



**MICHAŁ LASSOTA**  
UNIwersytet Wrocławski

## **SPÓR Z POCZĄTKIEM. HISTORIA PEWNEGO BŁĘDU**

[Maria Kostyszak, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław: Arboretum, 2010]

Przystępując do lektury książki, nie sposób pominąć jej tytułu. Czasami to tytuł jest w stanie do lektury skłonić. Dobry tytuł tyleż do niej skłania, co na nią przygotowuje, uwrażliwiając i ukierunkowując. Wpierw: *Spór z językiem* — możliwy przecież o tyle tylko, o ile w języku właśnie, a skoro tak, to kto z kim się tu spiera, i jakim sposobem? Kto „jest tu Edypem? Kto Sfinksem?” [Nietzsche 2001, 27]. Dalej zaś: *Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy* — więc kolejność omawianych autorów, pozostająca w zgodzie z chronologią, jak i z przedmiotem namysłu, którym staje się właśnie ontoteologii krytyka. Słowo „krytyka” pochodzi od greckiego *krino* — rozłączyć, rozgatunkować, odróżnić, porządkować, także: wybrać, uznać za dobre, rozstrzygnąć [por. Kostyszak 2010, 15]; posłuszni temu wskazaniu staramy się wydobyć na jaw zawartą w tytule dwuznaczność. Okazuje się oto, iż czytelnik będzie miał do czynienia nie tylko z krytyką obecnych w filozofii wątków ontoteologicznych, dokonaną przez wymienionych autorów, ale także z krytyką, która za przedmiot weźmie również ich namysł. Heidegger „interpretuje filozofię Nietzschego, jako kres metafizyki” [Pieniążek 1990, 126], która „skupiając w sobie »zasadnicze metafizyczne stanowiska Zachodu«” [Pieniążek 1990, 126], pozostaje myśleniem metafizycznym; Derrida, z jednej strony, niejako broni Nietzschego przed oceną Heideggera, z drugiej zaś wskazuje, że być może sam Heidegger, wbrew najlepszym

intencjom, pozostał na gruncie metafizyki: „Czy należy za Heideggerem czytać Nietzschego jako ostatniego z wielkich metafizyków? Czy przeciwnie, pytanie o prawdę bycia należy rozumieć jako ostatnie zerwanie się ze snu człowieka wyższego?” [Derrida 2002, 182]. Na problem ten wskazuje profesor Kostyszak, zauważając, iż wciąż jest „kwestią otwartą, czy język Heideggera nadal uwikłany jest w dominację obecności” [Kostyszak 2010, 73]. Derrida pozostawał krytyczny również wobec własnego namysłu, już to zaznaczając, iż „odróżnia »myślenie« od filozofii i chociaż zajmował się całe życie filozofią, wolałby być nazywany myślicielem” [Kostyszak 2010, 89], już to podkreślając, iż dekonstrukcja nie jest czymś, co mogłoby kiedykolwiek „zaistnieć”, jej praca jest nieskończona i z konieczności odmawia ona sobie możliwości wytchnienia. Dzieje się tak, ponieważ całkiem możliwe jest, iż metafizyki nie da się uniknąć: „System, to znaczy metafizyka — jako że strzeżona całym językiem, jej językiem, stanowiącym łańcuch uwikłań i implikacji — ma stałą tendencję do powracania, odnawiania” [Banasiak 2007, 116]. Wskazana w myśli Nietzschego, Heideggera i Derridy niejednoznaczność — zarazem ontoteologii przekraczanie, jak i stałe uleganie charakterystycznym dla niej nawykom myślowym — zostaje przez profesor Kostyszak uwyraźniona i poddana krytyce [por. Kostyszak 2010, 99–119].

Zawarte w tytule omawianej książki kierunki namysłu, znajdują w niej swoje wyczerpujące rozwinięcie. Autorka w kolejnych rozdziałach podejmuje namysł nad trzema utworzonymi przez siebie kategoriami, które też stanowią rozdziałów tych tytuły. Posiłkując się sformułowaniem Heideggera, kategorie te określa jako „zadania stojące dzisiaj przed myślącym człowiekiem” [Kostyszak 2010, 16]. Są to: „Imperatyw uważności” — takie posługiwanie się „językiem filozoficznym, że z jednej strony świadomi jesteśmy złożonej tradycji znaczeń, jaka stoi za każdym pojęciem; z drugiej — lektura świata zmusza do zmiany przyzwyczajzeń myślowych” [Kostyszak 2010, 16]; „Chronienie doświadczenia czasu” — zadanie uświadomienia, jak ważną rolę w przemianie nawyków myślowych odgrywa interpretacja czasu, „w jakiej mierze czas jest konstruktem, w jakiej natomiast dopuszczamy i artykułujemy jego rzeczywiste doświadczenie zmieniające warunki wcześniejszych artykułacji” [Kostyszak 2010, 16]; „Przytomność słowa” — pedagogiczna misja „filozofii, jako kształcenia umiejętności polegającej na oporze wobec nawyków i zawłaszczeń

(ekskluzji, apriorycznych przywilejów), a jednocześnie ćwiczeniu (hartowaniu) otwartości na to, czego nie da się utożsamić z tym, co nam znane, ponieważ jest inne” [Kostyszak 2010, 16]. W każdym z wymienionych rozdziałów autorka dokonuje namysłu nad twórczością Nietzschego, Heideggera i Derridy w określonej ich tytułami perspektywie, jak również sporządza gęstą sieć odniesień, tak do „klasycznych” filozofów: Platona, Arystotelesa, Kanta, Leibniza, Spinozy, Hegla, Husserla, jak również do mniej i bardziej znanych autorów zajmujących się interpretacją twórczości trzech omawianych myślicieli, tworząc tym samym wyczerpujące studium, dzięki któremu czytelnik ma możliwość spojrzenia na poruszaną problematykę z wielu perspektyw, jak również wsłuchania się w głos samej autorki. Głos z którym postaram się wejść w dialog umożliwiający wskazanie najbardziej, moim zdaniem, istotnych wątków podjętych przez profesor Kostyszak w *Sporze z językiem*.

W przypisie pięćset siedemdziesiątym czwartym autorka pisze: „Chociaż praktyka tekstualnego zawłaszczania („my”, „nasze”, „ludzkość jako całość”) została już wielokrotnie zdemaskowana jako rodzaj przemocy, uważnie stosowane uogólnienie ma, jak sądzę, rację bytu” [Kostyszak 2010, 306]. Racja taka nie może przybierać postaci dotychczasowego uzusu językowego, którego pochodzenie daje o sobie znać wraz z wyczerpaniem wymienionych przez Heideggera znamion ontoteologii: każdorazowo mówienie „my”, „nasze”, „ludzkość” powołuje do istnienia pewien byt — wspólnotę, stawiając go w określonym sensie wyżej od innego bytu — jednostki, tworząc tym samym relację między bytami, jak również hierarchię wartości, zasadą której staje się jakaś postać dobra wspólnego. Może być to zwycięstwo, dobrobyt, porozumienie. Całość zależności zostaje wyrażona w języku logiki — jako ideologia, lub z deklaratywnie naukowego punktu widzenia — jako socjologia czy politologia. W omawianym cytacie warunkiem dopuszczenia do mówienia „my”, „nasze”, „ludzkość” jest zachowanie uważności. Zagadnienie to jest w tekście *Sporu z językiem* wypracowane jako kwestia i wyznacza dwa zadania: po pierwsze, nie ulegać namowie znaczeń, które — nieświadomione — rządzą językiem, po drugie, modyfikować przyzwyczajenia myślowe pod wpływem lektury świata. Lektury, której rezultatem były otwierające omawianą książkę zdania Heideggera: „Wydaje mi się, że zadania stojące dziś przed człowiekiem myślącym nie mają precedensu.

Potrzebujemy zupełnie nowego sposobu rozumowania” [Kostyszak 2010, 13]. Postulowana uważność każe zastanowić się, czy w przytoczonym fragmencie Heidegger nie uległ namowie sytuacji, w której dla ułatwienia komunikacji przywołuje się pewne „my” — czy to przez swego rodzaju grzeczność, czy dla wskazania jakiejś możliwej grupy odbiorczej, czy może dlatego, iż „bardzo trudno uniknąć pewnych tendencji języka, kiedy zatrudnia się go do przekazu myśli ogólnych, choć z przyświecającym im imperatywem uważności” [Kostyszak 2010, 101]. Jeżeli tak jest, wówczas na nic zda się podejmowany trud nawoływania o precyzyjne używanie języka, skoro każdorazowo konieczność komunikacji wymusza powrót do jego zastosowań obciążonych ontoteologicznym bagażem. Jednakże może być tak, że aby wymówić zwroty „człowiek myślący”, „my”, używa Heidegger znaczeń „postmetafizycznych”. Takie postawienie sprawy wiązałoby się z koniecznością rozpatrzenia każdego z tych pojęć: *człowieka, myślenia, czasu, zadania* w perspektywie przywoływanego przez autorkę „innego początku”, który „należy rozumieć jako możliwość innego postępowania w myśleniu i języku niż to, które zostało zniszczone w pierwszym początku” [Kostyszak 2010, 23]. Jego narodziny Heidegger datuje imionami Platona i Arystotelesa, w odróżnieniu od myśli Anaksymandra, Parmenidesa i Heraklita, która znajdując się „**pod dyktatem i dominacją przedstawienia** (Vorstellen) bytu, człowieka, prawdy” [Kostyszak 2010, 24] nie została rozwinięta. Próba zrozumienia wypowiedzi Heideggera przez pryzmat „innego początku” czyni ją zrazu całkowicie niezrozumiałą, lub też, co pokazują *Przyczynki do filozofii*, stale niemożliwą do precyzyjnego wyłożenia. Niedogodności tej nie sposób odłączyć od postulowanego „innego” myślenia, które wspiera się nie tyle na pewnym możliwym do przedłożenia wyniku, ile na utrzymywaniu się przy tym, co daje do myślenia, podążaniu za tym [por. Heidegger 2000, 11–17]. Autorka omawianej książki, starając się pozostać wierną językowi rezygnującemu z budowania zrozumiałości opartej wyłącznie na dychotomiach, których obrazem jest właśnie przyjmowanie wykluczających się alternatyw, choćby jako alternatywy „pierwszy początek” — „inny początek”, proponuje inne możliwe rozwiązanie: „założenia ontoteologiczne i nieontoteologiczne przenikają się w aktach myślenia i jego artykulacji” [Kostyszak 2010, 15]. Być może propozycja ta stanowi wyjście z niejednoznacznej sytuacji mówienia o „pierwszym” czy „innym początku”. Profesor

Kostyszak proponuje, niejako w ślad za myślą Heideggera, zarazem jednak uwypuklając pewne zawarte w niej wątki, aby nie oddzielać (znowu ulegając metafizycznemu nawykowi) „początku pierwszego” od „innego”, ale pracować nad możliwościami dialogu między nimi, ponieważ „Formuła dialogu wydaje się modelową propozycją przynajmniej częściowego rozwiązywania nieuchronnych nieporozumień, jakie wynikają z faktu dominacji języka i struktur myślowych pierwszego początku, mimo wydarzeń i doświadczeń domagających się zmiany” [Kostyszak 2010, 145].

Problem mówienia o „innym początku” polega już choćby na tym, iż wciąż nie wiemy, jak o nim mówić, nawet — czy można o nim mówić. Sygnalizowana trudność rozjaśni się wraz z przywołaniem Nietzschego walki z nihilizmem oraz sporu Derridy z Rozumem. Nihilista zawsze sobie szkodzi, zawsze wybiera złe środki zaradcze, nie z innego powodu, jak tylko dlatego, że jest nihilistą. Podlega swoistej nihilistycznej logice — logice zraty, nawet jeżeli w swoim najlepszym przekonaniu czyni wszystko, by sobie pomóc. Mimo to, a może właśnie dlatego zawsze może być przekonany o słuszności swoich wyborów. Czyni to niemal niemożliwym, lub całkiem niemożliwym uwolnienie się z nihilizmu. Nietzsche, wielokrotnie określając siebie nihilistą, stanąć musiał przed pytaniem: jak mówić o przewyciężeniu? Czy nie działa się stale podług zwodniczej logiki nihilizmu? Czy nie wytwarza się fałszywych monet? Na wątpliwości te Heidegger odpowiedział dość jednoznacznie — Nietzschemu się nie udało, uwikłany w myślenie metafizyczne pozostał nihilistą z wszystkimi tego konsekwencjami. Tak jak stwierdzenie to pada niebawem Nietzschemu, który w *Ecce homo* powie — „jestem przeciwieństwem *décadent*, bo opisałem właśnie siebie” [Nietzsche 1996, 23] — tak też do pewnego stopnia Heidegger rozwija wykładnię jego myślenia, „w imię jednej, jedynej, uniwersalnej i najbardziej wewnętrznej rzeczy zachodniej filozofii” [Heidegger 1998, 28] porzucając niejako autora *Tako rzecze Zaratustra* na rzecz „autora” *Woli mocy*. Jego zdaniem „właściwe zrozumienie myśli Nietzscheańskiej musi wyjść od rozpoznania w niej końca zachodniej metafizyki” [Kostyszak 2010, 46].

Derrida, jak zauważa autorka *Sporu z Językiem*, „konsekwentnie unika tak ogólnego poziomu, na który niekiedy jeszcze decydował się Heidegger. Nie mówi o przewyciężeniu, ani przebozeniu metafizyki (...)” [Kostyszak 2010, 89]. Pyta raczej o istnienie miejsca, z którego

można by wystąpić przeciw rządzącemu w filozofii Rozumowi. Stwierdza, „że przeciwstawić rozumowi można tylko rozum, że zaprzeczyć mu można tylko w jego obrębie” [Derrida 1988, 159], co z miejsca wszelką krytykę czyni współniczką. Tak jak logika nihilizmu wniwecz obraca próby jego przewyciężenia, tak samo niezagrożony jest rozum — sam określił reguły gry, w którą każdorazowo, chcąc czy nie, trzeba grać; i tak jak nihilizm może zostać pokonany tylko przez samego siebie, tak też rozgrywka zawsze toczy się w ramach rozumu. Derrida, inaczej niż Heidegger, wyklucza możliwość istnienia myśli milczącej, tym samym nadziei dotarcia do miejsca, gdzie dopiero tworzyłyby się reguły w postaci określonych znaczeń, by tam móc rozpocząć. W *Sporze z językiem* profesor Kostyszak pisze, iż — „Niekiedy w propozycji Heideggera daje się wysłyszeć nieartykułowany wprost, ale zawarty implicite, postulat wyzerowania świata i rozpoczęcia — niewolicjonalnie — »od nowa«” [Kostyszak 2010, 46]. Derrida rozumie, iż trzeba grać wedle reguł. Partia ze „straszonym Władcą” o tyle nie jest przegrana, o ile można się odwołać do strategii i fortelu. Nie służą one wykroczeniu poza obowiązujące zasady myślenia i mówienia, raczej w ich ramach szukają miejsc, w których wobec dwoistości tkwiących w samym języku, w filozoficznym tekście, rozum okaże się bezsilny; dwoistości, którą, jak zauważa Descombes, metafizyka skrzętnie ukrywa, twierdząc choćby, że „to, co dobre, jest tylko dobre, że prawda jest całkiem prawdziwa, że sens jest pełen sensu” [Descombes 1997, 166].

Heidegger, kiedy w celu postawienia pytania podstawowego, rozpoczął projekt destrukcji tradycyjnej ontologii, napotkał na zawsze słuszne zastrzeżenie logiki — jak przed pytaniem można zakładać coś, co ma dopiero przyjść wraz z odpowiedzią? Pytać o bycie założywszy wpięty, czym jest bycie jakiegoś bytu? [por. Heidegger 2008, 10–11]. Tak podstawowego błędu logika nie może „wybaczyć”. Wiedząc o tym popełnienia go Heidegger z pełną premedytacją. Jakkolwiek tworzy perspektywę w ramach której błędne koło staje się kołem hermeneutycznym, to klasyczna logika pozostaje na swoim gruncie zabezpieczona. Na problem rozpoczynania, problem początku, wskazuje w *Sporze z językiem* profesor Kostyszak, pytając za Heideggerem „jak pomyśleć Nietzschego, skoro »jeszcze nie myślimy«” [Kostyszak 2010, 71], jak wypełnić jego nakaz przejścia w obszar myślenia istotnego, skoro wszelką próbę podjąć można tylko za pomocą

tę, co winno zostać przewyżnione. Postulowaną przez Autorkę odpowiedzią jest wejście w koło hermeneutyczne, czyli gotowość do uwzględnienia niegotowości, przejściowego stanu posługiwania się wciąż nawykowo nie takim rodzajem myślenia, jakiego wymaga zmieniona sytuacja. Utrzymywanie się w rozdarciu, niestabilizowanie sytuacji poznawczej za pomocą myślowych schematów — to wszystko stanowi o punkcie wyjścia sumienności poznania. Dlatego też w omawianej książce wielokrotnie mowa jest o obiegu aktów pisania i czytania, mówienia i słyszenia — od niego właśnie, od ich krążenia po kole, będzie zależało, czy to, „co powtórzymy dzisiaj w ślad za tradycją lub powiemy po raz pierwszy, będzie znaczyło ontoteologicznie czy nieontoteologicznie” [Kostyszak 2010, 12–15].

Proponowany dialog między „początkiem pierwszym” i „innym”, dlatego jest możliwy, ponieważ wytworzona została dla niego przestrzeń. Wraz z autorką *Sporu z językiem* pytaliśmy o możliwość mówienia o „innym początku”, pytając tym samym, jak w ogóle możliwe jest zaczynanie, które nie okazuje się niezamierzoną kontynuacją czegoś, co miało zostać przewyżnione wraz z postulowanym początkiem. Jak podjąć namysł, który niczym *deus ex machina* zjawia się w ustalonym już świecie? Pozwólmy sobie na wspartą lekturą *Sporu z językiem* hipotezę, tyleż oryginalną, czy mającą roszczenia do trafności, co wskazującą na zasadniczą, niezbywalną trudność dotyczącą każdego myśliciela, który swoją pracą chce dokonać jakiegoś rodzaju przesunięcia w obrębie istniejącego „myślenia”: Heidegger u początku swojego namysłu decyduje się na popełnienie błędu, na logiczny grzech błędnego koła. Derrida, zmagając się z presją logosu, do popełnienia błędu empiryzmu, czyli błędu nieodróżniania faktu i prawa, szykuje się z pełną świadomością [por. Descombes 1997, 166–168]. Nietzsche swoim namysłem opowiada historię pewnego błędu. Tak, jakby początek mógł mieć miejsce w pewnym błędzie, który dopiero stwarza przestrzeń sporu możliwą do zagospodarowania przez dialog, jakkolwiek na wieczność wyklucza możliwość zgody. Zgody umożliwiającej tak zaistnienie błędu, jak i jego trwanie.

Autorka omawianej książki świadomie podejmuje trud mówienia tam, gdzie zasadniczo mówić się nie da, co też musi przybrać postać sporu — z językiem, w języku. Sytuację tę wyzyskuje na swoją, to znaczy czytelnika korzyść, wskazując tak na pewne jeszcze niezbyt wyraźnie dostrzeżone możliwości działania, jak i na to, co wciąż może

umyka niejednemu piszącemu o myśli Nietzschego, Heideggera, czy Derridy. Mianowicie, że wraz z tymi trzema myślicielami doszło w filozofii do zdarzenia tak zasadniczego, że w określonym sensie do dnia dzisiejszego nie potrafi się ona z nim „uporać”, co znajduje wyraz zarówno w omawianej książce, jak również w pracach traktujących o tych autorach, choć nie tylko o nich, w sposób, który zapoznaje owo przejście w obszarze obecności, w obszarze języka, w ontoteologii. Dlatego też nie będzie przesadą polecenie książki profesor Marii Kostyszak każdemu, kto tylko podejmuje niełatwą pracę mierzenia się z dziełem Nietzschego, Heideggera i Derridy, jak również każdemu, kto chciałby poszerzyć swoją wiedzę o filozofii w ogóle.



## BIBLIOGRAFIA

- Banasiak, Bogdan, 2007, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Szczecin: OPERAHAUS.
- Derrida, Jacques, 1988, *Cogito i »Historia szaleństwa«*, Literatura na świecie, 6/203.
- Derrida, Jacques, 2002, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Descombes, Vincent, 1997, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Heidegger, Martin, 2008, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin, 2000, *Co zwie się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław: PWN.
- Heidegger, Martin, 1998, *Nietzsche, t. 1*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin, 1996, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Nietzsche, Fryderyk, 1996, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Nietzsche, Fryderyk, 2001, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Apeiron.
- Pieniążek, Paweł, 1990, *Wieczny powrót jako powrót siły w filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] Witold Mackiewicz (red), *Renesans Nietzscheanizmu a marksizm współczesny*, Warszawa: Universitas.