



Dziewięć uwag o filozofii

Tadeusz BARTOŚ*

ABSTRACT

Nine remarks on philosophy: The question as to what is philosophy invites us to look from a number of sometimes opposing perspectives. 1) The question of what philosophy is should find the complement of what it is for you, and what your philosophy is. A reliable answer may be unattainable for many. 2) An assessment of who a great philosopher is could only be made by a philosopher equal to him. There is doubt about the list of great philosophers found in philosophy textbooks. A practical solution: those who have influenced for centuries, to whom all eras refer, are included among the great philosophers. 3) Philosophy is the art of thinking. It cannot be taught in school, which is designed to provide practical skills. School is not the place where thought is born. For thinking can be born in refraining from action, in silence. 4) The elitism of philosophy is not only an opinion about Martin Heidegger's thought, among other accusations formulated by Jürgen Habermas. Similarly, Plato in his school wanted to form an elite of those who see and understand more. 5) The object of philosophy is the totality of what is, talking about everything. This raises methodological problems. All the more so because philosophical thought wants to transcend these limits, wants to reach beyond all that is given. To enter virgin, uncharted territory. 6) The sin of philosophers, as Friedrich Nietzsche wrote, is the cult of eternalisation. This cult mummifies. Glorification itself is such a killing. In philosophical thinking, the absolutisation of values must be avoided. For it takes us beyond life, beyond what is: it is the deprivation of life. 7) Life in its vital element is slipping away. Its affirmation means saying goodbye to Parmenides, to "take pleasure in uncertainty rather than certainty" (Nietzsche). Philosophy conceives itself as a lofty and serious thing. It has no room for humour, for laughter, as Nietzsche demanded. 8) Since everything has its end, philosophy too experiences its end. The memory of its great history remains, but it only confirms the irreversibility of the passing of the old worlds. Even the best reading of Plato's dialogues will not bring back that lost world. 9) The task of philosophy today is to rethink the nature of finitude. It has been thought of as a negation of the infinite, as a relative concept without its own autonomous content. Discovering another way of thinking, looking, anticipating another way of understanding finitude, is the real challenge.

* Dr hab., profesor Akademii Finansów i Biznesu Vistula w Warszawie, dyrektor programy Studium Filozofii i Historii Idei WSFT w Warszawie. E-mail: t.bartos@vistula.edu.pl.

KEYWORDS

utility; habits of thought; de-historicising; nothingness; existence; thought giving birth to itself; thinking finitude

Pojęcie filozofii bowiem to najgłębszy i najwyższy wynik jej samej.
(Heidegger, 2009: 8)

Odnosimy się niewłaściwie do rzeczy filozofii, gdy tylko mówimy o celu filozofii, lub gdy zdajemy tylko sprawę z rezultatów myślenia filozoficznego.

(Heidegger, 1999a: 85)

PO PIERWSZE

Pytanie wyznacza przestrzeń odpowiedzi, rysuje horyzont badania. Gdy pytamy „Czym jest filozofia?“, pytamy połowicznie. Należałoby dopytać: „Czym jest filozofia dla... (tutaj imię i nazwisko)?“, albo nawet: „Jaka jest Pani/Pana filozofia?“. Uniknęlibyśmy niepotrzebnej obiektywizacji, jeśli ona okazałaby się rzeczywiście zbędna.

Coś jednak sprawia, że pytanie o filozofię, czym ona jest „dla kogoś“, nie jest pierwszym spontanicznym wyborem pytającego. To znamienne.

Unikanie mówienia o sobie uważane bywa za *decorum* filozoficznych dysertacji. Są po temu racje. Mówienie „jak jest“, a nie „jak sądzę / jak mi się wydaje, że jest“, to wyraz bezstronności. Choć takie nastawienie ma swoje ograniczenia, łatwo staje się pustą formą; bezosobowe wypowiedzi sprawiają wrażenie obiektywnych, z naciskiem na „sprawiają wrażenie“.

W historii filozofii ten rodzaj dyskursu upowszechnił się przez przypadek. Był naśladowaniem języka Arystotelesa. Los sprawił, że nie zachowały się dialogi, dzieła, powiedzielibyśmy dziś, literackie tego filozofa, a ocalały jedynie nieprzeznaczone do publikacji notatki do wykładów. Zapisy zwięzłe, precyzyjne, bez językowej ornamentyki. Średniowieczna recepcja Arystotelesa imituje jego styl wypowiedzi: proste krótkie zdania, rzadko w pierwszej osobie. I choć teksty filozoficzne po ponownym odkryciu Platona w europejskim odrodzeniu otrzymały z powrotem „zgodę” na różnorodność stylów, to jednak arystotelesowski bezosobowy Nieliteracki ton przetrwał i dominował, osiągając swoje szczyty u wielkich nowożytnych. Nauki przyrodnicze również nie musiały dbać o formę wypowiedzi. Osobiste wyznaczenie, odniesienie do Boga, wszelkie subiektywne odczucie stopniowo znikają z dzieł przyrodników.

Owo zaginięcie podmiotu w bezosobowym dyskursie jest problemem kulturowym i mentalnościowym. Gdy nauka pyta: „jak jest“, a nie: „jak sądzisz,

że jest”, dokonuje znaczącego przesunięcia. Pojedyncza opinia, odczucie, przeczucie, intuicja tracą na znaczeniu, nie mają waloru wiążącego. Sprawa ma wiele wymiarów, my skupmy uwagę na tym społeczno-środowiskowym. Z jednej strony to delegitymizacja, przesunięcie na samo dno społecznej hierarchii owych przeczuć i odczuć. Radykalna deprywacja subiektywności. Z drugiej to nieokiełznany optymizm w kwestii obiektywności, wyobrażenie autonomii przedmiotu badania — optymizm idący za wzorcem bezstronności — regułą Jana Dunsza Szkota, głoszącą, że zdanie jest prawdziwe niezależnie od wartości logicznej argumentacji. Czyli: rzecz jest taka, jaka jest, niezależnie od tego, co kto uważa.

Pomimo tej dominującej obiektywistycznej tendencji nowożytności mieliśmy w naszych dziejach filozofów, którzy nie stronili od subiektywnych oglądów, z pasją oddając się wypowiedziom w pierwszej osobie. Choćby Friedrich Nietzsche i — żeby dać przykład niebudzący żadnych wątpliwości — jego *Ecce homo*. Nie jest to głos, który łatwo zlekceważyć. Wskazuje na to choćby intensywna recepcja jego myśli trwająca do dziś. Czas przynosi coraz nowe odkrycia idei skrywanych w pismach autora *Zaratustry*.

Nasuwa się pierwsza cząstkowa konkluzja: pytanie „Czym jest filozofia?” oznacza *nolens volens* pytanie: „Czym jest filozofia dla mnie?”. Albo bardziej jeszcze: „Jak to jest być filozofem?”, „Co znaczy być filozofem?”.

Pozostaje już tylko wyglądanie myślicieli zdolnych odpowiedzieć na tak postawione pytanie.

PO DRUGIE

Pytanie „Czym jest filozofia?” zawiera pewien podstęp. Odpowiedź na nie bardziej świadczyć może o odpowiadającym aniżeli o filozofii. Świadcstwo najpierw świadczy o świadku. Tomasz z Akwinu, rozważając procesy ludzkiego poznania, napisał kiedyś: „receptum est in recipiente per modum recipientis” (Tomasz z Akwinu, b.d.-b: II, 73). A więc *receptum* — to, co przyjęte, uchwycone poznawczo, jest w przyjmującym na sposób przyjmującego. To jakby oczywiste, nasze organy poznawcze kształtują obrazy rzeczy zewnętrznych zgodnie ze swoją naturą. Nie potrzeba do tego nowoczesnej hermeneutyki, starożytność miała tu rozeznanie, z czego korzystali średniowieczni autorzy.

Protagoras miał powiedzieć: „człowiek [*recipiens* — przyp. T.B.] jest miarą rzeczy”. Jeśli zrozumiemy te słowa zawężająco, wtedy pojawi się nowe znaczenie: nasze poznanie jest nasze, uszyte na naszą miarę, to my mierzymy rzeczy, my w sobie mamy miarę, jesteśmy, jakby powiedzieli scholastycy, *mensurantes*. Z tych przesłanek płynie wniosek: człowiek jest miarą dla filozofii, filozofia jest na obraz i podobieństwo swego twórcy. Nie bez racji więc poszukujemy właściwej miary dla filozofii.

Miary tworzą mierzący, pytamy więc, kto stworzył właściwą filozoficzną miarę? Szukamy wzorcowych autorów dzieł filozoficznych. Pytamy o mistrzów. To najwięksi spośród filozofów stanowią o tym, czym jest filozofia. Ona stoi na ramionach gigantów.

Kto jednak jest filozoficznym gigantem? I komu o tym decydować? W jaki sposób mamy dostrzec wielkość wielkiego? Czy da się uchwycić naturę filozoficznej znakomitości?

Wkraczamy na bezdroża myślowego labiryntu. Mierząc własną miarą, o wielkości pomyśleć możemy tylko na miarę naszej miary. Bo przecież nie dysponujemy miarą filozoficznego geniusza. Paradoks, zaufek. Właściwą miarę filozoficznego giganta mieć może inny filozoficzny gigant. Tu kończy się badanie.

A jednak opinie o wielkości filozofów krążą pośród filozoficznych karłów. Nie-wielki filozof tym się najpierw charakteryzuje, że nie potrafi ująć wielkości wielkiego. To należy do istoty filozofa pomniejszego, że nie rozumie wielkości. Może mu się wydawać, że rozumie, może się zachwycać, pięknie referować, ale *ex definitione* nie potrafi jej uchwycić. Pozostają mu domysły, przeczucia. Problem dotyczy zarówno afirmacji, jak i negacji wielkości wielkich. Wielki sam dla siebie jest świadkiem swej wielkości. Stąd aporia.

W jakis jednak sposób znamienitość filozoficzna udziela się, zstępuje z wysokości ku nizinom pracowników nauki na odcinku filozofia. Oto ciąg dalszy aporii. Małe nie pomieści wielkiego. Proponowane przez rozmaitej maści platonizmy rozwiązania, gdy mówią one o cieniu, odbiciu, śladzie, partycypacji, analogii, są jedynie adaptacyjnym kompromisem: skoro się nie da, to zrobmy tak, żeby się dało. To jednak jest wybór, decyzja mówienia tak a tak, a nie rozwiązanie aporii. Mówimy to, cośmy sobie ustalili, że będziemy mówić.

Gdyby jednak chcieć zidentyfikować faktyczne czynniki klasyfikacyjne wielkości filozofa i jego filozofii, funkcjonalne pozostaje kryterium wpływu. Siła historycznego oddziaływania. Wielki jest ten, którego myśl powraca po dziesiątkach, setkach, tysiącach lat. To oczywiście kryterium zwodnicze, ale nieodparte. „*Contra factum non est argumentum*”. A siła wpływu niektórych jest nieodpartym faktem. Tak więc wielki filozof to wpływowy filozof. Wielki to ten, którego wszyscy komentują, który przetrwał próbę czasu, ciągle inspiruje, powraca w kolejnych epokach w kolejnych odsłonach.

PO TRZECIE

Filozofia to myślenie, sztuka myślenia. Myślenie, które rozumie. A rozumienie jest przejściem, wyjściem z nierozumienia. Filozofia jest więc drogą. Dodajmy: drogą kształtowania, kształcenia siebie i innych — w myśleniu.

Jest więc coś, czego trzeba nam się nauczyć. Tymczasem uczenie, edukacja to rzecz ambiwalentna. Współczesna wrażliwość pozwala spojrzeć na nie jako

na tresurę, przemocowe wtłaczanie wszystkich w jeden tryb. W szkole uczymy się poprawności działania wedle przyjętego wzorca. Szkoła nie wie, czym jest myślenie¹. Dorzucić można jeszcze nieunikniony pragmatyzm edukacji — od wychowania obywatela jako sprawiedliwego zarządcy w *Państwie* Platona po współczesne kształcenie użytecznego pracownika. Celem nie jest człowiek, nie o niego chodzi, ale o system, całość społeczną, rynek pracy, który potrzebuje siły roboczej, by trwać i ekspandować. Jest pracownik, człowieka nie ma. Znika zapomniany.

Homo faber ma problem: co robić, gdy nie ma nic do robienia. Nie może przestać robić, bo *ex definitione* przestałby istnieć. Także po pracy jest więc planowana praca, czy to sport, czy telewizor, różnorodność aktywności. Bezczynność jest horrorem, cywilizacyjną niemożliwością.

To także upiorność braku planowania przyszłych czynności. Nadchodzące życie, które samo za nas decyduje o tym, co robimy — to dziś raczej wzorzec egzystencji społecznego marginesu, żywot bydłocy. I rzeczywiście, w świecie, w którym żyjemy, nie można nic nie robić, a nierobienie niczego jest staczeniem się. Nasza kultura nie daje nam cywilizowanej postaci nieplanowania, nieprzedsiębrania. Zawsze będzie to lenistwo — niezmiennie grzech główny.

Tymczasem zatrzymanie, powstrzymanie się od działania, organizowania, przedsiębrania jest początkiem myślenia, uczy nas Martin Heidegger. A myślenie nie jest prostym działaniem. Jest sposobem bycia w świecie. Nie myślisz — nie istniejesz. Albo ostrożniej: nie istniejesz właściwie w heideggerowskim sensie tego słowa. Największy nihilizm, czytamy w *Przyczynkach do filozofii*, to „zorganizowane zamykanie oczu na bez-celowość człowieka”. Temu służy współczesna kultura, jej wrzaskliwość i nastawienie na „przeżywanie” (Heidegger, 1996: 134). Dopiero zaprzestanie działania, pustka, nicość, zatrzymanie się mogą ewentualnie pozwolić wyjść z kolein nawyków i odruchów błędnie zwanych myśleniem. I zobaczyć coś innego. Nieznanego.

Filozofia jest takim wychylaniem się ku nieznanemu. Inaczej niż nauki, które idą po nitce do kłębka. Analizują to, co dane, by formułować nowe interpretacje. Filozofia nie ma nitki, nie ma danych, które mogłyby ciągle na nowo interpretować. Filozofia jako myślenie jest samo-rodzeniem się myśli z siebie. Jest u samego początku, do niego wraca, o nim chce mówić. Jest myślą rodzącą się przed wszelkimi myślowymi tworam. I jako taka jest czymś niesłychanym.

Różnorodność filozoficznych dyscyplin to już rzecz wtórna, rodzaj nauk pomocniczych. Katalogowanie, opisywanie, interpretowanie dziedzictwa historycznego filozofii, budowanie syntez starych i nowych to nie myślenie, a jedynie praca porządkująca. Jak układanie książek na półce według logicznego

¹ Martin Heidegger porusza wątek bezmyślności nauki w *Przyczynkach do filozofii*, szczególnie w podrozdziale *Tezy o nauce*. Czytamy tam między innymi: „«Nauka» zajmuje się tedy zabezpieczaniem stanu zupełnego braku zapotrzebowania na wiedzę i dlatego w epoce zupełnej bezproblemowości pozostaje wciąż czymś «najnowocześniejszym»” (Heidegger, 1996: 150).

schematu, ustalanie właściwej kolejności, następstwa, co z czego, kto był pierwszy i czym się drugi różnił od pierwszego. Filozofia jako szukanie podstaw nigdy nie stanie się dyscypliną.

PO CZWARTE

„Dla niewielu, dla nielicznych” — to słowa z *Przyczynków do filozofii* (Heidegger, 1996: 19). Co one znaczą dla filozofii? Że jest rodzajem wtajemniczenia, choć niereligijnego? Jürgen Habermas, najbardziej niezyczliwy Heideggerowi, nazywał to uzurpacją „uprzywilejowanego dostępu do «losu prawdy» (*Geschick der Wahrheit*)”, szufladkując Heideggera jako „myśliciela prywatnego” (Habermas, 2016: 43). W racje Heideggerowskiego zwrotu nie wnikał, przechodząc bez zbędnej zwłoki do politycznych obelg.

Tymczasem podobna idea przyświecała Platonowi w jego programie edukacji filozofów zarysowanym w *Państwie*. Celem miał być wyższy poziom rozumienia rzeczy, dostępny właśnie nielicznym. Wymagało to wieloletniej praktyki, szkoły „uczonej rozmowy” (*dialektike*). Kilkunastoletni adepci rozpoczynają naukę w hipotetycznej kuźni kadr przywódców idealnego państwa, a całość edukacji kandydata zaplanowana jest na ponad trzydzieści lat. Do tego odsiewanie niezdolnych, znużonych — na poszczególnych etapach nauki, przed osiemnastką, po dwudziestce. Na koniec pozostaną tacy, pojedynczy, którzy osiągają poziom zrozumienia rzeczy przynależny filozofowi, a to ma być według Platona poznanie samej czystej treści tego, czym jest sprawiedliwość.

Zrozumienie istoty, uchwycenie idei nie jest więc prostym podaniem trafnej definicji, do czego przyzwyczaił nas Arystoteles albo może — powiedzmy ostrożniej — jego recepcja w historii filozofii. Zrozumienie istoty, odpowiedź na pytanie „czym jest”, to najpierw proces przemiany mającego zrozumieć. By rozumieć, rozumiejący musi przejść drogę od niezrozumienia do rozumienia. Choć brzmi banalnie, rzecz jest niebanalna.

Analogicznie odpowiedź na pytanie „Czym jest filozofia?” nie jest kwestią podania definicji czy szczegółowego przeglądu filozoficznych stanowisk. Filozofia sama siebie rozpoznaje w dialektycznym (w sensie Platona) procesie. Przywołajmy słowa Heideggera: „Pojęcie filozofii bowiem to najgłębszy i najwyższy wynik jej samej” (Heidegger, 2009: 8).

Nic nie jest bardziej mylące aniżeli ubieranie filozofii w kostium filozoficznych poglądów, przekonań czy stanowisk. Nie może bardziej zwodniczy tytuł dzieła Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Sprowadzić myślenie do posiadania, głoszenia, uzasadniania poglądów jest niesłychanym zubożeniem. Taką funkcję pełnią między innymi streszczenie, a także pytania w rodzaju, co autor miał na myśli, najbardziej kuriozalne w szkolnej praktyce interpretacji dzieła poetyckiego, jakby wiersz był najpierw przekazem jakiejś

ilości informacji. Współczesna teoria informacji/komunikacji (Claude E. Shannon) oddaje dobrze ową redukcjonistyczną tendencję, gdzie ze względów pragmatycznych (mających słuszne pragmatyczne racje) świat ludzki zredukowany zostaje do liczby². Czai się tu ambiwalentne *pars pro toto*. Użycie nieadekwatnego narzędzia i uznanie go za uniwersalne.

Pytanie o uniwersalność: czy jest i gdzie jest taki sposób pytania, myślenia, który mówiłby o całości, a nie popadałby we wspomniane *pars pro toto*? Myślenie całości to największa ambicja filozofii, filozofii pierwszej, metafizyki.

PO PIĄTE

Pytanie „czym jest” (*quid est*) czyni z filozofii przedmiot. Nie jest to niewinny zabieg. Patrzymy na filozofię, oglądamy ją z różnych stron, wydajemy sąd. Stoi przed nami, by ją nazywać. Taki mamy *modus operandi*. Inaczej nie potrafimy, w naszej kulturze. To, co jest, jeśli jest, stanowi przedmiot badania. Podmiot bada przedmiot. Ruch przebiega od podmiotu do przedmiotu. Możemy też badać podmiot. Wtedy podmiot staje się przedmiotem badania.

Powyższe słowa wskazują na ograniczenia/ramy naszej perspektywy poznawczej. Żeby zapytać, czym jest filozofia, trzeba wiele założyć. Stąd wiodąca intuicja: filozofia badać powinna niewypowiedziane założenia twierdzeń o świecie i o sobie samej.

² Wnikliwie pisała o tym Simone Weil. Jej wypowiedź zawartą w książce *La pesanteur et la grâce*, w rozdziale *Algebre* (Weil, 1998: 173–175) najlepiej byłoby zacytować w całości, niestety rozmiary na to nie pozwalają. Więc tylko fragment: „Pieniądz, maszynizm, algebra. Trzy potwory współczesnej cywilizacji. Zupełna analogia. Algebra i pieniądz są ze swej istoty czynnikami niwelującymi, pierwsza intelektualnie, drugi — efektywnie. Od pięćdziesięciu mniej więcej lat życie chłopów prowansalskich przestało przypominać opisywane przez Hezjoda życie chłopów greckiego. W tym samym czasie nastąpiła zagłada nauki w tym sensie, jak ją pojmowali Grecy. Równocześnie zatriumfowały pieniądz i algebra. Gubi się związek pomiędzy znakiem a tym, co znak oznacza; wymienna gra znaków mnoży się sama z siebie i sama dla siebie [operacjonizm nauk matematycznych — przyp. T.B.]. A postępujące skomplikowanie wymaga znaków dla znaków... Wśród charakterystycznych cech współczesnego świata nie wolno zapominać o jednej: niemożności konkretnego myślenia o związku pomiędzy wysiłkiem i jego efektem. Zbyt dużo ogniów pośrednich. I tak jak w innych wypadkach, ów związek, niedający się zawrzeć w żadnej myśli, zawiera się w jednym: w pieniądzu. Ponieważ myśl zbiorowa nie może istnieć jako myśl, wciela się w rzeczy (znaki, maszyny...). Stąd ten paradoks: rzecz teraz myśli, a człowiek został sprowadzony do funkcji rzeczy. Nie istnieje myśl zbiorowa. W zamian za to zbiorowe są nasza wiedza i nasza technika. Specjalizacja. Przejmuje się od poprzedników nie tylko wyniki badań, ale i metody, których się nie rozumie. Zresztą są to rzeczy nierozdzielne, bo wyniki algebry dostarczają metod innym gałęziom wiedzy”. W dalszym ciągu czytamy jeszcze o niemożliwości wyjścia z tej sytuacji: „Jesteśmy wszyscy w analogicznej sytuacji, co Sokrates, kiedy, czekając w więzieniu na śmierć, uczył się grać na lirze... Przynajmniej będziemy żyć...” (Weil, 1986: 275–277). Cytaty w przekładzie autora.

Idźmy dalej. Stajemy wobec problemu przedmiotu filozofii. Gdy pytamy, o czym filozofia chce mówić, odpowiadamy, może po chwili wahania: o wszystkim. Tymczasem *dictum de omnibus razi*. Razi, bo sugeruje, że filozof to spec od wszystkiego, a tak myśleć byłoby szaleństwem. Jak z tego wybrnąć? Otóż filozofia nie pyta o wszystko w sensie prostym, pyta o warunki, o podstawy mówienia, pyta o stawianie pytań, mówi o tym, czym jest mówienie. Sięga więc wszystkiego, ale pośrednio, także snując refleksję nad tym, co mogłoby znaczyć słowo „wszystko”.

Pytamy, czy nazwa „wszystko” wskazuje na zbiór przedmiotów, czy może to fałszywy trop. Czy „wszystko” wskazuje także na siebie, na słowo „wszystko”? To pytanie o możliwość zewnętrżności, stanięcia obok, spojrzenia spoza układu: o możliwość nie-należenia-do, o bycie czymś, co nie jest częścią żadnego zbioru. Jeśli w średniowiecznej filozofii Bóg nie należał do żadnego rodzaju ani gatunku, to poniekąd miał taką cechę radykalnej zewnętrżności, bycia czymś spoza owego „wszystko”. To także interesujący trop. Taki koncept zewnętrżności, choćby był jedynie rodzajem fantazji (aksjomatem), pozostaje istotnym symptomem naszych uwarunkowań poznawczych.

Filozofia pyta o siebie samą i o sobie samej mówi. Więcej nawet, filozoficzna mowa sama siebie zwiastuje, wypowiadając swój filozoficzny sens. Jako taka krąży wokół granicy, jaką jest autosemantyczność wypowiedzi („kłamca kłamie” to coś więcej niż problem logiczny). Chce być mową wypowiadającą siebie, samą siebie zwiastującą. W tym sensie jest próbą, a nie spełnionym dziełem. Próbą zbliżania się ku granicom języka.

Jeśli język ustanawia warunki konieczne poprawności wypowiedzi, to *eo ipso* są one ograniczeniem. Zastaną formą. Nie sposób powiedzieć nic ponad to, na co pozwala nam język. Niby banał, a przecież nie całkiem. Wypowiadanie się w języku jest w najbardziej ogólnym sensie pleonazmem, powtórzeniem. Wypowiadamy i zapisujemy jedynie to, co można wypowiedzieć i zapisać, wydobywamy z zakamarków języka to tylko, co tam już tkwi *in nuce*. Rozwijamy nierozwinięte, badamy wielobarwność możliwości. Nic więcej ponad to, co już jest, nie jest nam dane.

Filozofia tymczasem w swym nieposkromionym pędzie bycia *dictum de omnibus* pyta o granice, o to, co poza ustalonymi regułami mówienia i myślenia. Chce być *dictum de omnibus et quibusdam aliis*.

Co już dane, mające swoją formę, ukształtowane (*creatum*), wypowiadać można na wiele sposobów. Jak jednak zaglądać poza to, co dane? Jak wychylić się ku temu, co nie mieści się w założonych widełkach myślowego układu? Nazwijmy to badaniem podstaw. Ale nie podstaw ustalonych w procedurze ich badania. Nie tyle spełnianie projektu badawczego, ale jego zerwanie. Odmowa służenia temu, co określone.

Zwykle określa się to irracjonalizmem. Jednakowoż irracjonalizm jest tam, gdzie brakuje racji. Tymczasem wykraczanie poza dane już przedzałożenia nie

musi być dowolnością, może być unikalną rzetelnością myślenia, najwyższym ujawnieniem się myśli. I nie chodzi w tym przekraczaniu o owe sławetne historyczne *hyper-super* teologii apofatycznej, która stała się technicznym narzędziem porządkowania świata w neoplatonizmie, zwłaszcza tym chrześcijańskim, co dobrze widać choćby w teologii apofatycznej Dionizego Pseudo-Areopagity i jej komentatora Tomasza z Akwinu. Idzie o wyjście poza techniczny zabieg *affirmatio, negatio, eminentia*, który stał się slangiem metafizyk kreacjonistycznych³. Idzie o wyjście na bezdroża, pustkowie, gdzie myśl ludzka nie ma swoich ścieżek, gdzie nigdy nie stąpała.

Znakiem tego jest Nietzscheański *Übermensch*. Jego przeciwieństwo — ostatni człowiek, to doskonały produkt cywilizacji, zamknięty, dostosowany, spełniony. Nadczłowiek jest drogą wyjścia, wyrwania się z zastanego, jest „pomostem, nie celem”, jak głosił w swej przedmowie Zaratustra (Nietzsche, 2005: 17). Intuicje te rozwinął Krzysztof Michalski w książce *Płomień wieczności*:

Życie jako ciągły wysiłek wyjścia poza każdą osiągniętą postać, życie jako nieustanne i nieograniczone ryzyko — ten właśnie zasadniczy charakter ludzkiego życia ideał ostatniego człowieka stara się ukryć, zasłonić, zanegować [...]. Życie nie może być „wieczne” w sensie: i tak dalej, bez końca, w nieskończoność — bo życie to nieustanne przerywanie ciągłości, bo żyć to ustawicznie przewyżczać każdą formę życia, każdą określającą je sytuację. Każdą (w tym znaczeniu) skończoność. Życie to „przelewając się kielich” — ale nie znaczy to po prostu, że po każdej chwili nastąpi jakaś inna [...]. Każdy kolejny moment życia jest takim „przelewającym się kielichem”, wychodzącą z brzegów wodą [...]. Kochać życie — to zatem znaczy [...]: być gotowym do porzucenia każdej jego formy, każdej sytuacji, w jakiej się mogę znaleźć. Nie trzymać się życia, jakie znam, za wszelką cenę, kurczowo, próbując tylko usunąć z niego wszystko, co niewygodne, bolesne, ciemne i niespodziewane (Michalski, 2007: 221–233).

To w pierwszym planie psychologiczne pouczenie ma też plan drugi, metafizyczny. Jest nim omawiane tu wyjście poza, ku pustyni niewiedzy, poza wszelkie ustalone „czym jest”. Nietrzymanie się kurczowo, za wszelką cenę. Nietzsche ze swoją ideą Ponad-Człowieka stanowi ważną filozoficzną próbę badania granic zastanego. Niewątpliwie był w tym inspiracją dla Heideggera. Przekroczenie, wyjście poza — to unikalna droga. Nie rozstrzygamy przy tym tutaj, czy próba pójścia nią będzie udana. Nie rozstrzyga się takich rzeczy uprzednią deklaracją.

Dziewiczność przestrzeni, ku której myśl chce się wychylać, każe pytać o naturę ludzkiego myślenia. Pośród tego, co nieokreślone, skoro nieokreślone staje się drogą, coś musi pozostać znakiem przewodnim. I to jest myśl, myślenie. Choć ono samo się zmienia w ramach myślowego przyglądania się sobie. Skoro

³ Więcej na ten temat znaleźć można w mojej pracy: Bartoś, 2004: *passim*.

człowiek wie, że wie, myśli o swoim myśleniu (*intelligit se intelligere*)⁴, spogląda na własne myślenie z zewnątrz. Tymczasem granica, którą chcemy przekraczać, każe pytać o spojrzenie na własne myślenie z wnętrza myślenia. Eksplorować więc trzeba ową osławioną autosemantyczność⁵, której negacja jest warunkiem *sine qua non* poprawności logicznej. Ludzkie myślenie nie respektuje tego ograniczenia, skoro myśl myśli siebie, wie, że wie. Myśl jest w myśli i nie są one wobec siebie zewnętrzne, co jest — przynajmniej — paradoksalne. Dla Tomasza z Akwinu, na marginesie, był to dowód na status ontologiczny myśli, która nie jest materialna, bo nie respektuje zasady czasoprzestrzenności materialnych obiektów⁶. Jego filozofia miała jasne cele światopoglądowe. My natomiast, myśląc z wnętrza myśli, nie wchodzimy w tak ontologicznie zdefiniowany w kreacjonizmie świat bytów duchowych, będący prostą negacją, postawieniem słówka „nie” przed słowem „materialny/czasoprzestrzenny”. To byłoby zamknięcie w zdefiniowanej ontologii, która kończy proces badania. Szukamy innej drogi inspirowani ideą samorodzenia się myśli z samej siebie.

Filozofowanie z wnętrza niespójności, nietożsamości — to zadanie filozofii. To właśnie jest wyjście na pustynię, świat bez obiektów, bez rzeczy, bez odległości, relacji. Ku czemuś odmiennemu, nieznanemu, nieodwołującemu się do wcześniejszej wiedzy, uprzednich doświadczeń. A na dodatek niebędącego li tylko prostą negacją. Nieciągłość, przestrzeń niestanowiąca kontynuacji dotychczasowego — drogą filozofii jest zamieszkiwanie tej krainy: spoglądanie ku niej, wychylanie się, wyczekiwanie. Pozostawanie w milczeniu, bo każde słowo zwodzi, wyprowadza na manowce. Choć przecież tylko słowo/myśl jest drogą. Wiele dziś pisze się o twórczości, traktaty o niej będą mówić o nowym, nieszablonowym zorganizowaniu dotychczasowego materiału. Tu jednak mielibyśmy do czynienia z twórczością, która nie przetwarza zastanego, choć nie jest przecież powoływaniem bycia *ex nihilo*, skoro schemat kreacjonizmu jest zużyтым mechanizmem myślowej robotyki. Twórczość, sztuka w ujęciu Nietzschego jest drogowskazem. Metafora Zaratusztry zwiastującego inne myślenie, inne bycie w świecie, owego tajemniczego Ponad-Człowieka. To samorodzący się z siebie spontaniczny żywioł istnienia.

⁴ Sformułowanie to znajdziemy między innymi w traktacie Tomasza z Akwinu *De unitate intellectus* (cap. 5).

⁵ Wykluczenie autosemantyczności oznacza, że wypowiedź nie może odnosić się do siebie samej, tylko do czegoś zewnętrznego: albo stanu rzeczy, albo innej wypowiedzi.

⁶ Pisze on o tym między innymi w *Summa contra Gentiles*: „Impossibile est duo corpora se invicem continere: cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus” (Tomasz z Akwinu, b.d.-b: II, 49).

PO SZÓSTE

Przedmiotem namysłu są dzieje filozofii. Pytamy, czym stała się ona przez wieki, czy nie pobłądziła, czy nie zapomniała o swym pierwotnym powołaniu, jakie są osobliwości, dziwactwa, natręctwa filozoficznej braci. Ma na ten temat wyrobione zdanie Nietzsche:

Pytają mnie, co jest idiosynkrazją u filozofów... Na przykład ich niedostatek zmysłu historycznego, ich nienawiść do samego stawania się, ich egiptyzm. Sądzą, że okazują cześć tej czy innej rzeczy, gdy ją odhistoryczniają, *sub specie aeterni* — gdy robią z niej mumię. Wszystko, czym od tysięcy lat operują filozofowie, jest pojęciową mumią; nic rzeczywistego nie wyszło z ich rąk jako żywy twór. Wielbiąc uśmiercają, wypychają eksponaty, ci służalcy pojęciowych bożyszc — wielbiąc zagrażają życiu wszystkiego. Śmierć, zmiana, starość, tak samo jak płodzenie i wzrost, w ich oczach są zarzutem — a nawet obaleniem. Co jest, to się nie staje, co się staje, to nie jest... Wszyscy wierzą, wręcz rozpaczliwie, w byt. Ale nie mogą go pochwycić, przeto szukają powodów, dla których jest im to wzbronione (Nietzsche, 2005: 35).

Słowa te więcej mówią o filozofii i jej losie aniżeli opasłe tomy podręczników. Samo pytanie o istotę, pytanie „czym jest” zostaje tu poddane kwestionującemu badaniu. Co jest, jeśli jest, jest takie i inne być nie może. Jest więc zawsze takie, jeśli w ogóle jest takie. Temu hołd oddają filozofowie. To ich pocałunek śmierci — uwiecznianie i odhistorycznianie. „Wielbiąc uśmiercają [...], służalcy pojęciowych bożyszc” — konstatuje Nietzsche.

Poszerzmy teraz pole znaczeniowe Nietzscheańskiej uwagi: gloryfikowanie jako mumifikowanie. Pochwała, wyniesienie, hołd i adoracja jako uniwersalna reguła wyjęcia z życia. Uwiecznianie jako wysysanie sił życiowych, egiptyzm. Jeśli tak rzeczy się mają, droga filozofii powinna być odmienna. Byłaby ona zstępowaniem/schodzeniem, jak tego chciał Nietzscheański Zaratustra. Zanurzeniem w życiu/byciu (Nietzsche, 2005: 24).

Na marginesie. Wsłuchujemy się w słowa, wydawałoby się, filozofa wartości *par excellence*, skoro jego główna idea to przewartościowanie wszystkich wartości. A jednak wątpliwe byłoby uczynić z Nietzschego protoplastę aksjologii. Inaczej on szacuje, w innym trybie. Ta subtelność nie zawsze jest dostrzegana, giną gdzieś choćby spostrzeżenia Heideggera, który w *Czasie swiatioobrazu* pisał:

W przedstawieniu wartości więźnie myśl Nietzschego, dlatego musi on to, co u niego najistotniejsze, wyrażać w formie zwróconej wstecz, jako przewartościowanie wszystkich wartości. Dopiero gdy potrafimy pojąć myśl Nietzschego niezależnie od przedstawienia wartości, osiągamy pozycję, z której dzieło ostatniego myśliciela metafizyki okazuje się zadaniem dla pytań (Heidegger, 1977: 155).

Heidegger znajduje inspirację w myśli Nietzschego, ale możliwe to jest dopiero w spojrzeniu, które widzi w nim metafizyka, a nie aksjologa. Nam wystarczy zwrócić uwagę na jeden, choćby wstępny element tej złożonej całości: absolutyzację. Co najwyższe, najcenniejsze — to już zaduch kostnicy. Wartości, ale bez optimum, bez tej najwyższej i oczywiście *à rebours* — najniższej. Oto zejście Zaratustry. Myślenie, że skoro są wartości określone, których skalę, jakość, intensywność możemy mierzyć, to musi też istnieć *sive* spontanicznie rodzi się w umyśle idea wartości bez kresu, bez miary, powiedzmy nieskwantowanej — jest umysłowym nawykiem, który niejednego sprowadził na manowce.

„Nie” dla absolutyzacji — tę deklarację mógłby z kolei ktoś zrozumieć jako ukłon w stronę egalitaryzmu, tak wykpiwanego przez naszego filozofa. Sprzeczność? Pozorna. Hierarchia tak, ale wewnątrz żywiołu życia, a nie w martwej przestrzeni śmiertelności abstrakcji. Co najwyższe jest martwe, zabija życie, życie bowiem nigdy nie jest wszystkim, nie jest całością wszystkim. Filozofia w tym kontekście okazuje się struchlała, przerażona, nieznosząca zaniku, upadku, śmierci, końca. Nieznosząca życia. Na służbie: utrwalania, zatrzymywania, powstrzymywania zmiany, fikcyjnego uwieczniania, iluzji społecznego dobra/korzyści. Egipska mumia.

PO SIÓDME

Wymykające się życie. Nie do uchwycenia, nie do zatrzymania!

A jednak ciągle chcemy złudzenia, iż stoimy za sterami okrętu. Już najprostsze, pierwsze czynności poznawcze rozumiemy jako u-stalanie, zatrzymanie biegu wedle własnego zamysłu. Chcemy, by rzeczy nam służyły, nie chcemy, nie znamy rzeczy wolnych. Samo pojęcie wolnej rzeczy jest już w naszej cywilizacji sprzecznością. Rzecz to synonim tego, co jest dla nas przedmiotem, co nam służy, a więc czegoś nie-wolnego, będącego nie z własnego wyboru na służbie.

Czy już nie czas na pożegnanie z Parmenidesem? Czy jego panowanie nie dobiega końca? „Przyjemność już nie z pewności, lecz z niepewności”, notował Nietzsche (Nietzsche, 2004: 340). Chęć zatrzymania biegu czasu, uwiecznienia, przechowania choćby w pamięci — to świat parmenidejski, inspirowany jego myślą, gdzie to, co trwałe, jest cenne, a nietrwałe, kruche, chwilowe — właściwie nie istnieje. Wnikliwie pisze o tym Gilles Deleuze:

Nihilizm traktuje stawanie się jako coś, co powinno odpokutować i zostać wchłonięte w Byt; wielość jako coś niesprawiedliwego, co powinno zostać osądzone i wchłonięte w Jedno. Stawanie się i wielość są winne, oto pierwsze i ostatnie słowo nihilizmu (Deleuze, 2000: 38).

Jest też droga inna, pozwalająca temu, co jest, być tym, czym jest, a więc chwilą, błyskiem. To Nietzscheańskie *Ja-Sagen*, *amor fati*, albo może też i heideggerowskie wybieganie ku śmierci (*Sein zum Tode*). I nie o kult śmierci tu idzie, nie o tanatycznego Erosa, ale o niezamykanie oczu, rozluźnienie przykurczu myśli, który sądzi, że nie jest, jeśli nie jest na zawsze. „Jest” znaczyć też może: przychodzić i odchodzić, być w przejściu, być wędrowcem, nie posiadać stałego miejsca. A sama myśl na temat stałego miejsca to abstrakt, termin skrótowo-zastępczy wyrażający pragnienie chwili, by trwała wiecznie.

Istnienie, które siebie odmawia, które umyka, jest nietrwałością, momentem, przypadkiem — dlaczego tego nie kochamy? Istnienie, które jest zabawą, odmową powagi, śmiertelnej powagi?

Zabawa niejedno ma imię.

Może być prostą negacją ponurej powagi bycia, kpina, żartem, wykrzywionym grymasem, szyderstwem. A co, jeśli nie siermiężna ponurość jest tym pierwszym, ale żart, psikus, śmiech, tkwią u podstaw istnienia — są samym istnieniem? Tej intuicji wnikliwie przyglądał się Nietzsche: „Bogowie lubią drwić: wydaje się, że nawet przy świętych czynnościach nie mogą powstrzymać się od śmiechu” (Nietzsche, 2018: 207).

To zmiana paradygmatu i to w miejscu niespodziewanym. Śmiech, zabawa nie były przecież tradycyjnie *loci philosophici*. Przyjęło się, że w filozoficznych kwestiach zachowujemy stosowną powagę, bo idzie o rzeczy ważne: najpoważniejsze, najgłębsze, najbardziej ludzkie i boskie zarazem. Owo „naj...”, dodające znaczenia przedmiotowi oraz temu, kto się nad nim pochyla, to wątek niepoddawany krytycznej refleksji pośród metafizycznych dociekań. Zatrzymajmy się więc tu na chwilę.

Dodawanie powagi to wartościowanie. Są rzeczy cenne i bezcenne. Są rzeczy niewiele warte, nic nie warte, bezwartościowe i godne potępienia, oburzające, wstrętne, odpychające, niepoważne. Cenimy sobie i nie cenimy, nie doceniając podstawy aksjologicznych zabiegów — ceny do zapłaty, wartości jako rachunku kosztu i zysku. Meandry aksjologii demaskował Heidegger w *Liście o humanizmie*: „Naznaczenie czegoś piętnem «wartości» pozbawia wszelkiej godności, to co jest w ten sposób wartościowane” (Heidegger, 1999b: 301).

Powtórnie przywołujemy wątek Heideggerowskiej krytyki aksjologii: nie mylmy ceny z godnością rzeczy.

Na zakończenie w skrócie: ironia, szaleństwo, komedia jako właściwe miary bycia. Boski szał (*mania*) wychwalana przez Platona w *Faidrosie* jako źródło największych dóbr, co sugestywnie przedstawia Giorgio Colli w *Narodzinach filozofii* (Colli, 1991: 28–29). A Włodzimierz Lengauer zastanawia się, dlaczego Platon w *Fedonie* porównuje właściwie filozofujących (*hoi pephilosophhekotes orthos*) z *bakchoi*, tj. uprawiającymi dionizyjskie obrzędy (Lengauer, 2020: 34).

Zabawa jako sposób uczenia się, platońska *dialektike* jako rodzaj gry, kontra ociążałość wschodnich kultów, Egiptu, Babilonu, Żydów, chrześcijaństwa, islamu, gdzie króluje siermiężna powaga.

Boski szal jako właściwa forma myślenia.

PO ÓSME

Wszystko ma swój kres, nic nie przetrwa, naturalna historia dobiega swego naturalnego kresu. Etapy życia są znakami końca, od narodzin i dzieciństwa, młodości i dorosłości, dojrzałości i powolnego żegnania się ze światem, po starość, dojmującą utratę życiowych sił i naturalne *adieu*.

Później jeszcze niedowierzanie, praca żałoby, świadomość, że już nigdy nie wróci, że już nigdy nie będzie dzieciństwa, młodości, wieku dojrzałego.

Czy nie taki jest też los filozofii?

Czy nie żyjemy w momencie jej ostatniego etapu — uświadamiania sobie, że już nie wróci? Że odchodzi na zawsze. Nie odrodzi się jak Feniks z popiołów. Pozostanie pamiątką, zapisem archiwum, szlachetnym zabytkiem przeszłości jak porzucone świątynie starożytności, w których nikt przecież nie myśli wznowić ofiar dla Ateny, Apollona czy Dionizosa. Nikt nie myśli, by odbudować je i zacząć żyć, jakby czasu nie było, nie było przemijania.

Jest też inna perspektywa. Tęsknota, żal — może to reakcja słabych, dekadentów? Opiewających rany, liczących ryzyka, wyczekujących, spoglądających na innych?

Nie wszyscy są zasklepieni w żałobie. Mamy nie od dziś żywe przestrzenie aktywności: logicy uprawiają swoją logikę, łączą swe siły z psychologami, biologami, by razem, już jako kognitywiści, uprawiać kognitywistkę. Metodolodzy nauk dalej przyglądają się swoim naukom, a i etyka będzie tak długo stosowana, jak długo będą istnieć miejsca jej zastosowań: medycyna, biznes, prawo.

Człowiek się zmienił, jest inny niż w epoce żywotności filozofii w starożytności, teologii w średniowieczu. Myśl ludzka dziś zajmuje się rozwiązywaniem problemów, pochłonięta nowymi zadaniami, nie umie, nie może wrócić, cofnąć czasu. Skoro od Heraklita wiemy, że „nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki”, to też odpłynęła już i nie powróci myśl Heraklita, skrojona na miarę swoich dni.

Nieodwołalność upływu, wystarczy to zrozumieć.

Odejście dawnych światów jest bezpowrotnym unicestwieniem. Pamięć, pamiętanie, wspomnienie, choćby tęskne, ich nie przywróci. Pamięć wybiórcza widzi, co widzieć może, pamięta jedynie to, na co „teraz” pozwala.

Przepastne archiwa nie są życiem, są pamiątką po życiu, które przeminęło. Archiwa głoszą — tak, tam kiedyś było życie, wskazują na nie, na jego nieistnienie.

Czy człowiek nie został pozbawiony czegoś, co jego, co bardzo ludzkie, kiedy filozofia stała się już tylko historią? Bo przecież nawet najlepsza lektura Platónskich dialogów nie przeniesie nas do Aten, do Akademii, do myśli, doświadczeń. Zbyt wiele się stało, zbyt wiele się dowiedzieliśmy, zbyt wiele dawnych mitów, baśni, wyobrażeń umarło. Grupy rekonstrukcyjne świata zaprzeszłego na niewiele się zdadzą. Nie przywrócą go historyczne epepeje, kostiumowe filmy ani produkcje oparte na prozie J.R.R. Tolkiena czy C.S. Lewisa. Obraz, tamten obraz nie został odrzucony, on umarł, w naturalny sposób odszedł.

Dzisiejsze rygory myślenia, poprawności, efektywności, przydatności, wpływu, pożytku społeczno-gospodarczego nie są wymysłem biurokratów, są adaptacją, zwykłym przyjmowaniem do wiadomości, niezamykaniem oczu. Pomstowanie na postępującą biurokratyzację myślenia nie zmieni tego, że myślenie nowoczesności u swego źródła jest już zbiurokratyzowane. Skuteczność oddziaływania, wpływ, tylko to istnieje. Nie istnieje, jeśli nie działa, przemożnie nie wpływa.

PO DZIEWIĄTE

Czy jest jeszcze jakieś zadanie dla filozofii Zachodu? Cel, misja? Pewnie to zbyt wielkie słowa.

Jeśli filozofia ma być próbą pomyślenia inaczej niż „się” myśli, mówi, od-czuwa, jeśli ma być szukaniem innych niż wytarte ścieżki, to filozofowie przyszłości stają przed wyzwaniem ćwiczenia w myśleniu skończoności. To zadanie konfrontacji z odruchowym instynktem cywilizacji — unieśmiertelniania, by myśleć inaczej aniżeli w paradygmacie ciągłości i składania się w całość. Zadanie trudne, podobne do tego, jakie wyznaczył sobie Zaratustra, kiedy głosił pochwałę Ziemi przeciw zaświatom. Nawet bowiem jeśli jedne zaświaty umierają, rodzą się nowe. Nie mamy spontanicznego wycucia, instynktu skończoności rzeczy. Potrzeba pracy.

To byłby właściwy *exodus*, droga wyjścia ku temu, co jest, jakie jest. Droga ku istnieniu, takiemu, jakie jest.

Uniwersalizowanie, nadawanie sensu powszechnego jest zmorą ludzkiego myślenia. Robimy to z własnymi myślami, spostrzeżeniami, wpisać je chcemy w ogólne prawidła. W jakiejś mierze jest to czynność odruchowa, pogrążeni w niej nie mamy dostępu do innego doświadczania świata. Myślimy, że ludzkie myślenie jest właśnie nadawaniem ogólnych znaczeń i sensów.

Metafizyka Zachodu zanurzona pozostaje po dziś dzień w oparach infinityzmu. Nienaruszony trwa praworzec myślenia: nieskończona moc bóstwa. Teiści i ateści żyją w harmonii z tym przenikającym wszystko przed-założeniem.

„Egiptyzm”, pojęciowa „mumia” — te słowa Nietzschego o osobliwości filozofów są ważnym tropem (Nietzsche, 2005: 35). On sam nie rozwiązał dylematu.

W poszukiwaniu skończoności, Zaratustrańskiego zejścia, pozostawał rozdarty, szukając innej formy uwiecznienia, wiecznego powrotu tego samego. Jeśliby wszystko było skończone, to niczego by już nie było, a jest — ten argument, wzięty z tak zwanego trzeciego dowodu na istnienie Boga, rozwija na swój sposób Nietzsche, gdy mówi, że skoro nic więcej być nie może ponad to, co jest, niemożliwa jest żadna nowość, to świat musi staczać się w powtarzanie tego, co już było, w nieskończoność (Nietzsche, 2003a: 270). Obydwa rozumowania mają za przesłankę tę samą ideę: ilość mocy/bytu/energii. Jej mierzalność, skwantowanie. To klasyczne metafizyczne myślenie, dialektyka skończoności i absolutu.

Największe wyzwanie: myślenie skończoności, które nie jest li tylko negacją nieskończoności. Prosta negacja jest reaktywnością, pograża dyskretnie w paradygmacie infinityzmu. Jest operacją wewnątrz systemu. Nie wystarczy powiedzieć *Gott is tot*, trzeba jeszcze spełnienia się procesu jego umierania. Nie wystarczy powiedzieć „przewartościowanie wszystkich wartości”, trzeba jeszcze dotrzeć do miejsca, które nie jest tylko prostym odwróceniem.

Póki co paradygmat infinityzmu ma się dobrze. Nie sposób nie myśleć o skończoności bez jej odniesienia do wieczności. Cały sens skończoności tworzy się w relacji do fantazji nieskończoności. Myślenie w kategoriach radykalnej skończoności nie potrafi odnaleźć swej drogi. Nie zostaje ono jednak przez to unieważnione. Poszukiwanie dróg wyjścia z tego dualizmu przeciwstawnych pojęć jest zadaniem myślenia. Heidegger podawał wiele wskazówek: trwanie w zapytywaniu, wsłuchiwanie się, wyczekiwanie, choćby całe życie. Gdzieś tam wyglądać możemy drogi wyjścia z domu niewoli infinityzmu. Stawką jest Całość. Inna aniżeli ta, którą zna nasza cywilizacja. To własne zadanie filozofii: myśleć skończoność poza dobrem i złem, poza wartościowaniem, poza parami pojęć skończoność dobra — nieskończoność zła, i *vice versa*. Uczyc się być pośród tego, co jest. Być w istnieniu.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (1992). *Dzieła wszystkie* (t. 3: *O duszy*). (Przeł. P. Siwek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bartoś, T. (2004). *Tomasza z Akwinu teoria miłości. Studium nad Komentarzem do księgi „O imionach Bożych” Pseudo-Dionizego Areopagity*. Kraków: Homini.
- Colli, G. (1991). *Narodziny filozofii*. (Przeł. S. Kasprzyśki). Warszawa–Kraków: Res Publica & Oficyna Literacka.
- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*. (Przeł. B. Banasiak). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Habermas, J. (2016). Powołanie filozofii. Krytyka i komunikacja. Z Jürgenem Habermasem rozmawia Michaël Foessel. (Przeł. M. Jędrzejek). *Znak*, 739. Dostęp: <https://www.mie-siecznik.znak.com.pl/powolanie-filozofii-krytyka-i-komunikacja/> (14.10.2022).
- Heidegger, M. (1977). Czas swiatioobrazu (s. 128–167). (Przeł. K. Wolicki). W: M. Heidegger. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.

- Heidegger, M. (1996). *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. (Przeł. B. Baran & J. Mizera). Kraków: Wydawnictwo Baran i Spółka.
- Heidegger, M. (1999a). *Koniec filozofii i zadanie myślenia* (s. 77–99). (Przeł. K. Michalski). W: M. Heidegger. *Ku rzeczy myślenia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Heidegger, M. (1999b). *Znaki drogi*. (Przeł. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, & K. Wolicki). Warszawa: Spacja.
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Leśniewski, S. (2000). Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna, i odwieczna?. *Filozofia Nauki*, 8(2), 135–156. Dostęp: https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Filozofia_Nauki/Filozofia_Nauki-r2000-t8-n2/Filozofia_Nauki-r2000-t8-n2-s135-156/Filozofia_Nauki-r2000-t8-n2-s135-156.pdf (18.08.2022).
- Lengauer, W. (2020). *Dionizos. Trzy szkice*. Kraków: Homini.
- Michalski, K. (2007). *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Nietzsche, F. (2018). *Poza dobrem i złem*. (Przeł. P. Pieniążek). Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2003a). *Wola mocy*. (Przeł. S. Frycz & K. Drzewiecki). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003b). *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. (Przeł. G. Sowiński). Kraków: Wydawnictwo A.
- Nietzsche, F. (2004). *Pisma pozostałe*. (Przeł. B. Baran). Kraków: Inter esse.
- Nietzsche, F. (2005). *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo I–IV*. (Przeł. G. Sowiński). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Seneka. (2017). *Myśli*. (Przeł. S. Stabryła). Warszawa: Aletheia.
- Tomasz z Akwinu. (b.d.-a). *De unitate intellectus*. Dostęp: <https://www.corpusthomicum.org/oca.html> (13.06.2023).
- Tomasz z Akwinu. (b.d.-b). *Summa contra gentiles*. Dostęp: <https://www.corpusthomicum.org/scg1001.html> (13.06.2023).
- Tomasz z Akwinu. (b.d.-c). *Summa theologiae*. Dostęp: <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> (13.06.2023).
- Weil, S. (1986). *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*. (Przeł. A. Olędzka-Frybesowa). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Weil, S. (1998). *La pesanteur et la grâce*. Paris: Librerie Plon.

