

## Urojone-nic<sup>1</sup>. Pojęcie zasady w *Être, monde, imaginaire* Stanisłasa Bretona

Marcin POLAK

Kraków

### ABSTRACT

A philosophical study of the concept of the principle was conducted by Stanislas Breton in his two books: *Du principe* and *Être, monde, imaginaire*, the first of which was dominated by its analytical and abstract style, while the second was speculative and imaginary. This article undertakes the task of reconstructing the idea of the principle contained in the latter position. In the first part of the article the author presents two currents of thought concerning the principle: the ontological, which is based on the category of *logos*, and the ontomythological, for which the leading category is *mythos*. After discussing the differences between these two fields of thought and their corresponding fields of being, the author undertakes an attempt at describing the absolute source of reality — imaginary-nothing. The attempt is accompanied by a presentation of the way in which the ineffable principle produces the Word, whose original expression is the prattle. The article concludes with an analysis of fable as the original form of expression of the imaginary-nothing, from which arise the two trunks of rationality mentioned above: the ontological and the ontomythological.

### KEYWORDS

principle, being, illusion, nothingness, ontology, ontomythology, Stanislas Breton

---

<sup>1</sup> *L'imaginaire-rien* tłumaczę jako „urojone-nic”, idąc za przekładem *Le malade imaginaire* (*Chory z urojenia*) Molière'a.

WPROWADZENIE<sup>2</sup> W PROBLEMATYKĘ *ÊTRE*,  
*MONDE*, *IMAGINAIRE*

Już na pierwszej stronie *Être, monde, imaginaire* (dalej: EMI) Stanislas Breton wyjawia główną myśl książki:

Zatytułowałem to badanie *Bycie, świat, urojone*. Te trzy tworzą jedno, w dystansie oznaczonym znakami przestankowymi. Płodność ich wzajemnego odniesienia odmierzona zostaje odstępem, który je rozróżnia i który zabrania je oddzielać. Bycie rozpościera się w swoich siłach. Siły bycia utwierdzają się w świecie, który ustanawiają i który jest w nich „dobrze umocowanym fenomenem”. Bycie i świat dokonują samo-przekroczenia ku czemuś niereczywistemu (*un irréel*), w czym się zakorzeniają i dla czego — z braku lepszego terminu — rezerwuję nazwę: „urojone” (*imaginaire*). Jedność różnych elementów uściśla się tym sposobem w szeregu podporządkowania, w którym należy przestrzegać przejść i cięć [...]. Realny porządek rzeczy wymagałby konsekwentnie, aby ostatni etap moich dociekań był raczej punktem wyjścia. Urojone-nic (*imaginaire-rien*), w swojej paradoksalnej kondycji, decyduje o byciu i o świecie, których własne różnice wyłaniają się z „pierwotnego marzenia”. Czy tym, co się wypowiada w historii bycia i świata, byłaby jakaś „bajka” (*fable*), która utraciła czar opowieści? (EMI: 9)<sup>3</sup>

Dalej wprowadzone zostaje rozdwojenie dyskursu dążącego do wysłowienia urojonego-nic. Z jednej strony jest więc ontologia, z drugiej — mit i poezja. Ontologii przynależy szczególnie sposób mówienia i myślenia, wypływający z woli znaczenia oraz z pragnienia panowania nad światem i byciem. Sposób ten nie jest jednak jedyny:

Należałoby nasłuchiwać innej mowy (*parole*), która nie jest już mową spod znaku „woli” (*vouloir*) i „władzy” (*pouvoir*) i która zarysowuje inny sposób „rozumienia” (*entendement*). Poprzez zwrot ku mitowi oraz ku temu, co „poetyckie”, otwiera się nowa przestrzeń i nowy czas, które nadają „mowie ontologicznej” drugi wymiar i rezonans być może bliższy temu, co pierwotne (*originel*). Jedność „pierwszego inteligibilnego”, którą postulowała pewna tradycja, rozpada się tym samym, w toku tej analizy, w podwójnym warunku. *Logos* i *mythos*, jeśli wolno mi użyć tych zwyczajowych nazw, wpisują w samo serce bycia i świata podział, którego nie da się już wymazać (EMI: 10).

<sup>2</sup> Niniejszy artykuł ma w całości charakter wprowadzający w twórczość nieznanego polskiemu czytelnikowi filozofa, będącego reprezentantem grupy francuskich filozofów religii, których Gianni Vattimo nazwał „prawicą heideggerowską”. Niewątpliwie Breton czerpał inspiracje i pojęcia z licznych źródeł wchodzących w skład filozoficznego kanonu, od filozofii klasycznej i św. Tomasza, poprzez Spinozę, aż po Friedricha Nietzschego i Martina Heideggera, ale i sam był inspirujący dla kilku ważnych filozofów współczesnych, takich jak Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy czy Michel Henry. Śledzenie tych inspiracji i wpływów (poza najsilniej obecnym w tej myśli kontekstem heideggerowskim) nie było zamierzeniem autora, który z braku miejsca ograniczył się do przedstawienia centralnych wątków filozofii Bretona, poparte go cytatami z jego najważniejszych dzieł.

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty z dzieł Bretona w tłumaczeniu autora niniejszego tekstu.

Te dwa podziały — podział rzeczywistości i podział dyskursu — dzielą także filozofię. Powstają dwie grupy filozofów: jedni starają się uchwycić bycie w racjonalnym pojęciu (*être-logos*), inni w interpretacji mitu i poezji (*être-mythos*). Breton dzieli filozoficzny opis bycia i świata na dwa rodzaje: ontologię i onto-mitologię (EMI: 10)<sup>4</sup>.

## ONTOLOGIA

Ontologiczny *logos* zbiera i jednoczy byt zawieszony pomiędzy dwiema nicościami, do których daje nam dostęp wyobraźnia: Breton wprowadza tutaj schemat neoplatonicki — miejsce bycia jest nieco poniżej absolutnej jedności („nicości przez nadmiar”) oraz nieco powyżej absolutnej wielości („nicości przez brak”). *Logos* bycia realizuje się jako wielość w jedności i jedność wielości (EMI: 33). Synteza bycia jest więc mocą jednoczenia wielości, ale jednoczenia, które nigdy nie doprowadza do czystej Jedności („będącej” ponad *logosem* bycia). Uniwersum jest więc relatywną wielością istniejących elementów wraz z relacjami pomiędzy nimi.

Poza syntezą byciu przynależy także funkcja pozycji, która zostaje scharakteryzowana przy użyciu trzech terminów: zewnętrżności, produkcji oraz istnienia. Zewnętrżnością jest wszystko to, co nas zaskakuje i co zastajemy w świecie jako od nas niezależne. Zewnętrżność zostaje opisana przy pomocy kilku kategorii: przedmiotu, który poprzedza intencjonalność świadomości, nieprzewidzianego wypadku, otoczenia, które wyznacza granice naszym działaniom, przeszłości, która wpływa na naszą przyszłość, oraz depersonalizującego przymusu prawa lub porządku (EMI: 35). Odnośnie do produkcji Breton stosuje pojęcie *causa sui*. Fakt nie jest po prostu, lecz staje się, jest wytwarzany skądinąd. Tym skądinąd jest ostatecznie sfera samoprzyczynowości, którą jest wola-bycia. W tym sensie każdy fakt zostaje ukonstytuowany przez źródłową wolę-bycia. Ontologiczna moc pozycji to zarazem wola konstytucji, wola wytwarzania i ustanawiania faktów.

To dzięki temu i tylko dzięki temu [związkowi woli i faktów — przyp. M.P.] *amor fati* — tak często przywoływany — nabiera mocnego sensu (który wyznacza właściwą mu miarę): koincydencji woli z anonimową fatalnością (EMI: 35).

W istnieniu spotykają się dwie powyższe charakterystyki pozycji — z jednej strony istnienie ma w sobie coś z inercyjnej zewnętrżności, z drugiej — odnosi

<sup>4</sup> Do wątków jednoznacznie ontologicznych Breton zalicza idealistyczną wykładnię *cogito* w transcendentalizmie Johanna Gottlieba Fichtego, neotomistyczny „akt bytu” oraz „akt-wiary” Henry’ego Duméry’ego; linia myślenia mitoontologicznego biegnie od Heideggera poprzez francuskich filozofów postheideggerowskich.

do „czegoś poza”, do instancji stwórczej, do produkcji. Tak oto dochodzimy do trzeciej funkcji bycia, do samoutwierdzenia, w której to funkcji na plan pierwszy wysuwa się sobość. „Wszelkie stanowienie (*position*) manifestuje zarazem pewien sposób samostanowienia (*se poser*)” (EMI: 37).

Zajmowanie stanowiska, osobiste zaangażowanie, krytyczny dystans — w takich podmiotowych działaniach dokonuje się samoutwierdzenie. Breton wskazuje na dwa najbardziej oczywiste sposoby przejawiania się sobości: negatywny dystans oraz pozytywną samorealizację. Dystans to nic innego, jak tylko możliwość wycofania się „w siebie”, zdystansowania się w stosunku do otoczenia i w stosunku do swoich dotychczasowych przekonań. Breton mówi w tym kontekście o wyobraźniowej „neantyzacji” zarówno przedmiotu, jak i podmiotu percepcji i wiedzy. To wyobraźniowe zawieszenie przekonania o istnieniu świata oraz siebie otwiera przestrzeń możliwości stworzenia czegoś nowego. Wola może więc chcieć się wycofać w siebie. Jeśli zaś chodzi o samorealizację, to wiąże się ona ze źródłowo dynamicznym charakterem woli, która nigdy nie jest, lecz zawsze się staje. Ontologicznie pierwszym etapem tego stawania się woli jest właśnie jej samorealizacja. Żeby czegoś chcieć, trzeba najpierw samemu powstać. Zostaje tutaj po raz kolejny zaaplikowany schemat pojęciowy *causa sui* — wola jako wola realizuje najpierw samą siebie (jakkolwiek paradoksalnie to brzmi). „W wymiarze woli-bycia realne nigdy nie jest pierwsze, lecz wynika ze stawania się” (EMI: 38).

Breton mówi o dynamicznej sobości woli, która jest źródłem, początkiem, zaraniem świata i która ma najgłębsze odniesienie do tego, co ma być. Bycie ma się utożsamić z powinnością — na tym polega jego *logos* (przejawiający się jako metapowinność). Wewnętrzny dynamizm najgłębszej sobości woli zostaje rozpisany na trzy działania: działanie zerowe — odpowiadające samorealizacji pojętej jako utwierdzenie się w samym sobie; działanie przechodnie — odpowiadające realizacji woli w dwóch funkcjach (pozycji i syntezy); działanie zwrotne, odrzucenie, wycofanie lub osąd — odpowiadające dystansowi i powrotowi do siebie (EMI: 39). Taka charakterystyka bycia — pozostającego pod znakiem woli — pozwala pomyśleć inne bycie; bycie mimowolne, które nie wymagałoby żadnej z powyższych operacji ontologicznych. Jak się za chwilę okaże, aby być nie trzeba osądzać, nie trzeba niczego realizować i nie trzeba się też w sobie utwierdzać.

Breton zwraca uwagę na wielość różnych projektów ontologicznych. Większość z nich to projekty chybione, wykazujące zaledwie luźny związek z byciem i *logosem*. Są to wszystkie te koncepcje, które abstrahują od woli-bycia w co najmniej jednym z jej trzech aspektów. Jeżeli uznać, jak czyni Breton, że właściwa ontologia jest ontologią woli-bycia, to wciąż pozostaje możliwość zwielokrotnienia tej ontologii, w zależności od tego, na jaką funkcję woli-bycia położony zostanie akcent. Francuski filozof wyróżnia trzy aprioryczne odmiany ontologii woli-bycia: ontologię syntezy, ontologię pozycji i ontologię samoutwierdzenia.

Pierwsza z nich to ontologia formalna, na którą składa się ciąg tautologii „rozwijający w nieskończoność tę samą formę identyczności” (EMI: 47). W obrębie tej ontologii rozważane są możliwe formy bytu, a jej wzorem metodologicznym jest matematyka. W ramach ontologii formalnej warunkiem możliwości bycia jest niesprzeczność, zaś niemożliwe i nieistniejące jest to, co sprzeczne. Kwestie podmiotowe, takie jak przeżycia czy nastroje, są w niej pomijane, a wola, jaka się za nią kryje, kieruje się przeciwko sobie samej (EMI: 48). „Ta opcja ontologiczna [...] zakłada trojaką abstrakcję. Oddziela możliwość od mocy; odłącza zdanie od jego znaczenia; zastępuje spójną pełnię «różnorodności» niezmiennym uniwersum związków analitycznych” (EMI: 48).

Druga ontologia — pozycji — zwraca się ku czystemu istnieniu (*existence*). Wszelkie próby poszukiwania racji istnienia, podobnie jak wszelkie próby abstrahowania od niego (podejmowane w ontologii pierwszego typu), względnie próby usprawiedliwiania go, w granicach tej ontologii uznane zostają za bezwartościowe. Liczy się tylko bezpośredni kontakt z istnieniem, bezpośrednio odczuwanie faktyczności faktów, odczuwanie tego, że (coś) jest. Pozycja, o którą tutaj chodzi, jest pozbawiona przywołanego wyżej kontekstu wytwarzania — wiąże się wyłącznie z zewnętrżnością i istnieniem. Na gruncie tej ontologii istnienie z niczego nie powstało (a jeśli nawet, to nie ma w nim nic, co by na to wskazywało). Nie należy ulegać iluzji platonizmu, trzeba się trzymać tego, co dane, a dane są fakty w całej ich faktyczności (*il y a*) (EMI: 49).

Pierwszy z wymienionych apriorycznych typów ontologii wypływającej z woli-bycia realizuje się w koncepcjach filozoficznych spod znaku *mathesis universalis* (paradygmatycznym przykładem jest tu filozofia Gottfrieda Wilhelma Leibniza), konkretyzację drugiego typu ontologii odnajdujemy w pismach Martina Heideggera, Jeana Paula Sartre’a czy Emmanuela Lévinasa z wczesnego okresu jego twórczości, natomiast typ trzeci, określony przez Stanisłasa Bretona mianem „solipsystycznej afirmacji”, sięga *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza i dokonanego przez niego odkrycia *cogito*. Zgodnie z tą trzecią wizją ontologiczną ciężar istnienia zostaje przeniesiony z zewnętrżności w wewnętrżność. Cokolwiek istnieje, najpierw musi istnieć podmiot, który tego czegoś doświadcza jako istniejącego. Źródłowe doświadczenie istnienia ma więc charakter samoafirmacji podmiotu i wyraża się w pierwszej osobie: *ego sum, ego existo* — jest to moment bezpośredniego i bezzałożeniowego kontaktu z istnieniem.

Breton sympatyzuje z ostatnim z wymienionych typów ontologii, która bezpośredniego doświadczenia bycia radzi szukać we własnym wnętrzu, krytykuje jednak jej pretensje do bezzałożeniowości. To właśnie w radykalnie krytycznym nastawieniu — podważającym bezzałożeniowość *cogito* — odkrywa Breton źródłową sobość, która jednak nie może nigdy zostać ostatecznie wyrażona i opisana, dlatego też nie może się stać niewzruszonym fundamentem nauk.

W podsumowaniu powyższych zagadnień Breton wskazuje na ograniczenia ontologii. Systemowemu i koniecznościowemu charakterowi bycia-*logosu* prze-

ciwstawia się historyczna przygodność i wyjątkowość konkretnych zdarzeń. „Bycie-*logosu* (*l'être-logos*) nie odzwierciedla się w *logosie* bycia (*logos de l'être*) inaczej, jak tylko pozostając pod znakiem woli” (EMI: 51).

W powyższej perspektywie bycie zamyka się w granicach woli. Mapę bycia można jednak rozrysować inaczej.

## ONTOMITOLOGIA

Woli-bycia odpowiada mowa formułowana w zdaniach posiadających znaczenie. Jaka mowa odpowiada byciu mimo woli? Breton przywołuje tutaj „mówienie bez ładu i składu” (EMI: 53), mówienie dla samego mówienia, bajdurzenie, bełkot, glosolalię (czyli „mówienie językami”, podczas którego składnia i semantyka danego języka załamuje się wobec nadmiaru religijnego natchnienia) i liturgię. Ostatnią z postaci mowy niedyskursywnej — której autor *Du principe* poświęca najwięcej miejsca — jest poezja.

To, co poetyckie w języku (*le poétique*), zostaje zaprezentowane w perspektywie funkcji przysługujących zdaniu, jest to jednak perspektywa czysto negatywna. Breton przypisuje poezji walory zbliżające ją do magii, alchemii i liturgii. Zdania, które mogą pojawiać się w wierszach, mają inną charakterystykę niż zdania, w których wypowiada się wola. W poezji nie chodzi ani o syntezę, ani o pozycję, ani o samoutwierdzenie. O co więc? Pierwszą cechą mowy poetyckiej jest zanik dystansu znaczeniowego pomiędzy słowem a rzeczą. Mowa poetycka jest pozbawiona jednoznacznej intencji znaczeniowej, którą miałyby kierować wola. Jej podstawowa funkcja to — według Bretona — powrót (poprzez słowa) do wspólnego źródła słów i rzeczy. Poezja ożywia i odświeża język potoczny. Budzi czytelnika i słuchacza z drzemki lingwistycznej, w której słowo utraciło głębię i walory estetyczne, stając się narzędziem wyrazu woli, narzędziem, które wykorzystywane jest do produkcji sensu i podtrzymywania władzy. Słowo poetyckie jest stopem fonetyczno-morfologiczno-semantyczno-składniowym, w którym elementy składniowe i semantyczne zostają użyte niestandardowo i nie dominują nad fonetycznym i morfologicznym aspektem mowy i pisma (a taka dominacja jest charakterystyczna dla języka dyskursywnego). Pozycja podmiotu jest w poezji daleka od samoutwierdzenia i związanego z nim samoposiadania. Podmiot poetycki jest otwarty — nasłuchuje tego, co niesłychane. Wyrzekł się on przywilejów podmiotu woli — nie jest władcą ani wyrazicielem woli, jego pozycja ontologiczna jest inna: zamiast być ponad światem, jest, z jednej strony, wobec-świata (*auprès de*), z drugiej zaś jest w-świecie, któremu oddaje głos. Pozycja podmiotu woli jest odwrotna. Podmiot woli zabiera głos w jakiejś sprawie, ale jeżeli głos zostanie sprawie zabrany, to staje się ona niema. Od tej chwili to podmiot — a nie sprawa — będzie sobie mówił (a poprzez to mówienie będzie siebie potwierdzał). Podmiot poetycki nie zabiera głosu, tylko

go oddaje. Odnosnie do dwóch wymienionych wyżej współrzędnych ontologicznych pozycji poetyckiej Breton stwierdza:

Być może orientują nas one — przy całej ich wzajemnej przeciwstawności — ku trzeciemu wymiarowi, ku głębi, która nie jest fundamentem. I rzeczywiście, nie znajdziemy tutaj słownictwa przyczyny czy racji. Pierwotność przejawiająca się w przestrzeni poetyckiej nie usztywnia się w początek. Jest nie tyle „tym, z czego cokolwiek pochodzi”, ile raczej bezpowrotną świeżością poranka, w której drżą pierwiosnki na chwilę przed swoim schyłkiem na zachodzie języka, w sieci zdań (EMI: 56).

O ile ontologia abstrahuje od poezji, o tyle ontomitologia chętnie się nią inspiruje, a momentami nawet się do niej upodabnia. Oto jak definiuje ontomitologię Breton: „Za pomocą tego terminu wskazujemy na dyskurs o byciu, dyskurs, który swobodnie inspiruje się mitem i poezją, nie wyrzekając się przy tym [...] mowy sformułowanej w zdaniach” (EMI: 60).

Ontomitologia zostaje przedstawiona najpierw w kontekście ontologii, jako sprawozdanie z transgresji *logosu*. Bycie mimowolne, o którym mówi ontomitologia, transcenduje *logos* scharakteryzowany za pomocą trzech kategorii: porządku, całości i systemu.

Dynamiczna negatywność bycia ontomitologicznego przejawia się w momentach zerwania z totalizującym *logosem* bycia ontologicznego. Z porządkiem zrywa nieporządek, błąd, występki. Jeżeli bycie daje się określić zarówno jako uporządkowane, jak i chaotyczne, to znaczy, a w każdym razie Breton wyciąga taką konsekwencję, że Źródło bycia jest poza porządkiem i nieporządkiem, że odznacza się anonimową, nieprzewidywalną i twórczą hojnością (EMI: 58). Poza całość wykracza pytanie o całość, które konfrontuje pytającego z nicością, czyli z „tym”, co „jest” poza wszystkim, a co — zdaniem Bretona — umożliwia pytanie o całość (o jej rację i pochodzenie). System relacji i podmiotów ontologicznych zostaje przerwany w momentach wydarzeń cudownych, czyli takich, dla których nie potrafimy podać racjonalnego wyjaśnienia — co skłania nas do myślenia o „czymś więcej”, o czymś „nie-logicznym”.

Nie proponujemy tutaj surowej krytyki *logosu*. Tym, co istotne, nie jest odrzucanie lub wprowadzanie zamętu, lecz pozostawienie swobody wyrazu owemu naddatkowi ironii, który wydziela każda teoria. Wtargnięcia mitu są dla nas przestrożą. Są one dla nas tym bardziej cenne, im bardziej wymykają się ściśle racjonalnym wymogom. Owe wtargnięcia są — jeśli wolno tak powiedzieć — uśmiechem rozumu, „którego rozum nie zna” (EMI: 60).

Podjmując próbę pozytywnego określenia ontomitologii oraz jej tematu — innego bycia — Breton wskazuje na kłopotliwą pozycję filozofa, który chciałby na taki temat mówić. Filozof nie może mówić jak poeta, ponieważ usytuowałby się wtedy w sferze pieśni, a nie w sferze myśli — nie konstruowałby już żadnej

-logii, lecz poezję. Nie może również mówić jak matematyk, naukowiec czy ontolog, ponieważ musiałby wykluczyć swój własny przedmiot badań i zredukować ontomitologię do ontologii. Pozostaje mu więc tylko balansowanie pomiędzy poezją a filozofią, pozostaje mu racjonalizacja doświadczenia poetyckiego.

Inne bycie to bycie odświętne, bycie którego wyznacznikami są „nie-konieczność” (*le non-nécessaire*) oraz „chwała” (*la gloire*). Ta nie-konieczność jest darmością nadmiaru życia, w którym multiplikują się różnice. Chwała zostaje przez Bretona oczyszczona z sensu teologicznego (przy zachowaniu teologicznej terminologii):

W chwale, o której mówimy, nie ma nic specyficznie ludzkiego czy boskiego. Jest ona wyłącznie pewnym splendorem formy, który manifestuje się i przedłuża w radości błogosławiącego ją spojrzenia (EMI: 62–63).

Breton mówi dalej o uwielbieniu konkretnego, o „wyspach piękna”, które w rzeczywistości spotykamy, a raczej, którymi jesteśmy jakby obdarowywani przez niewidzialnego i tajemniczego czarodzieja, któremu jesteśmy bezinteresownie wdzięczni. Breton mówi więc o poetyckim przeżywaniu świata (w pewnym szczególnym — raczej klasycznym i raczej pozytywnym sensie poetyckości); mówi o „anonimowej darmości” źródła, z którego wypływa wspomniany nadmiar form. Odwołuje się przy tym do pojęć heideggerowskich: światło, które wydobywa chwałę rzeczy jest warunkiem możliwości jawienia się czegokolwiek, jest byciem bytów, jest otwartym, w którym dokonuje się dowolne stawianie się różnorodności kształtów i zdarzeń. Bycie ontomitologiczne „nie ma nic wspólnego z «samoprzyczynowością»” (EMI: 64). „Otwarte” jest „miejscem swobody”, nie jest ani bytem, ani przyczyną. Nie dokonuje też samopotwierdzenia, ponieważ jest mimowolnie, bez racji, poza *logosem*.

Podział bycia pociąga za sobą podział języka i mowy, stawia nas także przed problemem relacji pomiędzy byciem ontologicznym a ontomitologicznym. Bycia nie da się podzielić po linii racjonalne–irracjonalne, ponieważ ontomitologia jest zrozumiałym, choć raczej poetyckim niż matematycznym opisem bycia. Nie jest też tak, że bycie ontomitologiczne jest pierwotne. W każdym razie nie widać powodów, dla których należałoby przyznać palmę pierwszeństwa którejkolwiek ze stron bycia, łączących się ze sobą w „przestrzeni polemicznej”:

Jedność bycia jest i pozostaje jednością podwójną [...]. Od jednej do drugiej [dziedziny bycia — przyp. M.P.] przechodzimy tylko dzięki transgresji. Ten pierwotny podział wzbrania również wszelkiej hierarchii. Kategorie „więcej i mniej” mają sens tylko dzięki wspólnej mierze, która pozwala odkryć, w każdym z wyróżnionych elementów, wariacje intensywności jednej i tej samej doskonałości (EMI: 66–67).

*Logos* i *mythos* są niewspółmierne. Gdybyśmy mimo to chcieli wartościować poznawczo ontologię i ontomitologię, powinniśmy się odwołać do kryteriów



epistemologicznych, takich jak spójność lub jasność. Jeżeli chodzi o pierwsze z kryteriów, to ontomitologia wcale nie okazuje się mniej spójna od ontologii, co więcej, jej pojęcia układają się w koherentną i w zasadzie jednolitą narrację chwały–darmowości–otwartości, podczas gdy ontologia, wraz z trojakim podziałem jej elementarnych funkcji, pozwala na rozmaity rozkład akcentów i generuje wiele możliwych ontologii, które cechuje wzajemna niekoherencja. Z kolei zarzucanie ontomitologii niejasności jest o tyle bezzasadne, że *logos* rzeczywiście ujawnia „drugą stronę”, którą można myśleć i rozumieć (choć inaczej niż ją rozumie ontologia). Zaprzeczenie możliwości przekroczenia ontologii dokonywałoby się wbrew oczywistości tego przekroczenia.

Ontomitologia nie jawi się jako rozumowanie krytyczne. Zaprasza nas do innego spojrzenia. Spełnia funkcję wyzwalającą. Wbrew temu, na co wskazuje jej nazwa, dysponuje ona mocą „demystyfikacji”. Przypominając o drugiej stronie bycia, oddaje sprawiedliwość pewnemu trybowi rozumienia (EMI: 67–68).

Ontologia i ontomitologia koegzystują w „przestrzeni polemicznej”. Te dwa wzajemnie nieredukowalne elementy wskazują — zdaniem Bretona — na swoje wspólne źródło.

## UROJONE PONAD BYCIEM

Dlaczego Breton używa terminu „urojone-nic”? Usiłując nazwać to, co „jest” ponad byciem (w jego obu wersjach), a co nie jest wspólnym rodzajem, pod który obie wersje bycia mogłyby podpadać, Breton dochodzi do wniosku, że to nie n a z w a n e z perspektywy bycia jest właściwie n i c z y m. Następnie francuski filozof stwierdza, że chcąc wyrazić n i c, natrafiamy na opór języka, lecz mimo to możemy podejmować próby myślenia o n i c z y m. Breton próbuje dojść do tego, co nieznanne, poprzez to, co znane. W obrębie tego, co znane, wyróżnia dwa porządki: realne i wyobrażone (urojone). Nic „jest” raczej wyobrażone niż realne (realne są byty). Stąd termin „urojone-nic”.

Breton przystępuje do badania nicości z pozycji zdroworozsądkowych: w rzeczywistości, *resp.* w byciu, nie ma nicości — możemy ją sobie tylko wyobrażać (roić marzenia o nicości). Jednak to relegowanie nicości w sferę urojeń nie jest równoznaczne z unieważnieniem całego zagadnienia. Powstają pytania: Skoro zajmuje nas to, co realne, to dlaczego uroiłszy sobie nicość? Dlaczego myślimy o niczym? Dlaczego o nim mówimy (w pewnych kontekstach)? I co sobie wtedy wyobrażamy? O czym myślimy i mówimy? Czy myśl o niczym jest brakiem (nicością) myśli? Nie — odpowiada autor *La pensée du rien* — myśl o niczym jednak jakoś jest i należy ją zbadać (EMI: 135).

Niektórzy filozofowie (m.in. Henri Bergson) kwestionują obiektywność odniesienia funktora negacji. Twierdzą, że jeżeli ktoś dokonuje negacji, to wyraża

swój stan psychiczny, ewentualnie poucza innych — wyprowadza ich z błędnych mniemań. Zgodnie z tą koncepcją funkcja negacji ma charakter psychologiczno-socjologiczny. Negacja pojawia się jednak także w logice, która nie zajmuje się stanami psychicznymi, względnie pouczeniami, lecz usiłuje opisać istotną (racjonalną) strukturę myślenia. Negacja pojawia się w podstawowej zasadzie racjonalizmu, jaką jest zasada niesprzeczności, gdzie służy do oddzielania przedmiotów realnych (stół) od nierealnych (kwadratowe koło). Wyznaczenie domeny obiektów realnych skorelowane jest z wyznaczeniem domeny obiektów nierealnych (sprzecznych, urojonych, fikcyjnych). Pomyślenie (urojenie) formy obiektu sprzecznego umożliwia prowadzenie racjonalnego dyskursu. Jeżeli nie wykluczymy z naszego myślenia o świecie „urojonego-nic”, czyli obiektu, którego realne zaistnienie jest niemożliwe (który istnieje tylko jako urojony, np. kwadratowe koło, trójkątny punkt itp.), utracimy możliwość racjonalnej mowy oraz rozmowy (EMI: 136) i odbierzemy sobie możliwość skutecznego operowania realnymi obiektami. Negacja pojawia się także jako ograniczenie (negacja różnicująca). To nie jest tamtym, tamto nie jest tym. Ostatecznie: świat nie jest żadnym ze swoich elementów. Jednak najciekawsza dla Bretona jest — używana w metafizyce — negacja *wsz ystkie go*. Zanegowanie świata wyprowadza w bycie, które z punktu widzenia świata jawi się jako nicość.

Bycie — jak twierdził Heidegger — jest racją istnienia świata, ale samo jest bez racji. Ten brak racji „jest” nicością. Bycie nadchodzi z nicości, czerpie moc z nicości, nicość jest ostatnią instancją, do której można się odwołać na drodze poszukiwania racji dostatecznej. Rozważmy na próbę inną możliwość (poszukajmy racji nicości): Co może być racją nicości? Odpowiadamy: Nic. Udzielając takiej odpowiedzi, potwierdzamy po prostu, że nicość jest ostateczną instancją wszelkiej racji. Więc może coś? Nie, ponieważ coś było na poprzednim etapie (bycia), na obecnym zostało przekroczone. Co jednak skłania nas do przekroczenia bycia? Jego rozdarcie. Dwoistość *logosu* i *mythosu*, niepozwalająca na stabilizację bycia. Rozdarciem bycia odnosi poza siebie, w źródłową nicość. Tak przebiega rozumowanie Bretona, który dostrzega w myśli o niczym funkcjonalną nicość duszy ludzkiej, dzięki której człowiek ma możliwość transcendowania poza świat i poza bycie. „Zarodek absolutnej nicości” (EMI: 139) daje o sobie znać w ludzkiej świadomości, która jest zawsze świadomością niczego i tylko dlatego może być także świadomością czegoś. Podobnie jak w logice, ustalenie dziedziny tego, co realne, wymaga wskazania na nierealne, tak i w ontologii (*sensu largo*) pomyślenie o czymś wymaga pomyślenia o niczym, bycie wymaga nicości. Absolutna nicość tworzy bycie, z którego wylania się świat, w którym przebywają istniejący. Niektórzy z istniejących — ludzie — są świadomi i właśnie dzięki tej cesze mają przywilej dostępu do absolutnej zasady. Tak pokrótce można streścić metafizyczną konstrukcję Bretona (EMI: 138–139). Ostateczna i najwyższa nicość zostaje przez niego określona jako *urojone-nic*.

Taki dobór terminów może wprowadzać zamęt. Przecież jeżeli ktoś sobie coś uroił, to wytworzył tym samym pewien byt intencjonalny. Urojenie jest „ciemniem” rzeczywistości — nie jest ani rzeczywistością w mocnym sensie realności, ani nie jest też nicością. Breton ma świadomość występujących tutaj trudności pojęciowych. Chcąc sobie z nimi poradzić, dokonuje na urojonym zabiegu absolutyzacji. Zarówno nic, jak i urojone okazują się być dwiema stronami tego samego, absolutnego medalu. Nie chodzi więc o taki czy inny byt urojony (kwadratowe koło, trójkątny punkt itp.). Najpierw należy pomyśleć urojone bycie poszczególnych bytów urojonych, a następnie, w drugim kroku, źródło tego urojonego bycia, którym „jest” urojone-nic. Inaczej mówiąc, chcąc sobie uroić nicość, która nie ma nic wspólnego z istnieniem i światem, należy użyć maksymalnej mocy rojenia, podczas gdy do urojenia sobie kwadratowego koła wystarczy rojenie standardowe polegające na przypisaniu jednemu obiektowi dwóch wykluczających się cech (kwadratowości i kolistości). Użycie maksymalnej mocy rojenia ma ten szczególny efekt psychologiczny, że uświadamia rojącemu podmiotowi, że ona sam jest produktem (nie)swojej maksymalnej mocy rojenia (urojonego-nic), która w przeciwnym razie nie byłaby maksymalna; ten, kto nie wierzy w najwyższe urojone-nic, nie roił sobie jeszcze niczego z maksymalną mocą.

Wypowiadamy więc stosunek (*rapport*) pomiędzy „absolutną” nicością a urojonym — w sposób najbanalniejszy i zarazem najbardziej abstrakcyjny — jako stosunek tego, co negatywne, do tego, co pozytywne. Uściślając: *nic* usuwa określenia, wyzybywa się ich, podczas gdy urojone byłoby mocą, która je zasadniczo wnosi w bycie (i poprzez bycie) w jego dwóch odmianach (*versants*): *logosu* i *mythosu*.

Ten źródłowy stosunek nie zbiera elementów w jedność czegoś trzeciego. Te dwa wyróżnione przez nas momenty na mocy konieczności płynącej z analizy są jedną i tą samą „rzeczywistością” (EMI: 140).

Tak oto dochodzi Breton do pojęcia urojonego-nic — jest to najwyższa (absolutna) rzeczywistość będąca źródłem bycia i posiadająca dwa ambiwalentne aspekty: negatywne unicestwienie i pozytywne projektowanie. Przypomnijmy wyjściową definicję zasady sformułowaną przez Bretona jeszcze w *Du principe*: „zasada nie jest niczym z tego, co z niej pochodzi” (BRETON 1971: 146). To, z czego pochodzi bycie, nie jest byciem, lecz urojonym-nic. Zapytajmy raz jeszcze, czym ono „jest”. W tym kontekście pojawia się trudność z użyciem czasownika „być”, trudność, która wymusza wprowadzenie cudzysłowu sygnalizującego semantyczną nieokreśloność. I właśnie nieokreśloność jest kluczowa w charakterystyce powyższego absolutu (dlatego cudzysłów jest tutaj znaczący). Przekraczając bycie ku urojonemu-nic, nie dokonujemy dekompozycji form bycia (*logosu* i *mythosu*), która doprowadzałaby nas do nieuformowanej materii pierwszej, lecz wycofujemy się z bycia poprzez szczelinę pomiędzy *logosem* a *mythosem*, dokonując regresu w nieskończoność, *resp.* nieokreśloność. Co

więcej, w poszukiwaniu urojonego-nic „błądzimy bez celu” (EMI: 140), ponieważ tendencja teleologiczna jest przypisana do bycia, ale już nie do jego zasady.

Czy ta nieobecność [celu — przyp. M.P.] doprowadza nas do myślenia o „ostatecznym” jako o nieporządku i chaosie? Taka konkluzja byłaby przedwczesna, albowiem porządek i nieporządek, przeciwstawne korelaty w obrębie jednego określonego rodzaju, mają swoje miejsce tylko w świecie i w byciu. Poza tą sferą kończy się ich obowiązywalność. Wszelka kwalifikacja zapożyczona ze świata i bycia obraca się w nonsens, jeżeli stosuje się ją do tego, co przekracza bycie i świat.

Na tej samej zasadzie oddzielamy imaginacyjne zarówno od zasady racji, jak i od zasady darmowości, które rządzą dwoma obliczami bycia. Wahamy się jednak przez nazwaniem go „irracjonalnym” z powodów analogicznych do tych, które wyraziliśmy w poprzednim akapicie. Odmawiamy również [...] identyfikowania go z tajemniczą jednością przeciwieństw, która, w celu uniknięcia jednostronności przeciwieństw, gromadzi w sobie ich ograniczenia. Musimy się uwolnić od przesądu, który skazuje nas [...] na alternatywę lub na koniunkcję niedających się pogodzić elementów.

Wreszcie, urojone-nic nie zawiera żadnej wewnętrzności, którą opisywaliśmy za pomocą terminów takich jak „sobość” czy „ja”. Nie będziemy mu także przypisywać samorealizacji — co jest prostym wnioskiem [płynącym z powyższych rozważań — przyp. M.P.] (EMI: 140).

O urojonym-nic można powiedzieć, że jest uniwersalne, ponieważ transcenduje całość bycia. Uniwersalność jest także cechą języka, którą potwierdza wzajemna przekładalność języków lokalnych. Dlatego Breton nazywa ów absolut Słowem (*Parole*). Urojone-nic okazuje się nie tylko źródłem i korzeniem dwoistego bycia, ale także Słowem, które „mówi” (ponownie cudzysłów wydaje się być nieodzowny) dwojako. „Mówiąc”, Słowo dokonuje projekcji *logosu* i *mythosu*. Jeżeli na początku jest Słowo, to bycie jest tym, „co” Słowo „mówi”. Jak mówi Słowo? Biorąc pod uwagę charakterystykę urojonego-nic jako nieokreślonej, anonimowej mocy ponad przeciwieństwami, Breton odnajduje formę literacką, która najlepiej je odzwierciedla. Jest nią bajka (*fable*). Breton zaznacza przy tym, że podana przez niego charakterystyka zasady jest kontynuacją analiz zawartych w *Du principe* (EMI: 143), które kończą się aporią niewysłowionego. I mniej więcej od momentu pozytywnego określenia niewysłowionego jako urojonego-nic, a już z całą pewnością od momentu określenia go jako Słowa, Breton wkracza na teren spekulacji, a głównym zadaniem, jakie sobie stawia, jest jej powiązanie z ludzkim doświadczeniem. Pośredniczką pomiędzy niewysłowionym a wysłowionym okazuje się właśnie bajka.

Niewysłowione zostaje w *Du principe* określone jako źródło języka, którego język nie zawiera. Jako zasada, niewysłowione (nie) jest niczym z tego, co wysłowione. W jaki sposób można o nim cokolwiek powiedzieć bez popadania w błędne koło? Tutaj po raz kolejny Breton podąży ścieżką wytyczoną przez Heideggera. W drugim zdaniu tego akapitu umieściłem „nie” w nawiasie, dzięki czemu wyeksponowane zostało nic, które w jakiś sposób ujawnia się w języku.

W jaki sposób nic funkcjonuje w języku? Jako towarzysząca każdej wypowiedzi możliwość ironii wobec tej wypowiedzi. A także jako możliwość zakwestionowania (również bezzasadnego) każdej wypowiedzi. Wreszcie jako bajdurzenie. Racjonalna mowa *logosu*, podobnie jak metaracjonalny mit, wymagają pewnej stabilności dyskursu, która z kolei wymaga sprawnej pamięci i elokwencji. Bajdurzenie zagraża każdemu dyskursowi. Jeżeli ktoś bajdurzy, to nic (nie) mówi. Tak oto pomiędzy *Du principe a Être, monde, imaginaire* Breton znalazł sposób na wyrażenie twórczego aspektu niewysłowionego.

Bajdurzenie jest mówieniem dla samego mówienia (EMI: 146). Bajdurzy się z konieczności o tyle, o ile bajdurzący ulega wewnętrznemu przymusowi — jest to konieczność, której towarzyszy lingwistyczna anarchia. Breton podaje przykład dziecka, które mówi, żeby mówić. Na jego przykładzie doskonale widać przejście od niewysławiającego się niemowlęcia do bajdurzącego przedszkolaka nękającego rodziców i opiekunów nieustannym słowotokiem, w którym ci starają się odnaleźć jakiś sens. *Une fable* (bajka) kojarzy się tutaj z *fabuler* (zmyślać, konfabulować), co jest kolejnym językowym pomostem pomiędzy niewysłowionym urojonym-nic a wysłowioną bajką. Breton analizuje bajkę w trzech aspektach: w aspekcie tego, o czym ona mówi; w aspekcie tego, kto ją opowiada; oraz w aspekcie ujawniającego się w niej popędu mówienia.

Bajka jest zasłyszana lub przeczytana, przekazana z nieokreślonej przeszłości. Jest w niej coś powiedziane, jednak treść tego czegoś nie ma większego znaczenia. Nie pytamy, czy wydarzenia opowiedziane w bajkowej narracji są prawdziwe (fałszywe), sensowne (nonsensowne), możliwe (niemożliwe), sprzeczne (spójne) (EMI: 148). Inaczej mówiąc: bajka nie dba o znaczone, interesuje ją tylko przepływ znaczących. Jest niedorzeczna, co wcale jej nie dyskwalifikuje, przeciwnie, w jakiś tajemniczy sposób czyni ją atrakcyjną. Oddala od wymogów bycia, jest miejscem na wyobraźniowy oddech, którego rzucony w bycie człowiek potrzebuje. O tej potrzebie świadczy bajdurzenie dzieci, które doświadczają presji wymagań ze strony dorosłych, świadczy o tym także sporadyczne bajdurzenie dorosłych oraz bajdurzenie chorych psychicznie, umieszczonych na marginesie świata i bycia (a w każdym razie poza mainstreamem porządnego dyskursu). Kto opowiada bajkę?

Nikt określony. Breton używa tutaj nieokreślonego zaimka — on, ktoś i zarazem nikt (EMI: 149). Czasami można wskazać na autora bajki w jej danej postaci, ale często bywa tak, że ten bajkę gdzieś usłyszał lub skompiłował ją z rozmaitych zasłyszanych opowiadań. Nawet jeśli wskażemy autora, okaże się, że jest to postać nieistotna, z którą nie należy się liczyć ani jej wierzyć — ot, bajkopisarz (nic, tylko zmyśla — tutaj należałoby wziąć w nawias przecinek). Nikt nie opowiada bajek i każdy opowiada bajki. Kto mówi w bajkach?

Rozmówcami w etymologii ograniczą zasięg i moc tego „on” do sfery ludzkiej. Za tym „on”, powiedzą, kryje się zawsze mówiący człowiek. Bajka śmieje się z tego ograniczenia. W baj-

ce mówi właściwie wszystko: ludzie, zwierzęta, rośliny, drzewa, kamienie, ziemia i niebo [...]. Owo „on”, w swojej trans-rodzajowej mocy, przełamuje granice, przeciwieństwa i podziały; neutralne „on” towarzyszy wszelkiej mowie, jest nieograniczoną możliwością jej metamorfoz. Jest wszystkim i niczym (EMI: 150).

Bajka mówi — nie wprost — o realizującym się w niej popędzie mówienia. To właśnie w bajce język „pracuje na jałowym biegu”, natomiast wyobrażnia — na wszystkich możliwych i niemożliwych biegach. Rojenia bajkopisarza osiągają rejestry bliskie maksymalnej mocy rojenia wymaganej do osiągnięcia mistycznego wglądu w absolutne źródło bycia, z kolei powtarzanie bajek z pokolenia na pokolenie jest wyrazem niewysłowionego popędu narracji.

W ruchu wyobrażania nie ma immanentnego sensu, celowości czy przeznaczenia. Jest on czystym błędzeniem. Tym samym, bajka byłaby nade wszystko planetą pierwszą i ostateczną, tą, która odrzuca Odyseję jako wymaganie powrotu lub okręgu. Linia prosta lub przerywana wyraża lepiej to, co tutaj sugerujemy, a co jest tak odległe od idei centrum, celu i samorealizującej się sobości. Taka też jest racja, dla której — napomknąwszy o „wolności” i „konieczności” — sugerowalibyśmy ostrożność w przypisywaniu ich bajce. Owo „wolne” ma tutaj wyłącznie negatywny sens nieobecności przymusu zewnętrznego lub wewnętrznego. Owo „konieczne” przestrzega nas przed utożsamianiem bajki ze swobodnymi fantazjami z marzeń sennych. Wolna konieczność nie oznacza więc jedności przeciwieństw, lecz jest sugestią, abyśmy nie dowierzali zbyt wiele naszym pojęciom (EMI: 151).

Ostatnia uwaga zbija nas z tropu, którym podążaliśmy dotychczas. Breton kwestionuje swoje własne pojęcia i ustalenia dotyczące charakteru bajki. Jak rozumieć konieczność, jeżeli nie jako pojawiający się nagle u dziecka przymus bajania? Jako konieczność immanentną bajkowej narracji? Czyżby te ostatnie uwagi były apologią bajki jako uporządkowanego w pewien sposób gatunku literackiego, w którym nie ma miejsca na dowolność marzeń sennych? Ale przecież za chwilę dowiemy się, że „bajka nie zależy od żadnej zasady porządkującej” (EMI: 157). I czy wolność od przymusu, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego, nie kłóci się z tym, co Breton mówi o konieczności, podając przykład dziecięcej konfabulacji? Bajka jest i nie jest wytworem swobodnej fantazji, jest i nie jest przymusowym popędem mówienia. Breton nie dowierza własnym pojęciom, a nawet więcej, kwestionuje je i doprowadza do sprzeczności. Rozmywa swoje własne ustalenia. Nie ma jasności w kwestii bajki. Czy w takim razie mamy tu do czynienia z projektem bajki w nowym znaczeniu? Pytamy więc ponownie: Czym jest bajka? W odpowiedzi słyszymy:

Bajka, jako początkowa kondycja Słowa, jest samym strumieniem niewysłowionego. Oto dlaczego zachowuje od początku ową nieodpartą „płynność”, nieokreśloność i bezimienną moc. W tym znaczeniu [wyróżnienie M.P.] bajka jest pierwszą epifanią niewysłowionego, o tyle, o ile aktualizuje ona ruch Słowa, a dokładniej: o ile jest Jego (*Parole*) aktem. Jako akt pierwotnego Słowa, bajka spowija *logos* i *mythos*, bycie i świat. Jest cieniem, któ-

ry im towarzyszy, podobnie jak towarzyszy wszystkim naszym „ludzkim” dyskursom [...]. Nie wyobrażamy jej sobie jako złowrogiej zasady, której mielibyśmy przeciwstawiać naszą racjonalność. W powyższej analizie nie jest ona niczym więcej, jak tylko koniecznym założeniem wszystkiego, co się następnie pojawia jako bycie i świat (EMI: 153).

Teraz pojawia się także możliwość zrozumienia, dlaczego Breton posłużył się paradoksem wolnej konieczności. Myślenie bajki (*fable*) jest z konieczności myśleniem słabym (*faible*) i płynnym. Bajka jest językową manifestacją niewysłowionej, maksymalnej mocy rojenia, dlatego nie może zostać wpleciona w żaden stabilny dyskurs, również w dyskurs o niej samej. Breton sprzeniewierzyłby się idei bajki jako „niestworzonej historii” (snutej przez „niestworzone urojone-nic”), gdyby zamknął ją w jednoznacznym schemacie teoretycznym. W spekulacji o najwyższej zasadzie (więc o tym, co niewysłowione i niepojęte) nie powinniśmy „dowierzać zbyt wiele naszym pojęciom”. Biorąc pod uwagę specyfikę i dwuznaczność bajki opisywanej przez Bretona, w dalszej części rozważań należy zaopatrzyć ją w cudzysłów. Ta samowytrotna strategia budowania dyskursu ma nas raczej otworzyć na Doświadczenie Maksymalnego Rojenia niż zaowocować spójną teorią. Spekulatywny dyskurs Bretona biegnie jednak dalej, a w jego toku pojawiają się coraz to nowe terminy mające dookreślić przejście od meontologicznego urojenia do bycia.

W swojej pierwotnej postaci „bajka” jest płynną magmą znaczenia, która w miarę oddalania się od wyobraźniowego źródła erupcji zastyga w wielość o-powiedzianych bajek (*multiplicité du dictum*). Bajka — wyrażona, powiedziana — jest schłodzoną magmą dyskursu. Wyraz (*expression*) jest pierwszym etapem nadawania temu bajecznemu strumieniowi formy. Ekspresja „bajki” nie zakłada jednak żadnego podmiotu, który miałby się w „bajce” wyrażać (EMI: 153–156). Formowanie się „bajki” — dokonujące się w trakcie jej oddalania od niewysłowionego źródła pędu mówienia wciąż więcej i więcej — jest jej prarozprzestrzenianiem, tworzeniem zewnętrżności jako takiej, matrycy, w której pojawia się wielość elementów (powiedzianych), z których w dalszym ciągu ukształtuje się *logos* i *mythos*, ontologia i ontomitologia (EMI: 156).

## BIBLIOGRAFIA

BRETON, Stanislas (1971): *Du principe*. Paris: Aubier-Montaigne.

BRETON, Stanislas (1976): *Être, monde, imaginaire*. Paris: Seuil.

BRETON, Stanislas (1992): *La pensée du rien*. Kampen: Kok Pharos.

HEIDEGGER, Martin (2001): *Zasada racji*. Przeł. Janusz Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński.