

O Nowym
wprowad-
zeniu
do
meta-
fizyki
Łukasz
Kołodziejka

O Nowym wprowadzeniu do metafizyki Łukasza Kołoczka

μετὰ τὰ φυσικά stanowi powód prawdziwego kłopotu filozofii¹³⁶

Muszę się przyznać, że z książką Łukasza Kołoczka *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, w sytuacji, kiedy usiłuję złożyć zdanie o jej przedmiocie i rozwijanym w niej na jego temat wywodzie, mam kłopot. Jest to kłopot, jak mi się wydaje, zasadniczy i nieprzezwycięzalny.

Nie chodzi przy tym o podważenie wartości podjętego w tym eseju przedmiotu czy sposobu jego rozważenia, lecz o samą możliwość jego tematyzacji. Kłopot stanowi bowiem nazwanie bądź określenie tej metafizyki, która została ujęta w tytule tudzież przedstawiona w odpowiedzi na pytanie o „myślenie dziś” (czyli na zadanie V edycji Konkursu na esej metafizyczny im. Barbary Skargi, w którym tekst Łukasza Kołoczka zwyciężył).

Naiwnie zapewne byłoby oczekiwać, że tematem tego eseju musiałby być ów trzon myślenia filozoficznego, któremu imię, ponoć wbrew własnym intencjom, nadał Andronik z Rodosu, a który implicite obecny był w Arystotelesowych rozważaniach o pierwszej filozofii, zaś jego zasadniczego przedmiotu na długo jeszcze przed Stagirytą, a nawet przed narodzinami filozofii poszukiwali mędrcy greccy. Czyli nie chodziłoby tu o rozprawę o bycie – o bycie jako takim bądź bycie podstawowym, pierwszym, o pierwszej istocie, więc też o początku lub o samej zasadzie, łączącej u podstaw wszystko, co jest. W końcu sam tytuł świadczy o tym, że czytelnik nie ma jeszcze do czynienia z żadnym mniej lub bardziej całościowym korpusem metafizycznym, lecz tylko z wprowadzeniem do niego – z obietnicą, która wcale nie musi spełniać się w ostatecznej, ukształtowanej postaci. A jeśli nie ma tu mowy o takiej metafizyce, to każdy jej najbardziej ogólny i podstawowy, ale też po prostu wyraźnie określony przedmiot również mógłby się tu pojawiać jedynie przy okazji innych rozważań, poświęconych czemuś innemu. Lub też, biorąc pod uwagę celowo prowizoryczny charakter snutego w eseju Łukasza Kołoczka wyvodu, owo „coś innego”, któremu został poświęcony, jego „temat” czy „przedmiot”, całkiem można byłoby wziąć w cudzysłów. To z kolei od strony gatunkowej pozwoliłoby określić *Nowe wprowadzenie* wcale nie jako traktat, lecz raczej jako medytację lub wręcz kontemplację, czyli *θεωπία* w źródłowym znaczeniu tego greckiego wyrazu.

I to mimo że Autor przecież zaznacza nie jeden nawet, lecz szereg potencjalnych tematów swojej refleksji, połączonych dookoła wspólnego celu wprowadzenia do metafizyki. Ktoś może powiedzieć, i mówi, że *Nowe wprowadzenie do metafizyki* skupia się na krytyce dzisiejszej kultury¹³⁷ lub też kryzysie jako takim¹³⁸,

¹³⁶ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 2012, s. 21.

¹³⁷ Tadeusz Szawiel o eseju Łukasza Kołoczka: <https://youtu.be/hqn61eNLFLA?t=537> (dostęp: 9 stycznia 2022).

¹³⁸ K. Kopel, *Stagnacja wczorajszej metafizyki dziś* (Łukasz Kołoczek: „Nowe wprowadzenie do metafizyki”, Aleksander Zbrzezny: „Bądźmy szczęśliwi. homo urbanus w czasie zarazy”): http://www.art-papier.com/index.php?page=artykul&wydanie=424&artykul=8603&fbclid=IwAR3JrUGaDqojW9inZsQ_Lvm3WkwcCqWZS29_QBmJN5hFYolPTKPVsVSfDcF4 (dostęp: 9 stycznia 2022).

ktoś – że na przemianie podmiotu, a także na języku¹³⁹. Można wymienić też inne tematy, którym poświęcony jest zarówno cały esej, jak i jego poszczególne części. Mowa zatem byłaby o przepełnionym melancholią błędzeniu w poszukiwaniu źródeł, wydarzającym się za czasów pomnego początku końca, o człowieku oraz o świecie społecznym, o języku, słowie i mowie, o duchu, o pustce i pełni, o wnętrzu i zewnątrz, o całym spektrum innych tradycyjnych pojęć pierwszej filozofii, by wreszcie skończyć na niej samej zarówno pod postacią żywego myślenia, jak i dyscypliny rodem z uniwersytetów i akademii.

Wciąż jednak wydaje mi się, że nic z tego nie stanowi bezpośredniego przedmiotu wydarzającego się w *Nowym wprowadzeniu* myślenia, zaś mnogość możliwych opcji, wykluczająca ekskluzywność każdej poszczególnej z nich, tylko dodatkowo takie wrażenie może pogłębiać.

Chyba że, z drugiej strony, jako przedmiot Autor wybiera całe to spektrum, czyli całość bytu we wszelkich jego aspektach i dziejowej zmienności? To by z kolei wprost odpowiadało przedmiotowi takiej filozofii w myśli Arystotelesa – Bytowi jako takiemu (τό ὅν ἢ ὅν)¹⁴⁰, który „odnosi się zawsze do «jednego» (πρὸς ὅν)”¹⁴¹ i jest, jak tłumaczył Arystoteles, „tym samym i tej samej natury”, co Jedność¹⁴² bądź jedno¹⁴³. Gwoli ścisłości terminologicznej można byłoby tu dodać, że całość tego, co jest, nie jest niewątpliwie każdą całością¹⁴⁴, lecz w tym wypadku to o nią właśnie tu chodzi i to ją przywołuje Heidegger, rekapitułując Filozofa w szkolnej definicji tej podstawowej dziedziny filozofii, by za chwilę ją oraz całą związaną z nią ponad dwutysiącletnią tradycję myślenia zakwestionować: „Metafizyka jest sięgającym podstawy [grundsätzliche] poznaniem bytu jako takiego i w całości”¹⁴⁵.

Otóż gdy na ostatnich stronach swego eseju Łukasz Kołoczek odnosi się do pojęć metafizyki i całości, a wręcz definiuje jedną przez drugą, to wydaje się, że nie odbiega w tym zasadniczo od Stagiryty: „Metafizyka jest zatem wyrazem rozumienia całości tego, co jest, osiągniętym w procesie przemiany podmiotu, w procesie, który to rozumienie umożliwia”¹⁴⁶. Wrażenie to jednak podstępnie sprowadza Czytelnika na manowce, za wiedzą Autora, który, by mówić o nowym wprowadzeniu do metafizyki, zdaje się na aporetyczny tryb myślenia. Pozwala mu to ogarnąć ową całością coś, co najwyraźniej wymykało się Arystotelesowi, lecz skupiało na sobie myśl Martina Heideggera.

Do tego ostatniego Kołoczkowi jednak bliżej. I mimo że wymieniony na stronach eseju zostaje on parokrotnie zaledwie, niemalże w całości zastąpiony przez Blanchota, trudno uniknąć wrażenia, że jest jednak tu obecny, niemalże niewypowiedzianie. I nie chodzi nawet o to, że owe niby-przedmioty, przywołane tu wcześniej – język, mowa, Byt oraz owa podstawa lub podłoże, do której owego Bytu nie da się sprowadzić, a które, niedostępne dla werbalizacji, uobecnia się tu niczym

¹³⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Wi4FFyIBRso> (dostęp: 9 stycznia 2022).

¹⁴⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013, 1003a.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Tamże, 1003b.

¹⁴³ W przekładzie Tadeusza Żeleźnika (Arystoteles, *Metafizyka*, t. I, Lublin 1996).

¹⁴⁴ Tamże, 1023b–1024a.

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012, s. 22.

¹⁴⁶ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 70.

poprzez eufemizm – też wydają się przedmiotami myślenia Heideggera tylko na pierwszy rzut oka. Albowiem samo myślenie o przedmiocie wydaje się u niego wielce problematyczne¹⁴⁷. Niech przy tym nie zwodzi nas obecność terminu „podmiot” u Kołoczka, gdyż to on okazuje się zarazem punktem wyjścia, środkiem i celem aktu metafizycznego¹⁴⁸, metafizyka nosi „imię tego podmiotu”¹⁴⁹, a zarazem daje mu podstawę i wprawia go w ruch¹⁵⁰. Ich związek jest pleonastyczny, o ile nie chodzi o bezpośrednią tautologię. „Podmiot” zatem jest tu eufemizmem, podobnym do „człowieka” u Heideggera: „Konieczne do ugruntowania metafizyki pytanie, czym jest człowiek, przejmując metafizyka jestestwa”¹⁵¹. Oraz dalej: „Metafizyka jestestwa to nie tylko metafizyka traktująca o jestestwie, lecz także metafizyka dziejąca się w sposób konieczny *jako jestestwo*”¹⁵². I znów Kołoczek: „Tę treść, którą filozof wytwarza w trakcie myślenia, to znaczy poświęcając się jakoś trosce o samego siebie, to znaczy zakreślając swój własny sposób zamieszkiwania świata, będę nazywał metafizyką”¹⁵³.

Można się domyślić, że oto on, wreszcie odkryty temat tej książki Łukasza Kołoczka – metafizyka o imieniu podmiotu, przezeń tworzona, przez nią przemienionego, a raczej – i to ważne – przemienianego. Nastawienie filozofa poszukującego i myślącego ujawnia się jako pozycja Uroborosa – ani to sensu stricte podmiot, ani przedmiot, cały sprowadza się do aktu („filozofia zawsze była ćwiczeniem duchowym”¹⁵⁴), nie kończącego się w domkniętym bycie („Bo żeby mówić jak On, trzeba na swoje barki wziąć to, co powiedziane”¹⁵⁵).

Tylko że nic jeszcze to odkrycie nie tłumaczy. Wracam do tego, od czego zacząłem swoją lekturę. Na tym właśnie ów kłopot z książką Łukasza Kołoczka polega, jakkolwiek bynajmniej nie postrzegam go jako jej wadę. Odwrotnie, daje to podstawy spodziewać się, że moja – jako czytelnika tego eseju – przygoda z *μετὰ τὰ φυσικά*, a nawet z *wciąż jeszcze nieobcym doświadczeniem wolności, bo nowym wprowadzeniem do metafizyki*, rzeczywiście może pokutować świadomością początku, na który już można będzie się za siebie w czasach końca oglądać.

Wracam zatem nie bez satysfakcji – wytłumaczenie dopiero się zacznie. Sam przemieniam się w owo koliste zwierzę, poszukując trafnej interpretacji zaczynam wirować, lub, inaczej, zdobywam szansę, by zanurzyć się w tę medytację, którą wypowiada Autor. Przy tym nie wolno oczywiście zapominać, że „rozumienie, co inny mówi, polega, jak widzieliśmy, na porozumieniu w danej sprawie, a nie na wstawianiu się w położenie innego i doznawaniu jego przeżyć. [...] Teraz zauważamy, że *cały ten proces ma charakter językowy*”¹⁵⁶. Dostrzegam zatem, że zaiste język nie jest tematem tej książki, lecz sposobem, w jaki może się on jawić. Jak zresztą inne

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 77.

¹⁴⁸ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 69.

¹⁴⁹ Tamże, s. 70.

¹⁵⁰ Tamże, s. 69.

¹⁵¹ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 216.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 44.

¹⁵⁴ Tamże, s. 41.

¹⁵⁵ Tamże, s. 51.

¹⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa, 2007, s. 519.

wymienione na wstępie potencjalne przedmioty eseju Łukasza Kołoczka, czyli błądzenie, melancholia, owe koniec i początek, *et cetera, et cetera*, które zostaje tylko nazwać sposobami bycia lub warunkami możliwości *czegoś innego*. Tego, co mogę już antycypować, a co nie zostało [w pełni] wypowiedziane. Wszak nie przez przypadek Łukasz Kołoczek przywołuje cytą z *Wrózenia z wnętrzości* Wita Szostaka: „więc teraz mogę pisać, choć piszę szeptem, żeby nikt nie słyszał, żeby słowa nie dowiedziały się, że ich używam, bo wtedy zaczną się psuć i niszczyć, staną się dziurawe i do wyrzucenia. Więc piszę szeptem, kiedy słowa nie słyszą”¹⁵⁷.

Mówi zatem o języku przed tym, jak wyłonił się w słowa i w nich się zasklepił (korci mnie, by użyć tu terminu „wyistoczyć”¹⁵⁸), o języku żywym, mianowicie o mowie, o dzianiu się przed wszelką stałą postacią – nie tylko przed słowem jako znakiem, oddzielnym od faktyczności¹⁵⁹, lecz przed językami ludzi, które można byłoby nazwać naturalnymi, faktycznymi, społecznymi, czyli pomnożonymi w Wieży Babel. Jest to aluzja do żywej mowy Boga, której ani ludzkie usta, ani barki, ani milczące strony ksiąg nie są w stanie udźwignąć. Jest to niewątpliwy i niedosiężny początek, byłby niezwykły, któremu bliżej do dziania się, wrzenia, niż do postaci okiełznanej, zakrzepłej tu i teraz lub też tam i wtedy, jeśli ktoś potrafi owo miejsce i chwilę określić. Albowiem był ów jest raczej nie na czasie i nie na miejscu. Wiadomo, że Kołoczek, jak też Heidegger, Gadamer czy Blanchot, wcale nie jako pierwsi nazywali ten osobliwy był językiem. Mamy wcześniejsze wzmianki, które samo pojęcie języka utożsamiają z pewnym bytem o wyjątkowej roli: „Porządek jednaki dla wszystkiego – ani tworem boskim, ani ludzkim – był, jest i będzie: ogień wieczny, regularnie wzniecany, regularnie gasnący”¹⁶⁰. To jest ujście bytu, które samo pozostaje nieokiełznanym żywiołem, jeszcze nieposkromionym ogniem, nieukierunkowanym potokiem, niewytłumaczoną błyskawicą, do której Łukasz Kołoczek odwołuje się wraz z Giambattistą Vico, gdy usiłuje prześledzić „moment początku” ludzkiego świata¹⁶¹.

Bardzo to przypomina to, co na temat języka i początku powiada Emmanuel Lévinas. Tuż po tym, jak po raz pierwszy używa w *Całości i nieskończoności* pojęcia żywiołu, któremu na drodze odślaniania świata nadaje się znaczenia, filozof francuski dodaje: „Odślonić rzecz znaczy oświecić ją przez formę: znaleźć dla niej miejsce w całości, dostrzec jej funkcję lub jej piękno. Dzieło języka polega na czymś zupełnie innym: na wchodzeniu w stosunek z nagością wyzuta z wszelkiej formy, ale mającą sens jako taka, καθ’αυτό, z nagością, która znaczy, zanim rzucimy na nią światło”¹⁶². Lecz to nie świat i nie rzeczy stanowią przedmiot tworzonej przez niego metafizyki („Pragnienie metafizyczne zmierza do *czegoś całkiem innego*, do *absolutnie innego*”¹⁶³), lecz właśnie owa żywiołowa nagość, nie osłonięta wciąż przez słowne szaty. Taka

¹⁵⁷ W. Szostak, *Wrózenie z wnętrzości*, Warszawa 2015; cyt. za Ł. Kołoczka, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 47.

¹⁵⁸ Por. M. Heidegger, *Logos*, w: tegoż, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 185–186.

¹⁵⁹ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 11.

¹⁶⁰ Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, Gdańsk 2005, D 30.

¹⁶¹ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 10–11.

¹⁶² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 74.

¹⁶³ Tamże, s. 18.

nagość jest twarzą¹⁶⁴ – dodaje – pozytywną treścią bez formy, żywiołem, którego myśl nie utrzymuje jako przedmiotu¹⁶⁵, chwilą w niedostępnym nam czasie Innego, przed czasem, *in illo tempore*. Jako język poprzedza ów próg, na który wyrastają słowa.

Zarówno u Lévinasa, jak i u Kołoczka z konieczności mamy zatem do czynienia z metafizyką negatywną, apofatyczną, a także performatywną, choć ostatnie dzieje się u obu autorów na nieco różne sposoby. Autorzy skazani są na znaczące przemilczenie swego rzeczywistego przedmiotu, by go w tym elokwentnym milczeniu spełniać (i spełniać się w nim). Wiemy, że Lévinas podąża za dobrem, nadrzędnym, jak przypomina, względem prawdy – tworzy etykę.

Gdzie zaś podąża Kołoczek?

Odpowiadając na to pytanie można byłoby otwarcie zaryzykować stwierdzenie, że *Nowe wprowadzenie* to jest mesjański tekst filozofów. Zapowiadana w nim *przemiana podmiotu* – też zresztą nie pierwsza od czasów starożytnych Greków (co jest warte Sokratesowe – lub Solonowe jeszcze – wezwanie „γνώθι σεαυτόν”?) – kreśli granice tego, co dostępne jest człowiekowi. Język przed tym, co staje się wypowiedziane – nie jest. Jego prawda, „(wzywająca uprzednio) prawda”¹⁶⁶, jak i owo „przed tym” – także. Wskazania postaci mesjasza – przemienionego, a raczej przemienianego podmiotu – można byłoby dokonać przy pomocy terminu „duch”, lecz wskazanie to, odwołujące się do wypowiedzianego słowa, już na wstępie mijałoby się celem („*Quia parvus error in principio...*”¹⁶⁷), trafiałoby w ślady¹⁶⁸. „Cóżście uczynili, aby go pokonać?”¹⁶⁹.

„Można spróbować wznieść się na poziom ducha – pisze Kołoczek. – To znaczy oduczyć się mówić językiem o czymś i po coś, i nauczyć się słuchać jego ducha”¹⁷⁰. Jest to jednak obietnica, zaś całe nowe wprowadzenie – owe prolegomena do metafizyki jako takiej – to praktyczna medytacja obietnicy. By się do niej dołączyć, wysłuchać, przeczytać – potrzebny jest krok wiary, zaufanie Autorowi na słowo, iż coś za tym słowem – niewidoczne, a zatem przemilczane – się kryje. Wtedy, właściwie rzecz biorąc, przyjmujemy postawę nawet nie hermeneutyczną, ale wręcz egzegetyczną – zakładamy, że na pewno się kryje. Pokładamy w tym słowie ufność, że ukrywając ukrytą za nim faktyczność, jednocześnie ją potwierdza jako w istocie dlań niedostępną.

Nie bez znaczenia w związku z tym wydaje się tu nie tylko milczenie lub najwyżej naszeptywanie tematu *Nowego wprowadzenia*, ale też przywoływanych już tu imion tudzież wielu innych, bez pamięci których tekst Kołoczka czyta się zapewne inaczej niżli z nimi. Jedno wiąże się z drugim w tej egzegetycznej wykładni. Tym więc,

¹⁶⁴ Tamże, s. 74.

¹⁶⁵ Tamże, s. 148.

¹⁶⁶ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 43.

¹⁶⁷ Tamże, s. 9.

¹⁶⁸ Por.: „Ślad jest obecnością tego, co właściwie nigdy nie było tu, co zawsze jest przeszłością” (E. Levinas, *La Trace de l'Autre*, „Tijdschrift voor Filosofie” 1963, nr 3, s. 662).

¹⁶⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1906, s. 7.

¹⁷⁰ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 64.

jak się wydaje, można wytłumaczyć przemilczenie filozofa z Todtnaubergu. Znów i znów zwracam na to uwagę, pamiętając, że jest to już moja wykładnia. Każdy, kto terminuje u wybitnego mistrza, nawet jeśli się wyzwoli z jego władzy i zejdzie po nim na własną ścieżkę, wciąż będzie stąpał pomny jego obecności za swoimi plecami i nie będzie mógł pozwolić sobie na uczciwe pisanie tak, jak gdyby ów mistrz nigdy nie uczył go swego warsztatu. Może ową obecność przemilczeć, jednakże samo to milczenie dla każdego, kto pozostaje świadomy jego znamienia lub blizny, także będzie znaczące. Inna już kwestia, że sposób interpretacji takiego milczenia w dużym stopniu będzie już domeną arbitralnego wyboru interpretatora.

Tak było z Lévinasem, który, zrywając z Heideggerem i mając do tego jakże ważne powody, nie tylko ciągle się do niego odwołuje na stronach swoich książek, lecz niczym odpowiedź na *Bycie i czas* pisze *Całość i nieskończoność*, tu i ówdzie porównując swoje wnioski do Heideggerowskich. Widzi inaczej, już w *Istniejącym i istnieniu* potrafi między innymi pomyśleć *początek* jako przeciwwagę do Heideggerowego zmierzania ku kresu. Píše jednak już po owym niemieckim filozofie, u którego dosłownie pobierał nauki. I gdyby nawet ani razu nie przywołał u siebie terminu *Dasein*, on dałby się wyczuć, kręciłby się na końcu języka, przebijał na usta czytelnika.

Pod pewnym względem z *Nowym wprowadzeniem do metafizyki* jest podobnie. Jakkolwiek owe kilka wcześniejszych przykładów, gdzie porównuję wątki obecne o Martina Heideggera oraz Łukasza Kołoczka, nie są spektakularne w tym, co tu wydaje mi się najważniejsze (pewna dziedziczność, ciągłość tradycji jest warunkiem uprawiania [sic!] myślenia; zresztą sam Heidegger, piszący o pierwszej filozofii, *pisze* po Kancie, gdy na przykład w *Podstawowych pojęciach metafizyki* przejmuje i modyfikuje triadę idei transcendentálnych¹⁷¹, a przy tym zrywa z królewieckim samotnikiem jeszcze we wcześniejszej książce *Kant a problem metafizyki*). Można spierać się o podobieństwo takich pojęć jak chociażby *melancholia i tęsknota* (za domem [Heimweh]¹⁷²), a zatem o niezadomowieniu, nieswojości i poszukiwaniu korzeni, rozważać kwestie końca i początku, a przede wszystkim – mowy i języka etc., przyglądając się temu, co tych myślicieli różni.

Wypadek *Nowego wprowadzenia* jest jednak osobliwy, a różnica z przytoczonymi przykładami ciągłości tradycji – zasadnicza i, jak się wydaje, jej rozumienie może posłużyć jako klucz do tego eseju.

W istocie dwie z trzech wzmianek imienia Martina Heideggera w całym tym tekście można sprowadzić do następującego powodu, dla którego Łukasz Kołoczek pomija go w swojej medytacji: „Heidegger był bez wątpienia tym, który najwyraźniej zwrócił uwagę na ten wymiar, mówiąc o mowie języka. Ale nie on jeden. Narodowosocjalistyczny epizod tego myśliciela położył się gęstym cieniem na późną jego filozofię, również na ten jej fragment. Przez to, a także przez hermetyczny idiom, myśl o mowie języka nie wywarła odpowiedniego wrażenia. Fakt jednak, że także w innych częściach ciała filozoficznego języka pojawia się ten motyw, artykułowany w innym idiomie, a nawet inaczej co do treści, pozwala – oczywiście przy przyjaznym

¹⁷¹ O czym pisałem w: *Nomada wobec całości. (Meta)metafizyczna rozmowa Skargi z Heideggerem. Przedmowa*, w: B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Warszawa 2020, s. 22–24.

¹⁷² Novalis, *Schriften*, Jena 1923, t. 2, s. 179, fragm. 21. Cyt. za: M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt a/M 1983, s. 7.

nastawieniu – postawić tezę, że mowa języka nie jest nazistowską trucizną w krwio-biegu myślenia o języku, lecz że termin ten nazywa «coś», co nie tylko warto jest przemyślenia, ale co koniecznie tego się domaga¹⁷³. Powód, który mógłby pow-tórzyć Lévinas.

Wydaje się jednak, że ważniejszy tu okazuje się powód, którego Łukasz Kołoczek nie nazywa, i dlatego właśnie, że go nie nazywa. To bowiem w wymiarze pragmatycznym daje mi z kolei jako czytelnikowi podstawy do podejrzliwości: Autor ewidentnie coś przemilcza. Z jakiegoś powodu nie chce lub nie może przytaczać wielu myślicieli na czele z Heideggerem, których nie tylko zna, lecz od których uczył się swego rękodzieła bądź rzemiosła (jest to skądinąd znamienne określenie myśle-nia lub filozofii użyte przez samego Łukasza Kołoczka w czasie jednego ze spotkań poświęconych *Nowemu wprowadzeniu*, kiedy akurat odpowiada na zarzut co do nadmiernej inspiracji Heideggerem¹⁷⁴. „Próbujemy uczyć się myślenia. Być może także myślenie jest tylko czymś takim jak robienie stołów”¹⁷⁵ – czytamy z kolei w pewnym tekście schwarzwaldskiego rzemieślnika). Podejrzane podobieństwa, a przede wszystkim gwałtowne milczenie, niezależnie od tego, jaki ma powód, każą myśleć, że powód rzeczywiście istnieje i jest wyjątkowej ważkości. Czyli coś za tym milczeniem się kryje, tak że staje się ono celniejsze od wielu słów. Paradoksalnie podejrzenie pozwala zaufać, że owa nieobecność pojawia się tu nie ze względu na brak tego czegoś, czego Autor ukazać nie chce, lecz odwrotnie – taka nieobecność poświadcza swoisty nadmiar owego „czegoś”, wykraczający ponad wszelkie zdolności wypowiadającej demonstracji. A nie jest to, jeszcze raz podkreślę, jedyna tu nieo-becność, rzucająca się w oczy w tak zasadniczo *irytującej sytuacji wszechdobylskiego i wszechobecnego hałasu*¹⁷⁶.

Sam akt myślenia o niej możemy nazwać metafizycznym aktem tęsknoty lub, jak sugeruje Łukasz Kołoczek, melancholii: „Wolę myśleć o melancholii w duchu Kierkegaarda: niczego nie utraciliśmy, bo nigdy nie mieliśmy pełni sensu, a to, co nasi sangwinicy lub cholerycy brali za sens, to była błyskotka; raczej zdaliśmy sobie sprawę, że wszystko, co mamy, a jest tego dużo i coraz więcej, nie doprowadzi nas wcale do pełni. Melancholia nie jest jednak nostalgią za tą utraconą nadzieją, lecz zamieszkiwaniem ludzkiego świata jako takiego. Stąd zresztą jej podwójność: świat ten bowiem jest zarazem przepętniony wytworami człowieka, a zarazem pusty”¹⁷⁷.

Nazwałem tę nieobecność kluczem do całego tekstu Łukasza Kołoczka. Muszę się wytłumaczyć. Otóż przebijając się przez ową – nie da się tego zaprzeczyć – *irytującą sytuację*, Autor wydaje się tworzyć aluzję do nieobecności zdecydowanie bardziej zasadniczej, jedną przedstawiając przez drugą, na nowo w praktyce odwo-tując się do wcześniej opisywanej przez siebie metody przekładu i wytłumaczenia w sytuacji niemożliwości bezpośredniego przekładu i wytłumaczenia. Sięga po zabieg, który sam w nieco innym kontekście (czyli w takim, który dotyczy języków etnicznych,

¹⁷³ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 67.

¹⁷⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=Wi4FfYIBRso> (dostęp: 9 stycznia 2022).

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2000, s. 60.

¹⁷⁶ C. Wodziński, *Dlaczego jest raczej Nic niż Coś... Projekt ontologii apofatycznej*, w: tegoż, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 39.

¹⁷⁷ Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 38.

żywych jeszcze leksyk, nie zaś podprogowej i przedśłownej rzeczywistości językowej) nazwał *transpozycją*: „Celem transpozycji jest przetransponowanie w inny żywioł językowy¹⁷⁸ nie tyle kardynalnych słów niemieckiego projektu, co przechowywanego w tych słowach skrywania się i odmowy”¹⁷⁹. W *Nowym wprowadzeniu* dokonuje więc *transpozycji* owej nieobecności m.in. Heideggera (nieobecności, która niemalże wykracza poza obszar leksyki, a która sama jest tutaj niemalże nie do pomyślenia – znając wcześniejsze teksty Kołoczka, podejrzliwie mu zaufajmy w tym przedsięwzięciu) na nieobecność samego przedmiotu myślenia tej książki, wyrabianiu którego m.in. Heidegger go nauczał. Odrzućmy dzięki takiemu konstruktywnemu elementowi tego eseju wszelkie przedmioty pozornie na tych kartach opisane, by zastanowić się nad ich kłopotliwością. *Nowe wprowadzenie do metafizyki* daje ku temu wszelkie podstawy, gdyż to właśnie z owego kłopotu Autor czyni w ostateczności przedmiot własnego namysłu. Co więcej, potrafi zaciągnąć do tej żeglugi niejednego czytelnika.

¹⁷⁸ Por. Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 71, a także przytoczony tu już cytat z Lévinasa: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 74.

¹⁷⁹ Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczyneków do filozofii” Martina Heideggera*, Kraków 2016, s. 38.