

Paweł Korobczak

Uniwersytet Wrocławski

University of Wrocław

MYŚLENIA PERSPEKTYWY I RÓŻNICE. SOKRATES, PLATON, HEIDEGGER

Perspectives and Differences of Thinking. Socrates, Plato, Heidegger

Słowa kluczowe: myślenie, etyka, ontologia egzystencjalna, perspektywiczność, pismo, miejsce, kryzys, wspólnota, różnica.

Key words: thinking, ethics, existential ontology, perspectivity, writing, place, crisis, community, difference.

Streszczenie

Artykuł stara się podejmować kwestię kryzysu jako kondycji myślenia; jako okoliczności, która myśleniu tyleż zawsze towarzyszy, ile je umożliwia. Punktem wyjścia jest próba wskazania na trudność interpretacji zarówno faktu umiejscowienia u początków *Bycia i czasu* cytatu z *Sofisty* Platona, jak i treści oraz znaczenia zacytowanych słów. Wywód stara się wskazać na możliwe rozumienie filozofii Platona i Sokratesa jako poruszającej podobny obszar problemowy do tego, który stał się zagadnieniem neuralgicznym dla Heideggera, sugerując, że warunkiem możliwości myślenia u każdego z trzech filozofów pozostaje wspólnota, jaka jednak możliwa jest tylko w kontekście niezbywalnej perspektywiczności samego myślenia. Wobec tego także istota samej perspektywiczności staje się zagadnieniem poruszonym w tekście.

Abstract

The article tries to consider the problem of crisis as a condition of thinking; as a condition that both accompanies and enables thinking. The starting point of the article is an attempt to show a difficulty of interpretation of the fact, that the words from Plato's *Sophistes* are cited at the very beginning of *Being and Time* as well as a difficulty of interpretation of meaning of those words. On this basis, article tries to show the possible understanding of Plato's and Socrates' philosophy as concerning the problems that are close to the ones which became neuralgic to Heidegger. The suggestion is, that according to all of them the condition of possibility of thinking is a community, which is possible only in the context of inalienable perspectivity of thinking itself. That is why the essence of perspectivity as such becomes also the question of the article.

Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli, używając wyrażenia „bytujący”. My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, *popadliśmy teraz w kłopot* [Platon, *Sofista*, 244a].

Martin Heidegger, *Bycie i czas*, s. 2

W każdym razie długo nie mogłem się wyzwolić z tego dziecinnego związku z nimi, który był jakimś rodzajem wierności, nieświadomionej jeszcze, a więc niewybranej, lecz z samej niejako natury obowiązującej. Taka wierność, czy też tylko możliwość wierności, niezależnie od wszystkiego zapewnia nie tylko poczucie bezpieczeństwa, określa także miejsce w nieprzeznaczanej jeszcze przestrzeni twojego widnokągu, tym samym stając się znakiem twojego przeznaczenia.

Wiesław Myśliwski, *Widnokrag*, s. 195.

Zadanie pomyślenia tego, czemu wyraz dany został w *Byciu i czasie*, ujawnia zrazu, niczym emblemat prawdziwości, że źródło lub początek w swym byciu sobą są trudne w stopniu najwyższym, choćby z tego względu, iż ich tożsamość już u swego zarania narzuca nam swą problematyczność, skoro źródło jest początkiem w sposób jedynie względny, stając się nie tyle początkiem samym w sobie, ile raczej początkiem dla nas, ale i dla nas w tej mierze jedynie, w jakiej czerpiemy z niego, zawsze licząc na ożywczość lektury: że mianowicie stanie się ona dla nas krynicą życiodajną, że tedy pozwoli nam być tym, kim właśnie jesteśmy lub być byśmy chcieli, w danym wypadku – myślicielami. Liczymy przy tym na to, że się w liczeniu nie przeliczamy, na co nadziei mieć niepodobna, skoro przeliczalność tego, co jest, nie tylko nie stanowi nawet wstępnego jego znamienia, lecz wręcz zdaje się być zakryciem tego, co jest, w jego sposobie: sposobie bycia mianowicie. Sięgamy tedy po tekst, by zrozumieć. Interpretacja jednak okazuje swą gwałtowną niemożliwość już na samym początku, na pierwszej karcie, w pierwszych słowach, wskazując tym samym, iż tu właśnie, w miejscu początku, zaczyna się to, co każe przerwać lekturę z racji braku rozumienia, przerywając ciąg wywodu, który tym samym swą jedność lub ciągłość zaczyna przedstawiać – nam – jako ciągłość braku, nieuchronną jedność aktu jałowości lektury, która: ma być. Swój procesualny charakter wywód tak nie-pojęty zdaje się czerpać już z tego tylko, że przecież niemożność interpretacji – choć dotyczy pierwszych słów tekstu – uderza czytelnika nie za pierwszym razem: że tedy lektura okazuje swą niemożność wtedy dopiero, gdy jej akt natrętnie powtarzalny i powtarzany staje się monotonią stuporu, dla którego pierwsza karta dzieła stanowi znak już czegoś innego niż pierwszorazowości zetknięcia. Nic bowiem nie może się zacząć inaczej niż jako powtórzenie początku – tedy i niemożność rozpoczęcia nie inaczej.

Brak powodzenia w działaniu, pozbawiając nas szczęścia lektury, przez samo to zaświadcza jednak dobitnie o marnej kondycji czytelnika, ten bowiem – sko-

ro szczęścia, tożsamego z tym, co czyni go nim samym, pozbawiony – ujawnia się wobec siebie samego jako ktoś, kto nigdy szczęścia nie zaznał w tej przynajmniej mierze, w jakiej szczęście z działaniem bywa tożsame i to z działaniem, o którym da się orzec pewne trwanie, tyle tedy, iż skoro zaczęte, nie jest w stanie ustać, sprawiając, że czyn pada: raz za razem¹. Kto przestał czytać – ten nie czytał w ogóle, w ruchu upadania potwierdzając, chcąc nie chcąc, trwałość własnej kondycji. Jeśli nadto ciągłość działania, jego powodzenie mianowicie, zaświadcza o szczęściu w ten właśnie sposób, że ustanawia tożsamość działającego, to tym, co wydarza się jako trudność lektury, jest utrata tożsamości przez czytelnika: w zdumienie wprawia nie to, że kolejny raz czytając, nagle przestajemy rozumieć to, co do tej pory zdawało się jasne w kontekście tego, co potem, ale to, że – jak się okazuje – nigdy tego nie rozumieliśmy, że zatem o tyle, o ile początek z całością nie pozostaje bez związku i to związku organicznego, ścisłego (Stagiryta może powiedzieć, że początku dobroć stanowi wobec całości więcej niż połowę²) to, co potem, nigdy nie było nam dane, że tedy, jednym słowem, nie jesteśmy tymi, którymi zdawało się nam, że jesteśmy: w danym wypadku czytelnikami.

Tragiczność sytuacji, zasadzająca się na tym, iż oto okazaliśmy się (bodaj sobie choć, jak się okaże, nie sobie *samym*) nie być tymi, za których się uważaliśmy, czyni nas zarazem nikim wobec tekstu, skoro, jak się wydaje, jedyne możliwe nasze wobec tekstu istnienie polegać może na byciu tym, kto czyta. Coż z tego, że owo unicestwienie dokonuje się jako gest przez tekst nie tylko usprawiedliwiony, ale wręcz dla niego konstytutywny i przez niego postulowany, gest ujawnienia, zdarcia maski, tak że czytelnik mógłby czuć satysfakcję z racji tego, iż został przez tekst pouczony, nauczył się bowiem rozpoznawać w swej czytelniczej konstytucji maskę, że zatem uświadomił sobie własną ironiczną wobec tekstu konstytucję? Coż z tego, skoro nauka poszła w las, gubiąc się na jego – lasu – istotą naznaczonych ścieżkach o tyle, o ile nauki skutkiem (ale czy celem?) stało się zabicie czytelnika: zbrodnia o tyle doskonała, o ile jakiegokolwiek *corpus delicti* jej akt unicestwienia w ten oto sposób, iż zarówno *corpus*, jak i *persona* stają się czymś, co nie istnieje, ponieważ nigdy nie miało początku – i o tyle również końca: nie.

Kiedy już wiadomo, że tym, co w akcie czytania zawodzi, jesteśmy my sami, kiedy dochodzi do konstatacji niemożliwości lektury, tym, co jeszcze pozostaje jako okoliczność tyleż przemożna, co zdumiewająca, jest faktyczność tego, czego niemożliwość tak *dobitnie* do nas dotarła: czytania. Wytrwałość pozostawiania w paradoksie staje się tym samym czymś, co zastajemy jako naszą najbardziej własną kondycję, nawet jeśli dumiemy z heroiczności owego gestu nie możemy już od-

¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1098 a.

² Ibidem, 1098 b 9.

czuwać jako my – nie tylko dlatego, że ani czytać, ani nie czytać już niepodobna z tego powodu, że nie ma nas jako aktualnych czy choćby nawet zamierzających podmiotów, ale też i dlatego, że (o czym poucza nieznośnie *aktualny*, aktualny *dojmująco*, nasz czytelniczy gest), aporetyczność własnej egzystencjalnej kondycji dzielimy z bohaterami tekstu, o których nie-czytamy u zarania *Bycia i czasu*.

Ich rozpoznanie nie jest łatwe, co więcej – ta właśnie trudność staje się powodem kłopotów czytelnika z własną tożsamością, kłopotów napawających grozą, przy czym nie tyle wybujałość momentu formalnego, kojarzącego się intuicyjnie (przynajmniej umysłowi nieskażonemu w tej materii doświadczeniem, ale może nie tylko jemu) z istotą tego, co zwie się myśleniem, ile raczej sama momentu formalnego niezbywalna faktyczność grozę ową musi budzić. Oto bowiem forma (postać) wstępujących na scenę najpierw zdaje się kulminować w czymś przypominającym owej formy czystość do tego stopnia, że treść jawi się czymś nie tylko wobec niej przypadkowym, ale nawet być może równie formalnym, skoro odczytanie cytatu z tego, co bodaj stanowi *motto*, nie pozwala nam uchwycić ich tożsamości o tyle, o ile znakiem tożsamości w porządku dyskursu winna chyba pozostawać jednoznaczność wskazania. Niczym takim bodaj nie charakteryzuje się „Platon” jako autor *Sofisty*, choćby dlatego, że zwykł on zakładać maskę „Sokratesa”, ten zaś, pozostając w tekście filozofii archetypem ironii, z „Platona” uczynił swą – być może najbardziej sugestywną, ale w żadnym razie nie jedyną – maskę. Twarzy Sokratesa zdaje się być o wiele więcej niż imion tytułów dzieła Platona, więcej nawet niż imion tych, od których radzi byśmy dowiadywać się o nim czegokolwiek (najchętniej wszystkiego), z wielokrotnia się on w miriady *person* zaludniających karty dziejów myślenia tylekroć przynajmniej, ilekroć jakiś myśliciel podejmuje się uchwycić jego (filozoficzną) postać.

Wartości nietożsamości bohaterów dzieła, którego podobno bywamy czytelnikami, upatrywać zatem można by w poczuciu naszej z nimi wspólnoty, wspólnoty, której poczucie zasadność swą czerpie z nader wątpliwej przesłanki, jaką jest dzielenie z nimi wspólna najdotkliwszej kondycji egzystencjalnej, że oto w równej mierze jesteśmy i nie jesteśmy sobą. Chociaż, paradoksalnie, z tego właśnie powodu możemy i musimy utrzymywać w świadomości (czy jednak własnej?) – ale już w pamięci: nie – swój status jako osoby, co jednak wtrącać nas – czytelników – musi w kryzys osobowości o tyle, o ile z jednej strony, jesteśmy lub nie jesteśmy czytelnikami wtedy dopiero, gdy jesteśmy bohaterami, tedy kimś od czytelnika bodaj różnym, z drugiej natomiast, o ile sama konstytucja wspólnoty naznaczona zdaje się być jakąś wewnętrzną rysą, pęknięciem dzielącym wspólnotę, poróżniającym ją. Czytelnikami wciąż na nowo stajemy się i jesteśmy o tyle, o ile każdorazowo właśnie przestaliśmy nimi być, wdając się w wątpliwą wspólnotę z tymi, którzy za sprawą ożywiania kart tekstu zaludniają raczej przestrzeń niż czas, są przedmiotem naszej pamięci w tej mierze,

w jakiej nas poprzedzają, choć pamięci niemożliwej dla nas jako dla tych, którzy dopiero się rodząc, nie posiadają jeszcze tej władzy nad przeszłością, jaką dać im może tylko przyszłość, „[...] jakby nie mogło się nigdy skończyć, co się raz zaczęło, nabywając już na zawsze praw do obecności, jakby niezapominanie było przestrzenią sumienia, a umieranie tylko przechodzeniem z czasu w przestrzeń”³. Niezapominanie, dodajmy, z braku pamięci tyleż możliwe, co nieuchronne w swej jałowości.

Czy jednak brak nam pamięci? Nie w tym się on przecież miałby przejawiać, że nigdy Platona nie spotkaliśmy, przeto i pamięć nasza nie może go gościć, choćby chciała, jest bowiem zgoła zupełnie inaczej: i pamiętamy Platona, i przywodzimy go również na myśl każdorazowo wtedy, gdy nie rozumiejąc, w owym nierozumieniu rozpoznajemy ślad siebie samych – jako tych, których nietożsamość pozbawia tożsamości, pozbawia korzeni. Bezimienni, powtarzamy już tylko za Sokratesem, Platonem, Heideggerem: „Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając wyrażenia »bytujący«. My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot”⁴, nie tylko nie mogąc zrazu rozpoznać, po której stronie kontrowersji sami się znajdujemy (czy mianowicie jesteście „wami”, czy „nami”), ale nawet i tego, za kim powtarzamy: za Sokratesem, Platonem, Heideggerem? A także tego, czy aby przypadkiem któreś z tych imion nie jest naszym imieniem, choć przecież nie własnym, w tej mierze bowiem, w jakiej utraciliśmy tożsamość, nasze imię własne pozostawać się zdaje kwestią dalece wątpliwej anamnezy, której możliwości nie poświadczą tymczasem bodaj nic poza jej faktycznością, pamiętamy bowiem i Platona, i Heideggera – i nawet Sokratesa, choć tego ostatniego (pożornie bodaj) najmniej, z racji tego, że jego spotkaliśmy w stopniu, wydawało by się, najmniejszym: w tej mierze, w jakiej akt wspomnienia zdaje się dotyczyć wspomnianych imion tylko jako sygnatur pewnych treści, o których mawia się, że są filozoficzne. To jednak, że Sokrates zdaje się ową sygnaturą bywać zawsze w trybie szczególnym, zawsze będąc przez inną sygnaturę autora jedynie wskazywanym jako autor, że zatem „Sokrates” zdaje się nominalnie sygnować coś, co można by określić jako „awatar awataru autora” – otóż ta okoliczność mimo wszystko nie wydaje się różnić go zanadto od innych awatarów autora, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę, w jakim trybie u zarania *Bycia i czasu* pojawia się Platon: jako imię domyślnie (milcząco bowiem) przywoływane przez Heideggera w charakterze tyleż symbolu, co zarania, nieledwie przyczyny jego własnych (Heideggera) rozważań, co tyleż zdaje się z „Platona” czynić imię o funkcji nie innej od „Sokratesa”, ile sugeruje, że również „Heideggerowi” przytrafia

³ W. Myśliwski, *Widnokrag*, Kraków 2008, s. 205.

⁴ Platon, *Sofista*, 244a; por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 2.

się to samo, że zatem nieuleczalna już chyba cudzysłowność wszystkiego w tej sytuacji dotyka także „własności” samych tych rozważań.

Zapadanie się tego, co własne, w cudzość wyrażaną słowami związane zdaje się być z kilkoma okolicznościami, z których nie najmniej błaha wydaje się ta oto, że – o ile rzeczywiście każdy z członków wspólnoty, podobnie jak i ona sama, cierpi na brak tożsamości wyznaczany przecinającą ich najintymniejszą różnicą – nikt w sytuacji początku *Bycia i czasu* nie pozostaje sobą, nie stając się zarazem kimś innym, że zatem to, co własne, przynależy (właśnie z tej racji) nikomu z tych, którymi jestem; inną okoliczność stanowiąc zdaje sam tekst, o którym powiedzieć można, że pozostaje sobą o tyle jedynie, o ile niczyją prywatną własnością, że zatem to, co napisane, zawsze w jakimś sensie jest cudzysłowne, pozostając własnością „autora” w równie małym stopniu, w jakim tylko w sposób nieścisły można mówić o „mojności” słów przeze mnie cytowanych.

Faktyczność wspólnoty, tkwiąca jakoby każdorazowo zawsze już w najbardziej własnej kondycji egzystencji⁵, pozostaje pomimo to czymś zawsze już możliwym, w czym doszukiwać się należy nie tylko prostej logicznej konstatacji, skoro możliwość nie tyle współkonstytuuje faktyczność, ile ją i poprzedza, i przerasta – jako taka zatem, jako możliwa, domaga się i wymaga zawsze dopiero wysiłku, by samą sobą pozostać, tedy stać się ponownie: nie czym innym. Czytelnik nie tylko (i nie tyle) konstatakuje swoje własne zanurzenie w tymczasem bliżej nieokreśloną wspólnotę, ale też uchwytuje w tym samym akcie konieczność owej wspólnoty konstytucji, jeśli z żadnego innego powodu, to przynajmniej z tego, że wspólnota nie istnieje, jeśli rozumieć przez to nienaruszalną stałość obecności. Wyznaczana słowami „Sokratesa”-„Platona”-„Heideggera” – a i czytelnika już teraz (czyli kiedy? czyż nie zawsze już?) nie mniej – przestrzeń wspólnoty rozdzielana jest radykalną różnicą wpijającą się pomiędzy „wy” i „my”. Wysiłek zjednoczenia jednak, dokonujący się *mimowolnie* poza samym czytelnikiem, dotyczy właśnie nie owego „my”, które w ustach wypowiedzianego (piszącego) zdaje się zrazu sygnować docelową przestrzeń rzucenia podobno czytającego, lecz wyznaczany jest przemocą zadającego cierpienie ostrza poróżnienia, za sprawą którego dochodzi do myślenia jako przestrzeni dyskursu – owego *dia-logu* – o tyle tylko mającego miejsce, o ile w przestrzeni różnicy pomiędzy „my” i „wy” dochodzi do pewnego nieporozumienia stanowiącego początek rozważań, początek przywoływany przez *Bycie i czas* jako jego własny początek, zarazem jednak wskazywany jako własny o tyle jedynie i pod tym jedynie warunkiem, że i o ile czerpany z dali dawności, własnej *archaiczności*, za sprawą której dopiero może być tym, czym jest: i początkiem, i początkiem czegoś. Nie-po-rozumienie, nierozumienie dokonujące się nie po, lecz właśnie przed wszelkim możliwym rozumieniem, nie ma jednak charakteru

⁵ Por. M. Heidegger, op. cit., par. 26, s. 167–179.

od rozumienia różnego, właśnie dlatego, że jest – zrazu i zwykle – różnym rozumieniem i to każdorazowo rozumieniem dotyczącym, dotykającym najbardziej własnej kondycji w odniesieniu do tego, czego nieporozumienie jest świadectwem i emblematem, awatarem, maską... Zarazem owo „nie po, lecz przed”, niczego ze swej archaiczności nie tracąc, pozostawać się zdaje czymś nie dalszym niż najbliższa współczesność faktu zachodzenia nieporozumienia, stąd kontrowersja (i o tyle: kryzys) ma miejsce w tej właśnie chwili, w której myślenie jest i dlatego jeśli ono jest, to dopiero ma moc się zacząć. Albo może: jest o tyle, o ile dopiero ma być.

Znakiem tego to, iż „wam” wiadomo, „co macie na myśli” od dawna, podczas gdy „nam” owa dawność jest już dawna na tyle, że staje się przedmiotem li i jedynie pamięci. Graniczący z otepiałym stuporem fakt konstatacji dawności, nieledwie odwieczności myślenia, porównywalnej bodaj jedynie z rzucającą się w oczy jego jałowością – konstatacji wyrażającej się w pismach Martina Heideggera niejaką predylekcją do wyrażania dawności tego specyficznego sposobu bycia, jakim jest nie-myślenie – stanowić się wydaje próg filozoficznego wtajemniczenia, próg, którego przekroczenie nigdy bodaj, lub przynajmniej nieprędko, stanie się *naszym* udziałem. Tym bowiem, co zdaje się jednych od drugich („my” od „wy”) zasadniczo odróżniać, poza tym, że jedni wiedzą, drudzy natomiast nie wiedzą, jest zakres pamięci, w przestrzeni której dawność już to się mieści, już to: nie – stając się z tego, co najbliższe i o tyle właśnie dla pamięci bodaj nieuchwytnie, czymś, co uchwytnie już tylko dla niej. Jeśli domyślamy się ironii w takim naszkicowaniu mapy myślenia, wskazującej miejsce pobytu stron dyskursu, z filozofią tożsamego, to uznać jesteśmy zmuszeni („rzecz jasna”), że w lepszej sytuacji zdają się być Ci, dla których początek stał się przeszłością zamierzchną na tyle, by go jako początek w ogóle uchwytywać, niż Ci, którym – w nim samym się poniekąd znajdującym – początek w ogóle nie jawi się jako on, lecz jako to, czego początek mają oni „już dawno” za sobą... Tam, gdzie „wy” – jak twierdzicie – jesteście, tam „my” staramy się dopiero dotrzeć właśnie dlatego, że już tam nie jesteśmy... Choć właściwie zdaje się to potwierdzać jedynie tyle, że pewnego rodzaju dał, będąca skutkiem od-dalenia⁶, coś na kształt różnicy, właśnie jako taka jest warunkiem koniecznym myślenia i o tyle też sytuacja „nasza” nie różni się od „waszej”, o ile i jedni, i drudzy utrzymują się w swoistym dystansie wobec siebie wzajem i tym samym – jedni i drudzy – pozostają w dia-lektycznej przestrzeni myślenia, niezależnie od tego, że „my” dodatkowo jeszcze owego dystansu doświadcniają, z czego wniosek, że nawet jeśli dobrze nie wiedzieć jest lepiej niż źle wiedzieć, to jednak dobrze nie wiedzieć można tylko wraz z tym, że ktoś nie-wie gorzej, skoro nie-wie o własnej niewiedzy. Sokrates zaciągałby zatem nieskończony dług wdzięczności u swych

⁶ Por. M. Heidegger, op. cit., s. 149 i nast.

współobywateli, skoro ci, składając siebie na ołtarzu sławy (*doksa*) (niechby w niesławnym czynie jego uśmiercenia istoczącej), pozwalają jemu – a tym samym i nam – wdawać się myślenie jako wiedzącym, że nie wiemy tego, co oni sądzą, że wiedzą. Jeśli bowiem myślenie jest myśleniem o myśleniu, to myślenie jest ruchem myśli – ruchem zdążającym od tego, co od niego różne, ku niemu samemu, ale przecież również: jako różnemu, czyli istoczącemu w przywdziewaniu maski po to, by maskę zedrzeć. Tylko udając, nawet przed sobą samym, a nawet przed sobą samym właśnie, że sobą samym jestem (że jestem czytelnikiem), mogę z władczą, choć tragiczną, pewnością zedrzeć swą własną maskę, ukazując się sobie już nie jako ja sam, co znaczy zarówno: już nie jako *ja*, ale także, być może to przede wszystkim, już nie jako *sam*⁷.

Utrata tożsamości i wdanie się w przestrzeń wspólną, jako warunek myślenia, myślenia pomyślanego jako cytat, powtórzenie – nie czego innego niż myślenia właśnie – odnajduje dopiero w cudzym słowie, którego dosłowna cudzość słowność tyleż jest myślenia znakiem, co myśleniu daje do myślenia, otóż odnajduje to, co owego myślenia jest przedmiotem, to, innymi słowy, co myśląc mamy na myśli, wiadomo bowiem „wam, co macie na myśli używając wyrażenia »bytujący«”. Wyrażenie „bytujący”, znajdując się w supozycji materialnej i o tyle za sprawą swojej własnej pozycji, swego własnego miejsca, zdając się stanowić „materię” myślenia i tym samym, przynajmniej pozornie, materię samą, rychło wskazuje jednak na coś innego od niego samego, nie tylko dlatego, że – jako wyrażenie – nie ono jest tym, co na myśli się ma (nie ważne, wiedząc o tym, czy nie), ale też i dlatego, że pozostając z racji swego statusu czymś cudzoślovnym (choćby domyślnie), sugeruje, iż każdy cytat pozostaje jakiegoś rodzaju supozycją, lub przynajmniej pre-supozycją, jakiejś myślenia materii, że tedy każdorazowo możemy się zastanawiać, co mamy na myśli, zarówno używając wyrażenia „bytujący”, jak i wyrażenia „co macie na myśli używając wyrażenia »bytujący«” (czyli „»bytujący«”), a także wyrażenia „»co macie na myśli używając wyrażenia ‘bytujący’«” (czyli „»‘bytujący’«”) i tak w skończoność aktu czytania... Ten natomiast, nigdy przecież ostatni, kulminuje w akcie cytowania, cytowania bytu, czym po pierwsze, nie różni się od pisania, po wtóre zaś, od powtórzenia, powtórzenia aktu cytowania, przy czym „cytowanie bytu podaje w wątpliwość intencję komunikacyjną przez to, że sytuuje autora poza właściwymi mu kompetencjami, kładąc jednocześnie znak równości między nadawcą a treścią pojęcia bytu”⁸. Czego potwierdzeniem, a nie zaprzeczeniem, jest ta okoliczność, iż pismo Platona i Sokratesa nie zna graficznej formy cudzośłowu.

⁷ Zwrócenie uwagi na ten trop (dwojakości kwestii „siebie samego”) zawdzięczam Grzegorzowi Drużdże.

⁸ M. Żarowski, *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994, s. 26.

Problematyczność intencji nie wydaje się jednak oznaczać problematyczności komunikacji, w tej przynajmniej mierze, w jakiej w akcie czytania, zawsze skutkującego jakimś tekstem, nieodmiennie pokładać musimy nadzieję na własne bycie, nadzieję o tyle nie płoną, o ile cytat jako taki możliwy jest tylko w obliczu tego, co jakoś już jest, w nadziei tej natomiast nieodmiennie tkwi ów, jak się okazuje zbawienny, moment jednoczącej funkcji różnicy: już nie tylko różnicy pomiędzy „my” i „wy”, ale też i różnicy pomiędzy „my” lub „wy” a „ja”. Jeśli to, co w szaleństwie cudzystowności tkwi jako jej nieodzowny warunek, stanowi zarazem to, co aktu cytowania dokonuje, to komunikat zawsze już ma miejsce jako akt bycia (o tyle też zarówno akt komunikowania jest sposobem bycia, jak i bycie jest sposobem komunikowania), nawet jeśli miejscu owemu brak zrazu (i bodaj zwykle) przestrzenności. Przestrzeń wspólnoty, konstytuując się w nader ciasnych ramach cytatu – tym bardziej ciasnych, im mniej pewności (jak choćby w przypadku naszej czytelniczej kondycji) w kwestii istnienia, co zbliża otwierające i zamykające cudzystowy do tego stopnia, iż trudno już, podobnie jak w przypadku działania, odróżnić początek od końca – otóż przestrzeń wspólnoty zdaje się istoczyć w okamgnieniu, nie zważając na problematyczność czasu i przestrzeni własnego aktu.

Mimetyczność cytowania (tkwiąca nie tylko w owym „»bytującym«”, ale w każdym w ogóle tekście, skoro każdy o czymś pisze, o tym zatem, co jakoś – tak lub inaczej – jest), czyni z filozofa kogoś we wspólnocie zawsze już uczestniczącego, co widać i w tym, że nawet jeśli patrzy on inaczej i na co innego niż wszyscy, to jednak taki rodzaj oglądu w samej swej istocie (w owej różnicy wobec wszystkich) jest umożliwiany przez to właśnie i naznaczany tym właśnie, co ogniskuje uwagę wszystkich; patrząc na oglądających widowisko, nie zaś na widowisko, patrzy on tak właśnie dlatego, że tkwi pośród widzów, za sprawą widzenia widzenia (postrzegania postrzeżeń) stając się, niczym Leibnizjańska monada, tym, kim jest, w czym jednak słyszeć należy zarówno konieczność dokonywania aktu, jak i dawność, aprioryczność bycia. Zanim cokolwiek się może zacząć: coś się już wydarzyło. Coś nie tylko miało miejsce, ale też już miejsce swoje straciło. Było i oto już nie ma. Kryzys zapowiadał się – i dokonał; świadkujemy już jedynie wprzód powstałemu świadectwu kryzysu, jego oplakany skutkiem; nie tylko nie możemy wskazać na *novum* beznadziejności sytuacji, ale nawet nie jest nam dane przyjąć bezpiecznej roli dziejopisów sporządzających pisemne jej świadectwo. Stajemy oto w obliczu pewnej sytuacji, z której (choć tkwimy w niej nieodzownie) jesteśmy zupełnie wykluczeni: co było do zrobienia, zostało zrobione, nam nie pozostaje nic: ono jedynie naszym dziedzictwem. W owym przysługującym nam niczym zdaje się istoczyć groza sytuacji, której dobitnym świadectwem, śladem, znakiem tak brzemienne w skutkach „od dawna”, *palai*, i niekoniecznie chodzi przy tym o treść cytowanych słów, lecz o samo ich pochodzenie, ich – starożytność.

Trudność, przed którą stajemy podejmując namysł nad *Byciem i czasem*, a nawet nad byciem i czasem, sprowadzać się wydaje do problematyczności odpowiedzi na pytanie o miejsce wspólnoty myślenia, problematyczności, którą myślenie Heideggera dzieli z całym myśleniem dziejami, czego świadectwem cytowany fragment *Sofisty*. Pozostające nie tylko wskazaniem bycia, ale zarazem zawsze już jego – bycia – sposobem, cytowanie bytu dokonuje się jedynie w przestrzeni prawdy, której otwarty, i właśnie (i tylko) dlatego nie publiczny, charakter ukazuje Heidegger, powiedzieć tedy coś, cokolwiek, to wskazać miejsce prawdy. Prostota wskazania, w intencji dorównująca prostocie widzenia, ukazując coś „po prostu”, zarazem doświadcza patrzącego dojmującą niejasnością własnej możliwości. Przeciwnością prawdy jest krzywda⁹, ale wiemy o tym tylko dlatego, że ta druga tej pierwszej zdaje się nieodmiennie towarzyszyć w naszym własnym doświadczeniu. Erotyczny charakter prawdy, poświadczany przez filozofię godnością jej własnego – filozofii – miana, a przez Platona zakładany i wykładany jako nieledwie oczywisty, a przynajmniej naoczny (by nie rzec – zmysłowy), kulminuje, zdaniem Derridy, w skomplikowanych stosunkach władzy i przemocy panujących pomiędzy poznającym a prawdą¹⁰. Relacja ta, pozostająca relacją napięcia erotycznego, grą zmysłowości, sprowadza się do hipotetycznej implikacji (implikacja ze swej natury ma charakter hipotezy) zachodzącej pomiędzy stylem a pismem¹¹: oto falliczny gest pisania, zadając gwałt i cierpienie, wycina na skórze pisma piętno, naznaczając jego indyferentą powierzchnię swym własnym charakterem, nawet jeśli do końca – i od początku – niejasne pozostaje to, czy owa „in-dyferencja” nie jest „dyferencjalnością” jako taką. Zagadnienie natury ich wzajemności zda się lokować w przestrzeni wyznaczanej sporem, lub raczej: istotnym, choć delikatnym, przesunięciem przedmiotu dyskusji pomiędzy Platonem i Arystotelesem w kwestii miejsca, w przestrzeni, która sama stanowiąc owego sporu miejsce, rozgrywa się w obrębie wspólnoty myślenia wyznaczanej strukturalną komplementarnością „was” i „nas”. Przesunięcie owo daje się wskazać, kiedy w Platońskim namyśle poświęconym *chorze*, charakteryzującej się (na sposób Arystotelesowskiej *materiae primae*) brakiem charakterystyki (tedy w jakimś sensie brakiem sposobu, zatem jakby brakiem w ogóle), a także w namyśle poświęconym *chory* relacji do idei, dostrzeżemy próbę uchwycenia *modi*, w jaki styl łączy się z pismem, czyli jak znajduje w nim miejsce, w apostazji Arystotelesa natomiast gest takiego rozumienia pisma i stylu, wedle którego rozróżnić je można jedynie strukturalnie, zagadnieniem właściwym zaś pozostaje kwestia stwarzania przez nie miejsca dla tego, o czym traktują (jako ciało otaczające poniekąd). Pisząc – każdy z nich (i Akademik,

⁹ Zwrócenie uwagi na ten trop zawdzięczam Andrzejowi Lorczykowi.

¹⁰ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.

¹¹ Ibidem, s. 24: „Jeśli styl byłby męczyzną [...], pismo byłoby kobietą”.

i Stagiryta) kwestią stylu czyni granicę: już to pomiędzy ideą a nią samą (*chora*), już to pomiędzy granicą pomiędzy ideą a nią samą a granicą pomiędzy ideą a nią samą¹². Za każdym jednak razem zdaje się chodzić o możliwość powtórzenia i w jednym, i w drugim wypadku bowiem tym, co na skutek umiejscawiania ma miejsce – jest konkret, tedy konkret raz jeszcze: owo wycelowane w ideę sfluczone lustro. Metafora powtórzenia początku.

„Jeśli styl byłby mężczyzną [...] pismo byłoby kobietą”¹³, ona sama zaś, jako prawda, byłaby albo miejscem stylu (Platon), albo sposobem jego bycia (Arystoteles), miejscem w tym wypadku stając się dla tego, kto pisze, lub tego, o czym pisze: choć w gruncie rzeczy to ostatnie da się powiedzieć o prawdzie w odniesieniu do obu myślicieli, choćby dlatego, że to, co nazywamy tu „pismem” i „stylem”, posiada wymiar nieledwie ontologiczny. Ustalając w akcie cytowania bytu miejsce różnicy pomiędzy „nami” a „wami”, pismo, wyznaczając przestrzeń możliwego poróżnienia, czyni tego, kto pisze, tożsamym z tym, o czym pisze, choć tożsamym za sprawą poróżnionego powtórzenia w skończoność gestu stalówki błędzącej po labiryncie pustej kartki. Pismo, prawda, kobieta, to symbol, ślad, anagram kryzysu, w który popada czytelnik, stając się – za jego, kryzysu, sprawą – tym, kto pisze i o tyle dopiero tym, kto myśli, w tej mierze przynajmniej, w jakiej myślenie w przestrzeni kryzysu znajduje miejsce dla siebie, w przestrzeni, dodajmy, nie różnej od przestrzeni wspólnoty, stąd ontologia egzystencjalna pozostaje otwarta nie tylko na świat, ale też na innych i nie sposób pomyśleć myślenia nie zakorzenionego we wspólnym byciu ku temu, co jego rzeczą, nawet jeśli jest, lub przynajmniej bywa nią ono samo, czyniąc losem tych, którzy w nim uczestniczą, swoisty dia-logos. Przy czym „swoistość” zdaje się wyrażać w sposobie mówienia, skoro myślenie pozostaje wciąż jeszcze nieukończoną (czy dlatego, że nie zaczęta?) rozmową duszy samej ze sobą, a popadnięcie w kłopot, w kryzys, w aporię – warunkiem *a priori* wszelkiego „tu i teraz”, owego śladu całości, choć zawsze już całości właśnie nie tożsamej z „wszystkością”, w tej bowiem mierze, w jakiej różnica decyduje o przestrzeni myślenia, ze wspólnotą tożsamej, całość, stanowiąca jego kontekst i – przedmiot, musi pozostawać naznaczona owej różnicy charakterem, jest tedy wszystkością zaledwie dla każdego: dla „nas”, dla „was” i dla „nich”, o których zawsze mogą orzec, że z dużym prawdopodobieństwem są lub stają się tymi, kim dla siebie jestem ja...

Kłopot z rozpoczęciem lektury *Bycia i czasu* sprowadza się do konstatacji, że żeby zrozumieć coś, trzeba zawsze już rozumieć całość, świadkują zaś temu Sokrates i Platon, nie kto inny bowiem niż oni właśnie, lub któryś z nich, wska-

¹² Por. Platon, *Timaios*, 50a i nast.; Arystoteles, *Fizyka*, 209b. Istotna wydaje się w tym kontekście również interpretacja J. Derridy w: J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębiwska, Warszawa 1999.

¹³ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego...*, s. 24.

zując na sposób dochodzenia do wiedzy o czymś, za punkt wyjścia, za początek, obiera wiedzę o całości. W drodze poznania Platoński miłośnik, w myśl założeń mistrza, zdążać się zdaje od całości, do całości, albo zatem znamy całość, albo żadne „coś” nie wchodzi w zakres możliwego rozpoznania przez nas, czego przykładem, nieprzypadkowym jak się zdaje, państwo i *Państwo*, w których wiedzę o sprawiedliwości nabyć można tylko dlatego, że wie się zawczasu, czym ona jest, i tylko dlatego odkrywa się ją poprzez – również na odkrywaniu polegające – „odcedzenie” wszystkiego innego¹⁴. Poznawanie nie tyle będąc przechodzeniem od braku (nieistnienia) prawdy do jej posiadania (istnienia), ile raczej od pewnego jej sposobu bycia do innego, jest przyczyną tego, iż skutkiem całego procesu poszukiwania jest ta sama wiedza o całości, która była warunkiem początku (choć nie w ten sam sposób), albowiem „zrozumiałość jest zawsze rozczłonkowana”, czyli uobecniająca się w mowie o każdorazowo jakimś czymś, zaś „to, co rozczłonkowane [...] jako takie, nazywamy całością znaczeniową”¹⁵. O tyle też niewiedza pozostawać się zdaje wiedzy stopniem lub rodzajem, stąd wiedzieć coś, nie znając całości (jeśli to w ogóle możliwe), stanowi niższy stopień wiedzy, niż nie znać całości i dlatego nie wiedzieć też czegoś. Cień Sokratesa, skrywający wiedziane w mroku rozpoznania własnej kondycji poznawczej jako jeszcze-nie-rozpoznania, kładzie się zarazem – jako tryb wiedzy absolutnej – również na różnicy pomiędzy *praxis* a *theoria*, skoro wiedza i cnota, pozostając czymś jednym, stanowią warunek działania, ale też jednocześnie działanie samo: jeśli pamiętać, że działania warunkiem jest ono samo. Poznawanie sprawiedliwości umożliwiane przez jej uprzednie zawsze już uchwytowanie nie tyle staje się przyczyną działania, ile jest tożsame z okolicznością, iż działać sprawiedliwie można tylko dlatego, że się działa sprawiedliwie, dlatego zatem, że się jest sprawiedliwym, co – jak się wydaje – dotyczy w najwyższej mierze filozofa, w szczególności Sokratesa, poszukującego wraz z rozmówcami sensu wyrażenia „sprawiedliwość”, od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli, używając wyrażenia „sprawiedliwy”. My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kryzys, którego zbawienne działanie polega na tym, że – działamy. Zamiana „bytującego” na „sprawiedliwego” w powyższej parafrazie stanie się jasna najpóźniej wtedy, kiedy zważymy, że ten drugi, jako „robiący swoje”, to ktoś nie

¹⁴ Por. Platon, *Państwo*, 428a i nast. Osobnym zagadnieniem jest sam ruch „odcedzania” opisywany przez Platona w *Timaiosie* jako kosmologiczno-genetyczny, zdecentrowany (lub o centrum znajdującym się poza sferą istnienia) oscylujący ruch (w przekładzie Witwickiego „potrząsanie”), za sprawą którego dokonuje się rozdzielenie i uporządkowanie tego, co jest, w wyniku działania tego, co nazwalibyśmy dziś siłą odśrodkową: porządek istnienia ustanawiany z uwagi na centrum, którego brak, które nie znajduje się w obszarze tego, co jest, lub – jeśli jednak tak – to nie jako centrum (por. Platon, *Timaios*, 52d–53c).

¹⁵ M. Heidegger, op. cit., s. 228.

tylko dlatego myślący o myśleniu, że na tym polega „swoje” Sokratesa, ale też dlatego, że owo „robić swoje” odsyłać się wydaje tak do pozwalania temu, co jest, na to, by było tym, czym jest, jak i do swoistego działania, czyli takiego, które ku sobie samemu skierowane nie różni się nie tylko od działania w ogóle, ale i od myślenia nie, a przecież *to gar auto noein estin te kai einai*¹⁶.

W tej jednak mierze, w jakiej rozmówcy Sokratesa wiedzą swoje coś z uwagi na lepsze lub gorsze odniesienie do całości (skoro, jak poucza właśnie Sokrates w *Państwie*, nie sposób wiedzieć inaczej), ale owa znana im całość jest całością jedynie tego, co dla nich widoczne, nie zaś całością w sensie absolutnym, czyli tym, co roboczo zyskało nazwę „wszystkości”, a co można by określić jako „znane w bezwzględnym tego słowa znaczeniu”¹⁷, widoczne w sensie radykalnym, czyli – jeśli pozostawać z pewnych względów i przy pewnych zastrzeżeniach (czynionych przez Heideggera w *Byciu i czasie*¹⁸) przy metaforyce wzroku – jako widzialność jako taką, jako tedy coś na kształt leibnizjańskiego świata: otóż w tej mierze można powiedzieć, że tym, co Sokratesa odróżnia od reszty, jest wszystko, czyli świat. Świat ten (poniekąd wprost lub przynajmniej pośrednio dający się skojarzyć ze światem Platónskich idei) byłby tym, co monada ogląda z własnej perspektywy jako pewien fragment, fragment stający się całością kontekstu, w obrębie którego rozumiany jest przez nią konkret. Roszczenie Sokratesa byłoby tedy roszczeniem skrajnie absolutnym, roszczeniem i zarazem wymogiem poznawania w istocie boskiego („Ja, Platon, *jestem* prawdą”, wedle komentarza Nietzschego¹⁹), w czym widać nie tylko wspaniałą dumę Sokratesa, ale i jego ironię polegającą na znaczącym (tedy jakoś jednak odkrywającym) zakrywaniu, przemilczaniu przed rozmówcami ich perspektywicznej kondycji. Jeśli jednak odkrycie własnej perspektywy, jej tematyczne uchwycenie, musi być tożsame z jej przekroczeniem, destrukcją, nawet jeśli zrazu ma ona charakter negatywny w skutkach (bo przecież nie w formie), tzn. jeśli oznacza dla transcendującego moment czysto negatywnego rozpoznania niewiedzy o tym, co uprzednio jawiło się jako wiedziane, to gdyby Sokrates twierdził, że posiada wiedzę absolutną, byłby po prostu wydany kolejnej perspektywie, już przez niego nie ujmowanej, gdyby bowiem o niej wiedział: już by ją był przekroczył. Czytelnikowi nienapisanych tekstów Sokratesa słusznie wydaje się jednak, że daje on do zrozumienia, iż wie o nieusuwalnie perspektywicznym charakterze wszelkiej wiedzy, trudno bowiem wyobrazić sobie, by ktoś, komu dane było uchwycenie perspektywiczności własnej aktualnej wiedzy, nie był wydany hy-

¹⁶ Parmenides, fr. 3 (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1906–1910), cyt. za: M. Heidegger, op. cit., s. 300.

¹⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095 b 4–5.

¹⁸ M. Heidegger, op. cit., s. 208–209.

¹⁹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczyli jak się filozofuje młotem*, przekład i wstęp G. Sowinski, Kraków 2000, s. 41.

drze wiecznych w tej kwestii przypuszczeń i wątpliwości. Wiedza taka byłaby właśnie wiedzą o własnej niewiedzy, zarazem jednak paradoksalnym owej samej niewiedzy przekroczeniem w tej mierze przynajmniej, w jakiej – jak się rzekło – wiedza o perspektywie niszczy perspektywę. Nieusuwalność własnej niewiedzy, głoszona przez Sokratesa, staje się zatem nie tyle konstatacją, ile aktem wdania się w radykalny i nieskończony ruch przekraczania, ruch transgresji perspektywy, ruch, którego nieskończoność na tym zdaje się zasadzać, że nie da się wskazać momentu zatrzymania sygnowanego wyznaniem wiedzy absolutnej w sensie aktualnym i pozytywnym.

Brak zatrzymania²⁰, charakterystyczny dla egzystencji w ogóle, potwierdzać się zdaje Heideggera wskazania na egzystencjalny charakter prawdy²¹, jednocześnie stanowiąc zarówno wskazówkę rozumienia myślenia Heideggera jako zanurzonego w żywiole etyczności, jak i lepszego pojmowania istoty ironicznego gestu Sokratesa o tyle, o ile niezawodna pamięć natrętnym gestem podsuwa nam wciąż niespokojną myśl o etycznym intelektualizmie Sokratesa, dla którego myśl o radykalnie transgresywnym wymiarze myślenia zdaje się tedy dotyczyć sfery działania jako takiego. Niewiedzący Sokrates robi dobrze przyznając się do własnej niewiedzy, właśnie dlatego, że ten, kto nie wie – czyni źle, wiedza bowiem, prawda, o którą musi tu chodzić, nie dając się sprowadzić do „prawdy sądu” (gdyż w takim wypadku twierdzenie Sokratesa/Platona nie dałoby się obronić), stawać się musi (lub raczej: pozostawać) prawdą bycia, bycia sposobem, którego świadectwem dla Sokratesa jest zawsze raczej czyn, słowo natomiast o tyle jedynie, o ile czynem poparte i w tym sensie nicość treści wiedzy o tyle nie daje się odróżnić od pełni jej aktu, o ile akt poniekąd sprowadza treść do formy, czyli do aktu właśnie. Sprowadzając epistemologię do ontologii, tę zaś do etyki, czyni Sokrates zadość głoszonemu uznaniu mądrości za cnotę (tedy – wedle słów Arystotelesa – trwałą dyspozycję do pewnego rodzaju czynów), głosząc wiedzę o własnej niewiedzy jako prawdę transgresyjnego charakteru egzystencji, w tej bowiem mierze, w jakiej gest destrukcji każdorazowo aktualnej perspektywy umożliwia nie co innego, niż taki właśnie gest, w tej mierze akt wiedzy staje się czynem, tym, czego cel tkwi w nim samym, co jest celem dla siebie, czego początek tedy staje się możliwy nie przed, niż dochodzi do osiągnięcia celu i o tyle warunkiem wiedzy i myślenia jest ich zawsze już bycie: ich aprioryczność. To, że wiedza możliwa jest wtedy, kiedy *a priori* istnieje wiedza, zdaje się zarówno pozwalać Platonowi na postulowanie świata idei, jak i wskazywać Sokratesowi na ich – idei – właśnie postulatywny charakter, że mianowicie są one kwestią czynu, myślenia, np. oznajmiającego, iż *estin episteme tis* albo że *wiem, że nic nie wiem*, w obu wypowiedziach bowiem *a priori* wiedzy zasadza się na

²⁰ Poniższe rozważania zainspirowane zostały rozmowami z Andrzejem Lorczykiem.

²¹ Por. M. Heidegger, op. cit., s. 300–324.

rzetelnym wypracowaniu niewiedzy²². Czyn jako taki jest, ma miejsce, o ile go nie ma, o ile przesywa go radykalna różnica, horyzont tyleż nadający mu istotę, co pozbawiający trwania, wrzucający zawsze już w stan permanentnego stania się, zachodzenia.

Zasadność myślenia, poniekąd tożsama z wszystkością tego, co myślane (zatem – z uwagi na charakter wszystkości – właśnie nie-tożsama o tyle, o ile wszystkość ma charakter tego, co samo z sobą pozostaje w stosunku nietożsamości), mając miejsce o tyle, o ile myślimy, zarazem myślana zawsze już jako to, co myślenie poprzedza i przerasta, zdaje się posiadać ten sam sens (czy też tę samą lub właśnie analogiczną strukturę), co świat według Heideggera, świat, który jest o tyle, o ile jest jestestwo (czy też wraz z nim albo wręcz: jako ono), ale wtedy jest jako taki, w sensie istnienia którego tkwi to, że pozostaje on od jestestwa niezależny²³. Z uwagi na bez-podstawną aprioryczność myślenia myślimy tylko o tyle, o ile jesteśmy wrzuceni w myślenie (w świat), to znaczy w konstytuującą je różnicę, w swoiste „pomiędzy” „nas” i „was”. Miejsce myślenia, z nami nie-tożsame, wyznacza owa rozdzierająca nas radykalna, konstytuująca absolutną inność różnica, zwana przez Heideggera współbyciem lub śmiercią, co znaczy tyle, iż zasadą czy też *a priori* myślenia pozostaje zawsze już wspólnota jako to, co przez nas konstytuowane i zarazem nas konstytuujące, czyli że początkiem i miejscem myślenia pozostaje, iż „od dawna [...], rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając wyrażenia »bytujący«. My wszakże, którzy swego czasu myśleliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot”.

²² Arystoteles wygłasza twierdzenie o istnieniu wiedzy o bycie jako bycie po rozpatrzeniu różnych poglądów w tej kwestii i wskazaniu ich bezzasadności. Por. *Metafizyka*, 1003a 20 i nast. (przeł. K. Leśniak [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990). Warto zwrócić uwagę na swego rodzaju pokrewieństwo „nierealności” sfery idealnej Husserla i Platona (por. w tym względzie analizę Derridy w *Głosie i fenomenie*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 89).

²³ Por. M. Heidegger, op. cit., s. 299.