

TRANSLATORIUM

JOHANNES BAPTIS LOTZ

IDENTYCZNOŚĆ I RÓŻNICA U HEIDEGGERA
W ZESTAWIENIU Z ANALOGIĄ BYTU

*Z języka niemieckiego przełożył
Andrzej J. Noras*

OD TŁUMACZA

Johannes Baptis Lotz SJ (1903–1992), to czołowy – obok Gustava Siewertha, Maxa Müllera i Bernharda Welte – reprezentant tzw. katolickiej Szkoły Heideggera. Pracę doktorską, której Heidegger był recenzentem, obronił we Fryburgu pod kierunkiem Martina Honeckera, a temat pracy brzmiał: *Das Seiende und das Sein: Grundlegung einer Untersuchung über Sein und Wert* (1937). Związany z jezuicką *Hochschule für Philosophie* w Monachium oraz Gregorianum w Rzymie.

Tytuł oryginału niniejszego przekładu brzmi – *Identität und Differenz bei Heidegger in Auseinandersetzung mit der Analogie des Seins*. Ukazał się w „Theologie und Philosophie” 61 (1986), s. 535–550.

Andrzej J. Noras

JOHANNES B. LOTZ SJ

IDENTYCZNOŚĆ I RÓŻNICA U HEIDEGGERA W ZESTAWIENIU Z ANALOGIĄ BYTU

I. Spojrzenie podsumowujące

Zadaniem, które Heidegger wyznacza swemu myśleniu, jest przewycięzenie tradycyjnej metafizyki. W tym celu należy wykonać krok wstecz od tego, co już pomyślane, do tego, co jeszcze nie pomyślane, który byłby krokiem „od metafizyki do istoty metafizyki”¹. Wprawdzie ta żyje właśnie z różnicy, jednakże nie myśli jej samej ani jako takiej, a przez to rozwija się w „zapomnieniu różnicy”². Właśnie ustalając zapomnienie należy postępować naprzód w myśleniu różnicy jako takiej. Rozciąga się ona między bytem a byciem i nosi nazwę onto-logicznej, ponieważ bycie ukazuje się jako podstawa (*logos*) bytu (*on*). Dokładniej „byt i bycie są już z różnicy i są w niej zastane”³.

Istotnie w różnicy zawarta jest identyczność, dlatego bycie zawsze występuje jako „bycie bytu”; co oznacza: „bycie, które jest bytem”⁴. Opisuując dokładniej: „byt zawsze i wszędzie oznacza: bycie bytu”; tak samo odwrotnie: „bycie zawsze i wszędzie oznacza: bycie bytu”⁵. Pierwszy człon należy rozumieć w sensie dopełnienia obiektywnego, ponieważ w wypowiedzi „bycie jest bytem” „jest” ujęto przechodnio, o ile bycie ziszcza się (*west*) „w sposobie przejścia do bytu”⁶. Natomiast w drugim członie pomyślane jest dopełnienie subiektywne,

¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 47.

² Tamże, s. 46, 65.

³ Tamże, s. 60.

⁴ Tamże, s. 62.

⁵ Tamże, s. 59.

⁶ Tamże, s. 62.

o ile bycie odniesione jest do bytu jako jego podmiotu bądź nosiciela i bez niego nie zachodzi.

Kiedy pytamy, jak zachowują się wobec siebie identyczność i różnica, to stwierdzamy, że „różnica pochodzi z istoty identyczności”⁷; bowiem jedynie bycie – udzielone bytowi i identyczne z nim w opisywany właśnie sposób – wychodzi na jaw wyraźnie w swej różnicy wobec bytu. Z tej przyczyny przedstawia się nam „jako dana do pomyślenia łączność identyczności i różnicy”⁸. Zatem tak jak różnica istnieje zawsze tylko w identyczności, tak też identyczność zawsze tylko w różnicy. Przeto różnica dzielona od każdej identyczności bądź czysta różnica obraca się w nic. Według Heideggera to samo zdaje się dotyczyć czystej, oderwanej od każdej różnicy identyczności. Ten wzajemny, nierozzerwalny związek identyczności i różnicy polega na tym, że nie tylko byt jest istotnie bytem bycia, lecz także bycie – istotnie byciem bytu. Kto nie zna czystego bycia, wolnego od wszelkiego bytu, ten nie dochodzi także do czystej identyczności, wolnej od wszelkiej różnicy. Z korelacyjnością bycia i bytu dana jest koniecznie korelacyjność identyczności i różnicy.

Charakterystyczne teraz dla analogii bytu, która rozwinęła się w myśleniu zachodnim, jest także nierozłączne zlewanie się zgodności i odróżnienia (*Ineinander von Übereinkunft und Unterschied*), a więc identyczność i różnica. Pierwotnym przypadkiem tej analogii jest także napięcie między bytem i byciem, zgadzają się one między sobą tak samo, jak się od siebie odróżniają. Ujmując mocniej, jej odróżnienie daleko przewyższa jej zgodność, a mianowicie nie stopniowo, lecz istotnie, ponieważ odróżnienie jest nieskończone, zaś zgodność zawsze tylko skończona. Przez to zapowiada się już przewyższenie korelacyjności: pozostaje „wzajemny krąg bycia i bytu”⁹. Jeśli byt jest całkowicie uwarunkowany przez bycie, to przecież bycie w swym wnętrzu (*zuinnerst*) nie jest uwarunkowane przez byt; podczas gdy byt jedynie przez bycie jest tym samym (*Sein es selbst*), to przecież ostatecznie bycie nie jest konstytuowane przez byt, lecz przez siebie jako takie (*sich selbst es selbst*), czyli w sobie jako początku. Od wewnątrz analogia przekracza zatem samą siebie, przedzierając się ku czystej zgodności bądź identyczności; według Heideggera natomiast zlewanie się identyczności i różnicy jest bądź tym, co ostateczne, bądź tym, co nie do przebycia, przez co wykluczona zostaje czysta identyczność.

⁷ Tamże, s. 10.

⁸ Tamże, s. 10.

⁹ Tamże, s. 68.

II. Identyczność i różnica u Heideggera

Po tym podsumowującym spojrzeniu musimy dokładniej określić perspektywę Heideggera; zwrócimy się najpierw do identyczności.

Ze szczególną wyrazistością występuje ona w człowieku, a mianowicie w bycie, który wyróżniony jest przez „rozumienie bycia”¹⁰, przez pojmowanie bycia. Bycie ukazuje się już zawsze w nim, dlatego właśnie musi on stawiać „pytanie o istotę bycia”¹¹, przy czym „istota” ujęta jest w sensie werbalnym, a więc w sensie działania się, wydarzania-się, a mianowicie udzielania-się bycia. Do odsłonięcia bycia konieczne jest jednak odrzucenie „języka metafizyki”, „albowiem metafizyczny sposób przedstawienia stoi na przeszkodzie pomyśleniu pytania o istotę bycia.”¹² Dokładniej mówiąc, istota bycia przedstawia się jako „zwrócenie się” ku człowiekowi, przy czym „bycie polega na zwróceniu się tak, że to nie może nigdy dopiero dołączać się do bycia”¹³. Na pytanie, „czy bycie jest czymś autonomicznym, a poza tym od czasu do czasu zwraca się ku człowiekowi”, odpowiedź brzmi, prawdopodobnie „samo zwrócenie się jest, choć na razie w sposób niejawny, Tym, co [...] nazywamy byciem”¹⁴.

Odpowiednio do tego „zwrócenie się i odwrócenie się bycia” nie dadzą się nigdy przedstawić w ten sposób, „że tylko niekiedy i na chwilę trafiają na człowieka. Istota ludzka zasadza się raczej na tym, że każdorazowo tak lub inaczej trwa i zamieszkuje w zwróceniu się i odwróceniu”¹⁵. Musimy tak zestroić (*abzustimmen*) nasze mówienie o bycie i o człowieku, że nigdy nie możemy mówić o pierwszym bez drugiego i odwrotnie. „O byciu samym mówimy wciąż jeszcze zbyt mało, gdy mówiąc bycie, pomijamy u-obecnianie się ku istocie ludzkiej, przeocząc tym samym, że istota ta sama współstanowi bycie”¹⁶. Tak samo: „Również o człowieku mówimy wciąż zbyt mało, gdy mówiąc bycie, ustanawiamy człowieka jako coś samego dla siebie, a dopiero potem to, co tak ustanowione, wiążemy jakoś z byciem”¹⁷. „Już w samej istocie ludzkiej tkwi bowiem związek z tym, co – za sprawą

¹⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 18.

¹¹ M. Heidegger, *W kwestii bycia*, tłum. M. Poręba. W: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i inni, Warszawa 1995, s. 200.

¹² Tamże, s. 201.

¹³ Tamże, s. 203. [W tym miejscu tłumaczę nieco inaczej niż Marcin Poręba, który oryginalne „das Sein in der Zuwendung beruht, so daß diese nie erst zum Sein hinzutreten kann” tłumaczy w następujący sposób: „bycie polega przecież na zwróceniu się, a więc to ostatnie nie musi dopiero dołączać się do »bycia«.” – przyp. A. J. N.].

¹⁴ Tamże, s. 201–202. [Różnica polega na tłumaczeniu terminu *etwas für sich*, który – odmienne niż M. Poręba oddający go przez *czymś dla siebie* – tłumaczę jako *czymś autonomicznym*].

¹⁵ Tamże, s. 202.

¹⁶ Tamże, s. 202.

¹⁷ Tamże, s. 202.

odniesienia, powiązania w sensie używania – zostaje określone jako bycie i w ten sposób opuszcza swoje domniemane »w sobie i dla siebie«¹⁸.

Widziane z tej perspektywy bycie zlewa się ze zwróceniem się. „Jeśli do bycia należy zwracanie się, i to w ten sposób, że pierwsze zasadza się w drugim, to bycie przechodzi w zwracanie się”¹⁹. Przez to bycie ujęte w swojej werbalnej istocie „otwiera się” i odtąd rozważane jest jako zwracanie się²⁰. Tej osobliwości bycia Heidegger daje wyraz za pomocą „przekreślenia na krzyż” słowa²¹. W ten sposób chce odeprzeć „niemal nie dający się wykorzenieć nawyk”, „przedstawiania sobie bycia jako czegoś samoistnego, stojącego naprzeciw człowieka i dopiero wtórnie czasem doń przychodzącego.”²² Zarazem unika się pozoru, „że człowiek jest wyłączony z bycia”²³. „Tymczasem nie tylko nie jest on wyłączony, to znaczy nie tylko jest zawarty w byciu, lecz bycie, potrzebując istoty ludzkiej, zdane jest na odejście od ułudy samoistności”²⁴. Pokazuje się tutaj, że między byciem i człowiekiem zamiast związku panuje ich identyczność. „Naprawdę nie możemy więc już nawet powiedzieć, że bycie i człowiek są tym samym w tym sensie, że jedno przynależy do drugiego; mówiąc bowiem w taki sposób, wciąż jeszcze traktujemy każde z nich jako coś samoistnego”²⁵. Konsekwentnie więc identyczność wymaga radykalnie całkowitej, jedynej w swoim rodzaju liczby pojedynczej. Możliwe, że do tego wyjaśnienia może się przyczynić liczba pojedyncza czasownika, który w zdaniu greckim w rodzaju nijakim należy do liczby mnogiej podmiotu (np. τὰ τέχνα ἐστὶν zamiast εἷς).

Przenieśmy teraz naszą uwagę z identyczności na różnicę, która nie zostaje przez tamtą wyparta bądź wymazana, lecz jest w niej istotnie zawarta bądź też należy do jej konstytucji. Identyczność pobrzmiwa w wypowiedzi: „człowiek tak się istoczy, że jest »oto«, to znaczy, że jest prześwitem bycia”²⁶. Pojawia się tutaj różnica, o ile Oto (*Da*) posiada „podstawową cechę ek-sistencji”, mianowicie „tylko ono ekstatycznie stoi wewnątrz prawdy bycia”²⁷. Podczas gdy człowiek spełnia tę swoją strukturę dociera on do „ekstatycznego projektu”, w którym prześwituje

¹⁸ Tamże, s. 202.

¹⁹ Tamże, s. 205.

²⁰ Tamże, s. 205.

²¹ Tamże, s. 205.

²² Tamże, s. 205.

²³ Tamże, s. 205.

²⁴ Tamże, s. 205.

²⁵ Tamże, s. 203n.

²⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner. W: tenże, *Znaki drogi*, wyd. cyt., s. 138.

²⁷ Tamże, s. 138.

mu bycie²⁸. Niedwuznacznie przy tym uwyrażnia się tutaj odróżnienie (*Unterschied*) bycia człowiekiem; bowiem „projekt ten nie tworzy bycia”²⁹, lecz go znajduje albo przyjmuje; stanie wewnątrz bycia jest równoznaczne z wykraczaniem (*Hinausstehen*) poza niego. Odróżnienie ukazuje się jeszcze wyraźniej przez to, że projekt jest „rzucony z istoty”³⁰. Tutaj wskażemy na „rzucenie” *Bycia i czasu*, które wówczas – z powodu jego czystej faktyczności – nie dało poznać rzucającego (*Werfer*), a przez to pochodziło z nicości³¹. Teraz natomiast oznacza to [że]: „Nie człowiek rzucił sam siebie w projekt – rzuciło go samo bycie, które udziela człowiekowi ek-sistencji przytomnego bycia (*Da-sein*) jako jego istoty”³². Zatem bycie zostaje doświadczane jako „udział” (*Geschick*), jako to, co udziela się człowiekowi w jego istocie, o ile „się wydarza”, o ile się jemu udziela (*zuschickt*)³³. Tak powstający prześwit „zapewnia bliskość bycia”, w której człowiek, jako ek-sistujący „mieszka”³⁴. Takim sposobem „przysługując byciu, wsłuchuje się w nie”³⁵ i „pozwala ono, by bycie ugodziło je wezwaniem”³⁶. Na niego, jako ek-sistującego przeniesione jest zadanie „strzeżenia prawdy bycia”; jako „pasterz bycia” musi on przejść „pilnowanie, to znaczy troskę bycia”³⁷. Inaczej mówiąc jest on „sąsiadem bycia”³⁸, który wprawdzie jest przez to blisko bycia, ale mimo to i w swej bliskości jest od niego odmienny i różny.

To odróżnienie jeszcze wyraźniej zaznacza się w tym, że człowiek zrazu i zwykle błąka się w „zapomnieniu bycia” i tak wpada w „bezdomność” (*Heimatlosigkeit*), która polega na „porzuceniu bycia” (*Seinsverlassenheit*)³⁹. Stan ten „oznajmia o sobie tym, że człowiek ciągle rozpatruje i obrabia byt”⁴⁰. Inną nazwą dla tego jest „upadanie”, jako „zapomnienie prawdy bycia na rzecz tłoczących się i nie rozumianych w ich istocie bytów”⁴¹. Wynika stąd, jako rezultat: „Wygnany

²⁸ Tamże, s. 147.

²⁹ Tamże, s. 147.

³⁰ Tamże, s. 147.

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 192; §§ 38 i 40.

³² M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, wyd. cyt., s. 147.

³³ Tamże, s. 147.

³⁴ Tamże, s. 147.

³⁵ Tamże, s. 131.

³⁶ Tamże, s. 129.

³⁷ Tamże, s. 142 i 151.

³⁸ Tamże, s. 151.

³⁹ Tamże, s. 149 [Odmiennie tłumacząc *Heimatlosigkeit*, które tłumacz oddaje jako „brak ojczyzny”].

⁴⁰ Tamże, s. 149.

⁴¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, wyd. cyt., s. 143 [W tym miejscu – oraz w odniesieniu do następnych siedmiu przypisów – J. B. Lotz błędnie odwołuje się do tekstu *W kwestii bycia* – przyp. A. J. N.].

z prawdy bycia człowiek, obraca się wokół siebie samego jako *animal rationale*"⁴², co przygotowuje drogę ześlizgnięciu się w to, co nieludzkie i nihilizm.

Od tego „czy pojawia się on i jak się pojawia”⁴³ zależy przyszłość i w ogóle los człowieka. Ponad tym pojawianiem się decyduje się nie człowiek w swoim wnętrzu, lecz „udział (*Geschick*) bycia”⁴⁴. Człowiekowi pozostaje jednak „pytanie: czy we wnętrzu własnej istoty znajdzie odpowiednik tego udziału”⁴⁵, czy więc słyszy on wołanie bycia i dostosowuje się do jego roszczenia. Kto na nie przystaje, ten widzi siebie na długiej drodze zbliżania się do bycia, na której prześwituje ono tylko „w długim przygotowaniu” i zostało „doświadczzone w swojej prawdzie”⁴⁶. Szczególnie zaś wyłania się świętość, która wyłania się jako „przestrzeń ziszczania się boskości [...] przestrzeń dla bogów i Boga”⁴⁷. Tak samo „dzieje i natura wyłaniają się w prześwicie bycia”⁴⁸. Tak więc nie tylko w utracie, lecz także w narastającym znajdowaniu ukazuje się to, jak bardzo przekracza ono człowieka bez rozpadania się identyczności, a dzięki temu panuje różnica.

Nasz rezultat potwierdzi się i pogłębi, jeśli będziemy śledzić bycie jako udział i posyłanie. Ono „wyraża się zawsze udzielając”, „daje bycie zawsze tylko w tym i tamtym przejawie (*Prägung*)”, która oznacza także „jakikolwiek wybitny przejaw (*Prägung*)”⁴⁹. Ponieważ bycie nie da się ująć „jako coś oddzielnego od człowieka” jego udział nie jest „żadnym autonomicznie zachodzącym procesem”, lecz „przeciwieństwem bycia i istoty ludzkiej”⁵⁰. Dokonuje się tutaj „zasilanie (*Beschickung*) istoty człowieka z udziału bycia”⁵¹. Przez to różnica przedstawia się jako napięcie między przesyłającym a zasilanym, której jednak nie znosi identyczność obydwu. Zostaje ona jeszcze pogłębiona przez to, że się bycia „zarazem ukrywa ... w odkrywaniu-się”; chodzi o „unikające przesłanie-ku”⁵². W ten sposób bycie strzeże „swojej własności”, utrzymuje się więc w różnicy do człowieka⁵³.

„Każdorazowo z tego, co ukryte udziału” wynikają zrządzienia (*Schickungen*) bycia, które jako „epoki nagle pękają jak paki”⁵⁴ a przez to przygotowują ciągle

⁴² Tamże, s. 151.

⁴³ Tamże, s. 142.

⁴⁴ Tamże, s. 142n.

⁴⁵ Tamże, s. 142.

⁴⁶ Tamże, s. 149.

⁴⁷ Tamże, s. 148–149.

⁴⁸ Tamże, s. 142.

⁴⁹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. cyt., s. 47, 64n.

⁵⁰ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, s. 158.

⁵¹ Tamże, s. 147.

⁵² Tamże, s. 122, 143.

⁵³ Tamże, s. 122.

⁵⁴ Tamże, s. 154.

nową przestrzeń dla pojawiania się bytu. Stosownie do tego ten jest „chwilowy i dlatego różnorodny; bycie w porównaniu z nim jest jedyne, jest ono absolutnie pojedyncze w bezwzględnej pojedynczości (*Singularität*)”⁵⁵. We wszystkich, niezliczonych odmianach dziejów, bycie pokazuje się jako „historycznie to samo”, będące „zarazem tym, co stałe” i jako takie „w danym czasie rozbłyскуje w nagłości udziału bycia”⁵⁶. Przez to zgadza się ze sobą: „Może wychodzi na jaw [...] coś uniwersalnego (*Durchgängiges*), co od początku aż do jego spełnienia przenika udział bycia. Mimo to trudno powiedzieć, jak można pomyśleć tę uniwersalność”⁵⁷. Znowu mocniej wyrażnia się różnica, o ile z wieloma zrządzeniami kontrastuje jedno, uniwersalne w nich i rozbłyskujące bycie, które jest jednak trudne do ujęcia.

Jeszcze dalszy punkt widzenia uzyskujemy w wykładzie Heideggera „Czas i bycie”⁵⁸. Aby uniknąć niebezpieczeństwa, że przez wypowiedź „bycie jest” zostanie ono zdyskredytowane do bytu, posługuje się on teraz formułą „jest/daje bycie”⁵⁹. Od myślenia, wyłożonego w najbardziej dogłębny sposób, wymaga tego, iż określi „dawanie i jego dar”⁶⁰. Przy czym dawaniem okazuje się czas, darem zaś – bycie. „Ich współprzynależenie” otrzymują one z „wydarzania (*Ereignis*)”, dla którego właściwe jest pojmowanie człowieka „jako odbiorcy bycia stojącego we wnętrzu właściwego czasu, do tego, co jego własne”⁶¹. Wydarzenie pośredniczy więc między byciem a człowiekiem przez czas. Stosownie do tego: „Czas i bycie wydarzają się w wydarzaniu. A ono samo? Czy da się powiedzieć coś więcej o wydarzaniu?”⁶². Odpowiedź brzmi: „A tymczasem wydarzanie ani jest [*ist*], ani »jest« [*es gibt*]”; i pozostaje jedynie: „wydarzanie wydarza”⁶³, przez co wydaje się ono występować jako coś ostatecznego, nie dającego się już do niczego sprowadzić. W każdym razie bycie i człowiek w swej identyczności są wobec siebie tak różne, że odnajdują się one dopiero za pośrednictwem wydarzania, chociaż bycie nie jest nigdy dane bez człowieka.

Mimo to rozważania skłaniają do dalszego pytania, a mianowicie jak zachowują się wobec siebie „wydarzanie” i „To” (*Es*). Czasem wygląda tak jak gdyby

⁵⁵ Tamże, s. 143.

⁵⁶ Tamże, s. 155, 161.

⁵⁷ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. cyt., s. 65n.

⁵⁸ M. Heidegger, *Czas i bycie*, tłum. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski i inni, Warszawa 1999, s. 5–35.

⁵⁹ Tamże, s. 9 [Techniczny charakter takiego tłumaczenia wskazuje Janusz Mizera, gdyż oryginalne „es gibt” tak właśnie należy tłumaczyć].

⁶⁰ Tamże, s. 31.

⁶¹ Tamże, s. 28 i 33.

⁶² Tamże, s. 32.

⁶³ Tamże, s. 34.

oba się zbiegły, innymi razy jednak wydarzanie wydaje się wskazywać na „To”, jako coś jeszcze głębszego. Jeśli to ostatecznie okazuje się słusznym, to wówczas czas i bycie pochodzą z wydarzania, a samo wydarzanie z „Tego”. Teraz dawanie zawiera już w sobie unik (*Entzug*), przez co skrywa się ono w swojej swoistości; dopiero teraz obowiązuje „To”, któremu przysługuje jeszcze głębsze skrywanie się (*Verbergen*). W namyśle nad dawaniem doświadczamy, że „samo to, co posyłające, powstrzymuje się i w tym powstrzymywaniu wymyka się odkryciu [*Entbergung*]”⁶⁴. Heidegger nie chce wchodzić w dalsze wyjaśnienia, których konieczność się tutaj zapowiada: „W tym wykładzie nie będziemy tego jednak bliżej rozważać”⁶⁵. Kiedy wskazuje na znaczące trudności, które przeciwstawiają się takim rozważaniom, wówczas zauważa: „I tak To nadal pozostaje nieokreślone, zagadkowe, a my sami jesteśmy bezradni”⁶⁶. Trochę światła w tej ciemności przynosi wzmianka: „»To« występujące w zwrotach: »To daje bycie«, »To daje czas« jest przypuszczalnie nazwą czegoś wyróżnionego, doskonałego [*etwas Ausgezeichnetes*], czym jednak nie będziemy się tutaj zajmować”⁶⁷. Jednakże z powodu wspomnianych właśnie trudności „odstępujemy teraz od próby określenia »Tego« jako samego dla siebie”⁶⁸. Szczególnie dlatego, że forma wypowiedzi nie jest odpowiednia (*gemäß*) do tego, co jest właściwością wydarzania, musimy stwierdzić „przyznanie się do niemożności dorzecznego myślenia tego, co trzeba tu myśleć”⁶⁹. Może nawet „właściwiej byłoby zrezygnować nie tyle z odpowiedzi dopiero, co już z samego pytania?”⁷⁰. Zapowiadające się w danym wydarzaniu To z daleka dotyka pytania o Boga; ponieważ Heidegger dalej go nie podejmuje, różnica między byciem a bytem pozostaje bez ostatecznej jednoznaczności. Zapewne pewną rolę odgrywa przy tym obawa, że ostateczna głębia różnicy mogłaby przeczyć identyczności.

III. Porównanie z analogią bytu

Skoro prześledziliśmy dokładnie własne napięcie Heideggera między identycznością a różnicą, ważne jest teraz szczegółowe wyjaśnienie, jak w tradycyjnej analogii ma się do siebie identyczność i różnica. W spojrzeniu Heideggera analogia należy do zachodniej metafizyki i można ją przewyciężyć wraz z nią, po-

⁶⁴ Tamże, s. 32.

⁶⁵ Tamże, s. 32.

⁶⁶ Tamże, s. 26.

⁶⁷ Tamże, s. 27.

⁶⁸ Tamże, s. 28.

⁶⁹ Tamże, s. 29.

⁷⁰ Tamże, s. 29.

nieważ wprowadzie myśli ona na podstawie różnicy, ale nie myśli różnicy; to samo można powiedzieć o identyczności. Ze względu na to ujęcie nasuwa się wątpliwość, czy rzeczywiście jest prawdą, że „metafizyczny sposób przedstawiania stoi na przeszkodzie pomyśleniu pytania o istotę bycia”⁷¹. Jak już zauważono wcześniej „istotę” należy rozumieć werbalnie, podczas gdy bycie ziszcza się „w sposobie przejścia do bytu”⁷². Pozostaje do zbadania, czy bycie wyczerpuje się w przejściu do bytu albo, zgodnie ze swoją najbardziej wewnętrzną źródłowością, ziszcza się niezależnie i uprzednio od niego.

Z pewnością zawsze w naszym bezpośrednim doświadczeniu spotykamy tylko bycie przekształcone w byt albo jemu samemu udzielone. Jedyne byt pokazuje się jednakże jako posiadający-bycie (*Sein-habendes*) albo jako taki, który posiada bycie (*habet esse*)⁷³. Skoro jest mowa o „posiadaniu”, to natychmiast ukazują się różnica bycia od bytu, jednakże zarazem także identyczność, o ile byt jedynie i całkowicie dzięki byciu jest taki jaki jest. Każdy byt w sobie zawiera tę strukturę; podczas gdy ona pozostaje ukryta w bycie nie-ludzkim (*untermenschliches*), który przez to okazuje się bytem doskonałym albo uzyskuje jedynie jemu właściwą bliskość bycia.

Początkowe odsłonięcie wymienionej struktury zachodzi w działaniu każdego bytu. Jego posiadanie bycia – rozważone dokładniej – przedstawia się mianowicie jako uczestnictwo (*Teil-haben*) w bycie⁷⁴. Żaden byt nie urzeczywistnia wszystkich sposobów-bycia (*Weisen-zu-sein*) w sobie, lecz w danym wypadku każdy jest ograniczony do sposobów, które zostaną określone przez jego istotę (*Wesenheit*) i w ten sposób tworzą jego odrębność (złoto, pinia, orzeł, człowiek). W przeciwieństwie do tego samo-bycie (*Sein-selbst*) obejmuje wszystkie sposoby-bycia, przez co przedstawia się jako bezgraniczna pełnia, która leży u podstaw wszelkich bytów i porusza je we wnętrzu albo przyciąga do siebie. To przyciąganie odpowiada działaniu bytu, za pośrednictwem którego wykracza on poza wyznaczone mu granice i zmierza w kierunku nieograniczonej pełni bycia. Wychodzi tu na jaw tak samo różnica jak i identyczność, ponieważ z jednej strony byt zmierza ku byciu, z drugiej zaś strony sam dopiero w nim się odnajduje.

Dążenie (*Anstreben*) bycia dzieje się w dwóch istotnie różnych sposobach działania. Pojawiają się one u Akwinaty kiedy mówi o tym, że wszelkie byty –

⁷¹ M. Heidegger, *W kwestii bycia*, wyd. cyt., s. 201 [W tym miejscu pojawia się problem techniczny, który nie występuje wówczas, kiedy pozostajemy na gruncie filozofii Heideggera. Jest nim tłumaczenie niemieckiego terminu *Sein*. W kontekście tomizmu transcendentnego Lotza nie wolno zapominać o tym, że *Sein* znaczy przede wszystkim *byt* i *istnienie*. W celu uniknięcia nieporozumień tłumaczę jednak konsekwentnie w duchu filozofii Heideggera – przyp. A. J. N.].

⁷² M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. cyt., s. 62.

⁷³ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q 3, a. 4.

⁷⁴ Tamże: ens per participationem.

o ile dążą do właściwej im doskonałości – zmierzają do Boga⁷⁵, przy czym Bóg zbiega się z absolutną pełnią bycia. Jeden sposób działania, przysługujący bytowi nie-ludzkiemu, zmierza do samego-bycia jedynie *implicite*, a mianowicie dlatego, że zmierza on *explicite* do udziału w byciu, które określa istotę każdorazowego bytu. Natomiast inny sposób działania, charakteryzujący jedynie człowieka, odróżnia samo-bycie od określonego przez istotę człowieka udziału w byciu. Dlatego poza *explicite* dążeniem do swojej samodopełnienia, zmierza on także *explicite* do samego-bycia⁷⁶. Ta właściwa człowiekowi struktura stale i w jego wnętrzu określa jego działanie także wtedy, gdy ona nie występuje z powodu zapomnienia bycia.

Zatem ludzkie działanie dociera już zawsze do wyraźnego spełnienia się (*Volzug*) różnicy ontologicznej, podczas gdy występujące w nie-ludzkim działaniu, działa ona tylko w sposób ukryty. Człowieka znamionuje zarazem wyraźne dążenie do identyczności z samym-byciem, któremu drogę przygotowuje dążenie do własnego dokonania się (*Vollendung*). Natomiast nie-ludzkie działanie zostaje ograniczone w dążeniu do identyczności przez własną doskonałość, która naturalnie uczuciowo (*unterschwellig*) zostaje poruszona przez dążenie do identyczności z samym-byciem. Byt żywy, przez swoją istotę, zostaje przy tym wydobyty z odosobnienia i wpędzony w troskę o rozmnażanie się rodzaju; tak samo ten sam byt zostaje przez bycie, które znajduje się w nim i obejmuje wszystkie rodzaje, wyprowadzony ponad jego własny rodzaj i w ewolucji wprowadzony do nowego rodzaju.

Identyczność i różnica zostały dotychczas wyjaśnione co do swych własnych rysów. Okazało się już przy tym, że one wzajemnie się przenikają; wraz z różnicą dana jest identyczność a wraz z identycznością – różnica; tak samo na sposób różnicy określa się sposób identyczności, jak i odwrotnie. Wypracowanie tego sposobu staje się dla nas najbliższym zadaniem. Opisany przez każdorazową istotę udział w byciu, przysługujący każdemu bytowi, jako taki nie da się od niego oddzielić, tak jak nie należy się trzymać Platona wyłożonego przez Arystotelesa; orzeł istnieje zawsze tylko jako bytujący samodzielnie (*einzelseienden*). Podobnie można mówić o samym-byciu, o ile w człowieku albo w jego wyraźnym spełnianiu się (*Vollziehen*) rozbłyскуje różnica ontologiczna. Ta w odsłonięciu ciągle zasłonięta albo uchylająca się i narażona na zapomnienie postać bycia pozostaje w nierozzerwalnej korelacji (*Korrelativität*) do człowieka i nigdy nie może wystąpić oderwana od ludzkiego spełniania się. Tutaj na miejscu jest „przekreślenie na krzyż”, które zapobiega „nie dającemu się niemal wykorzenić nawykowi przedstawiania sobie bycia jako czegoś samoistnego, stojącego naprzeciw człowiekowi i dopiero wtórnie

⁷⁵ Tamże, q 6, a 1 ad 2.

⁷⁶ Tamże: cognoscunt ipsum (Deum) secundum seipsum.

czasem doń przychodzącego”⁷⁷. Ten przejaw bycia zawiera „zwrócenie się” do człowieka i poświęcenie „ułudy samoistości”⁷⁸.

Heidegger zatrzymuje się na osiągniętym przez to stopniu jawności bycia, chociaż sam porusza punkty zaczepienia, które wymagają dalszego postępu badań. Nie da się wyrugować zwłaszcza prastare, już przez presokratyków rozważane pytanie o wiele i jedno. Z punktu widzenia Akwinaty wiele, opisanych przez istoty udziałów w byciu – które w danym wypadku zostają bytowi przydzielone – odsyła do jednego bycia, w którego pełni obejmującej wszystkie sposoby-bycia one uczestniczą (*teil-nehmen*). Wnikając głębiej trafiamy na wiele, historycznie się od siebie różniących przejawów, według których jedno bycie udziela się człowiekowi i ziszcza w jego spełnieniu. Wieloraką „pełnię przemian bycia”⁷⁹ można zrozumieć z pewnej jednorakiej pełni samego bycia, która obejmuje wszystkie przemiany i z niego wypływa. Według Heideggera pozostaje „trudne do powiedzenia”⁸⁰, jak można pomyśleć to jedno bycie, ponieważ rezygnuje on z dalszego śledzenia pojawiających się tutaj pytań. Oczywiście mogą one pozostać nie rozwiązane, dopóki nie sięgnie się ponad korelatywne z człowiekiem bycie albo dopóki bycie oderwie się od ludzkiego sposobu [bycia].

Z pewnością słuszne jest to, że bycie oznajmia się człowiekowi „zawsze historycznie”⁸¹. Tak samo zgadza się zdanie: „Bycie zawsze jest w tym czy tamtym historycznym przejawie (*Prägung*)”, albo w każdorazowym „wybitnym przejawie (*Prägung*)”⁸², jeśli patrzy się na najbliższy historyczny sposób jego odsłonięcia. Przez to zostaje nam odmówiona bezpośrednia intuicja jednego bycia, a wyrażona pozytywnie oznacza, że bycie nigdy nie jest nam dostępne inaczej jak pośrednio albo za pośrednictwem jego dziejowych udzielań się. Nasza droga do jednego bycia nie prowadzi więc obok jego czasowych postaci, lecz może jedynie przebiegać tak, że biegnie ona poprzez nie, aby w nich – jako ich najbardziej wewnętrzną podstawę – odkryć jedno bycie. Ważne jest przy tym, uwyraźnione już przez Heideggera, odróżnienie między jednym byciem jako „absolutnie pojedynczym w bezwzględnej pojedynczości”⁸³ i jego wieloma udziałami, które spotykamy w pochodzących z niego bytach, całkowicie rozwijamy i rozważamy do wytyczonego mu i jeszcze nie przemyślanego końca. Heidegger zawodzi wobec wymaganego tutaj

⁷⁷ M. Heidegger, *W kwestii bycia*, wyd. cyt., s. 205.

⁷⁸ Tamże, s. 205.

⁷⁹ M. Heidegger, *Czas i bycie*, wyd. cyt., s. 12.

⁸⁰ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. cyt., s. 65.

⁸¹ Tamże, s. 47.

⁸² Tamże, s. 64n.

⁸³ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, wyd. cyt., s. 143.

zadania, ponieważ dla niego „temporalność bycia”⁸⁴ jest czymś ostatecznym i nie do przekroczenia, na czym rozbijają się wszystkie, wykraczające poza nią starania. Dlatego też dla niego „zawsze i wszędzie” nie tylko byt jest przywiązany do bycia, lecz także bycie do bytu⁸⁵.

W gruncie rzeczy jednak temporalność jest już zawsze przekroczona; mianowicie wówczas, kiedy zostaje spełniona jako odbicie (*reflex*), kiedy człowieka spełniającego w kolejności (*Nacheinander*) posuwa naprzód do Zarazem (*simul*), które przede wszystkim umożliwia spełnienie kolejności jako takiej. Kto ginie w każdorazowym punkcie czasowym nie może uchwycić kolejności konstytuującej porządek punktów czasowych, gdyż do tego koniecznym jest, że zarazem obejmuje wszystkie *jednym* spojrzeniem. Podnosi przez to spełnienie kolejności człowieka w przestrzeni Zarazem, które obejmuje wszystkie punkty czasowe i zbiega się z jednym byciem. Bycie występuje (*ist*) jako Zarazem ponadtemporalnej podstawy temporalności, która z tej przyczyny w żaden sposób nie jest tym, co ostateczne i niemożliwe do przekroczenia. Dotyka tego Heidegger, kiedy do trzech wymiarów czasu dodaje czwarty, który właściwie jest pierwszy, gdyż obejmuje inne wymiary „Zarazem”⁸⁶ i jako „potrójne dosięganie”⁸⁷ tak samo odróżnia jak trzyma razem i ugruntowuje jako „wszystko określające dosięganie”⁸⁸.

Uzyskany dotychczas wynik wskazuje przede wszystkim na Zarazem, które tkwi w kolejności. To immanentne Zarazem pozostaje jeszcze związane z kolejnością, co oznacza związaną bycia z bytem. W tym komunikuje się już zawsze transcendentne Zarazem, które więc nie tkwi w kolejności i stąd także nie jest z nią związane. Aby to uwyliczyć sięgnijmy wstecz do rozważań Hegla. Gdyby mianowicie Zarazem było nierozzerwalnie związane z kolejnością i jedynie w niej i jako ona byłoby rzeczywiste, wówczas kolejność byłaby prawdą Zarazem, albo Zarazem dopiero jako kolejność byłoby całkowicie w sobie (*ganz es selbst*). Samo Zarazem upadałoby (*fielen zusammen*) wraz z abstrakcyjną, bądź trwającą w swojej nieprawdzie kolejnością, a czyste, przez kolejność nie załamane (*gebrochene*) Zarazem, byłoby niemożliwe. Ponieważ więc Zarazem mogłoby być urzeczywistnione tylko jako kolejność, zatem kolejność stanowiłaby najbardziej wewnętrzną istotę Zarazem. To jednak przynosi ze sobą niszczącą sprzeczność, że ta najgłębsza istota oznaczałaby tak samo Zarazem jak kolejność albo Nie-zarazem, przez co pod tym samym względem właśnie w najgłębszej istocie dane jest Tak i Nie. Sprzeczność ta da się rozwiązać tylko przez to, że kolejność nie stanowi najgłębszej

⁸⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 27, por. 609.

⁸⁵ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. cyt., s. 59.

⁸⁶ M. Heidegger, *Czas i bycie*, wyd. cyt., s. 23.

⁸⁷ Tamże, s. 24.

⁸⁸ Tamże, s. 25.

istoty Zarazem i istnieje zatem w czystym, oderwanym od kolejności albo wobec niej transcendentnym Zarazem. Kto temu zaprzecza, ten konsekwentnie usuwa odróżnienie albo różnicę między kolejnością a immanentnym Zarazem, które zostaje utrzymane jedynie przez transcendentne Zarazem ponad kolejnością albo w jego odróżnieniu od niej. Kto natomiast różnicę tę wprowadza w to, co przede wszystkim nie-pomyślane, koniecznie trafia na czyste albo transcendentne zarazem, z którego wywodzi się immanentne Zarazem.

Mogłoby teraz wyglądać tak, jak gdyby identyczność była sprzeczna z przeprowadzoną do czystego Zarazem różnicą. W rzeczywistości jednak z czystym Zarazem dana jest czysta identyczność, która może uwolnić jej transcendencję od każdej Nie-identyczności (*die vermöge ihrer Transcendenz von jeder Nicht-Identität frei ist*). Dotarliśmy przez to, patrząc na całościowy związek naszych rozważań, do czystego bycia, które przewyższa każde związanie z bytem, nie jest zdane na żaden byt jako nosiciela, pozostaje samo w sobie albo spoczywa jako to, co po prostu absolutne (*Ab-solute*). Akwinata ma na to nazwę „Esse subsistens”, bycie subsystujące; ważne jest to, że jest ono samym-byciem (*est esse*) i w ten sposób oznacza on absolutną pełnię: „Nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens”⁸⁹. Stosownie do tego absolutna identyczność jest równoznaczna z absolutną identycznością: czyste bycie jest absolutnie identyczne z samym sobą.

W samoidentyczności czystego bądź subsystującego bycia wyznaczona jest identyczność bycia z bytem. Tamta samoidentyczność zostaje błędnie zrozumiana jeśli wyklucza ona identyczność z bytem. Odwrotnie, także błędnie zostaje rozumiana identyczność bycia z bytem, jeśli usuwa ona albo co najmniej ledwo zauważa czystą samoidentyczność bycia; skłania się ku temu Heidegger, o ile bycie jest dla niego „zawsze i wszędzie” byciem bytu⁹⁰. Obydwie skrajności zostają przewyżczone przez fakt, że byt istnieje jako uczestniczący w byciu, które jako takie odsyła do udzielania (*Mit-teilen*) od strony czystego bądź subsystującego bycia. Takie udzielanie nie przeczy więc jego czystej samoidentyczności, lecz odpowiada ustanowionej (*gesetzten*) w niej absolutnej pełni. Przedstawia się ona właśnie jako absolutna, ponieważ się ona „przelewa” albo daje udział (*teil-gibt*) bytowi w swojej obfitości. U Tomasza Bóg jest „summum bonum simpliciter”, któremu w najwyższym stopniu właściwe jest udzielanie; w odniesieniu do Boga bowiem w ogóle ma ważność: „Bonum est diffusivum sui”⁹¹.

Dla bliższego określenia dodamy, że byt nigdy nie może wystąpić jako ugruntowany w subsystującym byciu, ponieważ inaczej to nie byłoby absolutną pełnią.

⁸⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q 3, a. 4; q 4, a 2.

⁹⁰ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. cyt., s. 59.

⁹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q 6, a. 2.; q 5, a 4 ad 2.

Tak samo byt nie zabiera nic z subsystującego bycia, a także nic do niego nie dodaje, gdyż inaczej znów nie byłoby ono absolutną pełnią. Poza tym subsystujące bycie nie dzieli się koniecznie z bytem, gdyż inaczej byłoby ono przywiązane do niego i nie byłoby tym, co po prostu absolutne albo byłoby zdyskredytowane do bycia bytu, którego uczestnictwem (*Teil-haftigkeit*) bądź skończonością byłoby obciążone. Stosownie do tego czysta samoidentyfikacja subsystującego bycia objawia się jako absolutna wolność; dopiero przez nią jest ono całkowicie uwolnione od bytu albo absolutne (*Ab-solute ohne gleichen*). Ponieważ jednak wolność zawiera wiedzę, a obie znamionują spełnienie osoby, subsystujące bycie odsłania się jako osoba a jej udzielanie jako osobowe podarowanie (*Schenken*). Ostatnie można mocniej ująć jako stworzenie (*Creatio*); ponieważ obok subsystującego bycia nie znajduje się żadne tworzywo, z którego można coś uformować, dlatego udzielające podarowanie tworzy wszystko z niczego. Wraz z powyższym zbliżamy się do „posyłania” bądź „zrządzeń” (*Schickungen*) Heideggera i jego „wydarzania”, które określa się jako „To”, co bytowi, a przede wszystkim człowiekowi, daje bycie.

Zwyczajowo Zarazem nazywa się Wiecznym (*das Ewige*). Odpowiednio do tego czyste albo subsystujące Zarazem przedstawia się jako zupełnie Wieczne albo Wieczne w swoim czystym przejawie (*Ausprägung*). Wszystkie momenty czasowe łączą się w nim tak, że Wieczne obejmuje je wszystkie w swoim nieskończeniu bogatym Teraz albo jako niezłożoną pełnię. Teraźniejszość ta nie zna żadnej przeszłości i żadnej przyszłości, żadnego początku i żadnego końca, ponieważ jako czyste bycie wyklucza ona każdy nie-byt, a więc także już-nie i jeszcze-nie, a więc także nadchodzący z nicości początek i wpadający w nicość koniec. Z czystego bądź transcendentnego Zarazem albo Wiecznego wynika immanentne Zarazem jako związane z kolejnością Wieczne. Mianowicie kiedy subsystujące bycie udziela bycia bytowi, Zarazem wchodzi w nicość a przez to w kolejność. Tam jeden moment nie jest drugim momentem, podczas gdy w czystym Zarazem zbiegają się wszystkie momenty; przecież wszystkie momenty zawarte są we wrodzonym (*innewohnenden*) im Zarazem jako ich racji (*Grund*). Dane przez to przenikanie Zarazem i kolejności nie przynoszą z sobą żadnej niszczącej sprzeczności, ponieważ teraz Zarazem należy do najbardziej wewnętrznej istoty bycia, podczas gdy kolejność przystępuje dopiero w jego udziale w bycie, przy czym nie zaciera ona Zarazem, lecz go jedynie konstituuje w jego czasowo-skończonej postaci. Według wszystkiego to, co dziejowe niesie istotnie Wieczne jako swoją umożliwiającą rację w sobie, która jako skończona wprowadza teraźniejszość w przeszłość i przyszłość oraz także podlega początkowi i końcowi.

Na podstawie tego, co powiedziane szukamy jeszcze dokładniejszego określenia identyczności bycia z bytem. W każdym razie nie idzie o czystą identyczność, lecz o taką, która przeszła (*durchzogen ist*) od odróżnienia bądź różnicy. Z jednej strony identyczność istnieje o ile byt jest jedynie przez bycie jako takie (*Sein es*

selbst). Już Akwinata stwierdził to, co szczególnie dotyczy człowieka, [a mianowicie] że w jego duchowym życiu aktualne poznawanie i to, co aktualnie poznane są ze sobą identyczne⁹². Według tego człowiek w spełnieniu się (*Vollzug*), w którym dopiero jest on całkowicie sobą, jest identyczny z byciem jako swoim „dopiero poznany” (*Ersterkannten*)⁹³. Z drugiej strony identyczność wynikała z różnicy, ponieważ samo bycie według swego udzielania (*Mitteilung*), a nie według swego najbardziej wewnętrznego [bycia] Sobą jest identyczne z bytem. U człowieka różnica pokazuje się w tym, że dla niego bycie pozostaje zakryte w swoim odkryciu, przy czym zakrycie znacznie przewyższa odkrycie. Według Heideggera różnica ukazuje się o tyle, o ile bycie „odmawia”⁹⁴ się mu w jego udzielaniu, a także „jest” w wypowiedzi: „Bycie jest bytem” należy rozumieć „przechodnio” albo w sensie „przejścia”⁹⁵. Zbaczamy jednak od Heideggera, ponieważ zatrzymuje się on na udzielaniu bycia i udzielonym byciu, podczas gdy pozostawia nie rozstrzygnięte pytanie o najbardziej wewnętrzne [bycie] Sobą bycia, a nawet wykazuje skłonność do tego, aby najbardziej wewnętrzne [bycie] Sobą bycia przełożyć na jego udzielanie się⁹⁶.

Co ostatecznie wynika dla pytania o Boga? Zgadza się z Heideggerem, który jako przestrzeń wyjaśniania Boga wyznacza mu bycie. Różnimy się jednakże od niego natychmiast, kiedy Boga (razem z bogami) ustanawia bytem, dokładniej bytem najwyższym, a ten podporządkowuje byciu. „Także Bóg jest, jeśli jest, bytem; jako bytujący (*Seiender*) tkwi w bycie i w jego istocie”; „czy Bóg jest Bogiem, wydarza się z konstelacji bycia i w jej obrębie”⁹⁷. Heidegger tak myśli, ponieważ nie wychodzi on poza bycie bytu i nigdy nie osiąga subsystującego bycia. W przeciwieństwie do Heideggera dotarliśmy do niego jako ostatecznej, transcendentnej racji bycia bytu. Bycie udzielone bytowi, a zwłaszcza człowiekowi, pochodzi więc od subsystującego bycia, od którego bez reszty zależy i dyspozycji którego całkowicie podlega. Do jego wyjaśnienia przyczynia się bardzo dawne, arystotelesowskie rozróżnienie; dla nas albo dla naszego rozwoju bycie bytu poprzedza subsystujące bycie; jednak w sobie subsystujące bycie poprzedza bycie bytu. Stąd postępujący prześwit bycia bytu jest rozstrzygający dla naszej bliskości wobec subsystującego bycia; jednak w sobie to ostatnie spostrzega (*gewährt*) jedynie źródłową jawność pierwszego.

⁹² Tamże, q 85, a 2 ad 1; Quodl. III, q 8, a 20.

⁹³ Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q 1, a 1.

⁹⁴ M. Heidegger, *Czas i bycie*, wyd. cyt., s. 32.

⁹⁵ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. cyt., s. 62.

⁹⁶ M. Heidegger, *W kwestii bycia*, wyd. cyt., s. 205.

⁹⁷ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, s. 64.

Według Heideggera „usprawiedliwione stanem rzeczy imię Boga w filozofii” brzmi: „Causa sui”, której nie można okazać żadnej religijnej czci⁹⁸; po tamtej stronie (*jenseits*) tego wygląda on „boskiego Boga”⁹⁹. Spotyka on nas jako subsystujące bycie od którego wszystko wychodzi i do którego także wszystko zmierza, będące środkiem, wokół którego wszystko się obraca (*schwingt*). Jak już widzieliśmy subsystujące bycie nie jest czymś nijakim (*Neutrum*), lecz Subsystującym, które jako osoba charakteryzująca się rozumieniem (*Einsicht*) i wolnością panuje poza wszystkim i we wszystkim, otwarło się na nas i ciągle otwiera jako nieskończenie przekraczające Ty, wciąga nas w jedyny w swoim rodzaju dialog, rozwijający się jako miłosna wymiana, a z naszej strony jako uwielbienie.

Ze szczegółowego rozważenia identyczności i różnicy u Heideggera wyciągnęliśmy teraz wnioski, które doprowadziły do analogii bytu. Tamten odkrył na nowo różnicę bycia od bytu i kontynuował za pomocą wybitnej siły myślenia. Przy tym zarazem znosi mu się identyczność bycia z bytem dlatego, że ciągle widzi bycie w jego powiązaniu z bytem i porusza się w obrębie bycia bytu. Skoro poza to nie wyjdzie, to identyczność zostaje podniesiona do całkowitej nierozłączności (*Untrennbarkeit*), a przez to nie zostaje osiągnięta ostateczna głębia różnicy. Wskutek tego brakuje zapowiadającego się w byciu bytu najbardziej wewnętrzneg[o] [bycia] Sobą bycia, chociaż ciągle jest ono z daleka poruszane. W odniesieniu do tej najbardziej skrytej tajemnicy Heidegger trwa w zapomnieniu bycia, które dalej panuje w nowożytnym myśleniu.

Także w analogii bytu przenikają się identyczność i różnica, zgodność i odróżnienie (*Übereinkunft und Unterschied*). W ogóle wszystko się zgadza w byciu; i w ogóle wszystko się w byciu odróżnia, a mianowicie w sposobie, w jaki przysługuje mu bycie. Bezpośrednio zawsze spotykamy tylko byt albo posiadające-bycie, co jest równoznaczne z uczestniczącym (*Teil-habenden*) w byciu. Przez to pośrednio pokazuje się nam to, co jest samym-byciem albo subsystującym byciem, co jest równoznaczne z absolutną pełnią bycia. Między tym rozciąga się analogia; oznacza ona zgodę, ponieważ w obu wypadkach chodzi o bycie; i oznacza odróżnienie ponieważ w jednym wypadku bycie jest rzeczywiste na sposób skończony, w drugim zaś na sposób nieskończony. Bliżej – odróżnienie jest nieskończone, ponieważ subsystujące bycie z powodu swojej nieskończonej pełni wznosi się nieskończenie ponad wszelki byt; zgoda jest jednak skończona, ponieważ byt tylko przez skończone uczestnictwo może się zbliżyć do subsystującego bycia. Dalej analogia oznacza dosłownie: według proporcji (*Verhältnis*), [to znaczy] że byt jedynie według swojej proporcji i na mocy swojej proporcji do subsystującego bycia może

⁹⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. cyt., s. 71.

⁹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 51.

uczestniczyć w byciu. Stąd byt jest całkowicie względny albo odniesiony do subsystującego bycia, a więc istotnie zależny, podczas gdy ono samo jest po prostu absolutne albo niezależne. Subsystujące bycie nawet zwrócone do bytu pozostaje absolutne, ponieważ każde zwrócenie się (*Zuwendung*) dzieje się w absolutnej wolności i nic nie przynosi subsystującemu byciu. Odwrotnie – zależność bytu nie wyklucza wolności, skoro tylko może się ona przedrzeć do samego-bycia, tak jak człowiek przez byt.

U Heideggera brakuje opisaney dotychczas wielkiej analogii. Możemy jej przeciwstawić małą analogię, gdyż jedynie taka znajduje się u niego. Odkrywa ona odróżnienie między nosicielem (*Träger*), któremu przysługuje bycie i byciem, które mu przysługuje. Przy tym uwidacznia się tylko ograniczony udział w byciu, określany przez istotę każdorazowego bytu. Skoro jednak byt ludzki wydobywa ten udział z bytu, staje się dla niego zrozumiałym, że jest to tylko udział wskazujący na samo-bycie, którego członami (*Ausgliederungen*) są wszelkie udziały tego rodzaju i dlatego ogarnia ono je wszystkie. Udzielające się w ten sposób, za pośrednictwem bytu, samo-bycie przypisuje się człowiekowi i rości sobie on do niego pretensję, jako tego który samym środkiem jest przez niego urządzony. Ukazuje się ono jako bycie bytu nie oddzielone jeszcze od swojego powiązania z nim, a zwłaszcza z człowiekiem, równocześnie jednak wznosi się ponad niego albo przekracza wszystkie byty. Między byciem bytu a bytem, mianowicie człowiekiem, rozciąga się mała analogia, do której zmierza Heidegger. Przy czym czuje on jak trudne do ujęcia jest jedno bycie przenikające wszystkie dziejowe udzielania się (*Mitteilungen*), a jednocześnie nie może lub nie chce się on uwolnić od tego kłopotliwego położenia, ponieważ nie jest w stanie przejść od czasu do wieczności.

Zgodnie ze związkami, które rozwinęliśmy, mała analogia może odgrywać jedynie przygotowawczą rolę w stosunku do narzucających się pytań. Patrząc głębiej przedstawia się ona jako skutek wielkiej analogii, dlatego wykracza poza ona siebie i zmierza do tamtej. Dopiero wielka analogia całkowicie przeprowadza różnicę, a przez to uwalnia identyczność od nadmiaru (*Übersteigerung*) tkwiącego w nierozłączności. Jednocześnie jednak broni ona prawdziwej identyczności, umożliwia byt przez bycia jako takie, co immanencji bycia, niepodważalnej w swej transcencji przynależy, a jego tematyczny rozwój jest jeszcze dalece nie rozwinięty.

Fakt, że Heidegger nie czyni kroku od małej do wielkiej analogii, ma metodyczną rację. Przyznaje się on do metody fenomenologicznej, którą naturalnie pogłębia, o ile od tego co się zrazu i zwykle pokazuje postępuje on do tego, co się zrazu i zwykle właśnie nie pokazuje, lecz z tamtym istotnie tworzy całość, ponieważ „ustanawia jego sens i podstawę”¹⁰⁰. Przez to spełnia on właściwą sobie

¹⁰⁰ Tamże, s. 50 [Bogdan Baran tłumaczy *Grund* jako *podstawa*, odpowiedniejszym wydaje się jednak termin *racja* – przyp. A. J. N.].

redukcję fenomenologiczną, która w tym co się pokazuje odkrywa ukryte podstawy (*Hintergründe*), jednak nie wykracza poza tamte aby dotrzeć do innych. Tak więc pozostaje on w immanencji, nawet jeśli osiąga także pewien początek transcencji. W przeciwieństwie do tego redukcja transcendentálna wnika tak głęboko w to, co się zrazu pokazuje, że odkrywa ona nie tylko jego immanentne lecz także transcendentálne warunki możliwości albo racje umożliwiające. Wychodzi więc ona poza to, co się pokazuje i przechodzi do czegoś innego, bez którego tamto nie może istnieć albo jest całkowicie niemożliwe. W ten sposób fenomenologiczne odsłonięcie (*Freilegen*) zostaje uzupełnione przez wnioskowanie transcendentálne, które jest obce nastawieniu fenomenologicznemu. Wnioskowanie takie nie gubi się w abstrakcyjnej pojęciowości, lecz zbiega się z pogłębionym i dopiero przez to całkowicie ludzkim (*vollmenschlichen*) doświadczeniem¹⁰¹. Ponieważ Heidegger do tego nie zmierza, nie wychodzi poza małą analogię, pozostaje „bezradny”¹⁰² wobec wielkiej analogii i uważa, że „właściwiej byłoby zrezygnować nie tyle dopiero z odpowiedzi, co już z samego pytania”¹⁰³.

Tłumaczył Andrzej J. Noras

¹⁰¹ J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978.

¹⁰² M. Heidegger, *Czas i bycie*, wyd. cyt., s. 26.

¹⁰³ Tamże, s. 29.