

---

**Marek Kwiek**

*Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej.*  
Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999

© Copyright by Marek Kwiek

---

Rozdział 5

*Filozof a czasy przełomu.  
Francuskie burze wokół Martina Heideggera  
w perspektywie sporu o miejsce filozofii w sferze obywatelskości*

*Początki*

Jest rok 1945, wrzesień. Młody, dwudziestoczteroletni porucznik pracujący dla francuskiej armii okupacyjnej w Baden-Baden, korespondent „Revue Fontaine”, odwiedza Martina Heideggera – czekającego wciąż na ostateczną decyzję komisji denazyfikacyjnej w kwestii swojej uniwersyteckiej przyszłości – i wręcza mu list od dyrektora tegoż „Revue Fontaine” zawierający szereg konkretnych propozycji. To pierwsza wizyta francuskiego filozofa i socjologa po upadku Rzeszy w osobie Edgara Morin. Posłuchajmy Hugo Otta:

Morin odwiedził w końcu września Heideggera i wręczył mu list od Maxa-Pola Foucheta, dyrektora „Revue Fontaine”, zawierający następujące propozycje: Heidegger mógłby przesłać jakieś studium lub fragment obszerniejszej pracy w celu przełożenia na francuski i opublikowania. Ponadto pismo jest zainteresowane wydaniem w związanej z nim serii książkowej jednej z książek Heideggera, wykładów lub zbioru studiów. (...) Korespondencję można prowadzić przez porucznika Morina lub przez generała Arnauda przy władzach wojskowych w Baden-Baden, szefa Urzędu Prasy i Informacji – były to więc adresy pierwszej klasy! Gdyby jednak Heidegger nie mógł złożyć żadnych prac ani do pisma, ani też do serii wydawniczej, wówczas byłiby zainteresowani otrzymaniem od niego artykułu dotyczącego jego stanowiska wobec aktualnej sytuacji albo filozofii we Francji, a więc pracy pisanej na zamówienie. Wysoki nakład i popularność pisma gwarantują dostateczny odzew.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Volumen, 1997, s. 259.

Dokładnie tak w relacji głośnego historyka niemieckiego, autora bodaj najważniejszej w ostatnim czasie biografii politycznej Heideggera, wygląda początek czegoś, co moglibyśmy tu nazwać „ukąszeniem heideggerowskim” w kulturze i filozofii francuskiej po ostatniej wojnie. Heidegger wyrasta tam „niczym feniks z popiołów”, powiada Ott.<sup>2</sup> Niczym feniks z narodowosocjalistycznych popiołów, bo przypomnijmy zarazem oficjalną decyzję rządu okupacyjnego z grudnia 1946: *Il est interdit à Martin Heidegger d'enseigner et de participer à tout activité de l'Université*. Heidegger we Francji staje się stopniowo nieprzekraczalnym horyzontem myślenia, pytania, filozofowania; dla większości powojennych filozofów i większości powojennych intelektualistów staje się niezbędnym i nieuniknionym – krótszym lub dłuższym – przystankiem na drodze intelektualnego rozwoju. Staje się w sposób trudny do zrozumienia poza kulturowym kolorytem Francji – najpoważniejszym filozofem lewicy, dostarczającym krytycznego języka powojennym debatom filozoficznym o nowoczesności, zwłaszcza po gwałtownym osłabieniu marksizmu jako najpoważniejszego i dominującego autorytetu krytycznego. Zadaniem historyka byłoby dokładne prześledzenie kolejnych etapów politycznego oczyszczania myśli Heideggerowskiej, odcinania jakichkolwiek politycznych konotacji – tak jawnych i czytelnych w Niemczech i po niemiecku. Powiedzmy tylko wstępnie, iż *od Visite à Martin Heidegger* Alfreda (Frédérica) de Towarnickiego z Sartre'a „Les Temps Modernes” z 1946 roku po *Martin Heidegger – kalendarium* z „Magazine littéraire” z 1986 roku tegoż de Towarnickiego była utrzymywana jedna linia interpretacyjna politycznych implikacji filozofii Heideggera, bądź związków między filozofią a polityką w jego myśli. Linia Jean Beaufreta, a później François Fédier. Polityczna przeszłość Heideggera została ukryta, ograniczona do wymiaru czegoś błędnego, „a nawet opatrzona upiększającym epitetem postawy stawiającego opór”, powiada gdzie indziej Hugo Ott. Tworzeniu apologii filozofa z Fryburga sprzyjał moralny autorytet Beaufreta, członka *Résistance*, adresata głośnego i ważnego *Listu o 'humanizmie'* z końca 1946 roku oraz René Chara, poety i przecież również członka ruchu oporu. Beaufret stał się niejako *garantie de moralité* dla Heideggera; jeszcze w opublikowanych w 1984 roku rozmowach z de Towarnickim Beaufret mówił, iż poszukiwanie politycznych implikacji filozofii Heideggera to, ni mniej ni więcej, *la conspiration de médiocres au nom de la médiocrité*. Ów spisek miernot w imieniu

---

<sup>2</sup> Hugo Ott, *Drogi i bezdroża. O krytycznym studium Victora Fariasa na temat Heideggera*, tłum. A. Dorobiński, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1(4)/1990, s. 425.

przebiegu nie dawał jednak przez lata za wygraną. Debaty wokół Heideggera wybuchały we Francji trzykrotnie: po raz pierwszy na łamach „Les Temps Modernes” tuż po wojnie (1946-47), po raz drugi na łamach „Critique” (1966-68) i wreszcie po raz trzeci po opublikowaniu książki Victora Fariasa, *Heidegger et le nazisme*, w 1987 roku.

Pierwsze dwie debaty miały zasięg, można by powiedzieć, lokalny: dyskutowali specjaliści, poruszano się po abstrakcyjnych obszarach wykluczających z góry udział nieheideggerystów. Nawet debata z lat sześćdziesiątych nie zdołała wzbudzić szerszego zainteresowania – zgasła tak szybko, jak szybko się zrodziła. Francuscy intelektualiści nie czuli się w żaden sposób zobligowani do zabrania głosu w sprawie związków filozofii i polityki u Heideggera; podobnie nie zobligowana – i nie zainteresowana – była francuska opinia publiczna. Zupełnie inaczej, powiedzmy od razu, stało się w 1987 roku. We Francji wybuchła bomba – filozoficzna, polityczna, kulturowa. Trudno chyba znaleźć w ostatnim czasie dyskusję o tak spotęgowanych emocjach i o takim zasięgu jak *l'affaire Heidegger* z końca lat osiemdziesiątych. Będziemy tu pytać o to, „jak” to się stało, „dlaczego” tak się stało, i jakie debata ta niosła z sobą konsekwencje. Wydaje się, że po raz pierwszy już nie tylko Paryż, ale cała Francja była przygotowana do odbycia fundamentalnej dyskusji o swoim wielkim powojennym „mistrzu myślenia”. Ani Sartre jako francuski *maître à penser*, ani Hegel, ani Nietzsche, ani wreszcie Foucault, Lacan czy Althusser nie wzbudzili takiego zainteresowania – które z kolei, po pierwotnym szoku, zdziwieniu i zlekceważeniu w Niemczech i w Ameryce – przeniosło się do obydwu tych krajów jako (paradoksalnie) towar importowany.<sup>3</sup> Od wydania jednej książki w specyficznym momencie kulturowym i w specyficznym miejscu – książki Victora Fariasa – rozpoczęła się międzynarodowa dyskusja, w której udział wzięli poprzez książki, artykuły, wywiady i enuncjacje prasowe często najważniejsi filozofowie Francji, Niemiec i Ameryki (pomijając niuanse związane z kolejnością, głębią zaangażowania i jego formą): np. Baudrillard, Finkielkraut, Derrida, Lacoue-Labarthe, Blanchot, Lévinas, Ferry i Renaut, Lyotard, Bourdieu, Janicaud, Fédier we Francji, Habermas, Gadamer, Ott, Nolte czy Pöggeler w Niemczech i Rorty, Wolin,

<sup>3</sup> Jürgen Habermas w przedmowie do niemieckiego wydania książki Victora Fariasa powiada o tych różnicach tak: „Rozgłos, z jakim spotkała się francuska publikacja niniejszej książki był bardzo duży. (...) W Niemczech cech filozofów powstrzymywał się od zajmowania stanowiska. Z pewną słuszością wskazywano na to, że temat ‘Heidegger i narodowy socjalizm’ był już często opracowywany w RFN (...), podczas gdy we Francji Heidegger został w okamgnieniu zdenazyfikowany i nawet wykreowany na opozycjonistę”, *Heidegger – dzieło i światopogląd*, [w:] Victor Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisiecki i R. Marszałek, Warszawa: Aletheia, 1997, s. 28.

Caputo, Dallmayr, Spanos, Hirsch, Sheehan, Margolis czy Rockmore w Ameryce. We Francji jest to trzecia z kolei dyskusja, więc często jej naturalnym choć niekoniecznie eksponowanym punktem odniesienia są dwie poprzednie; w Niemczech sprawa Heideggera wydawała się, jako taka, dawno zamknięta, więc dyskusja koncentruje się raczej na różnicach między francuską i niemiecką recepcją Heideggera; wreszcie w USA dyskusja odbywa się praktycznie po raz pierwszy, jako refleks dyskusji europejskiej, często bezpośrednio, i ideologicznie, odniesiony do zmagania o hegemonię w humanistyce między tradycyjnym myśleniem „humanistycznym” (jak się tam mówi) a towarami „Made in France”: dekonstrukcją, poststrukturalizmem, postmodernizmem, genealogią, całą tą francuską chorobą przywleczoną po 1968 roku i toczącą jak rak amerykańską krytykę kulturową...

Gdyby prześledzić pytania, jakie pojawiły się w dyskusjach, jakie prowadzili między sobą Karl Löwith i Alphons de Waelhens oraz Eric Weil<sup>4</sup>, to okazałoby się, że – w zasadzie – pytano o to samo, o co pyta się dzisiaj, choć być może innym językiem, być może innym tonem, z pewnością z nieco inną znajomością faktów. Gdy czyta się pierwszą obronę Heideggera pióra de Waelhensa, słyszy się dokładnie tę samą strategię, jaką stosuje jeszcze dzisiaj François Fédier (w ultraortodoksyjnej książce *Heidegger. Anatomie d'un scandale*): „Jeśli poniższe strony próbują oddzielić filozofię Heideggera od narodowego socjalizmu, to nie implikuje to, iż żadna krytyka nie powinna, z innych punktów widzenia, być kierowana wobec tej filozofii... *Qu'une philosophie évite telle erreur déterminée, ne signifie pas qu'elle est indemne de tout erreur*”...<sup>5</sup> A zatem fakt, iż nie było *tego* błędu – tego wciąż, a zwłaszcza dziś, najważniejszego – nie oznacza, że nie było i nie mogło być *innych* błędów. Kierujmy się więc ku innym błędom, oddzielmy filozofię od nazizmu i zajmijmy się poważniejszymi sprawami... Tak już będzie zawsze; zadaniem będzie oddzielić (*dissocier*) ten błąd od wszystkich innych, tę pomyłkę od wszystkich innych pomyłek. I nie jest przypadkiem, iż tak wielu komentatorów pisze w tym kontekście o panującym we francuskim życiu umysłowym po wojnie „terroryzmie intelektualnym.”<sup>6</sup> Powstaje zatem po

<sup>4</sup> Zob. Karl Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, Eric Weil, *Le cas Heidegger* oraz ich odpowiedzi, wszystkie z „Les Temps Modernes” z lat 1946-48, z tomów 1, 2, 3 i 4.

<sup>5</sup> Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, *op. cit.*, s. 115.

<sup>6</sup> Zob. np. Catherine David, wprowadzenie do *dossier* „Heidegger et la pensée nazi” z „Le Nouvel Observateur”, 22-28 janvier, 1988, s. 42.

wojnie apologia Heideggera, chroniona autorytetem bojowników ruchu oporu, któremu pomaga budowana przez lata przez samego Heideggera legenda o swoim zaangażowaniu, począwszy od *Faktów i myśli* z 1945 roku (które ukazały się na końcu, w 1983 roku), skończywszy na wywiadzie dla „Spiegla” z 1966 roku. Stawiane od czasu do czasu – trzeba przyznać, że wcale nie nazbyt uporczywie – pytania o *le cas Heidegger*, uderzały w próżnię. Były nieistotne, niejasne, niezrozumiałe, puste. Nie były słyszalne, bowiem słyszalne być nie mogły – strukturalnie nie mogły, można by powiedzieć.<sup>7</sup> Bo przecież, gdy zajrzy się do błyskotliwie napisanego tekstu Erica Weila z 1947 roku, to znajdzie się tam natychmiast stawiane później, i dzisiaj, pytania: „il est le seul philosophe important qui se soit prononcé pour Hitler et la question la plus brûlante est alors *de savoir si sa décision politique engage sa philosophie et, par sa philosophie, la philosophie tout court.*”<sup>8</sup> Niezależnie od udzielanej odpowiedzi, która była negatywna, de Waelhens stawia to samo pytanie, co po czterdziestu latach Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard czy Dominique Janicaud: „il nous importe seulement de savoir *si la philosophie de Heidegger est intrinsèquement liée au national socialisme* ou si elle y conduit logiquement...”<sup>9</sup> Praktycznie niewiele zmieniło się w całym szeregu stawianych pytań – co można by doskonale pokazać biorąc inne teksty z „Les Temps Modernes” i z „Critique” – poza tym, iż nie miały one w tamtym okresie (odpowiednio w czterdziestych i sześćdziesiątych latach) żadnego znaczenia kulturowego. Dopóki trwała heideggerowska dominacja, takie pytania, nawet gdy były stawiane, trafiały w próżnię. W końcu lat osiemdziesiątych z kolei, zdumieni redaktorzy pospiesznie kompilowanych *dossiers* w wielkonakładowych tygodnikach i miesięcznikach pytali ze zdumieniem: nie wiedzieliśmy? nie znaliśmy faktów? nie stawialiśmy pytań? nie kwestionowaliśmy oczywistości? Otóż nie, nie i nie. A zarazem tak, tak i tak. Francja wiedziała i nie wiedziała zarazem, pytała i nie pytała zarazem, kwestionowała stan rzeczy i go nie kwestionowała... Piszą autorzy jednego z takich *dossier*:

<sup>7</sup> I warto tu przypomnieć Michela Foucaulta rozważania o *régime de vérité*, „reżimie prawdy” – w pewnych okolicznościach, w pewnych kulturach, pewne prawdy się produkuje, a inne nie: „Każde społeczeństwo ma swój reżim prawdy, swoją ogólną politykę prawdy: to znaczy takie rodzaje dyskursów, które akceptuje i sprawia, iż funkcjonują one jako prawdziwe”. Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits, 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, vol. 3, s. 158.

<sup>8</sup> Eric Weil, *Le Cas Heidegger* (1947), reprint w: „Lignes”, No 2, février 1988, s. 144, kursywa moja – M.K.

<sup>9</sup> Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, *op. cit.*, s. 115, kursywa moja – M.K.

Wiedziano prawie wszystko, a jednak wszystko ignorowano (...) Najbardziej niezwykły w sprawie Heideggera jest sposób, w jaki inteligencja – świadomie czy nieświadomie – pogrzebała palące dossier, którego istotne elementy posiadała od czasów tuż po wojnie.<sup>10</sup>

O ten schizofreniczny sposób widzenia i niewidzenia można dzisiaj pytać, i warto dzisiaj pytać. Podsumowując tych kilka uwag, być może najlepiej będzie przypomnieć sposób w jaki „Magazine littéraire” – w grudniu 1986 roku, zanim pojawił się *détonateur* całej sprawy w postaci książki Fariasa – piórem de Towarnickiego przedstawił w swoim kalendarium dwa gorące lata z życia Heideggera (które to kalendarium, raczej rzecz jasna z diabelską wręcz przewrotnością niż błogą nieświadomością przypomniawszy nasza „Aletheia”):

1933. 21 kwietnia Heidegger zostaje wybrany rektorem uniwersytetu we Fryburgu i wybór ten akceptuje. Jean Beaufret pisze na ten temat: „Heidegger jako człowiek wybrany godzi się wbrew sobie na straszną misję zarządzania uniwersytetem i utrzymywania kontaktów z władzą, aby móc jako rektor zapewnić autonomię uniwersytetowi, którego 'autokefaliczny' charakter podkreśli w przemówieniu z 27 maja 1933 roku”. W rozmowie z przyjacielem i biografem W.H. Petzetem, Heidegger nazwie owo „zaangażowanie największym głupstwem swego życia”.

1934. Dymisja ze stanowiska rektora. „Wyzwanie, które w maju 1933 roku wydawało mu się możliwe do przyjęcia, i któremu przez czas jakiś nadawał on nawet znaczenie pozytywne, stało się w kilka miesięcy później nie do zniesienia” (J. Beaufret).<sup>11</sup>

Powiaდაł bodaj Cornelius Castoriadis o „ZSRR” – „cztery słowa, cztery kłamstwa”. W notce pisanej przez de Towarnickiego słowami Beaufreta – bo kogóż innego można by przywołać dla opisu tych dramatycznych lat? – nie ma kłamstw. Jest wiele słów, i wiele przeinaczeń, odcieni, maskowań, gradacji i zwyczajnych manipulacji. Po tym wszystkim, co można wyczytać w fundamentalnej pod tym względem pracy Hugo Otta, w faktualnej (a nie interpretacyjnej!) warstwie książki Fariasa, a może przede wszystkim w pismach politycznych i filozoficznych z tamtego i późniejszego okresu samego Heideggera, komentarz do owych dwóch lat pióra de Towarnickiego/Beaufreta brzmi po prostu nieszczerze. Filozoficzni ortodoksi heideggerowscy czytają ten fragment z filozoficznym

---

<sup>10</sup> Pierre Boncenne, Jean Blain, Alain Jaubert, *L'affaire Heidegger. Peut-on encore croire les philosophes?*, „Lire” 153/1988, s. 43.

zadowoleniem, jednak reszta filozofów przeciera ze zdumienia oczy. Rzecz jasna, nie będziemy tu prostować faktów, bo nie fakty jako takie nas tu interesują, bądź przynajmniej nie przede wszystkim one same. W tej kwestii warto odesłać czytelnika do prac historyków. Będziemy tu natomiast pytać o to, co Beaufret eufemistycznie określił mianem „strasznej misji zarządzania uniwersytetem” oraz „wyzwaniem” możliwym do przyjęcia, które w końcu stało się „nie do zniesienia”. Będziemy tu pytać – na marginesie *Mowy rektorskiej* i „pism politycznych” wydanych przez Guido Schneebergera – o samą misję i zrodzone przez nią rozczarowanie, konceptualizowane przez Heideggera, jak się zdaje, przez następne dziesiątki lat. Bo przecież nie były to zwykłe lata i zwykłe miesiące, tylko „dziesięć hektycznych miesięcy”, jak pisała jeszcze Hannah Arendt w *Osiemdziesięcioletnim Heideggerze*, i nie był to zwykły czas. Zgadzam się całkowicie z Krzysztofem Pomianem, do którego refleksji będę tu niejednokrotnie jeszcze wracał, kiedy powiada, iż nawet gdyby Heidegger był nazistą tylko jeden dzień, to jeżeli bierzemy serio jego filozofię, i w ogóle filozofię, ten jeden dzień wystarcza, by zaistniał problem.<sup>12</sup> I nie chodzi tu o jakiś przesadny rygorizm moralny czy wręcz moralizatorstwo; chodzi o kwestię fundamentalną, jaką jest tu – w całej tej pracy – stosunek filozofii i polityki, zwłaszcza zaś, w tym przypadku, filozofii i polityki totalitarnej, oraz związany z nim zmieniający się autowizerunek filozofa w kulturze. Jeśli filozof, czytający z dobrą wolą pisma filozoficzno-polityczne Heideggera z tamtego okresu (na przykład tak, jak je po raz pierwszy zebrał Guido Schneeberger w *Nachlese zu Heidegger*<sup>13</sup>), nie widzi w nich nic, zupełnie nic, wartego ponownego przemyślenia przez filozofię i filozofów u kresu XX wieku i po szczęśliwym upadku ustrojów mniej czy bardziej totalitarnych w tej części Europy, to znaczy to jedynie tyle, iż ma niewrażliwe ucho na rozgrywający się dzisiaj dramat pewnej profesji (mianowicie profesji filozofów) i pewnej, drobnej co prawda, części społeczeństwa (mianowicie intelektualistów).<sup>14</sup> Jest to aż nazbyt naturalna reakcja w zdominowanej przez

<sup>11</sup> Heidegger dzisiaj, *Aletheia* 1(4), 1990, *Martin Heidegger – kalendarium* z „Magazine littéraire” 11/1986, tłum. M. Piasecka, s. 266.

<sup>12</sup> Zob. Krzysztof Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne. Rozmowa z Cezarym Wodzińskim*, [w:] „Aletheia”, *op. cit.*, s. 467.

<sup>13</sup> Zob. Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962.

<sup>14</sup> I kiedy Pierre Bourdieu powiada dzisiaj w przedmowie do wznowienia swojej książki o „ontologii politycznej Heideggera”, że otacza go (Heideggera) „niezdrowe podniecenie”, to zupełnie się z nim nie zgadzam. Może właśnie owo podniecenie owocujące tak żywą dyskusją po obu stronach Atlantyku jest zdrowe, stymulujące i płodne? Właśnie dzisiaj, gdy rozpadł się dawny, dwubiegunowy świat, i żyjemy „bez

myślenie analityczne Akademii anglosaskiej, jest ona trudna do zrozumienia w Polsce, jednak zupełnie niezrozumiała jest we Francji. Stąd dosłownie tysiące kart papieru zapisanych i wydrukowanych tam właśnie wokół i na marginesie nazistowskich uwikłań Heideggera. (Mam tylko nikłą nadzieję, iż bliżej nam, z Polski<sup>15</sup>, do dyskusji francuskich i francuskiego bogactwa filozoficznego, a nawet francuskiej, tradycyjnie wysokiej temperatury dysput filozoficznych, nie wspominając o ich zasięgu, niż do profesjonalnych, chłodnych, naukowych, bezdusznych i kulturowo – w dużej mierze – jałowych dysput amerykańskich filozofów z tzw. *mainstream*, czyli głównego nurtu. Nawiasem mówiąc, gdy piszę o „pismach filozoficzno-politycznych” Heideggera, za każdym razem odczuwam niejakie zakłopotanie, bowiem za tą właśnie zbitką słów kryje się jądro problemu, o którym traktuję: filozoficzne i polityczne? bardziej filozoficzne niż polityczne? a może bardziej polityczne niż filozoficzne? Filozoficzne po prostu? A może polityczne po prostu? To są pytania o „filozofię” i o „politykę”, które tu tropię, jakże prostsze do rozwikłania u Bataille'a, Sartre'a czy Foucaulta, jak się zdaje, u których przynajmniej język polityki jest językiem polityki, a nie językiem filozofii. Odezwy Bataille'a, deklaracje Sartre'a, manifesty podpisywane przez Foucaulta, są odezwaniami, manifestami, deklaracjami politycznymi, chociaż sygnowanymi przez filozofów. Inaczej jest u Heideggera – język, ton, słownictwo odsyłają wprost do jego filozofii. I nieprzypadkowo chyba, chociaż anegdotycznie i trochę złowieszczo brzmią w tym kontekście słowa Karla Löwitha z 1946 roku (z „*Les Temps Modernes*”): gdy Heidegger kończył mowę rektorską, to słuchacze mieli wątpliwości, „czy mają zacząć czytać presokratyków czy też wstąpić do SA”<sup>16</sup>, czy *relire les présocratiques* czy też *s'inscrire dans les SA*. Język filozofii mówi tu o polityce – i to polityce rozumianej nie jako *le politique*, lecz *la politique*, jak te dwa sensy rozdziela Philippe Lacoue-Labarthe,

---

alternatywy” (o czym z jednej strony piszą choćby Bauman w swoich rozważaniach o ponowoczesności czy Derrida – w *Spectres de Marx*, a z drugiej Francis Fukuyama w *Końcu historii*). Pierre Bourdieu, „Preface” do *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. P. Collier, Stanford: Stanford UP, 1991, s. vii.

<sup>15</sup> Poważna i rozległa konfrontacja z etycznym (i politycznym) wymiarem myśli Heideggera miała jak dotąd w Polsce miejsce tylko w jednej książce: Cezarego Wodzińskiego, *Heidegger i problem zła* (Warszawa: PIW, 1994). Z racji jej wagi, rozległości i zaproponowanych horyzontów myślenia o Heideggerze, w tym miejscu niech będzie mi wolno stwierdzić, iż nie starałem się poruszać tutaj pokrewnych wątków w tak głębokim ujęciu, gdy chodzi o myśl samego Heideggera. Moje refleksje dotyczą bardziej tego, co zrodziła „sprawa Heideggera” w myśleniu o postaci filozofa, zwłaszcza we Francji, a nie tego, jak rozwikłać u niego problem etyki i polityki czy „problem zła”. Ja pytam o Francję dzisiaj – Wodziński pyta o Heideggera samego. Podziwiam wielkość jego zadania i jego książkę. Natomiast trzeba tu również wspomnieć o dyskusji redakcyjnej „Znaku”: „O odpowiedzialności filozofa” (nr 6(240)/1974).

<sup>16</sup> Karl Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, op. cit., s. 17.

a co trudno oddać w polskim jako „to, co polityczne” z jednej a zwyczajna „polityka” z drugiej strony.<sup>17</sup> Filozof mówi jako filozof właśnie, jako reprezentant źródłowej, tradycyjnie gruntującej dyscypliny, a nie jako obywatel, obywatel Heidegger, powiedzmy. Nie mówimy tu o człowieku, mówimy o filozofie, który z pomocą polityki chciał wcielić w życie swoje filozoficzne idee, odegrać swoją filozoficzną misję, pójść z pomocą narodowego socjalizmu za głosem swojego powołania, wreszcie, podjąć się przyznanego mu przez historię bycia duchowego zadania. Dlatego właśnie, zamykając już tę wtrąconą uwagę, tak trudno pisać o pismach „filozoficzno-politycznych”, „politycznych” czy „filozoficznych” w odniesieniu do Heideggera z tamtego okresu. Za każdym bowiem wyborem kryje się zupełnie inne odczytanie Heideggera, inna idea filozofii i inna idea polityki).

### ***Heidegger – francuski „mistrz myślenia”***

Aby przybliżyć znaczenie dla naszych rozważań o zmieniającym się autowizerunku filozofa wielkiej francuskiej debaty o Heideggerze z końca lat osiemdziesiątych trzeba by na początek zanalizować status jego filozofii w okresie powojennym; nie byłoby bowiem niedawnej dyskusji o takiej intensywności i o tak rozległym zasięgu gdyby nie wyjątkowe miejsce przyznawane Heideggerowi po wojnie w kulturze francuskiej. Heidegger stał się bowiem filozofem francuskim *par excellence* (jak to ujął François Fédier, wierny uczeń Beaufreta i kontynuator jego linii w czytaniu Heideggera: „to bardzo proste: *zainteresowanie filozofią dzisiaj jest nieodłączne od zainteresowania Heideggerem*. Wynika z tego, iż jeśli istnieje możliwość przetrwania filozofii we Francji, to pozostaje ona w ścisłym związku z gigantycznym dziełem dokonany przez Heideggera w tym wieku”<sup>18</sup>). Od pół wieku Heidegger wywiera decydujący wpływ na francuskie myślenie filozoficzne a jego myśl tworzy horyzont, w obrębie którego filozofia francuska formułuje swoje problemy i w którym poszukuje odpowiedzi na swoje pytania, „nadając strukturę”<sup>19</sup> filozoficznej dyskusji. Mówi się wręcz o „zwrocie heideggerowskim” tej filozofii.

---

<sup>17</sup> Choć język angielski posługuje się rozróżnieniem *the political* i *politics*.

<sup>18</sup> Cyt. za F. de Towarnickim, *Traduire Heidegger*, „Magazine littéraire”, septembre 1985, s. 85.

<sup>19</sup> Zob. Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Anti-humanism and Being*, London: Routledge, 1995, s. xii.

Francja w myśleniu filozoficznym, jak już tu niejednokrotnie pisaliśmy, uznaje czasową hegemonię „mistrzów myślenia”: fenomen ten polega na tym, że któryś z myślicieli przez pewien okres zdominowuje filozoficzną dyskusję. Francja wręcz, jak się wydaje, przynajmniej biorąc pod uwagę ostatnie pięćdziesiąt lat, nie może bez tej jednostkowej dominacji żyć. Byli to w pewnych okresach i na różnych prawach, zdarzało się, że w tym samym okresie Hegel, Kojève, Sartre, Nietzsche, Marks, Lacan (Marks znajdował w centrum uwagi chyba najdłużej i jego wpływ był wprost nie do przecenienia); z drugiej strony ani Lévy-Strauss, ani Foucault, ani Derrida, czy wcześniej Merleau-Ponty nie dopracowali się takiego statusu. Heidegger pośród nich zajmował pozycję kluczową i jako jeden z dwóch – drugi to Nietzsche – jest dzisiaj aktualną, a nie zapomnianą propozycją filozoficzną (zwróćmy jednak na marginesie uwagę na fakt, że przejście od dominacji Hegla do dominacji Nietzschego na początku lat sześćdziesiątych dokonało się – również – pod mocnym wpływem opublikowanych właśnie tomów Heideggerowskiego *Nietzschego*<sup>20</sup>). Heideggerem myśl francuska oddychała przez pięćdziesiąt lat, bo przecież nawet zaczytując się Heglem Kojève'a i przysłuchując mu się jeszcze przed wojną, jak wiadomo, wdychała równocześnie Heideggera, którego (wraz z Marksem) wczytał on do *Fenomenologii ducha*. Nie można, odnosimy wrażenie, zrozumieć pełniej Sartre'a i Merleau-Ponty'ego, a potem Foucaulta i Derridy (a jeszcze później Lacoue-Labarthe'a, Jean-Luc Nancy'ego, Sary Kofman czy Dominique'a Janicaud) jeśli nie weźmie się pod uwagę przemożnej siły myśli Heideggera (choć zapominać nie można o sile marksizmu w rozmaitych odmianach, od czasów Sartre'a po 1968 rok, ów Lyotardowski „znak historii”, oraz maoizmu). I nie mowa tu przecież o Heideggerowskiej ortodoksji, o namaszczonej depozytariuszach jego myśli, jak Beaufret, Palmier, Fédier; mowa o bardziej samodzielnych (cokolwiek może to dzisiaj oznaczać w filozofii) propozycjach filozoficznych. Podobnie zresztą, gdy weźmie się pod uwagę Paula de Mana w Ameryce, a przez niego Harolda Blooma i ich obydwu wpływ na krytykę literacką i kulturową, nie wspominając o importowanym i przyswojonym Derridzie wraz z dziesiątkami naśladowców i kontynuatorów, z całym tak zwanym amerykańskim dekonstruktywizmem, to okaże się, że przecież oni wszyscy są, mniej lub bardziej, pośrednio czy bezpośrednio – z Heideggera

---

<sup>20</sup> Wątek związków między specyficznym francuskim Heideggerem, specyficznym francuskim Nietzschem oraz wątek wpływu pierwszego na obraz drugiego pomijam tu całkowicie, odsyłając do takich opracowań

właśnie. Niezwykle perswazyjna wizja Heideggera uwiodła dużą część myśli europejskiej i trzyma ją w mocnym uścisku, czy sobie z tego zdajemy do końca sprawę, czy też nie (i czy tego chcemy, czy też nie). W tym sensie, jak powiada Joseph Margolis odwołując się do Harolda Blooma koncepcji „tęgiej” poezji, „żaden filozof dwudziestego wieku, a być może żaden filozof całej zachodniej tradycji nie liczy się bardziej nieodparcie jako 'tęgi głos' (...) niż Martin Heidegger.”<sup>21</sup> A wynika z tej konstatacji ni mniej ni więcej tylko wniosek taki oto, że myśl zachodnia dzisiaj jest tak zadłużona w wizji Heideggera, i znajduje się pod tak mocnym jej wpływem, iż wprost obowiązkiem filozofów jest rozważyć ten wpływ aż do ostatecznych konsekwencji. (Teza Margolisa brzmi następująco: jesteśmy wszyscy w dużej mierze zarażeni heideggerowskimi motywami, czy tego chcemy czy nie; i wielu z nas jest tym niezaprzeczalnym faktem przerażonych; stąd, czy możemy oddzielić to, co jest pojęciowo akceptowalne w jego filozofii od tego, co odrzucamy jako jego filozoficzny nazizm?) Trochę to tak – a będziemy te paralele snuć w oddzielnym rozdziale poświęconym „sprawie Paula de Mana” i jej reperkusjom w amerykańskiej Akademii – jak historycznie stwierdzali dekonstrukcyjniści: sami nie wiemy, z kim sypiamy; chcemy bezpiecznej krytyki (*safe criticism* jak *safe sex* w dramatycznej erze syndromu nabytego braku odporności organizmu...). Margolisa „zainfekowanie” Heideggerem dotyczy jednak bezpośrednio i w pierwszej kolejności Francji, gdzie autor *Listu o 'humanizmie'* był postacią wprost kultową.

A zatem zasięg dyskusji wokół „sprawy Heideggera” jest wprost proporcjonalny do miejsca przyznanego mu we francuskim życiu intelektualnym. Powstały tuż po wojnie „niczym feniks z popiołów” Martin Heidegger, poprzez wieloletnią „mistrzowską” apologię o cechach „strategii” (Hugo Ott), staje się sztandarowym filozofem lewicy, najważniejszym autorytetem krytycznym, dającym słownik pojęciowy potrzebny francuskiej lewicy do kwestionowania rzeczywistości nowoczesności. Jak powiadają w polemicznym stylu bynajmniej nie niezaangażowani obserwatorzy, przedstawiciele *nouvelle philosophie*, Luc Ferry i Alain Renaut w swojej książce *Heidegger et les modernes*, wszystkie ruchy neoheideggerystów – czyli w specyficznym słowniku ich filozoficzno-politycznego pamfletu: Derridy, Lacoue-Labarthe'a etc. etc. – były w latach osiemdziesiątych z góry

---

jak np. wspomiana praca Toma Rockmore'a, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*.

znane, bowiem znajoma była gra, w którą grali nieprzerwanie od kilkadziesiąt lat. I wtedy, niespodziewanie, pojawił się Chilijczyk Farias ze swoją książką: „Pomimo swojej denerwującej płytkości, książka Fariasa nagle zapobiegła myśleniu w koło i zagrała fałszywie brzmiącą nutę w nowym consensu krytycznych intelektualistów.”<sup>22</sup>

Uderzyła w budowany poprzez lata autorytet, we francuską świętość, i pewnie dlatego odpowiedź na nią stała się „ćwiczeniem obowiązkowym” (Ferry/Renaut) dla dużej części francuskich intelektualistów, a głównie filozofów. We Francji zaważyło się niebo – *le ciel des philosophes* – zaczyna swoją recenzję z książki Victora Fariasa Hugo Ott. Warto zastanowić się, po kilku latach, czy stało się tak, jak prorokował Ott w *Drogach i bezdrożach*, wspomnianej recenzji z *Heidegger et le nazisme*:

We Francji zaważyło się niebo – *le ciel des philosophes*. Nadzwyczaj błyskotliwie zainscenizowana przez przedstawicieli *nouvelle philosophie*, poprzedzona wstępem Christiana Jambeta, ukazała się ostatnio na rynku i *dokonała wstrząsu we francuskim świecie duchowym* książka Chilijczyka Victora Fariasa o Heideggerze. Mówić można zgoła o aferze państwowej. Zegary Francji chodzą inaczej. To wiemy. Dlatego w żadnym wypadku nie zadziwia spóźnienie, z jakim wszyscy we Francji zapoznają się dopiero teraz z rezultatami badań (...) które w niemieckim obszarze językowym znane są od dawna. Konsekwencją tego faktu będzie zapewne to, że ów uporządkowany świat wcześniejszych szkół filozoficznych zawiruje i przemiesza się.<sup>23</sup>

Fragment powyższy stanowi świetny przykład spojrzenia z zewnątrz, z niemieckiej perspektywy, na swoiście francuską dyskusję i jej potencjalne reperkusje (uznajmy bowiem wstępnie za Lyotardem, iż „sprawa Heideggera” jest „sprawą francuską”, co jeszcze przyjdzie nam dalej skomentować). Po czym można więc rozpoznać „wstrząs” w świecie duchowym? Ot, choćby po słownictwie, emfazie, grozie, jaka tchnie z komentarzy prasowych.

### **„Czy można jeszcze wierzyć filozofom?”**

---

<sup>21</sup> Joseph Margolis, *Discarding and Recovering Heidegger*, [w:] *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, ed. Tom Rockmore and Joseph Margolis, Philadelphia: Temple UP, 1992, s. 406.

<sup>22</sup> Luc Ferry, Alain Renaut, *Heidegger and Modernity*, trans. F. Philip, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, s. 16.

<sup>23</sup> Hugo Ott, *Drogi i bezdroża. O krytycznym studium Victora Fariasa na temat Heideggera*, op. cit., s. 425, kursywa moja – M.K.

Weźmy jeden tylko przykład, który pokaże głębokość zadanej rany i ilość wtartej w nią soli – wprowadzenie do skądinąd rewelacyjnego *dossier* z „Le Nouvel Observateur”, zatytułowanego po prostu *Heidegger et la pensée Nazi*.<sup>24</sup> Otóż już pierwszy, wyłuszczonego paragraf poraża spokojnego polskiego czytelnika – który jest raczej nieprzyzwyczajony do ujmowania wydarzeń filozoficznych w kategoriach wydarzeń o trwałym i głębokim znaczeniu – ostrością sformułowań: „les faits sont là. L'affaire Heidegger est *une tragédie pour la pensée dont on commence à peine à prendre la mesure...*”<sup>25</sup> Tragedia dla myśli, którą dopiero zaczynamy ogarniać... Tragedia dla myśli, tragedia dla Francji (Niemcy uśmiechają się z pewnym politowaniem, tak jak Habermas, Ott i Gadamer, ale przecież „zegary Francji chodzą inaczej...”)

Sparafrazujmy kilka stwierdzeń autorki wprowadzenia, by oddać wiszące między wierszami napięcie. A więc – całe szaleństwo tego wieku kondensuje się właśnie tu, w tym pytaniu: *Heidegger, nazistą?* Te dwa słowa nie powinny w ogóle móc występować na tej samej stronie. Podobnie jak inne opozycje, których nie trzeba nawet tłumaczyć na polski: *pensée, shoah; philosophie, Führer; question de l'Être, Auschwitz*. Te dwie rzeczy – w tym samym uniwersum? Kiedy rozważa się to pytanie – i te pary słów, które nie są przecież tylko słowami – rodzi się w czytelniku uczucie obcości „graniczące z przerażeniem”, powiada Catherine David. Pytanie owo ma wedle autorki „osłabiać”, „rodzić gorączkę”, „zarażać”. Pytanie owo ma wreszcie działać jak „złośliwa choroba”... Zwróćmy uwagę na rozgrywający się w tych kilkunastu liniijkach dramat oddawany doborem metafor, emfazą zestawianych słów. Właściwie przymiotniki (*insupportable, insoutenable*) mówią tu mniej niż stworzone przez autorkę opozycje. Dokładnie tak – jak grom z jasnego nieba, bo przecież raptem „zawaliło się niebo filozofów”, by przypomnieć Otta – w pierwszej chwili francuska publiczność musiała odebrać „sprawę Heideggera”.

Nie mniej dramatycznie stawiał pytanie tytuł innego *dossier* z „Lire”: *Peut-on encore croire les philosophes?* Czy można zatem jeszcze wierzyć filozofom, czy też wierzyć im już od pewnego czasu nie można? I właśnie owo tytułowe pytanie prowadzi nas do rozważań o „sprawie Heideggera” w kategoriach zmieniającego się autowizerunku filozofii: od tradycyjnego, normatywnego, ku ponowoczesnemu, o którym nie wiemy nawet jeszcze dokładnie, jaki mógłby być, bo jest na etapie wstępnego krystalizowania się w różnych

<sup>24</sup> „Le Nouvel Observateur”, janvier 22-28, 1988.

miejscach i przy różnych okazjach, u różnych autorów i w różnych kulturach – u Derridy, Lyotarda, Foucaulta, Rorty'ego, Baumana i wielu innych. Pytanie banalnie ujęte w formie „czy można jeszcze wierzyć filozofom?” jest dokładnie pytaniem o społeczną użyteczność filozofii i społeczną użyteczność filozofa. Bo przecież jeśli Heidegger był „wielkim filozofem” (a niezaprzeczalnie nim był) i był nazistą (a równie niezaprzeczalnie nim był)<sup>26</sup>, nazizm był złem absolutnym, a zarazem filozofia jest tym obszarem refleksji nad światem, który jest społecznie użyteczny, to coś – coś! – w powyższych stwierdzeniach pozostaje nie do uzgodnienia. I intuicyjnie czujemy, i logicznie możemy pokazać, że przy założeniu, iż istnieje związek między zaangażowaniem politycznym Heideggera w 1933 roku i jego myślą filozoficzną, pod znakiem zapytania staje albo wielkość Heideggera, albo zbrodniczość nazizmu, albo tradycyjny, od Sokratesa wywodzący się wizerunek filozofa pokazującego zarazem „dobry” i „mądry” sposób życia, jak na „miłośnika mądrości”, filozofa, przystało.<sup>27</sup>

Najbardziej radykalnie tę kwestię stawiają Richard Rorty, Paul Veyne i Dominique Janicaud: powiada Rorty, iż „można być wielkim, oryginalnym i głębokim artystą czy myślicielem, a zarazem być kompletnym draniem” (bo przecież Heidegger jako człowiek był *a rather nasty piece of work*)<sup>28</sup>; powiada Veyne, iż „un des plus grands métaphysiciens qui ait jamais existé a pu être aussi un *méprisable imbécile*”<sup>29</sup>; i powiada wreszcie Janicaud, iż trzeba znaleźć metodę, by do pomyślenia stało się „la tension entre l'homme et l'oeuvre.”<sup>30</sup> Mniej więcej zatem, korzystając z innej opozycji: mały Heidegger-człowiek i

<sup>25</sup> Catherine David, *ibidem*, s. 41.

<sup>26</sup> Co tak oto sumarycznie ujmuje Thomas Sheehan w niezwykle ważnym, a zarazem spokojnym i świetnie wyważonym tekście *Heidegger and the Nazis*: „Two facts about Martin Heidegger (...) are as incontestable as they are complicated: first, that he remains one of the century's most influential philosophers and, second, that he was a Nazi”, „The New York Times Book Review”, June 16, 1988, s. 38.

<sup>27</sup> Jerzy Margański zauważa przenikawie: „Stosunek Heideggera do narodowego socjalizmu można bowiem (i chyba należy) widzieć w perspektywie tego, do czego filozof jest przez swe myślenie ‘zobowiązany’ i co ‘wolno’ mu powiedzieć. Jego perypetie z narodowym socjalizmem ukazują się wtedy z nieco innej strony, a mianowicie w perspektywie istoty tego, czym w ogóle jest ‘myślenie’ oraz jakie niebezpieczeństwa się z nim wiążą”, *Martin Heidegger i narodowy socjalizm*, „Res Publica”, 1/1990, s. 95.

<sup>28</sup> Richard Rorty, *Taking Philosophy Seriously*, „New Republic”, April 11, 1988, s. 32. By przypomnieć Jerzego Giedroycia z listu do Gombrowicza: „gdyby oprócz talentu wymagać od pisarzy charakteru, to literatura by w ogóle przestała istnieć”. Jerzy Giedroyc-Witold Gombrowicz, *Listy 1950-1969*, Warszawa: Czytelnik, 1993, s. 341. Nie o filozofach tu jednak mowa....

<sup>29</sup> Cytuję za Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1990, s. 17.

<sup>30</sup> Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée, op. cit.*, s. 32.

wielki Heidegger-myśliciel; ludzka małość – Rorty'ego *bastard*, Veyne'a *méprisable imbécile* – i filozoficzny geniusz.

Pozostaje jednak pytanie o autowizerunek filozofii i filozofa oraz kierowane wobec profesji i jej przedstawicieli oczekiwania. Jest może tak, jak chce Richard Rorty, iż nie przeszkadza nam uważanie Hemingwaya za zbirą, Prousta za homoseksualistę, Pounda za szaleńca, a Kiplinga za imperialistę – i jednocześnie rozkoszowanie się ich dziełem. Zbyt prostym zabiegiem – zbyt redukcyjnym chociaż zwalniającym od dalszej refleksji moralnej, politycznej i filozoficznej w „sprawie Heideggera” – jest sprowadzenie postaci *filozofa* do postaci *pisarza*, a uwikłania Heideggera w nazizm do uwikłania Heideggera-człowieka, a nie Heideggera-filozofa (a zatem do uwikłania jedynie jego życia, z pominięciem dzieła, by trzymać się tradycyjnych opozycji). Interpretacja podsuwana przez Rorty'ego sprowadza całą dyskusję wokół Heideggera na boczny tor, z góry odrzucając jakiegokolwiek związki między jego filozofią a działalnością polityczną. Nie chodzi przecież o klasyfikowanie filozofów na podstawie moralnego przesłania, jakie z sobą niosą, na podstawie korelowania „moralnej cnoty” filozofa z „filozoficznym sensem jego dzieła”, jak chce Rorty. Pozostając w ramach Rortowskiej propozycji trzeba by powiedzieć tak: nie przeszkadzałoby, z punktu widzenia filozofii, nie miałyby większego znaczenia, gdyby Heidegger był, powiedzmy, erotomanem, bowiem byłyby to przymioty należące do jego sfery *prywatnej*. Nie jest jednak tak, iż polityczne proklamacje wygłaszane, pisane, sygnowane imieniem filozofa *jako* filozofa nie mają żadnego znaczenia, bądź mają znaczenie porównywalne z kobiecą stroną osobowości Marcela Prousta. „Kompletnym draniem” może być Heidegger denuncjujący kolegę-naukowca, nie idący na pogrzeb swojego dawnego mistrza i opiekuna, Husserla, piszący negatywne opinie o filozofach ze swojego otoczenia i rujnujący ich zawodowe kariery (tak, jak opisuje te zdarzenia Hugo Ott czy Victor Farias) – tu jest moja całkowita zgoda z Rorty'm. Lecz przecież chyba nie o takiego Heideggera w całej tej sprawie pytamy – pytamy o próbę wykorzystania brutalnej siły ruchu narodowosocjalistycznego do wprowadzenia w czyn własnej filozofii z pełną świadomością i odpowiedzialnością („odpowiedzialność” to kluczowe słowo *Mowy rektorskiej*), przy pełnej – choć może naiwnej – kalkulacji potencjalnych zysków i strat, potencjalnych, aktualnych bo niezbędnych kompromisów. Zgadzam się w pełni z Rorty'm, gdy powiada, iż Heidegger „wziął filozofię (nazbyt) poważnie” (tytułowe *taking philosophy seriously*); nie mogę się jednak z nim zgodzić, gdy odcina wszelkie implikacje społeczne, filozoficzne i

polityczne od wydarzeń z 1933 roku i z lat późniejszych. O ile Rorty stwierdza fakt zbytniego przejścia się filozofią, o tyle mnie interesują źródła tej filozoficznej misji, tego duchowego zadania, które miało doprowadzić do odrodzenia Niemiec w greckim duchu z pomocą Uniwersytetu, jako siedziby wiedzy (*Wissen*), którą mogła dać jedynie filozofia. Najlepiej filozofia samego Heideggera.

Wątek „brania filozofii (nazbyt) poważnie” to nie wątek kaprysu pewnego wielkiego niemieckiego profesora, to – jak chciała Hannah Arendt – wątek całego *déformation professionnelle* filozofów i filozofii, od Platona, Dionizjosa i Syrakuz. Dlatego nieistotne, jak się zdaje, jest prywatne życie i nieistotne są prywatne błędy Martina Heideggera – choćby to była *die grösste Dummheit* (odsyłając tu do licznych komentarzy biograficznych i filozoficznych). Istotne są publiczne zachowania i zaniechania, publiczne wypowiedzi i publiczne milczenie, publiczne propozycje składane przez filozofa w języku swojej filozofii – brunatnej polityce. I jeszcze jedno. Heidegger dokładnie wiedział, iż najlepsze i najbezpieczniejsze byłoby sprowadzenie swoich przeszłych wyborów do wyborów prywatnych bądź, z drugiej strony, wyborów „powszechnodziejowych”, w zależności od konkretnego przypadku. W drobnych sprawach decydowałem jako człowiek, zdaje się mówić, w poważnych byłem w rękach historii bycia, na którą nie miałem wpływu. Powiada Heidegger w *Faktach i myślach*, we fragmencie, który mógłby stać się mottem prowadzonych tu rozważań:

Dla tych wszystkich, i tylko dla tych, którzy znajdują przyjemność w *uporczywym przyglądaniu się* temu, co *wedle ich ocen*, było błędem mojego rektoratu, wymienię co następuje. Jest to *samo w sobie tak obojętne*, jak bezowocne grzebanie się w minionych próbach i przedsięwzięciach, które *w całym ruchu planetarnej woli mocy mają tak blahe znaczenie, iż nie można ich nawet nazwać nikłymi*.<sup>31</sup>

Nie chodzi nam tu przecież o jakiś „błąd rektoratu”, który zresztą, jak się okazuje, może być błędem tylko wedle „ich” systemu ocen. Nie chodzi również o błędy „urzędniczego działania” ani o to, co spowodowała jego „nieudolność w sprawowaniu funkcji.”<sup>32</sup> Gdyby tak było, przykład Heideggera znalazłby się, w najlepszym razie, w podręcznikach do zarządzania uniwersytetem, albo w krótkiej historii uniwersytetu we Fryburgu pod ogólnym

---

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, „Aletheia” 1(4)/1990, s. 377, kursywa moja – M.K.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 377.

hasłem „dlaczego filozof nie nadaje się do praktycznego kierowania uniwersytetem”. Przypomnijmy: „w grę wchodziły – w moim pełnym przekonaniu – zbyt ważne rzeczy, wybiegające daleko ponad to, co dotyczyło uniwersytetu.”<sup>33</sup> Właśnie, można by dodać, wręcz trzeba by dodać: tym gorzej, tym gorzej. I o tym właśnie dyskutujemy – a nie o „człowieku” Heideggerze, jego charakterze, osobowości, czy nawet poglądach politycznych. Być może prosto było powiedzieć o Arystotelesie, jak robił to podczas wykładów Heidegger: urodził się, pracował, umarł. O nim samym powiedzieć tego nie sposób.

### *Heideggera sen o przywództwie*

Zacznijmy od pewnego komentarza, jakim Heidegger opatrzył w 1936 roku głośnie – i wielokrotnie interpretowane – stwierdzenie Platona o filozofach-królach z *Państwa*:

Stwierdzenie to nie oznacza, iż profesorowie filozofii powinni kierować sprawami państwa. Oznacza ono, iż podstawowe sposoby zachowania, które podtrzymują i definiują wspólnotę *muszą być ufundowane na istotnej wiedzy*, zakładając rzecz jasna, że wspólnota owa jako porządek bytu jest sama ugruntowana na swojej własnej podstawie i że nie zamierza przyjmować standardów z jakiegokolwiek innego porządku.<sup>34</sup>

A zatem wszystko, co dla wspólnoty najważniejsze, co ją „podtrzymuje” i „definiuje” musi być ufundowane w istotnej wiedzy, wiedzy filozoficznej. Fundamentalnym tekstem, który pokazuje przejście między duchowym zadaniem odrodzenia narodu niemieckiego, nauką, wiedzą i filozofią, jest mowa rektorska wygłoszona w dramatycznych okolicznościach 27 maja 1933 roku w momencie przyjęcia przez Heideggera funkcji rektora Uniwersytetu we Fryburgu Badeńskim. Właśnie w niej znaleźć można najważniejsze elementy Heideggerowskiej wizji relacji między filozofią i polityką, filozoficzne ugruntowanie jego akcesu do „ruchu, który doszedł wówczas do władzy” (jak ruch narodowosocjalistyczny nazywa on wielokrotnie eufemistycznie w *Faktach i myślach*) oraz filozoficzną podbudowę idei uczynienia z instytucji uniwersytetu niemieckiego siedziby „duchowego prawodawcy”. Tam zarazem, w sposób bardziej zawołowany niż w późniejszych tekstach, proklamacjach

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 372.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, London: Routledge, 1981, s. 166.

i przemowach pojawia się motyw, który mnie tu niezwykle interesuje: mesjanistyczny motyw filozofa zbawcy, przychodzącego w przełomowym momencie dziejowym, kierującego – starającego się pokierować – wielkim ruchem politycznym w wybranym przez siebie kierunku, odkrywającego historyczną istotę, wewnętrzną prawdę i ukrytą wielkość tego ruchu, umieszczając go w kluczowym momencie wielkiej historii bycia...

Zajrzyjmy do *Samoutwierdzenia się niemieckiego uniwersytetu*, aby znaleźć tam kluczowe motywy, które tu nas interesują: przywództwo, kryzys, duchowa misja filozofa i filozofii, przełomowość chwili bieżącej, mesjanizm, sprowadzanie wszelkiej istotnej praktyki do filozofowania i poszukiwanie nowych, greckich początków dla nowej, narodowej, niemieckiej tożsamości.<sup>35</sup> Posłuchajmy otwarcia mowy, która nie miała sobie równych na niemieckich uniwersytetach w tym okresie, jak zgodnie podkreślają ówcześni świadkowie i komentatorzy – pod względem głębi i rozległości wizji, filozoficznego zaangażowania, wewnętrznego przekonania pokrewnego mowom proroków, co sprawiło, iż stała się gestem *par excellence* politycznym:

Objęcie rektoratu oznacza zobowiązanie do *duchowego* przywództwa w tej szkole wyższej. Posłuszeństwo nauczycieli i uczniów budzi się i krzepnie jedynie na podstawie prawdziwego i wspólnego zakorzenienia w istocie niemieckiego uniwersytetu. Lecz jasność, rangę i moc osiąga istota ta dopiero wtedy, *jeśli najpierw i stale sami przywódcy podlegają przywództwu – jeśli kieruje nimi owo nieublagane zadanie duchowe*, jakiego piętno wywarła na losach narodu niemieckiego jego historia. Czy wiemy o tym zadaniu duchowym?

I dalej:

samoutwierdzeniem się niemieckiego uniwersytetu jest źródłowa, wspólna wola jego istoty. Uniwersytet niemiecki jest dla nas szkołą, która *czerpiać z nauki i za pomocą nauki ujmując przywódców i strażników w karby wychowania i dyscypliny*. Wolą nakierowaną na istotę niemieckiego uniwersytetu jest *wola nakierowana na naukę jako wola spełniania duchowego zadania historycznego narodu niemieckiego* będącego narodem uznającym się w swoim państwie.

I jeszcze dalej:

---

<sup>35</sup> Inne odczytanie *Rektoratsrede* Heideggera prezentuje Janusz Mizera w tekście *Wokół mowy rektorskiej Martina Heideggera z 1933 roku* („Aletheia” 1(4)/1990, s. 414-418). Trudno mi się zgodzić z zawartym tam stwierdzeniem, iż „co pewien czas nasilają się polemiki wokół Heideggera. Nie są to jednak polemiki wokół filozofii autora *Sein und Zeit*, lecz spory o jego udział w ruchu narodowo-socjalistycznym” (s. 414). Z dzisiejszej perspektywy widać, że kwestie te są nierozłączne.

Nauka i los niemiecki w szczególności muszą zdobyć władzę w woli istotnej. A osiągną to wtedy i *tylko* wtedy, kiedy, *po pierwsze*, my – korporacja nauczycieli i korporacja uczniów – podporządkujemy naukę jej wewnętrznej konieczności i kiedy, *po wtóre*, stawimy czoła niemieckiemu losowi w jego najwyższej próbie.<sup>36</sup>

Powyższe fragmenty (wzięte z jednej strony w polskim wydaniu) wprowadzają nas w samo jądro diskutowanych tu zagadnień. Podstawowa kwestia pada już w pierwszym zdaniu mowy – chodzi o przywództwo (*Führung*), duchowe przywództwo. Kto komu przewodzi, kto kim kieruje – z jaką motywacją, w jakim celu i w jakim kierunku? Komu należy się przywództwo w momencie dziejowego tąpnięcia, *Umsturzsituation*, sytuacji rewolucyjnej? Na kogo może liczyć naród niemiecki w chwili duchowego przełomu, na kim musi opierać się duchowa rewolucja? Kto zna prawdziwe, ukryte znaczenie owego „ruchu, który doszedł wówczas do władzy” i rozgrywającej się rewolucji; kto dostrzega przyszłość – jasną, wyraźną, czystą – za rozkołysaną, pełną turbulencji teraźniejszością? Kto wreszcie sięga wzrokiem dalej niż ci ludzie, którzy „zbyt dobrze obywali się bez myślenia” (czyli narodowi socjaliści z wywiadu w „Der Spiegel”)? „Przywódcy i strażnicy” potrzebują wiedzy, którą dać może tylko nauka – filozofia; a w gruncie rzeczy jedna z filozofii i jeden z filozofów: Martin Heidegger, upraszczając rzecz i pomijając liczne niuanse.

Zobowiązanie do duchowego przywództwa, o którym mówi Heidegger w powyższym fragmencie, wykracza daleko poza uniwersytet, jak można by wstępnie przypuszczać. Nieubłagane zadanie duchowe wzywa do wielkich myśli, wielkich przemian i wielkiej odpowiedzialności. Właściwie można spojrzeć – w perspektywie całej mowy rektorskiej – na uniwersytet nie tylko jako na duchowego prawodawcę narodu niemieckiego w momencie jego duchowego przełomu. Uniwersytet staje się miejscem, które przełomem tym bezpośrednio ma kierować. To ono ma trzymać przywódców w korbach dyscypliny i wychowania, to ono poprzez naukę ma wprowadzić w czyn „wolę spełnienia duchowego zadania historycznego narodu niemieckiego”, to ono ma stawić czoła „niemieckiemu losowi w jego najcięższej próbie”.

Uniwersytet ma stać się w zamierzeniach Heideggera instytucjonalnym miejscem duchowego odrodzenia, powiada Jürgen Habermas.<sup>37</sup> Uniwersytecki campus w gruncie rzeczy wypełnia całą przestrzeń, poszerza swoje granice na cały zewnętrzny świat, dodaje

---

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, tłum. J. Garewicz, *op. cit.*, s. 365, kursywa druga, trzecia i czwarta moja – M.K.

Philippe Lacoue-Labarthe.<sup>38</sup> Uratowanie zdegenerowanej i zmierzającej ku ostatecznemu upadkowi cywilizacji zachodniej zależy od ostatniego bastionu obrony, jakim jest filozofia mająca wesprzeć „ruch”. Pytanie Heideggera z mowy rektorskiej – „czy wiemy o tym zadaniu duchowym?” – jest pytaniem absolutnie kluczowym. Czy wiemy, skąd może i skąd musi przyjść przywództwo? Czy wiemy, czego wymaga od nas duchowe posłannictwo? Sytuacja jest wyjątkowa i wymaga wyjątkowych środków:

Ale też nikt nas nie zapyta, czy chcemy, czy nie, *kiedy zawiodą siły duchowe Zachodu i zadrżą jego posady, kiedy zawali się przeżyta, pozorna kultura wtrącając wszystkie siły w chaos i obłęd, w którym się zadławia.*<sup>39</sup>

Skomentujmy: kryzys ma skalę powszechnodziejową; czas właściwie można by mierzyć jak podczas Rewolucji Francuskiej – od początku, od zera. Jest tylko to, co przed przełomem i to, co po nim. Wszystkie inne podziały historyczne tracą sens. Heideggerowska wiara (i nie tylko jego, jak pokazuje dobitnie na przykładzie dużej części filozofii niemieckiej Hans Sluga w swoim doskonałym studium<sup>40</sup>), iż żyje w momencie przełomowym dla historii świata – wiara ściśle związana z jego wizją świata rozwijaną na długo przed 1933 rokiem – nie pozwoliła mu nie wziąć na siebie roli „zbawcy” (Habermas). W narodowosocjalistycznej rewolucji chodziło przecież, jak sam wyznał, o *eine völlige Umprägung des deutschen Daseins*, „całkowitą przemianę niemieckiego Dasein.”<sup>41</sup> Mesjanistyczne ujęcie siebie jako filozofa pozwoliło Heideggerowi na ujmowanie roli własnej filozofii jedynie w kontekście eschatologicznego losu świata, Zachodu, Niemiec, powie Habermas. Napięcie towarzyszące objęciu rektoratu przez Heideggera w rodzących się nazistowskich Niemczech można chyba porównać do napięcia towarzyszącego Heglowi przy pisaniu *Fenomenologii ducha* przy odgłosach bitwy pod Jeną, Fichtemu wygłaszającemu *Mowy do narodu niemieckiego*<sup>42</sup> w 1807 roku, w momencie straty Prus na

---

<sup>37</sup> W przedmowie do niemieckiego tłumaczenia książki Victora Fariasa, *Heidegger – dzieło i światopogląd*.

<sup>38</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Transcendence Ends in Politics*, [w:] *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, ed. by Christopher Fynsk, Cambridge, MA: Harvard UP, 1989, s. 277.

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, *op. cit.*, s. 369.

<sup>40</sup> Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1993.

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Der Ruf zum Arbeitsdienst*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*, nr 158, s. 180.

<sup>42</sup> Zob. Johann Gottlieb Fichte, fragmenty (w tłum. R. Marszałka) *Mów do narodu niemieckiego*, [w:] *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa: Aletheia, 1996.

rzecz zwycięskiej, napoleońskiej Francji, Nietzschemu, który widział historię świata przełamaną na dwie części przez swoją krytykę chrześcijaństwa (bo przecież, jak sam wyznał, „jam zgoła nie człowiek, jam dynamit”) i wreszcie – w o wiele mniejszym stopniu – francuskim adoratorom i *compagnons de route* komunistycznej rewolucji na Wschodzie, przynajmniej w niektórych momentach.<sup>43</sup> Zawsze, gdy filozof odczuwał wyższą potrzebę czynu, chęć aktywnego włączenia się do zmian otaczającego świata, przyspieszenia wydarzeń historycznych, pokierowania tymi, którzy kierują społeczeństwem, wpadał w pułapkę filozofii/polityki. A pierwszym krokiem, przy którym powinna zapalać się ostrzegawcza lampka, było niespodziewanie zrodzone przekonanie, że bierze się udział w nadzwyczajnych wydarzeniach, żyje się w kryzysowym momencie, w którym szala historii przeważać się może w jedną lub w drugą stronę. Powszechnodziejowy kryzys, absolutna wyjątkowość chwili – a myślę tu wciąż o Heideggerze, ale marginesem są jakobini i Hegłowski terror w ujęciu np. Charlesa Taylora czy Joachima Rittera – rodzą ekstremalne zachowania; zegary zaczynają odmierzać nowy czas. Po rewolucji – ma nastać brzask nowego świata, usprawiedliwiający cierpienia w teraźniejszości (jak pisał Emil Cioran: „Od nadmiaru nadziei zacządzieni przyszłością, czujecie się nagle odpowiedzialni za czas teraźniejszy i przyszły, czujecie, że tkwicie w samym sercu czasu rozelektryzowanego waszymi dreszczami...”<sup>44</sup>). Rok 1933 w Niemczech był takim rokiem zwrotnym, po którym wszystko mogło się wydarzyć; wymagał on podjęcia natychmiastowej decyzji, jak każda unikalna chwila w ludzkiej historii, wymagał „konstruktywnego” myślenia, działania, zaangażowania. Skoro miała się wypełnić historyczna i duchowa misja narodu niemieckiego, skoro w momencie powszechnodziejowego kryzysu duchowe przywództwo przypadło właśnie Niemcom, skoro wreszcie w samych Niemczech – jak zdawał się sądzić przez chwilę autor *Mowy rektorskiej* – duchowe przywództwo mogło przypaść filozofom, to jak można było odmówić? Historia przyznała rację duchowym emigrantom, którzy nie uwierzyli w swoje posłannictwo w przełomowym momencie dziejowym...

Wiara w to, że zegary odmierzają nowy czas, że historia na naszych oczach pęka na dwoje, że żyjemy w momencie zwrotnym, kiedy wszystko może się zdarzyć lub nie, w zależności – między innymi – od naszego działania bądź jego zaniechania, jest zgubna dla

<sup>43</sup> Niekoniecznie wyłącznie komunistycznym – zob. deklaracje i manifesty Georges'a Bataille'a z lat 1937-39.

<sup>44</sup> Emil Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa: Wyd. IBL, 1997, s. 33.

filozofów i intelektualistów. Niespodziewanie dla innych (a i dla siebie samych!) tracą oni swój indywidualny węż, swoją umiejętność autonomicznej diagnozy sytuacji, swoją ostrość spojrzenia na rzeczywistość, z jakiej słyną w czasach spokoju. Niespodziewanie dla innych (a i dla siebie samych!) wspierają ostre, radykalne racje polityczne; korzystają z brutalnego języka polityki; dzielą uniwersum filozoficznych stanowisk na swoich i obcych, „nas” i „onych”, współwalczących i wrogów, których trzeba zniszczyć; mówią rzeczy, których w zwykłych czasach by nie powiedzieli.<sup>45</sup> Spotykają się z ludźmi, którym w innym momencie dziejów nawet nie podaliby ręki, publikują w czasopismach, w których kiedy indziej nie odważyliby się umieścić najmniejszej notki. Tolerują zbrodnie i okrucieństwa, przemykają oczy na niesprawiedliwości i gwałty<sup>46</sup>, nie dostrzegają jawnego zła, podłości, małości. A wszystko to – w imię wielkiej sprawy, narodu, klasy, rasy, państwa – bądź Niemiec, Europy, Zachodu, świata. Największe zbrodnie popełniane w imieniu „ludzkości” znajdowały najlepsze filozoficzne uzasadnienia w oczach filozofów. Jednak nigdy, jak się zdaje, nie wzięto poważnie lekcji historii: opadało napięcie, świat spowalniał swój bieg, historia powracała do zwykłych obrotów, a myśl do zwykłych zajęć. Aż do następnego wybuchu, następnego zaczarowania, zacządzenia, uwiedzenia. (Dziwnym tworem jest filozof; wiecznie pozbawiany złudzeń, wykorzystywany i dający się wykorzystywać ideologom i utopiom, zawsze powraca do starych błędów jak do życiodajnego źródła. Może to trochę tak, jak mówi Michel Foucault – trzeba mieć w sobie sporo pokory, aby przyznać, że być może nasz czas nie jest tym jedynym czasem, kiedy wszystko się zaczyna i wszystko się kończy. Rewolucyjnym momentem w historii. A może rację miał i Hegel, kiedy powiadał w *Wykładach z filozofii dziejów*, że okresy spokojne to „puste karty

---

<sup>45</sup> Warto tu przypomnieć zdumienie, jakie ogarnęło Karla Löwitha w Rzymie w 1936 roku, gdy Heidegger nosząc dumnie swatykę na piersi opowiadał o swoim zaangażowaniu, czy Karla Jaspersa, gdy dowiedział się o „cudownych rękach” Hitlera... Zob. Karl Löwith, *My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936*, [w:] *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, ed. Richard Wolin, New York: Columbia UP, 1991, oraz Karl Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń: Comer, 1993, rozdział „Heidegger”: „Jak człowiek tak niewykształcony jak Hitler rządzić może Niemcami? 'Wykształcenie – odpowiedział – jest najzupełniej obojętne. Proszę się przyjrzeć, jak cudowne są jego ręce!’” (s. 99).

<sup>46</sup> Posłuchajmy mądrych słów Barbary Skargi z tekstu *Filozofia i gwałt*: „Wolno mi zwrócić uwagę na to słowo: gwałt, tak często się pojawiające, a charakteryzujące samą istotę ludzkiego bytowania. Gwałtu można bowiem dokonywać nie tylko orząc ziemię i poskramiając wiatr, ale także działając wśród ludzi, w tej silnej *polis*, o której tyle Heidegger mówi. Dla Heideggera gwałt był tylko faktycznością: tak oto jest, takim jest wiecznie transcendujące siebie bycie. W tamtych jednak latach taka konstatacja mogła zabrzmieć jak usprawiedliwienie, jeżeli nie zachęta. Czy można przypuścić, że filozof nie zdawał sobie z tego sprawy?” *Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*, s. 460.

historii.”<sup>47</sup> Być może naturalną kolejną rzeczą szybszy bieg zdarzeń wymusza szybszy bieg myśli; bieg rewolucyjny wymaga myśli rewolucyjnej, co może nieraz okazywać się pokusą nie do odrzucenia...) Właściwie taka „heroiczna” wizja świata i „heroiczna” wizja filozofa przyszła dopiero wraz z Heglem (i równolegle z Rewolucją Francuską); to w *Fenomenologii* uznał on przecież, że historia znalazła się właściwie w punkcie zwrotnym, będąc miejscem narodzin i okresem przejściowym do nowej ery.<sup>48</sup>

Posłuchajmy Nietzschego z *Ecce Homo*, mając w pamięci dramatyczną mowę rektorską Heideggera:

Znam swój los. Kiedyś przylgnie do imienia mego wspomnienie czegoś potwornego – *przesilenia, jakiego zgoła nie było na ziemi (...)* Jam zgoła nie człowiek, jam dynamit (... ) Pojęcie polityki rozplynie się wówczas całkiem w wojnie duchów, *wszystkie potężne twory starej społeczności wysadzone zostaną w powietrze* – wszystkie spoczywają na kłamstwie: nastaną wojny, jakich jeszcze nie było na ziemi. Dopiero ode mnie poczyna się na ziemi w i e l k a p o l i t y k a.<sup>49</sup>

Widać tu to samo przekonanie o wielkiej polityce i wielkich zmianach; o wielkim kryzysie i swojej – osobistej, filozoficznej – w nim roli; o odmierzaniu nowego czasu. Podobne przesłanie niesie taki oto fragment z *Listów* Nietzschego o *Ecce Homo*: „tak dalece wykracza ta książka poza pojęcie 'literatury', że właściwie nawet w naturze brak porównania: rozbija ona, dosłownie, d z i e j e ludzkości na dwie części – stopień najwyższy od 'd y n a m i t'!...”<sup>50</sup> Jest to struktura myślowa,<sup>51</sup> jak się zdaje, wspólna dużej części filozoficznej myśli niemieckiej, w której świetnie można również umieścić fragmenty *Manifestu komunistycznego* czy jedenastą tezę o Feuerbachu. Póki co jednak, oddajmy głos – i miejsce, po dłuższej dygresji – Heideggerowi z mowy rektorskiej.

Pytał więc Heidegger swoich słuchaczy: studentów, profesorów i dziekanów: „*Czy wiemy o tym zadaniu duchowym?*”. Zadaniem tym jest nauka; przywództwo jest

<sup>47</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa: PWN, 1958, tom 1, s. 41

<sup>48</sup> „To ciągle, ale stopniowe rozkruszanie budowli, które jeszcze nie zmieniło fizjognomii całości, zostaje nagle przerwane przez wschód słońca, który, jak błyskawica, od razu ukazuje nam postać świata nowego”, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa: PWN, 1963, tom 1, „Przedmowa”.

<sup>49</sup> Fryderyk Nietzsche, *Ecce Homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. Leopold Staff, w wydaniu Mortkowicza s. 114-115, kursywa moja – M.K.

<sup>50</sup> Fryderyk Nietzsche, *Listy*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse, list z 9 grudnia 1888 roku do Heinricha Köselitza, s. 186.

<sup>51</sup> Jacques Derrida nazywa ten sposób myślenia o filozofii „strukturą przeznaczeniową tak zwanych tekstów poheglowskich”. Zob. *Otobiographies*, [w:] *The Ear of the Other*, trans. P. Kamuf, New York: Schocken Books, 1985, s. 32.

przywództwem duchowym, bowiem to właśnie nauka jest przeznaczeniem Niemiec. Lecz przecież „wszelka nauka jest filozofią, czy wie o tym i chce tego – czy nie.”<sup>52</sup> Tylko uniwersytet jest w stanie zapewnić narodowi wielkość. Studenteria niemiecka szuka przywódców – „dzięki którym jej własne powołanie wzniesie się do poziomu *ugruntowanej, światowej prawdy* i rozjaśnione zostanie *interpretującym słowem i czynem*.”<sup>53</sup> Jeśli nauka ma mieć prawo przewodzenia przywództwu, to musi zrealizować swoją istotę: „jeśli chcemy takiej istoty nauki, to *korporacja nauczycieli uniwersytetu musi się naprawdę wysunąć na najdalszą forpocztę*, wystawioną na niebezpieczeństwo nieustannej niepewności świata”. Jeśli natomiast utrzyma się jako forpoczta – nabierze sił do przywództwa, bowiem wtedy właśnie osiągnie „najgłębsze powołanie” i „największe zobowiązanie.”<sup>54</sup>

Heidegger zaprezentował zdumionym słuchaczom mowy rektorskiej (przypomnijmy reakcję Karla Löwitha, który przecież świetnie znał Heideggera i jego myśl) nowe pojęcie nauki, a w gruncie rzeczy zupełnie nowe pojęcie filozofii. Takie pojęcie nauki – „siły kształtującej korporację uniwersytetu niemieckiego” – miało „porwać” korporację uczniów i korporację nauczycieli. Czy ich rzeczywiście „porwało”? Mowa pozostała zupełnie niezrozumiała; wygłaszałem ją na wiatr, powie później Heidegger w *Faktach i myślach*: „zapomniano ją nazajutrz po uroczystości objęcia rektoratu; przez cały czas pełnienia urzędu, nie pojawiła się ze strony kolegów żadna wypowiedź na ten temat.”<sup>55</sup> Czy udało się Heideggerowi przekształcić uniwersytet niemiecki w „siedzibę duchowego prawodawcy”, który kieruje poczynaniami „ruchu, który doszedł wtedy do władzy”? Czy powstała „bojowa wspólnota nauczycieli i uczniów”, gotowa stawić czoło historycznemu zadaniu? Choć o przyszłości zdecydowały już „młode i najmłodsze siły narodu” – miejsce uniwersytetu i samego Heideggera w świecie polityki pozostało niezmienione. Brunatni przywódcy nie kwapili się do poszukiwania innego przywództwa, nie szukali również ugruntowania swojego miejsca w filozofii i poprzez nią. Odwrócili się od proroka, który choć dostrzegł „wielkość i wspaniałość tego wymarszu w drogę”, rozumiał go na swój – może naiwny? – sposób. Rozczarowanie przyszło bowiem szybko. Pozostał jedynie

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, *op. cit.*, s. 365.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 367, kursywa moja – M.K.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 367, s. 367, kursywa moja – M.K.

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, *op. cit.*, s. 375.

idealny obraz narodowego socjalizmu, tak odległy od obrazu realnego; pozostała dobra istota przy nieudanych, nieudolnych, zmarnowanych – akcydensach. Posłuchajmy tej wybitnie filozoficznej wypowiedzi, odwołującej się implicite do całej tradycji od Platona począwszy:

*Narodowy socjalizm obrał właściwy kierunek, ale ci ludzie zbyt dobrze obywali się bez myślenia, aby zdobyć się na wyraźne sformułowanie stanowiska wobec tego, co dzieje się dziś, a co zapowiadało się od 300 lat.<sup>56</sup>*

To jednak nie Heidegger zrezygnował z rektoratu; to narodowosocjalistyczne Niemcy zrezygnowały z Heideggera, powie później... To przywódcy zrezygnowali z filozoficznej pomocy pretendenta do miana pierwszego filozofa Rzeszy: sen o odrodzeniu Niemiec z ducha filozofii z pomocą partii nazistowskiej skończył się niemal tak szybko, jak szybko się zaczął. Nowa rzeczywistość nie potrzebowała dodatkowo filozoficznego ugruntowania; radziła sobie coraz lepiej – i coraz śmieiej – bez dodatkowej świadomości zajmowania odpowiedniego miejsca w planetarnym ruchu woli mocy czy w historii bycia kreślonej przez Martina Heideggera.<sup>57</sup>

Heidegger w mowie rektorskiej stawia filozofię ponad polityką – w gruncie rzeczy ufilozoficznia ją w maksymalnym stopniu. To właśnie filozofia daje fundamenty polityce, a eksterytorialność polityki w stosunku do filozofii nie istnieje (jak powiada Philippe Lacoue-Labarthe: „nie istnieje fundament polityczny, który nie byłby fundamentem filozoficznym, albowiem to, co filozoficzne samo jest fundamentem. To znaczy, polityką (*la politique*)<sup>58</sup>). Jak dotrzeć do istoty nauki wedle Heideggera? Trzeba będzie cofnąć się do Greków, „podać się pod władzę początków naszego duchowo-historycznego samowiednego istnienia”. A początkiem tym jest „zaranie filozofii greckiej.”<sup>59</sup> Jeśli Heidegger odnosi całą praktykę społeczną do uprawiania filozofii, a jest to jasne w świetle mowy rektorskiej, jeśli

---

<sup>56</sup> Martin Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. M. Łukasiewicz, „Aletheia”, 1(4)/1990, s. 390-91, kursywa moja – M.K.

<sup>57</sup> Tom Rockmore w doskonałej książce *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1992, s. 299) w sposób precyzyjny i przekonujący pokazuje relacje między narodowym socjalizmem i filozofią Heideggera w postaci trzech zwrotów: pierwszego, w oparciu o ontologię fundamentalną, ku narodowemu socjalizmowi w takiej formie, w jakiej on istniał; drugiego – odwrotu od istniejącej formy narodowego socjalizmu w momencie niepowodzenia rektoratu i trzeciego – ku idealnej formie nazizmu.

<sup>58</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Transcendence Ends in Politics*, *op. cit.*, s. 289.

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, *op. cit.*, s. 366.

wszelką *praxis* odsyła do *theoria*, to zachodzi pytanie, co rozumie on w tym tekście przez teorię. Odpowiedź na to pytanie – która pada w mowie rektorskiej – pokaże sposób złączenia filozofii i polityki, teorii i praktyki, który uzależnia w sposób źródłowy politykę od filozofii. Zastanawia się Heidegger, ale zna przecież odpowiedź (i podaje ją w swoim rewolucyjnym wystąpieniu), czym jest *theoria* dla Greków:

(...) po pierwsze, „teoria” nie ma miejsca ze względu na nią samą, lecz wyłącznie pod wpływem *namiętności* by pozostać przy bycie jako takim i pod jego naciskiem. Po wtóre zaś, Grecy walczyli o to właśnie, by pojąć tę czynność obserwującego pytania i spełnić ją jako pewien, ba, jako najwyższy rodzaj *energeia* (energii), ludzkiego „bycia-przy-dziele”. Na widoku nie mieli zrównania praktyki z teorią, lecz przeciwnie, *pojmowanie samej teorii jako najwyższego urzeczywistnienia prawdziwej praktyki*. Dla Greków nauka nie jest „dobrem kultury”, lecz najgłębiej decydującym ośrodkiem całego narodowo-państwowego samowiednego istnienia.<sup>60</sup>

Właśnie nam – powiada Heidegger – przypada w udziale odkrycie źródłowej i pełnej istoty nauki poprzez odwołanie się do odległego, greckiego początku. „Taką naukę ma się na myśli zakreślając granice niemieckiego uniwersytetu jako szkoły wyższej, która czerpiąc z nauki i za pomocą nauki ujmuje przywódców i strażników narodu niemieckiego w karby wychowania i dyscypliny”...<sup>61</sup> Otóż wstawmy teraz wszędzie w miejsce „nauki” – „filozofię” po prostu, bo o nią Heideggerowi cały czas chodzi, a jego obraz jako duchowego przywódcy rewolucji (który chce *den Führer führen*) stanie się klarowny.<sup>62</sup> Upraszczając rzecz na moment do modelu niemal karykaturalnego: rewolucją ma kierować nauka, czyli wiedza, czyli filozofia, czyli – dochodząc do ostatniego poziomu – filozofia Heideggera. Tak można odczytywać dramatyczne pytanie: „chcemy, czy nie chcemy istoty niemieckiego uniwersytetu? Od nas zależy, czy i do jakiego stopnia zadamy sobie – z gruntu, a nie mimochodem – trud, by zastanowić się nad sobą i samemu utwierdzić, czy też – w najlepszej intencji – zmienimy tylko stare instytucje i dodamy nowe. Nikt nam w tym nie przeszkodzi.”<sup>63</sup> Rewolucja tylko wtedy może się udać, dodajmy, gdy będzie rewolucją

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 366, kursywa moja – M.K.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 368.

<sup>62</sup> Powiada Richard Rorty: „Do końca 1933 roku [Heidegger] walczył jak lew, aby zostać oficjalnym filozofem, intelektualnym przywódcą ruchu narodowosocjalistycznego”, *Taking Philosophy Seriously*, *op. cit.*, s. 31.

<sup>63</sup> Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, *op. cit.*, s. 369.

duchową, rewolucją filozoficzną. Inaczej, pozbawiona podstaw, ugrzęźnie w nihilizmie... Dokładnie takie przekonania i takie konkluzje staramy się śledzić w całej pracy. Rzecz przecież również w zbędności i niezbędności filozofii w dochodzeniu do demokracji i w odchodzeniu ku dyktaturze.

Właśnie powyższe marzenia stały przed oczami Heideggera jako „konieczność i zadanie”, napisze on po dwunastu latach w *Faktach i myślach*. Bo przecież, ostatecznie – „wszystkie nadzieje okazały się płonne. Każdy wysiłek w kierunku tego, co właściwe, był daremny.”<sup>64</sup> Heidegger po wojnie wielokrotnie starał się o zminimalizowanie znaczenia swojej mowy rektorskiej (jak i, rzecz jasna, całego okresu swojego rektoratu), poprzez późniejsze interpretacje czynione z perspektywy czasu – i własnego rozczarowania. Jednak nie jest chyba tak, że jesteśmy zobowiązani do brania komentarzy Heideggera (i nie tylko jego) do jego własnej filozofii z tego (i każdego innego) okresu za dobrą monetę. W momencie wygłaszania *Samoutwierdzenia się niemieckiego uniwersytetu* w maju 1933 roku nikt ze słuchaczy, ani komentatorów znających dobrze Heideggera (ani również komentatorów miejscowej prasy) nie miał żadnych wątpliwości, że mowa ta stanowi filozoficzny wkład do rozgrywającej się narodowosocjalistycznej rewolucji. Jak komentuje polityczny biograf Heideggera, przywoływany już tu Hugo Ott, nie miał on najmniejszych wątpliwości, iż właśnie jemu została powierzona na pół mistyczna wizja prawdziwej istoty narodowego socjalizmu, owa „wewnętrzna prawda i wielkość tego ruchu”. I tak jak to Jacques Derrida w *De l'esprit. Heidegger et la question* pisze w metaforze teatralnej, iż duch (*Geist*) w 1933 roku czaił się za kulisami, aby wkroczyć na scenę, tak i Ott pisze: „gdy brunatna powódź ogarnęła Niemcy, Martin Heidegger był już nastawiony na przemiany. Były one wszak nieodzowne dla jego myślenia dziejowości.”<sup>65</sup>

Nie było tak, iż apolitycznego filozofa<sup>66</sup> niespodziewanie zaskoczyły wydarzenia polityczne, zmuszając do zajęcia stanowiska w sprawach, które były mu nieznane, dalekie i obce (zgodnie z wersją „urzędniczego” zaangażowania, które przyniosło z sobą „nieudolność w sprawowaniu funkcji”<sup>67</sup>). Heidegger chciał – jako filozof, a nie jako urzędnik, rektor, polityk czy ideolog – wpływać bezpośrednio na bieg wydarzeń w

---

<sup>64</sup> Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, op. cit., s. 376, s. 376.

<sup>65</sup> Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, op. cit., s. 111.

<sup>66</sup> Zob. Heideggera list do komisji denazyfikacyjnej z 1945 roku.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, op. cit., s. 377.

nazistowskich Niemczech; wierzył bowiem, iż został osobiście wezwany do udziału w historii bycia.<sup>68</sup> Jak wyznał w liście do Karla Jaspersa dwa miesiące przed objęciem funkcji rektora: „Choć tak wiele jest rzeczy ciemnych i wątpliwych, czuję coraz bardziej, że wkraczamy w nową rzeczywistość i że pewna epoka już się przeżyła. *Wszystko zależy od tego, czy przygotujemy dla filozofii właściwą pozycję wyjściową i wspomozemy ją w jej dziele*”, albo pół roku przed tym decydującym momentem: „Czy w nadchodzących dziesięcioleciach uda się stworzyć dla filozofii grunt i przestrzeń”<sup>69</sup> (Ott pisze w tym kontekście wręcz o „pseudoreligijnym oczekiwaniu zbawienia”).

Wątek chęci wywierania bezpośredniego wpływu na rzeczywistość polityczną jest już otwarty w pismach propagandowych, proklamacjach, deklaracjach i przemówieniach z lat 1933-34. O ile mowa rektorska jest znaczącym – jako przede wszystkim przestroga – gestem filozoficznym, o tyle te drobne „pisma polityczne” pozbawione są filozoficznej finezji, pokazując nagie zaangażowanie po stronie „ruchu”. Być może warto tu o nich wspomnieć, chociaż na zupełnie innej płaszczyźnie: po to jedynie, aby poznać głębię zaangażowania. Jest to jednak sprawa w tej chwili, tutaj, dla mnie – uboczna. Właściwie wystarczyłoby stwierdzenie faktów; i niezależnie od tego, czy znajdą się kolejne teksty politycznych wystąpień Heideggera wydrukowane w kolejnych drobnych pisemkach studenckich z tamtych lat, czy zostanie udostępniona publiczności cała czas zamknięta w archiwach w Marbach filozoficzna korespondencja Heideggera z tego okresu, ba, czy znajdą się nowe fakty potwierdzające nazistowskie zaangażowanie filozofa itd itd – w gruncie rzeczy niewiele to zmieni. Fakty są, jakie są; może ich być jedynie więcej, mogą być jeszcze lepiej udokumentowane i potwierdzone. Z naszego punktu widzenia, nie ma to większego znaczenia. Dlatego podamy tu tylko kilka charakterystycznych stwierdzeń Heideggera z jego pism politycznych.

Przypomnijmy kilka tytułów pomniejszych tekstów zebranych przez Guido Schneebergera w *Nachlese zu Heidegger: Uniwersytet w nowej Rzeszy, Służba pracy a*

---

<sup>68</sup> Pod kątem „mesjanistycznej” roli filozofa mającego za zadanie doprowadzenie narodu niemieckiego do jego przeznaczenia po zakończeniu okresu rektoratu (i zerwaniu z rzeczywistym narodowym socjalizmem) warto przyjrzeć się niedawno wydanym *Przyczynom do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran i J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński, zwłaszcza takim paragrafom jak „O wydarzeniu”, „Rozstrzygnięcie”, „Jawno-bycie i Przyszli ostatniego Boga” czy „Dzieje”. Z lektury przyczynków, jak się zdaje, wynika jeden wniosek: chociaż myśl Heideggera szuka w tym okresie nowego początku i wychodzi „poza filozofię”, to jego stosunek do przeznaczenia narodu niemieckiego pozostaje taki sam. Podobnie jak jego wizerunek siebie i swojej roli w historii.

*Uniwersytet, Narodowosocjalistyczne wykształcenie, Deklaracja poparcia Adolfa Hitlera i państwa narodowosocjalistycznego.*<sup>70</sup> Można by powiedzieć, iż przynajmniej częścią z nich rządzi ta sama żelazna logika, jaką Heidegger pokazał w *Mowie rektorskiej*: logika, zgodnie z którą na uniwersytecie, w tych właśnie, historycznych okolicznościach, decyduje się przyszłość państwa niemieckiego i niemieckiego narodu. Nie jest tylko tak, jak można by sądzić, iż rewolucja w świecie zewnętrznym zostaje teraz przy współdziałaniu Heideggera przeniesiona na uniwersytet; że, inaczej mówiąc, Heidegger zaprowadza na uniwersytecie we Fryburgu nowe, narodowosocjalistyczne porządki. Jest raczej tak, iż Heidegger dąży do zrewolucjonizowania uniwersytetu w taki sposób, aby mógł się on stać polityczną i filozoficzną (przy wszystkich powyżej wyrażonych zastrzeżeniach do obydwu słów) kuźnią przywódców, skąd promieniują – i zmieniają niemiecką egzystencję – filozoficzne idee: nowej wiedzy, nowej odwagi, nowego przywództwa, nowego myślenia i nowego rozumienia. Jak powiada Heidegger w mowie *Nationalsozialistische Wissensschulung* wygłoszonej do sześciuset bezrobotnych, którym dano pracę w ramach projektu „służby pracy” (*Arbeitsdienst*) w styczniu 1934 roku:

cała nasza niemiecka rzeczywistość została zmieniona przez państwo narodowosocjalistyczne, w wyniku czego *całe nasze dotychczasowe rozumienie i myślenie musi również stać się inne.*<sup>71</sup>

Wiedza nie jest już tym, czym była zawsze, ba, czym była jeszcze niedawno. Zmienia się jej pojęcie – pojawia się jej narodowosocjalistyczne rozumienie, a raczej rozumienie Heideggera, któremu nadaje on taką nazwę, zgodnie ze strategią: „wiedza i posiadanie wiedzy, jak rozumiał te słowa narodowy socjalizm...”, czy „robotnik i praca, jak rozumie te słowa narodowy socjalizm...”. Rozumienie Heideggera to jakby przyszłe rozumienie, do którego narodowy socjalizm należy dopiero przekonywać, skoro pojawiła się taka historyczna możliwość. Tak naprawdę mniej czytelnika – przynajmniej mnie jako czytelnika – przerażają odwołania do Adolfa Hitlera i posługiwanie się przez Heideggera nazistowskimi zwrotami „Sieg Heil!” czy „Heil Hitler!” w mowie i piśmie. Można by je bowiem traktować jako mniej czy bardziej wymuszone ozdobniki, ot, część owych

---

<sup>69</sup> Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, op. cit., s. 114, s. 163.

<sup>70</sup> Zob. Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, op. cit.

<sup>71</sup> Martin Heidegger, *Nationalsozialistische Wissensschulung*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, op. cit., nr 170, s. 200.

nieuniknionych „kompromisów”, o których wspomina w wywiadzie dla „Spiegla”. Mniej przerażają nawet nazistowskie klisze myślowe powtarzane ustami wielkiego filozofa. O wiele bardziej przeraża natomiast wątek całkowitej przemiany uniwersytetu, nauki, idei wykształcenia i idei wiedzy. Bo cóż się okazuje, kiedy przyjrzeć się w takim kontekście politycznym wystąpieniom Heideggera?

Okazuje się, iż rewolucja na uniwersytecie dopiero się zaczyna, właściwie trwają dopiero do niej podchody – przełom został jak dotąd osiągnięty tylko na jednym froncie: „uniwersytet został uwolniony od zadań wychowawczych, o których dotychczas wierzone, iż miał do nich wyłączne prawo.”<sup>72</sup> Mamy nową Rzeszę, powiada Heidegger, i uniwersytet, który ma otrzymać nowe zadania, a prawdziwa edukacja dzisiaj odbywa się w obozach wiedzy i w stowarzyszeniach edukacyjnych – bowiem rewolucja jeszcze nie zdołała objąć uniwersytetu (*In Deutschland ist Revolution, und wir müssen uns fragen: ist Revolution auch auf der Universität? Nein*). Jednak to tu właśnie w przyszłości ma się odbywać edukacja przywódców państwa.

Uniwersytet i jego osławiona „wolność akademicka”, prowadzone na nim „badania naukowe” i głoszone „nauczanie”, gromadzona na nim „wiedza” i sposób jej przekazywania – to wszystko pozostaje, pomimo rewolucji, dotąd niezmienione. A zmienione zostać musi. Posłuchajmy:

Dotychczas badania naukowe i nauczanie prowadzone są na uniwersytetach tak, jak prowadzone były od dziesięcioleci. Nauczanie miało wypływać z badań naukowych i należało odnaleźć przyjemny kompromis pomiędzy jednym i drugim. Jedyne punkt widzenia nauczyciela dotykał tego pojęcia i nikt nie troszczył się o uniwersytet jako o wspólnotę. Badania naukowe stały się bezgraniczne i ukryły swoją niepewność za ideą międzynarodowego postępu nauki, a nauczanie, które stało się bezcelowe, skryło się za wymaganiami egzaminacyjnymi. *Przeciwko temu musi rozgorzeć zacięta walka w duchu narodowego socjalizmu, a duchowi temu nie można pozwolić udusić się poprzez humanizujące, chrześcijańskie idee, które tłumią jego bezwarunkowość.*<sup>73</sup>

Wszelkie tradycyjne zastrzeżenia dotyczące tradycyjnej nauki i jej ciągłości zostają natychmiast oddalone jednym z najbardziej ponurych fragmentów tej mowy: „Zabrzmiało już wołanie: 'Nauka jest w niebezpieczeństwie z powodu ilości czasu zmarnowanego m.in.

---

<sup>72</sup> Martin Heidegger, *Die Universität in neuen Reich*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, op. cit., nr 69, s. 74.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 74, kursywa moja – M.K.

na sporty wojenne'. *Lecz cóż to znaczy, tracić czas, jeżeli chodzi o walkę dla dobra Państwa! Niebezpieczeństwo nie rodzi się z pracy dla Państwa, bierze się ono jedynie z obojętności i oporu.*"<sup>74</sup>

Obozy wiedzy, ukochane dziecko Heideggera, jego wielka klęska zarazem, zabierały studentom czas potrzebny do zdobywania wiedzy, ale cóż znaczy wiedza, gdy chodzi o niebezpieczeństwo grożące Państwu! I w ogóle, jaką wiedzę może dać uniwersytet, zanim nie przejdzie gruntownej – narodowosocjalistycznej wedle litery, a Heideggerowskiej wedle ducha – przemiany? Co to za nauka i co to za uniwersytet? Prawdziwa edukacja odbywa się w lasach Schwarzwaldu, wokół Fryburga, a nie w wykładowych salach. Tam tryska energia potrzebna do wielkich duchowych transformacji. W obozie wiedzy – *Wissenschaftslager* – odbywała się planowa indoktrynacja studentów prowadzona przez młodych naukowców, która miała zarazem na celu zrodzenie trwałych więzi między nimi a studentami, zrodzenie zaufania ze wspólnie przeżytych, trudnych, a nawet ciężkich, pracowitych dni. W 1933 roku Heidegger zorganizował taki modelowy obóz w Todtnaubergu. Jak napisał w 1945 roku w *Faktach i myślach*: „swoistą zapowiedzią semestru zimowego 1933/34 był 'obóz w Todtnaubergu', który miał przygotować nauczycieli i studentów do właściwej pracy semestralnej, wyjaśnić i jednocześnie poddać pod rozagę i dyskusję mój pogląd na istotę nauki i pracy naukowej.”<sup>75</sup>

Swoista miała to być nauka i swoista praca naukowa. Każdy nauczyciel i każdy student miał postawić sobie pytanie o naukę – od tego bowiem miało zależeć, czy Niemcy pozostaną narodem poznającym. „Nowa odwaga”, „nowa wiedza” – i „nowe nauczanie”, które nie oznacza już zwykłego przekazywania wiedzy; z takiego nauczania wyłania się *prawdziwa praca badawcza*:

Nauka uniwersytecka musi znowu stać się ryzykownym przedsięwzięciem (*ein Wagnis*), a nie ochroną dla tchórzy. Kto nie przetrwa boju, ten polegnie. (...) Bój o instytucje wychowawcze dla przywódców będzie długo trwać (...) To jest bitwa o kształt nauczycieli i przywódców uniwersytetu.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 75, kursywa moja – M.K.

<sup>75</sup> Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, *op. cit.*, s. 376.

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Die Universität in neuen Reich*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*, nr 69, s. 75. Na bardzo ważną rzecz zwraca w tym kontekście uwagę Cezary Wodziński: „Dodajmy, że w tych diagnozach i prognozach dotyczących uniwersytetu niemieckiego w ‘nowej Rzeszy’ nie poświęcił Heidegger ani jednego zdania profesorom akademickim – dla nich nie znalazło się w ogóle miejsce w ‘nowej

Student niemiecki nie ma być już tylko biernym słuchaczem: jest wręcz zobowiązany do wspólnego działania stawiającego sobie za cel stworzenie przyszłej niemieckiej szkoły wyższej w nowym, niemieckim duchu. Nowa ścieżka niemieckiej edukacji ma prowadzić przez służbę pracy – tam przygotowuje się wspomniana już „całkowita przemiana niemieckiego Dasein”, bowiem na uniwersytecie nowe podejście do pracy naukowej (*Wissenschaftliche Arbeit*) będzie rozwijało się powoli. A kiedy już się rozwinie, na zrewolucjonizowanym niemieckim uniwersytecie pojęcia takie jak *Geist* czy *geistige Arbeit* znikną zupełnie... Przypomnijmy – na nic nie zda się dawne rozumienie i dawne myślenie. Rewolucja zmienia wszystko: „To, co do niedawna rozumieliśmy przez słowa 'wiedza' i 'nauka', nabrało innego znaczenia.”<sup>77</sup>

Dorysujmy w tym obrazie brakujące kreski: wykształceni nauczyciele uniwersyteccy będą uczyć bezrobotnych nie jako ludzi dotąd niewykształconych, lecz jako „towarzyszy”. Dawne rozróżnienie: wykształcony/niewykształcony traci sens w świetle nowej wiedzy, która nie będzie już okruczem jakiegoś „ogólnego wykształcenia” przekazanego przez tych, którzy wiedzą – tym, którzy nie wiedzą. Powstanie most, żywy most, między pracownikami „ręki” i pracownikami „głowy” (z jednej będzie stał *der Arbeiter der „Faust*”, a z drugiej *der Arbeiter der „Stirn*”). Bowiem wiedza to zdolność opanowania sytuacji, w której się znaleźliśmy: dla jednych to ścinanie drzew, dla innych kopanie rowów, a dla jeszcze innych to poznawanie praw przyrody czy wyjaśnianie sił Historii... Nie ma już wykształconych i niewykształconych, jest jednak „wiedza autentyczna” i „pseudowiedza”, *Wissen* i *Scheinwissen*. Pierwszą może posiadać rolnik, albo robotnik, albo naukowiec. Drugą może wytwarzać ten sam naukowiec, tracąc czas na jałowe poszukiwania.<sup>78</sup> Bowiem – podsumowując – wiedza i posiadanie wiedzy („jak słowa te rozumie narodowy socjalizm”, naturalnie) nie dzieli na klasy, ale łączy i jednoczy *Volksgenossen* oraz grupy społeczne i zawodowe w jednej, wielkiej woli Państwa.

Pogarda, z jaką Heidegger odnosi się do istniejącej nauki i istniejącej filozofii, jest głęboka; nie mniej głęboka jest niechęć, wręcz nienawiść, do istniejącej postaci uniwersytetu wraz z panoszącą się na nim „wolnością akademicką” (właściwie bodaj tylko dwóch

---

rzeczywistości’, zapewne z uwagi na ich anachroniczność i niepodatność na przeobrażenia dyktowane nakazami ‘dziejowego momentu’”. *Heidegger i problem zła, op. cit.*, s. 145.

<sup>77</sup> Martin Heidegger, *Nationalsozialistische Wissensschulung, op. cit.*, nr 170, s. 200.

komentatorów – Habermas i Bourdieu – nawiązuje do tego wątku<sup>79</sup>). Heidegger widzi, chce widzieć, kres tradycyjnego uniwersytetu – tak jak chce widzieć kres „tanich odpowiedzi, których udzielają sztuczne systemy myśli.”<sup>80</sup> Natomiast my – którzy wiemy i którzy sięgamy dalej – deklarujemy naszą niezależność od złudzeń nieugruntowanej i bezsilnej myśli. Do przodu prowadzi nas – którzy wiemy i którzy sięgamy dalej (dalej niż sama nazistowska rewolucja, bo przecież, przypomnijmy raz jeszcze, „w grę wchodziły – w moim pełnym przekonaniu – zbyt ważne rzeczy, wybiegające daleko poza to, co dotyczyło uniwersytetu”) – „nowa odwaga”...<sup>81</sup> Na szczęście *Wissenschaftslager* okazał się klęską, na szczęście idee Heideggera nie „porwały” słuchaczy mowy rektorskiej, a później jego licznych wystąpień u siebie i w innych miastach Rzeszy, na szczęście uniwersytet – z wielu zresztą powodów – okazał się masą o dużej bezwładności, którą niełatwo ruszyć w wybranym przez siebie kierunku. Jednak Heideggera próba wykucia – i zaprzęgnięcia do działania – nowego pojęcia „nauki” i „wiedzy”, „nauczania” i „badań naukowych” pozostaje intrygującym przypadkiem z niedalekiej przeszłości filozofii. O tym, jak głęboki był to przypadek, nie świadczą ozdobniki retoryczne – świadczą o tym raczej próby przemyślenia samych podstaw nauczania, miejsca uniwersytetu w kulturze i w polityce, roli filozofii i filozofa w ramach uniwersytetu jako „duchowego prawodawcy” tej kultury i tej polityki. Choć w pismach politycznych Heideggera można znaleźć jedynie (przynajmy) zaczątki takiej refleksji, to jest to epizod godzien podkreślenia i przemyślenia. Bo przecież za wszystkimi opisywanymi tutaj projektami stały głębokie przekonania filozoficzne, a jednymi z podstawowych słów, jakimi posługiwał się Heidegger w tym okresie były „decyzja” i „odpowiedzialność”.

---

<sup>78</sup> Zob. *ibidem*, s. 201.

<sup>79</sup> Zob. Jürgen Habermas, *Habermas – dzieło i światopogląd*, *op. cit.*, oraz Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. P. Collier, Cambridge: Polity Press, 1991. Bourdieu przedstawia rozbudowaną analizę *habitus*, w jakim rozwijała się myśl Heideggera na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych. Z jednej strony pojawił się „uniwersytecki proletariat”, nastąpił ekonomiczny i społeczny upadek statusu profesorów, z drugiej strony sam Heidegger, „błyskotliwy intruz”, „intelektualista w pierwszym pokoleniu”, „obcy”, miał z intelektualnym światem Niemiec stosunki napięte z racji swojej niespotykanej społecznej trajektorii.

<sup>80</sup> Martin Heidegger, *Bekanntnis zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*, s. 150.

<sup>81</sup> Cezary Wodziński pisze wręcz o „istnej erupcji częstotliwości użycia przymiotnika ‘nowy’” (uniwersytet, odwaga, siła nakazująca, moc wychowawcza, student, docent, Rzesza, państwo – a przede wszystkim *die*

## *Diskusje, dyskusje*

Chciałbym oddzielić na początek dwie kwestie: czym innym jest fala gwałtownych polemik, prasowych ataków i pospiesznie tworzonych apologii, która przelała się przez francuską prasę tuż po ukazaniu się *Heidegger et le nazisme* Fariasa we Francji jesienią 1987 roku (a trwała jeszcze dobre pół roku); czym innym są natomiast powstałe w wyniku wybuchu całej *l'affaire Heidegger* – napisane w czasie jej trwania bądź nieco wcześniej, jak w przypadku Derridy i Lacoue-Labarthe'a – książki filozoficzne poświęcone wyłącznie problemowi splotu filozofii i polityki u Heideggera. Z jednej zatem strony zainteresowani tym spektakularnym momentem we francuskim życiu filozoficznym i kulturalnym mają do czynienia z atakami i obronami, obalaniem poszczególnych twierdzeń i wytykaniem poszczególnych błędów książki Fariasa (błędów rażących i poważnie dyskwalifikujących tę książkę pod względem filozoficznym – z najpoważniejszym, za jaki uważam pisanie książki z propagandową tezą, do której fakty i wypowiedzi, fragmenty z życia i fragmenty z dzieła, są naginane do granic wytrzymałości materiału, z którego zostały zaczerpnięte); z drugiej strony mają oni do czynienia z rozbudowaną refleksją w oczekiwaniu na wybuch burzy wokół *le cas Heidegger* (jak w przypadku książek dwóch wymienionych powyżej autorów) czy o dekadę wcześniej (jak w przypadku książki Bourdieu), bądź wreszcie po jej wybuchu – i na jej marginesie.

Chciałbym wziąć tu pod uwagę obydwa aspekty rozważanego fenomenu, albowiem pierwszy materiał pokazuje powagę, z jaką potraktowano we Francji atak na bodaj najpoważniejszy powojenny autorytet filozoficzny; pokazuje on rzeczywiste miejsce, jakie Heidegger zajmował w tym okresie (i w jakiejś mierze nadal zajmuje?) w życiu kulturalnym Francji; i wreszcie pokazuje spektrum możliwych do zajęcia stanowisk oraz spektrum możliwych do zastosowania strategii, tak ataku jak i obrony, ataku na Heideggera i ataku na Fariasa, jak i obrony obydwu (szybko bowiem „sprawa Heideggera” stała się zarazem „sprawą Fariasa”<sup>82</sup>). Koncentracja uwagi wyłącznie na powstałych w tym okresie książkach mogłaby spowodować pominięcie najistotniejszych tu dla mnie aspektów całej sprawy: wolności i odpowiedzialności filozofa w wolnym społeczeństwie oraz związków

---

*neue Wirklichkeit* i *das neue Wissen* – „nowa rzeczywistość” i „nowa wiedza”). *Heidegger i problem zła*, op. cit., s. 153.

<sup>82</sup> Zob. Krzysztof Rutkowski, „Sprawa Heideggera” i „sprawa Fariasa”, „Aletheia” 1(4)/1990, s. 429.

między filozofią i totalitarną polityką w dwudziestym wieku. Książki dają pewien wgląd w powyższe problemy, ale podstawowe intuicje i przesądzenia, podstawowe wybory i stanowiska są obecne już na etapie toczących się walk prasowych. Może się okazać i tak, że prasowy wywiad, telewizyjne wystąpienie, wstęp napisany do dossier sprawy Heideggera w wysokonakładowym tygodniku – powiedzą nam o tych konkretnych wyborach i stanowiskach więcej niż gruby tom czysto filozoficznych analiz (cokolwiek owa czysta „filozoficzność” miałyby znaczyć).

Przejdźmy do książek, które uważam w tym miejscu za najważniejsze (z różnych powodów, o których poniżej): jest ich siedem, a pisane były między 1975 a 1990 rokiem. Na długo przed falą dyskusji, która przetoczyła się przez Francję pod koniec lat osiemdziesiątych powstała książka Pierre'a Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1975), z pewnymi oporami wznowiona przez autora w 1988 roku.<sup>83</sup> Jak dotąd, jak się zdaje, falę najważniejszych dyskusji zamknęła książka Dominique'a Janicaud, *L'ombre de cette pensée* z 1990.<sup>84</sup> I wreszcie w latach 1987-88 ukazały się książki Jean-François Lyotarda, *Heidegger et 'les juifs'*, Philippe'a Lacoue-Labarthe'a, *La fiction du politique*, Jacquesa Derridy, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Luca Ferry i Alaina Renauta, *Heidegger et les modernes* oraz François Fédier, *Heidegger: Anatomie d'un scandal*.<sup>85</sup> Tych siedem książek chciałbym dla swoich potrzeb uznać tu za najważniejszy – i najciekawszy – wkład do rozgrywającej się „sprawy Heideggera”. Ich zawartość i styl, stanowiska i strategie, stawiane sobie krótkotrwałe i dalekosiężne cele są niewspółmierne. Bo też i kilka stron rozgrywających się wydarzeń zabiera tu głos. Fédier jest kontynuatorem linii interpretacyjnej Jean Beaufreta, dominującej w życiu kulturalnym Francji przez długie dziesięciolecia i zarazem jedynym spośród wymienionych, który broni Heideggera w beznadziejnej bitwie, nie ustępując ani o cal, nie akceptując faktów i nie przyjmując do

<sup>83</sup> Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Minuit, 1988 (wznowienie).

<sup>84</sup> Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, op. cit., 1990.

<sup>85</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'* (Paris: Galilée, 1988), posługuję się ang. tłum. *Heidegger and „the jews”*, trans. A. Michael i M.S. Roberts, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991; Philippe Lacoue-Labarthe'a, *La fiction du politique* (Paris: Christian Bourgeois, 1987 – odpowiednio *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, trans. Ch. Turner, Oxford: Blackwell, 1990); Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987 – odpowiednio *Of Spirit. Heidegger and the Question*, trans. G. Bennington i R. Bowlby, Chicago: The University of Chicago Press, 1989); Luc Ferry i Alain Renaut, *Heidegger et les modernes* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1988 – odpowiednio *Heidegger and Modernity*, trans. F. Philip, Chicago: University of Chicago Press, 1990); François Fédier, *Heidegger: Anatomie d'un scandal*, Paris: Robert Lafont, 1988.

wiadomości związku filozofii i polityki w dziele niemieckiego myśliciela. Ferry i Renaut rozgrywają swoją partię, która zaczęła się na poważnie w głośnym pamflecie *La pensée 68. Un essai sur l'anti-humanisme* jeszcze w 1985 roku,<sup>86</sup> który ustawiał całą współczesną po-nietzscheańską i po-heideggerowską myśl francuską w pozycji wielkiego powtórzenia myśli niemieckiej i atakował zarazem i Heideggera, i Derridę, i Lacoue-Labarthe'a. Lyotard z kolei kontynuuje swoje rozważania o zatargu z *Le différend*. Bourdieu znajduje w „przypadku Heideggera” idealny przykład dla sprawdzenia swojej koncepcji z pogranicza socjologii wiedzy, badając *habitus*, w jakim obracał się Heidegger przed 1933 rokiem. Lacoue-Labarthe i Derrida, każdy na swój sposób, starają się ocalić późnego Heideggera, skoro przychodzi im poświęcić wczesnego Heideggera jako „metafizyka” i „humanistę”. Wreszcie Janicaud zajmuje najbardziej krytyczne dzisiaj stanowisko, pokazując konieczność związku filozofia/polityka w myśli Heideggera i wyciągając z niego najdalej idące konsekwencje.

Każda z powyższych siedmiu książek zajmuje w gruncie rzeczy inne stanowisko wobec Heideggera i wobec innych dyskutantów uwikłań jego filozofii w politykę. Każda z nich stara się nie tylko o wykrystalizowanie swojego poglądu w kwestii Heideggera i filozofii/polityki, ale i o zdobycie samodzielnej pozycji w rozgrywającej się walce między starym paradygmatem (heideggerowskim, który po wojnie miał jedynie dwóch wielkich poprzedników o porównywalnym zasięgu: egzystencjalizm i strukturalizm) a czymś, co być może dopiero zaczyna się wraz z młodym pokoleniem uczniów Derridy i Foucaulta wykluwać – a co z kolei oni sami ujmują w tytule-manifeście: dlaczego nie jesteśmy nietzscheanistami? (*Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?*<sup>87</sup>). Powiedzmy bowiem od razu to, co najjaśniej wyraził chyba Amerykanin, Joseph G. Kronick, odwołując się do debaty heideggerowskiej we Francji i w Ameryce:

Tym, co odróżnia tę debatę od debat wcześniejszych, zarówno we Francji jak i w Ameryce, nie są w ostatecznej analizie nowe informacje, które dowodzą ponad wszelką wątpliwość, że Heidegger aktywnie wspierał reżim nazistowski, lecz jest

<sup>86</sup> Luc Ferry i Alain Renaut, *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme*, Paris: Gallimard, 1985.

<sup>87</sup> *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Alain Boyer et al., Paris: Grasset, 1991. Zwłaszcza interesująca jest programowa przedmowa Ferry i Renaut, ich tekst *Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose* oraz tekst Vincenta Descombes'a, *Le moment français de Nietzsche*.

nim sposób, w jaki spór ten przemienił się w napaść na dekonstrukcję i na to, co moglibyśmy określić mianem ponowoczesnego antyhumanizmu.<sup>88</sup>

Rzecz przecież w pewnej możliwości, jaka pojawiła się niespodziewanie dla samych atakujących myśl ponowoczesną, zwłaszcza zaś dekonstrukcję (zobaczmy jeszcze poniżej, jak „sprawę Heideggera” fenomenalnie rozgrywano równolegle ze „sprawą de Mana”, aby niszczyć śmiało i szeroko propagowane myślenie rodem z heideggerowsko-nietzscheańskiej Francji). W tej wielkiej debacie dla większości uczestników stawka była zaiste wysoka, może najwyższa, zwłaszcza we Francji i w Ameryce; chodziło przecież w Ameryce o model filozofa, intelektualisty, krytyka kulturowego, który współistniał z tradycyjnym modelem oświeconego humanisty, który o logofonocentryzmie, różni, nierozstrzygalnikach – oraz o wszystkim, co płynęło z dekonstrukcji stosowanej, czyli demanologii – nie chcieli słyszeć, a we Francji o miejsce, przestrzeń społeczną, kulturową i instytucjonalną dla tych, którzy myślą o *nouveau philosophie* i nowym zwrocie subiektywistycznym kierującym filozofię ku „prawom człowieka” i „demokracji.”<sup>89</sup> W pełni świadom wysokiej stawki w rozgrywającej się batalii jest Jacques Derrida, gdy powiada w tekście *Comment donner raison?*:

W pewnych czasopismach i poprzez pewnego typu plotki czuło się w owym czasie [po ukazaniu się jego książki o Heideggerze oraz książki Fariasa – M.K.] przemoc potępienia. Potępienie to miało sięgać, wychodząc daleko poza nazizm i Heideggera, do *samego czytania Heideggera, samych czytelników Heideggera (...)* Nie była to tylko, ale była to również kwestia, w raczej jawny sposób, wyklinania czytania Heideggera i wykorzystywania tego, co uznano za strategiczną przewagę, we Francji, przede wszystkim we Francji, *przeciwko wszelkiej myśli, która brała Heideggera poważnie, nawet w sposób krytyczny czy dekonstrukcyjny.*<sup>90</sup>

W grę wchodziło zatem w gorącej francuskiej atmosferze potępienie czytania Heideggera, niemal (etyczny rzecz jasna) zakaz czytania jego dzieł – i potępienie jego czytelników, „myśli, która brała Heideggera poważnie”, czyli szeroko rozumianej dekonstrukcji. Moment był wyjątkowo ku temu sprzyjający, w grę wchodziła również pewna „logika kompensacji”

<sup>88</sup> Joseph G. Kronick, *Dr. Heidegger's Experiment*, „boundary 2”, vol. 17, no 3, Fall 1990, s. 129, kursywa moja – M.K.

<sup>89</sup> Zob. zwłaszcza, oprócz książek Ferry i Renauta, również pierwszą prezentację amerykańską tego nurtu zatytułowaną *New French Thought: Political Philosophy*, ed. Mark Lilla, Princeton: Princeton UP, 1994.

<sup>90</sup> Jacques Derrida, *Comment donner raison?*, „Diacritics”, vol. 19, no 3-4 (1988), s. 4, kursywa moja – M.K.

(Richard Wolin<sup>91</sup>), związana choćby z takimi socjohistorycznymi okolicznościami lat osiemdziesiątych jak film „Shoah” Claude’a Lanzmanna, głośny proces Clausa Barbie’ego, dyskusje o „rewizjonizmie” i „rewizjonistach” – wokół Roberta Faurissona, wzrost znaczenia nacjonalistów Le Pena czy poczucie braku rozliczenia z własną przeszłością, choćby z plamą Vichy i żydowskich deportacji. „Sprawa Heideggera”, jak się zdaje, nie mogła wybuchnąć z taką intensywnością w żadnym wcześniejszym momencie (ani w żadnym innym kraju – bo przecież dyskusje amerykańskie są importowane z Francji na potrzeby ideologicznych zmagania w ramach amerykańskiej Akademii<sup>92</sup>).

Uogólniając i powracając do wybranych przed chwilą książek: biorąc pod uwagę relacje zachodzące między myślą Heideggera a jego politycznym zaangażowaniem, możemy wyróżnić dwa podstawowe stanowiska w dzisiejszych dyskusjach: albo związek ten jest poważny, głęboki, logiczny – albo w ogóle nie istnieje bądź jest jedynie anegdotyczny, epizodyczny czy przygodny. W gruncie rzeczy za drugim – właśnie anegdotycznym, epizodycznym, przygodnym – rozwiązaniem tej kwestii jest jedynie François Fédier. Wszyscy pozostali, w różnym rzecz jasna stopniu, zakładają konieczność istnienia związku między polityką i filozofią Heideggera. Najdalej idą tu Ferry i Renaut, Bourdieu, Janicaud i Lyotard, choć z metodologicznie i filozoficznie odmiennych pozycji. Natomiast za słabszy przypadek tego stanowiska można uznać linię prezentowaną przez Derridę i Lacoue-Labarthe’a: konieczny związek wiąże Heideggera sprzed „zwrotu”, wciąż nazbyt metafizycznego w ich rozumieniu tego terminu, natomiast późny Heidegger, uwolniony od bagażu metafizyki, pozostaje wolny od filozoficzno/politycznych podejrzeń. Jednak ponieważ książka Ferry/Renauta jest bardziej rozprawą z Derridą i Lacoue-Labarthe’em niż rozprawą z samym Heideggerem, książka Fédier nie wnosi żadnych poważnych argumentów i ważna jest bodaj tylko z racji zajmowanego już tradycyjnie

---

<sup>91</sup> Zob. Richard Wolin, *Heidegger's French Wars*, [w:] *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, op. cit., s. 282-310.

<sup>92</sup> Zasadniczo pomijamy w tym rozdziale ów trop amerykański, ale chcemy tu tylko wspomnieć o ideologicznym motywie „komu to służy?”, który rozwijają niektórzy amerykańscy autorzy. Pyta na przykład William V. Spanos w książce *Heidegger and Criticism. Retrieving the Cultural Politics of Deconstruction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993): „co skłoniło wydawców ‘Critical Inquiry’ do przeniesienia tej europejskiej debaty do Ameryki Północnej akurat w tym szczególnym historycznym momencie?” Dlaczego wtedy? Bowiem chodzi o „przywrócenie legitymizacji instytucjonalnemu autorytetowi dominującego dyskursu w obliczu niedawnego intelektualnego fermentu na amerykańskiej Akademii, który grozi, że go usunie”. Mówiąc wprost, chodzi o przywrócenie autorytetu, „który antropologiczny dyskurs humanizmu stracił, kiedy sam ujawnił swój współdziałanie w amerykańskim przemysłowym/ politycznym/ wojskowym zniszczeniu Wietnamu” (s. 183, s. 221, s. 236). Bez komentarza.

stanowiska, a praca Bourdieu stawia pytania z zupełnie innego rejestru niż ten, który dominował później w „sprawie Heideggera” (tzn. z rejestru socjologii), do tych książek, uznając ich wagę w toczącej się dyskusji, odwoływać się będziemy bardziej epizodycznie. Pozostaniemy natomiast przy dokładniejszej analizie prac Janicaud, Lyotarda, Derridy i Lacoue-Labarthe'a.

### ***Specyficzna aura filozofa?***

Jest kilka wątków, które w debacie wokół „sprawy Heideggera” we Francji uważam za kluczowe, zwłaszcza w kontekście prowadzonych tu rozważań. Spróbuję je najpierw z grubsza określić: motyw wizerunku filozofa w społeczeństwie i motyw jego autowizerunku; motyw człowiek/dzieło, filozof/jego filozofia; motyw przeceniania miejsca i roli filozofa – i filozofii – w świecie, zwłaszcza w polityce i sferze publicznej; motyw zaufania do filozofa – i filozofii – dzisiaj; motyw zaangażowania filozofa – oddania swojej filozofii w służbę ideologii; motyw filozofa-świętego, filozofa bez skazy biograficznej, moralnej, politycznej; motyw (nie)odpowiedzialności (w) filozofii. Nawet jeżeli wątki powyższe nie są wyeksponowane w toczącej się dyskusji (a wyeksponowane istotnie nie są), to można je tam odnaleźć bez większego trudu. W sposób mniej czy bardziej zawołowany są tam obecne jako drugie (czy może raczej kolejne) dno rozgrywającego się dramatu. Wydaje mi się, iż zamiast dokładnie śledzić argumentację *pro* i *contra*, zajmowanie politycznych i filozoficznych stanowisk przez kolejnych, z czasem coraz liczniejszych uczestników tej zgoła narodowej debaty – warto przyjrzeć się jej dzisiaj, już z pewnego niezbędnego dystansu pod kątem tych właśnie podanych powyżej wątków. Fakty, tak gorąco dyskutowane i tak szeroko przywoływane, stanowią dzisiaj już wiedzę powszednią filozofii (nawet w Polsce po wydaniu książki Hugo Otta), więc absolutnie nie warto spierać się o te czy inne detale książki Victora Fariasa, która swój cel spełniła – zmuszając dużą część filozofii francuskiej (a przez nią pośrednio i część filozofii amerykańskiej) do przyjrzenia się swoim podstawom i swoim punktom wyjścia, swojemu nieprzekraczalnemu – jak dotąd – horyzontowi. Nie ma większego sensu polemika z tą książką, bowiem chyba wszystko zdołano o niej powiedzieć w pierwszym etapie debaty (i chyba nie ma francuskiego jej uczestnika, który by w pierwszej kolejności nie zajął wobec niej stanowiska – i pewnie w tym sensie Luc Ferry i Alain Renaut mówią o „obowiązkowym ćwiczeniu”, jakiemu poddać

się musieli francuscy filozofowie i intelektualiści, wliczając w to rzecz jasna również ich samych). Pozostaje jedynie odesłanie zainteresowanych do samej książki i do jej licznych omówień, krytyk, recenzji; licznych i różniących się między sobą wydań, choćby niemieckiego, francuskiego i amerykańskiego i poprzedzających je wstępów.<sup>93</sup> Dzisiaj ten wątek, odnosimy wrażenie, można spokojnie zamknąć.

Podobnie – wraz z upływem kilku już przecież lat – spory o poszczególne drobne fakty z życia Heideggera w okresie 1933-34 i później, o istnienie bądź nieistnienie pewnych fragmentów jego dzieła, pewnych zdań, fraz, stwierdzeń i wtrąceń, spory toczony z niemal detektywistyczną pasją i skrupulatnością, z mojej perspektywy są mniej ważne. Wzięte z niebytu po kilkudziesięciu latach zdania, przerzucane i żonglowane, cytowane i przekręcane, wrywane z kontekstu i wstawiane w inne miejsce, stały się tą samą wiedzą ogólną filozofii: nie brzmią już dzisiaj zatrważająco niespodziewanie, nie bada się już ich autentyczności ani nie przypomina, kto z uczestników dyskusji po raz pierwszy po nie sięgnął. Wiedza ta dotyczy również szczegółów i okoliczności udzielenia wywiadu dla tygodnika „Der Spiegel”, głośnego stwierdzenia o „wewnętrznej prawdzie i wielkości” ruchu nazistowskiego czy nie mniej często komentowanego zdania o komorach gazowych i przemyśle żywnościowym. Gdy opadają emocje, można odwrócić się od szczegółowych kontrowersji dotyczących poprawności czy niepoprawności odczytania danego zdania, które wydawało się uczestnikom debaty w danym momencie zupełnie kluczowe – i skierować uwagę na samych uczestników i ich prace, na ich najgłębsze przekonania i motywacje, ich nieujawniane bądź ledwie ujawniane przesądzenia; ich strategie przyjmowane podczas trwania samej debaty, ich nowe alianse i nowe obozy wrogów (jeśli spojrzeć na książki Janicaud i Lyotarda z takiej właśnie perspektywy, to mogłyby nam one powiedzieć więcej o relacjach między poszczególnymi filozofami i filozofiami niż wiele innych prac. Derrida, Lacoue-Labarthe i dekonstrukcja stały się dla powyższych autorów

---

<sup>93</sup> Zob. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (Lagrasse: Verdier, 1987) z przedmową Christiana Jambeta, *Heidegger and Nazism* (Philadelphia: Temple University Press, 1989) z przedmową Josepha Margolisa i Toma Rockmora oraz wydanie niemieckie *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Frankfurt: Fischer Verlag, 1989) ze wspomnianą już tu przedmową Habermasa. Stanowiska wobec książki Fariasa zawarte są w tekstach z takich tomów zbiorowych jak np. *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris: Osiris, 1988; *Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers*, Günter Neske i Emil Kettering (eds.), New York: Paragon Press, 1990; *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, Richard Wolin (ed.), New York: Columbia UP, 1991; *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, Tom Rockmore i Joseph Margolis, Philadelphia: Temple UP, 1992, jak również w licznych francuskich i amerykańskich wydaniach specjalnych czasopism filozoficznych i kulturalnych.

kluczowym punktem odniesienia. Stawką w tej rozgrywce jest już nie tylko Heidegger i jego myśl w uwikłaniach politycznych: stawką staje się zarazem *la déconstruction heideggerienne* i ich stosunek do niej. Lyotard jest nie mniej ostry w stosunku do Heideggera co w stosunku do Derridy i Lacoue-Labarthe'a; podobnie Janicaud wdaje się w fundamentalny spór z Lacoue-Labarthe'm wokół tegoż interpretacji „Auschwitz” jako „cezury” i narodowego socjalizmu jako „narodowego estetyzmu”). Tu już nie chodzi o prosty z pozoru spór broniących i atakujących myśl Heideggera, obojętnie czy w całości – jak Farias, Ferry i Renaut wśród drugich, a Fédier i Pierre Aubenque wśród pierwszych – czy też w jej fragmencie, jak Derrida i Lacoue-Labarthe, starający się ocalić późnego, nie-metafizycznego Heideggera. Chodzi tu raczej o głęboki spór pośród tych, którzy uważali i nadal uważają dziedzictwo Heideggera za swoje, pozostając z nim w twórczym – krytycznym – dialogu od wielu lat. Myśliciele w różnym stopniu związani z jego myślą, w różnym stopniu od niej uzależnieni bądź w stosunku do niej zadłużeni, rozgrywają własną partię, a świadczą o tym zwłaszcza książki Lyotarda i Janicaud, w których pierwszy dystansuje się od Derridy i Lacoue-Labarthe'a, a drugi od Lacoue-Labarthe'a. Obóz „heideggerystów” staje się coraz bardziej heterogeniczny i mozaikowy, jak nigdy przedtem zróżnicowany, podzielony i uwikłany w wewnętrzne kontrowersje; „myśl '68”, zmuszona przez okoliczności w dużej mierze zewnętrzne, sięga do swoich podstaw indywidualnie i na własną rękę, nie zwiera wspólnych szeregów, bo takich szeregów nie ma i nigdy nie miała – jak chcieliby określający ją wspólnym mianem „nietzscheanistów” i „heideggerystów” – lecz raczej różnicuje się, wzajemnie kwestionuje i poddaje badaniu.

Tradycyjny motyw człowieka i dzieła w przypadku Heideggera i dyskusji wokół niego nabiera szczególnej wagi. Janicaud przypomina zdanie z *Gelassenheit*: „Im większy jest mistrz, tym pełniej jego osoba znika za jego dziełem”. Wobec autora *Mowy rektorskiej* stajemy bezradni i szukamy odpowiedzi, bowiem tradycyjny podział i tradycyjne (literackie i filozoficzne) analizy wydają się trudne do zastosowania. Pisze Janicaud:

Ktoś mógłby argumentować w następujący sposób: „W takim świetle wszystko uzyskuje nową jasność. *Heidegger jest wielki wtedy, kiedy bierze się za filozofię* i kiedy, na swój sposób, bierze na siebie ciężar fundamentalnych pytań. Heidegger natomiast był mały wtedy, kiedy pozwolił sobie być orędownikiem – w sposób najgorszy z możliwych – i pozwolił, aby wzięły go w pułapkę okoliczności, które miał nadzieję wykorzystać”. Stanowisko to jest zwodnicze: jest rozsądne, proste i – w sprawach zasadniczych – zdecydowane. (...) Dlatego istnieje pokusa (i wydaje

się, że jest ona całkiem uzasadniona) powrotu do tradycyjnej linii podziału, która pozwala *filozofom filozofować w spokoju na temat wszystkiego, co u Heideggera jest filozoficzne, a historykom i politologom podnosić pytania w kwestii aberracji jego politycznego zblądzenia, niezależnie od tego, jak długo miałyby ono trwać.*<sup>94</sup>

Janicaud, niestety, nie komentuje tej potencjalnej argumentacji; nie stara się również jej zbijać. A jest to dla mnie moment kluczowy. Właściwie dlaczego, przypomnijmy pytanie stawiane wcześniej przy okazji rozważań o Rorty'm, filozofowie nie mogą zająć się filozofią, a historycy „okresem rektoratu”, uwikłaniem politycznym, niezależnie od tego, czy trwać ono miało dziesięć miesięcy czy dziesięć lat? Dlaczego filozofowie wchodzą w drogę historykom i politologom, starając się ich wyręczyć w dokładnej analizie, popartej skrupulatnymi badaniami archiwów? Ano dlatego, jak się zdaje, że ci ostatni stają wobec sprawy Heideggera właściwie bezradni. I chyba nikt nie wyraził tej bezradności w bardziej przejmujący sposób niż Hugo Ott, właśnie dokładny i skrupulatny historyk, autorytet w dziedzinie biografii Heideggera i nieodzowny punkt odniesienia we wszystkich dyskusjach:

Zasługa Fariasa polega na zebraniu nowych źródeł i ich pozytywistycznym przesortowaniu. Mnogości faktów. Autor zaczyna się jednak szybko gubić w miejscach, gdzie rozpoczyna się próba interpretacji, przede wszystkim zaś tam, gdzie trzeba by rozjaśnić związek pomiędzy polityczną praktyką i myśleniem Heideggera. *A tego właśnie oczekiwać można byłoby od filozofa.*<sup>95</sup>

Albowiem jest tak, i uznają tę kwestię wszyscy uczestnicy dyskusji z wyjątkiem ortodoksyjnych heideggerystów (Fédier, Aubenque), że „okres rektoratu” jest okresem ściśle filozoficznym, a *Rektoratsrede*, jak staraliśmy się pokazać, jest tekstem filozoficznym (i politycznym zarazem!) *par excellence*. Fakt, iż książka Fariasa wzbudziła ogólnofilozoficzną dyskusję we Francji potwierdza ten fakt socjologicznie – przecież w porównaniu z filozofami historycy pozostali niewzruszeni.

Wielki Heidegger filozof i mały Heidegger człowiek jest rozwiązaniem nie do pomyślenia. Pytamy bowiem o wielkiego filozofa, który oddaje swoją wielką filozofię na użytek małych, ideologicznych celów – sprowadza swoją myśl do najmniejszego wspólnego mianownika z nazizmem; robi z niej karykaturę. I doprawdy nie wiadomo, która interpretacja stawia Heideggera w lepszym świetle: ta, wedle której jego mowa rektorska jest pełnym oddaniem swojej myśli na potrzeby narodowosocjalistycznej rewolucji czy też

<sup>94</sup> Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée, op. cit.*, s. 155-6, kursywa moja – M.K.

ta, wedle której mowa ta funduje nowe miejsce filozofa i filozofii w nowych Niemczech. Pytamy zatem cały czas nie o filozofa i człowieka, czy o dzieło i biografię, lecz o dzieło samo w swoich różnorodnych wcieleniach, z których jedno przyjęło ono w latach 1933-34 i później. I dokładnie jak na dzieło patrzą na tamten okres francuscy pisarze – poświęcając mu niestrudzoną energię i zapisane kartki papieru. Podobnie ja nie pytam tu o entuzjazm człowieka wygłaszającego *Mowę rektorską*, lecz o entuzjazm filozofa wyrażony w wysublimowanych filozoficznych konstrukcjach, znajdujących filozoficzne uzasadnienie dla odbywającej się właśnie rewolucji. Faktem jest, że „osoba mistrza znika za dziełem”, lecz cóż pozostaje, jeśli z filozoficznego punktu widzenia najbardziej obciążającymi punktami staje się samo dzieło (w swoim drobnym fragmencie, wręcz szczególnie, co trzeba cały czas podkreślać)? Pozostaje dyskusja, której podejmują się sami zainteresowani, filozofowie właśnie. Jest trochę chyba i tak, jak napisał Lyotard w *Heidegger et 'les juifs'*: „dla myśli o tej wielkości, okoliczności nigdy nie są łagodzące.”<sup>96</sup> *Noblesse oblige*, powiada się; nie tylko szlachectwo, ale i filozoficzność zobowiązuje, ale to już kolejny motyw, o którym chcemy tu pisać.

Filozofowie otoczeni byli do niedawna specyficzną aurą od samych swoich greckich początków. Wielcy filozofowie otoczeni byli wielką i specyficzną aurą, aurą niemal religijną czy mistyczną, aurą moralną, którą wyśledzić można wstecz aż do etosu Sokratesa i filozofii. W filozofii bowiem nie tylko liczyły się propagowane twierdzenia i idee; liczyła się również postać samego filozofa, który wreszcie, po licznych perypetiach, stał się przedmiotem pewnej (intelektualnej) czci, jaką obdarza się zgola świętych.<sup>97</sup> Filozof w pewnym momencie stał się nie tylko wypowiedaczem pewnych mniej czy bardziej ogólnych tez filozoficznych – ale stał się zarazem świeckim wzorem i świeckim

<sup>95</sup> Hugo Ott, *Drogi i bezdroża*, op. cit., s. 428, kursywa moja – M.K.

<sup>96</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the Jews'*, op. cit., s. 63.

<sup>97</sup> Dzisiaj na przykład powiada Richard Rorty (w recenzji z książki Victora Fariasa), iż „jedynym powodem, dla którego dobry charakter moralny jest ważniejszy u profesorów filozofii niż u profesorów innych dyscyplin jest fakt, że często używamy nazwy 'filozofa' jako nazwy idealnego człowieka: takiego, który idealnie łączy *wiedzę* i *dobroć*, *wgląd* i *przyzwoitość*”. A przecież w jego ujęciu filozofowie to jedynie „ludzie, którzy piszą np. o Platonie, Arystotelesie, Kancie i Heglu, albo o zagadnieniach, które oni dyskutowali”... Richard Rorty, *Taking Philosophy Seriously*, op. cit., s. 33.

autorytetem w dziedzinie moralności, zwłaszcza od czasu, gdy zajął miejsce kapłana jako autorytet kulturowy.<sup>98</sup>

Dokładnie w takim świetle widział siebie Martin Heidegger. Dokładnie taką rolę sobie przypisywał – świeckiego Mesjasza, świeckiego – bo filozoficznego – Zbawiciela; rola taka nie była zresztą obca w niemieckiej tradycji ani Fichtemu (a wystarczy zajrzeć do jego *Mów do narodu niemieckiego*), ani Heglowi (zwłaszcza młodemu), ani Nietzsche, ani później już na gruncie francuskim Kojève'owi (w krótkim co prawda okresie). I dokładnie taką rolę uważam za niebezpieczną i dziecinną, naiwną i zbędną. Dokładnie przeciwko takiemu mesjanistycznemu sposobowi pojmowania siebie przez filozofa i takiemu prometejskiemu jego autowizerunkowi pisana jest ta książka (między innymi, rzecz jasna). Pytania o Heideggera są pytaniami o całą filozoficzną profesję, paradoksalnie jednak tylko niektórzy jej uczestnicy zdają sobie z tego faktu w pełni sprawę. Jak napisał Richard Bernstein, „jednym z podstawowych powodów, dla których Heideggera zaangażowanie w nazizm jest tak prowokujące dla myśli jest taki oto, iż kwestionuje ono pytanie Sokratesa – zmusza nas do zapytania o relację między filozofią a pytaniem 'jak powinno się żyć'.”<sup>99</sup> Pytania filozofa i pytania o to, „jak powinno się żyć” były bowiem zawsze ściśle związane (jeśli pominąć, rzecz jasna, filozofię pozytywistyczną, neopozytywistyczną, fenomenologię etc. etc., której stawianiu takich pytań przeszkadzały pretensje do obiektywności i naukowości, wyrażane skrótowo przez Husserla w tytułowym ideale *Philosophie als strenge Wissenschaft*). Ta specyficzna aura w największym stopniu otaczała właśnie „wielkich filozofów”, klasyków. A Heidegger stał się takim klasykiem już za życia, w latach sześćdziesiątych we Francji (i w seriach klasyków był tam wydawany).

Wiek dwudziesty był – wciąż jest – wiekiem niezwykle traumatycznym, bolesnym; wymagał ciągłych wyborów między skrajnymi możliwościami politycznymi i społecznymi, między przeciwnymi obozami, zwalczającymi się, jakby to ujął Kojève, „na śmierć i życie”. Był zarazem wiekiem zdominowanym przez politykę i wielkie spory ideologiczne. Filozofia, chcąc nie chcąc, została w owe wielkie spory wciągnięta, zwłaszcza po wybuchu rewolucji rosyjskiej. Nie wymagano od filozofów, aby pisali (jak Bertrand Russell) traktaty

<sup>98</sup> Tak, jak kreśli tę ewolucję np. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982 oraz *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia/Spacja, 1994.

<sup>99</sup> Richard Bernstein, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, s. 85.

o tym, „dlaczego nie jestem chrześcijaninem?” – ideologiczne ciśnienie rodziło raczej konieczność pisania (i decydowania) o tym, „dlaczego jestem/nie jestem komunistą, marksistą, narodowym socjalistą”, bądź dlaczego nie chcę mieć nic wspólnego z imperializmem, rasizmem, nacjonalizmem, kolonializmem; na porządku dziennym filozofii i filozofów stawały pytania o burżuazję i proletariat, władzę dla mas i dyktaturę, wolność w Trzecim Świecie, „humanizm i terror”, uzasadnioną przemoc rewolucyjną i nieuzasadnioną przemoc imperialistyczną etc. etc. Było tak w wolnym świecie Zachodu i było tak za Żelazną Kurtyną. Od wybuchu rewolucji 1917 roku francuscy intelektualiści patrzyli na Rosję, gdzie Marc Chagall był ministrem, Majakowski sławił Lenina, a Eisenstein kręcił „Pancernika Potiomkina” – to tam były prawdziwe zadania, prawdziwe, realne, bezpośrednie zaangażowanie w realizację marzeń o stworzeniu nowego człowieka, nowego ładu społecznego, wręcz nowej religii... Francuski intelektualista, w tym często również francuski filozof, był człowiekiem sprawiedliwym w czasach sprawy Dreyfusa, walecznym awanturnikiem w Hiszpanii w latach trzydziestych, bojownikiem *Résistance* w latach czterdziestych, stalinistą w pięćdziesiątych, maoistą w sześćdziesiątych, a obiekt jego miłości zmieniał się wraz z upływem czasu i kolejnymi rewelacjami historycznymi: po Rosji była Kuba, potem Wietnam, a następnie Chiny. W oderwaniu się od komunizmu pomogła Francuzom Algieria (kiedy francuska partia komunistyczna odmówiła poparcia niezależności francuskiej kolonii); nienawiść do Europy świetnie uosabiał Frantz Fanon, dając natchnienie całemu generacyjnemu zwrotowi w stronę Trzeciego Świata. Można by się zastanowić, czy przypadkiem u niektórych dzisiejszych myślicieli końcowym etapem tej skomplikowanej i wielopokoleniowej trajektorii nie jest dzisiaj – zwłaszcza w USA – postać zaangażowanego dekonstruktywisty, lacanisty, foucaultysty, „nowego historycyisty” czy feministy?<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Jakże inaczej – w bliski mi sposób – widzi „zadania” czy „powołania” dzisiejszego filozofa i socjologa Zygmunt Bauman: „Jest powołaniem zarówno filozofów jak i socjologów ugłównianie milczeń, uwidocznianie tego, co niedostępne oku, unamacalnianie tego, co się dłoniom wymyka lub czego dłonie dotknąć nie chcą, lub czasu nie mają. Jest ich zadaniem, by nie pozwolić dusić w zarodku żadnej z możliwości, jakie niezbywalna wolność ludzka zawiera, by szanse ludzkie nie pojawiały się na świat martwo urodzone, by nie wygłaszali mów na ich pogrzebach ich oszczercy i bierni świadkowie ich zagłady – zbrojni po zęby nadzorcy i złotouści kapłani historycznej, społecznej, kulturalnej czy jakiegokolwiek innej konieczności. Wypada filozofom i socjologom obnażać fałsz obietnic kojącej pewności i przytulnego ładu, które zapraszają do totalitarnych lochów mamiąc mirażem wyzwolenia; wykpiwać pochwały handlarzy jedyne i patentowanego sensu, co to chępią się, że na dworze absolutnej prawdy pobywali i ze stołu ostatecznej mądrości jedli...”. Heidegger, i nie tylko on, nie podpisałby się w interesującym nas tu okresie

Przypominamy te zawilości, które bynajmniej nie ograniczały się do samej Francji, aby zwrócić uwagę na radykalne wybory, przed którymi stawali filozofowie. Filozofowanie nie było „niewinne” (jak powiedział Georges Bataille o literaturze<sup>101</sup>); było winne jak pewnie w żadnym innym wieku, bowiem nie rozgrywało się, bo rozgrywać się nie mogło, w spokojnej atmosferze uczonych dysput. Szczęśliwi byli, powiedzmy skrótowo i umownie, logicy, od których upolityczniony i zideologizowany świat nie mógł wymagać tyle, co od humanistów *par excellence*. Humanistyka stała się na wiele dziesięcioleci polem bitwy, przyjmując często bitwy reguły, bitwy zwyczaje i konsekwencje. (Nieprzypadkowo nawiązujemy tu do tego, co Michel Foucault nazwał „politycznym modelem polemiki”: „Polemika definiuje przymierza, rekrutuje zwolenników, jednoczy interesy czy opinie, reprezentuje jakąś partię; ustanawia przeciwną stronę jako wroga, poplecznika przeciwstawnych interesów, z którym trzeba walczyć do chwili, w której wróg ów zostanie pokonany i albo się podda, albo zniknie”, dużo w niej gestów – „anatemy, ekskomuniki, potępienia, bitwy, zwycięstwa, klęski to tylko sposoby mówienia”<sup>102</sup>). I kiedy dzisiaj Janicaud powiada, iż „na szczęście, nasze filozoficzne konflikty (we Francji) są mniej krwawe niż wojny religijne”, to ma oczywiście rację – tym niemniej wiek dwudziesty dla filozofii był czasem niezwykle wymagającym. Liczyło się miejsce filozofa w społeczeństwie, liczyła się moralna aura wokół jego osoby.

We Francji Heidegger był taką specyficzną aurą otoczony od czasów *Listu o 'humanizmie'* po późne lata osiemdziesiąte. Jak można by umieścić w czasie początku „pytań o Heideggera” po pierwszych dwóch okresach dyskusji w latach czterdziestych i sześćdziesiątych? W 1983 roku została wznowiona w Niemczech *Mowa rektorska* wraz z pochodzącymi z 1945 roku *Faktami i myślami*, przedstawiającymi Heideggera interpretację zdarzeń. Następnie Otto Pöggeler, autor „oficjalnej” książki (*Der Denkweg Martin Heideggers* z 1963 roku), poniekąd przez Heideggera „autoryzowanej”, zaczął kwestionować utrzymywaną do śmierci Heideggera wersję wydarzeń i linię

---

pod żadnym z tak ujmowanych „powołań” filozofa... Zob. Zygmunt Bauman, *Spór o ponowoczesność*, [w:] *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń: Wydawnictwo UMK, 1995, s. 29.

<sup>101</sup> Powiada Bataille w *Przedmowie do Literatury i zła* (Kraków: Oficyna Literacka, 1992, s. 17-18): „Literatura nie jest niewinna i nadszedł wreszcie czas, by uznała swoją winę. Jedyne czyn posiada prawa. (...) Literatura powinna wreszcie przyznać się do winy”.

<sup>102</sup> Michel Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 592.

interpretacyjną.<sup>103</sup> Równocześnie Hugo Ott prezentował w licznych, rozsianych po różnych miejscach tekstach wyniki swoich badań. Zarazem wychodziły kolejne tomy pism Heideggera z tamtego okresu. Wiadomości o pracach prowadzonych przez Victora Fariasa przenikały stopniowo do Francji (pamiętajmy, że książki Derridy i Lacoue-Labarthe'a o Heideggerze ukazały się tuż *przed* wybuchem *l'affaire Heidegger*). Coraz trudniej było myśleć o tradycyjnym związku filozofii i pytania „jak powinno się żyć” w przypadku Heideggera z pierwszej połowy lat trzydziestych. Kolejne fakty z życia i kolejne fragmenty dzieła, wraz z upływem czasu, zamieniały powoli ilość w jakość... Książka Fariasa, ten *electrochoque philosophique* (jak napisał Janicaud), stawiała właściwe pytania we właściwym miejscu i czasie, dając początki filozoficznemu ładunkowi, który pewnie inaczej też by wybuchł, choć może od innego zapalnika.

Na ile pytanie o przecenienie roli filozofii w maju 1933 roku i później zostało postawione przez uczestników debaty? Philippe Lacoue-Labarthe w głośnym tekście *La transcendance finite/s dans la politique* z 1981 roku przypomina, że Heidegger sprowadził całą egzystencję do filozofowania, całą praktykę – do uprawiania filozofii; *Mowa rektorska*, w której głównym tropem jest nadanie nadmiernej wartości filozofii, jest wedle niego równocześnie oznaką przynależności Heideggera do metafizyki.<sup>104</sup> Jak już wspominaliśmy, wiedza, nauka, filozofia mają za zadanie kierowanie duchową misją narodu niemieckiego. Polityka schodzi w tej wizji na drugi plan – filozofia po prostu *jest* polityką *tout court*. Hans-Georg Gadamer w tekście *Z powrotem z Syrakuz?* powiada rzecz następującą: w 1933 i 1934 roku Heidegger uważał, że „spełnia swoje marzenie i wypełnia swoją najgłębszą filozoficzną misję”,<sup>105</sup> później natomiast uważał, że brał udział w rewolucji, która okazała się rewolucją nieudaną. Czy czuł jakąkolwiek odpowiedzialność za wszystkie potworne konsekwencje dojścia Hitlera do władzy – nowe barbarzyństwo, ustawy norymberskie, terror, wojnę czy obozy zagłady? „Odpowiedź jest jednoznaczna: nie czuł. Wszystko to było jedynie nieudaną rewolucją, a nie wielkim odrodzeniem opartym na duchowej i moralnej sile narodu, o którym Heidegger marzył i za którym tęsknił jako za

<sup>103</sup> Zob. *Afterword* do drugiego wydania, Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. D. Magurshak & S. Barber, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1987, s. 259-288. Powiada tam między innymi: „Czy to nie poprzez pewną określoną orientację swojego myślenia Heidegger popadł – i to wcale nie przez przypadek – w bliskość narodowego socjalizmu i tak naprawdę nigdy od tej bliskości się nie uwolnił?” (s. 272).

<sup>104</sup> Zob. Philippe Lacoue-Labarthe, *Transcendence Ends in Politics*, *op. cit.*, s. 290.

przygotowaniem nowej religii ludzkości.”<sup>106</sup> I nie jest tak, jak przez lata wierzono, powtarzając wersję prezentowaną przez Heideggera, że wycofał się on i zrezygnował z rektoratu stwierdziwszy niemożność działania. Jest chyba raczej tak, jak piszą zwłaszcza niemieccy komentatorzy, Hugo Ott i Jürgen Habermas – odwołując się do wielkiego „rozczarowania” Heideggera. Rozczarowanie owo brało się z niemożności kierowania „ruchem, który doszedł wówczas do władzy”: ruch ów okazał się o wiele mniej radykalny – i oporny na intelektualne wpływy – niż Heidegger przypuszczał. Rozczarowanie brało się z różnic między „idealną” i „prywatną” wersją narodowego socjalizmu, a jego wersją realną, budującą nowy porządek w Niemczech lat trzydziestych. Rzeczywistość narodowosocjalistyczna nie dorastała do Heideggerowskiego ideału, który został mu powierzony jako najcenniejszy sekret przez historię bycia. To nie Heidegger pobłądził, powie Ott, nie on wybrał złą czy boczną drogę: „dla samego Heideggera nie było tu żadnego błędzenia, zbłąkania czy zgoła błędu – jego słowo jest prawdą. Chodzi tu tylko o niezrozumienie u słuchaczy, jedynie i wyłącznie.”<sup>107</sup> Wykonawca zadania wypełnienia historycznej misji – zesłanej przez historię bycia – „Führer”, którego za zadanie miał Heidegger „prowadzić” (by odwołać się do tytułu artykułu Otto Pöggelera, *Den Führer führen?*), zawiódł i rozczarował. Führer nie przyjął przypisywanej mu przez Heideggera roli, nie dorósł do duchowego zadania, o którym ten ostatni mówił w swojej mowie rektorskiej.

Ów motyw rozczarowania filozofa, który nie jest w stanie kierować wydarzeniami politycznymi – nie jest w stanie kierować świadomością rewolucji – przewija się wielokrotnie u Jürgena Habermasa. Posłuchajmy, co powiedział on w wywiadzie z Peterem Dewsem:

Musi Pan zrozumieć, że on [Heidegger] naprawdę walczył na froncie. Miał ten zwariowany pomysł, że jako duchowy przywódca może stanąć na czele całego ruchu (...) lecz teraz spotkało go rozczarowanie. Cóż miał zrobić? Biorąc pod uwagę strukturę osobowości Heideggera, rozwiązaniem było zinterpretowanie tego, co się zdarzyło jako obiektywny, fatalny błąd, błąd, za który nie jest on już

<sup>105</sup> Hans-Georg Gadamer, *Back from Syracuse?*, „Critical Inquiry”, Winter 1989, vol. 15, no 2, s. 428.

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 429.

<sup>107</sup> Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, *op. cit.*, s. 190.

odpowiedzialny jako osoba – błąd, który ujawnił się jak przeznaczenie w Sofoklejskiej tragedii.<sup>108</sup>

Jak widzimy, w ujęciu Habermasa (któremu notabene jest wierny od czasów studenckiej recenzji z *Wprowadzenia do metafizyki* w 1953 roku po paryskie wykłady o „filozoficznym dyskursie nowoczesności” z lat osiemdziesiątych<sup>109</sup>) rozczarowanie Heideggera nie przyszło z racji okrucieństw czy barbarzyństwa „ruchu” – przyszło z racji niezależności rewolucji od filozoficznego wpływu Heideggera, jego całkowitej – jakże by inaczej? – hermetyczności i nieprzemakalności na filozoficzne uzasadnienia. Filozoficzny i historyczny moment, do którego został stworzony on i jego filozofia, bezpowrotnie minął: pozostało przekonanie o powszechnodziejowym znaczeniu i metafizycznej wadze nazizmu – do końca, po jego kres, a nawet później. Narodowa rewolucja z globalnego ruchu skierowanego przeciwko nihilizmowi – staje się w interpretacji rozczarowanego Heideggera jedynie charakterystycznym przejawem nihilizmu.<sup>110</sup> Uprzywilejowany dostęp filozofa do prawdy nie zostaje w żaden sposób zakwestionowany tym fatalnym „błędem”, który „przydarzył” się myśli Heideggera – bowiem błąd ów został umieszczony w wielkiej historii bycia jako obiektywne zdarzenie, na które filozof jako część tego świata wpływu do końca nie ma i mieć nie może. Heidegger, jak wiadomo, nigdy nie odwołał swoich wypowiedzi, zwłaszcza i przede wszystkim *Mowy rektorskiej* (nigdy nie powiedział, jak Knut Hamsun w swoim duchowym testamencie, *Na zarośniętych ścieżkach*: „mój ojciec także miał kiedyś obiecującego syna. (...) Ale nie popadajmy w tragizm, my, którzyśmy zawiedli”). Lecz jak to komentuje Hugo Ott, „któż bowiem jest w stanie oprzeć się wizjonerskiej przemocy? Czy kiedykolwiek została odwołana choćby jedna sentencja wyroczni delfickiej? Czy kiedykolwiek jakieś bóstwo się pomyliło, zamieszkując na miejscu bycia i zsyłając w swój lud udział swojej istoty? Jeśli jednak lud nie potrafi sprostać swemu losowi, wkracza na manowce, otacza go ciemność, zewsząd wdziera się mrok. Lecz

<sup>108</sup> Jürgen Habermas, *Life-Forms, Morality and the Task of the Philosopher*, [w:] Peter Dews (ed.), *Autonomy and Solidarity. Interviews*, London: Verso, 1986, s. 195-196.

<sup>109</sup> Zob. Jürgen Habermas, *On the Publication of the Lectures of 1935*, [w:] *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin, *op. cit.*, oraz *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, trans. F. Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

<sup>110</sup> Zob. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, *op. cit.*, s. 159.

jak można przypisywać winę myślicielowi, który dotarł w poblize miejsca, gdzie przebywa bycie?”<sup>111</sup>

Być może najostrzejszy w swoich wypowiedziach o Heideggerze – i o tych zarazem, którzy wobec niego nie są wystarczająco krytyczni, a więc o Derridzie i Lacoue-Labarthe'cie – jest Jean-François Lyotard. Jak wygląda jego reakcja na teksty Heideggera z okresu rektoratu (bo do innych właściwie się nie odwołuje)? Wróćmy do motywu przeceniania roli filozofii. „Heidegger nie był takim nazistą jak Rosenberg, Krieck czy Goebbels (...) sięga on, nawet rzuca się wściekle, *o wiele dalej niż nazizm, daleko poza niego.*”<sup>112</sup> Ci „ludzie ograniczeni w swoim myśleniu” – jak o nazistach w wywiadzie dla „Der Spiegel” mówił Heidegger – oraz *Volk*, potrzebowali gruntującej wiedzy, którą mógł im dać tylko on, Heidegger, „mędrzec, przewodnik i strażnik bycia w jego prawdzie.”<sup>113</sup> Podstawowe pytanie mogłoby brzmieć zatem tak: jeśli Heidegger mówi o „wewnętrznej prawdzie” – a więc prawdzie nieujawnionej i ukrytej – oraz o „wielkości” (*inner Wahrheit und Größe dieser Bewegung*), to nie może chyba mówić o partii narodowosocjalistycznej; mówi chyba o jakimś autentycznym nazizmie, a nie o tym, co dzisiaj przedstawia się jako nazizm, a co z jego „wewnętrzną prawdą” i „wielkością” nie ma nic wspólnego. Zachodzi więc pytanie, czy ruch ów wie, że potrzebuje „wiedzy”, która nim pokieruje w kierunku, jaki przyznaje mu historia bycia, czy wie, że potrzebuje przyszłości i przeszłości, duchowego miejsca w otwierającej się właśnie nowej erze ludzkości i duchowej tradycji, z której wyrasta? Nie, otóż ruch tego nie wie i wiedzieć nie chce. Jego prawdę i jego wielkość zna tylko Martin Heidegger, i podkreśli ją niemal dwadzieścia lat później w wydaniu *Wprowadzenia do metafizyki*. Jak to ujął Lacoue-Labarthe: „w 1933 roku Heidegger nie pomylił się. Jednak w 1934 roku już wiedział, że popełnił błąd. Nie tyle błąd co do prawdy nazizmu, co raczej w kwestii jego rzeczywistości. 'Ruch' pozostał głuchy na jego namaszczone zalecenie...”<sup>114</sup> Jednak w żaden sposób nie można się z nim zgodzić, kiedy, skracając i parafrazując, powiada, że Heidegger przecenił nazizm i pyta: *Lecz kto* – w tym wieku, w obliczu bezprecedensowych, powszechnodziejowych transformacji, które miały miejsce i w obliczu lewicowych czy prawicowych radykalizmów różnych projektów

<sup>111</sup> Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, op. cit., s. 133.

<sup>112</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews'*, op. cit., s. 65.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 92.

<sup>114</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, op. cit., s. 20.

rewolucyjnych – *nie został oszukany?* (nabrany, ogłupiony, wystrychnięty na dudka, okpiony, zwiedziony, zaprowadzony na manowce, wyprowadzony w pole etc. etc.).

Lacoue-Labarthe podaje długą listę, z prawa i z lewa, tych, którzy zostali oszukani czy też dali się oszukać: z jednej strony to Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu la Rochelle, Brasillach, Céline, z drugiej Benjamin, Brecht, Bataille, Malraux, Sartre. Lista jest długa, choć można do niej dołożyć jeszcze kilka znaczących nazwisk (pewnie najbardziej kłuje tu w oczy brak Lukácsa), lecz nie ma w niej nazwisk filozofów o wadze porównywalnej z Heideggerem, jak się zdaje.<sup>115</sup> „Książę myśli”, jak go nazwała Hannah Arendt w *Osiemdziesięcioletnim Heideggerze*, jest zdecydowanie największą postacią najmocniej kiedykolwiek przez totalitaryzm „oszukana”, by trzymać się określenia Lacoue-Labarthe'a.<sup>116</sup> Rację autora uznałbym za rację, powiedzmy, statystyczną, empiryczną: istotnie, byli wielcy i mali, którzy dali się „oszukać”. Tylko co z tego faktu wynika dla „sprawy Heideggera”? Otóż dokładnie nic, bowiem racja statystyczna (tzn. zgodna z rozumowaniem, iż „zdarzyło się” to niejednemu) nie przechodzi w rację moralną, etyczną, czy jakąkolwiek filozoficznie istotną. Podobnie zresztą, jak argumentowanie, iż to „tylko” dziesięć miesięcy, albo „aż” dziesięć lat, bo przypomnijmy tu Krzysztofa Pomiana – wystarczyłby jeden dzień... Rzecz jasna, można pytać historycznie, co robili i z jakim skutkiem, w jakich okolicznościach i pod jaką presją, z jaką motywacją i dla jakich celów bądź korzyści, wymienieni przez Lacoue-Labarthe'a pisarze. Można by, co więcej, napisać o tym całą książkę. Z mojej perspektywy różnica zasadnicza jest jednak taka, iż Heidegger jest pośród nich jedynym filozofem o globalnych ambicjach, który z całą odpowiedzialnością wziął się – czy przyłączył – do „zmieniania świata”<sup>117</sup> od podstaw (bo przypomnijmy, iż w rewolucji chodziło o „kompletną przemianę niemieckiego *Dasein*”), układając do niego filozoficzno-metafizyczne uzasadnienie. Hans Sluga, autor

---

<sup>115</sup> Pomimo obecności w tym wyliczeniu Sartre'a, i dopisanego przeze mnie Lukácsa, chciałbym ten pogląd utrzymać. Jeśli nawet wziąć pod uwagę opinię Herberta Schnädelbacha (*z Filozofii w Niemczech 1831-1933*), iż trzy najsilniej oddziałujące książki filozoficzne naszego stulecia to *Bycie i czas* Heideggera, *Historia i świadomość klasowa* Lukácsa oraz *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina, to i tak różnica dodatkowa między Lukácssem a Heideggerem jest choćby taka, iż pierwszy podjął się jednoznacznej krytyki swojego stalinizmu oraz nigdy nie ukrywał w żaden sposób swojego weń uwikłania, czego o Heideggerze powiedzieć nie sposób.

<sup>116</sup> Zarówno w perspektywie światowej jak i francuskiej, miejsce i wpływy Sartre'a – jako filozofa – są niewspółmiernie mniejsze.

<sup>117</sup> A przypomina sentencjonalnie Krzysztof Pomian, że „jak się świat zmienia, to się rozumieć przestaje. I wtedy zaczynają się dziać rzeczy bardzo niedobre...” *Heidegger i wartości burżuazyjne*, op. cit., s. 471.

przywoływanej już tu rewelacyjnej książki o Heideggerze, w następujący sposób komentuje zachowanie niemieckich filozofów w Trzeciej Rzeszy:

Możemy stwierdzić z całą pewnością, że filozofowie niemieccy, którzy zaangażowali się z całego serca w politykę w 1933 roku fatalnie zawiedli swój kraj. Zamiast przekonywać Niemców do zajmowania ostrożnego i nieufnego stanowiska (...) zachęcali ich do poparcia niepewnego, podejrzanego i autodestrukcyjnego ruchu politycznego. *Ich klęska nie była po prostu klęską osądu politycznego, ani nie była klęską moralną.* Filozofowie, którzy się tak mocno zaangażowali, nigdy nie pytali (...) jak powinni się zachować w tym „decydującym” momencie. *Chcieli być duchowymi przywódcami i nigdy nie zastanawiali się nad tym, czy jest to dobra droga.* (...) Naiwnie zakładali, że ich najbardziej pożyteczny wkład polegać ma na *pomocy w przyspieszeniu politycznej rewolucji.* 118

Podsumowanie Sluga jest niezwykle błyskotliwe i trafia w sedno tego, o czym tu przez cały czas piszemy. Chodzi o aspiracje duchowego przywództwa rozgrywającej się rewolucji, chodzi o „konstruktywne” zastosowanie myśli, które powstaje w zaciszu filozoficznego gabinetu. Chodzi, w skrócie, zwyczajnie i po prostu, o zmienianie świata mocą filozofii, co staraliśmy się pokazać i u Kojève'a, i u Bataille'a (w jego części nazwanej przez nas heglowską, w przeciwieństwie do nietzscheańskiej), i u Sartre'a. A zatem, powracając do rozważań Lacoue-Labarthe'a, miejsce Heideggera pośród „tych, którzy dali się oszukać”, jak to ujmuje, jest miejscem szczególnym i o tej szczególności nie możemy zapominać. Nie był to zwykły filozof i nie było to zwykłe zaangażowanie. Można tę sytuację oddać w następujący sposób, podążając za Lyotarda czterema regułami badania Heideggerowskiego *dossier*. Skrótowno rzecz ujmując, Lyotard uważa, że, po pierwsze, należy uznać wagę myśli Heideggera (równą „największej” myśli), po drugie, należy uznać, iż był on uwikłany w nazizm w sposób „rozmyślny, głęboki i w pewien sposób trwały.”<sup>119</sup> Po trzecie, nie wolno wyeliminować z rozważań któregośkolwiek z dwóch powyższych warunków zakładając, iż albo mało znaczący był nazizm, albo mało znacząca była myśl, zgodnie z alternatywą: jeśli wielki myśliciel, to nie nazista; jeśli natomiast nazista, to nie wielki myśliciel. I wreszcie po

118 Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, *op. cit.*, s. 255, kursywa moja – M.K.

119 Powiada Lyotard: „Słysząc ten kompromis ze sobą w tekstach, które podpisuje, które wygłasza bez podpisywania, ale które dotarły do nas z przekonywującą wiarygodnością, tekstach zarówno politycznych jak i filozoficznych. Słysząc go w milczeniach tych tekstów, i na ich marginesach. A szczególnie (...) w milczeniu zachowywanym na temat eksterminacji, z wyjątkiem jednego zdania, aż do samego końca (...) To

czwarte i ostatnie, nie wolno dać się uspokoić przyznaniem współlistnienia obydwu twarzy Heideggera – i zdiagnozowaniem rozszczepienia istniejącego między nimi.<sup>120</sup> Wniosek z powyższych reguł można wysnuć taki: nie wolno badać ani myśli Heideggera bez jej nazistowskich uwikłań, ani nazistowskich uwikłań bez samej myśli, a zarazem współlistnienie owo (by przypomnieć bolesne zestawienia Catherine David: *Heidegger/nazi; pensée, shoah; philosophie, Führer; question de l'Être, Auschwitz*) nie może dawać spokoju, wzywając do refleksji. Pozostaje myślenie o splocie dwóch nierozdzielnych motywów, patrzeć na Janusowe oblicze Heideggera i myślenie o dzisiejszych konsekwencjach etycznych, politycznych i filozoficznych. Lyotard ujmuje motyw przeceniania filozofii, o którym tu piszę, wprost i bez dodatkowych zastrzeżeń: *Il y va de la réalisation d'une pensée*, chodzi o wprowadzanie myśli w czyn, a nie zwykłe, mniej czy bardziej przypadkowe przystąpienie do politycznego ruchu. I dalej, jeszcze dobitniej: *Sous le couvert de nazisme, le recteur „agit” la pensée de 'Sein und Zeit'*<sup>121</sup> (pozostawmy natomiast na boku niezwykle szeroko dyskutowany problem, na ile ów „recteur” wprowadza w życie „la pensée de 'Sein und Zeit'”, a na ile swoją filozofią tak jak widzi ją w maju 1933 roku i później. Kwestię różnic między myślą *Bycia i czasu* i myślą 1933 roku najbardziej drobiazgowo stara się pokazać Jacques Derrida na przykładzie losów słowa *Geist* (duch), oraz pary *geistlich* i *geistige*: zastrzeżone w dziele z 1927 roku, wzięte w cudzysłów jako przynależne do metafizycznej rodziny słów, których należy unikać, powracają już w pierwszym zdaniu *Mowy rektorskiej* – w którym mowa przecież o „*duchowym przywództwie*”<sup>122</sup> – i powracają szeroko w tekstach z okresu rektoratu. Rzecz jasna, każde radykalne oddzielenie myśli Heideggera z roku 1933 i 1927 ma swoje polityczne konsekwencje, podobnie jak ich złączenie i oddzielenie od myśli po „zwrocie”. Istnieje całe spektrum możliwości „uratowania” późnego Heideggera, jeśli uzna się go za myśliciela już dostatecznie niemetafizycznego). Wedle Lyotarda w zaangażowaniu Heideggera w ruch nazistowski nie ma koniecznego związku z *Byciem i czasem*, natomiast prawdą jest, iż książka ta pozwala, umożliwia – właśnie *permet* i właśnie *laisse possible* – jego

---

milczące milczenie, które nie pozwala, aby można było cokolwiek usłyszeć. Milczenie ciężkie jak ołów”. *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 52.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>121</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'*. *Conférence à Vienne et Fribourg*, Wien: Passagen Verlag, 1989, część vii.

<sup>122</sup> Martin Heidegger, *Mowa rektorska*, *op. cit.*, s. 365.

zaangażowanie.<sup>123</sup> Jednak Lyotard, w odróżnieniu od Derridy i Janicaud, nie przeprowadza szczegółowej analizy możliwych związków między myślą *Bycia i czasu* i myślą *Mowy rektorskiej*.

Dlaczego teksty Heideggerowskie z okresu rektoratu są dla Lyotarda szokujące? „Dobrzy apostołowie – powiada – drodzy profesorowie i dobre dusze odkrywają albo udają, że odkrywają, iż nie można walczyć o swoje cele – nawet jeśli są one nieskończenie szlachetne – w ważnej politycznej organizacji, czy to lewicowej, czy też prawicowej, bez poważnej zgody na następującą regułę: *ten, kto pragnie celu, pragnie również środków*. (...) Zatarg, przełożony na 'tendencję' czy 'frakcję', rodzi negocjacje, kłamstwa, manewry, ustępstwa, denuncjacje. Heidegger-nazista napotyka, bez większych skrupułów czy też, jak się zdaje, bez większej refleksji (makiawellowską) konieczność polityki, która czyni z tego, co *najlepsze*, jedynie to, co *najmniej złe*.”<sup>124</sup> Parafrazując: Heidegger tak mocno pragnął celów, że godził się na środki. Akceptował pokrewieństwo z narodowymi socjalistami, niechby i tylko po to, aby być ich przewodnikiem... Jednak nie to jest najpoważniejszym zarzutem wedle Lyotarda. W całym Heideggerowskim *dossier*, jak powiada, *la charge la plus grave s'inscrit en pages blanches: le silence obstinée de Heidegger sur l'extermination*.<sup>125</sup> Albowiem milczenie o Zagładzie kwestionować ma znaczenie samej Heideggerowskiej dekonstrukcji.

Chciałbym na marginesie odnotować jeden punkt. Większość, przytłaczająca wręcz większość komentatorów francuskich dyskutuje zarazem o dwóch pozornie niezwiązanych – choć w gruncie rzeczy pozostających w głębokiej zależności filozoficznej – kwestiach: zaangażowaniu Heideggera i jego myśli w nazizm i jego milczeniu o Zagładzie. Jest dokładnie tak, jak to ujął powyżej Lyotard: najpoważniejszy zarzut wpisuje się w puste karty – to Heideggera uporczywe milczenie o eksterminacji Żydów. Kwestii tych nie da się do końca rozdzielić, jednak ponieważ druga z nich rodzi pytania równie obszerne co pierwsza, w tym studium postaramy się (choćby sprawiało to wrażenie niewrażliwości) o zajmowanie się pierwszym wątkiem, widząc zarazem ich głęboki związek. Nie ma chyba autora we Francji pośród wymienianych tu przez nas, który by o tym uporczywym, niewybaczalnym i nieznośnym milczeniu Heideggera nie pisał. Jest ono punktem

<sup>123</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'*. *Conférence à Vienne et Fribourg*, *op. cit.*, część vii.

<sup>124</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 57, kursywa moja – M.K.

kluczowym dyskusji Maurice'a Blanchota i Emmanuela Lévinasa; rozważań Lyotarda, Lacoue-Labarthe'a i Janicaud. Przywołajmy tylko dwie wypowiedzi postaci, które znalazły się tu u nas dotąd trochę na marginesie rozważań, właśnie z racji wyeksponowania pierwszej kwestii kosztem kwestii drugiej, gdyby trzymać się tego podziału na zaangażowanie z jednej strony, a milczenie o Zagładzie z drugiej. Maurice Blanchot powiada tak: *c'est dans le silence de Heidegger sur l'Extermination qu'est sa faute irréparable*.<sup>126</sup> Podobnie Lévinas (tym razem w tłumaczeniu Barbary Skargi): „lecz zachowanie milczenia już w czasie pokoju na temat komór gazowych i obozów śmierci – mimo całego szeregu niezręcznych wyjaśnień – czyż nie świadczy to o głębinach duszy całkowicie niedostępnych dla współczucia i jakby przyzwoleniu na potworność?”<sup>127</sup>; dla Lyotarda milczenie Heideggera jest *absolu*<sup>128</sup>, dla Lacoue-Labarthe'a z kolei stanowi ono *la faute irreparable* i jest po prostu *impardonnable*.<sup>129</sup> Choć jest to niezwykle istotny kontekst, jeszcze bardziej we Francji niż w Ameryce, celowo staram się pozostawić go na boku.<sup>130</sup>

Wracając do Lyotarda rozważań o Heideggerze, zauważmy na koniec, że właśnie tutaj, chociaż nie po raz pierwszy<sup>131</sup>, autor frontalnie zaatakował dekonstrukcję, a w szczególności Jacquesa Derridę i Philippe'a Lacoue-Labarthe'a. Właśnie tutaj Lyotard zdaje się poszukiwać możliwości, a może wręcz argumentować za koniecznością takiej formy dekonstrukcji, która zrywałaby z Heideggerem – nie dlatego, iżby jego myśl miała być metafizyczna, lecz dlatego, iż myśl owa zawiodła w najważniejszym punkcie: w swojej zdolności kwestionowania, pytania, zdolności odpowiadania na wezwanie, które Lyotard

<sup>125</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'. Conférence à Vienne et Fribourg*, op. cit., część viii.

<sup>126</sup> Maurice Blanchot, *Penser l'Apocalypse*, „Le Nouvel Observateur”, dossier, op. cit., s. 45.

<sup>127</sup> Emmanuel Lévinas, *Comme un consentement à l'horrible*, „Le Nouvel Observateur”, dossier, op. cit., s. 48-49; *Diaboliczne daję do myślenia*, tłum. B. Skarga, *Aletheia*, op. cit., s. 438.

<sup>128</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'. Conférence à Vienne et Fribourg*, op. cit., część ii.

<sup>129</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Paris: Bourgeois, 1986, s. 167-168.

<sup>130</sup> Notabene pisałem już o nim oddzielenie kilka lat temu, na marginesie rozważań o Lyotardzie w książce *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny* (Poznań: Wyd. Naukowe IF UAM, 1994), w rozdziałach „Znak historii (Lyotard, Rorty, Foucault)” oraz „Zatarg tragiczny (dylematy Antygony – dylematy postmoderny)”.

<sup>131</sup> Zob. zwłaszcza debatę, która nastąpiła po wygłoszeniu przez Lyotarda tekstu *Discussion: ou, phraser 'Après Auschwitz'* w Cerisy-la-Salle w 1980 roku na konferencji poświęconej myśli Derridy – w *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida* (Paris: Galilée, 1981, s. 310-315), oraz dyskusję z tomu poświęconego myśli Lyotarda, *La faculté de juger* (Paris: Minuit, 1985). *Zatarg – différend* – Lyotarda z dekonstrukcją trwał już od początku lat osiemdziesiątych. *Heidegger et 'les juifs'* jest jego kolejnym etapem,

nazywa koniecznością „dekonstruowania i ponownego pisania.”<sup>132</sup> Czym innym jest odwoływanie się do „ducha” i tkwienie w metafizyce (Derrida), czym innym jest błąd w odniesieniu do samego rygoru dekonstrukcji. „Milczenie o eksterminacji nie jest dekonstrukcjonistycznym lapsusem. Bądź jeśli nim jest, to sama dekonstrukcja jest co najmniej lapsusem; *powtarza* ona bowiem, na swój własny sposób, bardzo stare zapomnienie, które nie jest po prostu częścią filozofii, ale [całej] myśli europejskiej. (...) A zatem nie jest to już pytanie o to, czego brakuje w myśli (politycznej) Heideggera, aby zamienić ją w efektywną politykę, ale staje się pytaniem o to, *czego tej myśli brakuje po prostu po to, aby mogła myśleć*, czego jej brakuje, jako myśli, nawet w 'zwrocie'. (...) I nie jest to błąd ducha (ani błąd pracy), lecz raczej, powiedziałbym, *błąd dekonstrukcji, samej w sobie.*”<sup>133</sup> Tego braku nie dostrzega Derrida. Lyotard uważa, że Heidegger ponosi odpowiedzialność za to, o czym „zapomina”, albowiem to właśnie jego myślenie rozważa konsekwencje „zapomnienia” w tradycji zachodniej, konsekwencje „zapomnienia o bycie” (*Seinsvergessenheit*). Heidegger w ujęciu Lyotarda „przyłożył do eksterminacji nie tyle swoją rękę i nawet nie tyle swoją myśl, co swoje milczenie i to, co przez siebie nie-myślane.”<sup>134</sup> Swój zatarg z Heideggerem, a pośrednio z *la déconstruction derridienne* wyraża w fundamentalnym rozróżnieniu filozoficznym i politycznym: czy pisać o tym, co zapomniane i wciąż zapominane w kategoriach bycia, czy w kategoriach Prawa (wiązanego z „żydami” pisanymi z małej litery). Po jednej stronie jest zapomnienie o byciu, po drugiej zapomnienie o Prawie: „to nie tylko różnica ontyczno-ontologiczna, o której nie przestaje się zapominać, ale również różnica między dobrem i złem, sprawiedliwością i krzywdą.”<sup>135</sup> Gdzie można próbować znaleźć radykalną alternatywę dla Heideggerowskiej (i Derridiańskiej) dekonstrukcji? U pisarzy, którzy, jak powiada Lyotard, „nie zapominają o tym, że istnieje to, co zapomniane” – u Freuda, Benjamina, Adorna, Arendt i Celana, tych „wielkich nie-niemieckich Niemców, nie-żydowskich Żydów.”<sup>136</sup> Myśl Heideggerowska

---

notabene złagodzoną następnie wystąpieniem na konferencji w Wiedniu, do którego się tu odwoływaliśmy.

<sup>132</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 64.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 76, kursywa moja – M.K.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>135</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'*. *Conférence à Vienne et Fribourg*, *op. cit.*, część viii.

<sup>136</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 92-93. Zobacz zwłaszcza niedawno wydaną książkę Lyotarda, *Lectures d'enfance* (Paris: Galilée, 1991), gdzie znalazło się miejsce na teksty o Joysie, Kafce, Arendt, Sartrze, Valéry'm i o Freudzie.

okazała się wedle Lyotarda niewystarczająco dekonstrukcyjna: choć tak „niezwykła”, została uwiedziona/dała się uwieść/chciała dać się uwieść, w tak „zwykły” sposób tradycji, która zawsze oferuje się w najbliższym kontekście (została obalona przez *Verfellenheit*). Pytania Lyotarda dotyczą dokładnie odpowiedzialności myśli w obliczu polityki i totalitaryzmu; poszukują możliwości opierania się ekstremizmom i dogmatyzmom myśli – i znajdują te możliwości, jak zwykle u Lyotarda, poza filozofią (uderzenie w Heideggera jest przecież zarazem uderzeniem w całą filozofię i jej ograniczenia<sup>137</sup>); gdy architektura filozofii jest zrujnowana, pozostaje pisanie o ruinach, snucie mikrologii, na sposób melancholijnego Adorna.

Dominique Janicaud pisze wprost o przecenianiu potęgi myśli i roli, jaką może odegrać myśliciel: „myśliciel stał się całkowicie zaabsorbowany przewrotem czasu (...), a tymczasem całkowicie zoczył z drogi na ścieżki terażniejszości. Wyjaśnia to być może dlatego, w dalszych dziełach, Heidegger odwrócił to przecenianie w skromność i kruchość, które są równie przesadzone.”<sup>138</sup> Aby zdać sobie sprawę z ugruntowania późniejszych przekonań Heideggera w kwestii roli i miejsca filozofa w bezpośrednim zmienianiu świata, wystarczy przeczytać pod tym kątem wywiad z „Der Spiegel”. Wymiana zdań wygląda tam tak: „Der Spiegel”: „Oczekujemy od filozofów pomocy, choćby tylko pomocy pośredniej, wskazówek na krętych drogach. I na to słyszymy: nie mogę wam pomóc”. Heidegger: „Bo też nie mogę”. „Der Spiegel”: „To może zniechęcić nie-filozofów”. Heidegger: „Nie mogę, bo zagadnienia te są tak trudne, że publiczne wystąpienia, kaznodziejstwo i rozdawanie cenzurek moralności byłoby sprzeczne z sensem zadania, jakie ma do spełnienia myśliciel (...)”. „Der Spiegel”: „Nie zalicza się pan do tych, którzy gdyby ich słuchano, potrafiliby wskazać drogę?”. Heidegger: „Nie!”<sup>139</sup> Porównanie z latami 1933-34 tak, jak je ukazuje tom *Nachlese zu Heidegger* wypada wręcz nieprawdopodobnie. Myślę, że fragment powyższy po prostu w tym kontekście nie wymaga komentarza.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Zob. David Carroll, przedmowa do Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews', Foreword. The Memory of Devastation and the Responsibilities of Thought: 'And let's not talk about that', op. cit., s. xxiii.*

<sup>138</sup> Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée, op. cit., s. 48.*

<sup>139</sup> Martin Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować, op. cit., s. 390.*

<sup>140</sup> Dodajmy tylko na koniec ostatnie zdanie tego wywiadu-testamentu: „Dla nas, ludzi dzisiejszych, wielkość tego, co ma być ogarnięte myśleniem, jest zbyt wielka. *Możemy najwyżej trudzić się budowaniem wąskich i niedaleko sięgających dróg przejścia*”. *Ibidem*, s. 393, kursywa moja – M.K.

Janicaud określa zarazem mianem „sprzeczności” bądź „nowej utopii” żądanie przez Heideggera dla siebie wyjątkowego miejsca, i wyjątkowego miejsca dla filozofii, w państwie, które wymaga bezwarunkowego i ślepego posłuszeństwa. Podobnie naiwna i utopijna jest wiara Heideggera, iż mógłby „uduchowić nazizm” – gdyby podążyć szlakiem wytyczanym przez Jacquesa Derridę w *De l'esprit*.<sup>141</sup> W tym ujęciu Heidegger w *Samoutwierdzeniu się niemieckiego uniwersytetu* popełnia zarazem dwa błędy: sankcjonuje nazizm i – jednocześnie – czyni to gestem metafizycznym. Argumentację Derridy łatwo wyobrazić sobie po takim jej skrócie, jaki prezentuje on w rozmowie z Didier Eribonem: „w chwili, gdy jego dyskurs przyznaje się w sposób spektakularny do nazizmu (...) powraca Heidegger do słowa 'duch', którego zamierzał unikać; uchyla cudzysłów, którym je opatrzył. Ogranicza zakres destrukcji, którą sam wcześniej przeprowadzał. Podtrzymuje dyskurs metafizyczny i woluntarystyczny, który następnie zakwestionował.”<sup>142</sup> Pomijając niuanse, w wypowiedzi tej zawarta jest z grubsza cała strategia przyjęta przez Derridę w stosunku do Heideggera z *Mowy rektorskiej*: Heidegger popada w metafizykę; najpierw czerpie ze słownika, który uprzednio wykreślił, a następnie słownik ten, jak i cały dyskurs metafizyczny, poddaje krytyce. „Drugi” Heidegger w taki oto sposób zostaje uratowany.<sup>143</sup>

Z mojego punktu widzenia – i w ramach prowadzonych w całej książce przeze mnie rozważań – Derrida nie ma wiele do powiedzenia o odpowiedzialności filozofa w „czasie marnym” oraz o prowokującym do refleksji związku filozofii i polityki w jego myśli. Szczegółowa analiza *Mowy rektorskiej* przeprowadzona na kartach *De l'esprit* ogranicza swój cel i zakres do wykazania jej metafizycznego skrzywienia. W osobie Heideggera wchodzi na scenę (dziejów) duch (*Geist*) – niewytrzebiony do końca, czekający na swój moment w kularach, wkracza teraz z pompą i w splendorze, celebrując zniknięcie cudzysłowu. Poniekąd to nie Heidegger, filozof, człowiek z krwi i kości, znajduje się na czele uroczystej procesji, można by pomyśleć czytając rozważania Derridy: „Na czele idzie duch, na szczycie, bowiem to on prowadzi przewodników. Idzie pierwszy, oczekuje i nadaje kierunek, którym należy podążać – zarówno *spiritus rector* (którego dyrektywy dzisiaj

<sup>141</sup> Zob. Jacques Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, *op. cit.*, s. 39, gdzie pisze on o „uduchowieniu narodowego socjalizmu” i podjęciu ryzyka „uduchowienia nazizmu” w *Mowie rektorskiej*. „Uduchowienie” odsyła rzecz jasna do *Geist* i metafizyki.

<sup>142</sup> Jacques Derrida, *Heidegger, piekło filozofów, Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*, s. 434.

<sup>143</sup> Zob. również tekst Jacka Migasińskiego, *Duch Heideggera* w „*Aletheia*”, 1(4)/1990, s. 461-464.

znamy lepiej) jak i tym, którzy podążają za nim.”<sup>144</sup> Siłą rzeczy liczy się dla Derridy stwierdzenie o „duchowym przywództwie” i „nieubłaganym zadaniu duchowym” – z akcentem, zupełnie inaczej niż w moich rozważaniach, nie na zadaniu i przywództwie, lecz na wszechmocnym – wszechdecydującym – przymiotniku „duchowy.”<sup>145</sup> W duchowo-metafizycznej interpretacji Derridy, moje pytania – tak jak pytania bardzo wielu innych – po prostu nie są widzialne i nie są słyszalne.<sup>146</sup> W tym uniwersum na nie miejsca nie ma (dlatego warto czasem zmienić uniwersum, co radzą mu Ferry, Renaut czy Lyotard).

**„Przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn”**

Pisząc niniejszy rozdział wciąż miałem w pamięci wypowiedź Krzysztofa Pomiana, którą chciałbym przytoczyć tu w całości. Powiada on (w rozmowie z Cezarym Wodzińskim), rozważając relacje między filozofią i polityką, iż „sprawa stosunku filozofii do polityki stała się dla filozofii sprawą zasadniczą, zwłaszcza, że zorganizowane masowe ruchy polityczne takie, jak komunizm, faszyzm czy nazizm apelowały do filozofów: przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn, teoria stanie się siłą materialną gdy opanuje masy, itd. Te zorganizowane ruchy polityczne równocześnie domagały się od filozofów właśnie, by zostali niewolnikami, tzn. tego, by zrezygnowali z autonomii filozofii, by sprowadzili ją do roli narzędzia polityki. W tej sytuacji problem stosunku filozofii i polityki w XX wieku stał się problemem ‘być albo nie być’ filozofii. Albowiem tam, gdzie chodzi o autonomię filozofii, chodzi o samo jej istnienie. W moim przekonaniu francuska dyskusja spowodowana książką Fariasa rozmyśla się w zbiór anegdot i znaczna część jej uczestników nie zauważyła nawet tego, co powinno być jej właściwe centrum. Tego, że chodzi również o być albo nie być filozofii, o jej autonomię wobec polityki, o to, czy filozofowie są od tego, żeby zmieniać świat, czy od tego, żeby ten

---

<sup>144</sup> Jacques Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, op. cit., s. 34.

<sup>145</sup> Ponadto, jeśli już czynię Derridzie zarzuty, to raczej za okrutne, niewrażliwe i ideologiczne uważam zestawianie Heideggera z Husserlem w ramach motywu „nie możemy zapominać o tym, co niektóre 'ofiary' pisały i myślały pod hasłem ducha i Europy w tym samym czasie”. Głośny i wart dyskusji fragment Husserla *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa* o Eskimosach, Indianach i Cyganach, włączających się po Europie w jarmarcznych budach, którzy do niej nie należą, z pewnością niewiele pomaga Heideggerowi. Natomiast stara się zatrzeć oczywiste różnice między Husserlem i Heideggerem, których zatrzeć się po prostu nie da.

<sup>146</sup> Zob. zwłaszcza teksty z tomu *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*, David Wood (ed.), Evanston: Northwestern UP, 1993.

świat rozumieć, wiedząc, że te dwie czynności prawdopodobnie pozostają ze sobą w stosunku wzajemnego wykluczania się. Jak się świat zmienia, to się rozumieć przestaje.”<sup>147</sup> Jest w tej wypowiedzi bardzo mi bliska optyka, i to nie tylko z perspektywy zagadnień tego rozdziału, ale w jakiejś mierze również i z perspektywy całej książki. Kiedy proponuję przeciwstawienie tekstualistów i wspólnotowców, nietzscheanistów i heglistów i przywołuję odpowiadające im – liczne przecież – opozycje istniejące w kulturze francuskiej, to pytam zarazem o nieznaną przyszłość tego zawołania: „przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn”. Patrząc wstecz, staram się równocześnie patrzeć w przyszłość; pokazując przeszłe, bezpośrednie uwikłania myślenia filozoficznego w politykę, myślę o jej teraźniejszym i przyszłym zaangażowaniu. Autowizerunek filozofa jest tak zmienny, jak epoka, w której przychodzi mu pracować. Spojrzenie wstecz na powojenną kulturę intelektualną Francji daje szansę na dostrzeżenie wyostrzonych konturów owych spierających się ze sobą, opozycyjnych i anatagonistycznych autowizerunków. Uprawianie filozofii w tamtym miejscu i w tamtym czasie wymagało przyjęcia pewnej definicji siebie: napięcia towarzyszące takim wyborom widać we wszystkich prezentowanych tu dyskusjach. Daleko wciąż do uspokojenia sytuacji – jest może trochę tak, jak François Furet napisał o historyku Rewolucji Francuskiej: „Musi się określić. Zanim przystąpi do pracy, musi powiedzieć, z jakich pozycji zabiera głos, co myśli, czego szuka.”<sup>148</sup> Zmieniają się punkty odniesienia – znaki wywoływane w toczących się dyskusjach: o przyjmowanym przez filozofa autowizerunku może świadczyć jego mniej czy bardziej przemyślany stosunek do Heideggera, ale i do Jacquesa Derridy, Sartre’a, Nietzschego czy Hegla. Spór o Heideggera jest również sporem o los pewnego wizerunku filozofa w kulturze, który z całą ostrością ujawnił się w okresie jego rektoratu.

W gruncie rzeczy mało istotne byłyby wszelkie rozważania na ten temat, gdyby były pisane *sub specie aeternitatis*. Jednak nie o historycznego Heideggera tu chodzi, i nie o historyczne dyskusje, a o żywe, dzisiejsze zmagania, jakie toczą się w filozofii z wykorzystaniem odległych w czasie uwikłań jednego z filozoficznych geniuszy. Staralem się nie ferować tu wyroków ani nie dawać jednoznacznych odpowiedzi. Chodziło mi może raczej o pewien rozległy kontekst pytań o miejsce filozofa w społeczeństwie (zwłaszcza filozofa w czasie historycznych przełomów), dla którego ośrodkiem dla myśli był akurat

---

<sup>147</sup> Krzysztof Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, op. cit., s. 471.

Martin Heidegger. We Francji postać Heideggera stała się kluczowa dla takich dyskusji (bądź przynajmniej dla takiej interpretacji tych dyskusji). Dla mnie z kolei sprawa ta jest jedynie kolejnym krokiem na drodze pytania i zastanawiania się. Wiele można by pokazać takich kroków, jednak ostatecznie ich wybór jest limitowany: wybieramy tych, a nie innych bohaterów, te, a nie inne książki, podsuwamy im wszystkim te, a nie inne pytania, zmuszamy do wypowiedzi na takie, a nie inne kwestie. Przemoc zawarta w takiej podróży po krainie myśli, przemoc immanentnie w niej zawarta, musi mieć jakieś uzasadnienie. Nie jest ona sztuką dla sztuki: zmuszam tu raczej interlokutorów, aby mówili mi o tym, o czym chcę ich usłyszeć. Wsłuchuję się w ich odpowiedzi i szukam własnych. Znajduję kolejny kontekst dla swoich rozważań. Żaden z nich nie jest jednak kontekstem najważniejszym – bo niby dlaczego dyskusje wokół Heideggera mają być ważniejsze od dyskusji toczących się w ramach *Collège de sociologie*, albo dyskusji wokół francuskiego Hegla i francuskiego Nietzschego, albo wokół „tyranii i mądrości” w ujęciu Kojève'a, wokół Bataille'a albo wreszcie wokół Paula de Mana? To z całości ma się ujawnić jakiś obraz, jakaś konstelacja pytań i – być może na odległym horyzoncie – jakaś wiązka prowizorycznych odpowiedzi. Choć długi to rozdział, i mocne padają tu słowa, nie jest on ani centralny, ani kluczowy. Konstrukcja, o jakiej tu myślę, nie akceptuje takiej architektoniki. Nie będzie więc konkluzji, praca myśli została wykonana po drodze i nie przedstawimy tu w skrócie jej „efektów”. Nie będzie podsumowania ani wniosków. Nie będzie też pointy. Przejdźmy do rozgrywającej się równolegle w Ameryce „sprawy Paula de Mana” i potraktujmy ją jak dyskusję w pewnej mierze siostrzaną.

---

<sup>148</sup> François Furet, *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*, tłum. B. Janicka, Kraków: Znak, 1994, s. 7.