

LUIZA KULA

(Kraków)

POJĘCIE ΦΥΣΙΣ W INTERPRETACJI MARTINA HEIDEGGERA

Martin Heidegger wskazuje na drogę wyznaczoną przez filozofów antycznych. Od czasu *Wprowadzenia do metafizyki* stale nawiązuje do myśli Heraklita. Zaproponowana przez niego perspektywa polega na odkrywaniu rozmaitych związków znaczeniowych, które nadal wymykają się rozumieniu¹. Podejmuje też fundamentalne pytanie wieńczące wykład z 1929 roku: *Warum ist überhaupt Seiendes und nichts vielmehr Nichts?* („Dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?”)². Sytuuje problematykę zapomnianego bycia w kontekście dzieła Heraklita. Wielokrotnie zadając to pytanie, sięga pierwotnego sensu słowa „jest”, jednocześnie dając do zrozumienia, że tylko przez nicość może objawić się bycie³.

Grecka filozofia poszukiwała pierwotnej postaci sensu słowa „jest” (od εἶναι) w dziedzinie φύσις (od φύειν, co znaczy ‘wytwarzać’, ‘płodzić’, ‘rodzić’, czy też od φύεσθαι, które oznacza ‘wzrastać’, ‘rosnąć’, zatem leksykalnie oznacza ‘wzrastanie’, ‘powodowanie wzrostu’; w języku łacińskim odpowiednikiem greckiego słowa jest ‘natura’, od nasci,

¹ Na umiejętności interpretacyjne Martina Heideggera zwraca uwagę Hannah Arendt: „nikt nie czyta, a nawet nigdy nie czytał tak, jak Ty”. Cyt. za: M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001, s. 43.

² M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* przeł. K. Pomian [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. różni, Warszawa 1977, s. 47.

³ „Jest to pytanie najogólniejsze, najgłębsze, najbardziej źródłowe [...] Pytanie to poszukuje podstawy bytu [...]”. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 7.

czyli ‘rodzić się’, ‘powstawać’)⁴. W mitologii greckiej, a także w utworach poetyckich Homera, Hezjoda czy greckich tragiczków jest również mowa o φύσις, o tym, co staje się przez urodzenie, wzrastanie i dojrzewanie. Cały dostrzegalny świat w aspekcie tego, co w świecie pierwsze, niezmiennie, z czego byty powstają i w co się rozpadają, był przedmiotem zainteresowania Greków.

Martin Heidegger podkreśla, że sprowadzanie φύσις jedynie do zjawisk przyrody jest uproszczeniem. Co więcej, mówi, że łaciński odpowiednik wyrażony słowem „natura” zniekształca pierwotne znaczenie φύσις⁵. W pierwotnym znaczeniu tego słowa nie ma wyraźnego rozgraniczenia tego, co fizyczne od tego, co duchowe, nie ma granicy między tym, co stanowi dziedzinę przyrody a całą sferą ludzkiej działalności:

[...] φύσις dotyczy pierwotnie zarówno nieba jak i ziemi, zarówno kamienia jak i rośliny, zarówno zwierzęcia, jak i człowieka i historii człowieka jako dzieła ludzi i bogów, w końcu i przede wszystkim bogów samych podległych fatum⁶.

Pojęcie to swym zakresem obejmuje więc całość świata: boskiego i ludzkiego, w tym świat specyficznie ludzki – świat wytworów człowieka. Jednocześnie mieści ono w sobie obszar przyrody ożywionej i nieożywionej. Zawiera więc w sobie wszystko.

Próba określenia źródłowego charakteru φύσις, która wyłania się z początkowych kart *Wprowadzenia do metafizyki*, jest niebezpośrednim nawiązaniem do czasów jeszcze wcześniejszych niż czas presokratyków, do czasów Homera i Hezjoda, do czasów ich pieśni, w których scalają w wyobraźni, a potem w słowie rzeczywistość w jedną spójną całość. Imię ‘Hezjod’ (Ἡσίοδος) może być interpretowane jako ‘Ten, co wysła pieśń’. To w pieśniach, które są również świadectwem wierzeń Greków, znajduje się wyraz związku bogów z człowiekiem i przyrodą, a w nich występują ubóstwione elementy świata przyrody: od Ziemi i Nieba aż po rzeki i źródła, które bynajmniej dla nich abstrakcjami nie były. Pieśń jest więc opowieścią i właśnie mit po grecku znaczy opowieść, która „nie zakłada jeszcze rozdwojenia na podmiot i przedmiot, na pytającego i to, co zapytywane. Rodzi się wtedy, gdy istnieje jeszcze owa jednorodna sytuacja pierwotna, w której zacierają się

⁴ „W epoce pierwszego i decydującego rozkwitu filozofii zachodnioeuropejskiej, u Greków [...] byt zwano φύσις. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*. Tamże, s. 18.

⁵ Tamże, s. 18 i 20.

⁶ Tamże, s. 19.

wszelkie kontury [...]”⁷. Nie posiadając jednolitej struktury mit wchłania w siebie przekazywane przez poetów wydarzenia ze świata ludzi i bogów. Jest słowem bardzo pojemnym, ponieważ może określać i baśń, i legendę świątynną, i poetycki wykład świata, jaki jawi się człowiekowi, który „ma wytłumaczyć mu jego miejsce w świecie, jego stosunek do sił światem władających, wreszcie sam świat – jego powstanie i istnienie, przemiany i kres”⁸. Na tym przykładzie widać więc zarówno subtelną nić wiążącą mit i wierzenia religijne z wykładnią filozoficzną, jak i konfrontację poezji z refleksją filozoficzną, która kryje w sobie spór archetypicznej wyobraźni z rygorem myśli spekulatywnej.

Termin φύσις jest wieloznaczny i tę wieloznaczność wykorzystuje Martin Heidegger. Bez mała cały wywód *Wprowadzenia do metafizyki* opiera na etymologii tego słowa, stopniując trudność rozumienia pojęcia φύσις poprzez tworzenie różnorodnych związków z innymi pojęciami. Ujmując świat jako całość⁹ ujawnia projekt starożytnych Greków, którzy wskazywali na charakter poetycko-myślowego doświadczenia bycia¹⁰. Słowo φύσις na tyle rozszerza swój zakres, że wedle Martina Heideggera w ich rozumieniu staje się ono byciem samym, nie tyle początkiem, ile niewyczerpanym źródłem, dzięki któremu następuje wszystko. Jest pierwotną mocą, skutek której byt staje się obserwowalny¹¹:

Cóż wypowiada słowo φύσις? Wypowiada ono coś, co samo z siebie rozkwita (np. rozkwit róży), rozpoczynający się rozwój, ukazywanie się w takim rozwoju i utrzymywanie się oraz pozostawanie w nim – krótko: władanie ostające się we wschodzeniu¹².

Wykładnia ta wiąże się z etymologią słowa φαίνεσθαι, na które powołuje się Martin Heidegger w kontekście rozważań o φύσις, a które oznacza ‘ukazywać się’, ‘wydobywać na jaw’, ‘zjawiać się’¹³. Dlatego

⁷ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 8.

⁸ Zob. J. Łanowski, *Wstęp [w:] Hezjod, Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 5–10.

⁹ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 21.

¹⁰ „To nie procesy przyrodnicze pozwoliły Grekom doświadczyć, czym jest φύσις, lecz odwrotnie: na podstawie poetycko-myślowego zasadniczego doświadczenia bycia otwarło im się to, co musieli nazwać φύσις”. Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 19.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008, s. 39.

doświadczenie świata jako φύσις dokonuje się wszędzie: „np. przy okazji zjawisk astronomicznych (wschód słońca), falowania morza, wzrostu roślin, opuszczania przez zwierzę matczynego łona”¹⁴.

Autor *Wprowadzenia do metafizyki* w swej interpretacji odnosi się do etymologii słowa φύειν, które oznacza również ‘świecić się’, ‘jawić się’, ‘prze – jawiać się’, a także ‘wschodzić’, ‘władac’, ‘z siebie samego dochodzić do stanowiska’¹⁵. Świat jest więc widzialnością wzrastających i rozwijających się rzeczy. Co więcej, jest ich przejawianiem się, przeświecaniem i stopniowym ukazywaniem się, dochodzeniem do pełni ich istoty, czyli jest „otwarcie bycia”¹⁶. W tym kontekście uwyraźnia się, po pierwsze, sens naczelnego pytania postawionego przez Martina Heideggera, albowiem rzeczy te pojawiają się jakby z nicości¹⁷, wydobywają się z ukrycia, po drugie, wieloznaczność tego słowa, w obręb którego wchodzi przecież jeszcze sfera bogów i fatum.

Φύσις wydaje się nosić znamiona boskości. Wiedza o niej przecież była „przez niektórych dawnych myślicieli utożsamiana z teologią, wiedzą o bogach i Bogu [...] Natura była boska”¹⁸. W *Liście o „humanizmie”*, również w odniesieniu do φύσις Martin Heidegger przypomina krótką wypowiedź Heraklita, a także zgadzającą się z nią i przekazaną przez Arystotelesa opowieść¹⁹. Wypowiedź Heraklita brzmi: „ἦθος ἀνθρώπων δαίμων”, co współcześnie przekłada się jako: „Właściwością człowieka jest jego dajmonion” (D 119). W przekładzie polskiego badacza Kazimierza Mrówki zdanie to przybiera jeszcze inną postać: „Charakter człowieka jest bogiem”²⁰. Słowo ἦθος oznacza bowiem ‘charakter’, ‘charakter moralny’, ‘usposobienie’, ‘skłonność’ czy też ‘zachowanie’. Opowieść z relacji Stagiryty mówi zaś o nieznanym przybyszach, którzy zastali Heraklita, gdy grzał się przy piecu piekarskim. Zdumionym podróżnikom myśliciel miał odpowiedzieć: „εἶναί γάρ ἐνταῦθα εοῦς...” czyli „Tutaj także obecni są bogowie”²¹. Pierwszą

¹⁴ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 19.

¹⁵ Tamże, s. 69.

¹⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 112.

¹⁷ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 116–117.

¹⁸ B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009, s. 10.

¹⁹ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?* przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 120.

²⁰ Zob. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 322.

²¹ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 116–117.

wypowiedź badacz odczytuje jako wskazanie różnicy między bogiem i człowiekiem, różnicy między nieśmiertelnymi a tymi, którzy podlegają nieubłaganej sile śmierci, jednakże w aspekcie jej zniesienia. Człowiek w zaprzeczeniu samego siebie potwierdza bowiem jedność pierwiastka boskiego i ludzkiego²². Martin Heidegger wypowiedź tę nieco przeformułował, przekład z języka niemieckiego brzmi bowiem następująco: „człowiek na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga”²³.

Autor *Listu o „humanizmie”* zwraca więc uwagę na szczególnie miejsce, które przypada człowiekowi w udziale. Wskazuje na właściwy sposób zamieszkiwania człowieka, który sprawia, że człowiek jest człowiekiem, ale jednocześnie kimś więcej niż człowiekiem, ponieważ „pozwała przejawiać się temu, co się zbliża” ku jego istocie i czemu z istoty on już przynależy. Wskazuje więc na nierozzerwalny związek z tym, ku czemu człowiek przekracza własną naturę, a czym jest prawda bycia. Wymowa drugiego fragmentu, na który z kolei powołuje się Arystoteles, opiera się przede wszystkim na wnikliwej obserwacji zewnętrznego świata. Autor *O częściach zwierząt* (*Περὶ ζῴων μορίων*) jest bowiem obserwatorem – dziś powiedzielibyśmy: przyrodnikiem – podziwiał zręczność i celowość natury, w której przeczuwa obecność boskości, immanentną siłę, która nią kieruje i powołuje byty do istnienia. Według niego Heraklit przyjął cudzoziemców przy kuchennym piecu, albowiem wszelki ogień jest boski. Znaczy to dla Arystotelesa, że sfera sacrum nie ogranicza się jedynie do pewnych miejsc, lecz że cała fizyczna rzeczywistość, ogół wszechświata stanowi *sacrum*²⁴.

W przestrzeni przypadającej człowiekowi, właśnie w przestrzeni prostej i swojskiej, tak zwyczajnej i tak oczywistej, że prawie niedostrzegalnej, odczuwana jest bliskość bycia, bo jak powiada za Heraklitem Martin Heidegger: „Miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego, którego oswoić nie można)”²⁵. Człowiek, choć jego możliwości są nader skromne i ograniczone, czerpie siłę z współistnienia z tym, co jest, w perspektywie całości istnienia. Wyjątkowość sytuacji człowieka nie polega więc na jego nadrzędnym stosunku wobec świata, na podporządkowywaniu go sobie, a tym samym na ustanawianiu siebie głów-

²² Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 322.

²³ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 117.

²⁴ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, s. 119–120.

²⁵ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 119–120.

nym celem własnych starań, lecz na zwrocie ku sferze bycia, której doświadcza w dążeniu do bytu, „czy będzie nim skała, zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł, czy Bóg”²⁶.

W dążeniu człowieka widoczna jest zatem chęć pogrążenia się w tym, co wykracza poza jego byt i co daje mu poczucie nieskończoności. Doznanie to budzi bezmiar świata, coś, co jest niezmiennie i niezniszczalnie w nie wyczerpującym się przecież nigdy powstawaniu i ginięciu. Poczucie nieskończoności rodzi też religijność czy sztukę, w których człowiek pragnie odnaleźć duchowe schronienie. Uznanie bowiem własnej skończoności, będącej dla Martina Heideggera źródłem metafizyczności człowieka, jest już wyjściem poza jej granice²⁷. Metafizyczność, ów fenomen ludzkiej egzystencji, nie uznaje granic, szczególnie w myśleniu, które jest domeną rozumu i które jest czymś boskim w człowieku, bo ono „wyrywa z jaskini i scala z absolutną jednością”²⁸.

Skończoność człowieka – jakkolwiek wydawałaby się mroczna – nie nosi jedynie znamienia negatywności. Jest w niej bowiem dwoistość: zarówno niemoc jak i siła przenikająca myśl. Dzięki myśleniu, które wyróżnia go spośród innych bytów, człowiek nie tylko dostrzega, ale również rozumie swoje miejsce i czas. Wraz z innymi bytami uczestniczy w powszechnej grze bycia. W kontekście interpretacji wiersza Rilkego Martin Heidegger przywołuje sentencję Heraklita, w której Efezyjczyk charakteryzuje czas świata – bycie jako „dziecinne igranie”: Αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληΐη. W ujęciu Heideggera, w przekładzie z języka niemieckiego, zdanie brzmi: „Czas świata dzieckiem jest, które się nim bawi w kamyczki, dziecięcej gry panowanie”²⁹. W tej nieprzewidywalnej, niepojętej grze waży się jego życie i życie innych istot. W przypadku człowieka ryzyko jest o tyle większe, o ile bardziej jest on świadomy siebie i swego stanowiska wobec świata. Natura i istota życia odpowiadają więc sobie, ale nie w sensie biologicznym, lecz jako φύσις, „to, co się jawi, wschodzi, otwiera [...] w sensie bytu w całości”³⁰.

²⁶ Tamże, s. 93.

²⁷ Zob. B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 189.

²⁸ Tamże, s. 188.

²⁹ Zob. M. Heidegger, *Cóż po poecie*, przeł. K. Wolicki [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 180. Przekład K. Mrówki przyjmuje następującą postać: „Czas życia jest dzieckiem bawiącym się, grającym: królestwo dziecka” (K. Mrówka, *Heraklit*, s. 165).

³⁰ Tamże, s. 178. Warto podkreślić, że Grecy podstawowe doświadczenie bycia, tego, co jest, zwali również ζοή.

To, co pierwotnie pojawia się w φύσις, jest więc darem, jest ofiarowane, bez względu na to, czym jest i gdzie jest. Dla Heideggera doświadczenie obecności sięga bowiem doświadczenia ludzkiej codzienności. Wydarzeniowość, kairologiczność tego doświadczenia oznacza, że człowiek jest w nim jedynie uczestnikiem i być może dzięki temu Heideggerowska codzienność jest taka niecodzienna, taka nieoczywista, wykraczająca poza powszechność. To ona w swej prostocie staje się początkowym i jednocześnie podstawowym problemem do rozważenia, a także bodźcem dla wszelkiego zapytywania.

Rzeczy zjawiają się, ale ich obecność nie jest wieczna, jest nawet ulotna. Nie trwają zawsze. Pojawiają się, aby za jakiś czas zniknąć, pogrążyć się w tym, co ukryte, w tym, co Grecy zwą λήθη. Jak nagle pojawiają się, jakby znikąd, tak nieoczekiwanie, gdy dochodzą do pełni swej istoty, zapadają na powrót w nicość. Wyistaczaniu towarzyszy więc odistaczanie³¹. Między wschodzeniem a zachodzeniem toczy się spór. Rzeczy wyistaczają się w walce, w πόλεμος, o której mówi Heraklit i do której w swym *Wprowadzeniu do metafizyki* odwołuje się Heidegger: „πόλεμος, πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους”³². W interpretacji Heideggera przełożonej na język polski zdanie to brzmi: „Rozprawianie się jest wprawdzie wszystkiego, (co obecne) ojcem (który pozwala wzejść), ale też władającym strażnikiem. Jednych przeznaczyło na bogów, innych na ludzi; jednych uczyniło niewolnikami, innych zaś ludźmi wolnymi”³³.

Wojna musiała być dla Heraklita podstawowym doświadczeniem. Za jego czasów w Azji Mniejszej doszło do wrogiego zetknięcia się imperium Wschodu, imperium Persów z Grekami (zbrojne powstanie w Jonii)³⁴. Za nieprawdopodobną jednak uznaje się korespondencję pomiędzy Heraklitem a królem Persji Dariuszem, który rzekomo zaprosił go na swój dwór. Jak przekazuje Diogenes Laertios³⁵, Heraklit pochodził z arystokratycznego rodu efeskiego, zrzekł się jednak wszystkich należnych mu funkcji, także funkcji kapłańskiej i tym samym

³¹ Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 40.

³² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 61.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2000, s. 162.

³⁵ Zob. hasło: Heraklit z Efezu, opr. A. Gudaniec [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 356.

wycofał się całkowicie z życia społecznego. Z tej racji Nietzsche nazwał go nawet „ciałem niebieskim bez atmosfery”³⁶.

Dzięki temu dystansowi Heraklit zapewne mógł wejrzeć w istotę walki i sporu. W przytoczonym fragmencie można usłyszeć nie tylko daleki dźwięk towarzyszący walkom bitewnym, lecz również odbijające się echo poematów Homera, zarówno toczących zażarte boje jego bohaterów, Achajów i Trojan pod murami Ilionu, jak i zmagających się z sobą i z boskim przeznaczeniem aktorów tragedii greckiej. Wystarczy przypomnieć sobie chociażby spór Prometeusza z Zeusem – odzywający później raz po raz *leitmotive* nie tylko w literaturze polskiego romantyzmu – następujące po sobie bunt, wyzwolenie i znowu boskie pęta. Heraklit zdaje się jednak mówić, że zwycięzców i tych, którzy popadają w niewolę tak naprawdę nie ma. To wojna jest ich dziełem, to wojna jest żywiołem, który ich stwarza i na dodatek w końcu niszczy. Z perspektywy historycznej i literackiej, będącej atrakcyjnym w swej szacie tłem, wyłania się jednak głębsza, zgoła odmienna, filozoficzna wykładnia tego fragmentu.

W ujęciu Heideggera wymieniony przez Heraklita πόλεμος urasta do rangi walki źródłowej, władającej „przed wszystkim, co boskie i ludzkie”³⁷. Πόλεμος nie jest więc sporem ani boskim, ani ludzkim, czy bosko-ludzkim, w którym ustawiczny bój toczyłyby wzajemnie unicestwiająca się siły. Pierwotna walka, o której, według Heideggera, mówi Heraklit, umożliwia wyłonienie się walczących jako takich, „pozwała rozstać się przeciwstawnym mocom istotowym”³⁸, dzięki którym powstaje świat w jego bogatym zróżnicowaniu. To ona bowiem nadaje rzeczom ich niepowtarzalny charakter: „pierwsza pozwała przybrać pozycję, zająć stanowisko i uzyskać rangę w łonie uobecniania się”³⁹. Πόλεμος nie jest zatem siłą niszczącą, lecz roz-prawianiem, wskutek którego staje się świat. Roz-prawianie, które tworzy w bycie zarówno „szczeliny, odstępy, przestrzenie”, jak i „spoiny”, nie niszczy jego jedności. Co więcej, ono tworzy tę jedność, jest skupianiem, albowiem, wedle Heideggera „πόλεμος i λόγος są tym samym”⁴⁰. Rzeczy wschodzą w φύσις: wystarczanie dokonuje się w walce, która w aspekcie λόγος jedna i utrzymuje – powstałe w sporze – rozbieżne elementy

³⁶ Zob. J. Zychowicz, *Lekcja interpretacji (B53)*, „Kronos” 2008, nr 2, 339.

³⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 61.

³⁸ Tamże, s. 61–62.

³⁹ Tamże, s. 61.

⁴⁰ Tamże.

we wspólnocie. Wschodzące władanie „projektuje i rozwija to, co niesłychane, dotąd nie-wypowiedziane i niepomysłane”⁴¹.

W dziedzinie φύσις oddziałują więc na siebie dwie siły światotwórcze: spór, skutek którego wyłaniają się wszystkie przeciwzbieżne elementy i spajanie, które je skupia. Istota φύσις polega więc na wydobywaniu rzeczy „z przeciwstawnych elementów uwikłanych w walkę (polemos) tak, by stanowiła ona ich skupienie i pojednanie (logos)”⁴².

Na kartach *Wprowadzenia do metafizyki* Heidegger przytacza kolejne dwa aforyzmy Heraklita, które zdają się potwierdzać przedłożoną przez niego interpretację fragmentu o πόλεμος. W oryginale brzmią one: „τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ’ ἕριν γίνεσθαι”⁴³; „(ὥσπερ σάρμα) ἐικὴ κεχυμένον κάλλιστος [ὁ] κόσμος”⁴⁴. Filozof z Fryburga odczytuje je następująco: „Rozbieżności schodzą się z różnych stron, same skupiają się”, „Ten najpiękniejszy świat jest jak kupa gnoju, bezładnie rozrzucona”⁴⁵.

Heraklit, jeśli spojrzeć pod kątem ludzkich relacji na pierwszy z wymienionych fragmentów, pozostawiając interpretację Martina Heideggera na boku, wyraźnie podkreśla niezbędność konfliktu, jego pożyteczność (D. Gromska przekłada τὸ ἀντίξουν συμφέρον jako: „pożyteczne jest przeciwieństwo”⁴⁶), która w konsekwencji prowadzi do wzajemnego zbliżenia, porozumienia i zrozumienia, nierzadko przecież zwaśnionych stron. Zwraca na to uwagę Arystoteles, przytaczając owo zdanie w *Etyce Nikomachejskiej*, w kontekście rozważań o przyjaźni, która rodzi się nie tylko między tymi, którzy są do siebie podobni, lecz także między tymi, którzy się różnią. Przyjaźń powstaje również ze spotkania przeciwieństw. Wspomniana zaś przez Heraklita Ἐρις (późniejsza rzymska Discordia), według Hezjoda córka Nocy, właścicielka złotego jabłka z napisem: Najpiękniejszej, a także siostra boga wojny, Aresa, nieodłączna towarzyszka jego walk nie odnosi się bezpośrednio do swego mitycznego rodowodu. Sens słowa pozostaje jednak taki sam, oznacza ono zauważony również przez Heideggera: ‘spór’, ‘waśń’, ‘kłótnię’, czy ‘walkę’.

⁴¹ Tamże, s. 62.

⁴² Zob. E. Borowska, *Problem metafizyki*, s. 42.

⁴³ W przekładzie czytamy: „Przeciwiwe zbieżne; z różniących się rzeczy najpiękniejsza harmonia; i wszystkie powstają z niezgody”. Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 46.

⁴⁴ Przekład zdania brzmi: „Z rzuconych (tak jak śmieci) przypadkiem najpiękniejszy kosmos”. Tamże, s. 333.

⁴⁵ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 124, s. 126.

⁴⁶ Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 49.

Przeciwności zatem zwalczają się nawzajem. Świat jest wielkim teatrem ich zmagania, które układają się w harmonijną całość. Zgoda potrzebuje więc przeciwności. Ἐπίς Heraklita działa bowiem z zamysłem λόγος. Siłą, która spaja to, co przeciwne, jest właśnie λόγος. W ujęciu obydwu fragmentów chodzi o pełną wizję rzeczywistości, w której wszystkie przeciwności łączą się, a świat przypomina złożone z nich dzieło sztuki, dzieło składające się z wielkiej gamy rozbieżnych elementów, które wspólnie tworzą najpiękniejszą całość. Doskonałość tę dostrzega Heidegger znajdując jej zaprzeczenie w tym, co Heraklit w pierwszym aforyzmie nazywa σάρμα. Ta bezładna mieszanina składników, wyobrażony pod postacią śmieci, chaos, „coś tylko rozrzuconego”⁴⁷ jest wizją nieobecności „skupiającego zbiorczego skupienia”, wizją bez λόγος, bez bycia. Λόγος jako zatrzymywanie, jako czynnik nadający ład, istotowo przynależy do φύσις, jest „władaniem na wskroś”, które nie dopuszcza do tego, by nieokiełznane elementy przeciwbieżne rozproszyły się, a umożliwiała ich pozostawanie w „stanie najwyższego napięcia”⁴⁸. Walka w aspekcie λόγος zachowuje i strzeże świat jako taki poprzez skupienie antagonistycznych potęg. Całość bytu, to „co na wskroś zarządzane, φύσις”⁴⁹ utrzymuje się więc dzięki źródłowemu skupieniu sprzecznych dążeń. Wyróżnienie tego fragmentu, podobnie jak i pozostałych, wpisuje się w kolejną próbę sprostania wstępnemu pytaniu *Wprowadzenia do metafizyki*, które nadto przewija się przez cały filozoficzny dorobek Heideggera: „Dlaczego jest raczej coś, aniżeli nic?”. Pierwotny spór, o którym mówi filozof, idąc w ślady swego poprzednika, jest więc sporem, który toczy się między byciem a niebyciem, jest wydzieraniem bytu nicości.

Φύσις pojmowana przez Greków jako pełnia wszystkiego, co jest, świadczy nie tylko o afirmacji i pokorze z jakimi przeżywają oni świat – co podkreśla również Heidegger – nie tylko o próbie wytłumaczenia jego początków i narodzin, czy o zwrocie ku grze przeciwności i ich współistnieniu – które odzwierciedliły się przecież w mitach, będąc podstawą dla ich konstrukcji – lecz także o następujących zmianach w języku, którym starają się ten świat opisać. Od obserwacyjnych intuicji, od bezpośredniego nazewnictwa powstałego w zachwycie miarą różnorodności wyrażanej w narracji przechodzą stopniowo w swej refleksji do znaczeń bardziej ogólnych i dążą do znalezienia relacji

⁴⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 126.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Zob. A. Przybysławski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004, s. 61.

między nimi. Szukają stałych praw rządzących rzeczywistością „na takim poziomie abstrakcji, który wymaga oderwania się od języka zdarzeń, stworzenia [...] systemu pojęć i oparcia się na bezczasowych formach zdaniowych typu „A jest B”⁵⁰. Wysiłek presokratyków nie polega więc na opracowywaniu teorii czy doktryn, lecz jest próbą wyjścia poza diachroniczny model wyjaśniania świata, jest dążeniem do przekroczenia zastanych schematów czy strategii eksplikacyjnych. Dowodem tego jest wykorzystywany przez nich potencjał pojęciowy zawarty w języku⁵¹. Pojawiają się w ich użyciu pierwsze terminy: ‘porządek’, ‘harmonia’, ‘logos’. ‘kosmos’ etc.

Λόγος, jedno z naczelných pojęć filozofii Heideggera, jest terminem wprowadzonym do filozofii europejskiej właśnie przez Heraklita z Efezu. Pochodzi od czasownika λέγειν. Słowem tym posługiwali się także Homer i Hezjod. W pierwotnym sensie, w tradycji homeryckiej, oznacza ono ‘zbierać’, ‘ponownie wiązać’, ‘liczyć’, ‘gromadzić’, ‘wybierać. Martin Heidegger zwraca jednak uwagę na czasownik λέγειν – kryjący w sobie dwojaką wartość: jednoczącą i zarazem dystrybucyjną – wiążąc jego znaczenie z niemieckim słowem *lesen*:

Słowo to w swoim przesłaniu nie odnosi się bezpośrednio do języka. Λέγω, λέγειν – łacińskie *legere* jest tym samym słowem, co niemieckie ‘*lesen*’ jako zbierać, dobierać: zbierać kłosa, zbierać drzewo, winobranie, dobór; ‘*lesen*’ jako czytać – ‘*czytać książkę*’ – jest już zwyrodnieniem ‘*lesen*’ w sensie właściwym, które wyraża: kłaść jedno przy drugim, gromadzić w jednym miejscu, krótko – skupiać [*sammeln*]; [...]⁵²

Świat λόγος jest więc doskonale uporządkowany, a rzeczy, które uzyskują swą tożsamość w źródłowym sporze, znajdują w nim właściwe przynależne sobie miejsce⁵³. Φύσις jako władanie ostające się we wschodzeniu jest procesem wychodzenia na jaw, z cienia λήθη, stawania w świetle. W φύσις włada zatem to, co nieskryte. Wyistaczanie się bytów potrzebuje wolnego miejsca, w którym rzecz się pojawia. Przejawianie się następuje tylko w prześwicie, z którego ustępuje mrok, w otwartym danego miejsca i chwili. To dzięki pierwotnemu sporowi,

⁵⁰ Zob. A. Gawroński, *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*, „Znak” 1992, nr 1, s. 79.

⁵¹ Tamże, s. 80.

⁵² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 117.

⁵³ Miejsce (τόπος) jako właściwa pozycja – χώρα – „zostaje zdobyte, zajęte przez to, co pozostaje – tutaj. Miejsce należy do rzeczy samej” (M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 65).

owemu πόλεμος „wytwarza się otwarte centrum, do którego wstępuje byt i z którego wycofuje się w siebie”⁵⁴. Dochodzenie do bytu jest więc wywalczeniem sobie granic – tych pojętych po grecku – koniecznym ograniczaniem się, albowiem „dopiero gdy coś jest ograniczone – jak rozpoznali to [...] Grecy – zaczyna być sobą”⁵⁵. W rzutowanych z siebie granicach rzeczy osiągają swą pełnię, τὸ τέλος czyli kres. Przejawiają swą istotę „we wschodzącym w – stawianiu – siebie – w – obręb granicy”⁵⁶. Nie spoczywają, lecz są sprzężeniem ruchu wyistaczania i odistaczania, których zetknięcie się (πόλεμος) jest momentem powołania do istnienia. Tym samym φύσις wyłaniając się ze skrytości „zdobywa siebie jako pewien świat”⁵⁷. Nosi nie tylko znamiona „władczych potęg”, których ruch jest skupiony, lecz także uwikłanej w ich walkę „nieskrytości”.

W grze światła i ciemności świat staje się zatem widoczny (φανερός). W zdaniach Heraklita owa gra wyrażona jest w mitologicznej i sakralnej zasłonie metafor. Wyróżnia on bowiem symbol będący atrybutem bogów, piorun (κεραυνός), który powiązany jest również z ogniem (πῦρ). Wedle mitologii starożytnych, w tym również greckiej, błyskawica symbolizuje oddziaływanie sił niebieskich na sprawy ziemskie, gniew nieba czy upadek z wysokości, obecność bóstwa i jego władzę, broń bóstwa, jego posłańca albo nawet samo bóstwo. Towarzyszący zaś błyskawicy grzmot kojarzony jest z głosem najwyższego boga. Jest znakiem najwyższej twórczej siły, co więcej, podobnie jak ogień (πῦρ) posiada równocześnie moc tworzenia i niszczenia⁵⁸.

Najbliższy owemu mitologicznemu i sakralnemu ujęciu jest fragment – przywoływany również przez Martina Heideggera i Eugena Finka (filozofa, którego praca naukowa mocno wiązała się z działalnością zarówno Edmunda Husserla, znany jest bowiem jego wkład przy opracowywaniu *VI Medytacji Kartezjańskiej*, jak i autora *Wprowadzenia do metafizyki*) podczas prowadzonego przez obydwo filozofów seminarium poświęconego myśli Heraklita w semestrze zimowym 1966/1967 – który brzmi: πᾶν γὰρ ἐρπετον πληγῆ νέμεται⁵⁹. Przytoczone

⁵⁴ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 37.

⁵⁵ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 326.

⁵⁶ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 60.

⁵⁷ Tamże, s. 61.

⁵⁸ Por. hasło: piorun [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 322.

⁵⁹ M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt am Main 1970, s. 54.

przez obydwu filozofów zdanie pochodzi z niemiecko-greckiego zbioru Hermanna Dielsa (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), który to zaczerpnął je z przekazu Stobajosa. Jak zaznacza Kazimierz Mrówka istnieje jeszcze druga wersja tego fragmentu zachowana w dziele De Mundo Pseudo-Arystotelesa, w którym zamiast $\pi\lambda\eta\gamma\eta$ pojawia się, zgodnie z greckimi manuskryptami, $\tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu$: „ $\pi\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu\ \nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha$ ”. W przekładzie polskiego badacza zdanie zaczerpnięte z dzieła *De mundo* przyjmuje następującą postać: „każdy płaz ma udział w ziemi”⁶⁰. Podany przez filozofów niemiecki przekład starożytnego zdania za Dielsem brzmi: „Alles, was da kreucht, wird mit (Gottes) Geisselschlag gehütet”⁶¹. Kontekst fragmentu odnosi się zarówno do bóstwa mitologii greckiej, Zeusa, jak i do jego atrybutu, pioruna. Prowadzący seminarium niemieccy filozofowie rozpoczynają interpretację sentencji od pojawiającego się w nim właśnie spornego *verbum* $\pi\lambda\eta\gamma\eta$ ⁶², które Diels przekłada jako „mit Gottes Geisselschlag”⁶³. Bezpośrednia wykładnia tego zdania, na którą wstępnie zwracają oni uwagę, odsyła jednocześnie do mitu, zgodnie z którym niegdyś bogowie, niczym pasterze, chronili wszystko przez cios bicia. Według dyskutantów wskazywałoby na to, powiązane z $\pi\lambda\eta\gamma\eta$, drugie kluczowe słowo fragmentu, a mianowicie $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha$, które oznacza ‘pilnować’, ‘karmić’, a także ‘wypędzać na pastwisko’. Jego ambiwalencja wyraża więc zarówno zapewniony przez bogów spokój, jak i przemoc. W $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha$ współbrzmia różnorakie sensory: podleganie dozorowi, bycie ochranianym, a także trafianie ciosu. Jeśli zaś uderzenie to odnieść do pioruna, wtenczas ów cios jest

⁶⁰ K. Mrówka, *Heraklit*, s. 57.

⁶¹ Przekład niemieckiego zdania mógłby brzmieć: „Pelza wszystko, co wydane jest na cios boskiego bicia”. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 54.

⁶² Oczywiście w rozmowie filozofów nie pojawiają się kwestie dotyczące źródeł, z których pochodzą obydwa fragmenty. W kontekście innych opracowań, należy jednak zauważyć, że kierunek tej interpretacji uzależniony jest od wersji przyjętej przez Dielsa, która to stała się przecież podstawą wszystkich seminaryjnych rozważań nad myślą Heraklita, o czym na wstępie informuje uczestników posiedzenia Eugen Fink: „Als Textausgabe legen wir der Seminarübung die Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels zugrunde. Die von ihm vorgenommene Reihnung der Fragmente Heraklits ist für uns nicht verbindlich. Wir wählen unsererseits eine andere Anordnung, die einen inneren Sinnzusammenhang der Fragmente aufleuchten lassen soll, ohne dabei den Anspruch zu erheben, die Urgestalt der verlorengegangenen Schrift Heraklits $\Pi\epsilon\tau\iota\ \phi\acute{o}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ rekonstruieren zu wollen”. Zob. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 10.

⁶³ Tamże, s. 54. „Cios boskiego bicia”.

również grzmotem, odgłosem błyskawicy. Jak podkreślają rozmówcy, wyraz *πληγῆ* jest zatem tym, które również oznacza błyskawicę⁶⁴. Z Heraklitejskiego fragmentu wyłania się praobraz, w którym ogniskuje się niejedna mityczna konfiguracja mająca na celu rozwikłać niepokojący, niejednoznaczny i niepewny los wszystkich istot upadłych – na – ziemię⁶⁵. Odczuwany przez człowieka świat w swej tajemnicy staje się jednak bardziej rozpoznawalny dzięki spostrzeganiu i identyfikacji nie w pełni zrozumiałych dla niego znaków. W ten pierwotny rezerwuar wiedzy, na zawsze wpisany w jego intelektualny rodowód, wkracza więc także insygnium władzy Zeusa, błyskawica, wspomniany już *κεραυνός*.

Przesunięcie tego symbolu z mitologii do filozofii uwyrażnia się jednak zasadniczo w zdaniu, od którego niemieccy myśliciele rozpoczynają pierwsze posiedzenie poświęcone dorobkowi Heraklita. Fragment ten brzmi: *τὰ πάντα οιακίξει κεραυνός*. Niemiecki przekład zdania przyjmuje następującą postać: „Das Weltall aber steuert der Blitz”⁶⁶. W sentencji, jak wskazują obydwaj myśliciele, ujęty jest stosunek wszystkiego, co bytuje, do jednej błyskawicy⁶⁷. Widziana jako zjawisko natury jest zmysłowo postrzegalnym bytem podobnie jak wszystko, co należy do wszechświata i oznacza wdarcie się świetlistego pioruna w ciemność nocy⁶⁸. W innym sensie jest ona jednak czymś więcej niż tylko zjawiskowym bytem, nagłym wyłonieniem się światła w ciemności nocy. Albowiem w głębszym znaczeniu rozbłyskując wydobywa na jaw (*zum Vorschein bringen*) wielość rzeczy w ich zarysie i podzielności, a także w skoncentrowanym skupieniu⁶⁹. W chwili gdy *τὰ πάντα* ukazują się w jej jasności, jednocześnie uobecniają się⁷⁰.

⁶⁴ Tamże, s. 54–55. Wyraz ten w powiązaniu z bogami, o czym pamięta Martin Heidegger pojawia się nadto u greckich tragików, Sofoklesa i Ajschylosa.

⁶⁵ Powyższe odczytanie dowodzi wskazana przez K. Mrówkę etymologia słowa *ἐρπετόν* zawarta w pracy J. Bollacka i H. Wismanna *Héraclite ou le séparation*. Zob. K. Mrówka, *Heraklit*, s. 58.

⁶⁶ „Piorun steruje wszechświatem”. Zob. M. Heidegger, E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, s. 11.

⁶⁷ „Zunächst aber heisst *τὰ πάντα* „alles” und bedeutet: alle Dinge, alles Seiende. Heraklit nennt *τὰ πάντα* gegenüber dem *κεραυνός*”. Tamże.

⁶⁸ „[...] als Phänomenen [...] er doch selbst als phänomenal Seiendes, als eine sinnlich wahrnehmbare Lichterscheinung mit allem anderen Seienden zusammen in das Weltall hineingehört”. „Der Blitz als Naturphänomen betrachtet bedeutet das Aufbrechen des lichterhaften Blitzstrahls im Dunkel der Nacht” Tamże, s. 12.

⁶⁹ Tamże, s. 13–14.

⁷⁰ „In der Helle, bzw. in der Lichtung die der Blitzstrahl aufreißt, leuchtet *τὰ πάντα* auf und tritt ins Erscheinen”. Tamże, s. 14.

Błyskawica w swej momentalności i niestałości jest więc symbolem ruchu odkrywania, wydobywania na jaw⁷¹, co więcej jest ujawnianiem podstawowego rysu tego, co Grecy nazywali byciem. Nagłe pojawienie się błyskawicy jest wyróżnionym momentem, w którym rzeczy wyłaniając się z ciemności zostają powołane do istnienia. W jasności pomyślane jest bowiem wstąpienie bytu w wystaczanie dokonujące się w prześwicie błyskawicy. W blasku jej światła rzecz znajduje swe miejsce i rozbłyskuje, nabierając wyraźnych cech⁷². Podobnie jak błyskawica zachowuje się λόγος w stosunku do πάντα, którego istotę Heraklit zawarł w końcowym zdaniu fundamentalnego fragmentu: γινομένων γάρ πάντων κατὰ τὸν λόγον. Filozofowie ujmują je w słowach: „Denn obwohl alles nach diesem λόγος geschient”⁷³. To λόγος, będąc innym słowem dla błyskawicy, która steruje całością bytu, jest tym, za sprawą którego wszystkie rzeczy wstępują w wystaczanie, dochodzą do bycia:

Wenn Heraklit in γινομένων die γένεσις denkt, so ist damit nicht gemeint das Werden in modernen Sinne, also nicht in der Bedeutung eines Vorganges, sondern griechisch gedacht heisst es: zum Sein kommen, in die Anwesenheit hervorkommen“⁷⁴.

Jawienie się rzeczy zawiera się zatem w trzech etapach: w nieskrytości, zwanej prześwitem, we wschodzeniu czyli w wystaczaniu, a także w powrocie w sferę tego, co skryte. Funkcja λόγος, ujawniająca się w związku błyskawicy i πάντα, nie polega jedynie na skupianiu tego, co przeciwzbieżne, na nadawaniu bytowi jedności. Jak podkreśla Heidegger, jego rola zasadza się również na odsłanianiu bytu – „dostrzegając tę skupiająco-jednoczącą i odkrywającą istotę w wystaczaniu, [...] nazwał Heraklit logos”⁷⁵.

⁷¹ „Wir müssen den Blitz als die kürzeste Zeit, eben als Momentaneität verstehen, die ein Symbol ist für die [...] Bewegung des Hervorbringens”. Tamże, s. 20.

⁷² „In dem Moment der Helligkeit ist die Einrückung des Seienden in die Bestimmtheit gedacht”. Tamże, s. 18. „Die Bewegung des im Blitzen aufbrechenden Lichtscheins lässt die πάντα als an ihnen selbst unterschiedene hervorkommen”. Tamże, s. 34.

⁷³ Tamże, s. 16, „wszystko dzieje się według tego Logosu”. W przekładzie czytamy: „wszystkie rzeczy stają się według tego Logosu” (K. Mrówka, *Heraklit*, s. 19).

⁷⁴ Tamże, s. 18. „To dzięki niemu wszystko, co jest, przedkłada się i w całości pojawia się jako byt. Λόγος to nazwa, którą Heraklit nadaje byciu bytu”. Zob. M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, przeł. J. Mizera [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa 1999, s. 370.

⁷⁵ M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek [w:] *Drogi lasu*, tłum. różni, Warszawa 1997, s. 285–286.

Bycie, „które wydobywa ze skrytości w nieskrytość”⁷⁶, równocześnie w wystaczaniu ujawnia swą odkrywającą potęgę. Najważniejsza, absolutna i niezmienna gra, w której stawką jest istnienie, wyrażona przez Heraklita w metaforze rozbłyskującego ognia, toczy się więc między nieskrytością i skrytością. W tym kontekście φύσις jawi się jako stały grunt wystaczania i odistaczania, jako to, co w stawaniu się i w różnorodności bytów pozostaje trwałe. Pierwotny charakter całości świata pojmowany jest zatem jako scena gry skończonych rzeczy jednostkowych dziejąca się zarówno w świetle, jak i w ciemności nocy, z której one wychodzą i do której powracają.

Szczególny zaś wybór φύσις jako „władającego przejawiania” pada na człowieka, albowiem ten „pośród bytu w całości konstituuje osobne bycie”⁷⁷. Tylko on, będąc świadomym, z istoty otwartym i obdarzonym mocą ducha może stać się depozytariuszem prawdy i sprostać przeciwnym siłom tworzącym świat.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA:

- M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. różni, Warszawa 1997.
 – *Drogi lasu*, tłum. różni, Warszawa 1997.
 – E. Fink, *Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt am Main 1970.
 – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
 – *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa 1999.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA:

- M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelktualści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001.
 W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
 Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999.
 E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008.
 B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009.
 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000.
 K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
 B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005.
 J. Zychowicz, *Lekcja interpretacji B53, „Kronos” nr 2*, Warszawa 2008.
 J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2000.

⁷⁶ M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, s. 375.

⁷⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 131.

Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. IV, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 356–363.

A. Przybysławski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004.

A. Gawroński, *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*, „Znak” nr 1, Kraków 1992, s. 76–85.

HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF ΦΥΣΙΣ

Summary

The article is an introduction to the Greek philosophical problematic of Heidegger's work. The author shows that φύσις is the main notion of the early Greek tradition which appears in *An Introduction to Metaphysics*. Heidegger turns to Heraclitus to show the Greek experience of the world. He considers the etymology and meaning of φύσις in the context of Heraclitus. He recalls that φύσις is a fundamental Greek word which means being in a whole. The conception of the history of being is of central importance in Heidegger's thought. As a result the world is a consequence of the working of two powers, πόλεμος and λόγος, two aspects of φύσις. At the same time Heidegger shows the difference between mythology and philosophy.

Luiza Kula