

MARCIN LUBECKI

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

**MOTYW DROGI WE WSPÓŁCZESNEJ  
FILOZOFII NIEMETAFIZYCZNEJ**

**„WEGE, NICHT WERKE” MARTINA HEIDEGGERA**

DROGA – ROZWAŻANIA WSTĘPNE

Motyw drogi towarzyszy kulturze od czasów najdawniejszych. Jest tematem mitów, podań, przypowieści religijnych, pojawia się jako istotny element większości utworów literackich od starożytności po współczesność, także dzieł muzycznych, plastycznych czy filmowych. Inspiruje twórców rozmaitych profesji i formacji. W literaturze filozoficznej jest zazwyczaj sposobem metaforycznego uchwycenia sensu badanego zjawiska bądź też próbą zwrócenia uwagi na specyficzne doświadczanie świata. W myśli zachodniej można go znaleźć już u presokratyków. W 60. fragmencie Heraklita czytamy: *ὁδὸς ἀνω καὶ κάτω μία καὶ αὐτή* („Droga w górę i w dół jest jedna i ta sama”<sup>1</sup>). Czy uprawnione będzie przywołanie tutaj Heideggerowskiej gry wystaczania i odistaczania (jawienia się i zniejawiania)? Czy właściwe będzie skojarzenie z postacią Zaratustry? Być może niektóre komponenty drogi zostaną utrzymane, inne zaś ulegną radykalnemu przeformułowaniu, jedne z nich znikną, innych nie rozpoznamy. Czy zdanie filozofa z Efezu będzie mogło być utrzymane w świetle myśli nomadyczno-rizomatycznej? Metafora drogi kształtuje zarówno myślenie metafizyczne, jak i niemetafizyczne (przedmetafizyczne i pometafizyczne) – znaleźć ją można w tekstach starożytnych Greków i paryskiej postmoderny. Jest ona także horyzontem filozofowania mędrców Wschodu (*dao* znaczy ‘droga’). Topos drogi jako stale obecny wątek kulturotwórczy, miejsce metaforyzacji mitycznej, religijnej i filozoficznej, nie jest związany w sposób istotny z żad-

---

<sup>1</sup> G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa – Poznań 1999, s. 191-192.

nym systemem ani światopoglądem. W tej samej mierze może być nośnikiem sensu w dziełach pisarzy i myślicieli rozmaitych czasów i kultur. Jest on, patrząc z tej perspektywy, uniwersalnym sposobem kodowania i transmisji sensu, modelem, poprzez który następuje przeniesienie refleksji indywidualnej do dyskursu publicznego. Tak rozumiany, byłby motyw drogi narzędziem wyrażenia myśli, która nie daje się przedstawić wprost lub która bywa w ramach innej narracji mniej czytelna. Można wszakże wyciągnąć inny wniosek: być może w samej rzeczywistości, we właściwym człowiekowi doświadczaniu świata jest coś, co każe określić drogę (wędrowkę, tułaczkę, podróż) jako to, co dlań nieodzowne. Jeśli to prawda, słuszne będzie stwierdzenie, że topos drogi jest związany w sposób istotny z każdym systemem i każdym światopoglądem.

„Droga w górę i w dół jest jedna i ta sama” – powiada Heraklit. Niewątpliwie jest tym samym, drogą właśnie, ale też jako to samo za każdym razem wydaje się być czym innym. Wiele jest w kulturze przykładów na poparcie tej tezy, choćby opisana przez Sørensa Kierkegaarda (Johannesa de Silentio) w *Bojaźni i drżeniu* historia Abrahama<sup>2</sup>. Odnosząc się do tej opowieści, pytamy zwykle o granice szaleństwa, wiary, absurdu, ale także o znaczenie drogi. Czy wyprawa na górę Moria znaczy to samo, co powrót? Inny przykład: Czy podróżujący po Europie David Locke – bohater filmu *The Passenger* (*Zawód: Reporter*) Michelangelo Antonioniego – przemierza tę samą drogę, skoro zmienia się nie tylko przestrzeń wędrowki, ale i tożsamość bohatera? Nie pozostaje nic z tego, co było doświadczeniem emigranta – być może prócz pamięci – nawet nazwisko, choć takie samo, należy przecież do innego. Przywołajmy mit Syzyfa. Droga na szczyt i z powrotem niczym się nie różni, skoro wszechobejmująca jest świadomość nigdy niekończących się powtórzeń. A jednak w serii tej wyraźnie widzi się właśnie różnice – bowiem te same drogi za każdym razem wiodą inaczej, zarówno Syzyfa, który wciąż z trudem je przemierza, jak i Abrahama, który być może skazany jest na to, by stale o nich myśleć. Jeśli „takie samo” okaże się „inne”, ocalony zostanie sens drogi rozumianej jako wystawienie się na ryzyko. W takich właśnie kategoriach Michał Paweł Markowski opisuje pojęcie doświadczenia, wskazując, iż jest ono, w ujęciu najogólniejszym, zaryzykowaniem siebie wynikającym z faktu wykroczenia w zewnątrz = świat. Markowski pisze wprowadzając do doświadczenia konkretnym, o pisaniu i czytaniu, niemniej jednak ten *modus* egzystencji wywodzi z pojęcia ogólnego. Za Rogerem Munierem i Philippem Lacoute-Labarthe’em zwięźłą etymologię tego słowa prezentuje Andrzej Leśniak w tekście *Topografie doświadczenia*. W języku łacińskim *periri* znaczy ‘próbować’, ‘doświadczać’, *periculum* to ‘niebezpie-

<sup>2</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972.

czeństwo', z kolei po grecku *περαιώω* to 'przeprowiać się', *περάω* – 'przechodzić', 'przedać się'<sup>3</sup>. Źródłosłów niemieckiego *Erfahrung* (doświadczenie) wiąże się z kolei ze staro-wysoko-niemieckim *faran*, od którego bierze się czasownik *fahren* (przeprowadzać), oraz *fara*, późniejsze *Gefahr* (niebezpieczeństwo)<sup>4</sup>. Sytuację tę – doświadczenie drogi jako zagrożenie wynikające z samego faktu wykroczenia ku światu – nazwiemy po heideggerowsku 'wdaniem się w Otwarte'. Należy podkreślić nieodzowność zapoczątkowanej rzuceniem w świat transcendencji, nieprzekraczalność takiego bycia-w-świecie (*In-der-Welt-sein*), które da się myśleć tylko w kategoriach ciągłego ponawiania ekstazy. Chodzi tu o stale powracającą, każdorazowo niezbywalną konieczność bycia-poza-siebie, która każe nam widzieć drogę jestestwa w horyzoncie projektu, a zatem tego, co stanowi o całokształcie jego możliwości. Bycie-w-drodze mieści w sobie zarówno potrzebę powrotu, jak i odosobnienia, choć ta druga wydaje się być bardziej 'ucieczką w Skryte'. Nie każdy wszakże przypadek należy interpretować tak samo: inaczej rzecz się ma z odosobnieniem Zaratustry, inaczej z „doświadczeniem obczyzny”, o którym Heidegger pisze w tekstach poświęconych poezji Georga Trakla<sup>5</sup>, inaczej jeszcze wówczas, gdy próbuje się podjąć namysł nad tym, co nazywa on biedą zapomnienia Bycia i ucieczką bogów<sup>6</sup>.

Skoro pytanie o drogę zostaje postawione w kontekście wyjścia, powtórzenia i powrotu, warto zwrócić uwagę na inny jeszcze sposób odwrócenia przestrzeni i czasu wędrówki. Wybiegamy myślą w stronę Deleuze'owskiej nomadologii i rizomatyki, w stronę „ponowoczesności jako źródła cierpień”, być może także w stronę twórczości literackiej: *La vuelta al día en ochenta mundos*. W powieści Julio Cortáзара czytamy: „Czyż to nie cudowne, że musimy utorować sobie drogę wśród niejasności języka, która, jak zawsze, nie jest niczym więcej niż niejasność w nas samych?”<sup>7</sup>. Utorować drogę pośród tego, co jest – jak pisze Heidegger w *Liście o „humanizmie”* – domostwem bycia i przez człowieka dochodzi do słowa<sup>8</sup>. Torowanie drogi przez rubieże wewnętrznych niejasności może być rozumiane podwójnie: mamy na myśli oczyszczenie, które jest jednym z warunków właściwego użycia języka-narzędzia, ale też przygotowanie gruntu pod możliwość wypowiedzania się języka poprzez człowieka jako medium. Niewykluczone, że wyprawa w tę okolicę okaże się samowolna i nieuprawniona, ale możemy przecież zawrócić. W razie niepowodzenia pozostaje ruch radykalny: wymazanie tekstu, zatarcie śladów przebytej drogi.

<sup>3</sup> *Słownik grecko-polski*, tom III, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 475-476.

<sup>4</sup> A. Leśniak, *Topografie doświadczenia. Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Kraków 2003, s. 7.

<sup>5</sup> Por. M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000.

<sup>6</sup> Por. idem, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.

<sup>7</sup> J. Cortázar, *W osiemdziesiąt światów dookoła dnia*, tłum. Z. Chądzyńska, Warszawa 2002, s. 111.

<sup>8</sup> Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] idem, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 271.

Droga może wieść przez rozmaite terytoria, tak realne, jak i wyobrażone, w głąb ładu i w głąb psychiki – w obu przypadkach przemierzamy przestrzenie otwartości: właściwie, jeśli temu, co się jawi, pozwalamy jawić się samemu z siebie – postulat fenomenologiczny<sup>9</sup>, lub niewłaściwie, gdy zagarniamy przestrzenie wędrowki na zasadzie nieustannej eksploracji (Heidegger odrzuci ten rodzaj zbłądzenia, rozwijając ideę streszczającą się w słowie *Gelassenheit* – wyzwolenie<sup>10</sup>; Herbert Marcuse w podobnym tonie mówić będzie o tzw. wyciszonej, uspokojonej egzystencji<sup>11</sup>). Trzecia droga pozbawiona jest głębi: określa ją duch powierzchni, kondycja społeczeństwa prędkości, którego nie ograniczają już kategorie „skąd” i „dokąd”, dla którego nie jest ważne „gdzie” wędrowania, liczy się bowiem samo bycie-w-drodze, nieustanna podróż, włącząca stale utrzymującą się poza możliwością wytyczenia szlaku. Zwraca na to uwagę Paul Virilio w myśli dromologicznej<sup>12</sup>, zwracają Gilles Deleuze i Felix Guattari, prezentując hipotezę kłącza i podmiotu nomadycznego<sup>13</sup>, pisze Krystyna Miłobędzka w tomie poetyckim *Gubione*<sup>14</sup>.

#### KONTEKST HERMENEUTYCZNY

Pytamy o drogę. Czy istotne jest to, by znaleźć dla niej formułę uniwersalną, czy raczej trzeba się pochylić nad poszczególnym przypadkiem? Niczym we wzorcowym modelu koła hermeneutycznego, jesteśmy zawieszeni między ogółem i szczegółem, częścią i całością, objaśniamy jedno przez drugie i odwrotnie. Tylko przez odwołanie się do wędrowki konkretnej możemy pojąć znaczenie drogi w ogóle, bycia-w-drodze, rzucenia w drogę, z kolei samo poszczególne wędrowanie bez podjęcia refleksji ogólnej pozostanie zaledwie faktem: zmianą miejsca, przemieszczeniem się i niczym więcej. Podejmując motyw drogi, krążyć będziemy zatem po kole. Damy się prowadzić z jednej strony na drugą. Będziemy w drodze.

<sup>9</sup> Por. idem, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 44 (§ 7).

<sup>10</sup> Por. idem, *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001; idem, *Rozmowy na polnej drodze*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2004, s. 120-125.

<sup>11</sup> Por. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998.

<sup>12</sup> Por. P. Virilio, *Prędkość i polityka*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008; K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2008, s. 87-92.

<sup>13</sup> Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacze*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3.

<sup>14</sup> Por. K. Miłobędzka, *Gubione*, Wrocław 2008. Poezja współczesna, nie tylko w osobie Miłobędzkiej, pokazuje wyraźnie ów moment przejścia od sentymentalnego spojrzenia wstecz, tęsknoty za oswojoną i bezpieczną przestrzenią domostwa, ku rzeczywistości niepewnej i fragmentarycznej. Z ustawicznie powtarzaną przez Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego (*Przyczynek do nauki o nieistnieniu*, Legnica 2003) frazą: „Jesień już, Panie, a ja nie mam domu” kontrastuje tekst Michała Piotrowskiego (grupa Towary Zastępcze): „Jednakże, przyjacielu, coraz mniej mam domu, a tylko coraz większą potrzebę podróży”. Doświadczenie drogi utrzymuje się w horyzoncie bądź to tradycyjnego poszukiwania przestrzeni własnej, bądź też wyzwolenia, absolutnej otwartości i braku przywiązania do miejsca.

Koło jako struktura rozumienia jest właściwe metodzie hermeneutycznej. Filozofię Heideggera z tak zwanego wczesnego okresu zwykło się nazywać fenomenologią hermeneutyczną lub hermeneutyką faktyczności. Określenia te znajdujemy na kartach jego pism; drugie z nich jest przewodnim hasłem cyklu wykładów z roku 1923, wydanych jako 63. tom *Gesamtausgabe*. Jeśli jednak punktem wyjścia uczynimy hermeneutykę w ujęciu *sensu stricto* epistemologicznym – na drodze interpretacji dokonującą przejścia od wielości ku jedności i tworzącą syntezę wydobytych wcześniej sensów – kontekst znaczenia źródłowego i opcji Heideggerowskiej wymagać będzie dalszego wyjaśnienia. Ku zgodności tej wykładni z propozycją filozofa z Fryburga poprowadzi nas myśl Nietzschego, wedle której właściwe człowiekowi życie (bycie-w-świecie) jest nieustanną interpretacją. Przyjrzyjmy się tymczasem historii pojęcia. W znaczeniu pierwotnym hermeneutyka była sposobem objaśniania tekstów, przede wszystkim słów świętych i znaków zesłanych przez bogów, następnie wszelkich tekstów kultury, wszystkiego, co przestało być zrozumiałe samo z siebie<sup>15</sup>. Wykładnia ta została poddana krytyce w wieku XIX i XX. Z perspektywy wydanego w roku 1927 *Bycia i czasu* powiemy, że rozumienie nie ma znaczenia teoriopoznawczego, lecz ontologiczne: jest sposobem bycia. Myślenie będzie się dalej toczyć w horyzoncie analityki egzystencjalnej *Dasein*, która zwłaszcza przez osadzenie w świecie i odniesienie do czasowości oraz wspólnej przestrzeni sensu stanie się przyczynkiem do hermeneutyki postheideggerowskiej w wydaniu Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura.

Związek z pierwotnym wymiarem hermeneutyczności, a także z tym, co w kontekście metafory drogi wybrzmiewa z greckiego *ἐρμενεύειν* (przynosić wieść), widoczny będzie przede wszystkim w tekstach późniejszych. Otto Pöggeler znajduje ślad tego myślenia jeszcze na gruncie ontologii fundamentalnej, pisząc, że hermeneutyczna fenomenologia niesie wieść o byciu bytu, czyniąc to tak, by przejawiało się samo bycie. Niemniej jednak zadanie hermeneutycznego posłannictwa stanie się z czasem otwarciem nowej przestrzeni wędrówki, znakiem tego, co idąc innym już tropem, nazwiemy ‘poetyckim zamieszkiwaniem w czwórni świata’. W latach pięćdziesiątych Heidegger napisze: „...w zabawie myślenia, którego charakter jest bardziej wiążący niż ścisłość nauki, rzeczownik ten (*ἐρμηνεύς*) można wiązać z imieniem boga Hermesa (*Ερμης*). Hermes jest posłańcem bogów, niesie posłanie zrządzenia”<sup>16</sup>. ‘Przynosić wieść’ znaczyć będzie zatem przede wszystkim ‘umieć słuchać posłania’ oraz ‘umieć wyłożyć poetyckie słowo’. W tym samym tekście znajdziemy też komentarz autorski do *Sein und Zeit*,

<sup>15</sup> M.P. Markowski, *Hermeneutyka*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 175-177.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Hermeneutyka: koło i dwójnia*, tłum. G. Sowinski, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 9, s. 43; idem, *Z rozmowy o języku*, tłum. J. Mizera, [w:] idem, *W drodze do języka*, ed. cit., s. 91.

swoistą próbę „odprzeciwienia” dwóch być może tylko z pozoru różnych dróg filozoficznej myśli:

Słowo hermeneutyka w *Byciu i czasie* nie oznacza ani teorii wykładni, ani też samego wykładania, lecz próbę określenia najpierw istoty wykładni w oparciu o hermeneutyczne<sup>17</sup>.

Heidegger nie wyjaśnia znaczenia słowa ‘hermeneutyczne’. Zwraca natomiast naszą uwagę na coś innego:

W swoich późniejszych pismach nie używam już nazw «hermeneutyka» i «hermeneutyczne». (...) Porzuciłem wcześniejsze stanowisko nie po to, by zmienić je na jakieś inne, lecz dlatego, że dawne stanowisko było tylko jednym z postojów podczas drogi. Droga jest tym, co w myśleniu pozostaje [zauważmy, że to zdanie odnosi nas do hermeneutyki metodologicznej, zwłaszcza do etymologicznego namysłu nad znaczeniem słowa ‘metoda’]. A drogi myśli kryją w sobie tę tajemnicę, że możemy chodzić nimi tam i z powrotem, że nawet droga wstecz prowadzi nas naprzód<sup>18</sup>.

Fragment ten wskazuje na pewne wspólne pole interpretacyjnych możliwości: horyzont świata, ściślej kultury, nauki itp. Tego rodzaju określenie może być jednak mylące, trzeba bowiem przystać na pewne rozumienie sensu, który pozostaje niejasny. Nie ma niczego dziwnego w tym, że „rozmowa zostawia w nieokreśloności to, o co w niej chodzi, a nawet skrywa to na powrót w nieokreśloność”<sup>19</sup>. Rozmowa może „zwracać uwagę na to, że nieokreślalne nie tylko się nie wyślizguje, lecz w toku rozmowy coraz promienniejsz rozwija swoją skupiającą siłę. (...) Żądza wiedzy i łaknienie wyjaśnień nigdy nie przywiodą nas w myślenie zapytywanie”<sup>20</sup>.

Dokonując przeglądu tekstów Heideggera pod kątem analizy zawartego w nich motywu drogi, nieraz przyjdzie nam wykroczyć poza myślenie hermeneutyczne, ku temu, co zdaje się wypływać z heideggerowskich inspiracji, ale co przestrzeń filozofowania niemetafizycznego podejmuje podług własnych „reguł”. Odwołujemy się tutaj do autorytetu takich myślicieli, jak Gianni Vattimo czy Wolfgang Iser, którzy w filozofii niemieckiej, w Nietzsche i Heideggerze, widzą niejako zapowiedź ponowoczesności. Nie bez racji będzie także przywołanie Jacques’a Derridy, zwłaszcza jego idei dekonstrukcjonistycznego przejścia od aletheicności do wolnej gry i różnicy sensów. Właściwy postmodernie brak syntezy jest znakiem

<sup>17</sup> Idem, *Hermeneutyka: koło i dwójnia*, ed. cit., s. 39.

<sup>18</sup> Idem, *Z rozmowy o języku*, ed. cit., s. 76-77.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 77-78.

niedomknięcia, w ramach którego idea wiecznego powrotu ustępuje miejsca nieustannemu i nieokreślonemu co do punktów byciu-w-drodze. Sensy pozostają w rozproszeniu, podobnie jak szlaki wędrówek (po powierzchni świata lub tekstu), a także sami „bohaterowie” i to, co stanowi o ich kondycji.

#### METAFORA DROGI – POGRANICZE LITERACKO-FILOZOFICZNE

Szukając motywu drogi w pismach Heideggera, trzeba się odnieść do tych jego tekstów, w których poddane zostały analizie utwory poetyckie – między innymi Friedricha Hölderlina, Georga Trakla, Angelusa Silesiusa czy Stefana Georgego. Filozoficzny namysł nad motywem drogi/wędrówki jest osadzony zarówno w literaturze filozoficznej, jak i pięknej. Uzasadnienie znajdziemy w tekście *Aus der Erfahrung des Denkens*: „Śpiew i myślenie są bliźniaczymi pniami poetyzowania”<sup>21</sup>. Ich pokrewieństwo bierze się z samej istoty poetyckości, która jest znakiem/fundamentem rozumienia. „Zapewne niejedno wiadomo o stosunku filozofii i poezji” – mówi Heidegger w posłowie do wykładu *Was ist Metaphysik?* – „Nic jednak nie wiemy o rozmowie poety i myśliciela, którzy «blisko mieszkają na otchłanią przedzielonych górach»”<sup>22</sup>. Dwa bliźniacze pnie są z jednego, ale nie są tym samym. Śpiewający i myślący, nie opuszczając własnych domostw-szczytów, prowadzą niemą rozmowę, która jest dowodem na to, że można szukać rejonów wspólnych nawet tam, gdzie utrzymany zostaje status tego, co rozdzielone.

Nie tylko poglądy Heideggera dają nam prawo do tego rodzaju analiz i interpretacji. Paul Ricoeur wskazuje na zawieszenie funkcji referencyjnej w języku poetyckim jako warunek innego rodzaju odniesienia do rzeczywistości. W *De l'interprétation* czytamy: „Wypowiedź poetycka wyposaża język w aspekty, jakości, walory rzeczywistości, do których nie ma dostępu język bezpośredniej opisowości, a które można wyrazić jedynie dzięki skomplikowanej grze wypowiedzi metaforycznej...”<sup>23</sup>. W tekście *Od czarnego słońca do ciemnego świecidła* Marian Stala pisze z kolei: „Metafora jest punktem największego zbliżenia poezji i filozofii”<sup>24</sup>. Można stwierdzić, że skoro zajmujemy się motywem, który być może najczęściej występuje w funkcji metafory, działanie nasze jest usprawiedliwione. W końcu towarzyszy ona rozumieniu od czasów starożytnych, wystarczy przywołać bodaj najśłynniejszą z nich – me-

<sup>21</sup> Idem, \* \* \* *Gdy światło wieczoru...*, tłum. G. Sowinski, „Koniec Wieku” nr 4, BRW, s. 22.

<sup>22</sup> Idem, „Czym jest metafizyka?” *Posłowie*, tłum. K. Wolicki, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 56.

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *O interpretacji*, tłum. J. Margański, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007, s. 204.

<sup>24</sup> M. Stala, *Od czarnego słońca do ciemnego świecidła*, „Teksty” 1980, nr 6, s. 105.

taforę jaskini (Heidegger pisze o niej w rozważaniach z roku 1940 pt. *Platons Lehre von der Wahrheit*), czy też zaproponowaną u progu nowożytności (przez René Descartes'a) metaforę drzewa, punkt wyjścia Heideggerowskich rozważań w *Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“*.

Poetyckość myślenia, poszukiwanie tego, co bliskie czy nawet wspólne filozofowaniu i poetyzowaniu, nie dla wszystkich filozofów, pisarzy i teoretyków literatury jest wszakże uprawnionym sposobem postępowania. Stanowisko to krytykuje na przykład Roman Ingarden. W pierwszym tomie *Studiów z estetyki* pisze on o „akrobatyce wyławiania różnych sądów i całych systemów filozoficznych z utworów lirycznych i poetyckich”<sup>25</sup>. Słowo ‘akrobatyka’ jest przez niego użyte w znaczeniu bez wątpienia pejoratywnym. Nieco inaczej ujmując tę kwestię Cleanth Brooks, przedstawiciel amerykańskiego formalizmu, wedle którego wydobywanie z tekstu pewnego wątku, motywu i jego funkcji, badanie jego miejsca w strukturze utworu, na gruncie poezji należy traktować jako niewłaściwe. Nie chodzi tylko o „akrobatykę wyławiania”. Błędem jest wyławianie sensów jako takie. Analizę i ocenę wiersza wedle naukowej czy filozoficznej prawdy nazywa on „herezją parafrazy”. Parafraza nie jest rdzennym znaczeniem, lecz czymś, co kieruje nas poza wiersz, co przylega doń, ale czego nie należy mylić z jego wewnętrzną strukturą. Błędzimy, żądając logiki wywodu tam, gdzie dominować powinna jedynie logika wyobraźni, a to może oznaczać nieodwracalne rozpląnięcie się znaczenia utworu<sup>26</sup>. W świetle tej teorii niewłaściwe byłoby zarówno twierdzenie Heideggera o prawdzie odkładającej się w dziele sztuki, jak i zamierzenie, by z tekstów filozoficznych i literackich (w tym poetyckich) wydobyć pewien motyw i poddać go analizie. Z drugiej zaś strony samo błędzenie jest przecież kolejnym obszarem, w którym pojawia się kluczowy dla niniejszego opracowania motyw drogi, a zatem nie może być ono *a priori* uznane za fiasko wysiłków twórczych czy interpretacyjnych. Potwierdza to fragment odczytu *O istocie prawdy*:

Człowiek błądzi. Człowiek nie popada dopiero w zbłądzenie, lecz błądzi zawsze, ek-sistuje bowiem in-sistentnie i w ten sposób tkwi już w zbłądzeniu. (...) Zbłądzenie jest istotową przeciwistotą pierwotnej istoty prawdy (*wesentliche Gegenwesen zum anfänglichen Wesen der Wahrheit*). Zbłądzenie otwiera się jako to, co otwarte dla każdorazowego przeciwieństwa istotowej prawdy. Błądzenie jest otwartym miejscem błądzenia i jego podstawą. Błędem nie jest pojedyncze chybienie, lecz królestwo (panowanie) dziejów owych wplecionych w siebie splątań wszystkich sposobów błędzenia<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> R. Ingarden, *Studia z estetyki*, tom 1, Warszawa 1966, s. 421.

<sup>26</sup> C. Brooks, *Herezja parafrazy*, tłum. J. Gutorow, [w:] *Teorie literatury XX wieku...*, ed. cit., s. 155-170.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, [w:] idem, *Znaki drogi*, ed. cit., s. 172-173.



Odnosząc się do tego zagadnienia, zwróćmy uwagę na komentarz Bogdana Barana, zamieszczony w monografii *Heidegger i powszechna demobilizacja*:

*Holzweg* to leśna droga zwykle urywająca się nagle w tym, co *unbegangen*, nieprzebyte, nieprzechodnie, ale nie tyle niedostępne, ile nieuczęszczane. Na «przechodnich» drogach, po których się insystencja zwykle porusza, oddala się ona od tajemnicy. Człowiek *blądzi* właśnie po najbardziej *przechodnich* drogach. Podobnie jak upadanie w świat, z istoty przypadające w udziale jestestwu, tak i błędność należy do bycia-w-otwartości<sup>28</sup>.

Stanowisko krytyczne wobec przyjętej tu strategii działania prezentuje – poza Brooksem i Ingardenem – także Umberto Eco. W *Dziele otwartym* pisze: „Ryzykowną rzeczą jest twierdzić, że metafora lub symbol poetycki, utwór muzyczny czy forma plastyczna pozwalają głębiej poznać rzeczywistość niż narzędzia logiki. Nauka jest w pełni uprawnionym sposobem poznawania świata, toteż aspiracje artysty do jasnowidzenia, nawet jeśli są płodne w sferze poezji, mają w sobie coś niepokojącego”<sup>29</sup>. Przytoczony fragment jest kolejną próbą podważenia tezy o istotowym związku dzieła sztuki z prawdą. Z punktu widzenia prowadzonych rozważań szczególnie istotny wydaje się stosunek do metafory, której autor *Dzieła otwartego* odmawia mocy sensotwórczej i wyjaśniającej.

„WEGE – NICHT WERKE” MARTINA HEIDEGGERA

Motyw drogi znajdziemy zarówno w obrębie wczesnych pism Heideggera, związanych z projektem ontologii fundamentalnej, jak i późnych, tych, które jako znaki „innego myślenia” skierują nas w stronę filozofii niemetafizycznej. Należy mu przypisać wagę szczególną z racji częstotliwości i intensywności występowania, przede wszystkim jednak ze względu na jego znaczenie i wielowymiarowość. Pierwszą wskazówką jest motto *Gesamtausgabe*: „Drogi – nie dzieła (*Wege – nicht Werke*)” – wyraźne naznaczenie w miejscu otwarcia, znamię tego, co wciąż w realizacji. Wystarczy rzut oka na poszczególne tytuły: *Holzwege*, *Wegmarken*, *Feldweg-Gespräche*, *Unterwegs zur Sprache*. W tym dyskursie utrzymana jest również literatura przedmiotu: na gruncie niemieckim to przede wszystkim monografia Ottona Pöggelera (*Droga myślowa Martina Heideggera*), w Polsce – prace Janusza Mizery, między innymi dotyczące Heideggerowskiej ‘drogi do innego myślenia’ czy ‘torowania bezdroży bezgruntu’. W przedmowie do *Przyczyneków do filozofii* czytamy: „drogi (...) wyznaczają śla-

<sup>28</sup> B. Baran, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004, s. 85-86.

<sup>29</sup> U. Eco, *Dzieło otwarte: forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 2008, s. 86.

dy, wskazują, lecz bywa, że prowadzą donikąd, na bezdroża i manowce. Drogami nadto można dokąś wędrować i można nimi powracać. W powrotnej drodze odsłaniają się zupełnie inne, nowe widoki”<sup>30</sup>.

Cytat ten jest niezwykle ważny. Przede wszystkim „odsłaniające się nowe widoki” są znakiem tego, że droga podlega nieustannej zmianie, za każdym razem jest inna, bez względu na to, czy prowadzi w odosobnienie, na obczyznę czy w strony rodzinne. Kolejne meandry ‘dróg – nie dzieł’ mają nas doprowadzić w pobliże prawdy bycia, są obietnicą prześwitującej, otwartej przestrzeni. We wspomnianej już fenomenologii hermeneutycznej czy też, jak podaje szkic z początku lat dwudziestych, hermeneutyce faktyczności motyw drogi łączy się przede wszystkim z czasowością jestestwa, z ideą uprzestrzenniania, oddalania i ukierunkowania, również z tym, co Heidegger nazywa rzuceniem, projektem, ekstazą, zamieszkiwaniem, kresem.

W poszczególnych tekstach motyw drogi użyty jest w funkcji metaforycznej, ale też w szerszym sensie odnosi się do filozofii jako „drogi myślenia”, do rozwiniętych z „pierwszego początku” dziejów metafizyki i sięgającej do greckiego źródła krytyki, która poprzez pogłębione zapytywanie daje impuls nowej filozofii z „innego początku”. Heideggerowskie wyjście poza metafizykę polega wpierw na jej „zwinięciu”, które na drodze „myślenia początkowego” przechodzi przez kolejne motywy fugi Bycia. W tym znaczeniu charakteryzuje się nastawieniem postmetafizycznym, bowiem przez krytykę i kontynuację dziejów filozofii zachodniej utrzymuje się w horyzoncie tego, co przewyciężane. Doświadczenie źródła i rozwinięcie „innego myślenia” (myślenia innego początku) poprzez skok otwiera z kolei drogę filozofii niemetafizycznej.

Motyw drogi nie jest jednorodny. Należy tu moment wyjścia i powrotu, wszystko to, co związane z genezą (źródłem, warunkiem możliwości) i celowością, wraz ze wszystkimi odmianami pokrewnych egzystencjałów: czekania, wyczekiwania, wybiegania, uchodzenia, nade wszystko jednak samo bycie-w-drodze wyznaczone horyzontem Heideggerowskich dróg lasu i dróg polnych, bezdroży i pozostawionych tam znaków<sup>31</sup>.

Wszystko polega na drodze (*Alles liegt am Weg*). Oznacza to dwie rzeczy. Po pierwsze, że wszystko zależy od drogi (*alles auf den Weg ankommt*), od tego, że ją znajdujemy i pozostajemy na niej. Znaczy to: wy-trzymać «w drodze» («*unterwegs*» *auszuhalten*). (...) Wszystko polega na drodze – znaczy po drugie: wszystko, co trzeba dostrzec, ukazuje się zawsze tylko w drodze i na drodze (*Alles, was es zu erblicken gilt,*

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, ed. cit., s. 7 (z przedmowy J. Mizery).

<sup>31</sup> Bądź też wielkomięjską włóczęgą w stylu *flâneur*.

*zeigt sich je nur unterwegs am Weg*). To, co trzeba dostrzec, leży na drodze. W obrębie pola dziejów, które otwiera droga i przez które prowadzi, skupia się to, co zawsze można dostrzec z drogi<sup>32</sup>.

Heidegger, podejmując wątki odosobnienia i powrotu, tak wyrażne u Nietzschego, sięga po dzieło Friedricha Hölderlina. Czy czytający boskie znaki poeta podzieli los Zaratury, przemierzając z odosobnienia w odosobnienie Pomiędzy nieba i ziemi? Jego powołaniem jest przybyć w rodzinne strony i przygotować je, by stały się „krajem bliskości praźródła”<sup>33</sup>. Wędrowkę w poszukiwaniu praźródła przyrównuje Heidegger do biegu rzeki. To dumny Ren i Ister z hymnów Hölderlina. Poetyckie zamieszkiwanie człowieka na ziemi określa się jako praźródłowe, jeśli podejmuje on drogę ku źródłu poprzez pierwotne jego opuszczenie. Tę metaforę odczytujemy w kontekście myśli Heideggerowskiej, dotyczącej tzw. pierwszego i innego początku filozofii<sup>34</sup>. Powiemy zatem:

Duch rzeki niesie źródło do morza, sprowadzając z powrotem owo morze do źródła, które dopiero teraz w zawracającej rzece objawia się jako źródło. Płynięcie rzeki ustanawia to, co trwa i pozostaje. (...) Poetycka prawda *myślenia o* zostaje zapewniona w *wędrowce* rzek<sup>35</sup>.

Pomiędzy źródłem a ujściem roztacza się Otwarte: źródło jest u ujścia, morze u źródła. Wędrujący duch rzeki pozwala w ciszy spoczywać temu, co zamieszkuje poblizę. Użyźnia i napęnia spokojem położone nad brzegiem ludzkie siedliska: ziemię i śmiertelnych. Heidegger powiada:

To *źródło* jest praźródłem ducha rzeki, kryjącej w sobie poetycką pełnię tego, co własne, w rodzinnych stronach. Ale owo źródło objawia się jako źródło dopiero wtedy, gdy rzeki i jej ujścia doświadczą się w morzu. Dlatego wędrowka do źródła jest wędrowką powrotną do niego w kierunku przeciwnym do nurtu rzeki. Wędrowka do źródła musi zatem najpierw odwieść od źródła, nie wieść prostą drogą ku niemu<sup>36</sup>.

Odosobnienie i powrót rozpatrywać można także przez pryzmat tego, co teoretyczne i praktyczne – innymi słowy wycofane ze świata, dzięki temu pograżone w kontemplacji i wszystko widzące, albo w świat uwikłane i nim zaprzątnięte. Zwraca na to uwagę Michał

<sup>32</sup> Idem, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001, s. 83-84; idem, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, s. 106.

<sup>33</sup> Idem, „*Przybycie do domu/Do bliskich*”, tłum. S. Lisiecka, [w:] idem, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, Warszawa 2004, s. 29.

<sup>34</sup> *Ersten Anfang i anderen Anfang*.

<sup>35</sup> M. Heidegger, „*Myślenie o*”, tłum. S. Lisiecka, [w:] idem, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, ed. cit., s. 153.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 132.

Paweł Markowski, szczególne zaś potwierdzenie tej myśli znajdziemy w końcowym fragmencie dialogu Heideggera *Άρχιβασίη. Samotrzeć na polnej drodze*, w słowach wypowiadanych przez jednego z rozmówców:

(...) oto bowiem zbliżyliśmy się na powrót do ludzkich domostw i musimy przerwać rozmowę<sup>37</sup>.

Bliskość domów i zgiełk codzienności nie sprzyjają teoretycznym rozważaniom. Namysł wymaga ciszy i oddalenia, dlatego też czasem, aby go podjąć, trzeba wyruszyć w drogę. Jawi się ona tutaj wręcz jako transcendentálny warunek możliwości – choć ten z kolei należy do dyskursu *par excellance* metafizycznego.

Na koniec krótki komentarz, w którym raz jeszcze odwołamy się do Heraklita. Przedmiotem dyskusji jest fragment 122: *Άρχιβασίη*. Dostarcza on odpowiedzi na zadane we wstępie pytanie o stosowność przywołania Heideggerowskiej gry wystaczania i odistaczania. *Άρχιβασίη* w języku polskim znaczy ‘podchodzenie’, ‘zbliżanie się’, a także ‘podążanie w bliskość’ czy też ‘zapuszczanie się w bliskość’<sup>38</sup>. W *Rozmowach na polnej drodze* Heidegger pisze:

Człowiek, przechadzając się w stosunku do tego, co *jest*, idzie w nieskrytość. W słowie *Άρχιβασίη* chodzenie oznacza zatem chód w obrębie nieskrytości wystaczającego się<sup>39</sup>.

Otwierający niniejsze rozważania fragment 60. wydaje się pozostawać w ścisłym związku z powyższym cytatem. Mamy tu jednak do czynienia z odwróceniem wstępnej tezy, która starała się niejako wbrew Heraklitowi akcentować różnice w tym, co tożsame. Wyrazem owej konwersji – tylko pozornej, w istocie chodzi bowiem o ponowoczesne w duchu odprze-ciwnienie różnicy i tożsamości – jest ta oto rozmowa:

NAUCZYCIEL: (...) Co dostrzegamy, jeśli chodzi o istotę wieży?

CZŁOWIEK Z WIEŻY: Dowie się pan, patrząc w świetle słów Heraklita, a nawet teraz – od strony polnej drogi.

NAUCZYCIEL: Ale góra i dół drogi schodów stały się niewidoczne.

CZŁOWIEK Z WIEŻY: Ale za to ukazują się wyraźniej, mianowicie w swoim współ-przynależeniu<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Idem, *Rozmowy na polnej drodze*, ed. cit., s. 153.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 154-159.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 180.

Opracowanie to jest jedynie wstępnym zarysem. Z przedstawionych fragmentów można wywnioskować, że motyw drogi nie jest tylko zręczną metaforą, elementem estetycznym, ale figurą sensotwórczą, a w filozofii niemetafizycznej – czy to u Heideggera, czy też w tekstach wspomnianych tu teoretyków ponowoczesności – immanentnym elementem filozoficznego namysłu.

#### ABSTRACT

This article presents an analysis of the motive of road in modern and postmodern philosophy, especially in the works of Martin Heidegger. The motive is used metaphorically since antiquity, both in philosophical and literary works. First I characterize the hermeneutic approach to the motive of road and then the intersections between literature and philosophy which are important in Heideggerian poetical thinking. The reflection on hermeneutics refers to Heidegger's early works from the 'hermeneutic phenomenology' phase. In his later works the motive of road can be interpreted as one of the most important and fundamental elements of non-metaphysical philosophy which is called the philosophy of another beginning.

#### BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (MARTIN HEIDEGGER)

1. \* \* \* *Gdy światło wieczoru...*, tłum. G. Sowinski, „Koniec Wieku” nr 4, BRW.
2. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Warszawa 1977.
3. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
4. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.
5. *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek i in., Warszawa 1997.
6. *Hermeneutyka: koło i dwójnia*, tłum. G. Sowinski, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 9.
7. *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004.
8. *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
9. *Rozmowy na polnej drodze*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2004.
10. *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000.
11. *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001.
12. *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001.
13. *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi, M. Falkowski i in., Warszawa 1999.

#### BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Baran B., *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004.
2. Cortázar J., *W osiemdziesiąt światów dookoła dnia*, tłum. Z. Chądzyńska, Warszawa 2002.
3. Deleuze G., Guattari F., *Kłócze*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3.

4. Eco U., *Dzieło otwarte: forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 2008.
5. Ingarden R., *Studia z estetyki*, tom 1, Warszawa 1966.
6. Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972.
7. Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa – Poznań 1999.
8. Leśniak A., *Topografie doświadczenia. Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Kraków 2003.
9. Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998.
10. Markowski M.P., *Hermeneutyka*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006.
11. Markowski M.P., *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Warszawa 2001.
12. Miłobędzka K., *Gubione*, Wrocław 2008.
13. Mizera J., *Torowanie bezdroży bezgruntu. W drodze do innego początku*, [w:] *Drogi Heideggera*, „Principia” 1998, tom XX.
14. Mizera J., *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006.
15. Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002.
16. *Słownik grecko-polski*, tom III, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962.
17. Stala M., *Od czarnego słońca do ciemnego świedla*, „Teksty” 1980, nr 6.
18. *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007.
19. Tkaczyszyn-Dycki E., *Przyczynek do nauki o nieistnieniu*, Legnica 2003.
20. Virilio P., *Prędkość i polityka*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.
21. Wilkoszewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2008.