 1974, s. 251.

prawdę²⁵, której to właśnie wszystko podlega, również i człowiek, ponieważ „kiedy byt jest, ustawia się w nieskrytości (ἀληθεια)”²⁶. Według Heideggera pierwotne znaczenie pojęcia prawdy²⁷ łączy w sobie zarówno sens nie – skrytości²⁸, jak i boski jej rodowód. Filozof odwołując się do słowa ἀληθεια, mówi więc równocześnie o rzeczach, które pojawiają się w obszarze φύσις²⁹. Rzeczy są, obok swej skrytości są nieskryte, stąd tak pojęta prawda, jest tym, co wychodzi na jaw, co zostaje wykradzione tajemnicy³⁰. Istota prawdy tkwi więc w jedności

²⁵ „Sama prawda jest boginią [...] gdy Parmenides nazywa boginię «prawdą», to znaczy, że tu sama prawda jest pojmowana jako bogini”. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 54, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1982, s. 6–7. Cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, dz. cyt., s. 13.

²⁶ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 97.

²⁷ „Pojęcie „prawdy” nie ma jednoznacznego terminu w archaicznej greczyźnie. Istnieją jedynie albo wyrazy bliskoznaczne, albo wyrazy określające prawdę przez omówienie, względnie w sposób negatywny. Takim podstawowym terminem jest alétheia, który etymologicznie wywodzi się od „a – lethe” i w skrótowym wyjaśnieniu znaczy dosłownie „niezasłonięcie” lub „odsłonięcie”, i jest przeciwstawny „młczeniu” lub „zapomnieniu”. Inne terminy, również negatywne, to atrekés (dosł. „nie – zniekształcony”, „nieskrecony”) a więc precyzyjny, dokładny, nemertés, który wywodzi się od rzeczownika „błąd”, „wina” i oznacza „bezbłądny”, „nieskalany”, „nieomylny”. Jeszcze inny przymiotnik to ádolos („nieoszukańczy”, „bez podstępu”). Mamy wreszcie apseudés („niekłamliwy”). Wśród bliskoznacznych, pozytywnych terminów określających pojęcie „prawdziwy” wymieńmy orthós: „prosty” oraz haplóos „prosty”, „pojedynczy” w odróżnieniu od „dwulicowy”; dalej étymos lub etétymos, „rzeczywisty”, „autentyczny”, „identyczny”, pistós „wierny”, sáfa (przysłówek „jasno”, „pewnie”) [...] Ciekawa rzecz, mamy w języku greckim dla określenia „prawdy” i „prawdziwości” bez porównania mniej terminów [...] niż dla kłamstwa i fałszu [...]”. Zob. A. M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1992, nr 1, s. 35–36. Znaczenie słowa ἀληθεια wiąże się też z mitem o królestwie bogini Leto – królestwie zapomnienia, które otaczała rzeka Leto (rzeka zapomnienia). Dusza, która zgrzeszyła, została za karę strącona do królestwa bogini Leto. Przepluwając przez rzekę, napiła się z niej wody; woda ta sprowadziła na duszę zapomnienie. Proces „cofania zapomnienia” oznacza słowo ἀληθεια (ἀ-negacja, ληθή – zapomnienie). Próbowano także ustalić znaczenie słowa ἀληθεια przez poszukiwanie jego rdzenia w rzeczowniku ἄλη, który to wskazuje na „zabłąkanie”, „zagubienie”, oraz w czasowniku θειάζειν – „natchnąć”, „naprowadzić”. Zob. A. Maryniarczyk, hasło: *Prawda*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2007, s. 459.

²⁸ „Heidegger przywołując grecką aletheia, myśli prawdę jako nieskrytość”. Zob. J. Mizera, *Torowanie bezdroży bezgruntu*, dz. cyt., s. 11.

²⁹ „To, co pokazuje swoje władanie należy do nieskrytości”. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 97.

³⁰ „Nieskrytość jest podstawowym rysem tego, co się ujawniło i pozostawiło skrytość poza sobą”. Zob. M. Heidegger, *Aletheia*, przeł. J. Mizera [w:] *Drogi Heideggera*, pod red. J. Mizery, „Principia” XX (1998), s. 79.

nieskrytego i skrytego³¹. Heidegger odnajduje ideę tej nierozdzielności również w dziele Heraklita, a dokładnie w dwóch sentencjach autora *Πέρι φύσεως*. W rozprawie *Aletheia* sięga po dwa kluczowe dla niego fragmenty: 16 i 123. W oryginale brzmią one: „τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι”, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ³². Pierwszy aforyzm w przekładzie Kazimierza Mrówki przyjmuje następującą postać: „Jak mógłby ktoś ukryć się przed czymś, co nigdy nie zachodzi?”³³. Janusz Mizera przytacza również podobnie brzmiący przekład tego zdania za Dielssem: „Jakże ktoś może ukryć się przed tym, co nigdy nie zachodzi?”³⁴. Według polskiego filozofa i tłumacza dzieł Martina Heideggera wyżej wymienione przekłady są nie tylko najbliższe oryginałowi, lecz także wierne greckiej tradycji³⁵. Natomiast słynny fragment 123 najczęściej przekładany jest jako: „natura lubi się ukrywać”³⁶. Autor rozprawy bardzo dokładnie analizuje zawartość semantyczną obydwu sentencji. W pierwszej z nich zwraca uwagę na zwrot: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, który przekłada słowami: „nigdy nie zachodzące”³⁷. W zwrocie tym wiodący jest grecki wyraz τὸ δῦνόν. Wiąże się on z innym słowem δῦειν, które oznacza ‘wchodzić w coś’ (np.: „słońce wchodzi w morze, zanurza się w nim”)³⁸. Owo ‘zachodzenie’ niemiecki filozof pojmuje więc jako ‘wchodzenie w skrycie’³⁹. Zwrot τὸ δῦνόν ma więc taki sam sens jak drugie kluczowe słowo tego fragmentu, λάθοι („pozostawać skrytym”). Jeśli zaś odwrócić przeczenie we właściwe temu zwrotowi twierdzenie, określa ono wtenczas „[...] to, co stale wschodzące”⁴⁰. Tym samym zwrot ten mówi o φύσις, o tym, co stale odkrywające się. Jeśli jednak przełożyć μὴ ποτε jako „nie ...zawsze”, co Heidegger przecież czyni, wtedy zwrot τὸ μὴ δῦνόν ποτε oznacza: „nie zawsze przecież zachodzenie”⁴¹.

³¹ „Prawda (*aletheia*) nie może wyzbyć się skrycia (*lethe*) i pozostawać samą tylko jawnością, samą tylko nieskrytością. Przeszłaby wówczas być sobą”. Zob. J. Mizera, *Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006, s. 51.

³² Zob. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 76, 330.

³³ Tamże, s. 76.

³⁴ Zob. J. Mizera, *Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006, s. 53.

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 330.

³⁷ M. Heidegger, *Aletheia*, s. 84.

³⁸ Tamże, s. 85.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 86–87.

Przeto w tej interpretacji sentencja Heraklita nazywa „[...] odkrycie i skrycie [...] jako jedno i to samo”⁴². Jeszcze wyraźniej mówi o tym fragment 123. Heidegger wymienia najpierw dwa słowa sentencji: φύσις i κρύπτεσθαι. Przekłada je następująco: wschodzenie⁴³ i skrywanie. W jego interpretacji aforyzm Heraklita przyjmuje bowiem taką oto postać: „Wschodzenie (ze skrywania się) obdarza przychylnością skrywanie się”⁴⁴. Wschodzenie i skrywanie się pozostają więc „we wzajemnym związku”⁴⁵, na co wskazuje, kolejne słowo sentencji Heraklita, φιλεῖ. W ich wzajemnym przychylaniu się „tkwi istotowa pełnia φύσις”⁴⁶. Wschodzenie i skrywanie pozostają w „najbliższym sąsiedztwie”, stanowiąc warunek *sine qua non* istoczenia φύσις. Właściwe pojmowanie φύσις uwzględnia zatem harmonię między odkrywaniem i skrywaniem, która „polega na tym, że jedno drugiemu użycza własnej istoty”⁴⁷. Skrycie i nieskrytość współistnieją ze sobą. Jedno nie istnieje więc bez drugiego. Ich gra rozpoczyna się w byciu. To samo bycie pojawia się i znika⁴⁸. Przeto istota z grecka myślanej prawdy możliwa jest w jedności z istotą bycia jako φύσις⁴⁹.

Na scenie świata odsłania się zatem chwilowy, niepowtarzalny charakter ἀληθεια. Jej unikatowość oddaje w pełni Heraklitejska metafora rozbłyskującego i przygasającego ognia, owego „πῦρ ἀειζῶον, das immer [...] ist [...] wie das Fragment 30 sagt”⁵⁰. Słowem πῦρ określa Heraklit coś, „czego nie wydał ani żaden z bogów ani ludzi”⁵¹. πῦρ jest więc innym słowem dla φύσις. To świat jest stale trwającym ogniem, nieustannym wschodzeniem, które „wywołuje nie-

⁴² „Zgodnie ze znaczeniem nazywa ona [sentencja] skrycie, a mianowicie nigdy nie wchodzenie w skrycie. Zarazem sentencja nazywa stale trwające wschodzenie, dawniej i ciągle jeszcze trwające odkrycie”; zob. M. Heidegger, *Aletheia*, dz. cyt. s. 87.

⁴³ „φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, wie ist dann hier φύσις zu verstehen? Im Sinne des Aufgehens”. Zob. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 76.

⁴⁴ M. Heidegger, *Aletheia*, s. 89.

⁴⁵ J. Mizera, *Torowanie bezdroży bezgruntu*, s. 15.

⁴⁶ M. Heidegger, *Aletheia*, s. 89.

⁴⁷ Tamże, s. 88.

⁴⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 174.

⁴⁹ „Jako nieskrytość prawda nie jest dodatkiem do bycia – ona należy do istoty bycia”. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 97.

⁵⁰ M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 72.

⁵¹ M. Heidegger, *Aletheia*, s. 91. Zacytowana część fragmentu 30 w interpretacji K. Mrówki brzmi: „nie stworzył ani któryś z bogów, ani z ludzi”. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 113.

skrytość⁵². Wystarczanie wystarczającego się jest zawsze wchodzeniem w chwilę nieskrytości. Owego momentu nieskrytości starożytni Grecy doświadczają „w sensie prześwitującego, jaśniejącego ukazywania się”⁵³. Już w przywoływanym wcześniej obrazie Heraklityjskiej błyskawicy, pamiętnego κεραυνός, w mroku nocy pojawia się nie tylko światło, lecz, co istotne, w otwartej przestrzeni tego światła rzeczy wyłaniają się z ciemności⁵⁴. Dopiero w otwartym horyzoncie każda rzecz świeci i pokazuje się⁵⁵. Ta wolna przestrzeń staje się „miejszem gry, miejscem jasności i mroku”⁵⁶. Ów prześwit (*Lichtung*) jest więc miejscem, „w którym nieskrytość, przeważając nad skrytością, jest obecna”⁵⁷. Jest on otwartą przestrzenią, która odznacza się widocznością, przy czym to właśnie otwartość warunkuje w tej przestrzeni jasność⁵⁸. W zrozumieniu istoty prześwitu pomocna jest bowiem sama etymologia tego słowa: prześwit jest miejscem, w którym to drzewa rzędą i tym samym robią miejsce grze światła i cienia⁵⁹. To skrytość odsłania się i pokazuje, aby następnie znów zniknąć w ciemności. Prześwit zawdzięcza więc swoje istnienie skrytości. Jest wobec niej wtórny, czego wyraźnym znakiem jest obraz rozbłyskującego w ciemności nocy Heraklityjskiego κεραυνός. Obraz ten jednocześnie wyraża świetlny moment w byciu – metafora rozplamieniającego się ognia objawia również relację obecnego z nieobecnym. Fragmentaryczna widoczność

⁵² M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 153.

⁵³ Tamże, s. 154.

⁵⁴ „Der Lichtraum des Blitzes [...] in dem die πάντα zum Vorschein kommen und in ihren Umriss einrücken, wird umgrenzt von einem dunklen Abgrund”. Zob. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 78. „W taki sposób płonie, świeci i zmyślnie działa ogień świata. Gdy myślimy go jako czyste prześwitywanie, wtedy sprowadza on nie tylko jasność, lecz zarazem przestronność”. Zob. M. Heidegger, *Aletheia*, s. 93.

⁵⁵ Zob. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, s. 90. „So wie der lichte aufreissende Blitz den Dingen in seinem Lichtschein Sichtbarkeit gibt, so lässt der Blitz in einem tieferen Sinne die πάντα in seiner Lichtung zum Vorschein kommen”. Por. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 49.

⁵⁶ Tamże, s. 89.

⁵⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 178.

⁵⁸ „Nigdy jednak światło nie tworzy dopiero prześwitu – odwrotnie zakłada go”. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, s. 90.

⁵⁹ ‘Prześwit’ oznacza miejsce uwolnione od drzew. Słowo, do którego odwołuje się niemiecki filozof, pochodzi z języka potocznego. W języku niemieckim wyraz ‘*Lichtung*’ został utworzony od dwóch dawnych słów: ‘*Waldung*’ (las) i ‘*Feldung*’ (pole). Por. s. 90.

i przemijająca czasowość są bowiem dwoma aspektami tej samej więzi bytów z byciem: „obecna nieskrytość wyrasta ze skrytej nieobecności i w niej znika”⁶⁰. Obecność zawsze występuje więc w kontekście nieobecności. I ona, podobnie jak nieskrytość, ma jedynie wtórny sens. W tym, co obecne doświadczamy bowiem nieobecnego. Obecność zaś – w swym związku z nieobecnością – możliwa jest tylko w prześwicie. Jako trwanie w otwartym jest od niego w pełni zależna⁶¹. Dlatego filozof z Fryburga w rozprawie *Aletheia* mówi niejako więcej niż Grecy: „Świat jest wydarzeniem prześwitu”⁶². W ujęciu Heideggera metafora prześwitu bodaj najwyraźniej wskazuje na jedność, która leży u podstaw istnienia świata. Owa jedność uwydatnia się właśnie poprzez przemijającą obecność rzeczy, z których każda, ukazując się, zawsze odsyła do wspólnego im bycia⁶³. Filozof z Fryburga, poruszając się w perspektywie problemu jednostkowych rzeczy i wyrażającego się w nich bycia, podkreśla tym samym czasowy i zmienny charakter nieskrytości. Metafora prześwitu, pozostająca w bliskim związku z nieskrytością, odniesiona do bycia, oznacza nadto miejsce obecności prawdy: „Imieniem tego prześwitu jest alētheia”⁶⁴. Przeważa jako zdarzenie bycia (*Ereignis*) jest tylko chwilą i fragmentem⁶⁵. Sięga jednak czegoś trwałego, tego, co pozostaje w ukryciu, stąd też jest w istocie prawdą bycia, a nie prawdą bytów⁶⁶.

Owa czasowość i zmienność prawdy jest więc funkcją bycia. Wszelkie istnienie pojawia się na krótką chwilę, aby zniknąć, pogrążyć się na powrót w λήθη, z której wystąpiło. Λήθη zdaje się więc przeni-

⁶⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 180.

⁶¹ Tamże.

⁶² M. Heidegger, *Aletheia*, s. 93. „[...] filozofowie greccy nie wiedzieli, zdaniem Heideggera, nic o prześwicie [...]” Zob. również: E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 45.

⁶³ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 174.

⁶⁴ W oryginale: „Der Name dieser Lichtung ist alētheia”. Zob. M. Heidegger, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1/4, Warszawa 1990, s. 31. „Prawda bowiem [...] może być tym, czym jest tylko w żywiole prześwitu [...]” Por. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, s. 95.

⁶⁵ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 177.

⁶⁶ „Wszelka obecność oderwana od swego źródła przestaje być nieskrytością skrytości, staje się jednowymiarową doraźnością – chwilą i fragmentem oderwanymi od swej podstawy [...]”. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 182. „[...] prawda [jest] pozyskiwana na gruncie bycia, na poziomie bycia [...]”. Zob. *O tyranii opinii publicznej*. Z J. Mizerą rozmawiają K. Probosz i R. Strzelecki [w:] „Mêlée” 2008, nr 4, s. 92.

kać bycie. Ale to, co zakwita na moment, to właśnie byt, a nie samo bycie. Stopniowy zaś proces pojawiania się, odkrywania się tego bytu odsyła znów nieuchronnie do tego, co poza nim, do bycia. Skoro więc byt wyłania się jako *signum* bycia, tym samym wyłania się λήθη. Przekształcenie bycia i λήθη są nieustannie uwikłane w grę, stanowiąc dynamiczną całość. W tym kontekście prześwit staje się miejscem tej najważniejszej gry, co więcej, odsyła on do czegoś większego. Nazywanie bowiem prawdy „imieniem prześwitu” wskazuje, że nie jest ona całością, lecz, że wyłania się z tej całości jako jej część.

Świat trwa więc poprzez chwile, które łączą się z następnymi napływającymi chwilami. Doświadczamy jego ogromu, który wydaje się nas przerastać i w którym staramy się również schronić. Lecz jednocześnie odczuwamy unikalny charakter przemijającego świata. Zdajemy sobie sprawę, że jest nam dany wraz ze swą tajemnicą, a to, co w nim spotykamy jest wyjątkowe i niepowtarzalne. Co więcej, dzięki tej świadomości dostrzegamy, że tajemnica świata dotyczy także i nas.

Znakiem przemijalności świata jest nieuchronna skończoność wszystkiego, co się w tym świecie pojawia. Wszystko bowiem ma swój początek i koniec. Jeśli nawet człowiek nie doświadcza własnej skończoności, ma jej świadomość. To, co istnieje wokół niego, jak i on sam, podlega nieustannym zmianom. Często to, co zna i z czym jest związany zanika bezpowrotnie. Wtedy jego świat ubożeje. Najbardziej jednak dotkliwym doświadczeniem niepowstrzymanego przemijania jest śmierć kogoś bliskiego. W obliczu takiej straty inne wydają się nie mieć większego znaczenia. Nikt nie jest w stanie uwolnić się od śmierci, jest nieuchronna. Śmierć dla człowieka pozostaje więc największą tajemnicą⁶⁷ – tkwiącą przeciwz istoty w nim samym – dlatego, być może, wszystko, co robi i czego dokonuje nabiera dla niego wartości. Albowiem śmierć jest siłą, która brutalnie odbiera tych, którzy są dla niego drodzy i która niweczy jego plany. Na nic zdaje się jego niezgoda czy bunt przeciwko temu nieubłaganemu prawu. W świetle naszych codziennych doświadczeń i filozofii Martina Heideggera okazuje się, że bycie człowieka nie jest jego byciem⁶⁸. Choć wydaje się, że jest

⁶⁷ „Śmierć to nie kolejny krok życia [...] śmierć to krok w przepaść, to radykalne przerwanie ciągłości. Śmierć nie mieści się w tym, co wiem; konfrontacja z nią stawia nas przed ścianą kompletnego niezrozumienia. Przed tajemnicą”. Zob. K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 8.

⁶⁸ „Mówię, że oto posiadam bycie, że ono jest moje. Tymczasem nie jest ono bynajmniej moją własnością, nad którą miałabym władzę. Nie wybrałam bowiem sobie ani miejsca urodzin, ani okoliczności, ani rodziny, ani także żadnych swoich właści-

właściwie przypadkowe, stanowi równocześnie dar. Zapewne dlatego, że w obliczu tej tajemnicy człowiek cierpi, jednocześnie zdobywa się na odwagę do walki o swój darowany świat⁶⁹. I wtenczas nie tyle myślenie o śmierci, ile refleksja człowieka o świecie i o roli jaką on w nim odgrywa, staje się jego celem i podstawowym dążeniem. Śmierć, będąc rewersem życia, zwraca jego myśli ku życiu. Tak więc śmierć sprawia, że koncentruje się on nie na niej właśnie, lecz na życiu. Troska o napotkane byty i o własne bycie-w-świecie staje się „przejawem samej skończoności”⁷⁰. Troska o siebie jest zakorzeniona w greckiej tradycji. W niej właśnie tkwi „niemal transcendentálny warunek osiągnięcia prawdy”⁷¹.

Martin Heidegger, wyróżniając dwa podstawowe słowa greckiego myślenia: bycie jako *φύσις* i jego przejawianie, nieskrytość, pojmuje prawdę jako przesłanie bycia⁷². Tym samym owo ‘wychodzenie na jaw’ potrzebuje obserwatora, odbiorcy. We *Wprowadzeniu do metafizyki* filozof z Fryburga podkreśla, że tam, gdzie włada bycie, wydarza się także odbiór⁷³. Dokonuje się on za pośrednictwem człowieka⁷⁴, którego

wości. Zostałam rzucona, jak mówi Heidegger, w pewnym kształcie w jakiś świat. A gdy ten świat zaczynam budować na nowo, mniej lub więcej samodzielnie, według własnych pragnień i projektów, śmierć w jakimś momencie pozbawia mnie wyboru, rozporządza bowiem jakąś niezależną ode mnie i mego świata siłą, kładącą nagle kres”. Barbara Skarga inspirowała się w swej książce zagadnieniami, które poruszał w swych wykładach Martin Heidegger, a które ukazały się po raz pierwszy w 1983 roku (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [w:] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 29/30 Frankfurt am Main). Zob. B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009, s. 225–226.

⁶⁹ [...] tylko ktoś zdolny do walki i cierpienia jest człowiekiem: w nich bowiem, w walce i cierpieniu, manifestuje się istota człowieczeństwa”. Por. K. Michalski, *Płomień wieczności*, dz. cyt., s. 40.

⁷⁰ Zob. J. Mizera, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera* [w:] *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, t. 1, Warszawa 1983, s. 216–217.

⁷¹ „To dzięki niej bowiem w podmiocie zachodzi wewnętrzna głęboka przemiana, bez której przybliżenie się do prawdy nie byłoby możliwe”. Zob. B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 178.

⁷² H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 190.

⁷³ „Gdzie włada bycie, tam włada i dzieje się jako należący do niego odbiór [...]”; „Do *φύσις* należy odbiór, jej władanie jest współwładaniem odbioru”, „Odbiór i bycie należą do siebie nawzajem”. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 130, 131, 139.

⁷⁴ „Jeżeli do bycia jako *φύσις* należy przejawianie, to człowiek jako bytujący musi należeć do tego przejawiania”; „[...] do takiego przejawiania należy odbiór – przyjmujące odbieranie tego, co się ukazuje – można przypuszczać, że istota człowieka właśnie tu uzyskuje swoje określenie”. s. 131.

istota uzależniona jest „od sposobu istoczenia bycia”⁷⁵. Odbiór nie jest bowiem właściwością człowieka, „lecz na odwrót: odbiór jest owym wydarzaniem się, które ma człowieka”⁷⁶. *voēiv*⁷⁷ włada nim, zniewala go i sprawia, że ów staje się depozytariuszem bycia. Tym samym człowiek „jako bytujący [...] wstępuje w dzieje”⁷⁸. Co więcej, człowiek jest ryzykiem bycia (τόλμα⁷⁹), ryzykiem koniecznym, dlatego, że tylko on, nosząc, przywoływane przez Heideggera, dumne miano τὸ δεινότητος („najbardziej niesamowity ze wszystkich bytów”); słowo δεινόν jest ambiwalentne: znaczy zarówno „potężny”, jak i „straszny”⁸⁰ jest obdarzony pasją tworzenia. To artysta pozwala się prowadzić byciu. Naśladuje on φύσις, albowiem jego żywiołem jest walka. Dzieło artysty ujawnia jej szczególnie rys jako wschodzącego władania, ponieważ podobnie jak φύσις wyprowadza on „byty z cienia lethe, z tego, co skryte, z nicości na światło świata”⁸¹.

Ta Heideggerowska wizja istoty człowieka na pewno wiele zawdzięcza także dziełu Nietzschego, którym ów się inspiruje. Autor *Wprowadzenia do metafizyki* nie przyjmuje zapewne Nietzscheańskiego stwierdzenia mówiącego, że „sztuka jest więcej warta niż prawda”⁸². Dla Heideggera sztuka pozostaje bowiem w bliskim związku z nieskrytością, (jeśli nawet nie jest z nią tożsama stanowiąc najdoskonalszy jej

⁷⁵ Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 60.

⁷⁶ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 132.

⁷⁷ Heidegger przekłada *voēiv* jako odbierać (vernehmen), przesłuchiwać. „Po pierwsze, odbierać znaczy: przyjmować, pozwalać dojść do kogoś temu, co się pokazuje, przejawia. Po drugie, odbiór oznacza przesłuchać świadka, wy badać go i sporządzić protokół, u-stalić, jak stoją sprawy i co przedstawiają” (zob. tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 130).

⁷⁸ Tamże, s. 132.

⁷⁹ Tamże, s. 107, 150. Por. E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 97.

⁸⁰ „To powiedzenie – człowiek jest niesamowity – jest właściwą grecką definicją człowieka”; „Człowiek jest τὸ δεινότητος – niesamowity – ta wypowiedź nie przypisuje mu jakiejś szczegółowej właściwości, tak jakby był czymś jeszcze; to zasadniczy rys istoty ludzkiej, w który zawsze trzeba wpisywać wszystkie inne cechy”. Zob. *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 141. Określenie to znajdujemy w prologu *Antyfony* Sofoklesa: „Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga / Dziwy człowieka potęga” (przekład K. Morawskiego, cyt. za: *Wypisy z ksiąg filozoficznych, O Człowieku*, wybrał. T. Gadacz, Kraków 1995, s. 8). J. Domański, na którego badania powołuje się Barbara Skarga, zwraca uwagę, że słowo δεινόν posiada jeszcze inne znaczenia: „dziwny”, „biegły”, a także „umiejętny”. Zob. B. Skarga, *Ślad i obecność*, tamże, s. 204.

⁸¹ Por. E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 42, 64.

⁸² Tamże, s. 42, 98.

przejaw), z grecką ἀλήθεια⁸³. Prawda wychodzi na jaw właśnie wobec człowieka. Przeto bez odbioru przesłanie bycia nie byłoby w ogóle możliwe. Okazuje się, że człowiek jest „momentem niezbywalnym dla alethei”⁸⁴. Prawda nazywana mianem prześwitu to właśnie miejsce, „które jest źródłem czegoś takiego jak możliwość wspólnoty bycia i myśli”⁸⁵. Owa jedność człowieka z prawdą realizuje się właśnie w myśleniu. Nie każde myślenie jednak jest odpowiedzią na wezwanie bycia. Jest nim tylko takie, które wychodzi poza wszelką doraźność, poza wąską „percepcję jednowymiarowości chwili i fragmentu”⁸⁶. Z prawdą wiąże człowieka jedynie namysł kontemplacyjny (*Nachdenken*), dzięki któremu może on rozumieć, że dostępna mu chwila jest tylko chwilą. Myślenie kontemplacyjne ma zawsze na względzie owo szersze spectrum – „za bytem dostrzega bycie”⁸⁷. Przeto Heidegger zdaje się mierzyć charakter człowieka jego bliskością wobec prawdy bycia. Człowiek współczesny często oddala się od niej przede wszystkim dlatego, że chce myśleć tylko kalkulacyjnie i rachująco. Takie myślenie ani nie doszukuje się sensu tego, co jest, ani nie doświadcza bycia w duchowym wyciszeniu⁸⁸. W takim doraźnym nastawieniu towarzyszy człowiekowi jedynie „pusty krąg wyobrażeń”, który „jest mu bliższy aniżeli ziemia, niebios, pola uprawne, własna zagroda”⁸⁹. Dla myślenia rachującego świat jest jedynie przedmiotem, który należy całkowicie zdominować i podporządkować. Tym samym człowiek – często nawet nie wiedząc o tym – staje się niewolnikiem własnych machinacji. Wybierając przemoc, traci swą indywidualność i szansę na wejrzenie w siebie. Skoro nie rozpoznaje już własnego domu i otoczenia, skoro świat jest jedynie przedmiotem jego chłodnych kalkulacji, obcy staje się dla niego podstawowy sposób bycia: zamieszkiwanie⁹⁰.

⁸³ „Sztuka jest stawaniem się i działaniem się prawdy”. Zob. M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 50.

⁸⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 190.

⁸⁵ Zob. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, s. 94. We *Wprowadzeniu do metafizyki* przywołuje słynne słowa Parmenidesa: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (tym samym jest bycie i myślenie; zob. s. 128–129).

⁸⁶ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 191.

⁸⁷ Tamże, s. 192.

⁸⁸ Zob. M. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 1998, s. 6–7.

⁸⁹ Tamże, s. 8.

⁹⁰ „Sposób w jaki ty jesteś i w jaki ja jestem (*du bist und ich bin*), sposób, w jaki my, ludzie, jesteśmy na Ziemi, to buan, zamieszkiwanie. Być człowiekiem oznacza: być na Ziemi jako Śmiertelny, oznacza: mieszkać”. Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, tamże, s. 318.

W ten sposób w kwestii myślenia zawarte jest pytanie o duchową tożsamość człowieka, a także o jego byt z jego bytowym otoczeniem.

Martin Heidegger, poprzez powrót do zamierzchłej, często zapomnianej, sięgającej w mit, greckiej tradycji, skądinąd niemożliwej do odtworzenia, szuka w φύσις pierwotnego, pełnego przeżywania świata. W tej wizji człowiek jest ze światem zjednoczony. Filozof z Fryburga, odkrywając ów głęboki porządek egzystencji, wymaga od „myślenia umiejętności doświadczania bycia”⁹¹.

Pozostając nadal w optyce mitu można powiedzieć, że Heidegger skłania się ku takiej relacji ze światem, którą symbolizuje postać Orfeusza. W odróżnieniu od podejścia prometejskiego, charakteryzującego się używaniem przemocy, eksperymentu i podstępem, orfickie odznacza się właśnie namysłem kontemplacyjnym i estetyczną percepcją wyrażoną w poezji i w sztuce⁹². Namysł kontemplacyjny i twórczość artystyczną łączy wyjątkowa uważność, która jest warunkiem zbliżania się do prawdy i jej rozumienia. Artysta i filozof mają świadomość, że „nie ma czegoś takiego, jak prawda absolutna, którą moglibyśmy zdobyć”⁹³. Ona wymyka się ludzkim rachubom. Potwierdza to przecież autor *Wprowadzenia do metafizyki* posługując się metaforą leśnego prześwitu, czy też przywołując alegorie Heraklitejskiego ruchliwego, migotliwego ognia (πῦρ) i rozbłyskującej w ciemności nocy błyskawicy (κεραυνός). Nadto wedle Heideggera prawdy się nie zdobywa, lecz prawdę się osiąga, mimo niezwykłego dystansu, podąża się w jej bliskość⁹⁴. Prowadzi do niej niejedna ścieżka. Z leśnym prześwitem związana jest przecież leśna droga, u Heideggera uzyskująca miano metafory charakteryzującej ludzkie myślenie⁹⁵, które jeśli tylko jest wolne, pozwala objawić się rzeczom takimi, jakimi są. Prześwit, jako ‘wolne otwarte’ czyli przestrzeń, w której pojawia się rzecz, kształtuje

⁹¹ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 192. Autorka nawiązuje do – wspomnianej już wcześniej – w kontekście prac Barbary Skargi – książki Pierre’a Hadot *Le voile d’Isis*.

⁹² Tamże.

⁹³ Zob. *O tyranii opinii publicznej*. Z J. Mizera rozmawiają K. Probosz i R. Strzelecki, dz. cyt. s. 105.

⁹⁴ Tamże, s. 107–108. „Podążanie w bliskość nieuchronnie zawiera w sobie dalekość”.

⁹⁵ „Metaforycznym obrazem myślenia w jego powołaniu uobecniania prawdy bycia jest droga leśna. A także droga polna. Odwołując się do charakteru tych dwóch dróg, Heidegger mówi o tym, w jaki sposób myślenie natrafić może na prześwit, czyli jak może spotkać prawdę”. Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie*, s. 197.

bowiem wolność człowieka⁹⁶. Tylko pozwalając rzeczom być, zgodnie z ich sposobem bycia, otwierając się na tajemnicę, człowiek może żyć w prawdzie i być wolnym. Bez niej zaś „nie byłby człowiekiem, lecz skarłałym bytem wśród innych, pozbawionych świadomości istnienia”⁹⁷.

HEIDEGGER AND THE GREEKS. THE POWER OF THE STRUGGLE
TO REVEAL BEING (ΑΛΗΘΕΙΑ)

Summary

The article analyzes Heidegger's view on φύσις and αλήθεια. It focuses primarily on explicating the meaning of the ancient term „λήθη”. There follows an attempt to define the philosophical idea of αλήθεια. Heidegger seeks the sense of this word in myth and he is concerned with the relevance of the thought of Heraclitus and Parmenides. The metaphor of fire is at the center of his philosophical interpretation of the world. It reveals the mystery of Being because this is a struggle to show things.

Luiza Kula

⁹⁶ Tamże, s. 195.

⁹⁷ Tamże, s. 197.