

Nomada wobec całości. (Meta)metafizyczna rozmowa Skargi z Heideggerem

Przedmowa

Tercet metafizyczny jest książką znamieną. Najbardziej ewidentnym tego powodem może wydawać się fakt, że to ostatnia książka, która ukazała się za życia Barbary Skargi, a wydana została wkrótce po napisaniu. Czy zatem nie stanowi ona, można by zapytać, swoistego podsumowania długiej i trudnej drogi życiowej; czy nie jest ponadto dojrzałym i finalnym owocem myślenia Autorki? Natomiast *świat, samotność i skończoność* – tematy, które składają się na tytułowy tercet, a należą, w myśl Skargi parafrazującej *Podstawowe pojęcia metafizyki* Martina Heideggera, do kwestii fundamentalnych i źródłowych – tworzyłyby niejako kanwę samej tej drogi od początku do ostatecznego kresu.

Biografia zatem mogłaby stanowić tu pewne tło refleksji, dostarczając jej surowej materii życia. Jakkolwiek kuszące swą oczywistością, umieszczenie jej w centrum tematycznym tych medytacji niechybnie prowadziłoby Czytelnika na manowce („zbyt łatwo się ulega sugestiom płynącym z przeżyć osobistych, a wszakże nie o nie tu chodzi”¹). Podejmując się zresztą rozważania nad tymi kwestiami, sama Autorka zaznacza, iż „wiążą się nie tylko z egzystencją i nie tylko z człowiekiem jako takim, lecz zawierają jeszcze coś więcej”².

¹ B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 34.

² Tamże.

Życiorys niewątpliwie może być elementem większej całości. Choć nie musi. Tymczasem myślenie *całości* – jak śmiało można twierdzić – jest zasadniczym wątkiem rozwijanym na stronach tej książki. Przy tym chodzi tu o jej różne rodzaje, poczynając od świata lub miriadów niezliczonych jego odmian. Narratorka wędruje pomiędzy nimi, przygląda się ich podstawom i kresom, żeby w sposób organiczny przejść – lub raczej przechodzić tam i z powrotem – do rozważania istoty własnej jednostkowości i jej granic. Włącza się tym sposobem w dawną rozmowę filozoficzną, trwającą od presokratyków po dziś dzień. Jak chociażby wtedy, gdy rozważa naturę relacji pomiędzy całością a częścią, niemalże nieukrycie odnosząc się do dylematów podnoszonych jeszcze przez Parmenidesa³.

Całość ta ma niejedno oblicze. Po pierwsze, jest to całość tożsama ze światem, „co obejmuje wszystko, co jest, a więc także i człowieka”⁴. Aczkolwiek owa całość-kosmos niekiedy nie tylko nie znajduje w sobie miejsca dla człowieka, porzucając go, lecz zarazem potrafi się ukazywać jako jego dialektyczne przeciwieństwo.

Jest nią, po drugie, człowiek, jednostka, indywiduum, samotnik... Ten ciąg można kontynuować, natomiast uniwersum, centrum którego taka niepodzielna, lecz ograniczona przez ciało i wzbogacona w emocje świadomość jednostki wokół siebie tworzy, ma na tyle bogaty słownik, iż z nadmiarem dostarczy kolejnych określeń. Natomiast skończoność, domknięcie, kres, perfekcja ukazują rys, bez którego samo wyobrażenie całości wydaje się raczej niemożliwe. Nawet jeżeli chodzi o granicę pomiędzy *ja* a już obcym mu światem. Granicę, dzięki której, przeciwstawione sobie nawzajem, stają na agonii, zaś poza ich walką już nic się nie liczy. Są to jednak *całości* spodziewane w każdym wywodzie odpowiadającym pewnej ustalonej filozoficznej konwencji.

³ Por. tamże, s. 45.

⁴ Tamże, s. 37.

Dlatego właśnie warto zacząć od owego „czegoś więcej”⁵, na które Skarga się powołuje – od niezbyt jawnego wątku, mającego tak oczywiste kwestie jak tytułowy tercet przerastać, tworząc właściwą dla siebie całość. Wątek ów, w ramach którego napomyka się o wspomnianej konwencji filozoficznej, jest wszakże o tyle biograficzny, o ile wymaga od Autorki całościowego zaangażowania jej doświadczenia życiowego. Jak bowiem wiadomo, nadrabiając stracony w łagrach sowieckich i na zesłaniu czas, pierwotnie w swej karierze akademickiej Barbara Skarga musiała skupić się na uprawianiu historii filozofii. I dopiero w ostatnich dekadach życia jej sposób uprawiania filozofii stopniowo przekształcił się, ewoluując od historiografii do czegoś, co bardziej należałoby nazwać polemicznym oraz metafizycznym zapytywaniem. Przełom pomiędzy jednym okresem a drugim, jedną a drugą postawą wyraźnie się zarysował już w zbiorze poświęconym Bergsonowi: „Walczył więc we mnie historyk filozofii, pragnący przedstawić intencje autora maksymalnie obiektywnie, a przede wszystkim je zrozumieć, z czytelnikiem, który wciąż siebie pyta: czy jest w tym dziele jakaś racja?”⁶. Tendencja ta wzmogła się w *Przeszłości i interpretacjach* oraz w *Granicach historyczności*, by zaowocować swoistym zwrotem metafizycznym w *Tożsamości i różnicy*.

Przywołuję pokrótce tę znaną historię, by podkreślić, że *Tercet* jest zarówno kontynuacją, jak i finałem kolejnego niehistoriograficznego okresu w twórczości Barbary Skargi. Początek mu dał tom o współdźwięcznym tytule – wydany w 2005 roku *Kwintet metafizyczny*. Z przymrużeniem oka można by wręcz mianować ten etap *metametafizycznym*, nie tyle z powodu drobnych rewizji, którym Skarga może tu poddawać swoje wcześniejsze przemyślenia⁷, ile dlatego że bierze na warsztat istotę samej metafizyki. To pierwszy, lecz nie najważniejszy powód zastosowanej tu reduplikacji (oraz ewentualnej dalszej multiplikacji) przedrostka *meta-*. Choć

⁵ Tamże, s. 34.

⁶ B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 5.

⁷ Por. B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 108.

niewątpliwie reduplikacja ta może wydawać się czymś zbędnym, gdyż naturalną cechą metafizyki jest schodzenie na coraz głębsze stopnie, ku pierwszemu źródłu, bez względu na to, jak się je rozumie, ale też oglądanie się za siebie na przebytą już drogę. W gruncie rzeczy takie oglądanie się za siebie może stanowić podstawę filozofowania.

Drugim i ważniejszym powodem, który zaznacza pewną zasadniczą zmianę na tej drodze, jej zwrot, okazuje się moment, kiedy to metafizyka niczym żywiołowy potok porywa Barbarę Skargę, wciągając ją w od dawna trwającą rozmowę na temat niezmiennych niemalże pytań. Czy oznacza to całkowitą uległość Myślicielki? Bynajmniej. Podobny los przydarzył się niejednemu przed nią, co jednak nie znaczy, że pozbawił ich wyjątkowości i sprawczości: każdy w tym prądzie wiosłował na własną rękę. Dlatego właśnie był ciekawy, wpisując się przy tym w ten sam niby strumień. Ale o tym za chwilę.

Ważne, że Autorka osobiście ogłasza tu nowy początek, gdy w *Kwintecie metafizycznym*, powołując się na Leszka Kołakowskiego, twierdzi, iż „cała metafizyka redukuje się do rozważań nad bytem, czasem, złem, śmiercią i miłością”⁸, i dodaje, że poświęciła tę książkę jedynie czasowi i złu: „Mam więc poczucie fragmentaryczności, skrótowości mych refleksji. Niech Czytelnik potraktuje je jako pierwszy krok ku metafizyce, jako próbę wejścia na jej niezmierzone drogi”⁹.

Toteż rozważania o podstawowych dla *Tercetu* pojęciach – by już nie wspominać sugestywnego podobieństwa tytułów obu książek – niewiele pozostawiają wątpliwości co do tego, że owa triada na różne sposoby do przywołanego szeregu podstawowych pojęć metafizyki ma się odnosić. Te trzy pojęcia stanowią całość nieuchwytnego, przemijającego bytu, zadającego ponadto ból, przerażającego oraz budzącego wszelkie odcienie tęsknoty, przelewającego się w troskę. Na marginesie warto dodać, że to ostatnie

⁸ B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 5.

⁹ Tamże.

jest ważnym pojęciem, w interpretacji którego Skarga zasadniczo z Heideggerem się nie zgadza, zarzucając mu nie tylko ustawienie troski w centrum naszej relacji ze światem, uporczywe skupienie się na instrumentalnym jej wymiarze, ale też zasklepienie samego świata w sztywnych granicach tego, co „mam”¹⁰. „A przecież nieustannie jego granice przekracza nasza ciekawość, chęć zdobycia czegoś więcej, co żadnym narzędziem być nie może, co do niczego nie służy, lecz pozwala wyrwać się z «zamieszkiwania», tak wysoko cenionego przez Heideggera, dokądś, wszystko jedno dokąd, byle tylko «poza». Myśl poszukująca nie zna granic i nie zakreśla ich sobie”¹¹. Dodaje też, że „od tej narzędziowości Heidegger zresztą później odszedł”¹². Jest to niewątpliwie wątek polemiczny, mimo że, jak Autorka *Tercetu* deklaruje na początku swoich rozważań, spór z Heideggerem nie ma być dla niej motywem wiodącym. Jakkolwiek przykład ten wydaje się jednym z najostrzejszych w całym tekście spięciem pomiędzy pozycjami obu filozofów (zresztą można również polemizować z samą Skargą co do zasadności takiej interpretacji Heideggerowskiej troski), Autorka wraca po nim do snucia opowieści w stylu zapowiedzianym w Przedmowie.

Całość bytu zatem – powtórzmy to raz jeszcze – może się przekładać na całość świata oraz na całość zderzającego się z nim indywiduum, zarówno w intelekcie, jak i w nigdy w pełni nie pojętej emocjonalności. Ich kotłowanie wiąże się natomiast z dialektycznością myślenia na temat samej tej pary, a zatem z istotą samej filozofii, która niejawnie (*sic!*) przemienia się w kolejny temat tej książki. W istocie trzeci, gdyż skończoność w ujęciu Barbary Skargi niewątpliwie okazuje się losem zarówno przemijających światów, jak i znajdujących się w centrum każdego, a także stopniowo je tracących, migrujących, póki nie trafią w obcą każdemu próżnię, jednostek.

¹⁰ B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 77.

¹¹ Tamże, s. 78.

¹² Tamże.

Nie sposób tych wątków w przedmowie do *Tercetu* pominąć: światów, jednostki oraz osobliwej przestrzeni refleksji, w której ta jednostka się porusza, przekraczając rozmaite w tej całości granice. Wydaje się, że, by oddać zasadniczy rys tego osamotnionego i usamodzielnionego indywiduum, trafna byłaby tu metafora nomady, u Skargi wprowadzić nieobecna. To właśnie ów nomada okazuje się na tyle zakorzeniony w sobie, na tyle też zdający sobie sprawę ze swej więzi ze stopionym niemal w całość sznurem coraz nowych światów, tworząc z ich potokiem dialektyczną parę, że wydaje się tym jedynym, który nie tylko podanemu przez Barbarę Skargę opisowi odpowiada, ale ponadto to on opis ów poniekąd rozwija. Snuje jako osobistą opowieść, filozofuje. Toteż samo filozofowanie okazuje się funkcją tak przedstawionej nomadyczności. Oznacza bycie kimś wyrastającym, i owszem, ze świata, który zostawia po sobie niezagojone rany; wtapia się w coraz nowe kosmosy, na chwilę zaledwie, przelotnie, chciałoby się powiedzieć, gdyż z żadnym (nawet z owym pierwszym *in illo tempore*) gwoli – lub na skutek, albo też przez niemożliwość – nabrania wobec nich dystansu nie tworzy integralnej całości. Dlatego właśnie taki samotny nomada jest zdolny do przenikliwego patrzenia na nie z odległości. Z czasem nabiera też umiejętności spojrzenia w ten sposób na siebie. Wówczas wciąga się w metafizykę (zaś reduplikacja jej przedrostków nie każe na siebie czekać).

Zastosowaniu postaci nomady jako odpowiednika takiej postawy filozofującej sprzyja też to, w jaki sposób zarówno Skarga, jak i *parafrazowany* przez nią Heidegger, rozumieją istotę metafizyki. Rodzi się ona bowiem z tęsknoty za światem, który przemija. Przy tym mniej ważne wydaje się zarówno to, że *raje utracone* obu myślicieli bynajmniej nie są do siebie podobne, jak i to, że statusy tak jednostki, jak i *Dasein* zasadniczo się w nich od siebie różnią. Sam fakt takiego doświadczenia odgrywa tu kluczową rolę. Ono bowiem – też na dwa różne sposoby – z *całością* jest związane, w jakiś sposób do niej należy lub jest przez nią definiowane.

W *Podstawowych pojęciach metafizyki*, traktując pojęcia filozofii i metafizyki jako w swej istocie synonimiczne, a łącząc

je z przeżywaniem utraty lub braku jakiegoś ugruntowania, Heidegger przywołuje słowa Novalisa: „Filozofia jest właściwie tęsknotą za domem (*Heimweh*), dążeniem (*Trieb*) do tego, by wszędzie być w domu”¹³. Po czym dodaje: „Dążeniem takim filozofia może być tylko wtedy, gdy my, filozofujący, wszędzie *nie* jesteśmy w domu. Czego żąda to dążenie? (*Wonach steht das Verlangen dieses Triebes?*) Wszędzie być w domu – co to znaczy? Nie tylko tu i tam, oraz nie tylko w każdym miejscu, we wszystkich bez wyjątku naraz, ale wszędzie być w domu znaczy: zawsze i, głównie, w całości. To «w całości» i jego całość nazywamy światem. Jesteśmy i póki jesteśmy, ciągle na coś czekamy. Ciągłe jesteśmy przez coś jako całość wzywani. To «w całości» jest światem”¹⁴. W innym fragmencie tego tekstu Heidegger dodaje, że doświadczający takiej tęsknoty za domem człowiek jest wobec całości świata zarazem panem i sługą (*Herr und Knecht der Welt*)¹⁵, czyli jest poniekąd jej częścią, a w zasadzie – konstytutywnym ośrodkiem. Zaś opisana w ten sposób całość – jak wiemy już z wydanego dwa lata wcześniej dzieła tego autora – nie jest bynajmniej bytem, lecz jego sposobem bycia¹⁶.

Barbara Skarga może się nie zgadzać co do tego, czy świat naprawdę zasługuje na miano całości i jedności, wiodąc prym przed człowiekiem¹⁷. Choć przeciwległe *extremum*, rozumiane w duchu Levinasa traktującego całość jako zagarniającą z przemocą wszystko, co od niej odbiega, też nie wydaje się Skardze bliskie¹⁸. Co więcej, świat na pewno nie jest dla niej czymś jedynym, jednolitym, światy się multiplikują, co umożliwia wędrówkę pomiędzy nimi, namysł nad każdym, zastanowienie się też nad sobą: „Świat

¹³ Novalis, *Schriften*, Jena 1923, t. 2, s. 179, fragm. 21. Cyt. za: M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, w: tegoż, *Gesamtausgabe*, t. 29/30, Frankfurt a/M 1983, s. 7.

¹⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, dz. cyt. s. 7.

¹⁵ Tamże, s. 262.

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 52, 68nn.

¹⁷ B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym tomie s. 41-42. Por. też: „Jest on miejscem naszych doświadczeń, ale jednocześnie my go jakoś konfigurujemy” (tamże, s. 158).

¹⁸ Tamże, s. 79.

jest czymś obiektywnym w tym sensie, że żaden człowiek go nie stworzył, tymczasem ulega nieustannej subiektywizacji, chociażby przez kreślenie w nim nieustannych podziałów. Wydaje się niepodzielny, a jednak możemy sensownie pytać o to, co jest światem danej jednostki albo społeczności, w jakim są zanurzone światy i gdzie ich światy leżą granice¹⁹; „Dwa światy, mój i społeczny, przeplatają się nawzajem”²⁰. Ponadto: „Mój świat jest jednak innej natury niż moje Ja”²¹.

Jednak raczej nic tak nie pobudza do namysłu nad własnym światem, jak utrata go („Nagle mój świat tragicznie się kończy. Jego czas dokonał się niespodziewanie, ale ja wciąż jestem, i ten obcy świat trwa. W takim momencie zdaję sobie sprawę, jak kruchy jest mój świat, jak łatwo go utracić”²²). Taką utratę oraz tęsknotę, a w zasadzie ból z nią związany, Barbara Skarga wiąże przede wszystkim ze śmiercią bliskich: „Jest to pierwsze mocne doświadczenie śmierci, póki bowiem odchodzą obojętne dalekie światy, traktuje się ją jako coś naturalnego i nie wnika się w sam jej sens. Tyle ludzi umiera dokoła, nader rzadko bulwersując uczucia. Na czym więc polega nasza relacja ze śmiercią? Wydaje się nader prosta, jakby redukowałą się do konstatacji nieuniknionego faktu. Tymczasem rodzi ona wiele niepokojących pytań”²³.

Podobny, być może jeszcze bardziej bezpośredni w swojej wymowie, wątek można znaleźć u Vladimira Jankélévitcha: „śmierć w drugiej osobie, śmierć kogoś bliskiego. Oto uprzywilejowane doświadczenie filozoficzne”²⁴. Lecz nie chodzi o samo doświadczenie śmierci (konstytutywne dla filozofii, jak wiemy, od czasów

¹⁹ Tamże, s. 42.

²⁰ Tamże, s. 160.

²¹ Tamże, s. 75.

²² Tamże, s. 60. Por. też: „Czym był świat każdego z nas podczas wojny? [...] Wiem, że właśnie wówczas mój zginął. A na jego miejsce powstawał obcy, wrogi, inny” (tamże, s. 78–79).

²³ Tamże, s. 194.

²⁴ V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2005, s. 16.

Platona²⁵), tylko o nią jako jeden z aspektów skończoności w jej trwałym powiązaniu ze światem i z tym, kto go doświadcza, nomadycznie filozofując wobec tej całości. „Metafizyka jest pytaniem, w którym pod znakiem zapytania stawiamy całość bytu, i pytamy tak, że my sami, pytający, jesteśmy przy tym postawieni pod znakiem zapytania”²⁶ – powiada parafrazowany przez Skargę Heidegger.

Warto dodać, iż roli tęsknoty nie wolno tu absolutyzować. Z niej samej mogą rodzić się resentymenty²⁷. Zawęźa to perspektywę, uszczupla miejsce dla innego, dla relacji społecznych. Ważna zaś tu okazuje się też antycypacja tego, co nadejdzie, projekt takie miejsce tworzący i poszerzający.

Autorka pisze więc o tym wszystkim jako metafizyk, mający jednak za sobą warsztat historiograficzny. Przy tym, oczywiście, nie o znajomość faktów historycznych i metodologii tu chodzi. Kluczową rolę w takim spojrzeniu wstecz i na całość korpusu filozoficznego odgrywa rozeznanie w obu podstawowych, ukształtowanych wewnątrz niego postawach – chodzi o historyczne wpisanie się do łańcucha wydarzeń ze wspólnego świata, do wspólnego mianownika, a także o dziejowe spojrzenie za każdym razem z własnej perspektywy, tu i teraz. Rozeznanie i wejście w nie naraz – wejście w rozmowę trwającą od wieków. Jej własne filozofowanie wychodzi naprzeciw całej filozofii jako przekazowi tradycji filozoficznej, ale także jako nieustającemu zgłębianiu niezmiennych pytań – historii filozofii oraz osobistemu namysłowi metafizycznemu.

Wobec tego relacja z *całościami* zyskuje nowe cechy. Albowiem pojęcie to – zarówno w wymiarze ontologicznym, jak też społecznym, a zatem też etycznym, ale również stylistycznym – da się ująć za sprawą starego terminu z filozoficznego leksykonu: dialektyki. Przy tym decydująca jest tu pierwotna rola tego narzędzia, w swym znaczeniu słownikowym związana między innymi z rozmową. Jak bowiem wiadomo, *διαλέγομαι* – jako czasownikowe źródło

²⁵ Platon, *Fedon* 64a.

²⁶ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, dz. cyt., s. 13.

²⁷ Por. B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 144.

pojęcia *dialektyki* – oznacza czynne uczestniczenie w rozmowie. I właśnie dlatego zwrócenie się samotnego, wędrownego myśliciela w jego relacji ze światem ku całości nie może nie dotyczyć samego uczestniczenia w rozmowie.

Niekoniecznie przy tym chodzi o wymianę zdań, o walkę na argumenty. Zresztą sam dialog, etymologicznie wywodzący się z tegoż rdzenia, interpretowany choćby w XX wieku na różne sposoby, nie zawsze był do tej czynności sprowadzany. Aczkolwiek Barbara Skarga osobiście proponuje klucz do rozumienia charakteru tej dialektyki, która jawi się w niniejszej książce w postaci narzędzia, przedmiotu, a ponadto także jej podmiotu. Kluczem tym jest *parafraza* – taki gatunek rozmowy, którą prowadzi się niejako *przy okazji* tej czy innej wypowiedzi, lecz też ewidentnie *obok* niej. Zawarte w przedrostku *παρά-* znaczenie wprost na owe *przy* oraz *obok* wskazuje²⁸. Dlatego właśnie bezpośrednia wymiana argumentów z rozmówcą, a nawet on sam nie są tu niezbędni. Jest to samotne podróżowanie drogą, którą chadzają też inni. Przejście nią obok innych wędrowców, ewentualne spotkanie ich niesionych przez podobne potrzeby, dążenia lub tęsknoty. Spotkanie jako *stawanie obok siebie*, co również można ze starogreckiego odpowiednika tego słowa – *συγγίγνομαι*²⁹ – dosłyszeć. Taka forma jednakże nawet we wspólnym poszukiwaniu, ale też we własnej podróży nomady obok innych nie prowadzi do żadnych ostatecznych wniosków, gdyż nie prowadzi do ostateczności (która nie zawsze jest tożsama ze skończonością). Nie wolno przy tym zapominać, iż do żadnego ostatecznego wniosku nie prowadzi nawet dialektyka jako spór. Nie wiadomo, czy ma go na celu, ale najwidoczniej nie ma go w skutku, co zazwyczaj obserwujemy w dialogach Platónskich. Na celu natomiast ma rozważanie, zgłębianie tychże pytań, co nie dają spokoju innym.

Rozmowa ta, podsycana tęsknotą, Heideggerowym *Heimweh*, niczym jakiś prąd porywa swych uczestników, każdego w swoim czasie

²⁸ O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2000/2001, t. 2, s. 146.

²⁹ Por. tamże, t. 2, s. 341, t. 1, s. 165.

i miejscu, na różne sposoby, niosąc do odmiennych brzegów. Wewnątrz każdy okazuje się we władzy tego samego żywiołu, będąc niejako dopływem tworzącym jeden z nurtów w tym samym korycie. Pytanie o uczestnictwo w tej rozmowie okazuje się wciąż wspominanym tu wcześniej pytaniem o części i całość. Jesteśmy zatem rozmową – można powtórzyć za Hölderlinem. Rozmową, która nie wymaga wymiany zdań i nie prowadzi do odpowiedzi. Rozmową ujawniającą owo „coś więcej”³⁰ Skargi, „coś” więcej: „Komentując słynną frazę: *ein Gespräch wir sind*, Heidegger określa mowę jako otwieranie i zakrywanie (*Eröffnung und Verhüllung*) bycia i niebycia (*Sein und Nichtsein*) zarazem: «To, że jesteśmy rozmową, znaczy jednocześnie i różnoźródłowo: jesteśmy m i l c z e n i e m. Znaczy to jednak również: Nasze bycie dzieje się w mowie o bycie i niebycie (*Unser Seyn geschieht im Reden von Seiendem und Nichtseiendem*)»”³¹.

Dlatego właśnie gdy Barbara Skarga postanawia tworzyć *Tercet* jako parafrazę wykładu Heideggera o podstawowych pojęciach metafizyki, nie o polemikę czy rekapitulację jej chodzi: rozmowa o tych pojęciach przemienia się w rozmowę o samej metafizyce. Podkreśla: „Idę w rozważaniach swoją własną drogą”³² (gdzie indziej powiada też: „Nie idę niczymi śladami”³³). Można by dodać: jestem własną drogą. I w ten sposób, paradoksalnie, jej myśl wpływa do niezmiernie szerszego nurtu.

Trzeba dodać, że parafrazowany przez nią wykład Martina Heideggera, wygłoszony w semestrze zimowym 1929/1930, będąc głosem w owej rozmowie, również wpisuje się w kontekst osobistej parafrazy. Albowiem w tymże czasie niemiecki filozof pisze jedną z najważniejszych swoich książek, rozliczających dotychczasową

³⁰ Cytowany już fragment: B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 34.

³¹ C. Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan – Heidegger*, Gdańsk, s. 168–169.

³² B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 34.

³³ *Musimy pisać po polsku. Rozmowa z prof. Barbarą Skargą*, rozmawiali: Marek Smug, Anita Pacholik-Żuromska, EIDOS 2001 (<https://pracetolerancja.wordpress.com/2020/04/19/musimy-pisac-po-polsku-rozmowa-z-prof-barbara-skarga/>, dostęp: 24.06.2020).

tradycję filozoficzną z jej własnego samoograniczenia – *Kant a problem metafizyki* (stanowiącą pokłosie jego *Odczytów w Davos* i związanej z nimi dyskusji z Ernstem Cassirerem). Wydaje się czymś naturalnym, że obie te książki, napisane przez Heideggera w tym samym czasie, wzajemnie się dopełniają, traktując w zasadzie o tym samym temacie. Przewycięzają i redefiniują metafizykę. Dają ujście kolejnym *meta*–: „Metafizyka jestestwa to nie tylko metafizyka traktująca o jestestwie, lecz także metafizyka dziejąca się w sposób konieczny *jako jestestwo*”³⁴.

A przy tej okazji w owej rozmowie – lub kontekście, jeśli ktoś woli – zjawia się kolejny uczestnik: Immanuel Kant bowiem również proponuje swoją triadę. Ciąg ten niewątpliwie można przedłużać, aczkolwiek obecność autora *Krytyki czystego rozumu* na pewno wydaje się całkowicie niezbędna do nawet pobieżnego, jak na przedmowę przystało, spojrzenia na parafrazy Heideggera i Skargi, gdyż stanowi on dla nich swoiste tło, a poniekąd też punkt wyjścia.

Warto zatem owe trzy triady w ogólnym zarysie przywołać, stawiając je w jednym rzędzie. A zacząć należy od tego, że bynajmniej nie są one tożsame. W przypadku Kanta, co więcej, składają się nań inne niż u Heideggera i Skargi pojęcia. Ponadto w niniejszym wywodzie nie chodzi o próbę zaświadczenia jakiegokolwiek – zwłaszcza bezpośredniej – genealogicznej więzi, zachodzącej między pozycjami owej trójki myślicieli ani tym bardziej o sprowadzenie ich do wspólnego mianownika. Wchodzą w rozmowę, pogłębiając, każdy na swój sposób, te same niby pytania. Przy tym kolejność historyczna nie ma tu większego znaczenia: podążają tą drogą każdy na własną rękę.

Mówiąc o Kancie, mam na myśli opisane przez niego idee transcendentalne – pojęcia czystego rozumu, które jako takie stanowią warunek możliwości utworzenia wszelkich pojęć: „wszelkie idee transcendentalne dadzą się zaliczyć do trzech klas, z których

³⁴ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012, s. 218.

pierwsza zawiera absolutną jedność myślącego podmiotu, druga absolutną jedność szeregu warunków zjawiska, trzecia absolutną jedność warunku wszelkich przedmiotów myślenia w ogóle”³⁵. Pierwsze zatem dotyczą *duszy*, drugie – *świata*, trzecie zaś – *Boga*, czyli rzeczy, „która zawiera w sobie najwyższy warunek możliwości wszystkiego, co się da pomyśleć”³⁶.

Triada ta pozostaje niewątpliwie zbieżna z omawianymi przez Heideggera i Skargę z uwagi na fundamentalność i skupienie na całości (w oderwaniu, i owszem, od doświadczeń zmysłowych). Kant podkreśla to przez użycie specjalnie doprecyzowanego przymiotnika „absolutny”, który oznacza coś, co „ważne jest pod każdym względem”³⁷. „Otóż transcendentalne pojęcie rozumu dotyczy zawsze tylko absolutnej całości w syntezie warunków i nie zatrzymuje się nigdy wcześniej, nim nie osiągnie tego, co jest nieuwarunkowane bezwzględnie, tzn. pod każdym względem”³⁸.

Choć rozbieżność w poszczególnych elementach Kantowskiej oraz późniejszych triad jest ewidentna. Albowiem podczas gdy, na pierwszy rzut oka, niezaprzeczalne są podobieństwa pomiędzy jego pojęciem *duszy* a *samotnością* zarówno u Heideggera (*Einsamkeit*), jak i u Skargi, a także pomiędzy pojęciami *świata* u wszystkich trojga filozofów, to trzeci człon tercetu idei Kantowskich – *Bóg* – wygląda zasadniczo inaczej niżli *skończoność* obojga pozostałych autorów (*Endlichkeit* w przypadku Heideggera).

Trzeci człon Kantowskiej triady stanowi niejako syntezę pierwszego i drugiego, gdyż dotyczy, jak filozof z Królewca zaznaczył w przywołanym powyżej cytacie, „wszystkiego”. W tym sensie to on właśnie odpowiada zarówno potocznemu, jak doprecyzowanemu, Kantowskiemu rozumieniu absolutu.

W tym jednak pojęciu kryje się być może jeden z powodów, dla których Martin Heidegger wprowadza korektę do listy pod-

³⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, A 334/B 391, s. 314.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, A 324/B 381, s. 308.

³⁸ Tamże, A 326/B 382, s. 309.

stawowych pojęć metafizyki (wszak właśnie o metafizykę w interpretacji *Krytyki czystego rozumu* mu chodzi), zmieniając także ich kolejność. Paradoksalnie, ale w ten właśnie sposób absolut Boga – tego, co ogarnia całość w swej nieskończoności – potrafi zastąpić absolutną skończonością, by potem i tak torować drogę ku potrzebie przekroczenia najbardziej podstawowej granicy, którą określa jako różnicę ontologiczną. A w tym właśnie wyraża się owa tęsknota za domem, przejawia się sama metafizyka jestestwa, istota filozofii.

Powiada zatem w *Podstawowych pojęciach metafizyki*: „filozofowanie to coś, co poprzedza wszelkie zajęcie i stanowi fundamentalne wydarzenie jestestwa, coś samodzielne i całkowicie odmienne w stosunku do manieri, w której zwykle się poruszamy. Dobrze o tym wiedzieli i musieli wiedzieć starożytni filozofowie przy [swoich – A.M.] pierwszych decydujących początkach. Tak od Heraklita doszło do nas słowo: *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον*. «Ilukolwiek ludzi słyszałem, żaden nie doszedł do tego, by wiedzieć, że bycie mądrym, *σοφόν* [filozofia] to coś, co jest oddzielone od wszystkiego». Po łacinie coś oddzielonego zwie się absolutum, czymś, co jest na swoim własnym miejscu, ściślej: co swe własne miejsce samo dopiero kształtuje”³⁹.

Inaczej mówiąc, metafizyka wyłania się tu z oddzielenia, kresu, literalnie *definitivnego* dla mowy o całości wszystkiego. To zaś może tłumaczyć, dlaczego *skończoność* u Heideggera zajmuje miejsce Kantowskiego Boga. W niej i od niej zaś wszelkie filozofowanie prowadzi do *samotności*, która tu okazuje się *odosobnieniem* (stanowiącym skądinąd nawiązanie do ważnych dla tego filozofa inspiracji, które poprzez Hegla lub niewątpliwie też w sposób niezapośredniczony płyną z Eckhartowskiego pojęcia *Abgeschiedenheit*, wprost w tej książce niewymienianego, mogą ewentualnie sięgać ważnego dla wschodnio-chrześcijańskich mistyków, jakkolwiek dużo starszego greckiego pojęcia *ἀπάθεια*).

³⁹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, dz. cyt., s. 34.

„Skończoność to nie właściwość, która jest nam tylko nadana, lecz *fundamentalny sposób naszego bycia*. Jeśli chcemy stać się tym, czym jesteśmy, nie możemy tej skończoności odrzucić lub się co do niej oszukiwać, lecz musimy ją chronić. Takie dbanie jest najbardziej wewnętrznym procesem naszego skończonego bycia, czyli naszego najbardziej wewnętrznego ukończenia (*Verendlichung*). Skończoność *istnieje* tylko w prawdziwym ukończeniu. W tym jednak spełnia się wreszcie *odosobnienie* (*Vereinzelung*) człowieka we własnym Dasein”⁴⁰ – powiada Martin Heidegger w *Podstawowych pojęciach metafizyki*, ustawiając *skończoność* niczym nieuniknione przejście od *świata* ku jawiącemu się w *samotności* Dasein.

Barbara Skarga zachowuje w *Tercecie metafizycznym* ten sam ukuty przez Martina Heideggera zestaw pojęć. Choć częściowo już tu omówione różnice w ich interpretacji przez obu filozofów zostają w jej parafrazie dodatkowo uwidocznione przez zmianę kolejności omawiania: Skarga zamienia miejscami *samotność* ze *skończonością*. Przez taką rekompozycję prowadzona przez nią metafizyczna rozmowa rozwija się nieco inaczej. U Heideggera bowiem „błogość zdziwienia – ów czuwający zachwyt, który jest oddechem wszelkiego filozofowania i który najwięksi z filozofów nazwali *ἐνθουσιασμός*”⁴¹, dopełnia się w afirmatywnej, dającej nadzieję i właśnie budzącej ów entuzjazm *samotności*. Skarga w finale swoich medytacji eksponuje doświadczenie *skończoności* zarówno wszelkich możliwych światów, jak i własnego bycia.

Nie synonimiczna, lecz coraz bardziej ukazująca to, co ma w swej istocie wspólnego z ostatecznością, taka skończoność, jak się wydaje, nie rodzi wielkiej nadziei. To ona bowiem na koniec *Tercretu* jawi się pod postacią śmierci, zaś filozofia wynika ze stawianych przez nią pytań. Toteż czasami eseje te, w których momentami przebija się styl tak osobisty, że zaczynają przypominać dziennik, czynią kontemplację przemijania swym zasadniczym tematem. „Można dowodzić ciągłości ludzkiego istnienia, rozmaitych etapów

⁴⁰ Tamże, s. 8.

⁴¹ Tamże, s. 531.

ewolucji, ale ciągłość światów jest problemem. Nawet mój własny, ten z dzieciństwa, zaginął i to poczucie odchodzenia jest u nas niezmiernie silne”⁴².

Z jednej strony, to, że światy odchodzą, jeden po drugim rozsypują się w proch, oznacza, że samotność przemierzającego je wędrowcy właściwie nie jest wyborem, nomadyzm okazuje się wymuszony. Choć to ten „mój świat”, a z nim poszczególne światy indywidualne kryją większe bogactwo niż wszelka przestrzeń relacji między nimi: „Indywidualny świat nawet w młodości może być bogaty, ten wspólny jest raczej biedny, co wskazuje wyraźnie, że świat społeczny nie jest prostą wypadkową światów jednostkowych”⁴³. Eseje te zdają się więc zarazem wybrzmiewać jako hymn autonomii.

Z tym, że człowiek nigdy w pełni nie może wyzwolić się z więzów świata lub światów. A nawet tego by nie chciał. Tęsknota za udomowieniem (w tym domem oraz bliskimi) dlatego właśnie jest niezbywalna, że nieustannie i wszędzie domaga się zaspokojenia (lub jego namiastki). Powód do filozofowania, najbardziej intymnej opowieści o swej bezdomności, mamy więc zawsze. Na wiele lat przed powstaniem *Tercetu metafizycznego* młoda Barbara Skarga daje doniosłe w swej radykalności świadectwo nieznośności takiego wymuszonego odosobnienia. Jest ono odmienne co prawda pod względem stylu i konwencji od tej książki, lecz podobne co do istoty: „Czas płynie bardzo szybko, pracę mam dobrą, mam książki, brak tylko ludzi mi w tej chwili, ale to już jest nasz los. Człowiek każdy tu nauczył się wystarczać sobie”⁴⁴. Ponadto tęsknota ta może się wiązać również z niemożliwością pożądanego odosobnienia⁴⁵. Jej relacje ze światem nigdy nie są jednoznaczne. Ich problemów nie da się rozwiązać. Związane z nimi pytania są wciąż o *tym samym*.

⁴² B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 187.

⁴³ Tamże, s. 88.

⁴⁴ B. Skarga, *...jeżeli myślicie o mnie, to bez smutku... Korespondencja z lat 1946–1955*, Warszawa 2019, list z 7.II.46, s. 33.

⁴⁵ Por. B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 178–179.

Czy słuszne jest zatem wrażenie, że mowa tu głównie o przemijaniu? Wydaje się jednak, że wszystkie rozważane tu pojęcia stanowią elementy nieustającej rozmowy o jakiejś wciąż budzącej pytania *całości* – o owym wspomnianym przez Skargę „czymś więcej”. W tej rozmowie zaś – bardziej lub mniej zamierzenie w wypadku różnych filozofów – spełnia się „skuteczna strategia *ἀθανατίζειν*”⁴⁶, jak to ujął uczeń Barbary Skargi Cezary Wodziński, lub pewna fundamentalna transgresja, interesująca też samą autorkę *Tercetu*. Inaczej mówiąc, przejawia się tu jednak jakaś nadzieja. Zapewne powściągliwa, lecz to ona przebija się w raczej podzielanym przez myślicielkę doświadczeniu „błogości zdziwienia” jako oddechu filozofowania z *Podstawowych pojęć metafizyki*⁴⁷. Nie chodzi wszak o pewność przekroczenia kresu, lecz o tajemnicę, która w nim się kryje oraz o nieustanność jej oddziaływania⁴⁸.

Nomada tworzy z przemierzaniem przez siebie kosmosem dialektyczną parę. Współ są wirującą całością. To z niej rozmowa metafizyki wynika i ku niej w swej nieustanności też się zwraca.

Anton Marczyński

⁴⁶ C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności*, Gdańsk 2009, s. 13.

⁴⁷ Por. B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, w niniejszym wydaniu s. 174.

⁴⁸ Por. tamże, s. 196, 198.