

ks. Jacek Grzybowski: Filozofia jako misja dziejowa. Martina Heideggera zmagania z bytem i historią

Heidegger nie rozpoznał zagrożenia, jakie niosła ze sobą idea narodowego socjalizmu nasączona narodowymi i rasistowskimi wątkami. Czas któremu zaufał i któremu się powierzył przyniósł potworności, jakich wcześniej nikt sobie nawet nie wyobrażał. Może więc dlatego, widząc upadek, degradację i kompromitację wielkiej ideologii, Heidegger milczał, ponieważ odrzuciwszy Boga zdał się na to, co przyniosły dzieje – pisze ks. Jacek Grzybowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Heidegger. W cieniu metafizyki”.

Współczesne pokolenia trzydziesto- i czterdziestolatków – tych, którzy urodzili się i wzrastali jeszcze przed rokiem 1989, a w dojrzałość wchodzili już w nowych czasach rodzącego się liberalizmu lat dziewięćdziesiątych – mają w sobie jakąś odwagę oceniania, a wręcz osądzania pokoleń swoich rodziców i dziadków, których życie przypadło na podłe i straszne czasy nazizmu, bolszewizmu, stalinizmu i komunizmu. „Łaska późnego urodzenia” – jak określił to kiedyś Helmut Kohl – sprawiła, że pokoleń tych nie dotknęło zatrważające zło, presja dramatycznych wyborów, nieprawość totalitaryzmów. Nie uwikłani w winę (byli bowiem zbyt młodzi by zostać „ukąszeni” przez deprawujące ideologie) noszą w sobie jednocześnie determinację osądzania. Z bezpiecznych pozycji patrzą na dramatyczne czasy

poprzednich generacji nie zdając sobie sprawy przed jakimi egzystencjalnymi wyborami stali ci, którzy urodzili się sześćdziesiąt, pięćdziesiąt, czterdzieści lat wcześniej.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Ale z drugiej strony czy nie jest to swoiste prawo współczesnych dorosłych pokoleń do patrzenia i oceniania, badania i opowiadania trudnych historii swoich rodziców i dziadków, jednak już z dalszej, metaetycznej perspektywy? Czy nie było tak w Polsce po powstaniu styczniowym w 1863 roku, po I Wojnie Światowej w Niemczech i w ogóle w Europie? Może taka jest – historyczna i oczyszczająca – rola ciągłości pokoleń? Czy nie na tym polega racja sprawiedliwości – właściwego dawania odpowiedniej miary zdarzeniom i sytuacjom?

Zaznaczam to, ponieważ również w dziedzinie filozofii wiele biografii słynnych myślicieli, którzy wpłynęli na kształt naszej kultury, domaga się aby opowiedziano je całkiem na nowo. I chociaż zdaję sobie sprawę, że o Martinie Heideggerze napisano już tomy dzieł – opisując jego filozofię, ale także oceniając surowo polityczno-życiowe decyzje – to jednak warto przyjrzeć się czy istnieje związek między głoszonymi przez niego ideami filozoficznymi, a politycznym zaangażowaniem.

Dasein i dynamika prawdy bycia

Ukazanie związków pomiędzy filozoficznymi ideami a polityką domaga się (chyba nie tylko w przypadku Heideggera) dobrego zrozumienia kluczowych pojęć, rozstrzygnięć i sądów. W filozofii Martina Heideggera kluczowe kategorie to – Dasein, prawda (Aletheia), czas (Zeit), dzieje (Geschichte) czy wy-darzenie (Er-eignis). Dasein (w popularnym polskim tłumaczeniu Bogdana Barana „jestestwo”) wyraża sposób bycia[1]. To, czym Dasein jest, to raczej sposób w jaki za każdym razem ujawnia sam siebie. Dasein to byt, którym jest każdy z nas. To, co „bytuje tu-oto” (Da-sein), a zarazem otwartość swego „tu oto” (Da). Gdy nie istnieje Dasein, nie ma również „tu oto” świata. W najważniejszym heideggerowskim dziele *Bycie i czas* słowo Dasein jest nazwą ludzkiego sposobu bycia. Ludzkie istnienie zostaje wyróżnione wśród bytów, gdyż człowiek w swym byciu jest zarazem świadom własnego istnienia: wie, że jest, i ta właśnie świadomość istnienia jest jego sposobem bycia. Dasein znaczy więc – ludzki, przytomny lub świadomy, sposób bycia. Do istoty Dasein należy pewne rozumienie bycia, i tylko za jego pośrednictwem bycie jest w ogóle poznawczo dostępne.

Zastąpienie „zgodności” (adeqvatio) – terminu kluczowego dla klasycznej definicji prawdy – przez „odkrytość” czy „odsłonięcie” nie jest jednak dla Heideggera czysto formalnym zabiegiem językowym

Z kolei prawda bycia nie jest dla Heideggera klasyczną adekwatnością lecz, jak nawiązując do grecko-starożytnego rozumienia tego słowa mówił filozof, jest aletheia – „nie skrytością”

(Unverborgenheit) i „prześwitem” (Lichtung). To ważna różnica, oznacza bowiem, że prawda nigdy nie jest sama w sobie, nie jest nigdy po prostu dana. Ofiarowana jest tylko w pewnej mierze, a w pewnej nie. Jest „prześwitującym skrywaniem”. Prawda jest sprawą bycia (nieskrytością), a nie samego myślenia w oderwaniu od bycia i jako nieskrytość jest tylko zmienną i częściową obecnością bycia, czyli jest czasowa. Zastąpienie „zgodności” (adeqvatio) – terminu kluczowego dla klasycznej definicji prawdy – przez „odkrytość” czy „odsłonięcie” nie jest jednak dla Heideggera czysto formalnym zabiegiem językowym, lecz realizacją intencji uchwycenia prawdy jako problemu bytu. Prawdziwość zostaje tu pojęta jako zdarzenie uwarunkowane przez byt, a nie jako cecha myśli nabyta w wyniku określonych działań umysłowych. Miejsce prawdy zostaje zidentyfikowane jako Dasein, czyli jako bycie takiego bytu, który istniejąc, jest zarazem świadom swego istnienia. Dasein istnieje (tu i teraz) i istniejąc doznaje swego istnienia, uprzytamnia sobie swe istnienie[2].

Skoro Dasein, jako rozumne bycie „tu oto”, jest jednością myśli i bytu, to oczywiste staje się, że w sposób konieczny Dasein jest miejscem prawdy pojmowanej jako jedność bycia i myślenia. Człowiek okazuje się tym bytem, w którym bycie jest otwarte, jawne, odkryte. Odkryte zawsze i ze swej istoty, a nie tylko incydentalnie, albo z zewnątrz. Oznacza to, iż locus prawdy znajduje się w człowieku. Nie dzięki jego funkcjom intelektualnym, lecz na mocy faktu, że jest i jest w sobie świadom swego bycia w świecie. Stąd Heidegger może podstawić mocną a jednocześnie dla wielu kontrowersyjnie brzmiącą tezę: Prawda „istnieje” o tyle tylko, o ile (i dopóki) jest jestestwo (Dasein). Byt jest tylko wtedy odkrywany i tylko dopóty otwierany, gdy jestestwo w ogóle jest[3].

Co więcej, niemiecki myśliciel wiąże pojęcie prawdy z odsłonięciem i wydarzeniem. „Wy-darzać (Er-eignen) znaczy pierwotnie: u-naocznąć, tzn. spoglądać, przywoływać w spojrzeniu, na-darzać”[4]. Krzysztof Michalski mówi, że Heidegger używa tego pojęcia, nazywając to, co obdarza nas (i inne byty) naszą własną istotą, przekazując ją nam jakby na własność[5]. Semantycznym źródłem słowa Ereignis jest bowiem wyrażenie er-augen: „uchwycić spojrzeniem”, a także eneignen: „przyswoić”, „przywłaszczyć”. Stąd pojęcie to wydaje się mieć fundamentalne znaczenie, ponieważ jest symbolem dynamicznego charakteru Dasein. Bycie wydaje siebie z wnętrza prawdy, która jest wydarzaniem się i ujawnianiem się bytu w dziejowości. Stąd pytanie o „istotę” bycia (ideę bycia) jest, jak mówi Pöggeler, chybione, ponieważ byt zawsze ukazuje się tylko dziejowo w świetle swego bycia[6]. W pierwszej części dzieła *Bycie i czas* zrozumienie istoty Dasein jako bycia-tu-oto w codzienności jest wpisane pomiędzy trwogę i śmierć, a nie transcendentne idee i interpretacje. Dlatego Dasein wywołuje troskliwość, ponieważ, aby dorosnąć do możliwości swojego bycia-tu-oto, człowiek musi pytać o byt i tylko poprzez te pytania może urzeczywistniać swoje autentyczne bytowanie.

Czas i dziejące się dzieje

Innym, ale ściśle powiązaniem z pojęciami bycia, prawdy i wydarzania się, ważnymi kategoriami filozofii Martina Heideggera są dzieje. Dla niemieckiego myśliciela „dzieje” (Geschichte) i czas (Zeit) oznaczają „coś, co się wydarza”[7]. Píše on, że „dzianie się dziejów jest dzianiem się bycia-w-świecie”. Dopiero na tym gruncie możliwe są dzieje świata i dziejowa przynależność do dziejów świata. Wszystko staje się możliwe dzięki szczególnej roli, jaką odgrywa czas. Dla Heideggera czas, jak

pisze Wawrzyniec Rymkiewicz, nie jest dodatkiem do naszej egzystencji albo miejscem, w którym została ona umieszczona, lecz konstytuuje on naszą obecność w świecie, ludzkie przebywanie pośród rzeczy. Istnienie człowieka ma czasowy kształt i czasowy charakter. Czas jest złożony u podstaw wszelkiego istnienia. On jest jedynym i najszerszym horyzontem, w jakim zjawiają się wszelkie możliwe formy istnienia[8]. Ekstaza źródłowego czasu nie jest jedynie opisem świata, kierunkiem wydarzeń światowych, ale jest właściwym sposobem bycia Dasein, jest jego sensem. W tej perspektywie byt ludzki jest skończony, wieczność nie istnieje, a staje się tylko logiczną konstrukcją[9].

*Egzystencja dla Heideggera
jest dziejowa, a dziejowość
(Geschichtlichkeit) oznacza
„czasową formę istnienia
samego przebywania”*

Można zatem powiedzieć, że Heideggerowskie tożsamościowe ujęcie bycia i myśli jest zawsze „uwikłane” w wydarzenie się i

dzieje. Niezależnie od tego, jak Heidegger pyta o bycie, prawdę i świat, to nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że funkcję przewodnią tego zapytania pełnią czas, dzieje i dziejowość. Egzystencja dla Heideggera jest dziejowa, a dziejowość (Geschichtlichkeit) oznacza „czasową formę istnienia samego przebywania”. Człowiek nie jest tu podmiotem umieszczonym w dziejach, a one nie są dodatkiem do jego obiektywnego bytu. Znajdując własne istnienie przed sobą, odnajduje je w horyzoncie dziejów. Dzieje są fenomenem światowym[10]. Stąd zawsze należy mówić o dziejowości rozumienia bycia, o dziejach bycia, o prawdzie i świecie jako wydarzeniu. Wydarzenie się (Er-eignis) jest źródłem i podstawą dziejów (Ursprung der Geschichte) i samymi źródłowymi dziejami[11]. Wydarzenie jest dziejowym sposobem, w

jakim czas i bycie wzajemnie należą do siebie i w ten sposób współbrzmia z rozstrzygnięciem różnicy bytu i bycia, które pozwala dopiero napotkać byt jako byt i nadejść mu z różnaitości „jest”. Wydarzenie i prześwit umożliwiają toż-same uobecnianie się bytu w horyzoncie czasu[12]. Stąd dla niemieckiego filozofa odpowiedź na pytanie o istotę prawdy to świadomość zwrotu wewnątrz dziejów bycia. Ponieważ do bycia należy czyniące prześwit skrywanie, pierwotnie zjawia się ono w świetle skrywającego wycofywania. Imieniem tego prześwitu jest aletheia. Prawda wydarza się w prześwicie bycia, które jest odsłaniająco-zakrywające.

Ponieważ w czasowości Dasein zawsze zachodzi już różnica bycia i bytu, czasowość (Zeitlichkeit) jest korzeniem i podstawą możliwości, a dobrze zrozumiana – zarazem faktycznej konieczności uprzedmiotowienia uprzednio danych bytu i bycia[13].

A zatem na każde pytanie o ludzkie „jestestwo” odpowiedzią jest wskazanie, jak rozumiany jest przez nie czas, ponieważ sensem Dasein jest czasowość (Zeitlichkeit), a człowiek jest istotą przenikniętą dogłębnie czasem.

Występująca czasowość bycia-w-świecie okazuje się zarazem fundamentem specyficznej przestrzeni jestestwa[14].

Zobaczmy, że nie jest łatwe rozwikłanie egzystencjalnych formuł niemieckiego myśliciela. Właściwe opisanie i zrozumienie konsekwencji tej filozofii dokonać się może przez ukazanie bycia jako istoczącego się wydarzenia, swoistego procesu dziania się w

dziejowości, którego ostatecznym skutkiem jest świadomościowe uobecnienie w Dasein. Projekt bycia dokonuje się zawsze ze względu na czas.

Czasowość (Zeitlichkeit) jest warunkiem możliwości ukonstytuowania się bycia Dasein. Do tego ukonstytuowania zaś należy rozumienie bycia, gdyż Dasein jako egzystujące odnosi się do bytu, którym samo nie jest, i do bytu, którym jest ono samo. W konsekwencji czasowość musi też być warunkiem możliwości rozumienia bycia przez Dasein[15].

Znika różnica pomiędzy czasem a istnieniem – ale jeśli tak jest – to tym samym czas określa sens rzeczywistości[16].

Stworzyć naród poetów i żołnierzy

Dlaczego tak ważne jest zgłębienie zawiłych, ale fundamentalnych kategorii i filozoficznych tez Martina Heideggera? Bo jeśli chcemy odważyć się na sprawiedliwą ocenę niemieckiego filozofa – jego twórczości i osobistych życiowych wyborów – to musimy zobaczyć, że jest ona ściśle powiązana z jego filozoficznymi rozstrzygnięciami.

Znaczenie szczególne ma oczywiście kategoria czasu, a dokładnie ujawnienie swoistej roli jedyne go narodu, który zasługuje na miano „dziejowego”. Właściwa mu niesamowitość zasadza się na jego misji, bo bycie „dziejowym” znaczy tu bycie zdolnym do podjęcia zadania przewyciężenia metafizyki – bycia bytu. Mowa oczywiście o „narodzie poetów i myślicieli” (Volk der Dichter und Denker), o narodzie Hölderlina i Nietzschego, którzy toczą skrytą i tajemniczą „walkę o

istotę niemieckości”. Istotę, której naród niemiecki nigdy sobie nie przyswoił, ale którą ostatecznie utracił z chwilą, kiedy „naród poetów i myślicieli” stał się – Heidegger powołuje się tu, jak przypomina Wodziński, na mowę Baldura von Schiracha, nazistowskiego ideologa i przywódcy Hitlerjugend – „narodem poetów i żołnierzy”[17].

Heideggerowskie odsłanianie się, prześwitywanie prawdy ostatecznie nic nie przynosi, dziejowość nic nie daje, niczym nie obdarowuje

Konsekwencje jednak takich subtelnych rozstrzygnięć są bardzo poważne. Właśnie przez to filozofia w możliwościowym,

czasowym i dziejowym projekcie Heideggera zmienia, jak przejmująco mówi Karol Tarnowski, sens prawdy, dokonując tym samym swoistego zabiegu oddalenia „tego, co jest” w czasowość (Zeitlichkeit), która niczego nie oczekuje, niczego nie ofiarowuje. Heideggerowskie odsłanianie się, prześwitywanie prawdy ostatecznie nic nie przynosi, dziejowość nic nie daje, niczym nie obdarowuje. Nie uczy by być gotowym, raczej zmusza do tego, by oczekiwać tego, co nadejdzie w dziejach, cokolwiek to będzie[18].

Jak pisał późny uczeń Heideggera Jürgen Habermas, interpretując prawdę jako nie-skrytość filozof zignorował element bezwarunkowości roszczenia do ważności, które transcendentuje lokalne i tymczasowe wymiary. To sprawiło, że filozofia *Bycia i czasu* nie potrafiła krytycznie i rzetelnie rozpoznać fałszu i zła nazizmu[19]. Dlaczego? Ponieważ niezależnie od tego, jak Heidegger pyta o bycie, prawdę i świat, to nie ma żadnej wątpliwości, że funkcję przewodnią tej refleksji stanowi czas,

dzieje i dziejowość. Potworny dyktat czasowości (Zeitlichkeit) ma w tej filozofii ostatnie słowo. Żadna prawda, żadna idea nie ma takiej siły, by w sposób ostateczny (absolutny) przetrwać nieprzezwycięzoną i przemożną moc dziejów.

Arne Melberg zwrócił uwagę, że być może cała życiowa i filozoficzna treść, która wypełniła twórczość Martina Heideggera, miała swe źródło w roku 1929 kiedy to, odrzuciwszy katolicyzm, i jako wiarę i jako światopogląd i filozofię, zwrócił się on ku Nietzschemu i Hölderlinowi, dokonując w swym życiu swoistego neopogańskiego zwrotu[20]. W wyniku tego, za poczynionym przez Heideggera utożsamieniem polityki Rzeszy z dziejami bycia nie stał żaden transcendentny autorytet[21]. Jeśli Dasein jest podstawą nieważności czy negatywności (Nichtigkeit), to ludzkie bycie nie ma oparcia, jest bez-podstawne, nie może się oprzeć ani na Bogu, ani na rozumie, ani na świadomości[22].

Przekroczyć nihilizm mocą dziejowej misji

Czy nie pobrzmiwa zatem, w trudnych tekstach „czarodzieja z Meßkirch”, dobrze zapowiadającego się w latach dwudziestych docenta filozofii, swoista życiowa konkluzja rozumiana jako konieczność – jak ujmują to Löwith – „historycznej relatywności” świadomości historii. Potraktowanie egzystencji ludzkiej w sposób dziejowy sprawia, że czasowość staje się absolutna i nie ma żadnej innej instancji czy kategorii, bytu bądź mocy, które stworzyłyby transcendentną wobec dziejów i losu bycia, wspólnotę sensu[23]. Może zatem Martin Heidegger mówiąc o egzystencji jako „wydarzaniu się” zdaje się mówić o swoistej paruzji, ale nie interpretowanej w sensie chrześcijańskiego oczekiwania na ostateczne objawienie się, ukazanie, ujawnienie

prawdy, ale w znaczeniu przed-chrześcijańskim tego greckiego słowa. Greckie παράγω (zanim chrześcijanie nadali mu znaczenie religijne) identyfikowało bowiem odchodzenie, przechodzenie obok, przemijanie, zanikanie. Czy nie oddaje to heideggerowskiej idei dziejowości Dasein i jego swoistego „ugrzężnięcia” w czasie, gdzie prze-mijanie stanowi wartość najwyższą?

Zakorzenione w filozofii egzystencjalne rozstrzygnięcia sprawiły, że „zsekularyzowany adwent nowej epoki”, nowego czasu, czegoś co dopiero nadchodziło i miało się wydarzyć w dziejach Niemiec, nabrało dla Martina Heideggera znaczenia absolutnego, nieuchronnego. A ponieważ odrzucił on wszelkie transcendentne racje uzasadniające prawdę bycia, to znakiem i wyrazem prawdy dziejów stało się dla niego (i jego pokolenia) posłannictwo narodowego socjalizmu[24]. Czy to właśnie Heidegger zrozumiał jako historyczne rozjaśnienie bytowego ukonstytuowania się Dasein jako bycia-w-świecie? Czy wraz z Führerem przybliżył się, w mniemaniu filozofa, prześwit bycia, a lud niemiecki odzyskiwał na powrót prawdę swego Dasein? Prawdę jako jawność tego, co lud czyni w sposób pewny, jasny, silny. To, co narodowe zostało wprzęgnięte w refleksję filozoficzną, bo filozofia, zgodnie ze swą istotą, jest myślowym otwarciem dróg i horyzontów wiedzy, która ustanawia miary i hierarchie, i dzięki której naród pojmuje swe jestestwo (Dasein) i urzeczywistnia je w dziejowym świecie ducha[25].

Studenteria niemiecka jest już w marszu. Kogo zaś szuka to przywódców, dzięki którym jej własne powołanie wzniesie się do poziomu ugruntowanej, światowej prawdy i rozjaśnione zostanie interpretującym słowem i czynem[26].

Ostatecznie zatem jeśli i dla Heideggera „Bóg umarł” i każda czasoprzestrzeń utraciła łaskę boskości[27], to przekroczenie wyłaniającego się z tego faktu nihilizmu, stało się możliwe tylko dzięki ideologii narodowego socjalizmu

Ostatecznie zatem – postawmy odważną tezę – jeśli i dla Heideggera „Bóg umarł” i każda czasoprzestrzeń utraciła łaskę boskości[27], to przekroczenie wyłaniającego się z tego faktu nihilizmu, stało się możliwe tylko dzięki ideologii

narodowego socjalizmu. Idea, która nadeszła w latach trzydziestych XX wieku, stała się dla egzystencji bycia-tu, bycia-w-świecie jedynym realnym horyzontem. Oznacza to jednak, że pozostając skazani na wydarzające się, uwikłane w dzieje bycie-w-świecie, tym samym zdani jesteśmy, jak mówi Tarnowski, na przychodzącą historię i jej idole[28]. Jeśli w tej egzystencjalnej propozycji czas określa sens rzeczywistości, to jest on czymś bardziej podstawowym niż istnienie.

Wezwany do tworzenia historii bycia

Czasowość i dziejowość wyznaczały myślowy horyzont Dasein. Może dlatego, gdy w latach trzydziestych XX wieku narodowi socjaliści jawili się jako „fundament naszej dziejowości”, Heidegger zaczyna myśleć narodowo. Nie staje się jednak ciasnym nacionalistą. Językowe i myślowe metafory zdają się przychodzić mu łatwo, jakby naturalnie: młodość i narodziny Nowego Ducha, barbarzyństwo i pozorne życie,

kryzys i duchowa misja filozofii, entuzjazm duszy i ducha, przynależność do narodu, niezbędność przywódców. To wtedy w Niemczech czas przynosi ze sobą volkwistowską świadomość i ideę przywódcy. Duchowe zadanie, jakie w tym pokoleniu stanęło przed narodem niemieckim, było zadaniem dziejowym ujawniającym jego przeznaczenie. W horyzoncie Dasein pozbawionym transcendentnych odniesień Heidegger odnalazł swoje nadzieje i dostrzegł społeczne szanse. Stał się człowiekiem „rzucenym w świat”, który przestaje być panem bytu, a skazany jest na bycie z innymi, ponieważ bycie-tu-oto zawsze już było współ-byciem z innymi w świecie. Jeśli ideologie uczynią z nas kolektyw, któż będzie mógł przeciwstawić się jedności?

A zatem ten przedziwny splot jakim stały się filozofia i polityka sprawił, że w latach trzydziestych XX wieku Heidegger wykuwał swe rozważania w myśl przekonania, że nie ma zasadniczej sprzeczności pomiędzy istnieniem (Dasein) a czasem, a doczesność – i tylko ona – stanowi formę naszej egzystencji. Chciał, jak pisze Marek Kwiek, jako filozof, a nie jako urzędnik, rektor, polityk czy ideolog, wpływać bezpośrednio na bieg wydarzeń w nazistowskich Niemczech. Wierzył, że został osobiście wezwany do udziału w historii bycia. Dlatego pragnął zrewolucjonizowania uniwersytetu w taki sposób, by mógł się on stać polityczną i filozoficzną kuźnią przywódców. Miejscem, skąd promieniować będą idee zmieniające niemiecką egzystencję, dokonując realizacji duchowej misji narodu: nowa wiedza, nowa odwaga, nowe myślenie, nowy świat[29].

Niewątpliwie Heidegger chciał odnowy uniwersytetu i uważał, że narodowy socjalizm pomoże zrealizować właściwą każdemu „możność istnienia”, którą on sam postrzegał jako obowiązek i przeznaczenie. Był

przekonany, że tylko tą drogą będzie można przynieść całości tego ruchu uzdrowienie i oczyszczenie.

Der Spiegel: Panie Profesorze, czy należy przez to rozumieć, że sądził Pan wówczas [w 1933 roku, JG], iż można razem z narodowymi socjalistami doprowadzić do uzdrowienia uniwersytetu? Heidegger: To sformułowanie jest fałszywe. Nie razem z narodowymi socjalistami, bowiem uniwersytet miał się odrodzić siłą własnej refleksji i tym samym zdobyć nową pozycję wobec niebezpieczeństwa upolitycznienia nauki[30].

Uniwersytet staje się miejscem, które ma kierować następującym właśnie przełomem duchowym, formować w dyscyplinie myślenia przywódców, by ukształtowała się wola spełnienia duchowego i historycznego zadania narodu niemieckiego[31].

W zwrotnym dla historii roku 1933 sądził, że oto nadchodzi chwila, dzięki której może dokonać się historyczna i duchowa misja narodu niemieckiego

Sądzę, że Heidegger był w pełni świadomy tego, że zagarnęły go dzieje, ale on dał się im uwieść. Świadomie dążył do sprzęgnięcia się w jego życiu filozofii i

polityki. W zwrotnym dla historii roku 1933 sądził, że oto nadchodzi chwila, dzięki której może dokonać się historyczna i duchowa misja narodu niemieckiego, bo w momencie powszechnego kryzysu dziejowego przywództwo przypada właśnie Niemcom[32].

Tak mocno pragnął celów, że godził się na środki. Dlatego, by poprzeć Adolfa Hitlera, Heidegger położył na szalę cały swój autorytet, a potem, mimo kompromitacji nazizmu i jego makabrycznych czynów, bronił swoich poglądów. Nie potrafił przyznać się do tego, jak bardzo pomylił się w ocenie sytuacji w Niemczech w latach trzydziestych, w ocenie Fürgera i całej nazistowskiej ideologii. Po wojnie lęka się o swój los, a jednak nie wyraża skruchy. Wierzył w narodowe przebudzenie, które wydobędzie wielki naród niemiecki z nędzy i chaosu. Pragnął naprawy uniwersytetu, dlatego przyjął od nazistów stanowisko rektora. Była to misja i było to brzemię. Poniósł klęskę, pomylił się, ale nie co do wiary w ideologię, ile w ocenie możliwości transformacji instytucji. Dlatego złożył dymisję[33].

Zegary odmierzają nowy czas

Wydaje się że w latach trzydziestych Heidegger ze środka swych rozważań o zapomnieniu bycia i fenomenie czasu mógł przejść do tematu wolności. Nie uczynił tego jednak, a po dymisji z funkcji rektora w latach 1933/1934 właściwie nie miał prawa zbliżyć się do sfery politycznej, musiałby bowiem najpierw przyznać, jak bardzo się pomylił, pokładając swe nadzieje w ludziach, którzy wolność zgwałcili i podeptali. Kilka lat przed rektoratem pojęcie dziejowości (Geschichtlichkeit) związał z kategoriami losu, woli, przesłania, a gdy w niemieckim narodzie do głosu doszła historia polityczna, powiązał ją, właśnie tę naukę, z nadzieją na lepsze Niemcy, które dla siebie i całej Europy wypełnią dziejową misję. Zgodził się na prostą brutalność narodowego socjalizmu i uproszczone hasła, może w imię dalekiej, ale realnej heglowskiej idei dopełniania się kroczenia Ducha przez świat

(dergang des Geistes). Po zorientowaniu się, że nadzieje te były pomyłką, historia polityczna i w ogóle polityka stały się dla niego mroczne i złowieszcze.

Rozczarowanie narodowym socjalizmem nie przyszło z racji okrucieństwa czy barbarzyństwa, ale niezależności rewolucji od filozoficznego wpływu filozofa

Jak po latach wspominał Jürgen Habermas, Heidegger naprawdę uwierzył, że jako duchowy przywódca może stanąć na czele ruchu odnowy kraju, a gdy spotkało go rozczarowanie, uznał

to za błąd, ale taki, za który nie jest odpowiedzialny osobiście. Odpowiedzialni są ci, którzy nie docenili głębi jego wizji i przewodnictwa[34]. Stąd, jak mocno mówi Marek Kwiek, rozczarowanie narodowym socjalizmem nie przyszło z racji okrucieństwa czy barbarzyństwa, ale niezależności rewolucji od filozoficznego wpływu filozofa z Fryburga, jej hermetyczności i nieprzemakalności na jego filozoficzne tezy[35].

Franz Böhm z goryczą pisał, że Heidegger to człowiek, który w decydującym momencie, jako rektor wielkiego niemieckiego uniwersytetu i filozof o międzynarodowej sławie, ogarnięty fanatyzmem, zwrócił ster polityki w fałszywym kierunku i głosił nauki zgubne i błędne. Co więcej, nauk tych ostatecznie nigdy nie odwołał[36]. Oczywiście nie on jeden. W trudnych czasach początków nazizmu wielkie autorytety, profesorowie i liderzy dali się uwieść Hitlerowi. Na usprawiedliwienie można tylko wyobrazić sobie, jak

wielki wstyd palił uczonych, mężów stanu, ludzi wykształconych i z klasą, którzy dali się nabrać na krzykliwe i prostackie tezy Hitlera i mu uwierzyli. Może dopiero po wojnie, ale jednak, zrozumieli, że wpadli w straszną pułapkę. Heidegger jednak nie uważał się za ofiarę pomyłki, sądził, że bardziej należy się bać komunistów i Stalina, którzy zagarnął pół Europy, niż wstydzić się Hitlera i nazizmu.

Uwierzył – i to była jego bezsprzeczna wina, filozoficzny i egzystencjalny błąd – że zegary odmierzają nowy czas, że żyje w punkcie zwrotnym, kiedy wszystko może się zdarzyć i zależy od naszego działania. Ten moment stał się zgubny dla niego jako filozofa i intelektualisty. Stracił umiejętność autonomicznej diagnozy sytuacji, ostrość spojrzenia na rzeczywistość[37].

Moc filozoficznych rozstrzygnięć jest ogromna. Jürgen Habermas twierdzi, że począwszy od roku 1933 Heidegger zmienia w swojej filozofii rozumienie pojęcia *Dasain*. Staje się ono dla niego formą istnienia kolektywu, przede wszystkim narodu, którego poczucie świadomości wpływa na jego losy.[38]

Niech nieustannie rośnie w was gotowość poniesienia ofiary w imię ratowania istoty i w celu wywyższenia najgłębszej siły naszego narodu w jego państwie. To nie twierdzenia i idee mają stanowić reguły waszego bycia. Sam przywódca i tylko on jest dziś i w przyszłości rzeczywistością Niemiec i ich prawem[39].

Nawet jeszcze w 1942 roku, zaznacza Habermas, Heidegger mówił o „dziejowej wyjątkowości narodowego socjalizmu” [40]. Być może zatem miał rację Karl Löwith, pokazując, że zorientowanie bycia na czas i Dasein na dziejowość określa również Heideggerowskie poparcie dla tego, co się w Niemczech faktycznie zdarzyło – szczerą akceptację wydarzenia się czasu[41].

Uwikłany w dzieje

Czy można zaryzykować stwierdzenie, że jeśli Martin Heidegger uznał metafizykę za onto-teologiczną idolatrię pojęciową, polegającą na wymyśleniu Boga jako ens supremum i causa sui i mającą za zadanie uniesprzecznienie całej klasycznej filozoficzno-światopoglądowej konstrukcji, to oznacza także, iż nie może być Boga, który jest Panem historii świata, a w mocy swej Opatrzności przewodnikiem i stróżem ludzkich dziejów? Jeśli jest tak, że Heidegger podążył za ideą Fryderyka Nietschego i świat ponadzmysłowy stracił dla niego siłę oddziaływania w historii, to w konsekwencji kategoria czasu nabiera w tej refleksji charakteru absolutnego. Dasein i związane z nim wszystkie egzystencjały mają jedynie charakter horyzontalny, nigdy nie zorientują się ku transcendencji. Dlatego wieszczenie prawdy bycia otwiera „będącego-w-świecie człowieka”, na przyjęcie od „dziejących się dziejów” wszystkiego, co one ze sobą niosą.

W latach trzydziestych minionego wieku rewolucja narodowosocjalistyczna jawiła się jako „podstawowe wydarzenie naszej dziejowości (Grundgeschenis userer Geschichtlichkeit)”. Duchowe zadanie jakie w tym pokoleniu stanęło przed narodem niemieckim było

zadaniem dziejowym ujawniającym jego przeznaczenie. W horyzoncie Dasein pozbawionym transcendentnych odniesień Heidegger odnalazł swoje nadzieje i dostrzegł społeczne szanse.

Czy wierząc w tak formułowane idee wybitny intelektualista został zwiedziony przez prawdę „nadchodzącego czasu”, czasu nazizmu i jego ideologii, sam tym samym stając się zwodzicielem? Przyjmując przecież nadciągające „dziś i przyszłość Niemiec i ich praw” uzasadnił wielu Niemcom (szczególnie młodym) panowanie narodowego socjalizmu. Nadchodzącym dziejom oddał swoją pracę, działalność, sztukę wymowy, autorytet. Uprawomocnił nazizm, wzmocnił go w ludziach dla których był ważnym autorytetem i mentorem, a w pewnym momencie nawet rektorem znaczącego niemieckiego uniwersytetu[42].

Dlaczego tak się stało? Sądzę, że odpowiedź tkwi właśnie w istocie filozofii niemieckiego myśliciela. Jego Dasein, choć trudno to uchwycić od razu, zostało postawione w niepewności i niejasności wobec czasu i dziejów i tego, co one ze sobą przyniosą. Jednak taka sytuacja, zawieszenia i suspensy, nie może być dla jestestwa trwała, nie może ono przecież pozostawać w niej długo. Dasein szuka dookreślenia, tożsamości, identyfikacji, to zaś skutkuje ryzykiem schronienia się pod władzę autorytetu i mocy, która „wyłoni się” z dziejów[43]. Okazuje się bowiem, że, choć jesteśmy gatunkiem istot myślących i kulturowo wrażliwych, nie panujemy nad dziejami. Jesteśmy w nie wplątani i w nich uwięzieni. Ostatecznie trwamy, ale wydani temu, co przyniesie czas. A jeśli w skutek tego znika siła i autonomia, potęga i moc jednostek i społeczeństw, to tym samym przestajemy być rzeczywistymi panami naszego losu kierującymi historią tak, by dała

nam nadzieję na lepszy, uporządkowany i stabilny świat. Toczące się dzieje wydają się zwyciężać nie ofiarowując już jednak ani siły, ani sensu.

Dlatego z takim żalem już w 1947 roku uczeń Heideggera Herbert Marcuse pisał:

Nie zakwestionował Pan publicznie żadnych działań i ideologii reżimu. Wielu z nas czekało od dawna na Pańskie słowo, słowo, które uwolniłoby Pana w sposób jawny i stanowczy od identyfikacji z faszyzmem, a które wyrazi Pański rzeczywisty stosunek do tego, co się wydarzyło. Nigdy nie wypowiedział Pan tego słowa[44].

Milczenie Heideggera i jego późniejszy brak jasnych deklaracji sprawiły, że zawiedzione mogło się poczuć całe, czytające Heideggera w latach międzywojennych, pokolenie

Milczenie Heideggera i jego późniejszy brak jasnych deklaracji sprawiły, że zawiedzione mogło się poczuć całe, czytające Heideggera w latach międzywojennych,

pokolenie.

Czyż nie słuchałem słów i tekstów Heideggera – ze smutkiem pisał Emmanuel Levinas – jako nauki jednego z spośród największych w historii filozofii? Nic nie pozwoli mi zapomnieć jego w pełni

samodzielnego wykładu, który pośród ścieżek wydeptanych w biegu lat krokami przychodzących i odchodzących nauczycieli, sam odsłonił pierwotne drogi filozofii[45].

I to chyba owa największa wina, o którą oskarżali i oskarżają Heideggera zarówno jemu współcześni, jak i ci, którym dana została „łaska późnego urodzenia”. Heidegger nie rozpoznał zagrożenia, jakie niesła ze sobą idea narodowego socjalizmu nasączona narodowymi i rasistowskimi wątkami. Czas któremu zaufał i któremu się powierzył przyniósł potworności, jakich wcześniej nikt sobie nawet nie wyobrażał. Może więc dlatego, widząc upadek, degradację i kompromitację wielkiej ideologii, Heidegger milczał, ponieważ odrzuciwszy Boga zdał się na to, co przyniosły dzieje. A gdy w końcu rozpoznał naturę tego, co się zdarzyło, nie mając wsparcia ze strony Boga pogrążył się w milczeniu. Jak mówi Wodziński, myślenie bycia nie zdołało przekroczyć progu „milczenia zła”. Nieprawości jakie przyniosła historia Niemiec nie mogły zostać przewyciężone przez egzystencjalną metafizykę Heideggera. Jego filozofia nie sprostała dziejowej mocy zła. Jedyne co pozostało to, by „doświadczeniu epifanii zła towarzyszyło milczenie metafizyki”[46], która zrzekła się swej podstawy – Boga[47]. Jak sam wyznawał w powojennym wywiadzie:

Filozofia nie może spowodować bezpośrednio zmiany w świecie, także odnosi się do całej sfery ludzkich myśli i dążeń. Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować. Jedyne co możemy zrobić, to przygotować w poezji i w myśleniu gotowość na pojawienie się Boga albo w upadku – gotowość na brak Boga, na to, że w obliczu nieobecnego Boga czeka nas upadek[48].

Te smutne słowa pokazują, że „dziejące się dzieje” nie przekroczyły, nie pokonały egzystencjalnego nihilizmu. Heidegger był wielkim filozofem, nazizm zaś był porażającym złem, a filozofia jest zawsze wolną, mądrościową refleksją nad światem – te dwa obszary są nie do pogodzenia. Dlatego intuicyjnie czujemy, że pod znakiem zapytania pozostaje, albo wielkość Heideggera jako filozofa, albo barbarzyńskość nazizmu. Nie można być dobrym i mądrym filozofem i realizować zbrodnicze idee[49]. Nie można oderwać człowieka od jego dzieła: życie i myśl są tym samym, szczególnie gdy jest się filozofem tak żarliwym w myśleniu. Hans Jonas, również uczeń Heideggera i Rudolfa Bultmanna, po latach oceniał:

Filozof nie powinien wtrącać się w sprawy nazistów, nie wolno mu, ale ponieważ największy filozof owego czasu [Heidegger] nie podporządkował się temu, ludzie nie mogli doświadczyć zbawiennego działania na rzecz życia w służbie prawdy[50].

Osądy późno urodzonych

Dziś łatwo stawiać mocne tezy o nazizmie Heideggera. Ale czy w swej surowości nie ograniczamy ostrości osądu i siły ocen? Czyż podobnie jak Martin Heidegger, a czasem wręcz podłej i gorzej, nie zachowali się filozofowie zafascynowani marksizmem i komunizmem, intelektualnie zaangażowani w promowanie „nowego świata”? Czyż do dziś uznawani za autorytety – Zygmunt Bauman, Leszek Kołakowski, Marek Siemek, Adam Schaff, Józef Lipiec, Tadeusz Kroński – nie wspierali w swoim czasie ostrych, jednostronnie radykalnych racji politycznych? Czy nie korzystali z mocnego języka polityki, dzieląc uniwersum filozoficznych

Czyż podobnie jak Martin Heidegger, a czasem wręcz podlej i gorzej, nie zachowali się filozofowie zafascynowani marksizmem i komunizmem, intelektualnie zaangażowani w promowanie „nowego świata”?

stanowisk na swoich i obcych, na „nas” i „onych”, współwalczących i wrogów, których trzeba zniszczyć? Czyż nie mówili rzeczy, których w zwykłych czasach wstydziłiby się powiedzieć (a może wstydzą się ich do dziś?)[51]. Fetowali

zwycięstwa z ludźmi, którym w innym momencie dziejów nawet nie podaliby ręki, publikowali w czasopismach, w których kiedy indziej nie odważyliby się umieścić najmniejszej notki. Tolerowali zbrodnie i podłości, przymykając oczy na niesprawiedliwość, chcąc nie dostrzegać jawnego zła i małości. A wszystko to w imię „wielkiej sprawy”: narodu, klasy, kolektywu, proletariatu, walki z imperializmem. Komunistyczne zbrodnie popełniane w imieniu „ludzkości” znajdowały najlepsze filozoficzne uzasadnienia w oczach tych filozofów. Czy sami zrozumieli lekcję historii? Dziś, gdy panuje wolność, pluralizm, postmodernistyczny nihilizm, czy można znęcać się nad Heideggerem? Łatwo rzucić w niego kamieniem, ale trudniej zobaczyć i uznać, że zarówno przez nazizm, komunizm, jak i przez różnorodne współczesne ideologizmy wielu ludzi (w tym także intelektualistów), ulega pokusie „wydarzania się dziejów”.

Smutne są konkluzje wynikające z retrospektywnej refleksji nad życiowymi postawami i egzystencjalną treścią filozofii Martina Heideggera. Od wielkich myślicieli i wnikliwych umysłów my, banalni i

zwyczajni, wymagamy szczególnej wrażliwości, przenikliwości i odpowiedzialności. Szukamy postaw odważnych, świadomych, godnych. Tęsknimy do olbrzymów, którzy nas małych wydzwigną na swą gigantyczną wysokość, byśmy mogli zobaczyć świat szerzej i dalej. Jednak z opowieści o Heideggerze wynika jeszcze jeden – w moim przekonaniu ważniejszy – wniosek. Także i my, ponowoczesne pokolenie żyjące w obfitym i sytym XXI wieku, narażeni jesteśmy na uwiedzenie przez „dziejące się dzieje”. I nam zagraża uleganie idolom nadchodzących czasów, mód, trendów, mesjanizmów i ideologii. Czy przyjmą one formę nacjonalizmu, kosmopolityzmu, genderyzmu, demokratycznego absolutyzmu, feminizmu czy pogardy dla najsłabszych (nienarodzonych), zawsze pozostają groźne. Bez próby oceny tych idei, bez determinacji szukania sensów i prawd wykraczających poza „doczesny dyktat czasu”, bez Boga rozumianego jako gwarant tego, co niezbywalne, może i nasza generacja ulec „prorokom adwentu nowych epok”, tracąc tym samym i przyzwoitość, i sumienie.

Tekst oparty na opublikowanych wcześniej artykułach: Martina Heideggera akademickie bezdroża ideologii, w: J. Grzybowski, Szukając światła w nocy świata, Kielce 2018, s. 143-165 i J. Grzybowski, „Kim przez swe życie stajemy się dla innych”. Myślenie i miłość, filozofia i polityka w życiu Hannah Arendt i Martina Heideggera, „Roczniki Filozoficzne”, 64 (2016) 3, s. 79-114.

[1] Tłumaczenie filozoficznych kategorii stosowanych i tworzonych przez Heideggera nie jest łatwe. Warto zwrócić uwagę na tłumaczenie pracy Heideggera Podstawowe zagadnienia filozofii, jakiego dokonał Wawrzyniec Rymkiewicz, w której proponuje inną niż dotychczasowa

translację podstawowych pojęć z filozofii Heideggera. Rymkiewicz sugeruje tłumaczenie das Dasein – centralnego pojęcia Bycia i czasu – jako przebywanie, przy-bywanie. Wedle Rymkiewicza przekład jestestwo jest niecelny, ponieważ oznacza rzeczywistość wewnętrzną, sedno naszego bytu. Dasein oznacza zaś bycie-na-zewnątrz, bycie-w-świecie. Zob. M. Heidegger, Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybrane problemy logiki, tłum. W. Rymkiewicz, Warszawa 2017, s. 233-262.

[2] Por. M. Heidegger, Bycie i czas, § 44, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 292, 299.

[3] Por. Tamże s. 299. Choć w pierwszym odruchu może się to wydawać zaskakujące, to jednak konsekwentnie Heidegger identyfikując prawdę z Dasein pokazuje, że na przykład prawa Newtona, zasada sprzeczności, czy inne prawa i prawdy są tylko dopóty prawdziwe, dopóki Dasein jest. Gdyby Dasein nie było i po tym jak go w ogóle już nie będzie, odpowiednio nie było i nie będzie żadnej prawdy, wówczas bowiem nie może ona zafunkcjonować jako „odsłonięcie” i „odkrycie”. A zatem, zanim prawa Newtona zostały odkryte, nie były one „prawdziwe”; nie wynika z tego jednak, że były fałszywe, ani też, że staną się fałszywe, gdy żadna odkrytość nie będzie już ontycznie możliwa. Stąd radykalna i wydawałoby się sporna teza filozofa – prawda dana jest tylko tak długo i tylko o tyle, o ile jest Dasein. Bycie prawdy pozostaje zatem zawsze w pierwotnym związku z Dasein. Nieskrytość nie charakteryzuje w tej historii rzeczy samej, lecz jest funkcją odkrywczosci, badania, poznawczych zdolności człowieka. Nieskrytość zostaje tu więc ujęta subiektywistycznie od strony podmiotu, od strony myśli. Światło nie wydobywa się z rzeczy, lecz rzecz jest oświetlana (widziana) przez rozum. Implikuje to jednak bardzo ważne konsekwencje – prawda się wydarza (Ereignis) – to zaś sprawia, że możemy, mówi Krzysztof

Michalski, nazwać proces bycia „istoczeniem.” Bycie jest działaniem się. Bycie się toczy, skrywając się i w tym znaczeniu „istotoczy się”. „Prawda istoty” to zatem tyle, co „prawda istoczenia się”. Ona sprawia, że nie mogą zostać bytowi narzucone żadne zewnętrzne i obce kategorie. Zob. szerzej: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 202.

[4] M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2010, s. 57-58.

[5] Zob. K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 244.

[6] Por. O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002, s. 185.

[7] Zob. M. Heidegger, *Nauka i namysł*, w: *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera 2007, s. 57.

[8] Por. W. Rymkiewicz, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Warszawa 2015, s. 12-13.

[9] Por. W. Pawliszyn, A. Pawliszyn, *Kwestia filozofii i Heidegger. Doświadczenie metafizyczne*, Gdańsk 2014, s. 116.

[10] Por. W. Rymkiewicz, *Formy istnienia... dz. cyt.*, s. 230-231.

[11] Por. C. Wodziński, Heidegger i problem zła, Warszawa 1994, s. 423.

[12] Zob. O. Pöggeler, Heidegger dzisiaj; H. G. Gadamer, Heidegger i Grecy, w: „Aletheia” nr 1 (1990) 4, s. 94, 108, 135.

[13] M. Heidegger, Podstawowe problemy fenomenologii, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 346.

[14] M. Heidegger, Bycie i czas, § 67, dz. cyt., s. 435; K. M. Cern, Koncepcja czasu wczesnego Heideggera, Poznań 2007, s. 20.

[15] M. Heidegger, Bycie i czas, § 45, dz. cyt., s. 295.

[16] Zob. J. Beaufret, D. de Buhan, E. de Rubercy, Dwanaście pytań w sprawie Heideggera, tłum. M. Ochab, „Teksty” nr 3 (1977) 33, s. 126.

[17] Por. C. Wodziński, Nie zabijajcie Heideggera, „Gazeta Wyborcza”, nr 189.8221, z dnia 16-17.08.2014, s. 26-27.

[18] Por. Idole Heideggera. Z Karolem Tarnowskim rozmawia Krzysztof Mech, „Znak” nr 3 (2007) 622, s. 49.

[19] Zob. J. Habermas, Heidegger – dzieło i światopogląd, w: V. Farias, Heidegger i narodowy socjalizm, tłum. P. Lisicki, R. Maszałek, Warszawa 1997, s. 11.

[20] Zob. A. Melberg, Hölderlin Heideggera: cezura i chiazm, tłum. K. Szewczyk-Haake, „Przestrzenie Teorii”, 12 (2009), s. 283-304. Jest to fragment książki: A. Melberg, Några vändningar hos Hölderlin, Sztokholm 1995; M. Heidegger, Przedmowa do czwartego, rozszerzonego wydania, w: M. Heidegger, Objasnienia do poezji Hölderlina, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004; A. Warmiński, Heidegger reading Hölderlin, w: A. Warmiński, Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger, Minnesota 1987; B. Allemann, Hölderlin und Heidegger, Zürich 1954.

[21] Zob. J. Habermas, Heidegger – dzieło i światopogląd, dz. cyt., s. 12.

[22] Por. P. Sosnowska, Arendt i Heidegger. Pedagogiczna obietnica filozofii, Gdańsk 2015, s. 203, 291.

[23] Zob. A. Gniazdowski, Polityka poza historią, „Teologia polityczna”, nr 2 (2004/2005), s. 322.

[24] Por. H. Ott, Martin Heidegger. W drodze ku biografii, Warszawa 1997, s. 129. Życiowe ścieżki niemieckiego filozofa opisało wiele osób – T. Adorno, H. Arendt, K. Jaspers, F. Bondy, J. Derrida, V. Farias, J. Habermas, H.-G. Gadamer, E. Levinas, K. Löwith, J.-F. Lyotard, O. Pöggeler – by wymienić tylko postacie najważniejsze. W Polsce

problematykę tę dokładnie i celnie ukazał i zanalizował Cezary Wodziński w swojej monografii Heidegger i problem zła. Zafascynowanie nazizmem dobrze ukazują niedawno opublikowane prywatne zapiski Heideggera z lat 1931–1941 (tzw. Czarne zeszyty). Zob. M. Heidegger, Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938); Gesamtausgabe, Bd 94; Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39), GA, Bd 95; Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), GA, Bd 96, Frankfurt nad Menem 2014, jak również: C. Wodziński, Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera, Gdańsk 2016, s. 55-204; J. Young, Heidegger, filozofia, nazizm, tłum. H. Szłapka, Warszawa-Wrocław 2000, s. 48-53P. Nowak, Czarna legenda Martina Heideggera, „Odra” nr 5 (2015) 633, s. 35-36; G. Blume, Er ist der falsche Verdächtige. Ein Gespräch mit dem französischen Philosophen François Fédier über den Antisemitismus Heideggers und die Schwarzen Hefte, „Die Zeit”, 18/1/2014.

[25] Zob. M. Heidegger, Wprowadzenie do metafizyki, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 15-16.

[26] M. Heidegger, Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu. Mowa rektorska z 27.03.1933, tłum. J. Garewicz, „Aletheia” nr 1 (1990), 4, s. 367.

[27] Zob. Tamże, s. 377.

[28] Por. Idole Heideggera..., dz. cyt., s. 54; The Heidegger Controversy: A Critical Reader, ed. R. Wolin, MIT Press 1993, s. 264.

[29] Por. M. Kwiek, Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej, Poznań 1999, s. 199, 200.

[30] M. Heidegger, Tylko Bóg mógłby nas uratować, „Aletheia”, nr 1 (1990) 4, s. 388.

[31] Por. M. Kwiek, Dylematy...dz. cyt., s. 190, 200-201.

[32] Por. Tamże, s. 186-187, 192, 214-215. Zaznaczmy tylko, że takie tezy mają swoje głębokie źródła w filozofii niemieckiego romantyzmu i idealizmu, gdzie dominowało od dziesięcioleci pragnienie przejścia od szlachetnego uniwersalizmu ducha do nieubłaganego uniwersalizmu polityki. Patronem takiej perspektywy jest oczywiście Hegel, który, jak mówi Cichocki, wszczepił Niemcom straszliwy gen historycznej dialektyki. Sprawił, że „dążenie do nieskończonego i nieograniczonego” stało się nieodzownym, stanowczym zadaniem, historycznym powołaniem niemieckiego narodu. Dlatego Niemcy posługują się narodową polityką, by tworzyć formę totalną. Już w XIX wieku Julian Klaczko w swojej zapomnianej dziś pracy Die deutschen Hegemonen, Offenes Schreiben an Herrn Georg Gervinus (Berlin 1849) pokazał, że pragnieniem Niemców jest pojąć absolut, a raczej stać się jego centrum, wypełnić go swoją nigdy nie kończącą się niezmordowaną aktywnością, którą Hegel w swojej Fenomenologii ducha postawił przed Niemcami jako ich główne zadanie. Zob. M.A. Cichocki, Niemieccy hegemoni, w Tenże, Północ i Południe. Teksty o polskiej kulturze i historii, Warszawa 2018 s. 298, 314.

[33] Por. F. Towarnicki, *Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques*, Payot-Rivages, Paris 1999, s. 175nn.

[34] Zob. J. Habermas, *Life-Forms, Morality and the Task of the Philosopher*, w: *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, ed. P. Dews, London 1992, s. 192-196.

[35] Por. M. Kwiek, *Dylematy...*, dz. cyt., s. 220.

[36] Por. M. Ott, *Martin Heidegger*, dz. cyt., s. 258.

[37] Por. M. Kwiek, *Dylematy...*, dz. cyt., s. 196.

[38] Por. J. Habermas, *Martin Heidegger nazista? Z pewnością nazista!*, „*Aletheia*”, nr 4 (1990), 1, s. 439.

[39] Cytat za: H. Ott, *Martin Heidegger*, dz. cyt., s. 130.

[40] Por. J. Habermas, *Heidegger – dzieło i światopogląd*, w: V. Farias, *Heidegger...* dz. cyt., s. 18.

[41] Zob. C. Wodziński, *Heidegger...* dz. cyt., s. 42.

[42] Por. H. Ott, Martin Heidegger, dz. cyt., s. 257-258.

[43] Zob. W. Lorenc, Hermeneutyczne koncepcje człowieka, Warszawa 2003, s. 87-88.

[44] Zob. TÛTE Stadtmagazin (Sonderheft), Politik und Ästhetik am Ende der Industriegesellschaft, Tübingen, 1989, s. 72-73.

[45] Zob. E. Levinas, Pod urokiem dumnej sobości, tłum. T. Gadacz, w: Zawierzyć człowiekowi, Kraków 1991, s. 33.

[46] C. Wodziński, Światłocienie zła, Wrocław 1998, s. 327.

[47] Zaznaczmy jednak wyraźnie, przeciwko takiej wykładni milczenia Boga u Heideggera był ks. J. Tischner ukazując swoją interpretację „milczącego Boga”. Zob. J. Tischner, Myślenie według wartości, Kraków 1982, s. 128.

[48] M. Heidegger, Tylko Bóg...dz. cyt., s. 388.

[49] Por. M. Kwiek, Dylematy..., dz. cyt., s. 185.

[50] H. Jonas, Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe, Zeugen des Jahrhunderts, ed. I. Hermann, Göttingen 1991, s. 68.

[51] W rozmowie z czołowym filozoficznym marksistą Adamem Schaffem pokazał to idealnie Chwedeńczuk. Zob. B. Chwedeńczuk, Dialogi z Adamem Schaffem, Warszawa 2005. Zaangażowanie polskich intelektualistów w komunizm ukazują zarówno ich prace (szczególnie z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych) jak i liczne już opracowania na ten temat. „Wymowną ilustracją prawie całkowitej zamkniętości stalinowskiej postaci marksizmu jest zjawisko podejmowanych w tym okresie dyskusji i polemik. Były to w istocie wystąpienia, drukowane najczęściej w Myśli Filozoficznej, atakujące z wyjątkową agresywnością wybitnych przedwojennych profesorów: Ajdukiewicza, Kotarbińskiego, Ingardena, Tatarkiewicza, Ossowskiego, szkołę lwowsko-warszawską oraz filozofię chrześcijańską. Autorami tych wystąpień byli Schaff, Baczek, Kroński, Kołakowski, Nowicki i inni. Działania te nie miały prawie nic wspólnego z filozofią. Poprzez nagromadzenie fałszywych interpretacji tez atakowanych filozofów, epitetów i sloganowych formuł miały udowodnić „burżuazyjny”, obcy ideologicznie charakter inkryminowanej teorii, „oczyścić ziemię” przed „zasianiem nowego ziarna”, a także usprawiedliwić ewentualne sankcje administracyjne”. W. Chudy, Krótka historia filozofowania marksistowskiego w Polsce. Marksizm otwarty a marksizm zamknięty - rozróżnienie projektujące, „Ethos”, R. 2, nr 4-8 (1989), s. 263. W roku 1953 Zygmunt Bauman opublikował swój pierwszy współautorski tekst, noszący tytuł O roli mas w historii. Bardzo wyraźnie wskazał w nim na słuszność założeń wpisanych w doktrynę marksistowsko-leninowską. Podkreślał konieczność powierzenia partii przewodniej roli w zmierzaniu ku komunizmowi, a także podporządkowywania się podejmowanym przez

nią decyzjom. Zob. Z. Bauman, J.J. Wiatr, O roli mas w historii, „Myśl Filozoficzna” nr 3 1953, s. 69-85. Zobacz także: Z. Bauman, Od mitu „społeczeństwa managerów” do apologii dywersji i agresji, „Myśli Filozoficzna” nr 1 (1955); Z. Bauman, O potrzebie socjologii partii, „Myśl Filozoficzna” nr 2 (1957); Z. Bauman, Zagadnienia centralizmu demokratycznego w pracach Lenina, Warszawa: Książka i Wiedza, 1957; Z. Bauman, Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa, Warszawa 1964. Na temat agenturalnej przeszłości Baumana zobacz: P. Gontarczyk, Towarzysz „Semjon”. Nieznany życiorys Zygmunta Baumana, „Biuletyn IPN”, nr 6 (2006) s. 74-83. Równie ideowy był Tadeusz Kroński. „My sowieckimi kolbami nauczymy ludzi w tym kraju myśleć racjonalnie, bez alienacji”. Cz. Miłosz, Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945-1950, List z 7 grudnia 1948, Kraków 2007. Tadeusz Kroński szczególnie gwałtownie atakował w swym liście „nikczemną do szpiku kości prawicową inteligencję polską”. Zapowiadał, że musi być „zdławiony” polski romantyzm i katolicyzm. W marksistowskim duchu krytykował również polski tomizm pisząc o nieuzasadnionych antykartezjańskich tezach „idealisty-tomisty, historyka reakcyjnego Étienne Gilsona i jego polskich adherentach” (S. Swieżawski). Zob. T. Kroński, Spór o Kartezjusza, w: Rozważania wokół Hegla, Warszawa 1960, s. 427-431. Zobacz również: T. Kroński, Świat w kłamrach ontologii (Recenzja: Sporu o istnienie świata, R. Ingardena), „Myśl Filozoficzna” 1951, z. 1, s. 318-331 i Historii filozofii, W. Tatarkiewicz, „Myśl Filozoficzna” 1952, z. 1, s. 209-256. „Kroński zdawał sobie sprawę, że jego artykuły mają związek z represjami wobec krytykowanych przez niego filozofów (Ingarden, Tatarkiewicz)”. F. Kobiela, Tygrys kontra Mefisto. O ataku Krońskiego na Ingardena, „Kwartalnik Filozoficzny”, 39 (2011) z. 4, s. 85-100. „Kroński deklarował się jako marksista, a nawet – bez ironii – jako marksista wierzący”. L. Kołakowski, O Tadeuszu Krońskim, w: Rozważania wokół Hegla, Warszawa 1960, s. 496. Zobacz także: L. Kołakowski, Filozofia nieinterwencji, „Myśl Filozoficzna” z. 2 (1953), s. 335-372; L.

Kołakowski, Jezus Chrystus – prorok i reformator, „Argumenty”, nr 51-52 (1965), s. 7-8; L. Kołakowskiego, Neotomizm w walce z nauką i prawami człowieka, w: L. Kołakowski, Szkice o filozofii katolickiej, Warszawa 1955; A. Schaff, Stalinowski wkład w filozofię marksistowską, „Myśl Filozoficzna” 1953, z. 2, s. 43-85; A. Schaff, Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej, „Myśl Filozoficzna” 1-2 (1951), s. 4-11; H. Holland, Legenda Kazimierza Twardowskiego, Warszawa 1953, s. 108; B. Baczek, O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego, „Myśl Filozoficzna” 1951, z. 1-2, s. 247-289. „Marek Siemek – jeden z kontynuatorów tradycji polskich filozofów o orientacji lewicowej, takich jak Tadeusz Kroński i Bronisław Baczek (którego Marek Siemek miał za swego najważniejszego nauczyciela). Pisząc o Marku Siemku, nie można nie eksponować tego, że był on człowiekiem ukształtowanym przez wartości przyświecające lewicowej inteligencji polskiej i tymi wartościami na wskroś przepojony. Pozostawał im też wierny do końca, poniekąd na sposób – jak się z zewnątrz zdawać mogło – naiwny i przekorny: wbrew dominującym tendencjom zachował przynależność do PZPR aż do jej rozwiązania”. J. Hartman, A.M. Kaniowski, Profesor Marek Siemek nie żyje, „Gazeta Wyborcza” z dn. 01.06.2001; Teraz napiszę o... Marksie – rozmowa z profesorem Markiem Janem Siemkiem, w: M. Bajer, Blizny po ukąszeniu, Warszawa 2005, ss. 184-201. Na temat zaangażowania w komunizm filozofów polskich zobacz: E. Kochan, Miejsce dla filozofii człowieka: przełom antystalinowski w filozofii człowieka, Szczecin 1992; Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia, red. A. B. Stępień, Rzym 1987; Z. Jordan, Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War, Springer Science & Business Media 1963.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego