

Daniel Roland Sobota

Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

Nic już nas nie może uratować. Topografia namysłu w *Czarnych zeszytach* Martina Heideggera

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Band 94: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, Hrsg. P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014, 536 ss.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Band 95: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938–1939)*, Hrsg. P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014, 455 ss.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Band 96: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, Hrsg. P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2014, 285 ss.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Band 97: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, Hrsg. P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2015, 527 ss.

Gleichzeitigkeit: *Der russische Außenminister Molotow kommt nach Berlin und die neueste Neuzeit der Deutschen wird sichtbar. Hölderlins Hymne »des« Heiligen »Wie wenn am Feiertage...« ist gedeutet und die verborgene Geschichte verhüllt ihren anderen Anfang.*

M. Heidegger (GA 96, s. 198).

Wprowadzenie

Okoliczności historyczne

Początek lat 30. XX w. Heidegger przekroczył 40. rok życia. Jako profesor Uniwersytetu we Fryburgu może czuć się spełniony: ma za sobą dzieło, które z dnia na dzień przyniosło mu sławę „wielkiego filozofa”. Młodzież jest nim oczarowana. Starzy patrzą na niego podejrzliwie, wszak rozpoczęła się właśnie era pełnej dominacji filozofii Heideggera w Niemczech, z perspektywy której wszelkie wcześniejsze „-izmy” wydają się anachronizmami. A jednak Heidegger przeżywa wyraźny kryzys – nie pierwszy i nie ostatni w jego życiu. Przygnębienie i zniechęcenie, połączone z rzadkimi przeblaskami nadziei, nie może znaleźć ujścia ani w publicznych wykładach, ani w wydawanych rozprawach. Decyduje się spisywać swoje myśli w niewielkich

zeszytach (oprawionych w czarne okładki). W ten sposób powstają trzydzieści cztery (*resp.* trzydzieści sześć) *Schwarze Hefte*, które Heidegger zapełnia myślami w ciągu ponad 40 lat swego życia (ca 1930–1971)¹. Ich publikację zaplanował na koniec edycji *Gesamtausgabe*, jednak opiekunowie jego spuścizny uznali, iż nadszedł już najwyższy czas, aby odsłonić ukrytą w nich myśl. W pierwszych trzech wydanych w roku 2014 tomach (GA 94-96) opublikowano czternaście² pierwszych zeszytów noszących tytuł *Überlegungen*. Składają się na nie zapiski z lat 1931–1941. Kolejny, opublikowany w roku 2015, czwarty tom, zawiera pięć zeszytów pt. *Anmerkungen*. Pochodzą one z lat 1942–1948. Pozostałe kilkanaście zeszytów zostanie opublikowane w najbliższych latach jako kolejne tomy *Gesamtausgabe*. Tym samym koniec realizacji planu wydawniczego tego ogromnego przedsięwzięcia, jakim jest pełna edycja *Dziel zebranych*, zapoczątkowanego jeszcze za życia Heideggera i trwającego już blisko czterdzieści lat, zaczyna świtać na horyzoncie.

Nie znaczy to wszak, iż dzięki temu światło dzienne ujrzą wreszcie wszystkie teksty Heideggera, jakie sporządził on podczas długiego okresu swej filozoficznej twórczości. Sądzę, że przepastne archiwa niemieckich bibliotek oraz zbiory pozostające w prywatnych rękach skrywają jeszcze niejednego tajemniczy dokument związany z nazwiskiem „Heidegger”. Pozostaje więc czekać – „kiedy”, „co” i „jak” jest oczywiście w dużej mierze kwestią przypadku. Na tym jednak nie koniec. Ostatecznym krokiem, wieńczącym prace nad spuścizną Heideggera i dającym gwarancję, iż cały historyczny materiał został odpowiednio przygotowany do dalszych prac badawczych, jest krytyczna edycja *Gesamtausgabe*. Póki jej nie będzie, ustalenia interpretacyjne naznaczone są nieusuwalną prowizorycznością³. Jednak to, czy taka edycja stanie się kiedykolwiek faktem, pozostaje dziś w sferze *philosophy fiction*...

Dyskusja

Przedstawienie dyskusji na temat *Schwarze Hefte*, która toczy się na całym świecie od momentu samej już z a p o w i e d z i ich publikacji, wymagałoby osobnej monografii⁴. Od początku dyskusja miała żywiołowy i emocjonalny charakter, co w przypadku książek filozoficznych jest sprawą wyjątkowo rzadką. Heideggera spotkało to, czego, z jednej strony, jako filozof zawsze się obawiał, i czego, z drugiej strony, jako osoba publiczna w pewnym sensie zawsze jakoś podskórnie „pożądał”. Tak czy owak, jest rzeczą niebywałą, żeby – zwłaszcza w dzisiejszym świecie, jakby nie patrzeć, wolnym od podejrzeń o wrażliwość filozoficzną – publikacja tekstów filozofa, który zmarł blisko 40 lat temu, budziła taką sensację. Jednak tylko pośrednio świadczy to o wielkości wpływu, jaki myśl Heideggera, której pierwszy wielki „wybuch” dokonał się niespełna 90 lat temu publikacją *Sein und Zeit*, wciąż wywiera na współczesny

¹ Chciałbym podziękować Oficynie Wydawniczej Epigram za stworzenie mi możliwości szybkiego zapoznania się z zawartością *Czarnych zeszytów*.

² Wodziński błędnie podaje liczbę trzynastu zeszytów: C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka. »Czarne zeszyty« Heideggera*, Fundacja Terytorium Książki, Gdańsk 2016, s. 9.

³ Krytycznie o edycji *Gesamtausgabe* pisał m.in. Th. Kiesel, *Gesamtausgabe Heideggers. An International Scandal of Scholarship*, „Philosophy Today”, Vol. 39, 1995, s. 3-12.

⁴ Informacje (wraz ze wskazaniem źródeł) na temat toczzonej na całym świecie dyskusji zebrał Andrzej Serafin: *idem, A Reception History of the Black Notebooks*, „Gatherings. The Heidegger Circle Annual”, nr 5 (2015), s. 118-142.

krajobraz filozoficzny. Nie zawsze bowiem, a nawet rzadko coś, co ma charakter sensacji, jest jednocześnie doniosłe. Tym razem jednak tak właśnie jest. Publikacja *Schwarze Hefte* stała się zarówno sensacją, jak i filozoficznym wydarzeniem, o której donosiły największe media zarówno w Niemczech, jak i poza ich granicami, a także fachowe czasopisma filozoficzne. A to wszystko – jak łatwo się domyślić – nie ze względu na zawartą w nich ideę innego początku, zapomnienia bycia, różnicy między byciem i będącym, konieczności wejścia człowieka w *Da-sein*, różnicy między historią i dziejami, krytykę ówczesnej kultury *etc.* – z perspektywy opinii publicznej jest to bez znaczenia, a z perspektywy filozoficznej jest to wprawdzie ważne, ale dość dobrze znane z innych tekstów pochodzących z tamtych lat – a więc nie ze względu na to, lecz ze względu na niepozostawiające żadnych wątpliwości głębokie – filozoficzne i polityczne – uwikłanie Heideggera w narodowy socjalizm i zbrodniczy antysemityzm. To właśnie na tych kwestiach skupiła się cała uwaga komentatorów, zarówno tych, którzy czytali, jak i tych, którzy nie czytali tekstów Heideggera (rację ma Wodziński, że zwłaszcza ci ostatni najchętniej zabierali dotąd głos). W kwestii „Heidegger i Żydzi” pojawiło się już kilka książek, zorganizowano też kilkanaście międzynarodowych konferencji. Na fali dyskusji opublikowano wybraną korespondencję między Martinem Heideggerem i jego bratem Fritzem, w której Martin dzieli się swoimi sympatiami do Hitlera i narodowego socjalizmu⁵. Sprawa okazała się na tyle poważna, iż wyszła poza spór czysto ideowy (filozoficzny i publicystyczny), i znalazła swój instytucjonalny oddźwięk. Na znak protestu przeciwko antysemityzmowi Heideggera z funkcji przewodniczącego Martin-Heidegger-Gesellschaft zrezygnował prof. Günter Figal z Fryburga, głos zabrał także dyrektor Martin-Heidegger-Gymnasium w Meßkirch Eberhard Müller, który uznał utrzymywanie Heidegger jako patrona szkoły za „nie bezproblemacyjne”, oraz burmistrz Meßkirch Arne Zwick, która stwierdziła, że należy wstrzymać się jeszcze z decyzjami, mającymi na celu ewentualne odebranie Heideggerowi honorowego obywatelstwa miasta Meßkirch.

Także w Polsce dość szybko pojawiło się zainteresowanie *Czarnymi zeszytami*. Było ono jednak – jak cała dyskusja w Polsce na temat myśli Heideggera – słabe, ograniczone i pobieżne. Było, albowiem dość szybko się wypaliło, nie czekając nawet na wydanie czwartego tomu (GA 97), który w dużej mierze rozjaśnia i uzupełnia wszystko to, co mogło się wydać jeszcze nie dość jednoznaczne w perspektywie trzech pierwszych tomów *Schwarze Hefte*. Wydźwięk pisemnych i ustnych wypowiedzi tych, którzy w Polsce zabrali głos w tej sprawie, jest oszczędny i sprowadza się często do powtórzenia tego, co powiedziano już za granicą⁶. Oryginalny głos w dyskusji pojawił się przede wszystkim ze strony Cezarego Wodzińskiego, który swoje wypowiedzi publikował na łamach różnych periodyków. Zostały one następnie zebrane i opublikowane w książce, która pojawiła się niestety tuż po przedwczesnej śmierci jej

⁵ *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*, (hrsg.) W. Homolka, A. Heidegger, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2016. Warto odnotować, że wydawcą tej korespondencji nie jest już Peter Trawny, z którym rodzina Heideggerów zakończyła współpracę.

⁶ Najważniejsza dotąd dyskusja w Polsce odbyła się na łamach „Przeglądu Politycznego” (nr 126, 2014). Poza artykułami, zebranymi we wspomnianym numerze „Przeglądu”, istnieje kilka osobnych recenzji *Czarnych zeszytów*: P. Buras, *Czarne myśli geniusza, czyli wydane właśnie zapiski Heideggera*, „Gazeta Wyborcza”, 12 kwietnia 2014; C. Wodziński, *Nie zabijajcie Heideggera*, „Gazeta Wyborcza”, 15 sierpnia 2014; J. Piecuch, *Czarne zeszyty Heideggera*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, nr 35 (2015), s. 7-17.

Autora⁷. Jest to – w mojej ocenie – praca znakomita, choć nie bezproblematyczna, swoim kunsztem porównywalna z wcześniejszymi książkami Wodzińskiego o Heideggerze⁸. O ile światowe dyskusje na temat *Czarnych zeszytów* zostały zdominowane przez kwestię antysemityzmu, o tyle w pracy Wodzińskiego zagadnienie to jest ledwie wspomniane, czy lepiej: świadomie zignorowane, a jego znaczenie wyraźnie pomniejszone. W tym aspekcie książka pozostawia z pewnością wiele do życzenia. W zamian Wodziński eksponuje inne motywy, które faktycznie zajmują najwięcej miejsca w notatkach Heideggera. W tym sensie można by potwierdzić słowa Wodzińskiego, że jego wystąpienia, w tym również i wspomniana książka, przywracają – wyraźnie zachwianą w toku wcześniejszych, mocno zaangażowanych dyskusji – równowagę pomiędzy tworzącymi *Zeszyty* elementami i motywami⁹. Nie jest bowiem tak, że Heidegger na ponad 1700 stronach mówi tylko o Żydach i narodowym socjalizmie. Oczywiście, liczba wypowiedzianych słów nie wyznacza ich ciężaru i powagi, i tak jest z pewnością w przypadku kilku antysemitycznych wypowiedzi Heideggera. Niemniej, zanim podejmie się dyskusję nad wybranymi elementami, dobrze jest mieć świadomość całości podjętych zagadnień, które tworzą kontekst dla poszczególnych motywów, także tych najbardziej niepokojących.

Celem niniejszego szkicu jest sumaryczna, zachowująca równowagę pomiędzy wątkami, prezentacja zawartości *Czarnych zeszytów*. Szczególną troską obejmiemy jednak te motywy, które w innych znanych tekstach Heideggera zostały przez niego tylko zarysowane. Zamysł ów może zostać potraktowany jako pewna forma polemiki ze wspomnianą książką Wodzińskiego – taka mianowicie, która wynika pośrednio z doboru tematów i sposobu przedstawienia głównych tropów myślowych obecnych w *Czarnych zeszytach*.

Topografia namysłu

Styl

Wprawdzie „styl jest sposobem samoświadomości i dlatego zjawiskiem nowożytnym” (GA 95, s. 53), jednak może być on również rozumiany jako „samopewność »*Da-sein*« w jego twórczym prawodawstwie” (GA 94, s. 269) i wtedy jako taki należy do istotowego namysłu. Heidegger miał świadomość wyjątkowości czynionych w zeszytach zapisków. Czym one właściwie są? Czym jest owo ciche, dalekie od zgiełku opinii publicznej pisanie, które wsłuchuje się w głos samego bycia? Pisanie – powiada Heidegger – jest „najbardziej tajemniczym i dlatego najbardziej ścisłym ręko-dziełem” (GA 96, s. 236). „Najspokojniejszym rękodziełem jest chyba pismo ręczne (*Handschrift*), o ile pomaga ono dopiskowi (*Nachschrift*) ~~Bycia~~ *Bycia (Sein)* [dojść] do języka” (GA 97, s. 347). „Autentyczne pismo (*Schrift*) jest notatką/dopiskiem (*Nachschrift*). Nie odpisuje ono od innego, jednak mówi, gdy odpowiada rzeczy. Swoje źródło ma ono w odpowiadaniu (*Entsprechen*). Dopisek przywodzi rzecz do jej języka” (GA

⁷ C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka*. »Czarne zeszyty« Heideggera, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2016.

⁸ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994; C. Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan – Heidegger*, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

⁹ C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka*, s. 224.

97, s. 346). *Nachschrift* jest inskrypcją (*Inschrift*) bycia jako wydarzenia. Zaś jej „czytelnik jest pasterzem” (GA 97, s. 401-402)¹⁰.

Styl Heideggerowskich notatek jest wyjątkowy, chociaż trudno nie dostrzec, iż jego pierwowzorem są notatki Nietzschego. Być może najbliżej mu do jakiejś formy „notatnika filozoficznego”. Nie ma w nim uwag natury czysto osobistej, niewiele jest w nich informacji ze sfery życia prywatnego. Wszak to, co jest, może dać pewien intuicyjny obraz o tym, jakim człowiekiem był Martin Heidegger. To, co przebija się na pierwszy plan, to rozmyślania filozoficzne naznaczone czasem ówczesnej „wielkiej polityki”. Heidegger powiada, że jego zapiski nie są ani „aforyzmami”, ani „mądrościami życiowymi” – chociaż często pojawiają się w *Czarnych zeszytach* jednozdaniowe formy na kształt koanu – ani też „wypowiedziami czy gotowymi notatkami dla planowanego systemu”, lecz

[...] niepozornymi placówkami (*Vorposten*) i stanowiskami tylnej straży w całości próby jeszcze niepowiadalnego namysłu ku zdobyciu drogi dla znów początkowego zapytywania, które w odróżnieniu do metafizycznego nazywa się byciowo-dziejowym myśleniem. (GA 95, s. 274)

Niewielka ilość poprawek i skreśleń w rękopisach świadczy pośrednio o tym, że Heidegger najprawdopodobniej przepisywał swoje notatki (choć do tej pory nie znaleziono oryginalnych zapisków)¹¹. To znaczy, że dbał o ich formę, że chciał nadać im skończoną, jak najbardziej adekwatną postać. I to nie tylko adekwatną w danej chwili, jako że istnieją wyraźne ślady późniejszej ingerencji Heideggera w treść wcześniejszych zapisków. Nie po to jednak, żeby je zaraz opublikować. Wiadomo również, że nigdy Heidegger nie pisał ich z myślą o jakiejś rozprawie czy wykładzie, który miałby powstać na ich podstawie. Ale nie chciał ich też skazać na całkowite zapomnienie (o czym świadczy ich ostateczna publikacja). A więc?

To, co otrzymujemy, pozostaje niekiedy bardzo jasne, częstokroć jednak także trudno uchwytnie, zdarza się, iż to, o czym mówi Heidegger, daje się tylko przeczuć. Pisane jest w osławionym „stylu Heideggera”. Ale, skoro status tego, co przygotowało wydawnictwo Klostermann i Trawny, jest tak nieokreślony, to czy można tym zapiskom postawić jakikolwiek zarzut, np. często wysuwany pod adresem Heideggera zarzut niejasności, braku „naukowego podejścia”, braku troski o czytelnika itp.? Z pewnością nie, jako że nie z myślą o czytelniku Heidegger pisał. Więc dla kogo? W pewnym

¹⁰ Warto odnotować, że w jednym miejscu – i jest to, wedle mojej wiedzy, chyba jedyne takie miejsce w całej spuściźnie Heideggera – używa on znaku, który nie został przez redaktora wydania zidentyfikowany, a który przypomina znak pisma runicznego: skreślone poziomo lustrzane odbicie wielkiej litery N (GA 94, s. 16).

¹¹ Dlatego uważam, że myli się Cezary Wodziński, twierdząc, że „pytania, »dla czego?« i »dla kogo?« [zapisywał swoje myśli Heidegger] są niestosowne. [Albowiem] zapisana w rękopisach droga myślenia prowadzi »donikąd«. W dalszej części wypowiedzi Wodziński popełnia kolejny błąd: „Rękopisy – przełożone pieczołowicie na druki przez dwa pokolenia redaktorów – niczym się nie różnią od samej drogi myślenia” (C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka*, s. 21). Czy fakt, że rękopisy najpierw redagował sam Heidegger, następnie przepisywał „na czysto” on lub członkowie jego rodziny, by ostatecznie redaktor *Czarnych zeszytów* mógł je przygotować do druku – nie ma żadnego znaczenia dla „drogi myślenia”? Albowiem czy opublikowany materiał, który przeszedł przez taką „pieczołowitą” pracę redaktorską, jest jeszcze w ogóle materiałem źródłowym? Jednym z głównych określeń myślenia, jakim posługuje się na łamach *Czarnych zeszytów* Heidegger, jest gotowość do błędu i błądzenie. Tymczasem już na poziomie „materiałów źródłowych”, które stanowią podstawę przygotowania opublikowanych tomów, brakuje skreśleń i poprawek, co świadczy o tym, że materiał został „pieczołowicie” wypreparowany z tego, co w danej chwili zostało zapisane. O tym, że wraz z publikacją *Schwarze Hefte* nie mamy do czynienia z materiałem źródłowym, mówi zresztą sam Trawny (GA 94, s. 534).

sensie niejednoznaczny status tych notatek powoduje, iż trudno nazywać te rozważania Heideggera filozofią. Czyż od filozofii nie wymaga się „intersubiektywnej weryfikowalności”? Tymczasem zapiski Heideggera zdają się odmawiać możliwości tradycyjnie rozumianej wobec nich krytyki. Natrafiamy tutaj na pytanie, które, mocno strywializowane, nieraz było stawiane pod adresem Heideggera: czy jest to w ogóle jeszcze filozofia, czy też może filozofująca literatura? Ale jakimi kryteriami można to zmierzyć? Wydaje się, że właśnie tu, na kilku tysiącach stron „prywatnych” notatek, udaje się Heideggerowi wypowiedzieć w taki sposób, jak tego zawsze chciał – bez uwzględniania możliwości percepcyjnych innych ludzi, bez czynienia jakichkolwiek ukłonów w czyjąkolwiek stronę, bez uwzględniania cenzury wydawniczej, czytelniczej, uniwersyteckiej itp. Oto mówi myśliciel – „Heide-gg-er” – jedno „g” oznacza dobroć (*Güte*) (nie litość), drugie „g” to cierpliwość, rozumiana jako najwyższa wola (*Geduld*) (GA 94, s. 273) – albo też „Heid-egger” – a więc ten, który przybył na wrzosowisko (*Heide*), żeby je zorać (*eggen*) – a jego mowa płynie wprost z samego filozoficznego doświadczenia tego, co go nawiedza i porusza: *das Seyn*. To ostatnie jest „istoczącym różnicą między byciem (*Sein*) i będącym (*Seiendes*)” (GA 97, s. 400). Możemy się w to wsłuchać i tego współdoświadczać – do tego potrzeba jednak swoistej „fantazji pojęć”, która jest obca zarówno zmysłowej wyobraźni, jak i abstrahującemu intelektowi (GA 96, s. 253) – możemy ukazać granice tego doświadczenia i tej mowy z naszej własnej perspektywy – tylko z jakiej? – jednak możemy też nie podjąć wyzwania i odejść – co jest najbardziej prawdopodobne – ale wówczas musimy – czy musimy? – mieć świadomość, iż ominęło nas wydarzenie, które ma radykalny potencjał dla naszego filozofującego życia (*sic!*).

Diagnoza

Na początku *Czarnych zeszytów* pojawiają się pytania, na które zdają się być one w całości odpowiedzią:

Co powinniśmy czynić? Kim j e s t e ś m y ? Dlaczego powinniśmy b y ć ? Czym jest bytujące? Dlaczego dzieje się bycie? Filozofowanie jest wyjściem od tych pytań ku jedności. (GA 94, s. 5)

Poza tym pojawiają się również inne pytania: Co obowiązuje? Co się dzieje? Co jest? Gdzie stoimy? Do czego należymy?

Heideggerowska diagnoza ówczesnego stanu cywilizacji zachodnioeuropejskiej nie pozostawia złudzeń.

To, co się teraz dzieje, jest końcem dziejów wielkiego początku zachodniego człowieka, na którym to początku człowiek został powołany do strzeżenia bycia, ażeby wkrótce powołanie to przeobrazić w roszczenie do przed-stawiania będącego w jego machinacyjnej bezistocie. (GA 95, s. 96)

Rozpoczęła się „zachodnia rewolucja”, która jednak nie prowadzi do niczego nowego, lecz tylko do zakończenia tego, co było (GA 96, s. 132). Nadeszła „epoka totalnego panowania wszelkich środków zatajania i łudzenia; praformą był Wersal” (96, s. 40). „Nowożytny »świat« stał się ogromną »prostytucją« w tym, co hałaśliwe” (GA 96, s. 92). „Bytowość będącego (*Die Seiendheit des Seienden*) – to, co machinacyjne jako takie i jego bezwarunkowe prawodawstwo, określa to, co j e s t ” (GA 95, s. 380). Epoka spełnionej nowożytności charakteryzuje się bezkresną uzurpacją bytowości

połączonej z „kurczeniem się Bycia” do nieważnej i pozbawionej prawdy nicości (GA 95, s. 386). „Świat jest w przebudowie” (GA 94, s. 26). Stoimy w „wielkiej ciemności świata”. „»Ostatni człowiek« gna przez Europę” (GA 94, s. 239). Europa jest jednym wielkim biurem (GA 97, s. 8). „Człowiek staje się coraz mniejszy” (GA 94, s. 329), następuje skarlówacenie człowieka. Występuje on już tylko jako „organizator nihilizmu” (GA 94, s. 452), „użytkownik wielkiego zniszczenia” (GA 95, s. 182), techniczne i historyczne zwierzę, drapieżnik, część istoty maszyny. Nadeszła „epoka całkowitego braku pytań” (GA 94, s. 331, 455, 459) i całkowitej bezmyślności (GA 97, s. 12). „Umarła wszelka władza odróżniania” (GA 94, s. 371). Jedyne co pozostało, to „chcienie chcenia” (GA 97, s. 12). Panuje całkowita nieświadomość w sprawie bycia i zamiast wysiłku zmiany tej sytuacji, chodzi się na klęczkach i tańczy przed będącym (GA 94, s. 450). W epoce „odczarowania” człowiek zaczarował się będącym (GA 94, s. 491). W obliczu tego, co się dzieje, głoszone przez cnotliwych nadejście antychrysta stawia go w roli niewinnego chłopca (GA 96, s. 194). Jednak to nie jest coś, co się po prostu przydarzyło. „Współczesna zachodnia epoka jest zaczynem (*Beginn*) rozstrzygającego rozdziału n o w o z y t n o ś c i [...]; początkiem najdłuższej i możliwie trwałej przerwy zachodnich dziejów p r z e d przejściem ku innemu początkowi (*Anfang*)” (GA 94, s. 485). Jednak dlaczego Bycie pozostaje w niemocy w stosunku do będącego? Być może wina leży po stronie człowieka, który „odwiązał się od Bycia i otworzył ostatnie drzwi swojego publicznego bezistocia dla przedmiotowości”, być może jednak to samo Bycie, wycofując się, zostawiło człowieka na pastwę będącego (GA 95, s. 259).

Namysł

Co pozostaje w tej sytuacji? Jedyne namysł (*Besinnung*), który jest tym samym, co namysł nad sobą (*Selbstbesinnung*) (GA 94, s. 466). Lecz nie namysł nad naszą „dzisiejszą sytuacją” w sensie czegoś, co się przydarza komuś, najlepiej jakiemuś ja lub narodowi, jako przypadkowe (*Zufälligkeit*) i historyczne. „Żadna epoka nie pozwala się ująć przez odwzorowanie »aktualnej sytuacji«” (GA 95, s. 380). Naukowe określanie przyczyn wyrasta z widoku rzeczywistości jako przypadkowości. Jest to jednak zupełnie powierzchowne ujęcie. Coraz częstsze w filozofii tzw. myślenie sytuacyjne jest w istocie uwiecznianiem tego, co powierzchowne, jako że brakuje mu perspektywy i wychylenia w przyszłość (GA 94, s. 7, 50, 61, 393; zob. też GA 96, s. 223). Jest to myślenie skorumpowane. Filozofia nigdy nie powinna i nie może stać się „»wyrazem« swoich czasów ujętym w myślach”, musi raczej myśleć przeciwko swoim czasom (GA 94, s. 348). Filozofia jest zawsze niewczesna. Mówi się, że trzeba skończyć z filozofią, bo jest ona bezużyteczna. Owszem, ale jej koniec oznacza raczej koniec czegoś, co za filozofię od czasów Platona się uważało. Koniec „filozofii” – mówi Heidegger jeszcze na początku lat trzydziestych – to raczej prawdziwy początek filozofii (GA 94, S. 66), który wyrasta z „podstawowego doświadczenia myślenia”: że bycie wprawdzie stoi przed wszelkim będącym (GA 94, s. 362), jednak że obecnie będące wiedzie prym przed byciem. W istocie z końcem metafizyki i początkiem myślenia filozofia dochodzi do swego końca i dalej nie jest możliwa – stwierdza Heidegger dekadę później (GA 96, s. 210). To doświadczenie Bycia wyrażone zostało najlepiej w i jako pytanie o bycie (*Seinsfrage*), które teraz musi zostać pogłębione do pytania Bycia (*Seynsfrage*). Pytanie to (*Seinsfrage*) wpraw-

dzie zostało po raz pierwszy postawione w *Sein und Zeit*, ale jeszcze w sposób zbyt mocno obciążony tradycyjnym ujęciem zadań, przed jakimi winna stać filozofia. Jednak „projekt bycia jako czasu przezwycięża wszystko to, co wcześniejsze, w byciu i myśleniu” (GA 94, s. 127). Dlatego też potrzeba raczej, zamiast namysłu nad „sytuacją”, wsłuchania się w ciszę Bycia, w milczenie istoty. Trzeba obudzić wrażliwość dla Bycia przez wskazanie na biedę (*Not*).

Bycie jest biedą, która wzrasta najwyżej, gdy brak biedy (że owa bieda nie jest doświadczana i przeżywana, ba, ani razu nawet już nie przecezuwalna) jako opuszczenie będące przez Bycie doszło do panowania i to opuszczenie będące, bez wiedzy o tym, zostało przenicowane na tę jedną w ograniczony sposób osiągniętą bliskość samego „tego, co rzeczywiste” – w sensie w sobie uporczywego i rozwijającego się „życia” jako takiego. (GA 95, s. 245)

Myślowy namysł nad prawdą Bycia (*Sein*) jest n a j p i e r w ugruntowaniem *Da-sein* jako gruntu nadchodzących dziejów. (GA 94, s. 333)

„Szkolą”, w której można nauczyć się myśleć Bycie, jest *Da-sein* (GA 95, s. 134). Namysł jest budzeniem „prastarego przecucia bliskiego bogom człowieka i pijanego Byciem Boga” (GA 95, s. 206). Byt jest jak od dawna „zatrzaśnięte drzwi”, za którymi nie ma już nawet przestrzemi, ku której niegdyś prowadziły. Trzeba wystawić te drzwi z zawiasów, aby mogła pojawić się najpierw „nicość jako pierwszy autentyczny cień Bycia” (GA 95, s. 275).

Dzieje

Namysł jest niewczesny, dlatego jego „tematem” nie jest obecny czas, liczony dniami i latami, lecz Czas o charakterze dziejowo-byciowym. Dzieje są tożsame z wydarzaniem się Bycia. „Istotą dziejów [...] jest wy-darżanie” (GA 96, s. 99). Heidegger stale podkreśla różnicę między dziejami a historią. Ta ostatnia jest związana z techniką, kulturą i polityką. Historia jest „przedstawiającym rachowaniem”, myśleniem w kategoriach obecności, które wszystko, co przeszłe jako to, co dane i zastane (kultury i ich poszczególne obszary takie, jak polityka, sztuka, religia, filozofia itp.), ustawia, zestawia, oblicza, porządkuje, klasyfikuje, typologizuje w o b e c aktualnej terażniejszości. Historia tylko w sposób wtórny odnosi się do przeszłości. Traktować coś historycznie oznacza rozumieć to jako dzisiejsze i jako dostępne dla dzisiejszych. Gdzie prym w podejściu człowieka do czasu przejmują historia, tam dzieje pozostają całkowicie ukryte. „Historia jest zniszczeniem dziejów” (GA 95, s. 436), a „historyk jest zawodowym fałszerzem dziejów” (GA 97, s. 91). Jest ona co najwyżej tym, o czym rozstrzyga się w dziejach. „Im uboższą w dzieje staje się jakaś epoka wedle swojej istoty, tym gorliwiej uprawia ona historię. Ta ostatnia staje się formą podstawową jej samoświadomości. Historia jest siostrą »techniki«; obie są w istocie tym samym” (GA 95, s. 100, 210-211, 236; GA 97, s. 28). „Technika jest historią przyrody” (GA 95, s. 116, 210). „Metafizycznym założeniem historii jest określenie człowieka jako *animal rationale*” (GA 95, s. 101). Tak rozumiana historia jest zawsze kwestią polityki, która widzi w niej możliwość utwierdzenia lub zaprzeczenia obecnej sytuacji. „Im lepsze historyczne kształcenie, tym bardziej jednolita polityka kulturalna” (GA 95, s. 116).

Tymczasem dzieje są chwilowym rozbłyśnięciami objawień prawdy Bycia. Te objawienia tworzą prześwity w bycie – „ukryte mosty, na których spotykają się bogowie i ludzie”. To tu jest „źródło będące: to, że świat się otwiera i ziemia za-

myka, a każda rzecz może stanąć w prześwicie”, zyskując swoje prawo i miejsce (GA 95, s. 304).

Pytanie

Pytanie (*Frage*) jest „terminem”, który na kartach *Czarnych zeszytów*, zwłaszcza tomów 94-95, pojawia się najczęściej, zaraz po samym Byciu. Warto zauważyć jednak, że znaczenie pytania ulega wyraźniej ewolucji, której dotąd interpretatorzy myśli Heideggera, także *Czarnych zeszytów*, nie dostrzegli, a która – w naszym przekonaniu – ma istotne znaczenie dla rozumienia jego politycznego zaangażowania. Pytanie o bycie (*Seinsfrage*) zostało wedle Heideggera po raz pierwszy w y r a ż n i e postawione w *Sein und Zeit*, a to w związku z samym pytającym. Albowiem „gdzie egzystencja, tam pytajna godność b y c i a i odwrotnie” (GA 94, s. 24). I ta postawa pytania jest właściwym stanowiskiem wobec rzeczy myślenia. Zapytywanie jest właściwą postawą wobec Bycia. Pytanie Bycia (*Seynsfrage*) jest „zapytywaniem z Bycia” (*das Fragen aus dem Seyn*) i ma zupełnie inne źródło niż metafizyczne pytanie o będące (GA 95, s. 61). Wyrasta ono mianowicie z tego, co najbardziej godne pytania (*Fragwürdigste*) w samym Byciu, gdy tymczasem pytanie o będące bierze się tylko z jego problematyczności (*Fraglichkeit*) (GA 95, s. 94, cf. s. 231). „To, co g o d n e p y t a n i a jest istotnie czymś innym niż to, co p y t a j n e” (GA 94, s. 353). Nie każde więc pytanie jest właściwe¹². Namysł nad pytaniem, od którego zaczyna się *Sein und Zeit* (§ 2), musi najpierw opracować właściwy sposób pytania, za którym ukaże się „właściwe i jedyne Co: pytanie o b y c i e” (GA 94, s. 52), „królestwo tego, co godne pytania” (GA 94, s. 264). Trzeba przekształcić tradycyjne zdania o byciu w pytania (GA 94, s. 56) – powiada Heidegger. Na tym polega destrukcja dziejów metafizyki: bynajmniej nie na ich krytykowaniu czy odrzucaniu, lecz stawianiu w pytanie. Niemniej postawione po raz pierwszy w *Sein und Zeit* pytanie o bycie nie jest podstawowym pytaniem (*Grundfrage*). Jest ono stawiane jeszcze z perspektywy transcendentualno-ontologicznej. Należy traktować je jako otwarcie i odskocznię ku temu, co godne pytania, a co odsłania się w swojej istocie w pytaniu Bycia (*Seynsfrage*). „Każde prawdziwe myślenie jest godnością pytania” (GA 97, s. 8). Związane jest ono z ryzykiem i wazaniem się. Albowiem „zdecydowanie – meta-fizycznie pojęte – jest w tym, co myślane, źródłowym zapytywaniem” (GA 94, s. 253). Jest ono pozwalaniem być temu, co jest (GA 94, s. 255). Na tym polega tajemnica myślenia: na „pytającej zdolności czekania” (GA 94, s. 256). Pytanie jest wychyleniem się ku tajemnicy bycia, otwarciem na niemożliwe, oddaniem się w przynależność do Bycia, które pytającego używa i zużywa. Bycie bowiem – jak będzie mówił Heidegger tuż po wojnie – jest najwyższym użyciem (*Brauch*). Myśliciel jest jak „wielkie dziecko, które wielce pyta” (GA 94, s. 412). Pytający pozostaje zawsze duchowo młody (GA 95, s. 238). Choć pytający jest z gruntu samotnym, istnieje skryty ród pytających, związek (*Bund*), który nie potrzebuje instytucji (GA 94, s. 285), aby nieść „ogień pytania” (GA 94, s. 327). „Rzeczywiste pytania – pytania jako proces – są przemożniejsze niż odpowiedzi (GA 94, s. 251). „Zadający pytanie o bycie nigdy nie jest odpowiadającym” (GA 96, s. 98). Odpowiedź – mówi o tym Heidegger także w opublikowanych pismach – jest

¹² Cf. C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka*, s. 98-99, 132-133, 234-235. To rozróżnienie na *Fragwürdiges* i *Fraglichkeit* nie jest przez Heideggera jednak skrupulatnie przestrzegane, o czym świadczy następujący fragment: „Pełna pytajność (*Fraglichkeit*) bycia jako gorzenie płomienia w ognisku będącego” (GA 94, s. 64).

ostatnim krokiem pytania (GA 94, s. 234). „Rozkosz jest w pytaniu wielka, odpowiedź to udreka” (GA 94, s. 36).

Dla opinii publicznej sytuacja wygląda zgoła odmiennie. Niewielu jest pytających. Większość życzy sobie tylko odpowiedzi. Trwanie w pytaniu wydaje się być stanem niebezpiecznego zawieszenia, ucieczką od działania i życia, czymś całkowicie bezużytecznym, zniszczeniem wszelkich prawd i pewności, stanem nihilizmu. W „epoce całkowitego braku pytań” (*Zeitalter der völligen Fraglosigkeit*) zna się tylko problemy, którymi się zarządza i które momentalnie przekształca się w tezy, teorie, twierdzenia, instytucje, dogmaty, kościoły, światopoglądy, opinię publiczną *etc.*

Co ciekawe jednak, pod koniec lat trzydziestych wzmianki Heideggera o pytaniu jako najwyższej formie czynu stają się coraz rzadsze. Pytanie przechodzi coraz bardziej w milczenie, które nasłuchuje odpowiedzi płynącej wprost z samego Bycia. Pytanie Bycia nie jest czystą pytaniną, jest ono bardziej odpowiadające niż każda inna odpowiedź, albowiem powierza się ono (*überantworten*) istocie odpowiedzi, która pochodzi z Bycia (GA 96, s. 96, 98). Tak rozumiane pytanie staje się nasłuchiowaniem (*Horchen*) ciszy/głosu Bycia. To nasłuchiwanie z czasem przeradza się w notatkach Heidegger w posłuszeństwo (*Gehorsamkeit*), a odpowiedź przechodzi w wymaganie (*Forderung*), roszczenie (*Anspruch*) i rozkaz (*Befehl*), który stawia Bycie. O tej przemianie wprost mówią notatki Heideggera z okresu powojennego. Znać, że świadomość tego, iż pytanie nie jest jednak właściwym sposobem odniesienia do Bycia, przyszła Heideggerowi nagle. W jednej z notatek powiada, że „przypuszczalnie każde zapytywanie jest ucieczką z tego, co do nas przemawia, o czym wprawdzie słyszeliśmy, na co jednak nie zwracaliśmy, nie chcieliśmy albo nawet nie mogliśmy zwrócić uwagi” (GA 97, s. 262). Kilka dni później notuje:

Zapytywanie nie zawsze jest łatwiejsze niż odpowiadanie. Jednak najtrudniejsze, co nam przychodzi, to przed wszelką grą pytania i odpowiedzi słuchanie rady (*Rat*), która jest naszej istocie zadana (*geraten ist*), chociaż jej nie odgadujemy (*erraten*). To jest rada porady (*Rat des Ratsals*). (GA 97, s. 266)

I dalej:

Zamiast przed-stawiająco pytać, potrzeba pomnieniowo odpowiadać. Jednak to odpowiadanie nie następuje odnośnie do zapytywania, lecz jest wydarzonym od-powiadającym przeciw-słowem roszczeniu wydarzania. Zamiast pytać, należy słuchać roszczenia. [...] Pomnienie (*Andenken*) jest takim odpowiadaniem. Pytanie o bycie w *Sein und Zeit* jako wypytywanie prawdy bycia nie szuka odpowiedzi na jakieś pytanie, lecz szuka pozbawionego pytania właściwego odpowiadania jako przynależności do »prawdy« jako Bycia bycia (*Sein des Seins*). [...] Myślenie nie odpowiada już na zapytywanie. Odpowiadanie na zapytywanie jest służalczym przed-stawianiem Dlaczego – w takim przedstawianiu skrywa się już dawno dana odpowiedź na roszczenie. Zapytywanie nie jest nawet tym, jako co się ono daje: tym, co źródłowe i pozbawione zastrzeżeń myślenia. [...] Początkowe, z po-czątku wydarzone myślenie nie jest zapytywaniem, lecz od-powiadaniem. (GA 97, s. 273-276)

Jak znika to, co godne pytania, tak że pozostaje pomnieniu tylko to, co godne myślenia? (GA 97, s. 305)

Metapolityka

Wychodząc z zapytywania, staje się widoczne, iż rządzi dziś zapomnienie bycia i bezi-stocie, którego znakiem jest hegemonia będącego. Nadszedł czas końca filozofii, który jest jednoznaczny z końcem dziejów. Koniec filozofii i dziejów nie oznacza jednak zupełnego wygaśnięcia dynamiki dziejów, lecz prowadzi do sytuacji, w której ma szansę zostać zainaugurowany nowy początek. Nowy początek nie oznacza rewolucji, przewrotu itp. Początek jest obojętny na to, co po nim nastąpi, początki nie oddziałują; początki są (GA 95, s. 378). Nowy, inny lub drugi początek oznacza wprawdzie najpierw konfrontację ze starym początkiem, który zainicjowali Grecy – na tym polega właściwy sens powtórzenia – ale nie oznacza to jakiegoś powrotu i celebracji tego, co dawno minione. Początek jest samym wydarzeniem Bycia. „W pierwszym początku istoczy Bycie jako wschód (*phýsis*); w innym początku istoczy Bycie jako wydarzenie” (GA 96, s. 157).

Także inny początek ma „narodowy” charakter. Albowiem „naród to chronienie i realizacja upoważnienia bycia” (GA 94, s. 98). Nie chodzi jednak o rewolucyjne czyny, lecz o „nowe” myślenie i poetyzowanie. Myślenie bycia ku innemu początkowi jest jednoznaczne z pytającym ugruntowaniem jego prawdy jako czasu i przestrzeni, w których wydarzenie bycia zostaje przejęte przez określony naród jako jego zadanie. Nadejście innego początku wymaga więc, aby filozofia stała się metapolityką (GA 94, s. 115) – termin, który pojawia się tylko w notatkach pochodzących z pierwszej połowy lat trzydziestych i który później zostaje zarzucony. Nie oznacza to, że odtąd filozofia winna się angażować w bieżącą politykę, włączyć się w (narodowo-socjalistyczną) rewolucję. To, co się powszechnie rozumie przez politykę, nie ma nic wspólnego z prawdziwą polityką. Dziś „polityka» jest właściwą wykonawczą machinacją bytu”, zbieraniem i porządkowaniem środków utrzymania i sprawowania władzy nad „życiem” (GA 96, s. 43). Tymczasem prawdziwa polityka może być pomyślana, wychodząc od przesłania samego bycia, które – jako los – podarowuje człowiekowi jego wspólnotową istotę (*Gemeinwesen*) (GA 97, s. 131). Metapolityka jest próbą namysłu wykraczającego poza metafizykę i politykę, które w istocie są tym samym (machinacja). Pomijając fakt, że „rewolucje nigdy nie są dość radykalne”, albowiem dzieją się zawsze w odniesieniu do tego, co próbują porzucić, i stają się z biegiem czasu tym samym (GA 95, s. 229), filozofia nigdy nie powinna stać się praktyczna, lecz, odwrotnie, praktyka winna być co najwyżej filozoficzna. To nie znaczy jednak znowu, że potrzeba „filozofii” jako podbudowy dla działań politycznych (GA 94, s. 63). Potrzebne jest raczej, wewnątrz samej filozofii, przejście od opisu struktur egzystencjalnych *Dasein* do skoku w *Da-sein*, potrzebna jest przemiana pojęcia egzystencji z egzystencjalnego w metafizyczne. Chodzi o „metafizykę wydarzenia” (GA 94, s. 240-241, 243). „Metafizyka *Dasein* musi się wedle swojego najbardziej wewnętrznego prawa pogłębić i rozszerzyć do metapolityki jedynego dziejowego narodu” (GA 94, s. 124).

Naród

Pojęcie narodu (*Volk*) jest jednym z tych terminów, które pojawiają się w twórczości Heideggera dopiero w latach trzydziestych i które, jak łatwo się domyślić, związane są z ówczesną sytuacją polityczną. Od początku jednak Heidegger próbuje nadać temu wieloznacznemu pojęciu własny sens, odrzucając w pierwszej kolejności, jako

całkowicie fałszywą, popularną wówczas w Niemczech, jego biologiczno-rasową wykładnię. Interpretuje on ją jako najbardziej prymitywne spełnienie istoty nowożytnego człowieka, rozumiejącego siebie jako *subiectum*. Różnica, którą wnosi pojęcie narodu do samorozumienia człowieka, polega na przekształceniu *cogito ergo sum* w *ego non cogito, ergo sum* (GA 95, s. 300). Według Heideggera, pod pojęciem narodu rozumie się wielkomięską masę i umiastowioną ludność wiejską, która pracuje w wielkich zakładach pracy. Ponadto Heidegger mocno przeciwstawia się awansowi, jakie pojęcie narodu otrzymało kosztem innych pojęć, urastając do rangi czegoś absolutnie pierwszorzędного. Według Heideggera naród jest tylko jednym ze sposobów rzucenia (*Geworfenheit*) *Dasein* czy *Mitdasein*. Stąd też nie ma jednej zasady, która czyniłaby dany naród narodem, lecz naród staje się narodem przez własne dzieje i stosunek do nich (GA 95, s. 11). Nie istnieje nic takiego jak „wieczny naród” (GA 94, s. 478). Naród nie jest też celem samym w sobie, jak głosi to obowiązująca propaganda. Miarą narodu nie jest bowiem sam naród, lecz to, dzięki czemu uzyskuje on pełnię swej istoty (GA 94, s. 188). Trzeba zapytać: „Naród – dobrze – jednak po co? I dlaczego naród?” (GA 94, s. 194). Nie to, co popularne w danej chwili objawia istotę narodu, lecz dalekowzroczne dzieła poetów i myślicieli, którzy są „skałą istnienia narodu” (GA 94, s. 198). Zresztą „czas narodów przeminął” (GA 96, s. 190). Urzeczywistnienia tego, co istotne, dokonują tylko samotne jednostki, a raczej ci jedyni – skryci bohaterowie i Niewidzialni, pośród których Heidegger wymienia ówczesnie przelewających krew na wojnie, ich kochające kobiety oraz poetów i filozofów (GA 96, s. 159). Można by ułożyć taką wizję dziejów, której najważniejszymi momentami są narodziny i śmierć wybitnych jednostek. Dla przykładu Heidegger tworzy listę najważniejszych wydarzeń XIX wieku, pośród których są narodziny Wagnera, Nietzschego, Lenina i... Heideggera (GA 94, s. 523; zob. też GA 96, s. 174). Dzięki tym jednostkom nadchodzą bogowie jako bogowie danego narodu: „żadnego ogólnego Boga dla każdego, tzn. nikogo” (GA 94, s. 214)! Heidegger cytuje Dostojewskiego: „Kto nie ma narodu, ten nie ma też żadnego Boga” (GA 96, s. 123). Bóg i człowiek „należą do Bycia jak brzegi strumienia. Mostem jednak jest *Da-sein*” (GA 95, s. 64).

Niemcy

Narodem wybranym przez bycie są Niemcy, na które los złożył zadanie poświęcenia się w imię przebudowy – a właściwie: dopiero stworzenia – świata i człowieka. Muszą to zrealizować w określonej chwili dziejów. „Tylko Niemiec może bycie źródłowo na nowo powiedzieć i spoetyzować – jedynie on podbije na nowo istotę *theōriā* i stworzy ostatecznie *logikē*” (GA 94, s. 27). Dodajmy: nie każdy Niemiec. Heidegger: „coraz wyraźniejsze jest we mnie przeczucie, że nasza ojczyzna, jądro południowo-zachodnio-niemieckiego landu, stanie się dziejowym miejscem narodzin zachodniej istoty” (GA 97, s. 54). Dlaczego Niemcy? Ponieważ od przeszło stulecia realizują oni ostatnią, zdaje się, próbę myślenia metafizycznego, która zbiera w sobie dzieje zachodniej metafizyki i doprowadza je do odwracającego spełnienia w myśli Nietzschego (GA 95, s. 312). Dzięki Niemcom człowiek ma znów szansę wejść w prawdę swojej istoty, którą przekazuje mu bycie.

Istota powołania Niemców jest nie tylko czymś uwarunkowanym – jednym pośród innych – lecz bezwarunkowym w tym sensie, że przez Niemców zostanie wywalczona istota Bycia samego [...]. (GA 95, s. 372)

Mamy zadanie. Pytaniem pozostaje tylko, czy możemy sami być tym zadaniem: każdy niemiecki mężczyzna ginie nadaremno, jeśli w każdej godzinie nie działamy za tym, żeby, wychodząc ponad obecnie całkiem pozostawione sobie i ostateczne samospustoszenie całego nowożytnego człowieczeństwa, uratować początek niemieckiej istoty. (GA 96, s. 256)

Ażeby to zadanie wykonać w imię bycia i nowego człowieka – zadanie, które obecnie jest najczęściej opacznie rozumiane, rozdrabniane, trywializowane i błędnie utożsamiane z praktyką załatwiania interesów, walką o władzę, zarządzanie, budowanie kolejnych organizacji, rozdmuchiwanie biurokracji oraz upowszechnianie miałkiej ideologii – sami Niemcy muszą wykorzystać dziejową szansę stania się tym, kim są, tj. odnaleźć prawdziwą niemieckość (*das Deutsche*). Niemieckość oznacza źródłowy stosunek do początku zachodniej metafizyki. Stąd niemiecki idealizm nie jest niemiecki dlatego, że stworzyli go konkretni Niemcy, lecz jest niemiecki dlatego, iż po raz pierwszy w dziejach postgreckiej metafizyki doświadczone początkowej istoty bycia jako *phýsis*. Niemieckość to możliwość takiego doświadczenia (GA 96, s. 9). Zasadą narodu niemieckiego, jego „prawem podstawowym” jest przeto „walka o jego najbardziej własną istotę” (GA 95, s. 11). Walka nie oznacza wojny, zwłaszcza totalnej wojny. Ta ostatnia jest przeciwieństwem pokoju i przynależy tylko do obszaru będącego. Polega ona na nowym uporządkowaniu całego bytu wedle zasady machinacji. Jest spełnieniem istoty nowożytności w sensie panowania machinacji. Wojna zaczyna się tam, gdzie kończy się walka jako rozstrzygnięcie między byciem i będącym (GA 96, s. 99; GA 97, s. 39). Na wojnie nie ma wygranych i przegranych (GA 96, s. 141-142). Wojna jest samopotwierdzeniem przeciwników – bez namysłu nad tym, co właściwie ma być potwierdzone. Wojna nie polega na bombardowaniu, lecz na dewaluacji wszelkich prób namysłu. „Wojna nie jest najstraszniejsza, bardziej przerażający jest brak potrzeby celu zwinętego w sobie historycznego życia” (GA 95, s. 202). Czym innym jest walka. Prawdziwa walka nie może toczyć się także przeciwko czemuś zewnętrznemu (Zachód, Wschód), lecz musi być skierowana przeciwko samym Niemcom, ich połowiczności, przeciętności i ich „obcej istocie”, w którą zostali wciśnięci przez nowożytność. Jeśli „ukrytą istotą niemieckości” jest walka o siebie samą, to sytuacja jest tak zła, iż trzeba dopiero zainauguować „walkę o tę walkę dla istoty” (GA 95, s. 30). Albowiem Niemcy – co dostrzegali Hölderlin na końcu swego *Hyperiona* – idą raczej w przeciwnym kierunku, pogrążając się coraz bardziej w przeciętność (GA 94, s. 329-330; GA 95, s. 12). Tymczasem do istoty Niemców należy, iż

[...] wolno im być związanym w walce o swoją istotę i tylko jako ta walka są narodem, którym oni jedynie mogą być. Tylko w tej walce mają oni możliwość zniesienia najwyższej godności pytania tego, co n a j b a r d z i e j g o d n e pytania (Bycia) [...]. (GA 95, s. 1, 196)

Przyszłość Niemców nie oznacza jakiegoś przyszłego stanu – tego rodzaju kalkulowanie i planowanie dotyczące przyszłości danej zbiorowości należy do obcej namysłowi strategii uprzedmiotawiania wszelkiego bytu. Nie: czy Niemcy mają przyszłość i jaką?; lecz: czy Niemcy staną się przyszłością? Przyszłość nie jest późniejszym stanem, w którym to, co obecne życzy sobie być bardziej jeszcze niż jest, lecz czasem dziejowo-byciowej przemiany i porzucenia w imię Bycia siebie takim, jakim się obecnie jest. Rozstrzygnięcie dotyczące przyszłości Niemiec należy do jednostek, które pozwolą się poruszyć przez uderzenie Bycia. Największym niebezpieczeństwem dla nich jest to, że zbyt wcześnie się ujawnią i zostaną wchłonięte przez opinię publiczną.

Tymczasem nadszedł czas powszechnej mobilizacji. Przygotowania do wojny trwają. Wrogowie III Rzeszy zostali wskazani. Jak ocenia i opisuje Heidegger inne narody?

Poza Niemcami, którym Heidegger nie szczędzi również słów krytyki w stylu Hölderlina¹³, słowa szacunku płyną przede wszystkim dla Rosjan. Można by przypuszczać, że ich pojawienie się w notatkach Heideggera związane jest z pogłębiającym się napięciem w stosunkach pomiędzy Niemcami i Rosją pod koniec lat trzydziestych. Jednak Heidegger mówi wprost, iż jest to tylko historyczny stosunek, gdy tymczasem w jego refleksji nad rosyjskością, która zaczęła się już w gimnazjum w latach 1908–1909, chodzi mu o ich stosunek dziejowy (GA 96, s. 148). Wielokrotnie powtarza, że bolszewizm jest całkowicie obcy istocie Rosjan. Bolszewizm (komunizm) nie polega na tym, że wszystko uległo upaństwowieniu – w ten sposób widzą to drobnomieszczaństwo i właściciele ziemscy – lecz na tym, że wszystko pozostaje pod rządami niewielu („oligarchiczna władza radziecka”), a brak rozstrzygnięcia staje się „przeciętnym powietrzem, którym wszyscy oddychają”. Komunizm, rozumiany jako materializm, nie jest przeciwieństwem tego, co duchowe, lecz samą istotą tego, co duchowe w metafizycznym sensie. I „taki człowiek jak Lenin miał tego świadomość” (GA 96, s. 149-150).

Istota rosyjskości tkwi całkowicie gdzie indziej.

W jednoznaczności brutalności i krzepnięcia ma rosyjskość jednocześnie korzeniowy obszar źródłowy na swojej ziemi, która z góry określiła jego jednoznaczność świata. Amerykanizm, przeciwnie, jest zagarnianiem wszystkiego, które jest jednoznaczne z jego wykorzeniem. (GA 96, s. 257)

Amerykanizm jest „zwycięstwem absolutnej abstrakcji” (GA 96, s. 268). W innym fragmencie Heidegger powiada: „W istocie rosyjskości leżą ukryte skarby oczekiwania Boga, które górują nad wszelkim składem surowców. Kto je wydobędzie?” (GA 96, s. 128).

Najbardziej gorzkie słowa krytyki Heidegger kieruje w stronę Amerykanów, którzy – jego zdaniem – doprowadzają nihilizm na szczyty „bycia szczęśliwym” (GA 96, s. 225), i Anglików, owego narodu handlarzy, których podejście do bytu – jego zdaniem – jest wzorem spełnionej nowożytności. Ich zamiłowanie do handlu, nauk przyrodniczych, psychologii i logiki, ich „zdrowy rozsądek”, ich uporczywe trzymanie się wzorców klasycznych i „moralności starych panien” – wszystko to czyni z nich forpcztę galopującego nihilizmu. Państwo brytyjskie jest prawzorem dla wszelkich późniejszych i obecnych sposobów sprawowania władzy. Co do istoty, brytyjskie państwo jest tym samym, co Związek Radziecki (GA 96, s. 174).

Mieszczańsko-chrześcijańska forma angielskiego „bolszewizmu” jest najbardziej niebezpieczna. Bez jej zniszczenia nowożytność będzie trwała dalej. (GA 96, s. 154)

Czy to przypadek – pyta retorycznie Heidegger – że moje myślenie i zapytywanie w ostatnim dziesięcioleciu jedynie w Anglii było stale odrzucane i nie próbowano także żadnego przekładu? (GA 96, s. 115)

W całych zeszytach tylko w jednym fragmencie Heidegger wspomina o Polsce, całkowicie przy tym przeinaczając sens historycznych wydarzeń: „To, co wyrabiamy

¹³ F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, przeł. A. Miłska, W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 432 i n.

Czechom i Polakom, Anglia i Francja chciałyby pozwolić doświadczyć także Niemcom” (GA 96, s. 146).

Największym niebezpieczeństwem wszak, jakie grozi Zachodowi, nie jest wcale bolszewizm, amerykańizm, judaizm czy narodowy socjalizm, lecz – rozpuszczenie się wszystkiego w istotowej obojętności, zapomnieniu i zapoznaniu, tak że to spełnienie nowożytności samo zinterpretuje się jako sukces machinacji, który trzeba w nieskończoność utrzymywać i potęgować.

Narodowy socjalizm

W przypadku Niemców drogę do istoty narodu toruje od początku lat trzydziestych XX w. ruch narodowego socjalizmu. Zadaniem myśliciela – tak widzi Heidegger tę kwestię jeszcze przed objęciem rektoratu – nie jest budowanie teoretycznej podbudowy dla tego ruchu, lecz tworzenie podstawowego nastroju i obrazów, kształtowanie odpowiedniego zapytywania, które pozwoli utrzymać duchową naturę tego ruchu blisko żywotnych sił bycia (*geistige Nationalsozialismus*) (GA 94, s. 135). Podstawową dewizą filozofa w tych czasach przejścia jest: *Mitten inne stehen und doch darüber hinaus* (GA 94, s. 195). Narodowy socjalizm nie może być traktowany jako zasada filozofii, lecz odwrotnie. Tylko wtedy, gdy rozpozna on swoje własne granice, może doprowadzić do przygotowania i uwolnienia źródłowej prawdy (GA 94, s. 190).

Narodowy socjalizm jest zasadą barbarzyńską. Na tym polega jego istota i jego możliwość wielkości. Zagrożeniem nie jest on sam, lecz to, że zbanalizuje się do głosu tego, co prawdziwe, dobre i piękne. (GA 94, s. 194)

„Narodowosocjalistyczna filozofia” jest równie bezsensowna jak „odważny trójkąt” (GA 94, s. 348). Duchowy narodowy socjalizm to coś całkiem innego niż wulgarny narodowy socjalizm reprezentowany przez *das Man*. Ten ostatni jest blisko związany z wywodzącym się z XIX w. etycznym materializmem, pozytywizmem, biologizmem, rasizmem. Jest rozstrzygnięciem za tym, co było. Socjalizm jako taki jest ustrojem, w którym doprowadza się technikę do bezwzględnej władzy. Słusznie więc zauważa Lenin, iż „socjalizm jest to władza sowiecka plus elektryfikacja” (GA 96, s. 128-129). Tymczasem duchowy ruch narodowego socjalizmu jest rozstrzygnięciem ku temu, co nadchodzi, wychodząc z pytałości samego bycia; wymaga to jednak czasu i cierpliwości. Albowiem „istotne myślenie potrzebuje długiego doświadczenia” (GA 94, s. 335). Trzeba wytrzymać. Trzeba nowej generacji, nowego pokolenia wychowanego wedle nowych wzorców i metod. Chodzi o wychowanie do i z wiedzy (*Wissenserziehung*).

Uniwersytet

Dotychczasowym miejscem tworzenia i przekazywania wiedzy był uniwersytet. Ale ponieważ „uniwersytet jest martwy” (GA 94, s. 125), trzeba albo dokonać jego gruntownej reformy, albo go unicestwić, a w jego miejsce powołać nową instytucję: „wyższą szkołę wychowania do wiedzy Niemców” (GA 94, s. 125), *Reichhochschule* (GA 94, s. 117). W ten sposób przedstawia Heidegger motywy zaangażowania się w politykę i objęcie fotela rektora Uniwersytetu we Fryburgu. Zastany uniwersytet jest martwy, albowiem stał się wyższą szkołą zawodową i organizacją studentów i docentów, w której uczy się tego, co przynosi korzyść. Pozostając w obrębie rozumienia bycia jako obecności, tworzone i nauczane na uniwersytecie nauki mają

charakter instrumentalny i techniczny. Tymczasem prawdziwa wiedza nie oznacza ani teorii, ani praktyki, lecz wytrwałe wypytywanie bycia, otwarte wejście w prawdę bycia. „»Nauka« jak pasja i przewodnictwo” (GA 94, s. 17), jak praca i służba. *Wissen = Sein*. Wiedza nie może wyrastać z pustej ciekawości i chęci opanowania świata, lecz z najgłębszej potrzeby i wewnętrznej biedy istnienia, która poprzedza wszelkie inne, potocznie rozumiane potrzeby. Z tej duchowej potrzeby winno zaczynać się adekwatne do problematyczności bycia poszukiwanie i zapytywanie rozumiane jako wyraz woli wiedzy. Tworzenie problemów nie może wyrastać z czystej ciekawości czy też potrzeby praktycznej, lecz z wsłuchiwania się w to, co najbardziej godne pytania, tj. w samo bycie. Bycie jest bowiem czystą pytajnością, tym, co godne pytania (*Fragwürdigkeit*). Docenianie tego, co godne pytania, jest zapytywaniem, otwieraniem i stawaniem w Otwarte. Tak rozumiane zapytywanie nazwie później Heidegger „myśleniem przeciwko wartościom” (GA 94, s. 505).

Na tym też – na zapytywaniu – polega prawdziwe wykształcenie. Dobrze się stało – mówi Heidegger – że dostęp do kształcenia nie jest ograniczany przynależnością klasową. Jednak nic to nie daje narodowi, że wszyscy w końcu zdobędą „wykształcenie”. Albowiem to rzekome wykształcenie, które jest tylko uczonością, pozostaje dalekie prawdziwego wykształcenia, które jest namysłem i kwestią przeznaczenia. Jest gotowością do przemiany w imię *Da-sein* (GA 94, s. 498-499).

Realizacja danego uniwersytetowi zadania zapytywania, rozumianego jako wola wiedzy, wymaga przewodnika, tj. *Führera*, który wsłuchując się w ciszę bycia, odbierze z niego niezbędne dla duchowego wzrostu narodu wskazania, wymagania i rozstrzygnięcia. Dzięki temu pozwoli on Niemcom, *a fortiori* człowiekowi, odnaleźć samych siebie. „P r z e w o d z e n i e oznacza wychowanie do samodzielności i odpowiedzialności za siebie; a d u c h o w e p r z e w o d z e n i e oznacza budzenie twórczych sił i kształcenie do przywództwa” (GA 94, s. 138). To dzieje się w filozoficznej walce, w wiedzy o walce (*pólemos*), rozumianej jako wydarzenie (*Ereignis*). Jednak „gdzie znajduje się wróg?” (GA 94, s. 141). Zawsze bowiem prawdziwe myślenie ma wroga. A to dlatego, iż

[...] oddając się całkowicie filozofii, myśliciel stoi naprzeciwko w r o g a (bezistota będącego, które, będąc, sobie zaprzecza), który nie porzucając wrogości, wskazuje się jako p r z y n a l e ż n y do tego, czego myśliciel z gruntu musi być p r z y j a c i e l e m (istota Bycia). (GA 94, s. 474)

Dlatego ojczyzną myśliciela jest rozdwojenie, jego „stanowiskiem” – albo-albo.

Przebudzenie

Po niecałym roku urzędowania na stanowisku rektora Heidegger rezygnuje, albowiem nie może już więcej brać odpowiedzialności za to, co się dzieje. Jeden z błędów polegał – jego zdaniem – na tym, że chciał zarazić swoich kolegów pytaniami, których oni nie byli zdolni przyjąć, że żądał on od nich namysłu. Teraz dostrzega, iż zasada przywództwa ma ograniczony zasięg i nie stosuje się do wiedzy, zwłaszcza wiedzy o byciu. „Wszelkie przewodnictwo było tutaj uwodzeniem” (GA 95, s. 64). Zamiast gruntownej reformy uniwersytetu mamy do czynienia z jego „upolitycznieniem”. Najprzeróżniejsze organizacje uniwersyteckie (np. studenckie) próbują mieć wpływ na to, co dzieje się na uniwersytecie, przez co organizacja ta trwoni wiele sił na wewnętrzne walki poszczególnych frakcji. Rektor stał się figurą, która winna

realizować cele narzucane z zewnątrz i być gotowa do wzięcia za wszystko odpowiedzialność. Nowa generacja studentów ma tylko energię, lecz brakuje jej rozumienia spraw zasadniczych, namysłu i woli rozstrzygnięcia, przez co staje się bardzo łatwym materiałem obróbki ideologicznej. Poza tym młodzież nie ma już ani możliwości ani woli błędzić w zapytywaniu (GA 94, s. 509). Zamiast zważania na wyjątkowość poszczególnych uczelni, do wszystkich stosuje się tę samą – „polityczną” – miarę. Nikt nie rozumie, iż nie chodzi o tzw. reformę uniwersytetu, lecz o przemianę w warstwie własnego istnienia, o zmianę rozumienia bycia.

Heidegger bardzo szybko zaczyna rozumieć płonność swoich nadziei na gruntowną przebudowę uniwersytetu pod sztandarami III Rzeszy. Jako podsumowanie swojego rektoratu powiada: „Czas mojego zaangażowania był zbyt wczesny, lub lepiej: absolutnie daremny” (GA 94, s. 155). To samo powie tuż po wojnie: mój błąd nie polegał na tym, że stanąłem obok Hitlera i nie rozpoznałem jego istoty, lecz na tym, że byłem zbyt pośpieszny. Myślenie nie zostało odpowiednio doszacowane, nie wytrzymałem w pytaniu – powiada Heidegger (GA 97, s. 98). Zamiast tego przyznaje, że myślenie dało się wciągnąć przez imperialistyczny materializm (GA 97, s. 127). Co do swojej mowy rektorskiej stwierdza:

Wielki błąd tej mowy polega na tym, że przyjmuje ona jeszcze, iż w przestrzeni niemieckiego uniwersytetu istnieje jeszcze ukryty ród pytających (*ein verborgenes Geschlecht der Fragenden*), że ma ona jeszcze nadzieję, iż w pracy pozwolą się oni jeszcze przywieść do wewnętrznej przemiany. Jednak ani dotychczasowi, ani w międzyczasie nadchodzący nie należą do tego rodu. (GA 94, s. 286)

Błąd mowy rektorskiej polega na tym, że ona w ogóle została wygłoszona: czy można do ślepych mówić o kolorach (GA 97, s. 258)? W roku 1946 notuje:

[...] mój błąd roku 1933 nie był politycznym błędem. Pomyliłem się w istotnym stosunku pomiędzy naukami i myśleniem. (GA 97, s. 274)

Właściwym błędem” było przekonanie, iż da się najwyższą jednostkowość zapytywania i namysłu przenieść w obszar zakładu i przekształcić go wedle jego reguł. Powinno się w konsekwencji zlikwidować filozofię na uniwersytecie, albowiem od dawna jej tam nie ma, a to, co jest, tworzy tylko hałaśliwy jazgot zagłuszający cichy głos prawdziwie myślących. (GA 94, s. 395) „Myślenie w innym początku nie jest dla opinii publicznej.” (GA 94, s. 429)

Uniwersytet powinien zostać zlikwidowany i zastąpiony instytutami badawczymi i technicznymi zakładami naukowymi: „chemicznymi i alemańskimi »instytutami«” (GA 95, s. 409). Zamiast uniwersytetu (*universitas*) istnieje już tylko dywersytet (*diversitas*) szkół zawodowych (GA 95, s. 432).

W jednym z fragmentów pisanych w chwili wybuchu drugiej wojny światowej Heidegger wyznaje, jakby zdawał relację przed sądem:

Czysto „metafizycznie” (tzn. byciowo-dziejowo) myśląc, w latach 1930–1934 uważałem narodowy socjalizm za możliwość przejścia w inny początek i tak go interpretowałem. Wraz z tym „ruch” ten został zapoznany i niedoceniony – zarówno w jego właściwych siłach i wewnętrznych koniecznościach, jak także w jego własnych manifestacjach i rodzajach wielkości. A mianowicie w o wiele głębszy, tzn. bardziej obejmujący i ingerujący sposób, niż w faszyzmie, zaczyna się tutaj spełnienie nowożytności. [...] Z pełnego wglądu we wcześniejsze złudzenie na

temat istoty i dziejowej mocy istotowej narodowego socjalizmu wynika dopiero konieczność jego potwierdzenia, a mianowicie z m y ś l o w y c h powodów. Wraz z tym jest jednocześnie powiedziane, że ów „ruch” pozostaje niezależny od współczesnych postaci i trwania jego właśnie widocznych form. (GA 95, s. 408; zob. też GA 96, s. 109)

Pozostaje on mianowicie nie tyle inauguracją nowego początku, lecz „najdoskonalszym” przejawem opuszczenia bycia i końca metafizyki. Podobnie zresztą wszystkie inne formy życia politycznego, czy to będzie liberalna demokracja czy bolszewizm – wszystkie one wyrastają z tego samego, metafizycznie określonego pnia: „bolszewizm i autorytarny socjalizm są metafizycznie tym samym i są ugruntowane w hegemonii bytowości będącego” (GA 96, s. 109). „»Demokracja« jako pseudonimem planetarnego szwindlu” (GA 97, s. 146). „Wszystkie różnice »kultur«, »światopoglądów«, »politycznych celów władzy« uległy niwelacji [...]” (GA 96, s. 122).

Pozostać w ukryciu

Jedynе wyjście: „Pozostaniemy na niewidocznym froncie tajemnych, duchowych Niemiec” (GA 94, s. 155). Należymy do „ukrytych Niemców” (*verborgene Deutschen*), którzy czynią swojskim miejsce i czas Pomiędzy bycia i będącego (GA 96, s. 31), należymy do „rodu ukrytych strażników ciszy” (GA 95, s. 27) i „ukrytych ludzi” (GA 96, s. 59). Heidegger widzi siebie w „twórczej, potwierdzającej »opozycji«” (GA 94, s. 156), w „reakcji”, której zadaniem jest nieprzejednana krytyka ówczesnego położenia (GA 94, s. 146). Krytyka nie oznacza „krytykowania”, lecz rozpoznanie nieuniknionego i chronienie niepozornego.

Chcieć politycznie zwalczać polityczne światopoglądy, zwłaszcza chcieć obarczać je przypadkowymi i pojedynczymi zastrzeżeniami – oznacza zapoznać, iż dzieje się w nich Owo, nad czym one same nie panują, czego są one tylko pogmatwanymi i spletanymi egzekutorami –; Owo – to jest – pozostawiającym będące samoopuszczeniem bycia [...]. (GA 95, s. 518)

W grę wchodzi jedynie krytyka, która nie podnosi głosu i nie wystawia się na otwartą walkę – co groziłoby utratą godności i pełnym nieporozumieniem – lecz w skrytości stawia pytania i szuka miary, za którym idzie długie wyczekiwanie w milczeniu. „Nowa »logika« jest l o g i k ą p r z e m i l c z e n i a” (GA 94, s. 229), „myślenie jest rękodziełem milczenia” (GA 97, s. 78). Po końcu epoki nowożytnej może nadejść tylko „epoka istotowego prze-milczenia” (GA 96, s. 54). Dopiero z długiego i głębokiego milczenia mogą wyrosnąć słowa godne nazwać Bycie: „przekazać słowu cichą łagodność przejścia w prześwit Bycia – z Bycia jako wy-darżania” (GA 96, s. 99). „Autentyczne milczenie [...] przygotowuje istotne słowo” (GA 96, s. 136). Albowiem „najwyższa przemiana człowieka wymaga, żeby zachowała ona swą ochronną niepozorność” (GA 96, s. 98). Trzeba więc pozostać w ukryciu, nieprzejrzystym, pod maską, jak samo Bycie (GA 94, s. 305) – notuje Heidegger 5 lipca 1936 r. Nicieczynienie jest teraz najwyższą formą czynu. Należy wytrzymać oskarżenia o brak odpowiedzialności, o ucieczkę itp., które stawiała Heideggerowi opinia publiczna. Pozostaje jedynie czekać w ciszy na łaskę (*Huld*) bycia. Najwyższym czynem jest myślenie, które jest zamieszkiwaniem i budowaniem (GA 97, s. 122). Być może, dobrze się stało, iż pytanie o bycie, na które Heidegger się ważył w *Sein und Zeit*, pozostało bez echa. Dobrze dla samego tego pytania, które w ten sposób obroniło się przed „natręctwem wzrastającej hałaśliwej niemocy myślenia”. Jak mówi Heraklit: „psy mianowicie

ujadają nawet na tych, których nie znają” (GA 95, s. 260). Przeznaczeniem myśliciela jest samotność, która jest „skutkiem owej źródłowej samotności ku Byciu” (GA 95, s. 37). Długi jednak jest czas – przewiduje Heidegger – w którym zupełnie zniknie jego imię z przestrzeni publicznej i zostanie zapomniane. Napomyka, iż może to nastąpić dopiero w roku 2327 (GA 96, s. 196). „Najwcześniej około 2300 mogą znów być dzieje” (GA 96, s. 225). Dlaczego akurat ta data? – nie wiadomo. Niczego więc nie zaczynać (*beginnen*), jedynie pozwolić początkowi (*Anfang*) wyrosnąć ponad to wszystko, co przechodzi. Początkowe myślenie nie może zastygnąć w żadnym dziele ani postępowaniu, ani tym bardziej w instytucji, lecz musi być pytającym zaniem w przejściu, po którym zostaną jedynie fragmenty (takie, jak zapiski Nietzschego lub zapiski samego Heideggera, który, wydaje się, w tej materii ma tamtego za wzór). Myśliciel jest łamaczem (*Brecher*), po którym pozostają jedynie odłamki pozorów bycia. Pomiędzy nimi prześwituje światło „nocy bycia”. Jest on strażnikiem i wybawcą tego, co niepozorne (*Retter des Unscheinbaren*) (GA 95, s. 160).

Krytyka kultury

Wraz z wycofaniem się Heideggera z funkcji rektora i utraty wiary w to, że można odpowiednimi decyzjami otworzyć przestrzeń dla prawdy bycia, z której powstanie świat i nadejdą bogowie, a człowiek i Niemcy odnajdą swoje powołanie, zaczynają się nasilać i radykalizować w zapiskach Heideggera krytyczne uwagi na temat nędznego stanu ówczesnej kultury. Sytuacja jest beznadziejna i żadna wola – nawet wola *Führera* – nie jest w stanie tego zmienić. W sensie dziejowo-byciowym panuje opuszczone przez Bycie będące. To opuszczenie czy też odmowa przez Bycie uczestniczenia w będącym nosi imię machinacji. Jej pierwszym sposobem istoczenia jest ogrom (*das Riesige*), który nie polega na tym, że wszystko jest realizowane w nadmiarze, lecz że wszystko pozostaje bez miary (GA 96, s. 117). Panuje masowość, pośpiech, brak granic, rozkielznanie, przeżywanie, dowolność, pustka, dzikość, biologizm, rasizm – z jednej strony, z drugiej – wychodzący naprzeciw temu – pęd do porządkowania i organizowania, biurokratyzacji, systematyzowania, intelektualizm, kalkulowanie, machinacja, rachowanie. Stanowisko dzisiejszego człowieka jest określone przez „organizujące przeżycie jako przeżycie organizacji” (GA 94, s. 397). Z przerażeniem odnotowuje on pewne mechanizmy władzy, tak charakterystyczne zwłaszcza dla państwa totalitarnego: zajmowanie stanowisk przez podejrzane typy, upadek kultury, pławienie się we frazesach i nowomowie, zastraszanie. To, co jest tylko jednym z warunków bycia narodu, jak np. rasa, staje się czymś bezwarunkowym (GA 94, s. 189, 351). Poszczególne obszary kultury ulegają coraz większej pauperyzacji. „»Kultura« stała się podstawową formą barbarzyństwa” (GA 94, s. 515). Nie ma niczego bardziej obcego temu, co niemieckie, niż kultura. Kultura jest „czystą fasadą polityczno-maszynowej polityki” (GA 96, s. 226). Także tzw. kultura chrześcijańska, która miałaby być ewentualnym oponentem dla narodowego socjalizmu i ratunkiem przed upadkiem kultury, jest tylko odwrotną stroną bolszewizmu i jest – jako katolicyzm (jezuityzm) – całkowicie nienordyjska i nieniemiecka (GA 95, s. 326). Więcej jeszcze: kultura chrześcijańska jest jednym z najniebezpieczniejszych zjawisk końca człowieka nowożytności, jako że, sama tworząc podstawowe warunki uprzedmiotowienia bycia (Bóg jako *summum ens*) i pogrążenia człowieka w przestrzeni będącego, przedstawia się jako obrończyni „wartości wyższych” i jedyne panaceum na kryzys kultury (GA 95, s. 294). Tymczasem „chrześcijańskie kościoły są posiadaczami niewolników dla wielkiego faszyzmu

(*Großfaschismus*)”, który w Ameryce i Rosji nazywa się demokracją (GA 97, s. 247, 249). „Nowoczesne systemy totalnej dyktatury pochodzą z judeochrześcijańskiego monoteizmu” (GA 97, s. 438). To właśnie w chrześcijaństwie tkwi największe niebezpieczeństwo (GA 96, s. 89), albowiem „chrześcijaństwo jest najbardziej radykalnym ucłowieczeniem człowieka i odbóstwieniem swojego Boga” (GA 96, s. 138). Kultura jako taka jest wytworem nowożytności, w której panuje bycie rozumiane jako subiektywność. Jest ona tym samym co „polityka kulturalna” i narodowy historyzm. Związana z „kultywowaniem”, ma ona z istoty zawsze służalczy charakter. Na przykład od jej dominującego dziś elementu, czyli nauki, wymaga się tylko tego, aby służyła narodowi, czy to w postaci odpowiedniego „światopoglądu” czy też nowych rozwiązań technicznych (GA 94, s. 190-191). *Die Universität wird Fachschule* (GA 94, s. 193). Funkcję wychowawczą narodu przejęli „pisarze”, bokserzy i „kiczowate filmy amerykańskie” (*das Filmunwesen*) (GA 94, s. 482). Wszędzie panuje przeciętność, zaściankowość, kołtuneria, małostkowość. W porównaniu z tym pierwsza wojna światowa była jeszcze niewielką biedą (GA 94, s. 510). W ogóle żadna wojna (*Krieg*) nie jest w stanie niczego tu zmienić, jako że prawdziwa walka (*Kampf*) rozgrywa się na innym poziomie. Tyle że wróg wydaje się być ten sam.

Żydzi

Po raz pierwszy Heidegger wspomina o żydostwie (*Judentum*) na początku ósmego zeszytu, który był pisany niedługo przed wybuchem drugiej wojny światowej. To właśnie w tym okresie (1939–1941) pojawia się najwięcej odniesień do Żydów, wiecznego Żyda, żydostwa i światowego żydostwa. Wypowiedzi Heideggera w tym względzie niezbieżnie dowodzą jego antysemityzmu, o którym skądinąd wiadomo było od dawna. To, co istotnie nowego wnoszą *Czarne zeszyty* do rozumienia twórczości Heideggera, polega na wpisaniu figury Żyda w myślenie bycia. Owo umetafizycznienie kwestii żydowskiej nie jest oczywiście niczym nowym, jeśli weźmie się pod uwagę wcześniejszą filozoficzną tradycję traktowania tego zagadnienia. Heidegger pisze:

[...] pytanie o rolę światowego żydostwa nie jest kwestią rasową, lecz metafizycznym pytaniem o rodzaj człowieczeństwa, które – absolutnie nieskrępowane – może przejąć wykorzenienie wszelkiego będącego z bycia jako światowo-dziejowe „zadanie”. (GA 96, s. 121)

Heidegger przypisuje Żydom dobrze znane etykiety, które następnie transformuje w byciowo-dziejowe filozofemy. Żydzi są dla Heideggera narodem, *resp.* „rasą” (GA 96, s. 46) – używa on tego pojęcia w cudzysłowie, chcąc zademonstrować swój dystans wobec oficjalnej ideologii rasistowskiej: „wszelkie myślenie rasowe jest nowożytne i porusza się w torach ujęcia człowieka jako *subiectum*” (GA 96, s. 48) – którą cechuje wysoko rozwinięta zdolność rachowania, spekulowania i manipulowania, wykorzystywana z wielkim sukcesem w handlu i pozyskiwaniu władzy. Ich politycznym reprezentantem jest zrazu pacyfizm i liberalizm, jednak bliższy wgląd przekonuje, iż także wszystkie inne formy porządku politycznego, społecznego i gospodarczego są wyrazem panowania człowieka żydowskiego. Ponieważ bycie w toku dziejów odsunęło się od będącego, pozostawiając je na pastwę machinacji i kalkulacji, nie dziwi, że „sukces” w jego opanowywaniu stał się udziałem tych, którzy taką zdolnością dysponują (GA 95, s. 97). Żydzi stali się w ten sposób narodem wybranym – nie wszak przez Boga, lecz przez urządzenie bycia, a raczej przez jego opuszczenie będącego. Ponieważ kalkulowanie i manipulowanie będącym

związane jest – o czym mówią analizy *Sein und Zeit* – z procesem jego odświatowiania, także i ci, którzy tego dokonują, określane są jako pozbawieni świata, jako rozrzućeni po świecie bezpaństwowcy. Heidegger stawia Żydów jako przeciwieństwo wszystkiego, co związane jest z drogimi mu, myślanymi niemetafizycznie kategoriami *Bodenständigkeit*, *Heimat*, *Geist*, *Volk*, *Götter*, *Erde etc.* Żydzi, będąc w większości mieszkańcami wielkich miast, reprezentują w oczach Heideggera kulturę modernizmu i międzynarodowego stylu życia. Używają oni kultury jako środka sprawowania władzy, z czego wynika, że wszelkie myślenie o polityce kulturalnej ma żydowskie pochodzenie. Za sprawą hegemoni będącego nad byciem, która przejawia się m.in. w panarii myślenia rachującego (naukowego i technicznego), a także we wzroście władzy pieniądza i dominacji kwestii gospodarczych w życiu narodów – oraz związanego z tym dziejowego sukcesu umiejętności rachowania, Żydzi przejęli władzę nad „światem”, skutecznie go przy tym odświatowując.

Zdaniem Heideggera, to, że Żydzi uważają się za naród wybrany, wynika z pewnych byciowo-dziejowych rozstrzygnięć, których skutki streszczają się w formule machinacji. Samo pojęcie narodu wybranego przynależy jeszcze do tych antyokreśleń bycia. Żydzi jako pierwsi wprowadzili politykę rasy, przeciwstawiając się następnie jej upowszechnieniu (GA 96, s. 56). W związku z pojęciem rasy Heideggera krytyka Żydów zbiega się z jego krytyką propagandy rasistowskiej, reprezentowaną przez faszystów. To, co jest tylko jednym z warunków rzucenia człowieka w świat, tj. jego biologiczna konstytucja, która wymaga odpowiedniego dla siebie projektu (*Entwurf*), zostaje w ramach „myślenia rasowego” zupełnie spłaszczone i jako takie wywyższone do warunku absolutnego. Ale jest to jeszcze jedno pojęcie, którego upowszechnienie i dominacja wynika z prymatu będącego nad byciem, które to bycie w czasach nowożytnych przyjęło zepsutą postać przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu. Historia rasizmu pokazuje, że pojęcie rasy było stosowane zrazu w hodowli zwierząt gospodarskich, by następnie zostać zastosowaną do człowieka. Stąd myślenie rasowe związane jest z próbą opanowania naturalnego biegu życia na podstawie obcych mu zasad selekcji i kalkulacji. Tymczasem – zdaniem Heideggera – życie nie troszczy się o czystość rasy. Żydzi, żyjąc wedle zasady rasowej, dążą jednocześnie do odrasowania i samowyobcowania wszelkich narodów. Pozostając wtopieni we wszystkie społeczeństwa, jednak sami pozostając „nigdzie nieuchwytni”, pozwalają „przelewać najlepszą krew najlepszych” narodu niemieckiego (GA 96, s. 262). Żydostwo jest ukrytą zasadą sterującą polityką Amerykanów, Anglików, Francuzów, bolszewików oraz... narodowych socjalistów. Jest ono zasadą zniszczenia. I „dopiero jeśli to, co istotnie »żydowskie« w metafizycznym sensie walczy przeciwko temu, co żydowskie, zostaje osiągnięty w dziejach najwyższy punkt samozniszczenia” (GA 97, s. 20). Zwycięstwo w wielkiej wojnie nie oznacza wygranej narodowego socjalizmu czy też, przeciwnie, koalicji państw alianckich, lecz jest jednoznaczne z samozniszczeniem wszelkich typów nihilistycznych odsłon ukrytego bycia, a więc zarówno żydostwa, komunizmu, amerykanizmu, demokracji, kapitalizmu, liberalizmu, jak i narodowego socjalizmu. Z perspektywy metafizyki bycia, która w pierwszej połowie lat trzydziestych przyjmuje postać „metapolityki”, wszystkie krowy są czarne¹⁴.

Technika

¹⁴ C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka*, s. 14.

Antysemickie wypowiedzi Heideggera i jego krytyka kultury – uwagi, które nasilają się pod koniec lat trzydziestych i które, chcąc nie chcąc, stawiają Heideggera w jednym rzędzie zarówno z faszystowskimi ideologami, jak i, co paradoksalne, z krytykami „rozumu instrumentalnego” – stanowią jedynie świadectwo – i tu jest wyraźna różnica między nim a wyżej wspomnianymi – tego, co ujawnia się w pogłębionym doświadczeniu metafizycznym – że będące – pod postacią techniki – całkowicie zdominowało bycie. Cała ta wrzawa, jaka toczy się na powierzchni dziejów, jest niczym w porównaniu z „tyranią techniki” (GA 94, s. 363), która oznacza pełną dominację będącego nad byciem, jego przesłonięcie i zafałszowanie. Technika nie oznacza zestawu narzędzi, lecz „podstawową formę odnoszenia się do będącego”. W tym sensie panowanie techniki nie zaczyna się od chwili wynalezienia i upowszechnienia maszyny parowej, lecz jej wynalezienie jest skutkiem umacniania się tego podejścia do całości bytu, którego założenia tkwią już w pierwszym początku zachodniej metafizyki. Istota techniki wcale nie objawia się najpełniej w maszynie, lecz w tych formach, które uznaje się za duchowe (np. chrześcijaństwo). Bóg, rozumiany jako demiurg i stwórca, byt pojęty jako to, co stworzone, jako fakt (*facere*), jako połączenie formy i materii, jako *ousia* (gospodarstwo) – wszystko to jest wyrazem rozumienia bycia jako trwałej obecności. Obecnie nadszedł czas spełnienia tej metafizyki, która bycie rozumie jako coś trwałego, mocnego, przedmiotowego, obiektywnego, podręcznego, stojącego w każdej chwili do dyspozycji człowieka, rozumianego jako pan bytu. Technika jest tym samym sposobem nowożytnego istoczenia bycia, które ujawnia się zrazu jako subiektywność. Na drodze do swojej chaty notuje:

„Technika” jest imieniem dla prawdy będącego, o ile ten jest jako w bezistocie absolutnie wywiniętą „wołą [ku] mocy”, tzn. metafizycznie-byciowo-dziejowo pomysłaną machinacją. Stąd w s z e l k i imperializm, o g ó l n i e, a tzn. w naprzedmiennym wzrastaniu i wycieńczaniu, został doprowadzony do n a j w y ż s z e g o s p e ł n i e n i a t e c h n i k i. Jego ostatnim aktem będzie to, że Ziemia sama wysadzi się w powietrze i zniknie obecna ludzkość. Co żadnym nieszczęściem nie jest, lecz oczyszczeniem b y c i a z jego najgłębszego zeszcpecenia przez hegemonię będącego. (GA 96, s. 238)

U progu nowożytności człowiek staje się najbardziej bytującym bytem, panem bytu i jego centrum, z którego promieniuje wszelki sens i bezsens tego, co jest wokół. Jednostka ludzka została w pewnym momencie zastąpiona przez zbiorowość, a w definicji człowieka jako *animal rationale* akcent coraz mocniej kładzie się na *animal*. Rodzi się absolutny podmiot rozumiany jako *Leib und Blut*. W ten sposób powstaje naród i społeczeństwo jako subiektywność podniesiona do kwadratu, która realizuje się w kulturowym „przeżywaniu” (w sztuce), naukowemu obiektywizowaniu, produkowaniu coraz bardziej wyrafinowanych narzędzi manipulowania bytem (technika) oraz rozwijaniu swych biologicznych walorów dzięki hodowli. Wagnerowski „*Lohengrin*, czołg i eskadra samolotów stanowią jedność, są tym samym” (GA 95, s. 133).

Heidegger daje w swoich zapiskach świadectwo wyraźnej zmiany, jakiej dokonał w stosunku do pojęcia techniki. O ile we wczesnej fazie twórczości technika, czy też świat narzędziowy i poręczność, pozostaje pozytywnym określeniem sposobu bycia bytu innego niż człowiek, o tyle w twórczości lat trzydziestych i czterdziestych XX w. Heidegger demonizuje technikę, czyniąc z niej konieczne, choć „złośliwe” przesłanie wycofanego w siebie bycia. Technika – jak powiada – jest „zrujnowaniem

istoty prawdy” (GA 94, s. 426). Dopiero w późniejszej twórczości odnajdzie on pewną równowagę między panowaniem techniki i potrzebą bycia (*Gelassenheit*).

Póki co technika szaleje. Gdy w świetle tak rozumianego bycia (machinacja) będące staje się wszechwładne, ulega ono wykorzenieniu. Im większej erozji ulega będące, tym staje się ono bardziej krzykliwe i przesadne. W ten sposób przykrywa pustkę własnej istoty. Dotyczy to także, a może w pierwszej kolejności „nowej polityki”, w której Heidegger na krótko pokładał nadzieje. „Nowa polityka jest wewnętrznym, istotowym skutkiem »techniki«”. Jest ona mianowicie „machinacyjnym otwarciem narodu ku [jego] najwyższemu możliwemu »osiągnięciu«”. Działanie polityczne wyczerpuje się w utrzymywaniu narodu przy zdrowiu. Sam naród myśli się tu jeszcze „techniczno-machinacyjnie” jako przedmiot biologicznie pojętej hodowli rasy. Oto „narodziny nowej polityki z istoty techniki” (GA 94, s. 472). Narzędziem tak uprawianej polityki są nowe media. „Gazeta i radio są takimi urządzeniami, które same się rządzą i instalują” (GA 95, s. 64). Bliźniaczą córką tak pojętej techniki jest przemysł w sferze gospodarczej. Nie ma obszaru, który byłby wolny od techniki. Świat narzędzi prostych przemienił się już dawno w przemysł maszynowy, wspólnota stała się systemem społecznym i „narodem”, polityka – organizacją partyjną, inżynierią społeczną i utrzymywaniem życia narodu, gospodarka – układem ekonomicznym, rolnictwo – przemysłem rolniczym, wychowanie – hodowlą rasy, wielkość (*das GröÙe*) – ogromem (*das Riesige*), kultura – ozdobą i przeżywaniem, wieś – folklorem, twórczość – „literaturą” i prasą, uniwersytet – szkołą zawodową, nauka – wynalazczością, wędrowanie – przemysłem turystycznym itd. Ukochana przez Heideggera *Heimat* jest zagrożona przez technikę: „Technika (w istotowym sensie) niszczy chłopskość” (GA 96, s. 90). Technika jest niemożliwym do przezwyciężenia, bo nie posiadającym granic, nieustannym posuwaniem się naprzód, bez początku i bez końca, w nieskończone i-tak-dalej. Nazywa się to postępem. W istocie jednak jest to stan nihilizmu. Technika nie jest zestawem narzędzi, lecz stanem ducha, postacią nowożytną istoty prawdy (jako pewności) (GA 94, s. 456). „Postęp jest także tutaj zawsze tylko maską upadku w sensie umacniającego się opuszczenia bycia” (GA 94, s. 471).

Panowanie techniki prowadzi w konsekwencji do planetaryzmu, który jest innym określeniem idiotyzmu. W ujęciu byciowo-dziejowym idiotyzm nie jest stanem psychicznym, lecz oznacza sytuację, w której człowiek, uzbrojony w urządzenia techniczne, zwłaszcza nowoczesne środki komunikacji, odnajduje to, co własne (*idion*) w kulturze masowej, w tym, co takie samo, co równe, podobne, dla każdego i dla nikogo (symbolem związku planetaryzmu i idiotyzmu jest „idiotyczna istota radia”) (GA 96, s. 265). Idiotyzm jest to stan, w którym każdy jest każdym, albowiem planetaryzm jest niwelacją wszelkich istotowych różnic przy jednoczesnym zachowaniu ogromnego zróżnicowania na poziomie będącego. Planetaryzm jest ostatnim krokiem spełnienia istoty machinacji, już nie tylko zniszczeniem (*Vernichtung*), lecz absolutnym spustynnieniem (*Verwüstung*), które tym różni się od zniszczenia, że nie zostawia już żadnych możliwości rozstrzygnięcia.

Ratunek

Od czasu do czasu Heidegger przywołuje myśl o ratunku, który może nadejść ze strony bycia i jego prawdy (GA 94, s. 172). „Tylko najbardziej źródłowy namysł może nas uratować – w biedę (*Not*)” (GA 95, s. 281). Albowiem bieda jest samym Byciem. Jeśli więc człowiek potrzebuje ratunku, to nie z biedy, nie z konieczności (*Not*) stania

nagim, bez osłony i bez wsparcia w prześwicie Bycia, lecz właśnie, odwrotnie, ku tej biedzie – ze szczęścia, samozadowolenia, pogrążenia i zatopienia w bycie. Żeby pojąć Bycie, trzeba stanąć poza „światem”, tj. tego, co się za świat uważa w dobie panowania totalnej machinacji (GA 95, s. 195). Ratunek związany jest z inauguracją „drugiego początku” i rozstrzygnięciem. Każda, nawet najbardziej śmiała rewolucja czy wojna o zasięgu światowym pozostaje tylko cyrkulacją i utwierdzeniem tego, co wcześniej obecne, jest maską i zamalowywaniem, samoupewnieniem i zabezpieczeniem *status quo*, a nie przemianą w coś całkiem innego dopóty, dopóki nie stanie przed rozstrzygnięciem dotyczącym tego, co najbardziej cechuje wszelką rozstrzygalność: Byciem samym i jego różnicą wobec będącego. To ostatnie rozstrzygnięcie „wymaga większej odwagi niż wojna i głębszej zażyłości niż wszelki »pokój« [...]” (GA 95, s. 235). Czy kiedyś w końcu człowiek zacznie budować swoją istotę z bycia samego i ugruntowania jego prawdy czy też zaćmienie i opuszczenie bycia stanie się jeszcze większe, jeszcze bardziej nierozpoznawalne, jeszcze bardziej niepozorne i ukryte pod niemającym końca wytwarzaniem i urządzaniem tego, co „nowe” w będącym? Jednak wiedza o tym rozstrzygnięciu leży w tym, co dzieje się wewnątrz różnicy samego bycia i będącego. Tej wiedzy nie można nabyć drogą uprawiania jakiejś metody, lecz trzeba nasłuchiwać znaków. Znaki (*Winke*) tego znajdują się w poezji Hölderlina i w myśli Nietzschego. Kiedy stanie się to zrozumiałe – nigdy powszechnie, oczywiście, lecz tylko w kręgu tych Najradszych i Niewielu – wtedy „przywiedzie się świat do światowienia” (GA 94, s. 209). Wtedy dopiero zostanie przygotowane odpowiednie miejsce dla nadejścia bogów. „Ostatni Bóg jest nie końcem, lecz innym początkiem niezmiernych możliwości naszych dziejów” (GA 94, s. 314). Żeby otworzyć świat, człowiek musi wejść we władanie *Da-sein*. Owo *Da* – to troska – której teraz Heidegger już nie interpretuje przez pryzmat codziennego zatroskania o chleb powszedni – lecz jako twórcze odniesienie do Bycia, jako „zachodnią troskę”, prawie jak wyzwolenie (*fast Gelassenheit*) (GA 94, s. 495). To zaś może się zdarzyć, jeśli

[...] wydarzenie jako istota Bycia istoczy – a to dzieje się wtedy, gdy jest ugruntowana początkowo prawda Bycia; a do tego dochodzi dopiero, gdy prawda sama i jej istota staje się biedą, a zapomnienie Bycia ulega zachwianiu. (GA 94, s. 382)

Wszak wszystko to dzieje się niejako poza nami. „Rozstrzygnięcie przychodzi z Bycia samego” (GA 96, s. 171). Do możliwości człowieka należy tylko (aż) niestrudzone i wytrwale zapytywanie. „Co nas jednak zabija – to czyni nas silniejszym” – parafrazuje słowa Nietzschego Heidegger tuż przed wybuchem wojny (GA 95, s. 123).

Błądzenie

Z tego, że się pyta wynika, iż jest się stale narażonym na błądzenie.

Wszelkie istotne myślenie potrzebuje wolności do błędu, długiego, pozbawionego korzyści błądzenia [...]. Dzieje filozofii są w sobie błędną drogą, na której doświadczają się błędy i przeczuwa przepaść prawdy Bycia. (GA 95, s. 227)

W innym miejscu zaś Heidegger pisze:

Jednak każdy błąd w kierunku przygotowania innego początku – im bardziej źródłowy, tym bardziej brzemienny w skutki – jest owocny i pobudzający. (GA 94, s. 512)

Błądzenie nie jest bowiem domeną człowieka, lecz źródłowy błąd, jak i prawda tkwią w samym Byciu (*die Irre des Seyns*) (GA 95, s. 8). „Błąd jest ukrytym poda-

runkiem prawdy” (GA 95, s. 14). Tam, gdzie kroczy się w ciemności nocy i chłodzie wysokogórskich szczytów, zawodzą kryteria słonecznego dnia. Inaczej jest w naukach, w których występuje pomyłka (*Fehler*) i nieprawidłowości (*Unrichtigkeiten*). Trzeba mieć „odwagę do błędu” (GA 95, s. 203). Albowiem „źródłowe drogi są drogami błędu (*Irre-wege*)” (GA 95, s. 214). „Drogi źródła są [...] stale drogami okrężnymi” (GA 95, s. 277). „Kto myśli w sposób wielki, musi w sposób wielki błędzić. (GA 97, s. 179)

Rozstrzygnięcie

Ponieważ namysł jest zapytywaniem i rozstrzyganiem, różnica między tym, co pozostaje do rozstrzygnięcia, staje się w miarę pogłębiania coraz wyrazistsza. Krzykliwy stosunek człowieka do będącego przesłania mu drogę do bycia. Jakże obco brzmią następujące słowa Heideggera w zestawieniu z tymi, które znamy z *Sein und Zeit*: „Człowiek musiałby móc n i e być, ażeby prawdę bycia ująć i stąd oszacować bytowość (*Seiendheit*) wszelkiego będącego w jego istotnej sile” (GA 94, s. 480). Różnica między byciem i będącym, która we wcześniejszej twórczości oznaczała wzajemną przy- i zależność, zaczyna się coraz bardziej rozwidlać, tworząc przepaść nie do prze-bycia. Człowiekowi pozostaje do rozstrzygnięcia to, czego sam nie może rozstrzygnąć: czy będzie straganiarzem będącego czy kapłanem bycia? Skąd weźmie on swój (bez)grunt – z prawdy bycia czy z będącego? (GA 95, s. 105). Nadchodzi dzień rozstrzygnięcia, ale „nikt nie zna Kiedy i Jak tej chwili” (GA 95, s. 111). Rozstrzygnięcie nie jest zwykłym wyborem, aktem woli, który poprzedza namysł. Oznacza raczej rezygnację z chcenia i „rozstrzygania”. Jest cierpliwym oczekiwaniem w zapytującym napięciu oznak otwierającego się Bycia. „[...] rozstrzygnięcie stoi pomiędzy powszechnie znanym i panującym będącym a skrytością B y c i a” (GA 95, s. 117). Jedno z ostatnich zdań tomu 96 brzmi: „To, co niemożliwe jest najwyższą możliwością człowieka: łaską lub zgubą” (GA 96, s. 272).

Po wojnie

Notatki Heideggera pochodzące z okresu powojennego, jeszcze mocniej niż miało to miejsce wcześniej, podkreślają zepsucie i spustoszenie ówczesnego świata. Pomimo faktu, że oto nadszedł długo oczekiwany koniec wojny, w notatkach Heideggera panuje wyraźnie pesymistyczny nastrój. W momencie gdy świat woła o odpowiedzialność, sprawiedliwość, odkupienie win, ale też o nadzieję i przebaczenie, a więc w chwili, gdy próbuje się jakoś odbudować Europę po Holokauście i podnosi się – mimo świadomości kruchości – do rangi zasady organizującej nowy powojenny porządek powszechne „poczucie” moralne i idee humanizmu, odsunięty od uniwersytetu Heidegger rozpisuje się na temat rozszalałego nihilizmu, zapomnienia bycia, głupoty opinii publicznej, bezmyślności publicystów i moralistów (Jaspers), a Norymbergę nazywa „maszyną śmierci na Niemcach” (GA 97, s. 148, 151). Wina Niemców bynajmniej nie polega na tym, co próbuje im przypisać opinia światowa, lecz na tym, że nie sprościli dziejowej misji i nie odrzucili świata modernizmu (GA 97, s. 146). Rozliczanie się z nazistami w imię „sprawiedliwości” jest tylko inną odsłoną machinacji, która doprowadziła do powstania bomby atomowej. „»Hitler« jest tylko pretekstem”. Amerykanie niszczą Europę, a ponieważ są oni w istocie Europejczykami, „Europa niszczy samą siebie” (GA 97, s. 230). Bezmyślność i brak odpowiedzialności za bycie przekracza „o wiele tysięcy stopni nieodpowiedzialne bezstocie, które rozpełtał po Europie Hitler” (GA 97, s. 250). Ten ostatni, który był „znakiem epoki” i fatum,

przynajmniej próbował – jak się okazało nadaremnie – przeciwstawić się bezistocie i „prześć przez nieodzowne rozstrzygnięcie w całości ku uwolnieniu (*Freien*) istoty człowieka w bycie” (*ibidem*). Czy te – z perspektywy moralnej – skandaliczne oceny Heideggera „dorobku” III Rzeszy dowodzą jego zacietrzewienia i demoralizacji czy, przeciwnie, wskazują na odwagę myślenia? W wypowiedziach Heideggera dominuje nastrój przygnębienia, rozżalenia, rozgoryczenia, fatalizmu, bezradności, złośliwości. Jedyne, co pozostaje, to milczeć, wyczekiwać, znosić cierpienie w samotności i ukryciu, żyć pod maską i myśleć...

W grudniu 1945 roku Heidegger poświadcza fakt swego odejścia z uniwersytetu. Nie jest łatwo rozstać się z nauczaniem, jako że „byłem zapałonym wykładowcą” – notuje (GA 97, s. 57). I przytacza słowa Jaspersa o tym, że Heideggera nauka jest dla idei uniwersytetu „opozycyjna i niebezpieczna”¹⁵, i tłumaczy to w ten sposób, że z perspektywy opinii publicznej jest, biorąc po uwagę czas powstania uniwersytetów, z pewnością antychrześcijańska, a to oznacza – z jego perspektywy – początkowo-grecka (GA 97, s. 62). I podkreśla: „Żadna władza i żaden Bóg nie wyrwie mojego myślenia z uwłaszczenia w samym Byciu (*Seyn*)” (GA 97, s. 63). Odejście z uniwersytetu Heidegger interpretuje jako los myśliciela, któremu dane jest posłannictwo bycia i strzeżenie go w „hajmatowej” ciszy z dala od opinii publicznej i jej „uniwersytetu”. Moje emerytowanie – powiada – jest osobliwą łaską samego bycia. Jest to wszak najgorsze, co Niemcy mogli wyrządzić Niemcom. Heidegger nie interpretuje tego osobiście, lecz – tak jak w innych przypadkach – decyzję odmawiającą mu prawa wykładania czyni wydarzeniem o randzie byciowo-dziejowej. Jest to „zdrada myślenia” (GA 97, s. 83), która jest zarazem zdradą dziejowego przeznaczenia narodu niemieckiego. I jest to czynione z większą zaciekłością i chęcią niszczenia niż okropności Holokaustu (GA 97, s. 84-85). „Masowa brutalność narodowego socjalizmu” – w obliczu terroru opinii publicznej – jest czystą niewinnością (*reine Harmlosigkeit*) (GA 97, s. 83). Hitler nie był najgorszy. Ba, dzięki jego pojawieniu się, mogła ukazać się w pełnym świetle bezistota Ameryki i Rosji. Tzw. humanizm tych, którzy mówią o przemianie i odkupieniu win, którzy prawią o moralności, jest w istocie brutalnym resentmentem – takim samym, jaki żywili ci, którzy zostali rzekomo przezwyciężeni. Zapoznanie losu narodu niemieckiego jest w istocie większą winą niż popełnione zbrodnie w czasach III Rzeszy. Dziś ma się wrażenie, że „niemiecki naród i kraj jest swoistym obozem koncentracyjnym – jakiego »świat« dotąd jeszcze nigdy nie »widział« i jakiego także nie c h c e zobaczyć [...]” (GA 97, s. 100). Publicystyczno-moralizatorskie prawienie o „sprawiedliwości” i „winie” (Jaspers) nie sięga obszaru istotowego, w związku z czym nie dostrzega prawdziwej dziejowej niesprawiedliwości, jaką świat wyrządza prawdziwemu myśleniu, co uwidacznia się nie tylko w tym, jak potraktował on samego Heideggera, ale również w tym, z jakim brakiem umiaru i brakiem należytej pamięci traktuje się innych wielkich myślicieli (Nietzsche, Leibniz) (GA 97, s. 129). Od czasu do czasu pojawia się kwestia odpowiedzialności Heideggera za jego zaangażowanie w roku 1933. Widać, była to wówczas głośno dyskutowana sprawa, którą jednak Heidegger zbywał lekceważącymi słowami na temat opinii publicznej. Czy słowa Nietzschego, które Heidegger cytuje w jednym z fragmentów – „Wstręt przed brudem może być tak wielki, że przeszkadza nam się

¹⁵ M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Sychała, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2000, s. 254.

oczyścić – »usprawiedliwić« (GA 97, s. 148) – były jedyną formą wyjaśnienia, na jakie stać było Heideggera w obliczu jego uwikłania w narodowy socjalizm? „Heidegger milczy” nie dlatego że brakuje mu słów, lecz – jak twierdzi – dlatego że myślenie, tzn. metafizyka doszła do swego końca, czego nie da się wypowiedzieć w zrozumiałych dla opinii publicznej słowach. Milczenie jest trudniejsze niż „mówienie” i „drukowanie”.

Podsumowanie. Sprawa Heideggera

Podsumowując przedstawioną topografię namysłu, która tworzy treść *Czarnych zeszytów*, chciałbym dokonać zestawienia prezentowanych wątków i jednocześnie wyznaczyć perspektywę owocnego podjęcia tzw. sprawy Heideggera, która po publikacji *Czarnych zeszytów* na nowo rozpała środowisko filozofów i ludzi kultury. To, że celem niniejszej prezentacji było dbające o równowagę przedstawienie formy i treści *Czarnych zeszytów*, nie zwalnia jej autora z zabrania głosu w sprawie, która naznaczyła nową publikację Heideggera odium czegoś niegodziwego.

Wyjdźmy od trudności mówienia, o której wzmiankowaliśmy w zakończeniu ostatniego paragrafu. Można by uznać ją nie tylko za problem myślenia Heideggera, ale właściwie każdego doświadczenia o charakterze duchowo-twórczym. Znamienne jest dla niego swoiste napięcie pomiędzy świadomością, że to, co zobaczone, wymaga wysłowienia czy zobrazowania, oraz że nie da się tego do końca przeprowadzić, pomimo zaangażowania najwyższych duchowych i fizycznych mocy. Forma, jak i treść *Czarnych zeszytów* wyraźnie potwierdzają istnienie takiego wewnętrznego napięcia. Z jednej strony, notatki Heideggera mają „prywatny” charakter, są rodzajem filozoficznego dziennika, nie przeznaczonego do publikacji w formie osobnej książki; z drugiej strony, sam autor uwzględniał je w przygotowywanym tuż przed śmiercią planie wydawniczym serii *Gesamtausgabe*. Wiele wskazuje na to, że już podczas spisywania swoich myśli Heidegger brał pod uwagę ich późniejszą publikację. Także odnosząc się do treści *Czarnych zeszytów*, można mówić o istnieniu pewnego napięcia. Tak więc, z jednej strony, Heidegger nie pozostawia złudzeń co do swojej oceny ówczesnego poziomu światowego czytelnictwa, opinii publicznej, poziomu naukowych debat, sensu istnienia uniwersytetu, stanu kultury, filozofii itp.; z drugiej strony, przedstawia siebie jako proroka nadchodzących bogów, jako diagnostę i krytyka nihilizmu, jako inauguratora nowego początku, wychowawcę pytających, jako dziejowe wydarzenie w historii narodu niemieckiego, któremu Bycie przesyła Heideggera w darze i napomnieniu. Jego jeremiady mają przy tym w sobie coś z utyskiwania tego, którego odrzucono, któremu nie dano możliwości otwartego publicznego wypowiedzania się. I dotyczy to zarówno jego sytuacji po rezygnacji z rektoratu, jak i sytuacji po decyzjach komisji denazyfikacyjnej. Stał się on, przynajmniej w Niemczech, osobą o dwuznacznej reputacji...

Trzeba powiedzieć, że ów ambiwalentny status *Zeszytów* nadaje mu bardzo nowoczesny charakter. Fakt, że są one publikowane dopiero od dwóch lat, powoduje, iż nie miały one szansy zostać uwzględnione w toczonych w ostatnich dekadach XX w. dyskusjach na temat trudnego do określenia związku pomiędzy filozofią i literaturą – z jednej strony, z drugiej – problematyką autora i jego „śmiercią”¹⁶. W tym

¹⁶ R. Barthes, *Śmierć autora*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie”, 1999, nr 1-2, s. 247-251.

kontekście tekst *Czarnych zeszytów* przedstawia się bardzo interesująco: lawiruje on pomiędzy eksponowaniem ich mocno autorskiego charakteru a swoistą nieobecnością ich autora. Z jednej strony, jak żadne inne teksty Heideggera *Schwarze Hefte* wskazują na swojego autora, wydobywają one na jaw tego, który je pisał: jego myśli, jego oceny, jego upodobania, świat, w którym żył itd. W końcu pisane one były przez Heideggera dla Heideggera, bez uwzględniania wymogów publicznego odbioru. O ile w przypadku innych jego prac można zgodzić się na jego własny sposób traktowania wypowiedzi innych filozofów, który przedstawia jego znana formuła: „urodził się, pracował i umarł”, o tyle w przypadku *Czarnych zeszytów* życie autora daje o sobie znać na każdym kroku. Na pewno nie są one dziełem w znaczeniu z góry zaplanowanej, ukończonej, jednolitej, spójnej, zamkniętej w sobie jedności formy, stylu i treści. Ale czy właśnie ów fakt w sposób przewrotny nie powoduje, że brakuje ich autora? Jeśli mianowicie nie ma dzieła, to jak można mówić o ich autorze? Z pewnością autor to ktoś inny, niż ten, który faktycznie spisywał swoje myśli. Kim jest zatem ten, który napisał *Schwarze Hefte*? Czy jest to sam Martin Heidegger? Czy to on właśnie jest tym, który przeziiera pomiędzy literami tekstu? Ale czy tekst *Czarnych zeszytów* nie jest ostatecznie tym miejscem, w którym pisząca osoba złożyła samą siebie w ofierze, który ją zasłania i uogólnia, upraszcza, przepisuje i ostatecznie skreśla na pozostawionych stronach?

Podnoszonej tu kwestii autorstwa *Czarnych zeszytów* nie należy traktować jako li tylko dalekiego echa płomiennych niegdyś, a dziś wygasłych postmodernistycznych dyskusji. Ma ona – jak sądzę – swoje konsekwencje dla tego, co nazywa się sprawą Heideggera. Ta ostatnia dotyczy zaangażowania Martina Heideggera po stronie ruchu narodowosocjalistycznego oraz kilku zawartych na stronach *Czarnych zeszytów* jego antysemitycznych wpisów. Dotyczy więc tyleż polityki, co etyki. Do czasu publikacji *Czarnych zeszytów* polityczne zaangażowanie Heideggera oraz jego rzekomy antysemityzm nie miały dostatecznego umocowania w literalnie ujmowanej treści jego dzieł. Owszem, wśród komentatorów prac Heideggera istniała od zawsze grupa tych, którzy np. w *Sein und Zeit* doszukiwali się filozoficznych przesłanek jego narodowosocjalistycznych sympatii. Takie podejście wymagało jednak złożonej i niekiedy całkowicie niewiarygodnej argumentacji. Od czasu opublikowania *Czarnych zeszytów* ci, którzy od dawna dostrzegali w filozoficznym myśleniu Heideggera motywy łączące go z ideologią nazistowską, otrzymali nowy oręż. Nie tylko ruch narodowosocjalistyczny, ale także antysemityzm Heideggera, który wcześniej był znany na podstawie li tylko pozafilozoficznych świadectw, przyjął w *Czarnych zeszytach* filozoficzną formę. To, że Heidegger akurat w *Czarnych zeszytach* porusza te kwestie, jest o tyle paradoksalne, że dotyczą one przestrzeni tego, co publiczne, gdy tymczasem notatki Heideggera mają – o czym wspominaliśmy – raczej prywatny charakter. Niemniej faktem jest, że hasło metafizyki jako metapolityki pojawia się tylko w *Czarnych zeszytach*. W kontekście dotychczasowej wiedzy o filozofii Heideggera są to rzeczy zupełnie nowe. Także jego uwagi dotyczące narodowego socjalizmu, kapitalizmu, demokracji, bolszewizmu, a także jego wypowiedzi o poszczególnych nacjach, w tym narodzie żydowskim, nigdy wcześniej nie pojawiały się w tak szerokim zakresie. Do tego zbioru nowości trzeba dorzucić wreszcie jego uwagi dotyczące ówczesnej kultury. Rację ma Cezary Wodziński, który twierdził,

że przedstawiciele szkoły frankfurckiej, krytycznie odnoszący się do Heideggera, mogliby z *Czarnych zeszytów* wiele się nauczyć...

W związku z kwestią autora i dwuznacznego statusu *Czarnych zeszytów* pojawia się problem, który stanowi samo sedno tzw. sprawy Heideggera. W zależności od tego, kim jest ten, kto pisał *Czarne zeszyty* – czy też należałoby powiedzieć: czarne zeszyty, jako że jako notatki nie mają one tytułu – różnie można oceniać sprawę Heideggera. Jeśli przyznamy, że *Czarne zeszyty* wyszły spod pióra Martina Heideggera, wówczas fakt, że Martin Heidegger jako konkretny człowiek żywił takie a nie inne sympatie polityczne oraz był antysemitą, nie czyni jeszcze z Heideggera sprawy. Ot, kolejny niemiecki antysemita i zwolennik rządów silnej ręki. To, że Martin Heidegger sporządzał na własny użytek notatki, w których zapisywał swoje przemyślenia, nie powoduje jeszcze, że mamy do czynienia z jego filozofią, którą oceniamy negatywnie z racji jej upodobania do narodowego socjalizmu i antysemityzmu. Tu nie ma sprawy. Gdy mówi się o sprawie Heideggera, niepokoi co innego. Przyznaje się mianowicie, że Heidegger jest autorem dzieła pt. *Czarne zeszyty*, w którym filozofia wiąże się ze zbrodniczym systemem politycznym i jego antysemityzmem. Niepokoi fakt, iż Heidegger wielkim filozofem był, a wielka filozofia nie może – tak się przynajmniej wydaje – mieć udziału w zbrodni. Czy aby na pewno jednak udział w złu przekreśla wielkość, a może nawet filozoficzność pewnej myśli? Historia filozofii uczy, że filozofie są różne, i z tego powodu, że ktoś popiera jakiś system polityczny, czy też nawet argumentuje za możliwością wyrządzania zła, jego myśl nie ulega przez to dyskwalifikacji jako filozofia. Można się z nią nie zgadzać, można wykazywać jej błędność, ale nie można się na nią obrażać. Dwuznaczny status *Zeszytów* i ich „autora” powoduje, że ani uznanie ich za filozoficzne dzieło, ani uznanie ich za zbiór prywatnych notatek nie czyni z przypadku Heideggera sprawy. A jednak to właśnie publikacja *Czarnych zeszytów* spowodowała, że Heidegger na nowo odżył jako pewna sprawa, która fascynuje, ale też odrzuca, zastanawia, ale też odpycha. Tak czy owak nie pozostawia obojętnym i każe zająć stanowisko.

Być może w całej tej sprawie nie chodzi ani o Martina Heideggera, rozumianego jako konkretny człowiek, który „urodził się, pracował i umarł”, ani o autora książki pt. *Czarne zeszyty*, lecz o kogoś/coś, co jest filozoficznym podmiotem, filozofem. Być filozofem to z pewnością coś innego niż być autorem filozoficznego dzieła lub też jednostką, która filozofuje na własny użytek. Brak jednoznacznego stanowiska Heideggera wobec powszechnych zarzutów o jego kolaborację z „ruchem”, brak zdecydowanego potępienia swojego zaangażowania, w zamian zaś konstruowanie niewiarygodnych opowieści o tworzeniu „ukrytej opozycji” wewnątrz ruchu itp., nie umniejsza wprawdzie idealnej zawartości jego filozofii, ale rzuca cień na jego bycie-filozofem, od którego – jak to ujmował Husserl – wymaga się w pierwszej kolejności odpowiedzialności.