

CYPRIAN GAWLIK



METAFILOZOFIA, CZYLI O FILOZOFII PO FILOZOFII (CHOĆ NADAL Z JEJ WNĘTRZA) – NA PRZYKŁADZIE REFLEKSJI HISTORYCZNOFILOZOFICZNEJ HEGLA I HEIDEGGERA

ABSTRACT. Cyprian Gawlik, *Metafilozofia, czyli o filozofii po filozofii (choć nadal z jej wnętrza) – na przykładzie refleksji historycznofilozoficznej Hegla i Heideggera* [Metaphilosophy, or on philosophy after philosophy (though still from within it) – on the example of historical-philosophical reflection of Hegel and Heidegger] edited by Andrzej Wawrzynowicz, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIII: *Paradygmaty metafilozofii* [Paradigms of metaphilosophy], Poznań 2022, pp. 153–170, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.53.9>.

The main purpose of the paper is to characterize the metaphilosophical paradigm of today's philosophy. The author argues that contemporary philosophical thought is thoroughly – and in a complex sense – metaphilosophical in nature. Namely, it takes the form of philosophy's reflection on itself practiced after its end, but still from within philosophy. Understood in this way, metaphilosophy unifies the formal-spatial and temporal meanings of the prefix “meta-” as well as the two corresponding specific paradigms of metaphilosophy: philosophy of philosophy and post-philosophy. In order to substantiate this hypothesis, (1) the Hegelian historical-philosophical position, which marks the final moment of classical philosophy, is first presented, and on its basis the situation of contemporary thought, which is determined by the problem of the future of philosophy, is outlined. (2) Then the “early” and “late” philosophy of Martin Heidegger, which belongs to the metaphilosophical epoch of post-classical philosophy, is discussed. (3) This ultimately allows the author not only to draw conclusions about the condition of philosophy today, but also to outline an original context for a potentially fruitful confrontation between these two authors, which is the second aim of the paper.

Keywords: metaphilosophy, Hegel, Heidegger, posthistory, history of philosophy

Cyprian Gawlik, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań, e-mail: cyprian.gawlik@amu.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0323-3622>.

Wprowadzenie

W niniejszym artykule przedstawię pewien alternatywny sposób rozumienia metafizyki, zgodnie z którym stanowi ona nie tyle jakąś subdyscyplinę filozofii bądź też zewnętrzną refleksję czyniącą ją swoim tematem, co paradygmat dzisiejszej filozofii w ogóle. Przez „paradygmat” rozumiem w tym kontekście – za Herbertem Schnädelbachem¹ – ogólną koncepcję filozofii, która kształtuje w swoisty dla danego okresu sposób obraz jej przedmiotu, problematyki oraz procedury badawczej. Twierdzę bowiem, że współczesna myśl filozoficzna ma na wskroś metafizyczny charakter², który przejawia się m.in. w jej skrajnej autotematyczności, porzuceniu przekonania o samowystarczalności gwarantowanej skutecznością jej metod, a także w poczuciu wyczerpania stawiającym pod znakiem zapytania przyszłość tej dyscypliny.

Metafizyczność przysługująca filozofii dzisiejszej zgodnie z prezentowanym przeze mnie sposobem rozumienia metafizyki jako namysłu filozofii nad sobą samą uprawianego po własnym „końcu”, ale wciąż jeszcze przy użyciu środków swoiste filozoficzne, ma złożony charakter. Jednoczy bowiem w sobie formalno-przestrzenne i czasowe znaczenie przedrostka „meta-” (gr. *μετά* – „za”, „po”, „razem z”, „wśród” [Abramowiczówna, 1958: 114–115]), a także dwa odpowiadające im szczegółowe paradygmaty metafizyki: (1) filozofię filozofii oraz (2) postfilozofię.

Ad 1. Według pierwszego z nich mianem „metafizycznej” określić należy każdą autorefleksję filozofii w odróżnieniu od jej rozważań przedmiotowych. Namysł tego rodzaju stanowi integralną część działalności filozoficznej, dlatego choć przedrostek „meta-” sugeruje dość wyraźnie relację zewnętrzną, to jednak w tym przypadku należy go odczytywać

¹ „Paradygmat obejmuje zawsze wyobrażenia o dziedzinie przedmiotowej, o odpowiednim ustawieniu problemów i ich wzorcowych rozwiązaniach w obrębie danej dyscypliny, tzn. zarówno określoną ontologię (po grecku *tò ón* – to, co istnieje), jak też określoną metodologię wiedzy. W związku z tym rozróżniamy [w filozofii – dop. C.G.] paradygmat ontologiczny, mentalistyczny (łac. *mens* – świadomość) i lingwistyczny” (Martens i Schnädelbach, 1995: 59).

² W obiegu naukowym funkcjonuje oczywiście wiele konkurencyjnych definicji metafizyki. Zagadnienia dotyczące rozmaitych sposobów jej rozumienia, klasyfikacji oraz historii samego terminu „metafizyka” tutaj jednak pomijam. Por. Stępień i Szubka, 1993; Sarnowski, Korzeniowska i Chlewicki, 2007; Woźniczka, 2011.

jedynie jako wskaźnik autotematycznego charakteru rozważań. Mimo formalnego wzniesienia się ponad filozofię, wynikającego z uczynienia jej własnym przedmiotem, dociekania te nadal prowadzone są bowiem z jej wnętrza.

Ad 2. Przez „postfilozofię” rozumiem dociekania filozoficzne realizowane przy założeniu historiozoficznej tezy o końcu filozofii jako takiej. W tym przypadku chodziłoby zatem o „to, co p o filozofii”, przy czym nie jest wcale z góry rozstrzygnięte, jak należy rozumieć jej kres. Koniecznym warunkiem tej „eschatologicznej” wykładni metafilozofii jest przyjęcie założenia o dziejowości rozumu, zgodnie z którym filozofia i jej przedmiot podlegają procesowi historycznego rozwoju, zachodzącemu zgodnie z pewną wewnętrzną ideą. W związku z tym, bez względu na to, czy zdaje sobie ona z tego sprawę, postfilozofia przybiera postać filozoficznego namysłu nad całością dziejów filozofii, kierującego się zasadą jedności systematycznego i historycznego wymiaru tej ostatniej (Leško, 2017). W przeciwnym razie konstytutywna dla niej teza o końcu filozofii miałaby jedynie charakter empirycznego spostrzeżenia.

Za pierwowzór takiej filozofii dziejów filozofii, a co za tym idzie – także samej postfilozofii, należy uznać refleksję historycznofilozoficzną Georga W.F. Hegla (1994; 1996; 2002). To on bowiem jako pierwszy, w swojej koncepcji dziejowości, skutecznie zintegrował rozum z faktycznością, kładąc tym samym fundament pod wszelkie przyszłe rozważania tego typu. Prekursorstwo Hegla w tej kwestii zauważone zostało m.in. przez drugiego z bohaterów niniejszego artykułu, tzn. przez Martina Heideggera, który stwierdził, że „przed Heglem żaden myśliciel nie wyrobił sobie takiego fundamentalnego stanowiska filozoficznego, które by umożliwiło i wymagało, aby filozofowanie poruszało się w swoich dziejach, i aby ruch ten był zarazem filozofią” (Heidegger, 1995: 220).

Choć na pierwszy rzut oka filozofowie ci różnią się od siebie w sposób radykalny, to w rzeczywistości wiele ich łączy. Nie tylko bowiem żywią wspólnie przeświadczenie, że rzetelne filozofowanie wymaga podjęcia dialogu z tradycją myślenia, ale obaj twierdzą też zgodnie, że proces rozwoju filozofii w pewnym sensie dobiegł końca. Już choćby z tego względu można, jak sądzę, uznać autora *Bycia i czasu* za kontynuatora filozofii Hegla i reprezentanta zainicjowanego przez niego nurtu filozofii dziejów filozofii. Oczywiście stanowiska obu tych myślicieli wiele też dzieli, a co szczególnie istotne dla obecnego tematu, zostały one sformułowane w odmiennych kontekstach historycznych. Heidegger należy już mianowicie do schyłkowego okresu dziejów filozofii, który został zainicjowany przez Hegłowskie

spełnienie metafizyki klasycznej, przez co jego filozofia wpisuje się ściśle w metafizyczny nurt myśli współczesnej³.

Wobec tego, aby zrealizować główny cel artykułu, jakim jest scharakteryzowanie metafizycznego paradygmatu dzisiejszej filozofii, (1) na początku przedstawię Heglowskie stanowisko historycznofizyczne i na jego podstawie zarysuję sytuację postklasycznej myśli filozoficznej, która zdeterminowana jest przez problem końca i przyszłości filozofii, (2) następnie omówię „wczesną” i „późną” filozofię Heideggera, który jest już pełnoprawnym i samoświadomym reprezentantem metafizycznej epoki współczesnej, co (3) pozwoli mi finalnie nie tylko na wyciągnięcie wniosków dotyczących kondycji dzisiejszej filozofii, ale także na nakreślenie kontekstu problemowego dla potencjalnie owocnej konfrontacji obu autorów, co stanowi drugi cel artykułu.

Hegel – problem końca i przyszłości filozofii

Przyjmując, że nie można uprawiać metodycznie prawomocnego namysłu historycznego bez uprzedniego określenia pojęcia jego przedmiotu, Hegel rozpoczyna swoje wykłady z dziejów filozofii od omówienia istoty tej ostatniej. Choć wydaje się, że istnieje wprost nieograniczona liczba alternatywnych poglądów na temat tego, czym jest filozofia, to jednak zdaniem Hegla istnieje tylko jedno prawdziwe pojęcie filozofii, które pozwala rozumieć w sposób niezafałszowany treść myśli spekulatywnych (Hegel, 1994: 20–21). Wynika to z założenia, że jedynym przedmiotem i miarą poznania filozoficznego jest obiektywne pojęcie rzeczy, a warunkiem dotarcia do niego jest osiągnięcie pułapu czystego myślenia spekulatywnego, w którym różnica między bytem a myśleniem zostaje zniesiona.

Pojęcie przedmiotu historii filozofii nie może stanowić zatem jakiegoś dowolnego wyobrażenia na temat filozofii, ale musi ono przyjąć postać „pojęcia w sensie spekulatywnym” (Hegel, 1990: 70; 1967: 24–25). Swoistością tak rozumianego pojęcia jest to, że nie da się go pomyśleć, pozostając niejako „na zewnątrz” niego, dlatego przyjęcie go w roli przesłanki przez

³ Heidegger zdawał sobie z tego sprawę, o czym świadczy fragment *Przyczynków do filozofii*, w którym uznał filozofię dziejów filozofii Hegla za pierwszą i zarazem ostatnią możliwą tego typu refleksję (Heidegger, 1996: 203). Zmiana sytuacji dziejowej wymusiła bowiem poczynienie odpowiednich modyfikacji zarówno w formie, jak i treści dociekań historycznofizycznych.

historyka filozofii równoznaczne jest z osiągnięciem przez niego świadomości filozoficznej, która umożliwia rozpatrywanie określeń myślowych „samych w sobie i dla siebie”.

Mimo to, ze względu na holistyczno-dyskursywną koncepcję prawdy Hegla, słuszność przyjętej na wstępie koncepcji filozofii musi zostać wykazana w toku właściwego badania dziejów filozofii – musi się ona mianowicie okazać koncepcją, którą wszyscy filozofowie faktycznie kierowali się w swej pracy. Dostarczenie uzasadnienia dla tego prowizorycznego pojęcia i uzyskanie tym samym adekwatnego poznania istoty filozofii stanowi wręcz jedyny cel Heglowskiej historii filozofii, co pokazuje, że ma ona charakter metafilozofii w sensie filozofii filozofii. Co więcej, Hegel daje w ten sposób do zrozumienia, że w przypadku poglądów metafilozoficznych funkcję przesłanek niższego rzędu, dzięki którym możliwe jest argumentowanie na rzecz jednego z nich, pełni tradycja myślenia konstytuującego dzieje filozofii. To właśnie z niej swoją prawomocność czerpie Heglowskie określenie rzeczy samej jako absolutnego podmiotu⁴.

Choć każda filozofia zgodnie ze swoim pojęciem stanowi samopoznanie ogólnego rozumu, to jednak nie każda o tym wie, przez co realizacja wyznaczonego jej zadania pojęciowego pojednania ducha i natury przybiera formę procesu rozwoju idei filozoficznej, określonego przez Hegla jako „historia odnajdywania samej siebie przez myśl” (Hegel, 1994: 27). Proces ten zapałkowany zostaje w antycznej filozofii greckiej, w której myśl po raz pierwszy zwróciła się ku samej sobie, inicjując projekt bezinteresownego poznania prawdy, natomiast swojego końca dobiega on w momencie uzyskania przez filozofię pełnej samowiedzy w systemie idealizmu absolutnego Hegla, w którym przewyciężony zostaje pozór istnienia zewnętrznej istoty rzeczy (1994: 139–155; 2002: 186–193).

Opierając się na tych ustaleniach, można teraz zapytać: Co oznacza Heglowskie spełnienie filozofii i czy ma ona po nim w ogóle jeszcze jakąś przyszłość? Choć sam Hegel nie udzielił wprost odpowiedzi na to pytanie, sądzę, że można wyprowadzić wiele wniosków na podstawie tego, co napisał na temat analogicznego przypadku schyłkowej formy sztuki w *Wykładach o estetyce* (1964).

Uzasadnienia dla takiego rozwiązania – notabene zastosowanego również przez Augusta Cieszkowskiego (1972) – dostarcza fakt, że na gruncie

⁴ Zbliża to stanowisko Hegla do hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera, który również przyznawał tradycji rolę racjonalnego nośnika prawdy, eksplikując jej przekaz jako dziejowy proces „przechowywania”, dokonujący się na mocy wolnej działalności rozumu (Gadamer, 2007: 367–421).

heglizmu filozofia konstytuuje wraz ze sztuką i religią dziedzinę ducha absolutnego, czyli sferę najwyższych działalności, w których realizuje się teleologia kultury, a idea absolutna uzyskuje pełnię rzeczywistości i wiedzy o sobie samej. W związku z tym ich jedynym przedmiotem i treścią jest „prawda”, rozumiana jako rozwiązanie absolutnego przeciwieństwa między jednostką a ogólną substancją, mówiąc zaś językiem teologicznym: pojednanie ludzkiej i boskiej natury. Sztuka, religia i filozofia różnią się jedynie formą wiedzy, w której doprowadzają do świadomości tę prawdę: w sztuce przedstawiana jest ona w zmysłowym oglądzie, w religii w formie subiektywnego wyobrażenia, a w filozofii za pośrednictwem myślenia (Hegel, 1964: 92–97; 1994: 99, 106).

Chociaż każda z tych autotelicznych działalności uwikłana jest w proces dziejowego rozwoju, kształtując osobną historię doskonalenia właściwej sobie formy prezentacji idei, to jednak wszystkie trzy wypływają ze wspólnego korzenia: „ducha czasu”. W związku z tym ich szczegółowe historie konstytuują łącznie jeden synchroniczny proces dziejów powszechnych w ogóle (Hegel, 1994: 89–90). Główne cezury tego procesu zostają wyznaczone przez przełomowe momenty projekcji pewnej teleologicznej potrzeby, wokół której zorganizowane zostaje życie w danej epoce, oraz zaspokojenia tej potrzeby we wzorczej realizacji danej formy ducha absolutnego. Z tego względu za uzasadnione uważam założenie, że rozwój sztuki, religii i filozofii – zachodzący w ramach ich szczegółowych historii – przebiega według tego samego „rytmu”. Postaram się teraz wyeksplikować ogólny schemat tego ostatniego, aby następnie zastosować go do dziejów filozofii i sformułować kilka hipotez na temat myśli postheglowskiej.

W wykładach z filozofii sztuki Hegel wyróżnił trzy historyczne formy sztuki: „symboliczną”, „klasyczną” i „romantyczną”. Stanowią one odpowiednio: „dążenie, osiągnięcie i przekroczenie ideału jako prawdziwej idei piękna” (1964: 137). Symboliczna sztuka starożytnego Wschodu stanowi niedoskonałą prezentację prawdy w twórcywie zmysłowym, bo brak jej jeszcze wyraźnego wglądu w treść idei absolutnej – na tym etapie ta ostatnia dąży dopiero do przedmiotowej wiedzy o sobie samej. Klasyczna sztuka grecka, a zwłaszcza jej rzeźba przedstawiająca bogów w ludzkiej postaci, manifestuje jedność ducha i natury w sposób perfekcyjnie harmonijny, dlatego stanowi osiągnięcie ideału i szczyt artystycznej formy ducha absolutnego. Można powiedzieć, że „wie” ona, czym jest prawdziwa sztuka, i prezentuje ten wgląd w formie zmysłowej, spełniając tym samym potrzebę sztuki, która determinuje epokę starożytną. Natomiast romantyczna sztuka epoki chrześcijańskiej przesadnie eksponuje stronę znaczącą dzieła

kosztem jego zmysłowej postaci, w związku z czym stanowi ona „wyjście sztuki poza samą siebie, ale w obrębie swej własnej dziedziny i [jeszcze] w formie sztuki” (1964: 135). Korzystając ze środków wyrazu właściwych sztuce, sztuka chrześcijańska wskazuje na coś wyższego od sztuki jako takiej, dając do zrozumienia, że nie budzi już ona absolutnego zainteresowania człowieka. Jako taka stanowi etap *przekroczenia* ideału, w którym inicjuje się odejście od artystycznego sposobu uobecniania absolutu i zwrot ku podmiotowemu wnętrzu (1964: 18–21).

Zwrot ten był skutkiem reorientacji w sferze ostatecznych celów kultury, w wyniku którego na piedestał wyniesiona została duchowa potrzeba obcowania z prawdą w formie religijnego wyobrażenia. Potrzeba ta zrealizowana została w religii chrześcijańskiej, w ramach której idea bogoczołowieczeństwa stała się przedmiotem wewnętrznego przeżycia każdego z członków Kościoła. Z tego względu Hegel uznaje chrześcijaństwo za wzorcą realizację idei absolutnej w świadomości religijnej. Każda późniejsza postać tej ostatniej ma odtąd charakter „postklasyczny” w sensie analogicznym do sztuki romantycznej, czyli wyraża we właściwej sobie formie przekonanie o istnieniu czegoś „wyższego” od wiary i praktyk kultowych. W ten sposób w epoce nowożytnej sztuka i religia są już sprawą przeszłości. Zainteresowanie pięknem i Bogiem przerodziło się w potrzebę poznania prawdy w formie wolnego myślenia (1964: 170–176).

Przenosząc teraz ten trójfazowy schemat rozwoju idei piękna na grunt filozoficzny, aby odpowiedzieć na pytanie o charakter myśli postheglowskiej, można stwierdzić, po pierwsze, że skoro uzyskanie adekwatnego pojęcia o sobie samej stanowi ostateczny cel dziejowego rozwoju filozofii, to każdy historyczny system, który nie dysponuje jeszcze pełną samowiedzą, przynależy do fazy *dążenia* do ideału. Poszczególne filozofie wchodzące w skład tego etapu, kierujące się fałszywą przesłanką o pozapodmiotowym istnieniu prawdy o z góry określonym sensie, usiłują wyrazić ją w swoisty dla siebie sposób, nie zdając sobie sprawy, że to właśnie stosowane przez nie pojęcia stanowią prawdziwą treść idei absolutnej.

Po drugie, faza ta dobiega końca dopiero wraz z systemem Heglowskim, w ramach którego filozofia i jej przedmiot ujęte zostają w spekulatywnej jedności, jako samopojmowanie się absolutnego rozumu. Hegel demaskuje tym samym pozór istnienia zewnętrznej substancji, który przez ponad dwa tysiące lat napędzał filozoficzne dociekania prawdy. Finalnym efektem tych poszukiwań okazuje się odkrycie, że prawdziwą istotę rzeczy stanowi sam negatywny proces poszukiwania absolutu w jego całokształcie. Dzięki temu odkryciu filozofia uzyskała w końcu pełną samowiedzę i stała się tym,

czym zgodnie ze swoim pojęciem jest, dlatego należy uznać, że system Hegłowski stanowi fazę osiągnięcia ideału filozoficznego. Dzięki niemu zaspokojona została teleologiczna potrzeba obcowania z prawdą w formie pojęciowej, a co za tym idzie – wyczerpała się przewodnia rola filozofii w kulturze.

Po trzecie, każda filozofia następująca po Hegłu ma odtąd postklasyczny charakter i należy do fazy przekroczenia ideału filozoficznego. Analogicznie do sztuki romantycznej, filozofia fazy schyłkowej żywi przekonanie, że myślenie pojęciowe nie jest już w stanie zaspokoić istotnych potrzeb współczesnego ducha, dlatego powinno ono ustąpić miejsca jakiejś innej dziedzinie kultury i pełnić w stosunku do niej funkcję służebną. Przekonaniu temu daje ona jednak wyraz wciąż jeszcze za pomocą środków filozoficznych, dlatego parafrazując wypowiedź Hegla o sztuce romantycznej, można powiedzieć, że dzisiejsza filozofia stanowi wyjście filozofii poza samą siebie, ale w obrębie swej własnej dziedziny i jeszcze w formie filozofii.

Tę „romantyczną” tendencję w filozofii postheglowskiej widać doskonale w niemal całej myśli XIX i XX w. Obecna jest już w antropologicznym odłamie szkoły heglowskiej, w ramach którego sformułowany został postulat urzeczywistnienia filozofii w praktyce społecznej, a także w nurtach pozytywistyczno-naturalistycznych, przyznających prymat empirycznym naukom przyrodniczym. W XX w. z kolei tendencja ta zauważalna jest zarówno w filozofii analitycznej, która powstała w wyniku porzucenia spekulacji na rzecz metod formalnych, jak i w filozofii kontynentalnej, poszukującej dróg wyjścia poza tradycję zachodniej metafizyki.

Problem w tym, że sytuacja dzisiejszej filozofii różni się jednak od tej, w jakiej znajdowała się sztuka epoki chrześcijańskiej, ponieważ system Hegłowski nie przewiduje już żadnej wyższej formy ducha absolutnego, wobec której filozofia pełniłaby funkcję służebną, dlatego nie można na jego podstawie jednoznacznie określić, jaka dyscyplina – i czy w ogóle – zastąpi filozofię w roli najwyższej entelechii kultury. Można co najwyżej stwierdzić, że współczesna myśl filozoficzna rozdarta jest między dwiema alternatywnymi wizjami przyszłości: zastygnięciem w posthistorycznej teraźniejszości Hegłowskiego systemu i radykalną przemianą świata dzięki przejściu filozofii w wyższą formę ducha absolutnego.

Próbując zatem określić paradygmat filozofii dzisiejszej na podstawie systemu Hegłowskiego, można powiedzieć, że jest on wyznaczony: (a) metafizycznie – przez wykładnię filozofii jako autorefleksji absolutu dokonującej się za pośrednictwem człowieka (zredukowaną

jednak już w szkole heglowskiej do wymiaru czysto antropologicznego); (b) *ontologicznie* – przez utratę zewnętrznego przedmiotu i skierowanie zainteresowania badawczego ku samej sobie (zwłaszcza ku językowi filozoficznemu); (c) *metodologicznie* – przez wyczerpanie się potencjału spekulacji jako odpowiedniej metody poznania i poszukiwanie jej zamienników w hybrydowych i stosowanych formach refleksji.

Heidegger – destrukcja dziejów ontologii i krok wstecz w istotę metafizyki

Nicią przewodnią wszystkich dociekań Martina Heideggera z wczesnej fazy jego twórczości (1919–1929) była tzw. kwestia bycia (*Seinsfrage*). Twierdził on, że konstytutywne dla filozofii – z racji jej ontologicznego powołania – pytanie o sens bycia w ogóle nie otrzymało jak dotąd należytej odpowiedzi, a dziś całkowicie popadło w zapomnienie. Co więcej, do tej pory nie zostało ono nawet w odpowiedni sposób postawione. Z tego względu w pracy *Bycie i czas* (1994) kreśli projekt „ontologii fundamentalnej”, która ma usunąć ten niedostatek poprzez „powtórzenie” pytania o bycie, tzn. wyraźne opracowanie sposobu jego stawiania (1994: 7).

Ze względu na to, że bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu i nie da się do niego dotrzeć z pominięciem tego odniesienia, badanie fundamentalno-ontologiczne wymaga wykształcenia odpowiedniego sposobu podejścia do bytu, z którego można by trafnie „odczytać” sens bycia w ogóle. Bytem tym, określanym przez Heideggera mianem „jestestwa” (*Dasein*), jesteśmy my sami, pytający, co znaczy „być”. Jedynie ludziom bowiem – z racji przysługującego im intencjonalnego sposobu istnienia, zwanego przez niemieckiego filozofa „egzystencją” bądź „faktycznością” (Heidegger, 1994: 18; 2005: 348, 362; 2007b: 13, 22) – bycie może się udostępnić w zrozumiały sposób, co czyni człowieka⁵ warunkiem wszelkiej ontologii (Heidegger, 1994: 17–21). Tym samym zadanie wyraźnego opracowania kwestii bycia przybiera postać „egzystencjalnej analityki jestestwa”, której

⁵ Rezygnacja Heideggera z nazywania bytu, którym jesteśmy, „człowiekiem” i zastąpienie tego wyrazu problematycznym terminem *Dasein* nie wynika ze skłonności do terminologicznej ekstrawagancji, lecz z przeświadczenia, że w wyniku wielowiekowego procesu interpretacji dyskurs antropologiczny tak dalece oderwał się od źródłowego doświadczenia tego, co ludzkie, że zamiast je odsłaniać, zabudowuje do niego dostęp (2007b: 33; 1994: 68–69).

celem jest odsłonięcie sensu ludzkiej egzystencji, a co za tym idzie – czasu jako horyzontu wszelkiego rozumienia bycia (Heidegger, 1994: 11, 25).

Ponieważ filozofia sama stanowi jeden z możliwych sposobów postępowania w ramach faktycznego życia, interpretacja jestestwa dzieli ze swoim przedmiotem sposób istnienia i wszystkie konstytutywne elementy jego struktury ontologicznej. Co więcej, podobnie jak Hegel, Heidegger uważa, że badanie filozoficzne powinno dopasować się do swojego przedmiotu – co w tym wypadku oznacza: zachować wierność prawdzie egzystencji – dlatego tożsamość podmiotu i przedmiotu zawiązująca się w egzystencjalnie pojętej filozofii ma nie tylko charakter deskryptywny, ale też normatywny (Heidegger, 1994: 54, 58–63; 2005: 351).

Podstawowym rysem sposobu istnienia *Dasein* jest „przedontologiczne” rozumienie bycia, które leży u podłoża wszelkiego doświadczenia w charakterze warunku jego możliwości. Dzięki tej pierwotnej „otwartości” człowiek porusza się już zawsze w pewnej zrozumiałości samego siebie i świata, w którym żyje, nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy. Z tego powodu filozofia okazuje się jedynie świadomą radykalizacją inherentnej człowiekowi tendencji do samorozumienia (Heidegger, 1994: 21; 2005: 349, 351; 2007b: 21). W efekcie wszelkie wglądy w istotę jestestwa uzyskane w ramach analityki egzystencjalnej z konieczności stosują się również do podmiotu badania filozoficznego.

Co więcej, wobec kolistości i „projektowego” charakteru rozumienia (Heidegger, 1994: 11–12, 202–218), interpretacja filozoficzna uwarunkowana jest nie tylko przez uprzednią „wiedzę” o człowieku i świecie, ale także przez milcząco przyjmowane założenia na temat filozofii jako nauki. Wstępne rozstrzygnięcia dotyczące istoty, tematu, celu i metody filozofowania – bez względu na to, czy zostaną one wyartykułowane – leżą bowiem u podstaw każdej refleksji filozoficznej, stanowiąc elementarną płaszczyznę samorozumienia, która przewodzi całej praktyce badawczej filozofa. Świadomość wzajemnego oddziaływania między przedmiotowym a metafizycznym wymiarem dyskursu filozoficznego skłoniła Heideggera do sformułowania metodologicznego postulatu, aby poprzedzić badanie filozoficzne eksplikacją jego „sytuacji hermeneutycznej” (Heidegger, 1994: 326; 2005). Działalność ta polega na odsłonięciu przesłanek składających się na uprzedni zasób rozumienia, który wyznacza z góry ścieżkę, po której podążać będzie interpretacja obranego tematu. Pokazuje to, że istotnym komponentem Heideggerowskiego pojęcia filozofii jest metafizologia w znaczeniu filozofii filozofii.

Drugim wartym odnotowania rysem egzystencji – podnoszącym zresztą istotnie wagę postulatu hermeneutycznej przejrzystości – jest jej

dziejowość (Heidegger, 1994: 28–30, 526). Stanowi ona konsekwencję źródłowego rzutowania przez jestestwo zrozumiałości swojego istnienia na „trójwymiarową” strukturę „czasowości” (*Zeitlichkeit*), którą konstytuuje m.in. „byłość” (Heidegger, 1994: 456–457). Ta ostatnia sprawia mianowicie, że egzystując, *Dasein* już zawsze „jest” w pewien sposób własną i odziedziczoną przeszłością, co determinuje w stopniu znaczącym jego wykładnię świata i samego siebie. Prymarnym wymiarem czasu pierwotnego jest jednak egzystencjalnie rozumiana przyszłość, która stanowi właściwy sens ludzkiej egzystencji (Heidegger, 1994: 453–464). Mimo to, ze względu na skłonność do „upadania” wpisaną w strukturę otwartości, jestestwo wyklada zwykle własne bycie w sposób niewłaściwy, „widząc” je mianowicie w zwierciadle rzeczy, z którymi obcuje w nastawieniu praktycznym. W terminach temporalnych oznacza to „zniwelowanie” pierwotnego fenomenu czasu do formy „potocznej” i projektowanie egzystencji jestestwa na teraźniejszość (Heidegger, 1994: 23, 30, 248–255, 586–597; 2005: 356).

Tendencja do upadania rzutuje też na dziejowość jestestwa, przez co jego rozumienie wplątuje się zawsze w gąszcz tradycyjnych, bezmyślnie przyjmowanych poglądów, które pod płaszczykiem oczywistości zasłaniają rzeczywiste źródła przekazu. Filozofia, jako jeden ze sposobów ludzkiego zachowania, również podlega tej wykorzeniającej tendencji, dlatego analityce egzystencjalnej towarzyszyć musi wysiłek „demontażu” zakryć powstałych za sprawą tradycyjnej wykładni bytu i człowieka, którą charakteryzuje przede wszystkim intuicyjne rozumienie bycia jako „obecności” (*Anwesenheit*), a także brak wyraźnego wglądu w różnicę ontologiczną i wyróżniony sposób istnienia jestestwa.

Efektywnych źródeł tej „tradycji”, obejmującej swoim zasięgiem całokształt europejskiej filozofii, należy szukać w antycznej metafizyce greckiej. To właśnie ona – a w zasadzie to, co z niej zostało po setkach lat nawarstwiania się interpretacji – włada z ukrycia naszym myśleniem, odpowiadając za samowyobcowanie jestestwa i zaniedbywanie kwestii bycia. Z tego względu w projekt ontologii fundamentalnej wpisane zostaje zadanie destrukcji dziejów starożytnej ontologii, mające na celu ugruntowanie metafizyki zachodniej poprzez interpretację jej podstaw w świetle problematyki temporalności (Heidegger, 1994: 28–38; 2005: 367–369; 2007b: 81; 2009: 27).

Co ciekawe, poszukując tych zapoznanych źródeł, Heidegger nie jest wcale zainteresowany odkrywaniem „prawdziwego” sensu greckich pojęć i teorii filozoficznych. Celuje on raczej w odsłonięcie gruntu, z którego one wyrosły, tzn. ukrytej podstawy greckiego sposobu myślenia, która po dziś

dzień determinuje naszą wykładnię bycia (2002: 12–15; 2009: 119). Oznacza to, że chociaż wczesny projekt filozoficzny Heideggera wciąż napędzany jest przez swoiście filozoficzne dążenie do gruntowania, to jednak w swoim zamyśle sięga on już poniekąd p o z a klasyczną filozofię jako taką, przez co można, jak sądzę, mówić w jego przypadku także o metafizologii w sensie postfilozofii.

Finalnie jednak to wczesne przedsięwzięcie Heideggera zakończyło się niepowodzeniem. W przekonaniu samego autora porażka tego projektu spowodowana była wciąż jeszcze metafizycznym charakterem uprawianego w jego ramach namysłu (Heidegger, 1999a: 41). Jako w istocie metafizyczną rozpoznać należy mianowicie już samą intencję przewyciężenia klasycznej ontologii poprzez jej transcendentalno-subiektywistyczne ugruntowanie. Czyniąc człowieka fundamentem ontologii, Heidegger podporządkował bycie bytowi, reprodukując tym samym mimowolnie metafizyczny, gruntująco-przedstawiający sposób myślenia. Zgodnie z jego późniejszym wglądem w „onto-teo-logiczną” istotę metafizyki (Heidegger, 1999a: 46–47, 78; 2010: 67–181) cała klasyczna myśl filozoficzna ujmuje bowiem bycie właśnie jako p o d s t a w ę wszelkiego bytu, nadając jej dwuznaczny sens, odpowiadający dwoistemu określeniu przedmiotu metafizyki przez Arystotelesa (1990: 664, 712–714): (1) bytu jako takiego (w ogólności) oraz (2) bytu n a j w y ż s z e g o (boga). W ten sposób każda filozofia jest zarazem ontologią i teologią, nie zdając sobie wszakże sprawy z ukrytego źródła jedności obu tych aspektów.

Na kanwie tej autodiagnozy, w późnym okresie twórczości zapoczątkowanym przez tzw. zwrot (początek lat trzydziestych XX w.), Heidegger zastąpił swoje „pytanie przewodnie” o sens bycia w ogóle „pytaniem podstawowym” o prawdę Bycia (*Wahrheit des Seyns*)⁶, względnie jego „istoczenie”, zwane przez niego „wydarzeniem” (*Ereignis*). Reorientacja ta polegała na przejściu od myślenia bycia na podstawie bytu do przemyślenia Bycia z n i e g o s a m e g o, a mówiąc ściślej – na porzuceniu subiekcentrycznego punktu widzenia, zgodnie z którym czas, dzieje i prawda stanowią „atrybuty” określające ludzką egzystencję (Heidegger, 1996: 14–16; 1999a: 6, 35).

W duchu tego nowego podejścia Heidegger uznał, że z a p o m n i e n i e bycia charakteryzujące całą tradycję metafizyczną nie stanowi jedynie

⁶ Użycie majuskuły w polskim przekładzie tego wyrażenia wskazywać ma na odmianę w sposobie podejścia Heideggera do bycia, którą on sam zaznaczał w tekście poprzez stosowanie archaicznej formy *Seyn*.

przeoczenia, które można usunąć poprzez wyraźne postawienie pytania o jego sens, lecz skrywanie się samego Bycia wpisane w istotę metafizyki i leżącą u jej podłoża, pozapodmiotowo pojętą prawdę Bycia (Heidegger, 1999a: 42, 97; 2010, 104–105). Ta ostatnia, określana przez Heideggera mianem „prześwitu” (*Lichtung*), nie tyle przysługuje ludzkiej egzystencji w charakterze rozporządzalnej władzy rozumienia, co raczej „udziela” się człowiekowi stojącemu w obszarze jej oddziaływania i „używa” go jako odbiorcy istoczenia Bycia.

Mimo tych przesunięć teoretycznych późny projekt Heideggera również, a nawet w większym stopniu jeszcze niż wczesny, przystaje do metafilozoficznego paradygmatu w nakreślonym znaczeniu, ponieważ nie tylko zachowuje on wszystkie kluczowe ustalenia ontologii fundamentalnej – odmiennie je akcentując – ale uzupełnia je także wyraźną koncepcją końca filozofii. W efekcie można w nim rozpoznać wszystkie trzy główne składowe tak rozumianej metafilozofii, czyli (1) filozofię filozofii, (2) filozofię dziejów filozofii i (3) postfilozofię.

Ad 1. Namysł ten uprawiany jest w ramach tzw. kroku wstecz – od metafizyki do jej ontoteologicznej istoty, która pozostaje niewidoczna dla myśli metafizycznej, ponieważ pochodzi ze skrywającego się przed nią, choć leżącego u jej źródła, wydarzenia (Heidegger, 2010: 101–111; 1999a: 40, 42–43). W związku z tym, podobnie jak w przypadku wczesnego projektu destrukcji ontologii, późną myśl Heideggera można uznać za filozofię filozofii, balansującą na granicy między wnętrzem a zewnątrz filozofii klasycznej.

Ad 2. Refleksja tego rodzaju wymaga spojrzenia wstecz na całą historię myślenia, przybierając tym samym postać filozofii dziejów filozofii. Podobnie jak u Hegla i we wczesnym projekcie Heideggera, wymaganie to podyktowane jest dziejową naturą „przedmiotu” badania, czyli, w tym przypadku, samego Bycia, które, jak wyraził się Heidegger, „mówi zawsze przesyłając się w dziejach, i dlatego mówi przeniknięte tradycją” (Heidegger, 2010: 107). Dzieje bycia, określone jako wypływające z wydarzenia „przesłanie”, bądź też „dola” bycia (*das Seins-Geschick*), konstytuowane są przez dwa kluczowe momenty: (a) „posyłanie” (*Schicken*) daru otwartości bycia, które decyduje o tym, jak człowiekowi – będącemu odbiorcą tego przekazu – ukazuje się w danej epoce byt, oraz (b) „powstrzymanie się” (*An-sich-halten*) posyłającego wydarzenia przed ujawnieniem samego siebie (Heidegger, 1999a: 14–15, 32–33, 57–58).

Początek tak ujętych dziejów filozofii wyznaczony jest przez archaiczne, ale do dziś wiążące posłanie bycia jako obecności. Efektywne jest ono

już w Parmenidejskim wglądzie we wspólnotę bycia i myślenia, w którym przeoczona została jednak leżąca u podłoża ich jedności prawda Bycia. Choć zdaniem Heideggera Grecy doświadczyli prześwitu obecności w słowie *ἀλήθεια*, to jednak nie pomyśleli go w sposób wystarczająco źródłowy, co miało katastrofalne skutki dla całej późniejszej historii zachodniego myślenia. Interpretując substancjalnie bycie jako obecność i podstawę, a prawdę jako „zgodność” (*ὁμοίωσις*) wypowiedzi z bytem, grecka ontologia zadecydowała w gruncie rzeczy nieświadomie o jej idealistyczno-platońskim przeznaczeniu (Heidegger, 1999a: 93–99). W efekcie dzieje filozofii okazują się epokowym następstwem przemian metafizycznej wykładni bycia i prawdy, która coraz bardziej oddala się od źródłowego sensu prawdy jako nieskrytości i coraz bardziej zakrywa pierwotne posłanie bycia jako obecności (Heidegger, 1999a: 71).

Ad 3. W późnej filozofii Heideggera pojawia się postfilozoficzna koncepcja końca tak rozumianych dziejów. Przez „koniec filozofii” rozumie on mianowicie „spełnienie” (*Vollendung*) metafizyki, polegające na wyczerpaniu wszystkich możliwości przeznaczonych jej wraz z pierwotnym przesłaniem i skupienie całości dziejów w najbardziej skrajnej postaci zapomnienia bycia, jakim jest „opuszczenie” bytu przez bycie – jego radykalne wycofanie się ze świata w epoce panowania globalnej cywilizacji naukowo-technicznej i skrycie się za totalną jawnością bytu wykładanego przez myśl przedstawiająco-rachującą jako rozporządzalny zasób technologicznej racjonalizacji.

Zdaniem Heideggera zmierzch ten zaczyna ziszczać się już w Heglowskiej metafizyce absolutnego podmiotu, a dopełniony zostaje przez Nietzscheańskie „odwrócenie platonizmu” w koncepcji woli mocy, którą autor *Bycia i czasu* odczytuje w jedności z wiecznym powrotem tego samego jako „wola woli”. Prawda staje się dla tej ostatniej jedynie „słusznością” tego, czego ona chce i potrzebuje, aby utwierdzać się w pewności i wzmacniać samą siebie, co oznacza w gruncie rzeczy „wypaczenie” istoty prawdy (Heidegger, 1999a: 78–82; 2007a: 67, 70, 77–82; 1995: 219, 224; 1999b: 64, 256–258, 377).

Władanie woli woli w świecie opuszczonym przez bycie sprawia, że człowiek przyobleka się w krańcową, „cybernetyczną” formę swojej metafizycznej istoty (*animal rationale*). Zainteresowany jest on wyłącznie produkcją i efektami instrumentalnego stosowania rozumu. Jako takie „zwierzę robocze” ulega on złudzeniu posiadania pełnej kontroli nad własnym losem i wydaje mu się, że wie, czym jest prawda, bez potrzeby namysłu nad jej istotą. Z tego względu epoka spełnionej metafizyki, w której panuje skrajna

„ślepotą” na bycie i jego zapomnienie, dotknięta jest, zdaniem Heideggera, najpoważniejszą ze wszystkich form biedy, jaką jest „bieda braku biedy” (Heidegger, 2007a: 85; 1996: 105–111).

Zanik potrzeby namysłu w epoce woli woli, która zamyka dzieje filozofii i „petryfikuje” dalsze posyłanie prawdy bycia, nie oznacza wszakże zaniku metafizyki jako takiej. Ta ostatnia „zestala” się bowiem w fundament współczesnego świata i determinuje z ukrycia globalny sposób myślenia. Właśnie dziś, gdy dochodzi ona swego kresu, wpływ metafizyki ma największą moc i najszerzy zasięg (Heidegger, 2007a: 74, 77; 1999a: 72).

W obliczu tak zdefiniowanego końca Heidegger kreśli skierowany w przyszłość projekt „innego początku”, polegający na przygotowywaniu radykalnej przemiany myślenia. Choć w czasach spełnionej metafizyki wygasa potrzeba namysłu, a filozofia ulega całkowitemu rozkładowi na nauki szczegółowe (Heidegger, 2007a: 81; 1999a: 80), to nie oznacza to jednak – jego zdaniem – końca myślenia jako takiego. Wierzy on bowiem, że „pierwszy”, grecki początek dziejów filozofii skrywa w sobie możliwość innego sposobu myślenia niż metafizyka i nauka, a co za tym idzie – możliwość zapoczątkowania radykalnie innych dziejów (Heidegger, 1999a: 82; 1996: 18). Aby odsłonić i – być może – zrealizować w przyszłości tę skrytą możliwość, uwalniając tym samym cywilizację od jej technonaukowego oblicza, konieczne jest przygotowywanie gruntu pod przemianę istoty prawdy i samego człowieka poprzez zapytywanie o bycie i jego dzieje.

Zadanie to podjął w swoim „projekcie” prawdy Bycia jako wydarzenia Heidegger, wraz z którym myślenie wkroczyło w obszar przejścia między końcem pierwszego początku dziejów metafizyki a „skokiem” w inny początek (Heidegger, 1996: 11–13, 213–215). Choć namysł ten antycypuje nowe, twórcze myślenie, to sam ma wyłącznie prowizoryczny charakter. Co więcej, skazany jest na korzystanie z zasobów – jedyne go znanego człowiekowi – języka i myślenia metafizycznego, co sprawia, że wciąż uprawiany jest on z wnętrza filozofii. Z tego względu, a także dlatego, że powodzenie nakreślonego w ten sposób zadania nie leży wyłącznie w gestii człowieka, nadal nie wiadomo, czy obecna cywilizacja doświadczy przygotowywanej przemiany, czy może raczej zostanie zniszczona albo okrzepnie w obecnej postaci (Heidegger, 1999a: 83–84). To wszystko sprawia, że – podobnie jak u Hegla – sytuacja dzisiejszego myślenia wyznaczona jest przez alternatywę: „albo pozostaniemy na uwięzi końca i jego wybiegu, tzn. nowych odmian «metafizyki», [...] albo zaczniemy inny początek, tzn. zdecydujemy się na jego długie przygotowywanie” (Heidegger, 1996: 215).

Metafilozoficzna kondycja dzisiejszej filozofii – konfrontacja Hegla i Heideggera

Podsumowując, na podstawie refleksji historycznofilozoficznej Hegla i Heideggera można dojść do wniosku, że współczesna filozofia jest istotnie i w złożonym sensie metafilozoficzna.

Po pierwsze, wypełniła już swoje „przeznaczenie” (spełniona filozofia) poprzez osiągnięcie (a) adekwatnej wiedzy o sobie samej (Hegel) bądź też (b) skrajnego stadium zapomnienia bycia (Heidegger).

Po drugie, uczyniła samą siebie swoim głównym przedmiotem (filozofia filozofii), gdyż (a) odkrywając własną dziejowość, wyzbyła się pozoru istnienia zewnętrznej istoty rzeczy (Hegel) bądź też (b) została wywłaszczona ze swoich klasycznych obszarów badawczych przez nauki szczegółowe, a jej właściwym tematem okazało się posyłające się dziejowo bycie, które nie będąc w ogóle „przedmiotem”, udostępnia się człowiekowi jedynie za pośrednictwem języka (Heidegger).

Po trzecie, uprawia swoją refleksję w fazie schyłkowej (filozofia postklasyczna), tj. po wyczerpaniu się kulturotwórczego potencjału filozofii (Hegel), albo po jej wyparciu przez nauki szczegółowe i stopieniu się z podłożem współczesnego świata w charakterze metafizycznej istoty technonaukowego sposobu myślenia (Heidegger).

Po czwarte, poszukuje wyższej bądź całkowicie odmiennej formy myślenia, korzystając przy tym nadal – czy tego chce czy nie – ze środków swoistych dla filozofii (postfilozofia).

Choć na podstawie stanowisk obu autorów można wyprowadzić analogiczne wnioski na temat sytuacji współczesnej filozofii, to jednak w trakcie ich omawiania ujawniło się wiele interesujących różnic, wynikających nie tylko z odmiennego usytuowania myśli Hegla i Heideggera w historii filozofii, ale także z rozbieżnych założeń dotyczących metody, przedmiotu i zadań filozoficznej refleksji nad dziejami filozofii. Wskażmy kilka z nich.

(1) Choć na pierwszy rzut oka zgodnie uznają oni za przedmiot własnej filozofii „prawdę” o dziejowej naturze, to jednak odmiennie ją rozumieją. Dla Hegla jest nią obiektywna myśl (pojęcie), dla Heideggera zaś – niepomyślany nigdy w ramach metafizycznej tradycji prześwit bycia. (2) Co więcej, w ścisłym związku z tym rozstrzygnięciem, przyjmują oni różne kryteria rzeczowości namysłu historycznofilozoficznego. Hegel, który na gruncie swojej metody spekulatywnej postuluje, aby „przy pojęciu nie [...] myśleć nic więcej jak pojęcie samo” (Hegel, 1990: 63), w badaniu dziejów filozofii

stara się podążać wyłącznie za immanentnym ruchem treści dzieł filozoficznych. Heidegger z kolei usiłuje – z perspektywy swoiście rozumianej fenomenologii – myśleć to, co niemyślane w dziejach filozofii, sięgając do podłoża warunkującego jawny sens teorii filozoficznych. (3) Chociaż zgodnie ujmują historię filozofii jako dzieje idealizmu rozpoczynające się w antycznej Grecji, a kończące w XIX-wiecznej filozofii niemieckiej, to jednak nadają oni temu procesowi inny sens. Hegel dostrzega w nim mianowicie konieczny rozwój samorozumienia duchowego, który prowadzi do pełnej samowiedzy filozoficznej i rozpoznania spekulatywnego sensu teandrycznej idei chrześcijaństwa. Heidegger natomiast ujmuje ten proces jako dzieje upadku zainicjowane przez pierwotne zbłądzenie, jakim było przeoczenie sensu prawdy jako nieskrytości, a konstytuowane w dalszej kolejności przez swobodne następstwo przemian istoty prawdy i wzmagające zapomnienie bycia. (4) W konsekwencji można powiedzieć, że ich filozofie dziejów filozofii odmiennie ustosunkowują się do swojego przedmiotu i mają „przeciwny zwrot”, co doskonale rozpoznał sam Heidegger:

Dla Hegla rozmowa z minionymi dziejami filozofii ma charakter zniesienia, tzn. zapośredniczonego pojmowania w sensie absolutnego ugruntowywania. Dla nas [tj. dla Heideggera – dop. C.G.] rozmowa z dziejami myślenia nie ma charakteru zniesienia, lecz kroku wstecz. Zniesienie prowadzi w przewyższająco-skupiający obszar prawdy ustanowionej absolutnie w sensie całkowicie rozwiniętej pewności wiedzącej o sobie wiedzy. Krok wstecz wskazuje na przeskakiwany dotychczas obszar, z wnętrza którego dopiero istota prawdy staje się godna myślenia (Heidegger, 2010: 99–101).

Wszystko to pozwala wnosić, jak sądzę, że porównanie Hegla i Heideggera w ramach wyznaczonych przez problematykę filozofii dziejów filozofii – przez samego Heideggera podejmowane jedynie sporadycznie, na marginesach tekstów poświęconych innym zagadnieniom – może doprowadzić do wielu interesujących rezultatów, w związku z czym warto przedsięwziąć je w ramach osobnego, szczegółowego opracowania.

Literatura

- Abramowiczówna, Z. (red.). (1958). *Słownik grecko-polski*, t. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles (1990). *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cieszkowski, A. (1972). *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Gadamer, H.G. (2007). *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G.W.F. (1964). *Wykłady o estetyce*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1967). *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1990). *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G.W.F. (1996). *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G.W.F. (2002). *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1995). *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi, J. Filek, J. Mizera i in. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (1996). *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (1999a). *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (1999b). *Nietzsche*, t. 2, tłum. zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007a). *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (2007b). *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. J. Duraj, M. Bonecki. Złotonia: Wydawnictwo Rolewski.
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (2010). *Identyfikacja i różnica*, tłum. J. Mizera. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Leško, V. (2017). *Filozofia dziejów filozofii. Silne i słabe modele*, tłum. B. Szubert, D. Bęben. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Martens, E., Schnädelbach, H. (red.). (1995). *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sarnowski, M., Korzeniowska, M., Chlewicki, M. (2007). *O metafizologii jako filozofii filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stępień, A.B., Szubka, T. (red.). (1993). *Studia metafizologiczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Woźniczka, M. (red.). (2011). *Metafizologia – nieporozumienie czy szansa filozofii?* Kraków: Wydawnictwo «scriptum».