

SCHELLINGIAŃSKIE INSPIRACJE HEIDEGGEROWSKIEJ KATEGORII „BYCIA”

– Ewa Opawska –

Abstrakt. W prezentowanym artykule badam związki pomiędzy schellingiańskim pojęciem nicości i heideggerowskim „byciem”. Pokazuję, że pojęcie bycia w filozofii Heideggera przed „zwrotem” ma swoje źródło w schellingiańskiej „nicości” – pierwszej potencji z *Weltalter*, jest rozwinięciem rzadkiej w filozofii Zachodu ontologicznej koncepcji, możliwym między innymi dzięki uwolnieniu się Heideggera od idei Boga.

Słowa kluczowe: Schelling, Heidegger, bycie, nicość, niebyt, *φύσις*.

Rekonstrukcja koncepcji nicości w myśli Schellinga dokonana na podstawie trzeciej z zachowanych wersji *Weltalter* pokazuje znaczący wpływ tego filozofa na koncepcję „bycia” w twórczości Heideggera. Pragnę postawić tezę, że centralne dla Heideggera pojęcie „bycia” stanowi rozwinięcie wątków zapoczątkowanych przez Schellinga w jego późnej twórczości; jest kontynuacją myślenia, w którym kluczową rolę odgrywa redefinicja kategorii „nicości”. Spróbuję wykazać, że heideggerowski dialog z myślą presokratyków i całą zachodnią filozofią, którego efektem jest nadanie kształtu pojęciu „bycia” jest zogniskowany wokół nierozdzielnie związanej z „byciem” nicości i że taką perspektywę otworzył przed Heideggerem Schelling. Schelling zainspirowany niemieckim mistycyzmem¹, uczynił z otchłani nicości narzędzie walki z „nikczemnym (nieuleczalnym) Kartezjańskim rozdwojeniem”², ogniwo łączące ducha i materię, to, co empiryczne i to, co inteligibilne, naukę i religię. To on podjął się zadania radykalnego zerwania z dziedzictwem Platona, próbując stworzyć system, w którym porządek rzeczy jest odwrócony – sen poprzedza jawę, chaos porządek, niebyt byt. Obaj: Schelling i Heidegger poszukiwali tego, co *a priori* w stosunku do bytu (co w związku z tym jest nie-bytem), co konstytuuje jego sens i umożliwia manifestację. Dla Schellinga

¹ Chodzi tu przede wszystkim o Jakoba Böhmego. Schelling zaczerpnął od niego dynamiczną koncepcję bytu, koncepcję pierwotnego chaosu natury i narodzin Boga, który ma dwa ośrodki: ciemność i światło, ducha i naturę.

² Schelling [2007] s. 93.

stała się nim nicość – istnienie, pierwsze pryncypium, pryncypium negatywne, dla Heideggera nicość – „bycie”.

Przełożenie greckiego $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ na łacińskie *natura*, jak diagnozuje Heidegger, w zasadniczy sposób wpłynęło na kwestię „zapomnienia bycia”. Schelling, kontynuator łacińskiej tradycji, w oczywisty sposób został naznaczony tym fatalnym dla dziejów metafizyki błędem. Pomimo tego jego koncepcja natury kieruje się w stronę $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ i to właśnie za sprawą nicości. W stronę $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ podąża także Heidegger, nazywając je „czystym byciem”. Doświadczane przez presokratyków $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ to poszukiwany przez Heideggera warunek ukazywania się bytów, ośrodek daru (wy-darzania) bytów z nicości, ich wzrastania³. W $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ nie ma rozróżnienia między tym, co duchowe a fizyczne, między naturą a sztuką, naturą a dziejami: „ $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ dotyczy pierwotnie zarówno nieba, jak i ziemi, zarówno kamienia, jak i rośliny, zarówno zwierzęcia, jak i człowieka i historia człowieka jako dzieła ludzi i bogów, w końcu i przede wszystkim bogów samych podległych fatum”⁴. Przekład $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ na *naturę* jest nie tylko zabiegiem językowym. Różnicuje wytwory ducha od wytworów natury w wąskim sensie materii przyrody (*natura naturata*), rozpoczynając nierozstrzygalny spór materializmu i idealizmu we wszelkich jego postaciach (spór, który wykrystalizował się wedle Heideggera w myśli Kartezjusza). Natura przyjęła charakter „logiczno-matematyczny” (w odróżnieniu od „poetycko-intuitywnego” charakteru $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$). Proces ten, wraz z nastaniem panowania przedmiotowości, zadecydował o „rachunkowym” rysie filozoficznego myślenia.

Heidegger komentując Heraklita we *Wprowadzeniu do metafizyki*, wyjaśnia znaczenie kategorii $\rho\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$, która w ciekawy sposób rozwija pojęcie $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$. Twórcza moc $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ jawi się w tym kontekście jako efekt walki przeciwieństw, ścierania się żywiołów. W wyniku tej nie niszczącej, lecz twórczej walki rzeczy nabierają kształtów i stają się jednostkami (jednościami) – przejawami $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Tak zinterpretowany $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ jest wtórny wobec $\rho\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$. Zaistniawszy, nie znosi swojej podstawy, ale razem z nią trwa w ciągłym napięciu. Między skrytością ($\lambda\acute{\eta}\theta\eta$) nicości, a nieskrytością ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) bycia, ciemnością a prześwitem. To pojednawcze drżenie podtrzymuje bycie świata. Według interpretacji Borowskiej $\lambda\acute{\eta}\theta\eta$ nie jest zresztą jedynie dopełnieniem $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, ale jej jądrem, warunkiem, podstawą podstawy. Jak komentuje „jest nieskończenie bardziej pełna treści niż to, co wychodzi na jaw”⁵. Jako taka doskonale odpowiada Heideggerowskiej nicości jako podstawie podstawy „bycia”.

³ Zob. Heidegger [2000] s. 19 oraz Borowska [2008] s. 39.

⁴ Heidegger [2000] s. 19.

⁵ Borowska [2008] s. 47.

Można dostrzec analogię między tymi przeciwstawnymi siłami $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ i potencjami z *Weltalter*. Schellinga, podobnie jak Heideggera, inspirowała grecka wizja światotwórczej siły przeciwieństw. U Schellinga kołem napędowym bycia świata jest „kołowrót nicości”. Stwórczy ruch wywołany jest przez ciągłą pulsację pierwotnej siły negacji i siły afirmacji. Zstąpiwszy do przeszłości, do Praczasu Schelling widzi niestabilne kłębowisko sił. Siła negacji – siła przyciągania, kontrakcji zмага się z siłą afirmującą – siłą rozszerzającą. Te siły to możliwości bycia, nie tylko bycia pomyślanym, ale także bycia w sensie egzystencji. Obie te siły mają strukturę logiczną ontologicznie przynależą zarówno do sfery pojęć, jak i rzeczywistości. Obie są siłami pierwotnymi. Schelling nie waha się jednak przyznać pierwszeństwa sile negatywnej, czemuś, czego „miało nie być, a co jednak jest, a nawet musi być...”⁶. Coś musi być pierwsze, w „pranaporze” na „istnienie” tylko jedna siła może zająć to miejsce. W ślepej walce, mocą swojej natury, zwycięża pryncypium negatywne: „na początku może zostać ustanowione tylko to, co przez swą szczególną postać skłania się najbardziej do niebytu”⁷. Ta zwycięska siła niebytu nie jest brakiem skoro: „prawdziwa siła polega bardziej na ograniczeniu niż na rozszerzeniu i [...] więcej trzeba mocy, żeby zachować, niż żeby dać siebie”⁸. Walka potencji ma dla Schellinga charakter sporu uczuciowego, ścierania się namiętności. Pożądanie – siła kontrakcji, która przyciąga pożądany przedmiot i chce go wchłonąć walczy z żądzą, która rozpiera, odpycha. Trzecią siłą, trzecią możliwością jest Obojętność, *Indifferenz* – całkowite niezróżnicowanie, zwinięcie różnic. Bycie daje się wedle Schellinga rozłożyć na trzy fundamentalne zdania: „coś jest bytem”, „coś jest niebytem”, „coś nie jest ani bytem, ani niebytem”. Siła negacji to pierwotna otchłań poprzedzająca byt, podmiot, podstawa egzystencji rozumiana także jako jej niezrealizowana możliwość. Jest siłą pierwotną i pierwszą – w porządku logicznym i w porządku rzeczywistości. Jest konieczną granicą Boga, człowieka i świata, a „gdyby ruch nie został zanegowany, wtedy nie mógłby także zostać wyraźnie ustanowiony. Negacja jest zatem koniecznym poprzednikiem (*prius*) każdego ruchu”⁹.

Zdaniu trzeciemu („coś nie jest ani bytem, ani niebytem”) odpowiada trzecia siła – jedność przeciwieństw, chwilowa równowaga¹⁰. Równowaga jest jednak zdaniem Schellinga brakiem życia. Aby istniał jakikolwiek ruch, monotonię owej

⁶ Schelling [2007] s. 15.

⁷ Tamże, s. 25.

⁸ Tamże, s. 26.

⁹ Tamże, s. 29.

¹⁰ Tamże, s. 33.

harmonii zaburzać muszą kryzysy – momenty wyniesienia niższego pryncypium ponad wyższe, momenty „powszechnego przyciągania”, w którym obudzeniu ulega wewnętrzna istota, uśpiona przez uległość. I znów nicość jest źródłem nowej dynamiki, ożywienia martwiejącej równowagi: „każda fizyczna i moralna całośćka potrzebuje od czasu do czasu, dla swojego podtrzymania, redukcji do swego najbardziej wewnętrznego początku”¹¹. W momencie kryzysu zbudzona zostaje istota duchowa, która „miłuje tę ciasnotę” dającą jej „materiał i niejako środek, w którym jedynie może ona wzrastać”¹². Pryncypium afirmatywne nigdy by się nie objawiło, nie uzewnętrzniło, gdyby nie było pobudzone przez pryncypium negatywne, „gdyby nie było Nie, wtedy Tak byłoby bez siły”¹³.

Charakter heideggerowskiej nicości nie jest jednoznaczny. Niekiedy jest ona określana jako samo „bycie”, niekiedy jako centrum „bycia”, podstawa podstawy. Podobnie u Schellinga pierwotna ciemna siła skurczu ma niejasny status. Schelling miejscami uznaje ją za równoważną sile rozkurczu, gdzie indziej jako centrum tej drugiej. Częściej jednak podkreśla pierwotną równoważność i niezależność dwóch pryncypiów – bytu i niebytu. Walka (*πόλεμος*) archaicznych sił Schellinga ma jednak, w odróżnieniu od rodzaju aktywności *φύσις*, charakter wojny, rzeczywistej rządu pochłonięcia innego, jego całkowitego zniszczenia¹⁴. Podczas gdy heideggerowska *φύσις* nie potrzebuje rozjemcy, by móc tworzyć, archaiczne potęgi wymagają jarzma wyższego pryncypium – obojętności, a także, jak się w końcu okazuje, władzy świadomości osobowego Boga. Schelling, który jak się wydaje we właściwy sposób rozpoznał charakter pierwotnego chaosu, nie mógł wyjść poza narzucone mu przez tradycję rozróżnienie Natury i Ducha. Pomimo że wzbraniał się przed taką właśnie dychotomią. Dlatego jego projekt tylko częściowo opisuje poszukiwane przez Heideggera *φύσις*. Schelling dochodzi bowiem do wniosku, że ten trójetapowy ruch w samym centrum stawania się rzeczy – cykliczne następowanie po sobie skurczu, rozkurczu i spoczynku – nie może doprowadzić do wyłonienia się właściwego bytu, jakim jest Bóg, bez działania zewnętrznej siły – tego

¹¹ Tamże, s. 5.

¹² Tamże, s. 86.

¹³ Tamże, s. 31.

¹⁴ Sam Schelling wprowadzie w jednej z wersji *Weltalter* pisze, że „nie należy tu myśleć ani o sporze między podmiotem a przedmiotem, ani o zwaśnionych siłach bytu, lecz raczej o radosnym odnajdowaniu się przeciwieństw we wzajemnej szczęśliwej grze”. Chodzi tu jednak o stan najbardziej pierwotny, zanim cokolwiek może stać się bytem, o, jak pisze Habermas, „grę radości w pierwotnym życiu Boga”, fazę *σοφία*, gdzie dwie wole są pojednane. Chwilę później dochodzi już do waśni, która jest stanem pomiędzy rozdzieleniem, a jednością, stanem „zamętu”. Zob. Habermas [2009] s. 157.

właśnie Boga¹⁵. Konieczne jest nastanie porządku polegającego na zamknięciu siły negacji wewnątrz siły afirmacji, która może stać się bytem jedynie kosztem tej pierwszej. Ustalanie tego porządku jest zadaniem Ducha, który, choć zależny od nicości, jest jednocześnie jej absolutnym panem¹⁶. To zapanowanie polega na powrocie do swojego własnego początku i ustanowienie go początkiem właśnie po to, by koniec w ogóle mógł się wydarzyć.

W pierwotnym chaosie schellingiańskim, inaczej niż w *φύσις* (gdzie nie ma w ogóle różnicy między tym, co boskie, a tym, co ludzkie) tkwi zarodek Boga. To Jego element konieczny, Jego natura, która nie może zostać nazwana samym Bogiem pod groźbą zarzutu o panteizm. Ów pierwotny chaos nie rodzi mieszaniny rzeczy, które wschodzą w bycie i znikają w niebyciu, ale hierarchiczny porządek, określany przez Schellinga wartościująco rozwojem. Przebiega on zgodnie z tradycją zachodniej metafizyki od niebytu do bytu, od materii do ducha, od nieświadomości do samowiedzy, od konieczności do wolności. Wchłonięcie nicości nie służy zatem Schellingowi do ustanowienia wspólnych rządów bytu i niebytu, ale do ostatecznego podporządkowania Bogu i Jego panowaniu¹⁷. Legitymizacją władzy są u Schellinga wartości. To, co się poddaje, jest marnością i nędzą¹⁸. To, co poddane uznane zostaje za względny niebyt, byt niższego porządku, jest poddaniem konieczności czy niższej wolności, wolności najwyższej.

Akt włączenia nicości w obręb bytu (uznania jej miejsca w jego obrębie), akt zapoczątkowujący twórczy ruch, jest dla Schellinga wystarczający dla przywrócenia utraconej w dziejach jedności przeciwieństw. Nie chodzi zatem o żaden realny powrót do doświadczenia ludzi starożytnych¹⁹, raczej o właściwe wytłumaczenie dziejów, mające przygotować grunt na nadejście epoki Ducha – zapanowania pryncypium indyferencji na poziomie rozwoju struktur świadomości Boga. Także dla Heideggera, Grecja przedsokratejska nie jest rzeczywistym celem, ale figurą pozwalającą na zrozumienie jego wykładni bycia. Można wnioskować, że w przypadku Heideggera zaistniałe odchylenie polegające na „zapomnieniu bycia” było jednak w większym stopniu procesem zrozumiałym jeżeli weźmie się pod uwagę „nicościujące” działanie nicości rozumianej jako rodzaj zasady rzeczywistości. Jednocześnie to po prostu proces dziejowy, taki, którego nie da się wyłożyć za

¹⁵ Schelling [2007] s. 48.

¹⁶ Tamże, s. 54.

¹⁷ Tamże, s. 89.

¹⁸ Tamże, s. 72.

¹⁹ Courtine komentując Schellinga przywołuje stwierdzenie Heraklita, że nic nie jest bardziej właściwe rozkwitowi niż skurcz. Zob. Courtine [2009] s. 188.

pomocą dzisiejszych kategorii, proces, który nie jest niczym uwarunkowany. Tekst *Weltalter* nie pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków dotyczących konieczności dotychczasowej filozofii. Wskazuje tylko, że narodziny Boga nie mogły się wydarzyć w Prawieku oraz że choć Bóg uzyskał świadomość zanim powstał świat, wymaga tego świata i jego czasowości, aby się objawić. Powodowane wolnością objawienie nie dokonałoby się bez czegoś, co stawia opór temu objawieniu, ciemnego Pryncypium nicości. W *Weltalter* Schelling poddaje krytyce te koncepcje, gdzie panuje albo Jedność, albo Dwoistość. Podkreśla, że wszelkie życie i rozwój rodzi się ze sporu tych dwóch własności substancji, a „naród, w swym poczciwym dążeniu do tak zwanego Oświecenia [...] razem z Ciemnością utracił też wszelką moc, a także tamto [...] barbarzyńskie Pryncypium, które przewyciężone, lecz nie unicestwione, jest fundamentem wszelkiej Wielkości i Piękna”²⁰. Ponadto właściwy „wszechogół” nie może być pozbawiony „Jestestwa”, być czymś na wzór początkowej Natury. Podczas gdy „większość [...] autorów, którzy mówią o jednym i Wszystkim, widzi w nim tylko Wszystko; a że jest w nim jakieś Jedno, jakiś Podmiot, tego nawet jeszcze nie dostrzegli”²¹. Grecka *φύσις* także nie jest pozbawiona Jednego. Tym Jednym, tym zgrubieniem bytu w tkance bycia i nicości jest Heraklitejski *λόγος*. Nie może mieć on jednak oczywiście charakteru podmiotu, skoro Grecy nie znali takiej kategorii. *Λόγος* – druga obok sporu zasada rzeczywistości polega na pojednaniu sił i skupieniu ruchu. To skupienie umożliwia bytowi trwanie (czasowe, tymczasowe) w swoim *εἶδος*²². Bez skupiającej mocy *λόγος*, rzecz nie mogłaby ujawnić się jako to, czym jest, ale przechodziłaby nieustannie, choć niewidoczny, proces wyistaczania i odistaczania, wchodzenia w bycie i niebycie, bez uzyskania kształtu i konsystencji. Schellingiańskie trzecie pryncypium, potencja indyferencji może mieć charakter *λόγος*. Bez udziału tej potencji walka negacji i afirmacji nie spłodziłaby żadnego stworzenia, byłaby jedynie naprzemiennym pożeraniem się sprzecznych sił, bez stałości i bez rzeczywistej egzystencji. Pojęcia trzeciej potencji nie można jednak bezpośrednio przełożyć na pojęcie *λόγος*. Charakter tego ostatniego polegający na spoczynku, ale spoczynku rozumianym jako skupienie, zebranie ruchu, wyraźniej odpowiadałby potędze negacji, pryncypium pierwszemu, które jest właśnie przyciąganiem, skupieniem, zarodkiem ruchu. Pryncypium trzecie jest rzeczywistym spoczynkiem, pojednaniem, a więc brakiem napięcia, na wyższym poziomie – pojednaniem w sensie moralnego działania. Ponadto Schelling, przywiązany do tradycji chrześcijańskiej, niesie za sobą bagaż

²⁰ Schelling [2007] s. 154.

²¹ Tamże, s. 151.

²² Zob. Borowska [2008] s. 49.

λόγος rozumianego jako słowo Syna Bożego. Syn Boży na poziomie narodzin Boga odpowiada z kolei drugiej potencji²³, potędze afirmacji, sile rozszerzającej. Jest Bogiem - Osobą udzielającą światu bycie, siłą która jest przeciwna nicości i ją okiełznuje: „drzemią w nim siły tamtego trawiącego ognia, tylko uciszone i jakby zakłęte przez tamto Słowo, przez które Jedno stało się Wszystkim”²⁴. Z λόγος rozumianym jako Słowo wiąże się także istotna dla obu filozofów metafora świata jako księgi. Dla ich obu istnieje dająca się odczytać zasada świata. Według Heideggera to „bycie” mówi, według Schellinga przemawia świat stworzony.

Natura - φύσις to także skończoność i czasowość. Heideggerowska i schellingiańska nicość otwierają wymiar czasu. Dla Schellinga nicość - Natura w Bogu - stanowić ma klucz do wytłumaczenia jego dziejowości. Dzięki nicości Bóg wstępuje w swoją historię. Czas powstaje w momencie dyferencjacji sił skurczu i rozkurczu oraz ich walki. Jednak dopóki pozostają one równoważne, ten czas wiecznie się rodzi i wiecznie pożera. Jest czasem nieuporządkowanym, bez pamięci i bez horyzontu przyszłości. Dopiero z chwilą rozstrzygnięcia (podporządkowania się pryncypium niższego pryncypium wyższemu) czas zyskuje strukturę przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, a nicość staje się przeszłością. Heideggerowska nicość jest z kolei przyszłością, kresem możliwości „bycia”, będącym jednocześnie początkiem czasu, który wyznaczając granicę egzystencji *Dasein* określa jego dziejowe pole możliwości.

Schellingiańska Natura, archaiczny chaos, kłębowisko emocji, regularny, choć wolny twór, nie jest tylko światem przyrodniczym. Jest to jednocześnie natura czegoś. Natura jest elementem koniecznym i podstawą, ale jednocześnie nie jest Istotą. Ta druga w ścisłym schellingiańskim rozumieniu wiąże się z drugim, afirmatywnym pryncypium. Natura w sensie świata przyrody jest konieczną podstawą Boga. Na początku czasu następuje ustanowienie związku pomiędzy wiecznym Bogiem (bez-podstawnością) z naturą (podstawą)²⁵. To moment jedności dwóch woli - tej, która nie chce niczego, jest błogą rozkoszą, stanem niezbrania oraz woli podstawy, która pragnie siebie jako podstawy. Ta podstawa ma charakter nicości. Nicość jest „nieśmiertelną podstawą Życia”, która należy do Bo-

²³ Trzeba zaznaczyć, że u Schellinga każda potencja daje się jeszcze rozłożyć na przeciwne siły: negacji i afirmacji, które w różnych potencjach mają różną dominację. Być może nawet ten rozkład jest nieskończony zarówno „w głąb” (w kierunku pierwotnych elementów) jak i „w górę” - w kierunku rozwoju Boga (zob. Rymkiewicz [2007] s. 220-221).

²⁴ Schelling [2007] s. 75.

²⁵ J. Habermas porównuje ten pierwotny moment zawiązania - który jest ustawieniem naprzeciw siebie rzeczywistych, choć niesklóconych przeciwieństw - do stanu dzieciństwa człowieka, gdzie obecne były wszelkie jakości, lecz nie było panowania. Ten stan harmonii może, wedle interpretacji Habermasa, powrócić w przyszłości. Zob. Habermas [2009] s. 160.

ga (jest w Bogu) i dzięki której Bóg istnieje „sam z siebie i przez się”²⁶. Siła kontrakcji jest najbardziej centralnym elementem i podstawą na wszystkich poziomach rozwoju: czasowym, złożoności struktur materialnych i ducha. Jednocześnie podstawa ta jest przewycięzalna i rzeczywiście dochodzi do jej przewyciężenia²⁷. Nicość jest podstawą istnienia, nie istnieniem samym (choć raczej, zgodnie z terminologią przyjętą przez Schellinga, jest Istnieniem, nie jest bytem). Podstawa nie jest samą rzeczą, czy raczej nie jest nią przede wszystkim, rzeczy nie da się sprowadzić do jej nicościowej podstawy. W *Weltalter* pojawia się podstawa – „nieśmiertelna podstawa Życia”, która należy do Boga (jest w Bogu) i dzięki której Bóg istnieje „sam z siebie i przez się”²⁸. Chodzi tu Schellingowi o pryncypium pierwsze (pierwotną negację), przy czym dodaje on, że jest ono przynależne tylko Bogu, a temu, co Bogiem nie jest, tylko przez Boga udzielane. Wszystko poza tym pryncypium zostało bytom stworzonym przekazane. Bóg strzeże więc nicości – swojej podstawy, by władać stworzeniem jako dawca życia²⁹. Rozpuszczenie bytów stworzonych w duchu, byłoby znakiem końca Boskiego panowania. Podsumowując, nicość jest podstawą w Bogu i jako taka podstawą wszystkiego, wszelkiego życia. Podstawą w sensie źródła stwórczego ruchu. Nicość jest także głównym atrybutem władzy Boga. Nicość jako podstawa oddziela Boga od stworzenia, jest tym, „na mocy czego Bóg jest [...] od wszystkiego innego Odcięty”³⁰ i jednocześnie stanowi jedyny pomost łączący Boga ze stworzeniem. Bóg jako otchłań – *Abgrund* jest tożsamy sam ze sobą, jest nicością w sensie tożsamości bezpodstawnej i nie ma ze stworzeniem niczego wspólnego. Bóg zatem może być pozbawiony gruntu,

²⁶ Schelling [2007] s. 155.

²⁷ W innym miejscu Schelling pisze jednak o pryncypium negatywnym: „tylko ten punkt ośrodkowy, którego nie da się przewyciężyć, zachowuje go [świat] w obliczu szturmów nieustrudzonego nigdy Ducha” (Schelling [2007] s. 155). Chodzi tu jednak raczej nie o niemożliwość przewyciężenia, ale niemożliwość unicestwienia. Przy okazji pojawia się tu jednak rzecz ważniejsza. Schelling wprost stwierdza, że siła negacji jest tym, co umożliwia w ogóle światu trwanie, niewchłonięcie przez ducha. „Tak, to jest ta wieczna Siła Boga!”, wykrzykuje Schelling. Także u Heideggera świat jest uzależniony od nicości. Heidegger pojmuję jednak świat zupełnie inaczej. Nie jako ogół rzeczywistości materialno-duchowej, ale jako fenomen przynależny jedynie człowiekowi i przez niego, wobec jego obecności, konstytuowany. Heideggerowski świat zależy od nicości w ten sposób, że jej nicościujący charakter każe człowiekowi zwrócić się ku wewnątrzświatowym bytom. Ponadto człowiek, który żyje ze świadomością nicościującego podłoża własnej egzystencji, ze świadomością własnej możliwości niebycia, dysponuje podstawą rozumienia wszelkich innych możliwości (a te dotyczą zawsze świata). Może egzystować właściwie, przekształcając świat i tym samym (w bezpośredniej interakcji) tworzyć w ogóle świat, ponieważ nie żyje jak zwierzę.

²⁸ Schelling [2007] s. 155.

²⁹ Schelling rozumie życie znacznie szerzej niż tylko biologicznie. Życiem jest wszelki, mający podłoże w nicości ruch ku byciu, i które „wiecznie się kończy i wiecznie na nowo rozpoczyna” (tamże, s. 25).

³⁰ Tamże, s. 155.

tylko że będzie wtedy Bogiem filozofii, nie religii, Bogiem nieobjawionym, „pustą nieskończonością”³¹. Nicość jest nie tylko podstawą Boga i w Bogu, ale, jako pierwotna negacja, podstawą wszystkiego, co w potocznym rozumieniu pozytywne. Nieświadomość jest podstawą świadomości, chaos podstawą porządku, sen podstawą jawy. Heideggerowska nicość jako podstawa nie ma nic wspólnego z Bogiem. Problematyczność nicości rozumianej jako podstawa pogłębiona jest w przypadku Heideggera przez niejasny i niedający się w gruncie rzeczy doprecyzować związek nicości i bycia. Jeżeli uznamy, że właściwa jest wykładnia, która utożsamia nicość i bycie, otrzymujemy twierdzenie, że nicość (bycie) jest podstawą jestestwa (i tym, co własne jestestwa). W takim wypadku jest ona (ono), w odniesieniu do wszelkich bytów, nie tylko do *Dasein*, podstawą ich pojawiania się, ich „jest”. Jeżeli przyjmiemy natomiast, że nicość jest podstawą bycia, wówczas jest podstawą podstawy jestestwa i tym, co mu obce. Należy jednak rozważyć czym dokładniej jest „podstawa” w wykładni obu filozofów. Punktem wyjścia dla rozważań schellingiańskich jest zapożyczona od Böhme’go podstawa Boga, która jednak nie jest Istotą Boga, jest, co wyraźnie Schelling podkreśla, od niego różna. Podstawa jest zatem tym, co konieczne jako warunek bycia, ale nie da się utożsamiać z całą rzeczą. Podstawa jest przyczyną, a więc taką przyczyną, która sama nie ma żadnej przyczyny i żadnego a priori. Podstawa jest początkiem, pierwszym poruszeniem, poprzednikiem wszelkiego rozwinięcia, ale nie jest „istotą naczelną”. Pierwszeństwo powiązane jest z podrzędnością. Podstawę należy też wyobrażać sobie literalnie jako to, co stoi pod czymś innym. Schellingiański świat rzeczywiście stoi na nicości (kierunki góra, dół mają charakter ontologiczny). Nicość podtrzymując świat, powstrzymuje go od stoczenia się w otchłań. „Tylko bowiem w Negacji leży początek”³², a „każda fizyczna i moralna całośćka potrzebuje od czasu do czasu, dla swojego podtrzymania, redukcji do swego najbardziej wewnętrznego początku”³³.

Heidegger wyklada swoją koncepcję podstawy w tekście *Vom Wesen des Grundes*, w ścisłym powiązaniu z modusami bycia jestestwa. Pytanie o podstawę, o to „na czym byt staje?” jest, pisze Heidegger, podstawowym pytaniem filozofii. Niemieckie słowo *das Grund* oznacza nie tylko podstawę, ale i rację. Filozofia zachodnia utożsamiała ze sobą te dwa pojęcia, zdaniem Heideggera niesłusznie. Podstawa nie jest dla Heideggera racją, nie jest także podstawą w sensie absolutnego fundamentu, gdyż „bycie nie może być oczywiście takim fundamentem. Nie jest

³¹ Tamże, s. 15.

³² Tamże, s. 29.

³³ Tamże, s. 5.

przecież bytem, jest nie-bytem i w tym sensie nicością”. „Bycie” – skoro jest identyczne z nicością – jest podstawą tylko w tym sensie, w jakim »podstawą« może być przepaść”; bycie to „przepastna podstawa”³⁴. Schelling rozumie podstawę klasycznie: jako przyczynę i fundament (ale już nie jako rację – tą jest Boża wola). Chce stworzyć system, w ramach którego wszystko (także nicość) znajdzie swoje uzasadnienie. W konsekwencji podstawą w znaczeniu racji jest dla niego Absolut³⁵, sam pozbawiony racji. Podczas gdy Heidegger pragnie przewyciężyć myślenie systemowe, szukając absolutnych podstaw, absolutnego odniesienia. Krok ten ma umożliwić przewyciężenie metafizyki przed-stawienia, bo to, co ma podstawę może zostać przed-stawione, a „przewyciężyć ten dualizm można schodząc w podłoże metafizyki – w bez-podstawność”³⁶. Bez-podstawność, która jest podstawnością nicości. Bycie jest podstawą – warunkiem możliwości, tylko gdy jest rozpatrywane od strony bytu. Jak już zostało powiedziane, to właśnie z tego punktu widzenia, bycie jest nicością. Podstawa ma więc ścisły związek z nicością. Podstawa, pisze Heidegger w *Vom Wesen des Grundes*, jest tym, co ugruntowuje poprzez: 1. fundowanie, 2. stanie na gruncie 3. uzasadnianie. „Fundowanie” odpowiada projektowaniu świata i przyczynie w sensie możliwości bycia w ogóle (i w dalszej kolejności różnych innych możliwości bycia jestestwa). Nicość, ta pozytywna nicość związana z „byciem” jako rewers „bycia” ukazuje je jako wyróżnioną możliwość. Dzięki rozumieniu tej możliwości, *Dasein* może zrozumieć i podjąć inne możliwości swego bycia. „Stanie na gruncie” zaś to niewłaściwy sposób „bycia” jestestwa, które czyni byty wewnątrzświatowe swoim oparciem i całkowicie skupia się na nich. Ten grunt, ta podstawa jest nicością w negatywnym sensie, budzącą trwogę nicością związaną z nadmiarem narzucających się jestestwu bytów. „Uzasadnianie” jest z kolei szukaniem podstawy w znaczeniu dowodu, możliwości dowodzenia w ogóle. Jest uniwersalnym pytaniem „Dlaczego?”, które, jak pamiętamy, narodzić się może tylko w zetknięciu z nicością. Czyli podstawę należy rozumieć jako: warunek możliwości bycia bytu, dowód i oparcie jestestwa w świecie. Skoro jednak wszystkie te sensy odnoszą się do bycia *Dasein*, samo *Dasein* jest podstawą. O tyle jednak, o ile „przebywa w głębi nicości”. Jestestwo jest *abgründiger Grund* – bezdenną podstawą. Zatem związek podstawy i nicości można określić jako rodzaj tożsamości zapośredniczonej przez *Dasein*, pod-

³⁴ Michalski [1998] s. 209.

³⁵ Wzajemna relacja dwóch woli jest problematyczna i trudna do określenia. Wola podstawy i egzystencji, będąca „ciałem Niczego”, „odwiecznie płodzi samą siebie niezależnie od tego, co bezpodstawne – z niego, choć bez niego” (Habermas [2009] s. 160). Jednocześnie podstawa zostaje ustanowiona w wolnym rozstrzygnięciu Boga.

³⁶ Baran [2002] s. 518.

czas gdy nicościowy charakter podstawy u Schellinga nie wymaga takiego pośrednika. Schellingiańska nicość jest podstawą samodzielną. Siła kontrakcji jest „samej sobie podstawą egzystencji, samej sobie wystarcza i spoczywa jedynie na sobie”³⁷. Jest także połączeniem heideggerowskiej podstawy jako nicości z chrześcijańską podstawą - Bogiem jako racją. W *φύσις* jak się wydaje, nie można w ogóle mówić o przyczynie i w rezultacie „bycie” nie ma racji. Rzecz jest, bo jest³⁸. *Φύσις* ani nie ma przyczyny, ani nie jest przyczyną, natomiast Schellingiańska nicość wprawdzie przyczyny nie ma, ale jest przyczyną. Co jednak istotne zarówno u Heideggera jak i Schellinga, podstawa, to co pierwotne, nie jest substancją.

Z nicości rodzą się także struktury myślenia. Podobnie jak Heidegger, Schelling występuje przeciwko tezie o niepoznawalności nicości, choć ta skrywa się³⁹. Nie jest to jednak poznanie przez rozum w znaczeniu *ratio*, ale przez rozum intuitywny – *νοῦς*. Nie jest więc tak, jak twierdził Parmenides, że droga do niczego jest niedostępna, ale, jak twierdzi zachodnia metafizyka, że nicość jest niemożliwa do ujęcia pojęciowego⁴⁰. Nie przez niedostatek, ale ponieważ przekracza ona takie ujęcie, a *ratio*, diagnozuje Heidegger, nie otwiera drogi do bycia (i nicości), lecz byciem (i nicością) manipuluje. Redukuje je do poręcznego bytu (i niebytu) gubiąc istotny sens podstawy poprzez sprowadzenie jej do przyczyny w sensie wyznaczenia przyczynowo-skutkowego. Rozum w sensie *ratio* ukształtował się w wyniku rozdzielenia bycia i myślenia – *φύσις* i *λόγος*. Przyczyną tego rozstąpienia było, pisze Heidegger, drastyczne cięcie, które dokonało się na łonie *φύσις*. Nicość skrytości przestała być koniecznym rysem *φύσις*. Nieskrytość „bycia” – nieprzewidywalnego, czasowego – została sprowadzona do stałej obecności bytu leżącego przed. Zredukowana do platońskiej idei, arystotelesowskiego podmiotu zdania, nowożytnego przedmiotu i wiążącej się z tym prawdy jako trafności oraz prawdy jako pewności. Skoro nie było już skrytości, *λόγος* nie mógł dłużej pełnić funkcji skupiania skrytości i nieskrytości bycia, stał się zatem słowem – orzekaniem o bycie obecnym przed. Wykluczenie nicości, koniecznego momentu bycia, poskutko-

³⁷ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 1946, *Die Weltalter. Fragmente*, München, 266, za: Rymkiewicz [2007] s. 165.

³⁸ Zob. Borowska [2008] s. 84.

³⁹ Jak twierdzi Schelling: skrywa swoją istotę, według Heideggera: jest skrywaniem, *λήθη*. Formuła użyta przez Schellinga sugeruje, co istotne, przedmiotowy charakter nicości.

⁴⁰ Schelling pisze z kolei: „A oni chcieliby tam, gdzie rozstrzyga tylko Czyn, uporządkować wszystko i uładzić za pomocą ogólnych, pokojowych pojęć i te dzieje, w których, jak w rzeczywistości, zmieniają się sceny wojny i pokoju, bólu i rozkoszy, groźby i wybawienia, przedstawić jako czyste następstwo myśli” (Schelling [2007] s. 11). Pojęcia nie są w stanie opisać pierwotnego chaosu istnienia.

wało zatem całkowitą zmianą charakteru myślenia. Można zatem rzec, to szalenie-
stwo we właściwszy sposób zdaje sprawę z rzeczywistości.

W dziejach metafizyki logika zawłaszcza *λόγος*, zacierając jego właściwy
(a więc skupiający skrytość i nieskrytość) charakter. Tam, gdzie rządzi logika,
a więc w myśleniu naukowym, nie ma miejsca na skrytość nicości. I Schelling,
i Heidegger uznając źródłowy charakter nicości, muszą zatem odebrać władzę
logice, a przede wszystkim logicznej zasadzie sprzeczności. Schelling nie zawiesza
jednak całkowicie obowiązywania owej zasady, ale ją przeformułowuje, przywo-
łując twierdzenie, że „sprzeczność być musi odnośnie tego samego” – *contradictio
debet esse ad idem*. Pisze: „Jest więc całkiem niemożliwe [...], żeby Tak było Nie,
a Nie – Tak; twierdzić coś takiego znaczy unicestwić ludzki rozsądek, możliwość
jakiegokolwiek wyrazu [...]. Jest natomiast całkiem możliwe, że jedno i to samo = x
jest zarówno Tak, jaki Nie”⁴¹. Jednak „trzeba uznać, że w rzeczywistości – w czy-
nie – jest jednym i tym samym to, co jest Afirmacją i co jest Negacją”⁴².
W konsekwencji łączy niebyt (istnienie) z byciem nieczynnym, byt zaś z byciem
czynnym, (przy czym nicość nie zawsze pozostaje nieczynna). Wprawdzie zasada
sprzeczności przeszkadza Schellingowi w rozwinięciu koncepcji nicości, ale nie
chce rezygnować on z praw myślenia. Co więcej roztacza wręcz wizję zadanej do
skonstruowania „szlachetnej sztuki logicznego myślenia”, jako czegoś
„w najwyższym stopniu pożądanego” i odsyła do szkoły tych, którzy chcieliby
uprawiać filozofię, nie znając reguł myślenia. Schelling bowiem jest apologetą na-
uki (*Wissenschaft*)⁴³. Nauka jest podstawą, trzonem wszelkiej wiedzy i jest niemoż-
liwa bez nicości: „jakże bowiem [człowiek] mógłby na powrót przemierzyć długą
drogę rozwoju od terażniejszości aż po głęboką noc Przeszłości [...] jeśli nie ma
w nim Pryncypium z Początku Czasów?”⁴⁴. Schelling już w pierwszych słowach
Weltalter występuje w obronie nauki, zaprzeczając panującemu jego zdaniem
twierdzeniu, że „jest tylko następstwem i rozwojem swoich własnych pojęć i my-
śli”⁴⁵. Przeciwnie: nauka przedstawia (lub raczej jest medium, przez które się uka-
zuje) „żywą i rzeczywistą Istotę”, a jej źródłem jest Prażywina, czyli Natura, czyli
nicość.

⁴¹ Schelling [2007] s. 18.

⁴² Tamże, s. 17.

⁴³ „*Wissenschaft*, jeśli posłuchać tego słowa, oznacza [...] naraz fundament i rezultat wiedzy, która
rozwijając naukę zawartą w duszy (czyli Tożsamości pierwotnej), dąży do prawdy będącej jakąś
wyższą tej duszy postacią (a zatem wyższą postacią tamtej Tożsamości)” (Rymkiewicz [2007]
s. 162).

⁴⁴ Schelling [2007] s. 2.

⁴⁵ Tamże, s. 1.

Wytłumaczeniem dla nauki jest to, co rozum utrwalił pod nazwą bytu najwyższego, co nie jest „byciem”, ale bytnością – wspólną częścią wszystkim bytów kondensującą się w bycie najwyższym. Nauka, która sama określa swoją podstawę, czyni byty obliczalnymi i przewidywalnymi. A także poddającymi się manipulacji. Schelling nie widzi w nauce takiego zagrożenia, po pierwsze dlatego, że nie rozpoznał rozstąpienia się myśli i bycia⁴⁶, po drugie ponieważ Bóg jako racja ostateczna nie jest dla niego żadnym konstruktem, ale Bogiem żywym i rzeczywistym gwarantem Prawdy. Prawdy, która jest dla Schellinga całością jestestwa – bytem i niesprzeczną całością. Musi wprowadzić jako taka brać pod uwagę nicość, ale jest czymś różnym od nieuchwytniej *ἀλήθεια* – prawdy jako nieskrytości. Obaj filozofowie uznają jednak zgodnie wbrew nauce pierwszeństwo „Nie” przed negacją jako operacją rozumu (ale także jako stanem rzeczywistości!). Doświadczenie nicości poprzedza i umożliwia możliwość przeczenia. Trudno jednoznacznie ustalić relację między nicością, a pierwotną siłą negacji Schellinga⁴⁷. Wyraźnie postuluje on jednak istnienie tejże siły jako siły właśnie, samodzielnej, rzeczywistej, wywołującej skutki. Jednym z nich jest właśnie możliwość zaprzeczania.

Pytanie: „Byt czy niebyt?”, przypomina J. Yorikawa, jest ostatnim pytaniem wszelkiej filozofii i ten, kto do niego dociera, „niechybnie stacza się w otchłań”. Jednak ta otchłań jest źródłem sensu i płodną podstawą myślenia o „byciu”. Pozytywność nicości nie zostanie według Heideggera doświadczona poprzez przypadkowe myślenie o niej od czasu do czasu. Warunkiem jest, aby „jestestwo u podstaw swej istoty przebywa[ło] w głębi nicości”⁴⁸. Nicość jest bowiem podstawą egzystencji (lub też podstawą podstawy), podstawą, która poprzez swoje nieustanne drżenie wprawia w ruch całe *Dasein*. Tą drogą, jak próbowałam wykazać, podążył Heidegger za Schellingiem. Obaj zdawali sobie równie wyraźnie sprawę z trudności swego przedsięwzięcia, z niegotowości zachodniego myślenia na mierzenie się z nicością. Schellingiański niebyt nie jest wprawdzie brakiem istoty, ale jest aktywnym jej skrywaniem⁴⁹. To, co we wnętrzu niebytu – Istność – jako aktywnie ukryte jest tajemnicą. To, co zewnętrzne, ta skrywająca siła zwana przez Schellinga „Tężyzną” jest poznawalna. Natomiast samo istnienie najgłębszej nicości jest przez Schellinga doświadczalne jedynie przez opowieść, którą próbuje od-

⁴⁶ Choć rozpoznał źródło tego rozstąpienia – wyparcie nicości – ale tylko jako podłoże różnicy pomiędzy myśleniem a istnieniem, czyli, używając pojęcia Heideggera, bytnością bytów.

⁴⁷ Są one albo całkowicie tożsame, albo są tożsame tylko w stanie uporządkowania świata, gdy podporządkowując się wolności. Pierwotna siła negacji zamiera w miejscu określanym przez Schellinga Istnieniem, a więc w miejscu różnym od tego zajmowanego przez byt, który jest.

⁴⁸ Heidegger [1989] s. 265.

⁴⁹ Schelling [2007] s. 28

tworzyć w *Weltalter*. Heideggerowska nicość jako horyzont analizy *Dasein* także nie jest uchwytnym fenomenem. Jest nawet mniej przenikliwa niż Boskość. Gdyby ta druga stanowiła granicę *Dasein*, więcej można by o niej powiedzieć. Analiza *Desein*, komentuje S. Mulhall, musi uwzględniać swój nicościujący horyzont, a zatem z góry należy pogodzić się z faktem, że będzie niekompletna. Siłą rzeczy niekompletna pozostaje także analiza wpływu schellingiańskiej koncepcji nicości na Heideggerowskie „bycie”. Inspiracja jest jednak wyraźnie widoczna i domaga się dalszego badania.

Bibliografia

- Baran [2002] - B. Baran, *Postowie*, [w:] O. Pöggler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 515-520.
- Borowska [2008] - E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008.
- Bruaire [1970] - C. Bruaire, *Schelling ou la quiete du secret de l'etre*, Editions Seghers, Paris 1970.
- Filutowska [2007] - K. Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F.W.J. Schellinga w latach 1800-1811*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.
- Fiut [1997] - I.St. Fiut, *Negacja i niebyt. Ujęcie systemowe Georga W .F. Hegla i Martina Heideggera*, Krakowski Klub Artystyczno-Literacki, Kraków 1997.
- Habermas [2009] - J. Habermas, *Absolut i historia*, tłum. M. Pańkow, „Kronos” (1-2) 2009, s. 128-170.
- Heidegger [1996] - M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Heidegger [2000] - M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000.
- Heidegger [1995] - M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 58-76.
- Heidegger [1989] - M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger [1995] - M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Postowie*, tłum. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 48-58.
- Heidegger [1999] - M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1999.
- Heidegger [2007] - M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2007.
- Heidegger 1977 - M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, tłum. M.J. Siemek, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 284-316.
- Heidegger [1995] - M. Heidegger, *O istocie racji*, tłum. J. Nawotniak, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 25-67.

- Heidegger [1995] – M. Heidegger, *O istocie i pojęciu φύσις*, tłum. J. Sidorek, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 265–319.
- Heidegger [2007] – M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2007.
- Heidegger [1977] – M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 27–48.
- Michalski [1998] – K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998.
- Mulhall [2005] – S. Mulhall, *Routledge philosophy guidebook to: Heidegger and „Being and Time”*, Routledge, London, New York 2005.
- Piórczyński [1999] – J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*, PWN, Warszawa 1999.
- Pöggler [2002] – O. Pöggler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002.
- Rymkiewicz [2007] – W. Rymkiewicz, *Komentarze tłumacza*, [w:] F.W.J. Schelling, *Światowieki*, tłum. W. Rymkiewicz, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 157–229.
- Rymkiewicz 2009 – W. Rymkiewicz, *Baśń rozumu, „Kronos”* (1–2) 2009, s. 5–16.
- Rymkiewicz [2002] – W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Rymkiewicz [2007] – W. Rymkiewicz, *Filozof chaosu*, [w:] F.W.J. Schelling, *Światowieki*, przeł. W. Rymkiewicz, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. VII–XLIX.
- Schelling [2007] – F.W.J. Schelling, *Światowieki*, tłum. W. Rymkiewicz, IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Yorikawa [1997] – J. Yorikawa, *Dlaczego nie istnieje nicość? Konfrontacja filozofii Schellinga z rozumieniem nicości w filozofii japońskiej*, tłum. K. Krzemieniowa, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” (IX) 1996, s. 105–110.