

Cezary Wodziński

Iluzja przewyciężenia metafizyki

Wszystkie prześledzone dotąd* stematyzowane w różnych segmentach Heideggerowskiej myśli, choć nie pozbawione w ten sposób swej wieloznaczności tropy – program gruntownej reformy uniwersytetu niemieckiego, namysł nad źródłową istotą wiedzy i tor jej okolicznościowego „upolitycznienia”, antyakademicki bunt, funkcja duchowego przywództwa oraz meandryczna droga problematyzowania idei narodu i języka niemieckiego, tudzież sposobów ich wyróżniania – skupiają się w nietematycznej, ale *implicite* obecnej w dziele Heideggera strukturze intencjonalnej, którą określić by można umownie mianem „iluzji urzeczywistnienia” własnego projektu. „Iluzja” jest pojęciem nieostrym, ale właśnie z tego względu przydatnym do interpretacji nie-stematyzowanego tropu. Gadamer: „Podczas gdy Heidegger swoje polityczne zaangażowanie chciał nazwać politycznym stanowiskiem, to byłoby lepiej nazwać je polityczną iluzją, która wyraźnie coraz mniej miała wspólnego z rzeczywistością polityczną. Kiedy później na przekór wszystkim faktom, Heidegger marzył nadal o narodowej religii, dawał tym samym wyraz swojemu głębokiemu rozczarowaniu biegiem wypadków. Swoje marzenia jednak nadal podsycał i pielęgnował. Wówczas, w 1933 i 1934 r., wierzył jeszcze w spełnienie tego marzenia i swoich własnych zadań filozoficznych, kiedy próbował od podstaw zreformować uniwersytet. Dlatego robił wówczas te wszystkie rzeczy, które nas przerażały”¹. Skłonny jestem twierdzić, że Gadamer myli się tutaj co do jednej ważnej kwestii albo sam ulega swoistej iluzji. Jeśli bowiem „polityczne uwikłanie Heideggerowskiego myślenia” interpretować przez pryzmat iluzji, to nazwać ją trzeba iluzją filozoficzną w ścisłym sensie tego słowa, a nie polityczną. W przeciwnym razie rozważanie jej traci swój właściwy sens.

* Fragment większej całości, która poświęcona jest m.in. badaniu przesłanek i motywów politycznego uwikłania Heideggerowskiej filozofii w okresie 1933–1945. Książka ukaże się wkrótce nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego.

¹ H.G. Gadamer: *Powrót z Syrakuz*. Przekład E. Smoleńska. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 449.

Iluzja rodzi się w głębi Heideggerowskiego myślenia, w kilku różnych miejscach tego kontynentu, i stamtąd dopiero ześlizguje się w wymiar polityczny, aby po niepowodzeniu „podróży do Syrakuz” powrócić w zreinterpretowanej krytycznie postaci do punktu wyjścia. Polityczne efekty tego ześlizgnięcia są uchwytne: jednoznaczne w pewnym momencie poparcie dla Adolfa Hitlera i rewolucji narodowo-socjalistycznej. Poparcie udzielone z katedry filozofa, filozoficznymi środkami i filozoficznym, choć częściowo nie-swoistym językiem. Nieuchwytne pozostają jednak jak dotąd, mimo przebadania kilku kolejnych poszlak, „reguły” rządzące ześlizgnięciem. Grzęzną w splocie opalizujących wieloznaczności. Kategoria „iluzji” z pewnością nie pozwoli nam ich wykryć i ściśle uporządkować, wywodzi się bowiem z tego samego co one porządku pytań o znaczenia. Być może jednak umożliwi nam zdiachronizowanie dotychczasowych synchronicznych rozważań. Uleganie i porzucanie iluzji ma charakter procesu. Powstanie iluzji jest zawsze w jakiś sposób uwarunkowane, podobnie jak jej weryfikacja. W pierwszym momencie ważne jest przede wszystkim „co” iluzji, w drugim zaś – „jak”: sposoby weryfikacji, konfrontacji i reorientacji. Właściwy sens iluzji jest retrospektywny – iluzją możemy nazwać coś, co na skutek pewnych operacji – świadomych lub nie zamierzonych – iluzją się okazało. Iluzoryczność iluzji wychodzi na jaw dopiero z perspektywy jej krytyki. Nie można ulegać iluzji w dobrej wierze, zdając sobie w pełni sprawę z jej iluzoryczności. Stosunek Heideggera do narodowego socjalizmu daje się opisać w tej poetyce, co wcale nie oznacza, że łatwo zrekonstruować, opisać i wyłożyć jego poszczególne stadia. Zwracałem na to uwagę w części pierwszej, wskazując na koincydencję sprzecznych charakterystyk nazizmu w obrębie tej samej struktury dyskursywnej, uzasadniającej i usprawiedliwiającej włączenie się filozofa do działalności na rzecz „ruchu”. Z jednej strony, mówi tam Heidegger – przypominam – o możliwości wewnętrznego skupienia i odnowy narodu w „ruchu”, który doszedł wówczas do władzy oraz odnalezienia w nim dróg realizacji „dziejowego – zachodnioeuropejskiego przeznaczenia”. Przy czym objęcie rektoratu tylko pośrednio wiązało się z odrodzeniem uniwersytetu, w grę wchodziły bowiem „rzeczy daleko wybiegające ponad to, co dotyczyło uniwersytetu”, rzeczy „sięgające daleko wprzód”. Była to próba zebrania wszystkich znaczących sił w celu uzyskania wpływu na całość ruchu i jego potęgę, próba ratowania w „ruchu”, oczyszczania i umacniania tego, co pozytywne i dalekosieżne. W przełomowym okresie 1933/34 „ruch” postrzegany jest przez filozofa w jego radykalnym projekcie dziejów bycia jako wyraźny próg dziejowy, kryjący w sobie potencje zdolne do przewyciężenia „rzeczywistości woli mocy” i inauguracji nowej epoki – jej pierwszym aktem miała być „nowa rewolucyjna rzeczywistość” – w dziejach zachodnioeuropejskiego *Dasein*. Z drugiej zaś strony, w tej samej „nowej rzeczywistości” widzi Heidegger wyraźne przejawy „rzeczywistości woli mocy”, którą należy przewyciężać w oparciu o „źródłowy namysł”. Obie te opcje współtworzą Heideggerowską optykę z roku 1945. Iluzja nadal jest obecna. Nie zostaje również całkowicie

porzucona 21 lat później. W rekapitulacji z 1966 r. mówi filozof nie tylko o możliwości konstruktywnego wpływania na bieg wypadków, nie tylko podtrzymuje własne przekonanie o „wielkości i wspaniałości tego przełomu”, lecz stwierdza, że „narodowy socjalizm obrał właściwy kierunek”, tylko „ci ludzie” (prawdopodobnie: przywódcy) „zbyt dobrze obywali się bez myślenia”². Niezbędny był zatem ktoś, kto wzbogaciłby „ruch” o domieszkę myślenia. I to by wystarczyło – wówczas wszystko mogłoby się potoczyć inaczej..., choć w tym samym, bo przecież „właściwie obranym kierunku”.

Iluzja nie powstaje, jak wspomniałem, w próżni. Aby stworzyć iluzję „dziejowego przełomu” i „dziejowego przeobrażenia”, potrzebny jest okres oczekiwania. Advent w myśli Heideggera trwa dość długo. Na progu lat trzydziestych w wykładzie o podstawowych pojęciach metafizyki filozof tak charakteryzuje współczesną sytuację Zachodu: „Wszędzie zdarzają się wstrząsy, kryzysy, katastrofy, nędze: dzisiejsza bieda społeczna, polityczny chaos, bezsilność nauki, spustoszenie sztuki, bezpodstawność filozofii, bezsiła religii. [...] Wszyscy razem i każdy z osobna jesteśmy tylko urzędnikami hasła, zwolennikami programu, ale żaden nie jest wewnętrznym zarządcą wielkości *Dasein* i jego konieczności. Musimy znów wzywać tego, kto zdoła napędzić strachu naszemu *Dasein*”³. We wcześniejszym tekście z 1926 r. współczesna epoka nazwana zostaje „czasem marnym”, „czasem nocy świata” (*die Zeit der Weltnacht*) lub „czasem marnym nocy świata”. To epoka, która właśnie „jest”: noc świata dobiega połowy. Epoka, która doświadcza braku Boga. Jej marność polega na tym, że nie jesteśmy już w stanie doświadczyć braku jako braku właśnie. Świat, któremu brak Boga, traci swój grunt, osuwa się w otchłań (*Abgrund*). Jeśli czas marny ma się odwrócić, to epoka nocy świata doświadczyć musi otchłani do głębi i sprostać temu otchłannemu doświadczeniu. Śmiertelni w epoce czasu marnego zagubili swą istotę, nie znają własnej śmiertelności i nie potrafią jej podolać. Dotyka ich nie tylko brak Boga, ale także ich własny brak – zagubienie własnej istoty. „Teraz może czas świata staje się bez reszty marnym czasem. Lecz może i to nie, ciągle jeszcze nie, mimo bezmiernej biedy, mimo wszelkiego cierpienia, bólu nie do nazwania, wciąż pleniącego się bezpokoju, mimo rosnącego zamętu. Jest to długi czas, albowiem nawet przerażenie, gdy wziąć je samo dla siebie za podstawę zwrotu, nic nie może, dopóki nie obróć się sprawy ze śmiertelnymi. Te zaś obróć się, gdy śmiertelni odnajdą swą własną istotę. Polega ona na tym, że to raczej śmiertelni niż niebianie sięgają w otchłań”⁴. Ludźmi, którzy w epoce

² M. Heidegger: *Tylko Bóg mógłby nas uratować*. Przekład M. Łukasiewicz. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 390–391; zob. tamże, s. 381–383.

³ M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt a. Main 1983, s. 243–244.

⁴ M. Heidegger: *Cóż po poecie?* Przekład K. Wolicki. W: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 170. Odczyt wygłoszony w grudniu 1926 w wąskim gronie słuchaczy, opublikowany w 1950 r. w *Holzwege*.

czasu marnego doświadczają otchłani, są poeci. To oni tropią dla śmiertelnych drogę ku zwrotowi, szlak, „jakim biegną dzieje bycia”. W charakterystyce epoki współczesnej obecne są również inne elementy – wola mocy jako istota bycia bytu, ukryta istota techniki, kształtująca jej oblicze, totalne państwo, fizyka atomowa i bomba atomowa, „nowa doktryna o wartościach”, „amerykanizm”, obrachunek, człowiek jako funkcjonariusz organizującej wszystkie sfery bytu techniki – prawdopodobnie jednak te wzbogacenia opisu pochodzą z późniejszego okresu, kiedy Heidegger redagował tekst przed jego publikacją w 1950 r. W epoce nocy świata narasta możliwość ocalenia, którą przygotowują poeci czasu marnego, potrafiący rozpoznać ostateczne niebezpieczeństwo i dojrzyć groźbę rozpaczliwości. „Garstka śmiertelnych” mających odwagę zajrzeć w otchłań. Heidegger przywołuje słowa Hölderlina:

Wo aber die Gefahr ist, wächst

Das Rettende auch.

[Tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie
też to, co niesie ratunek].

Możliwość ocalenia wyłania się *de profundis*. „Być może, nieodmiennie do sfery rozpaczliwości należy wszelki inny ratunek, który pochodzi nie stamtąd, gdzie tkwi prawdziwe Niebezpieczeństwo. Dla człowieka zagrożonego w swej istocie wszelki ratunek przy użyciu, choćby w najlepszej intencji, środków doraźnych będzie w perspektywie tego, co jest trwałym udziałem człowieka, próżnym pozorem. Ratunek musi nadejść stamtąd, gdzie biorą obrót sprawy śmiertelnych w ich istocie. Czy są tacy śmiertelni, którzy sięgają w otchłań marności i jej zmartwienia? Być tymi najbardziej śmiertelnymi ze śmiertelnych byłoby najryzykowniej”⁵. Epoka oczekiwania na ocalenie, poszukiwania drogi ku zwrotowi. Ocalenie *de profundis* wiąże się z podjęciem ryzyka. Czy poeta czasu marnego, pracujący nad stawianiem się bycia, wypowiadający poetycko jego nieskrytość, przenoszący się myślą w okolice określoną przez prześwit bycia, jest tym samym, który napędzić ma strachu naszemu zachodnioeuropejskiemu *Dasein*?

Wedle biografy myśliciela, H. Otta, adwent 1932 r., tradycyjny chrześcijański okres poprzedzający narodziny Boga, był dla Heideggera zsekularyzowanym intensywnym wyczekiwaniem „wielkiej zmiany”⁶. Oczekiwanie to znajduje odbicie w korespondencji z Jaspersem. W cytowanym wcześniej liście z 1932 r. pisze Heidegger o konieczności otwarcia nowej przestrzeni dla filozofii i człowieka, który podejmie to „dalekosiężne wyzwanie”. Wkrótce potem, ale jeszcze przed objęciem urzędu rektora, oznajmia: „Tak wiele jest tego, co ciemne i godne pytania, że coraz bardziej czuję, iż wrastamy w nową

⁵ Tamże, s. 197.

⁶ Zob. H. Ott: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main 1988, s. 26–31.

rzeczywistość i że stary czas przeminał. Wszystko zależy od tego, czy przygotowujemy dla filozofii właściwe stanowisko wyjściowe (*Einsatzstelle*) i dopomożemy mu przemianować się w dzieło⁷. Na początku maja 1933 r. oczekiwanie przeobraża się raptownie w iluzję spełnienia „Poprzez objęcie rektoratu – pisze Heidegger w liście do brata Fritza – zostałem całkiem nagle postawiony przed nowym zadaniem”. Pierwszym jego aktem było wstąpienie do NSDAP „ze świadomością, że tylko na tej drodze możliwe jest oczyszczenie i wyklarowanie (*Läuterung und Klärung*) całego ruchu⁸. Motyw ten pojawia się często w korespondencji filozofa z tego przełomowego momentu. W liście do wdowy po Schelerze pisze: „Na nas spoczywa teraz obowiązek pomocy w budowie, obowiązek oczyszczania i klarowania (*reinigen und klären*), skutecznego wskazywania rzeczywistych celów i miar. Służące *polis* i pragnące je kształtować »polityczne myślenie« młodości jest nową rzeczywistością i początkiem nowej wewnętrznej wielkości naszego narodu. Stare i dobre pojęcia »duchowości« już tu nie wystarczają⁹. Analizie rozmaitych aspektów spełnienia poświęcone były dotychczasowe rozważania, do kolejnych – mających inny status w dziele Heideggera – powrócę w dalszej części. W tym miejscu przyjrzymy się procesowi roztawiania się z iluzją. Zapytajmy najpierw o czas. Ponieważ mówimy o procesie, czas nie ma tu charakteru punkтового, ale linearny. Trudność polega jednak na tym, że owa linia nie jest ani prosta, ani ciągła. Po pierwsze, wskazać można kilka miejsc znaczących jakoby jej początek; po drugie, istnieją w niej luki, charakteryzujące się takim spiętrzeniem wieloznaczności, że nie sposób włączyć ich w procesualną ciągłość; po trzecie, wyraźne są nie tylko załamania linii, ale także cofnięcia i zwrotne przesunięcia pewnych jej odcinków; po czwarte wreszcie, jest rzeczą niełatwą do rozstrzygnięcia, gdzie, w którym dokładnie miejscu linia się kończy bądź ostatecznie urywa, co byłoby znakiem zamknięcia procesu roztawiania się z iluzją. Kontrowersyjną kwestią jest nawet to, czy linia w ogóle znajduje swój kres. Niejednoznaczne są wskazówki i wyjaśnienia samego Heideggera. Sugeruje on bowiem, że już teksty „zaangażowane”, od mowy rektorskiej poczynając, zawierały potencjalnie późniejsze odejście, ciążyły wewnętrznie – na skutek idei nie mieszczących się w ramach „nowej rzeczywistości” – ku wyzwoleniu się z pułapki iluzji. A więc zgodnie z tymi sugestiami proces przezwyciężania iluzji, moment inauguracyjny tego procesu tkwił już immanentnie w samej iluzji. Uwzględnić trzeba okoliczność, że enuncjacje Heideggera są w każdym z wariantów (bo jest ich kilka, o czym się przekonałismy) retrospekcją – operującą krótką, jak w przypadku *Das Rektorat*,

⁷ List do Jaspersa z 3 kwietnia 1933 r.

⁸ List z 4 maja 1933 r.; cyt. za: H. Tietjen: *Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Hochschulpolitik und Wissenschaftsidee (1933–1938)*. W: I.M. Feger: *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heidegger Weg. Ein deutsch-ungarisches Symposium*. Berlin 1991, s. 118.

⁹ Tamże, s. 119–120.

bądź długą, jak w „Spiegłowskiej” rozmowie, perspektywą. Retrospektywność autointerpretacji nie pozwala rozstrzygnąć, czy wskazane potencie, mające doprowadzić wkrótce do rozsądzenia iluzji od wewnątrz, nosiły ów destrukcyjny charakter od początku, czy też dopiero z pewnego dystansu okazały się realnymi zagrożeniami. Wolno podejrzewać, że trafniejsza jest ta druga ewentualność. Tym bardziej, że Heidegger wskazuje również rozmaite cezury. Powiada, że przełomowym momentem były dla niego pierwsze akademickie wykłady o Hölderlinie z semestru 1934/35, znajdujące następnie kontynuację w kilku obszernych cyklach wykładów o Nietzschem, rozpoczętych w 1936 r. „Ludzie nie pozbawieni słuchu” domyśleć się w nich mieli, jak powiada, „rozprawy z narodowym socjalizmem”. W następnych zaś latach jego stanowisko ewoluowało coraz bardziej stanowczo i konsekwentnie w stronę pozycji „duchowego oporu”. Tyle sam Heidegger.

Opinie badaczy „Heideggerowskiej kwestii”, przyjmujących filozoficzną perspektywę i filozoficzne strategie interpretacyjne, są w tej materii znacznie bardziej rozstrzelone. Pisałem już o tym ogólnie w części pierwszej. Przyjrzyjmy się teraz pewnym niebłahym detalom. W. Franzen należy do tych komentatorów, którzy uważają, że Heideggerowskie odejście od nazizmu daje się opisać za pomocą krótkiego odcinka o wyraźnie widocznym początku (1934) i wprawdzie precyzyjnie trudno uchwytym, ale lokalizowalnym końcu (około połowy lat trzydziestych). Pogląd ten zgodny jest z własnym wizerunkiem wykreowanym przez filozofa. Podobnie widzi ten proces H. Tietjen, wedle którego od kwietnia 1934 r. przechodzi Heidegger do opozycji, choć odcinek „krytyczny” charakteryzują pewne niejasności i wahnięcia, bowiem jeszcze w 1935 r. w wykładzie wygłoszonym w Konstancji („Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie”) mówi o „wewnętrznej prawdzie ruchu”, przeciwstawiając już ją jednak „przypadkowej realności nazizmu”. Zdaniem krytyka odpowiada to rozróżnieniu przez Heideggera celów Hitlera oraz partii, co zacierają się całkowicie rok później, gdy w wykładzie z kwietnia 1936 („Europa und die deutsche Philosophie”) zrywa całkowicie ze złudzeniem, stwierdzając, że naród niemiecki znajduje się na drodze zatruty własnej istoty (*auf dem Weg des Unwesens*). Interpretacja S. Vietty wydłuża odcinek, umieszczając jego początek na przełomie 1933/1934, koniec zaś dopiero w drugiej połowie lat czterdziestych. Odcinek ma jednak wyraźną tendencję wznoszącą z przesileniem między 1936 a 1938, kiedy powstają *Beiträge*, w których Heidegger podejmuje gruntowną filozoficzną krytykę iluzji (początkowo przyjmuje ona postać krytyki nauki, następnie techniki – rozwiniętą w pełni po 1945). Bardziej skomplikowaną formę posiada ten proces w ujęciu O. Pöggelera. Heideggerowskie zerwanie z iluzją jest, jego zdaniem, totalne i raptowne, ale początkowo ma charakter kontynuacji „fryburskiego nazizmu” w inny sposób – na drodze źródłowego namysłu nad dziełem sztuki i możliwościami powrotnego dziejowego zakorzenienia człowieka w zmienionym przez dwudziestowieczne mity świecie. Ponadto rozstanie

przychodzi filozofowi z trudem, nie jest pozbawione nostalgicznych nawrotów i retardacji, jak choćby w wykładach z 1942 r., gdzie Heidegger podkreśla jeszcze „dziejową wyjątkowość” i „dziejową jedyność” (*geschichtliche Einzigartigkeit* i *geschichtliche Einzigkeit*) nazizmu, czy w wykładach o Parmenidesie, w których mowa o niezwykłości narodu niemieckiego. Jeszcze trudniejszą do geometrycznego zilustrowania postać ma omawiany proces w wykładni A. Schwana. Figurą zbliżoną do tej interpretacji nie jest ani linia, ani odcinek, lecz raczej elipsa. Odchodzenie od iluzji jest, jak twierdzi Schwan, pozorne, w ogóle się nie kończy. Upolitycznienie jest od lat trzydziestych trwale skojarzone z Heideggerowskim projektem myślenia, o ile jednak w pierwszej fazie (1933/1934) wyraża się w bezpośrednim zaangażowaniu i bezkrytycznej akceptacji, a nawet w radykalizmie idącym dalej, niż żądała tego oficjalna ideologia partyjna, o tyle w późniejszym okresie mówić można o sublimacji owego „upolitycznienia”, w żadnym jednak razie o jego przekroczeniu. Jeszcze dalej w tym samym kierunku idzie, jak pamiętamy, Habermas: polityczne uwikłanie Heideggerowskiego myślenia jest tak głębokie, że mieści się w figurze okręgu, z którego – mimo licznych prób wydostania się – nie ma ostatecznie wyjścia. Uwikłanie określa Habermas mianem „uświatopoglądowania”, którego niezmiennymi wyznacznikami pozostają: bezkrytyczne przypisywanie sobie przez Heideggera uprzywilejowanego dostępu do prawdy oraz misjonistyczna, nigdy do końca nie zweryfikowana, koncepcja narodu niemieckiego. Iluzja ulega wielu transformacjom, ale rozwój myśli Heideggera charakteryzuje nie tyle jej przezwyciężenie, ile, przeciwnie, pełna asymilacja iluzji na kolejnych coraz głębszych piętrach projektu. Wywiera ona decydujący wpływ na sam kształt projektu filozoficznego i determinuje właściwe mu „zwroty”¹⁰. Nie ulega wątpliwości, że rozważenie tej pozornie tylko chronologicznej – o czym świadczą powyższe rozbieżności – kwestii wymaga nieodzownie analizy

¹⁰ Zob. kolejno: W. Franzen: *Martin Heidegger*. Stuttgart 1988, s. 78–85. „Od tego momentu – pisze autor, mając na myśli rok 1934 – Heidegger z pewnością znajdował się w opozycji do nazizmu” (tamże, s. 123–124). Wykłady, na które powołuje się tu Tietjen, nie zostały dotąd opublikowane. Analogiczne stanowisko zajmuje J. Margański: *Heidegger i narodowy socjalizm*. „Res Publica” 1990, nr 1, s. 95–96. S. Vietta: *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen 1989, s. 10–18. Autor cytuje m. in. wypowiedź Heideggera z 1954 r. zanotowaną w niewydanym dzienniku H. Heinricha. Filozof miał oświadczyć, że w 1938 r. „zrozumiał swoją fatalną pomyłkę i radykalnie zrewidował swój stosunek do nazizmu. [...] »Rok 1938 – rzekł – był przełomowy w moim życiu«” (tamże, s. 47). „Najpóźniej w 1938 r. – komentuje Vietta – Heidegger postrzega z całą jasnością ideologię i praktykę reżimu nazistowskiego jako formę przejawiania się nihilizmu, »zapomnienia bycia«” (tamże, s. 12). O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983, s. 340–345; tenże: *Heideggers politisches Selbstverständnis*. W: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main 1988, s. 33–39. A. Schwan: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Opladen 1965, s. 213–214. J. Habermas: *Die große Wirkung*. W: tenże, *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main 1981, s. 72–78; tenże: *Heidegger: Werk und Weltanschauung*. W: V. Farias: *Heidegger und Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main 1989, s. 22–34.

sposobu rozprawienia się z iluzją. Refleksja nad wymiarem „jak” interesującego nas procesu pozwoli nam również rozjaśnić jego istotne „co”, a więc zbliżyć się do pytania, czego właściwie iluzja dotyczyła i na czym polegała jej zasadnicza iluzoryczność.

Zdaniem ostatniego asystenta Heideggera, H. Tietjena, motyw „oczyszczania i klarowania” ruchu, pojawiający się już w chwili zdecydowanego opowiedzenia się filozofa za rewolucją narodowosocjalistyczną, a więc w chwili, gdy iluzja zaczyna przechodzić w stadium spełnienia, zapowiada późniejszy spór z nazizmem. Iluzja ma w tym ujęciu prostą strukturę błędnej oceny rzeczywistości politycznej. Nie dotyczy ona samej ideologii narodowosocjalistycznej, ale opartej na nierealistycznych przesłankach próby wyznaczenia i ugruntowania idealnego celu „ruchowi” w szerszej perspektywie odnowy narodu niemieckiego. Istotnym składnikiem Heideggerowskiej iluzji jest, o czym już mówiliśmy, rozróżnienie między politycznymi celami przywódcy „ruchu”, Hitlera, które filozof zamierza „oczyścić i wyklarować”, a obcymi mu zamiarami kadry partyjnej i ideologii NSDAP. Ponadto Heidegger oczekuje, twierdzi Tietjen, powrotu – po burzliwym i gwałtownym okresie rewolucyjnym – do legalności działania „ruchu”, który doszedł do władzy. Rozstanie z iluzją następuje z chwilą zdemistyfikowania tych założeń. „Cały wymiar iluzorycznej błędnej oceny narodowego socjalizmu przez Heideggera będzie widoczny, jeśli weźmiemy pod uwagę, że jego zamiar »oczyszczenia i klarowania« ruchu kieruje się nie przeciwko peryferyjnym elementom światopoglądu nazistowskiego, ale przeciwko jego centralnym, konstytutywnym składnikom: przeciwko rasizmowi w ogólności i przeciwko jego nawiązującemu do filozofii życia biologistyczno-antropologicznemu uzasadnieniu, przeciwko w ten sam sposób ugruntowanemu i imperialnie ekspansywnemu nacjonalizmowi, a wreszcie przeciwko totalnym roszczeniom światopoglądu nazistowskiego i totalitarnej idei państwa”¹¹. Zaiste, wszystkie wymienione tu wątki krytyczne wysledzić można i zrekonstruować w dziele Heideggera, choć część z nich dopiero w tekstach z najpóźniejszego okresu. Niemniej jednak stosowana przez Tietjena i innych „advokatów” filozofa optyka gubi zasadniczy sens procesu zrywania z iluzją. Zauważmy, że domniemana krytyka nigdzie nie jest przeprowadzona wprost i otwarcie ani też w sposób koherentny i totalny. Zastrzeżenie to obejmuje wszystkie teksty Heideggera: wykłady wygłaszane w latach trzydziestych i czterdziestych, notatki i szkice nie sporządzane z myślą o publikacji oraz późniejsze pisma. Nie jest jasne poza tym, co miałoby stanowić właściwy przedmiot tej krytyki: nazizm jako taki (a cóż to takiego?), ideologia partyjna, propaganda nazistowska, „czysty hitleryzm” czy też – na innym poziomie refleksji – własny stosunek do któregoś z tych fenomenów (a ponadto: stosunek „filozoficzny”, „polityczny” bądź amalgamat złożony z tych ingredencji?). Po roku 1934 Heidegger używa zwykle jednego znamiennej określenia:

¹¹ H. Tietjen: *Martin Heideggers Auseinandersetzung*, wyd. cyt., s. 120.

„ruch”. Nazwa ta jest tak wieloznaczna, że wpisać w nią można dowolne treści. Przede wszystkim, jak sugerują krytycy: treści polityczne. Czy chodzi tu jednak rzeczywiście o wymiar „polityczny” i o polemikę z jakimś „politycznym” stanowiskiem (choćby nawet częściowo i chwilowo własnym)? I czy w ogóle można tu sensownie używać kategorii „krytyki”, „polemiki”, „sporu” czy „rozprawy”? Pytania te wcale nie są zewnętrzne, dają się odczytać w samych tekstach Heideggera. Istoty iluzji i późniejszego procesu rozstawiania się z nią nie można bowiem redukować do dymensji „politycznej”, kryje się ona w samym centrum Heideggerowskiego projektu myślenia istotnego, a więc myślenia zgodnego z dziejami bycia. Tylko w tej optyce wychodzi na jaw sens „Heideggerowskiego uwikłania”.

Dzieje duchowej Europy są dziejami zapomnienia bycia i porzucenia pytania o bycie. Cały filozoficzny wysiłek Heideggera skupia się, jak wiadomo, na próbie powtórzenia tego pytania, co w *Sein und Zeit* przybiera postać wypracowania adekwatnego sposobu sformułowania tego pytania. Wypracowanie *Seinsfrage* wymaga na tym etapie rozwijania się projektu filozoficznego Heideggera opracowania analityki egzystencjalnej *Dasein*, a więc uczynienia przejrzystym tego bytu, który pyta o bycie. Analityka egzystencjalna jest tedy podstawą ontologii fundamentalnej, ale właściwym horyzontem pozostaje *Seinsfrage*. Podsumowując badania przeprowadzone w *Sein und Zeit* Heidegger pisze: „Zadaniem dotychczasowych rozważań było, aby źródłową ciągłość faktycznego *Dasein* egzystencjalnie i ontologicznie zinterpretować co do możliwości właściwego i niewłaściwego egzystowania, a interpretacji tej dokonać na gruncie tego egzystowania. [...] Ekspozycja ukonstytuowania *Dasein* co do bycia pozostaje jednakże tylko pewną drogą. Celem jest wypracowanie pytania o bycie w ogóle. Tematyczna analityka egzystencji potrzebuje ze swej strony światła idącego od idei bycia w ogóle, które trzeba rozjaśnić już wcześniej. Będzie to słuszne zwłaszcza wtedy, gdy wypowiedziane we »wprowadzeniu« stwierdzenie uznamy za miarę wszelkiego badania filozoficznego: filozofia jest uniwersalną ontologiczną fenomenologią, wychodzącą od hermeneutyki *Dasein*, która jako analityka egzystencji koniec nici przewodniej wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w tym miejscu, z którego ona wypływa i do którego powraca”¹². Miejszem tym jest bycie. Pytanie o byt jako taki było podstawowym pytaniem Arystotelesowskiej filozofii pierwszej. Sformułowanie tego pytania nie oznaczało jednak jeszcze opanowania i opracowania zawartej w nim problematyki, nie uchwytywało bowiem prymarnej względem pytania o byt jako taki problematyki bycia. Pytanie, czym jest byt, zawiera w sobie pytanie bardziej podstawowe: czym jest rozumiane już w tym pytaniu bycie? „Pytanie, czym jest byt jako taki, dotyczy tego, co w ogóle określa byt jako byt. Nazywamy to byciem bytu, a odnośne pytanie pytaniem o bycie. Pyta ono o to, co określa byt jako byt. Ów

¹² M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1977, s. 436.

określający element winien zostać poznany w sposobie swego określania, wyłożony jako to a to, tzn. pojęty. Aby jednak móc pojąć to, że byt w sposób istotny określany jest przez bycie, samo to, co określa, musi dać się dostatecznie wyraźnie ująć, najpierw musi zostać pojęte bycie jako takie, nie zaś najpierw byt jako taki¹³. Podstawowym pytaniem metafizyki nie jest tedy pytanie o byt, lecz kwestia bycia. Istota metafizyki uniemożliwia jednak jej samej, powiada Heidegger, doświadczenie bycia. Jej wyłącznym tematem pozostaje byt, a nie bycie. Byt rozumie ona zawsze jako to, co się już ukazało i co nie skrywa w sobie niczego więcej. Istotę metafizyki wyznacza niepomość bycia. „Metafizyka nigdzie nie odpowiada na pytanie o prawdę bycia, ponieważ nigdy pytania tego nie stawia. Nie stawia, gdyż bycie przemyśliwa tylko, przedstawiając sobie byt jako byt. Na myśli ma byt w całości, mówi zaś o byciu. Używa nazwy bycie, na myśli ma zaś byt jako byt. Metafizyczny sposób wypowiadania się, rozwija się w osobliwy sposób, podmieniając powszechnie byt i bycie¹⁴. Podmiany tej nie należy jednak rozumieć jako błędu, ale jako wydarzenie istotnie przynależne do samych dziejów bycia. Zapomnienie bycia wpisane jest w istotę samego bycia. Metafizyka zaś stanowi konieczne stadium dziejów bycia. Stawiając pytanie, czym jest metafizyka, wykraczamy już poza metafizykę. Pytanie to wypływa z myślenia, które, jak twierdzi Heidegger, „jest już zaangażowane w przezwyciężenie metafizyki”. Dzięki sproblematyzowaniu istoty metafizyki otwiera się perspektywa jej przekroczenia. Problematykacja ta polega na powrocie do podstaw metafizyki, do tego, co choć skryte i zapomniane, stanowi jej źródłowe podłoże.

Kwestii, co oznacza przezwyciężenie metafizyki, czym jest myślenie zaangażowane w jej przezwyciężenie, poświęcimy jeszcze kilka osobnych partii tych rozważań. Poprzestańmy teraz na kilku ogólnych uwagach. Zauważmy, że pierwsza wyczerpująca próba wypracowania *Seinsfrage*, przeprowadzona w *Sein und Zeit* oraz w rozprawie o Kancie, mająca otworzyć taką możliwość, uznana zostaje wkrótce za niewystarczającą. Leży to u podstaw tzw. „zwrotu” w myśli Heideggera. „Skoro zatem rozwijając pytanie o prawdę bycia mówi się o przezwyciężeniu metafizyki, znaczy to: pomnym się jest samego bycia. Pamięć taka (*das Andenken*) wykracza poza dotychczasową niepomość podłoża, w którym tkwi korzeń filozofii. *Sein und Zeit* jest próbą takiego myślenia, które dąży do przygotowania takiego przezwyciężenia metafizyki. Jednakże tylko to, co zadane do pomyślenia, może wprowadzić takie myślenie na jego drogę. Nie od myśli najpierw i nie od myśli wyłącznie zależy, iżby

¹³ M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Przekład B. Baran. Warszawa 1989, s. 248.

¹⁴ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*. Przekład K. Wolicki. W: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt. s. 62–63. W *Beiträge* Heidegger radykalizuje swoje stanowisko: „Metafizyka jest uzasadnieniem »fizyki« bytu przez stałą ucieczkę przed byciem. »Metafizyka« jest nieusuwalnym zakłopotaniem wobec bycia i gruntem ostatecznego opuszczenia bytu przez bycie”; M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. GA 65. Frankfurt am Main 1989, s. 423.

dotyczyła samego bycia ani jakim go sposobem dotyczy. Samo bycie spotyka myśl i spotyka ją tak właśnie, że uniesiona teraz w skoku z bycia samego się podnosi, aby w ten sposób do bycia jako takiego odnosić się adekwatnie”¹⁵. Podkreślmy także, że wraz z przewyciężeniem metafizyki nastąpiłaby nie tylko przemiana istoty metafizyki, ale przede wszystkim przeobrażenie istoty człowieka. Zadaniem myślenia zaangażowanego w przewyciężenie metafizyki nie jest przebudowa struktury filozofii ani osadzenie jej na niezachwianym fundamencie, lecz oddalenie się od lub przybliżenie do tego, czemu filozofia zawdzięcza swą istotę i konieczność. „Rozstrzygnąć się ma, czy bycie samo, mocą własnej, sobie właściwej prawdy może wydarzać (*ereignen*) z siebie swój związek z istotą człowieka, czy też metafizyka odwrócona od swego podłoża będzie nadal wzbraniać, by związek bycia z człowiekiem sam z istoty swej się rozświetlił i człowiek zyskał uczestnictwo w byciu”¹⁶. I trzecia uwaga: dzieje bycia, zapomnienia bycia i możliwości jego pomnienia znajdują w Heideggerowskim projekcie odwzorowanie w dziejach duchowości europejskiej, w dziejach zachodniego *Dasein*¹⁷. Metafizyka ustanawia każdą epokę dziejów bycia w taki sposób, że określa charakterystyczną dla niej wykładnię bycia i ujęcie właściwej jej prawdy. W tym sensie metafizyka jest – we wszystkich swych postaciach i na wszystkich etapach europejskiej dziejowości, niezależnie od swych wewnętrznych przeobrażeń – „jedynym przeznaczeniem Zachodu”. Szczególną postacią jej dziejów jest, założone w samej istocie metafizyki, jej przewyciężenie.

Przestrzeń oczekiwania, którą otwiera, czy też ściślej: na którą się otwiera na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych dzieło Heideggera, jest przestrzenią oczekiwania na przewyciężenie metafizyki. Oto właściwe określenie „iluzji”, o której mówimy. Powiedziałem z rozmysłem: „przestrzeń oczekiwania”, a nie „przestrzeń myślenia”, bo jest to właśnie moment, w którym myślenie zaczyna doznawać tajemniczego od-istoczenia, oddalenia od własnej istoty. Wypracowany w końcu lat dwudziestych projekt uznany zostaje przez Heideggera za nieskuteczny, bo nie dość radykalny. „Projekt” zamienia się w „iluzję”. Kolejny

¹⁵ Tamże, s. 61. Zob. też: *Czym jest metafizyka? Posłowie*. Przekład K. Wolicki. W: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt., s. 48–49.

¹⁶ Tamże, s. 61.

¹⁷ „Dzieje bycia, myślenie bycia – pisze B. Baran – zapomnienie bycia, metafizyka – tematów tych u późnego Heideggera w zasadzie nie sposób rozdzielić, są one ze sobą nierozzerwalnie związane. Dzieje bycia, to jak bycie się »dzieje«, rozważa on poprzez dzieje europejskiej metafizyki. Sposób rozumienia bycia w poszczególnych epokach wyraża się poprzez metafizykę, a z drugiej strony metafizyka, filozofia stanowią miejsce, scenę, na której bycie się »wystawia« myśleniu.” I dalej: „Trzeba podkreślić, że z »dziejów bycia« Heidegger »wyprowadza« nie tylko dzieje filozofii, ale dzieje w ogóle, historię ludzkości. Poszczególne formacje duchowe mają swe źródło w określonej postaci rozumienia, czy też lepiej: zapominania bycia. Dzieje są dziejami przemian tego rozumienia-zapominania.” B. Baran: *Saga Heideggera*. Kraków 1988, s. 77–78, 80. Zob. również: W. Richardson: *Though Phenomenology to Thought*. Den Haag 1963, s. 192–201; O. Pöggeler: *Der Denkweg*, wyd. cyt., s. 135–142.

krok polega na tym, że oczekiwanie wypierające przygotowywanie na drodze istotnego myślenia przekształca się w imperatyw raptownego i gwałtownego spełnienia. Wiosną 1933 r. wypełnia on otwartą przestrzeń oczekiwania na przezwyciężenie metafizyki. „Wypełnia” znaczy tu: zarządza nią, staje się organizującą ją wewnętrzną zasadą. Struktura tego przebiegu jest, oczywiście, znacznie bardziej skomplikowana, współkonstituującą ją pasma semantyczne wskazywałem w dotychczasowych rozważaniach. Inne jej warstwy odsłonią się w dalszej części. W tym momencie zależy mi jedynie na zarysowaniu ram tej struktury. Inaczej mówiąc: chodzi tu o zakreślenie nieostrych i niewyraźnych granic pola znaczeniowego, w jakim pojawiają się różnorodne i różnobarwne pasma semantyczne. Pöggeler dowodzi, że gruntem, który sprzyja Heideggerowskiemu zaangażowaniu politycznemu, jest wewnętrzny „duchowy kryzys”, jaki w końcu lat dwudziestych przechodzi sam filozof, podbudowany przekonaniem o powszechnym przesileniu, będącym udziałem duchowości europejskiej i sięgającym I wojny światowej. „Jedno nie ulegało dla Heideggera wątpliwości: to nie świat myślowy lat dwudziestych (w którym poruszało się jeszcze *Sein und Zeit*), lecz dopiero te nowe filozoficzne i polityczne próby, dzięki którym autor *Sein und Zeit* usytuował się chwilowo w pobliżu narodowosocjalistycznej rewolucji, mogłyby w ogóle wziąć pod uwagę przezwyciężenie kryzysu, w który popadł świat pod przewodnictwem Europy”¹⁸. „Ruch” natrafił na przygotowany grunt: „Właśnie w latach najgłębszego kryzysu wyszła mu naprzeciw rewolucja narodowosocjalistyczna; również i ci właśnie, którzy chcieli się jej przeciwstawić, nakłaniali Heideggera do zaangażowania”¹⁹. Proponowana przez Pöggelera optyka także nie chwyta problemu w całej jego istotności. Enigmatyczny, związany z religijnymi perypetiami Heideggera (Pöggeler wskazuje na szczególnie skomplikowany stosunek filozofa do katolicyzmu) „duchowy kryzys” przybiera postać oczekiwania na przezwyciężenie metafizyki, a możliwość pokonania go – formę spełnienia tej iluzji. Zasadniczą kwestią jest tutaj pytanie: w jaki sposób możliwe jest przezwyciężenie metafizyki? W jaki sposób kusi Heideggera jego iluzja? Pomiędzy domagającą się krytycznej reinterpretacji „pierwszą” odpowiedzią z *Sein und Zeit* a wypracowywaną od połowy lat trzydziestych aż po najpóźniejsze teksty filozofa odpowiedzią „drugą”, którą rozważymy dalej, wkrada się surogat odpowiedzi filozoficznej, pokusa odpowiedzi w kategoriach quasifilozoficznych, a przynajmniej uwikłanych głęboko w materię obcą myśleniu istotnemu. „Nowa rzeczywistość”, „nowy człowiek”, „nowa epoka”.... Tę eskalację inauguracywności, która cechuje Heideggerowskie teksty z lat 1933–1934, rozpatrywać trzeba pod kątem dziejów bycia, a nie politycznej orientacji czy reorientacji, bądź też „egzystencjalnego kryzysu duchowego”. Monstrualnie rozrastający się zakres inauguracywności – przymiotnik „nowy”

¹⁸ O. Pöggeler: *Heideggers politisches Selbstverständnis*, wyd. cyt., s. 24.

¹⁹ O. Pöggeler: *Der Denkweg*, wyd. cyt., s. 338.

odnosi się, jak pamiętamy, niemal do wszystkich zjawisk istotnych, określających podstawę tego przełomowego momentu – ma swoje skryto-jawne ugruntowanie w samych dziejach bycia. Mówiąc inaczej, w terminach późniejszych Heideggerowskich tekstów: samo bycie rzuca tu wyzwanie istocie człowieka (i istocie narodu). Podkreślmy raz jeszcze to tak często pojawiające się w pismach z tego okresu wyrażenie: „moment przełomowy” (istotna charakterystyka „nowej rzeczywistości”) oraz jego rozmaite warianty: *kritisches Augenblick*, *große Weltstunde*, *Verwandlung der Wirklichkeit*, *völlige Umwälzung des Daseins*, *völlige Umerziehung der Menschen* i in. Określać mają one „zwrot” w dziejach metafizyki, chwilę kulminacyjną w dziejach zapomnienia bycia – a nie jakieś nowe stanowisko polityczne. Rewolucja dokonuje się w samym byciu, obejmuje stosunek człowieka do bycia i wyzwanie bycia rzucone człowiekowi. Czy jest to inauguracja „nowego” stadium w dziejach bycia, próg, po którego przekroczeniu rozpocznie się prawdziwe i radykalne przewyciężanie metafizyki, pomnienie bycia? Znak zapytania jest w tym miejscu niezbędny, by nie naruszyć konstytutywnej dla tych rozważań formy wieloznaczności. Iluzja jest bowiem z istoty swej niejednoznaczna i niespójna wewnętrznie, poza tym wstrząsają nią równie gwałtowne – „rewolucyjne” – impulsy jak tym do czego się jakoby odnosi – tym, co nagle zaczyna napierać, atakować, szturmować.

Kwestię zasadniczą sformułować można w kategoriach topologicznych. „Gdzie” się obecnie znajdujemy? „Gdzie”: w jakim miejscu dziejów bycia? Czy „moment przełomowy” oznacza kres? A na czym polega ów kres? Na definitywnym zwieńczeniu dotychczasowych dziejów, na ich kulminacji i kumulacji w postaci ostatecznych konsekwencji? Czy też – faza krytyczna zapytywania o sens „iluzji” – intencja określająca „kres” znajduje bezpośrednią i logiczną kontynuację w „początku”, w autentycznej inauguracji? Ściśle: w odtworzeniu źródłowego początku, który przecież trwa, „jest” – „przed nami”? Ale jak dalece przybliżyliśmy się do owego „przed nami” – czy to „jest” oznacza „już-właśnie-teraz-jest” niczym „duch, który już jest obecny”? „Iluzja” powstaje w określonym „czasie” i „miejscu” dziejów bycia – zna swój czas i swoje miejsce. Struktura „iluzji” ma właściwy sobie wymiar topologiczny i temporalny. Od refleksji nad pytaniami o „czas” i „miejsce” zaczyna się u Heideggera proces rozpoznawania „iluzji” w jej iluzoryczności. Droga rostawania się z iluzją. Być może, refleksja znaczy tu po prostu „zreflektowanie-się”....

Jakie główne kierunki znaczą przebieg tego procesu? Wytyczyć je można na podstawie tekstów Heideggera z lat 1936–1946. Wgląd w nie jest dziś ułatwiony głównie dzięki publikacji *Beiträge zur Philosophie*. To „dzieło dla nielicznych”, jak anonsuje je filozof, jest źródłem wszystkich zorientowanych na dzieje bycia wątków krytycznych późniejszego projektu myślenia (*das seinsgeschichtliche Denken*). Epoka współczesna zyskuje nowe określenia: „epoka pełnego niezapytywania” (*Zeitalter der völligen Fraglosigkeit*), „epoka przejścia” (*Zeitalter des Überganges*). W innych tekstach z tego samego

okresu pojawiają się formuły: „dzisiejsza bieda świata” (*die jetzige Weltnot*), „epoka wstrząsu” (*Zeitalter der Erschütterung*) oraz „epoka spustoszenia świata” (*Zeit der Weltverdüsterung*). Wszystkie te nazwy charakteryzują rozmaite aspekty tego samego leżącego u podstaw ich wszystkich wydarzenia: porzucenia przez bycie. Epoka pełnego niezapytywania nie toleruje tego, co godne pytania i niszczy wszelką samotność, która jest niezbędnym warunkiem otwarcia przestrzeni dla pojawienia się prawdy bycia. „Strach przed byciem nigdy jeszcze nie był tak wielki jak dzisiaj” – „Jaka trwoga jest dziś większa niż ta przed myśleniem?”²⁰ Panuje całkowita niewrażliwość na to, co istotne; wszystko rozplywa się w nieokreśloności i wieloznaczności, co powoduje niemoc i niechęć do prawdziwego (właściwego) zdecydowania. Myślenie grzęźnie w nie mającej nic wspólnego z istotnością filozofii światopoglądowej. Sztuka interpretowana jest jako potrzeba i wytwór kultury. Odmowa rzetelnej wiedzy i strach przed zapytywaniem; unikanie namysłu i ucieczka w przygodność; niechęć do ugruntowania jakichkolwiek celów. Wszelka powściągliwość i rzetelność jawi się jako bezczynność i rezygnacja, a przeciętność uznawana jest za powszechną miarę i miarodajność. „Specyficzne objaśnienie porzucenia przez bycie jako upadku Zachodu; ucieczka bogów; śmierć moralnie chrześcijańskiego Boga; jego przeinaczenie; ukrycie wykorzenienia przez postęp: odkrycia, wynalazki, industrializacja, maszyny; zarazem umasowienie, marnotrawstwo; wyrzucenie wszystkiego z podstawy, porządku; bezsilność prawdy; postęp ku niebytowi jako wzrastającemu porzuceniu przez bycie”²¹.

W tym ogólnym pejzażu epoki niezapytywania wyróżnia się kilka zjawisk o epokowym – kształtującym oblicze epoki – znaczeniu:

1. Machinacja (*Machenschaft* – nazwa wywodzi się od czasownika *machen*: robić, czynić, wytwarzać) jako panująca wykładnia bytu. Wszystko, co jest, jest „robione”, „wytwarzane” i pozwala „się robić”. Wiąże się to z wyobrażeniem bytu jako przedstawionym i przeciwstawionym podmiotowi obiektem, dostępnym dla rachowania, sprowadzonym do wytwarzania i podlegającym przewożeniu. Korzenie machinacyjnej wykładni bytu tkwią, zdaniem Heideggera, w chrześcijańskiej koncepcji Boga jako *causa sui*, stwórcy wszystkiego, co istnieje, oraz w korelatywnym ujęciu bytu jako *ens creatum*. Właściwe epoce nowożytnej mechanistyczne i biologiczne sposoby myślenia są konsekwencjami tej koncepcji. „Machinacja jest nazwą określonej prawdy bytu (jego bytowości). Wpierw i wyraźnie jest ta bytowość zrozumiała dla nas jako przedmiotowość (tj. jako przedmiot przedstawiania). Ale machinacja ujmuje tę bytowość głębiej, bardziej źródłowo, ponieważ odsyła do *techne*. W machinacji leży zarazem chrześcijańsko-biblijna wykładnia bytu jako bytu stworzonego”²².

²⁰ M. Heidegger: *Beiträge*, wyd. cyt., s. 139. Drugie zdanie: M. Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt am Main 1977, s. 83.

²¹ M. Heidegger: *Beiträge*, wyd. cyt., s. 118–119.

²² Tamże, s. 132.

2. Przeżycie (*Erlebnis*). Kiedy byt doznaje opuszczenia przez bycie, powstaje, powiada Heidegger, okazja do „płaskiej sentymentalności”. Wszystko jest teraz przeżywane; wszystko zostaje sprowadzone do przeżycia, które jest zaprzeczeniem namysłu. Przeżycie jako sposób doświadczania bytu tworzy się na gruncie machinacyjnej wykładni bytości bytu.

3. Ogromność/kolosalność (*das Riesenhafte*). Z tej samej wykładni wynika posługiwanie się olbrzymimi miarami i kolosalnymi skalami służącymi ujmowaniu bytu i jego rozmaitych dziedzin. Ogromność nie jest jednak przedstawianą przedmiotowością bezgranicznej ilościowości (*Quantitativen*), ale staje się ilością (*Quantität*) w sensie jakości (*Qualität*). Zasada ilościowości rządzi całym bytem. Ogromność przejawia się w epoce zapomnienia bycia w rozmaitych formach: jako pozór przyspieszenia „procesu historycznego” i jego sterowalności; jako upublicznienie wszelkich przekonań i poglądów; jako roszczenie do „naturalności” pod pozorem „samozrozumiałości” i „logiczności”; jako wola bezgranicznego panowania nad bytem i jego totalnej eksploatacji. We wszystkich tych formach „istoczy się”, jak powiada Heidegger, porzucenie bytu przez bycie. Byt kwalifikowany jest w kategoriach „wielkości” i „małości” – i jako taki podatny na manipulację, wykorzystanie, zarządzanie i eksploatację. W planie społecznym ogromność przybiera postać „umasowienia”.

4. Rachowanie/kalkulacja (*Berechnung*). Kalkulowanie, które wzmagą przedstawieniowe ujmowanie bytu, tylko pozornie rozszerza jego fikcyjną bezgraniczność. W rzeczywistości „z chwilą, gdy planowanie i kalkulowanie ogromnieją, byt w całości zaczyna się kurczyć. »Świat« staje się coraz mniejszy, nie tylko w sensie kwantytatywnym, lecz w znaczeniu metafizycznym, byt jako byt, tj. jako przedmiotowość traci swoją zdolność panowania tak dalece, że znika zarazem przynależność bytu do bycia i rozwija się porzucenie bytu przez bycie”²³. Metafizyczne pomniejszenie „świata” powoduje pozorne wywyższenie człowieka jako *subiectum*; przeżywanie „świata” osiąga w ten sposób swoją najbardziej zewnętrzną postać. Kalkulacja dochodzi po raz pierwszy do mocy poprzez ugruntowaną w matematyce i nowożytnym przyrodoznawstwie machinację natury.

Te cztery metafizyczne oznaki porzucenia przez bycie – machinacja, przeżycie, kolosalność, kalkulacja – maskują podstawowy brak epoki, jakim jest niemoc istotnego zapytywania o bycie i istotnego namysłu nad prawdą bycia. Rozproszone w *Przyczynkach* wątki diagnostyczno-krytyczne tworzą zręby projektu kresu metafizyki jako techniki, który zaczyna się krystalizować w myśli Heideggera na początku lat czterdziestych. „Technika” nie jest jeszcze metafizycznie rozpoznana jako istota nowożytnego stadium dziejów bycia. Centralną ideą staje się już w wykładzie o podstawowych pojęciach metafizyki z semestru letniego 1941. Tym, co oddala nowożytnego człowieka od źródłowe-

²³ Tamże, s. 495.

go początku jego dziejów, jest odmieniony sposób wykładania świata i jego własnego podstawowego stanowiska pośród bytu (*die Grundstellung inmitten des Seienden*). „Nowożytnie stanowisko podstawowe jest »techniczne«. Nie jest ono techniczne dlatego, że istnieją maszyny parowe i silniki spalinowe, lecz jest takim z tego względu, że epoka jest »techniczna«. To, co nazywamy nowożytną techniką, jest nie tylko wytworem i środkiem, których panem lub niewolnikiem może być dzisiejszy człowiek; technika ta jest przed tym wszystkim zdecydowanym już sposobem wykładni świata, który określa nie tylko środki przemieszczania się i zabezpieczenie środków życiowych oraz zazywanie przyjemności, ale każde możliwe zachowanie człowieka”²⁴. Technika nie jest samoistna i autonomiczna, u jej podstaw leży ukryta metafizyczna istota Nowożytności: wola panowania nad światem. Sygnalizuję tu tylko pojawienie się tego Nietzscheańskiego motywu, wymaga on bowiem całkiem odrębnego opracowania. Bezwarunkowa wola panowania nad światem ugruntowuje techniczną wykładnię bytu (oraz „praktyczne” ujarzmianie bytu za pomocą techniki). Technika jest tu rozumiana dwuznacznie: jako wykładnia bytości bytu oraz jako sposób panowania nad bytem. Przemiana w planie metafizycznym pociąga za sobą jako nieuchronną konsekwencję przeobrażenie istoty człowieka nowożytnego. Byt jako taki doświadczany jest nie na drodze myślenia bycia, ale wyłącznie poprzez działanie i oddziaływanie na byt. W tym powszechnym aktywizmie świat staje się „grą”, a człowiek „graczem”. Gra oznacza sposób, w jaki człowiek zabezpiecza sobie to, co rzeczywiste. Stawką w grze nie jest namysł nad byciem, ale opanowanie bytu.

Pod wpływem ponownej lektury pism Ernsta Jüngera istotę człowieka w „epoce wstrząsu”, tj. w epoce, w której „cały dotychczasowy świat wypadł z kolein”, wyprowadza Heidegger z „postaci” (*Gestalten*) „robotnika” i „żołnierza”²⁵. Nazwy te nie są rozumiane w sensie klasowym ani zawodowym, określają one sposób bycia człowiekiem (*die Art des Menschentums*), który stał się celem i który nadaje ukierunkowanie ludzkiemu stosunkowi do bytu. Są to, jak powiada Heidegger, „tytuły metafizyczne”, określające ludzką formę spełnienia się bycia bytu w świecie, którym rządzi wola panowania. Przy czym doświadczenie bycia bytu pozostaje niejawne, „robotnik” i „żołnierz” nie znają tego doświadczenia, skrywa się ono przed nimi pod zasłoną bezpośredniego oddziaływania na byt, kształtowania go i przedstawiania. Postaci „robotnika” i „żołnierza” obejmują swym panowaniem wszystkie sfery bytu, ich panowanie spełnia się nie tylko w maszynowo-technicznym upostaciowaniu rzeczywistości, ale sięga także w dziedziny kultury, sztuki i nauki. „»Robotnik« i »żołnierz« otwierają drzwi do tego, co rzeczywiste. Wyciskają zarazem piętno na podstawowych rysach ludzkiego tworzenia, na

²⁴ M. Heidegger: *Grundbegriffe*. GA 51. Frankfurt am Main 1981, s. 17.

²⁵ Zob.: E. Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. W: *Sämtliche Werke*. T. 8. Stuttgart 1981.

tym, co do tej pory zwane było »kulturą«. Ta zaś jest, zgodnie z dotychczasowymi przedstawieniami, instrumentem »polityki kulturalnej«. [...] W nadchodzącej epoce na całej kuli ziemskiej człowiek jako robotnik i żołnierz doświadczał będzie bytu i ofiarowywał to, co tylko jako byt może mieć wartość”²⁶. Pod panowaniem postaci „robotnika” i „żołnierza” istotowej przemiany doznają wszystkie ludzkie „zawody”: chłop staje się „robotnikiem rolnym”, uczony „przywódcą instytutu badawczego”, artysta „działaczem kulturalnym” (Heidegger powinien dodać, że również rektor przeobraża się w *Führera* szkoły wyższej) itd. Przekształcenia te nie mają jednak nic wspólnego z tzw. „proletaryzacją” społeczeństwa, zmiany struktur społecznych są wtórne wobec przeobrażeń metafizycznych. W ogólnej charakterystyce „epoki wstrząsu” tracą swą skuteczność opisową i hermeneutyczną kategorie optymizmu i pesymizmu. „Duchowy upadek ziemi jest tak dalece zaawansowany, że narodom zagraża utrata ostatniej duchowej siły, która umożliwia dostrzeżenie tego upadku (rozumianego w związku z losem »bycia«) i oszacowanie go jako takiego. Ta prosta konstatacja nie ma nic wspólnego z kulturowym pesymizmem ani także z optymizmem; albowiem spustoszenie świata, ucieczka bogów, zniszczenie ziemi, umasowienie człowieka, nienawistne szkalowanie wszystkiego, co twórcze i wolne, osiągnęło już na całej ziemi takie rozmiary, że dziecinne kategorie pesymizmu i optymizmu stały się po prostu śmieszne”²⁷. W „epoce wstrząsu” nie jest potrzebne igranie pustymi pojęciami, ale trzeźwość wiedzy i zdecydowanie namysłu nad tym, co naprawdę jest i jak jest.

Tekstem o kluczowym znaczeniu dla dokonującego się w myśli Heideggera procesu rozpoznawania własnej „iluzji” jest opublikowany dopiero w 1954 r., lecz pochodzący z lat 1936–1946 artykuł pod znanym tytułem *Przezwyciężenie metafizyki* (*Überwindung der Metaphysik*). Wbrew tytułowej intencji tekst ten jest przede wszystkim próbą udzielenia odpowiedzi na zasadnicze dla Heideggera w tym okresie pytanie: jak przezwyciężenie metafizyki nie jest możliwe? Jest próbą rozważenia negatywnych warunków możliwości, tj. niemożliwości przezwyciężenia metafizyki. Teza wyjściowa jest następująca: metafizyka wchodzi współcześnie w stadium konania, ale to konanie nie jest jej kresem w tym znaczeniu, że „już właściwie jej nie ma”, że straciła ona ostatecznie swą moc, lecz, przeciwnie, oznacza bezwarunkowe panowanie metafizyki pośród bytu. Pełne dokonanie się metafizyki zapowiada zmierzch prawdy bytu. „Zmierzch ten dokonuje się w pełni jednocześnie dzięki rozpadowi świata naznaczonego przez metafizykę i dzięki zrodzonemu z metafizyki spustoszeniu ziemi. [...] W zmierzchu wszystko się kończy: wszystko, tzn. to, co jest bytem, wzięte w całościowym horyzoncie prawdy właściwej metafizyce. Ten zmierzch już się wydarzył. Następstwami tego wydarzenia są wypadki dziejów

²⁶ M. Heidegger: *Grundbegriffe*, wyd. cyt., s. 38.

²⁷ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Frankfurt am Main 1983, s. 41–42. Zob. również: *Grundbegriffe*, wyd. cyt., s. 39.

naszego stulecia. Wskazują one tylko drogę odejścia tego, co się już skończyło. Ta końcowa droga uporządkowana jest, w sensie określonym przez ostatnie stadium metafizyki, technicznie i historycznie”²⁸. Ale konanie metafizyki i zmierzch prawdy bytu nie oznaczają jeszcze narodzin i zarania prawdy bycia. Przeciwnie, dokonująca się w pełni, czyli dobiegająca swego ostatecznego kresu metafizyka, ugruntowuje swoje totalne panowanie. „Rozwinięcie bezwarunkowego panowania metafizyki dopiero się zaczyna. Początek ten następuje wtedy, gdy metafizyka afirmuje właściwe sobie bezistocie, wydając mu i w nim umacniając całą swą istotę”²⁹. Współczesna rzeczywistość określona jest we wszystkich swych sferach i dziedzinach przez technikę w sensie technicznej wykładni bycia bytu w tej epoce. Człowiek jest jedynie funkcjonariuszem techniki, która uzyskuje „epokową” i „planetarną” rangę. „Przy czym miano owo obejmuje wszystkie kręgi tego, co jest, jakie każdorazowo składają się na przysposobienie całości bytu: uprzedmiotowioną przyrodę, uprawianą (*betriebe-ne*) kulturę, politykę, która się robi, i nadbudowane ideały. [...] Słowo »technika« rozumiemy tu w sensie tak istotnym, że pokrywa się ono w swym znaczeniu z określeniem »metafizyka dokonana w pełni«. Słowo to zawiera w sobie wspomnienie o *techne*, które jest fundamentalnym warunkiem rozwinięcia przez metafizykę w ogóle jej istoty. Równocześnie słowo to umożliwia myślowe ujęcie planetarnego charakteru, jaki ma pełne dokonanie się metafizyki i jej panowanie, bez względu na jego historycznie stwierdzalne odmiany u różnych ludów i na różnych kontynentach”³⁰. Jakże powoduje to skutki w dziejach naszego stulecia? Powszechna wola panowania znajduje momentalne uosobienie w jednostkach – „ludziach woli”, dzięki czemu powstaje złudne przekonanie, jakoby wola miała swoje źródło w woli ludzkiej, podczas gdy to człowiek jest jej instrumentem. Wola prze w jednym kierunku, co z kolei prowadzi do planetarnej uniformizacji świata. Skoro rzeczywistość polega na jednolitości planowania i zabezpieczania, również człowiek włączyć się musi w uniformizację, chcąc sprostać temu, co rzeczywiste. „Człowiek bez uniformu” robi wrażenie przybysza z obcej planety. Niezróżnicowanie ogarnia cały byt, który stanowi pole dla organizującego oddziaływania i opanowania, opartego na zasadzie wydajności. Pełne dokonanie się istoty woli cechuje bezcelowość, dopuszcza ona jedynie cele jako środki służące jej do własnej samorealizacji. Wola jest już spełnionym w sobie celem, jest samospełnieniem. Nie przejawia się jednak bezpośrednio w swojej istocie, skrywa ją, nie ukazuje swej chaotyczności i anarchiczności. Poszukuje uprawomocnienia i dlatego nadaje sobie miano „posłannictwa”, które nie ma jednak nic wspólnego z losem i przeznaczeniem. Wszystkim rządzi zasada porządkowania bytu, która oznacza jego wykorzysta-

²⁸ M. Heidegger: *Przewycięzenie metafizyki*. W: *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt., s. 285–286.

²⁹ Tamże, s. 291.

³⁰ Tamże, s. 294–295.

nie i spożytkowanie. Świat udostępnia się jako surowiec, który można wykorzystać i spożytkować. Ten sam udział spotyka człowieka – staje się on „materiałem” albo „surowcem” ludzkim. Zapotrzebowanie na materiał ludzki podlega tej samej regulacji działalności porządkującej ze względu na potrzeby przysposobienia, co zapotrzebowanie na produkty kultury, wytwory nauki itd. „Wykorzystanie wszelkich materiałów, w tym także tego surowca, jakim jest »człowiek« – gwoździ technicznego dostawiania wszystkiego, jest w skrytości określone przez całkowitą próżnię, w jakiej zawieszony został byt i materiały tego, co rzeczywiste. Próżnia ta musi być wypełniona. Ale że próżnia bycia – zwłaszcza jeśli jako taka nie może być doświadczana – nigdy nie da się zappełnić samą tylko pełnią bytu, przeto pozostaje tylko jeden sposób jej uniknięcia: nieprzerwane organizowanie bytu ku stałej możliwości jego porządkowania rozumianego jako forma zabezpieczenia czynu pozbawionego celu. Z tego punktu widzenia technika – jako że jest, choć wbrew swej wiedzy, związana właśnie z tą próżnią bycia – jest organizacją niedostatku”³¹. Wszędzie tam, gdzie daje o sobie znać niedobór bytu, wkracza technika, która w sposób techniczny usiłuje pomnożyć byt, stworzyć namiastkę i wykorzystać surowce. Robi to w sposób planowy i rachujący, bo jest to najskuteczniejsza „metoda” zapełnienia próżni. Planuje liczny wzrost ludności, organizuje większe „przestrzenie życiowe”, które wymagają jeszcze liczniejszej masy ludzkiej zdolnej je zagospodarować. Kolisty ruch wykorzystania wszystkiego jest niczym *perpetuum mobile*. Wszystko szacuje się pod kątem produktywności, wydajności i wynalazczości. Pościg za wynalazkiem, nowym wytworem, „nieprzerwany pochód ścigających się nowości” – to kolejne następstwa planetarnego panowania techniki.

Ponieważ pełne dokonanie się metafizyki określa sobą wszystkie dziedziny i sektory bytu, organizuje również całą sferę „polityki” w „epoce wstrząsu”. Wydaje się nawet, jak gdyby ta nazwa znajdowała swe istotne uzasadnienie właśnie w tej sferze. Cudysłowu, którym opatrzone jest tu słowo „polityka”, nie można uchylić, Heidegger nie wyodrębia jej bowiem spośród różnych dziedzin bytu. Zjawiska, które skłonni bylibyśmy traktować jako polityczne, wpisane są w szerszą perspektywę wszechpanującej i wszechobejmującej techniki i od niej uzależnione. Ich istota – tak jak istota wszelkiego bytu w epoce niezapytywania – jest pierwotnie „techniczna”, pozostałe określenia, w tym także „polityczność” czegokolwiek, są wtórne i metafizycznie niesamodzielne. Dążenie do bezwarunkowego panowania woli przybiera w planie „politycznym” postać walki o moc i władzę (*Kampf um die Macht*). Walka toczy się między tymi, którzy są u władzy, a tymi, którzy chcą ją zdobyć. Ten cel jest jednak – jak wszelkie cele w tej epoce – pozorny, walka jest więc w swej istocie nierozstrzygalna, nieskończona. Przywódcy, w tym również przywódcypolityczni, władcy państw i narodów są tylko, jak pamiętamy,

³¹ Tamże, s. 311.

bezwolnymi wykonawcami samocelowej woli przewodzenia. Są jedynie zatrudnieni w toku spraw dziejących się bez ich właściwego udziału. Kiedy proces ten interpretuje się w kategoriach „egoizmu i samowoli »dyktatorów« bądź »autorytarnych państw« – pisze Heidegger w wykładzie z 1941 r. – to przemawia przez to tylko polityczna kalkulacja i propaganda albo metafizyczna bezwiedność utrwalonego od stuleci sposobu myślenia, albo też obie te rzeczy razem. Stosunki polityczne i ekonomiczne, wzrost ludności itp. mogą być kolejnymi regionalnymi inspiracjami dokonania się metafizycznej woli dzisiejszych dziejów świata, ale nie są nigdy jego podstawą, ani także jego »celem«³². Powszechna uniformizacja bytu dotyczy również przywództwa, które wszelkie możliwe formy polityczno-państwowe wykorzystuje dla swego własnego samorozwoju. Zasada ta sięga dalej: znika rozróżnienie między „narodowym” i „międzynarodowym”. Internacjonalne wcale nie znosi nacjonalnego, ale przeciwnie, umacnia je, mnoży, rozszerza, podnosząc do rangi planetarnego systemu. Zaciera się także różnica między wojną a pokojem, co stanowi podstawowy wyznacznik „politycznego” wymiaru epoki współczesnej. „»Wojny światowe« wraz ze swym »totalnym« charakterem także są już następstwami opuszczenia przez bycie. [...] Wojny światowe są wstępną formą, w jakiej następuje zniesienie różnicy między wojną a pokojem, zniesienie konieczne z chwilą, gdy skutek opuszczenia bytu przez prawdę bycia »świat« staje się bezświeciem (*Unwelt*). [...] Poza wojną i pokojem jest samo tylko zbłądzenie, w którym wykorzystanie bytu zabezpiecza siebie w swych porządkujących zabiegach na gruncie próżni, jaka powstaje z opuszczenia przez bycie. »Wojna« i »pokój« przeniesione w swe bezistocie, są tu już wchłonięte w owo zbłądzenie; stając się nie do rozróżnienia, znikły w samym toku nasilającego się robienia tego, co da się zrobić. Jeśli pytamy, kiedy nastąpi pokój, to na pytanie takie nie można odpowiedzieć nie dlatego, że końca wojny na razie nie widać, lecz dlatego, że pytanie dotyczy czegoś, czego już nie ma, że sama wojna nie jest już niczym, co mogłoby się zakończyć jakimś pokojem. Wojna stała się pewną odmianą wykorzystania bytu, którą kontynuuje się w czasie pokoju»³³. Koniecznym następstwem planetarnej hegemonii techniki jest również „totalne państwo” z właściwą sobie „totalną

³² M. Heidegger: *Grundbegriffe*, wyd. cyt., s. 18.

³³ M. Heidegger: *Przewyciężenie metafizyki*, wyd. cyt., s. 308. We wcześniejszych wykładach konieczność totalności wojny światowej uzasadnia Heidegger w odmienny sposób, odwołując się do różnicy między „rozpoczęciem”, „zaraniem” (*Beginn*) a „początkiem” (*Anfang*). Źródłem współczesnej wojny światowej – ponieważ tekst pochodzi z 1934/1935 roku, odnosić się to może do I wojny – szukać trzeba w „początku” dziejów zachodniej Europy. „Wojna światowa zaczęła się (*fieng an*) przed stuleciami w duchowo-politycznych dziejach Zachodu. Wojna światowa rozpoczęła się (*begann*) wraz z pierwszymi potyczkami. Rozpoczęcie się zostaje wkrótce porzucone, znika w następstwie wydarzeń. Początek, źródło, przeciwnie, wychodzi na jaw i spełnia się dopiero na końcu. Kto wiele rozpoczyna, nigdy nie dochodzi do początku”. M. Heidegger: *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”*. GA 39. Frankfurt am Main 1980, s. 3.

mobilizacją” (*die totale Mobilmachung* – termin zaczerpnięty przez Heideggera od Jüngera) oraz „totalne światopoglądy”, które w epoce współczesnej, miast walczyć ze sobą o pierwszeństwo przewodzenia światu, zbliżają się do siebie i układają się ze sobą. Wynika to z ich istotowego, metafizycznego pokrewieństwa. Totalny światopogląd, dążący do ogarnięcia całości bytu, jest dla samego siebie zamknięty, nie potrafi nigdy zgłębić własnych podstaw, ani podać siebie w wątpliwość. Otwarcie na własne podstawy doprowadziłoby nieuchronnie do samozakwestionowania. „To jednak, że teraz totalna wiara polityczna i tak samo totalna wiara chrześcijańska wdają się w kompromisy i taktyczne rozgrywki mimo swoich sprzeczności, nie powinno dziwić. Ich istota jest tożsama. Jako totalne stanowiska mają za podstawę wyrzeczenie się istotnego zdecydowania. Ich walka nie jest twórczą walką, lecz »propagandą« i »apologetyką«”³⁴. Sens używanego tu przez Heideggera przymiotnika „totalny” wywodzi się źródłowo z „totalnego wykorzystania”, charakteryzującego ekspansjonizm nowożytny i współczesnej techniki, nie ma więc charakteru pierwotnie „politycznego”. Nie wolno go tedy przekładać na termin „totalitarny”, jak czynią to niektórzy krytycy, usiłujący dowieść, że Heidegger przeprowadza w latach trzydziestych i czterdziestych krytykę państwa totalitarnego” i „totalitarnych ideologii”³⁵. Poglądy te nie dają się

³⁴ M. Heidegger: *Beiträge*, wyd. cyt., s. 41. Notatka ta odnosić się ma, zdaniem Vietty, bezpośrednio do konkordatu zawartego między papieżem Piusem XI a Hitlerem w lipcu 1933 r. Zob. S. Vietta, *Heideggers Kritik...*, wyd. cyt., s. 75.

³⁵ Zob. cytowany już wcześniej H. Tietjen oraz S. Vietta, *Heideggers Kritik...*, wyd. cyt., s. 43–47, 50, 101. Zhudzeniu tej pozornej tożsamości ulega też tak przenikliwy krytyk, jak O. Pöggeler: „Tendencją dzisiejszą – czy to w faszystowskiej formie umowy i kompromisu między rzekomymi przedstawicielami większości grup społecznych, czy w perwersyjnym przekształceniu socjalizmu w nagi imperializm – jest totalitaryzm. Jednakże epoka wielkich totalitaryzmów nie jest dla Heideggera niczym innym jak końcową epoką »metafizyki«; metafizyka, ta klasyczna forma zachodniego myślenia, w epoce tej obnaża się zgodnie ze wszystkimi swoimi konsekwencjami jako podjęta przez człowieka próba zawiadnięcia całością bytu poprzez sięgnięcie do jego podstaw, a także zawiadnięcia sobą samym jako »panem ziemi«”. W tej końcowej postaci metafizyka staje się wspieranym przez technikę i ideologię »światopoglądem«, który próbuje zapewnić sobie obraz świata w całości i poprzez wykształcenie zobowiązań wobec tego obrazu. Światopogląd z pewnością istnieje tylko w pluralnej formie światopoglądów, i tak światopoglądy i ideologie muszą przyjąć postać totalitarną i siłą stawiać sobie wzajem czoła, jeśli chcą utrzymać się przy swojej egzystencji”. O. Pöggeler: *Heidegger dzisiaj*. Przekład J. Sidorek. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 106. Niewinno, wydawałoby się, utożsamienie prowadzi autora od niezwykle trafnej wykładni lokalizacji nazizmu w Heideggerowskim projekcie dziejów bycia do fałszywej końcowej konkluzji. Przeciwno tej nieuprawnionej na gruncie Heideggerowskiej filozofii identyfikacji – słowo „totalitaryzm” wywodzi się ze słownika politologicznego, podczas gdy termin „totalizm” dotyczy metafizycznej istoty techniki i jej konsekwencji, także „politycznych” – występuje wielu krytyków, m. in. A. Schwan: *Politische Philosophie...*, wyd. cyt., s. 255; tenże: *Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie*. W: *Heidegger und die praktische Philosophie*, wyd. cyt., s. 93–95; oraz także sam O. Pöggeler, który w innym tekście pisze: „»Totalna polityka«, o której mówi Heidegger, nie jest »totalitaryzmem«, który dostrzega się po II wojnie światowej z liberalnej i demokratycznej perspektywy w faszyzmie i komunizmie”. O. Pöggeler: *Heideggers politisches Selbstverständnis*, wyd. cyt., s. 40.

utrzymać w świetle Heideggerowskiej charakterystyki „pełnego dokonania się metafizyki”. Nie można też zgodzić się z ogólnymi tezami postrzegającymi proces rozstawiania się z iluzją jako krytykę narodowego socjalizmu w planie politycznym i ideologicznym. Zdaniem Vietty zwłaszcza *Beiträge* są dobitnym świadectwem dokonania przez filozofa zasadniczej ideologiczno-krytycznej rozprawy z nazizmem. „Heideggerowska krytyka nazizmu mogła tak płynnie przejść w globalną krytykę techniki, ponieważ istota techniki ukazała mu się w totalitarnej formie panowania nazizmu”³⁶. Adekwatnym ujęciem wydaje się teza dokładnie odwrotna: „krytyka nazizmu” – pozostajmy na razie przy tym określeniu – mogła powstać jedynie na gruncie krytycznego rozpoznania istoty techniki. Wspomniałem już wcześniej, że rozprawy z nazizmem Heidegger nigdzie nie przeprowadza otwarcie i rozmyślnie. Wyczytać ją można jedynie pośrednio i to pod warunkiem, że pewne wybrane z całej sekwencji symptomów „epoki wstrząsu” motywy krytyczne – takie jak negacja samodzielnej roli „przywódców”, odrzucenie idei „nauki narodowej” i pryncypium rasowego jako konstytutywnego czynnika stawiania się narodu, krytyka totalności światopoglądów, wojen światowych i państwa, instrumentalizacji idei, zaprzęgniętych w służbę propagandy – odniesie się wprost do nazizmu. Jest to zabieg możliwy i uprawniony, trzeba mieć jednak świadomość jego względnej prawomocności interpretacyjnej na gruncie Heideggerowskiego projektu myślenia. Pamiętać bowiem trzeba, że wszystkie wymienione tu motywy charakteryzują planetarnie rozumianą rzeczywistość metafizyczną, niezdyferencjonowaną na jakieś poszczególne stanowiska i orientacje polityczne. „Ta rzeczywistość – przypomnijmy cytowane już słowa filozofa z roku 1945 – ogarnia dziś wszystko; czy nazywa się to komunizmem, faszyzmem, czy też demokracją powszechną”. Nazizm usytuowany tu zostaje na tym samym poziomie, co wszelkie inne „polityczne” przejawy uniwersalnego panowania techniki w epoce pełnego niezapytywania. Po pierwsze więc, brak jakiegokolwiek pozytywnego kryterium, pozwalającego na wyodrębnienie nazizmu z „politycznej” nieodróżnicowanej magmy światopoglądowej; po wtóre zaś, cały wymiar „polityczny” metafizycznej rzeczywistości osadzony jest, co raz jeszcze podkreślam, w planie dziejów zapomnienia bycia i opuszczenia bytu przez bycie. Narodowy socjalizm ułokowany jest tedy – jeśli w ogóle można w tym przypadku mówić o jakiegokolwiek precyzyjnej lokalizacji – „gdzieś” u kresu metafizyki jako jeden z licznych symptomów jej pełnego dokonania się.

³⁶ S. Vietta, *Heideggers Kritik...*, wyd. cyt., s. 43. Nie podważa to jednak słuszności konkluzji rozważań krytyka: „Heidegger – w czasach terroru narodowego socjalizmu – zdał sobie sprawę i już wtedy zobaczył, że terror i tocząca się wojna nie mogą być zrozumiane inaczej, niż tylko jako podstawowy problem przyszłego społeczeństwa. Wszyscy moglibyśmy odetchnąć, gdyby najgorsza potworność dziejów dokonała się wraz z narodowym socjalizmem. Heideggerowska filozofia powiada, że nie jest on przypadkiem. Oto »wielka zgroza«, że z punktu widzenia »zapoznania bycia« we własnej epoce dostrzegł on, iż nazizm jest również naszym udziałem.” Tamże, s. 103.

Oto jedyny uchwytny rezultat procesu rozstawania się z iluzją. Z żywioną w pewnym momencie iluzją gwałtownego, radykalnego, rewolucyjnego przewyciężenia metafizyki i zainaugurowania nowej epoki w dziejach bycia. Fundamentalna i decydująca o całej iluzoryczności tej iluzji warstwa miała charakter kardynalnej „pomyłki metafizycznej” – jej istotą był „błąd” wytykany stanowczo i z uporem przez Heideggera całej europejskiej tradycji metafizycznej, „błąd”, który w okresie rektoratu stał się jego własnym udziałem. Polegał on na podmieńaniu bycia przez byt, na uznaniu pewnego „sektora bytu” za samo bycie i takie jego rozumienie, które czyniło go „przedmiotem” i „materiałem” manipulacji, przeobrażania, panowania, władania – i to sposobami „rewolucyjnymi”. Inauguracja nowej epoki w dziejach bycia spowodowana być mogła tylko i wyłącznie tajemniczą przemianą sposobu udostępniania się bycia. Przemiana ta jednak nie dokonała się, metafizyka nie została przewyciężona, bo radykalne przeobrażenie objęło jedynie byt i to tylko w pewnych wyróżnionych jego dziedzinach. Kiedy nastąpiło oczekiwane „nowe”, okazało się łudząco podobne do „starego”. „Łudząco podobne”! Czy nie jest to początek nowej iluzji? A może tylko konieczna konsekwencja „starej”, której nie udało się definitywnie pokonać i porzucić? Na tym etapie naszych rozważań pytania pozostawić musimy bez odpowiedzi. Sięgają one bowiem sfery, w której podjąć trzeba dyskurs na temat pozytywnych możliwości przewyciężenia metafizyki. Otwierają one odmienną perspektywę, w której istota metafizyki rozpoznana zostaje po raz wtóry (termin ten nie ma znaczenia chronologicznego, lecz „logiczny”, ponieważ sygnalizowany moment rozpoznania jest paralelny do krytyki metafizyki jako techniki), głównie dzięki rozprawie z ostatnim wielkim metafizykiem Zachodu, z tym, który ostatecznie „dokończył metafizykę”, z Nietzschem. Owo wtórne rozpoznanie nosi miano: „metafizyka jako nihilizm” – zajmijmy się nim w ostatniej części rozważań. Dotychczas ustaliliśmy wraz z Heideggerem, w jaki sposób przewyciężenie metafizyki nie jest możliwe. „Żadna akcja sama nie zmieni stanu świata, ponieważ bycie, o ile jest skutecznością i skutkowaniem, zamyka wszelkiemu bytowi dostęp do wydarzenia. I nawet ogrom idącego przez ziemię cierpienia nie jest zdolny pobudzić bezpośrednio żadnej zmiany; albowiem cierpienie to doświadczane jest jedynie jako cierpienie, tzn. biernie, jako stan przeciwny jakiegokolwiek akcji, przeto razem z nią w tym samym co ona zakresie istoty, wyznaczonym przez wolę woli”³⁷. Być może, zdania te kierował Heidegger do samego siebie jako swoistą przestrogę przed „akcją” zmierzającą do przewyciężenia metafizyki.

Wo aber Gefahr ist...

³⁷ M. Heidegger: *Przewyciężenie metafizyki*, wyd. cyt., s. 314. „Z pewnością, jeśli ktoś zapyta – pisze Pöggeler – jakie zatem pozytywne możliwości działania politycznego Heidegger wskazuje w epoce techniki, nie uzyska odpowiedzi; w uwagach o polityce dominują tendencje negatywno-krytyczne, i nieuniknione zdaje się stwierdzenie, że Heidegger od złudnych nadziei popadł w czyste zwątpienie, zwątpienie, które ze swej strony mogłoby być ślepe na mimo wszystko zachodzące jeszcze możliwości.” O. Pöggeler: *Heidegger dzisiaj*, wyd. cyt., s. 107.