

KS. JACEK GRZYBOWSKI

„KIM PRZEZ SWE ŻYCIE STAJEMY SIĘ DLA INNYCH”

MYŚLENIE I MIŁOŚĆ, FILOZOFIA I POLITYKA  
W ŻYCIU HANNAH ARENDT I MARTINA HEIDEGGERA

Wy, którzy wynurzycie się z odmętu  
Kiedy my już w nim przepadniemy  
Wspomnijcie  
Mówiąc o naszych słabościach  
Mroczne czasy,  
Co was ominęły [...]  
Ale wy, kiedy doczekacie  
Aż człowiek będzie człowiekowi pomocą  
Wspomnijcie nas  
Pobłażliwie.

Bertold BRECHT, *Do urodzonych już potem*

WSTĘP

Niniejszy tekst, choć filozoficzny i z założenia, i z treści, będzie opowieścią nie tylko o filozofii, a może nie tyle wprost o filozofii, ile raczej o tym, co bardzo ludzkie: o miłości i przyjaźni, jakie mogą zrodzić się wśród genialnych umysłów, o smutku i zdradzie, które dotyczą nawet najbardziej wybitnych. Będzie to próba powrotu myślą do czasów trudnych, pełnych dramatycznych wydarzeń i rozpaczliwych wyborów. I choć napisano o tym już naprawdę sporo, to historia życia, miłości, myślenia i samotności Hannah Arendt i Martina Heideggera — profesora i uczennicy, uwodziciela i kochanki, Niemca i Żydówki — którym przyszło żyć w czasach katastroficznych projektów politycznych, domaga się ukazywania wciąż na nowo uniwersalnych racji przyzwoitości i prawdy. Do dziś oboje są symbolem skomplikowania się ludzkich losów w wieku XX, a to, co ich połączyło — myślenie i miłość — stało się zarówno ich siłą, jak i udreką.

---

Ks. dr hab. JACEK GRZYBOWSKI, prof. UKSW — Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; adres do korespondencji: ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa; e-mail: [j.grzybowski@uksw.edu.pl](mailto:j.grzybowski@uksw.edu.pl)

Nie wybrali sobie życiowych dróg, tak jak nikt nie wybiera sobie miejsca i czasu — jesteśmy, jak to dostrzegł i opisał Martin Heidegger — „wrzuceni w świat” i, bytując ku śmierci, musimy zmierzyć się z tym, co przynosi egzystencja. Oboje odkrywali to, co on potem tak sugestywnie opisywał: *Dasein* jest bytem rzuconym, to znaczy przygodnym pośród innych, których nie wybrał, pośród których przyszło mu żyć, czego zmienić nie może, gdyż jest bytem skończonym, czyli ontycznie „niestwórczym”.

Oboje zostali zagarnięci przez ówczesną społeczną i polityczną zawieruchę, która była tak silna, że nikt w całej Europie nie mógł pozostać wobec niej obojętny. Dwie wojny światowe za życia jednego pokolenia, niewieńczone ani ostatecznym triumfem pokoju, ani wytchnieniem, uformowały, ale w sposób bardzo odmienny, tych dwoje adeptów filozofii. Stąd zarówno filozofia, jak i polityka rozpięły im życiowe ścieżki i wybory. Jak to się jednak stało, że Hannah Arendt przebyła drogę od filozofii teoretycznej do filozofii polityki, stając się jednym z najważniejszych głosów filozofii politycznej w XX wieku, a Martin Heidegger, choć — jak zauważymy — podjął dramatyczną próbę stworzenia w swojej filozofii fundamentów dla polityki, utknął w swym hermetycznym języku, nie mogąc (a po wojnie nie mając ku temu życiowego uprawomocnienia) analizować na gruncie filozofii zagadnień politycznych? Podjęta w tym artykule refleksja będzie próbą odpowiedzi na pytanie: dlaczego żydowska myślicielka stała się filozofem polityki, a niemiecki filozof, mimo że pragnął metafizyki jako dziejowej metapolityki narodu (jak ujął to Cezary Wodziński), nigdy nie miał do tego prawa.

#### ODNALEŹĆ GŁĘBIĘ SWEJ ISTOTY

Ci, którzy dobrze znali Hannah Arendt, mówili, że w młodości była nieśmiała, skromna, choć czasem bywała arogancka, zdolna do krytyki, żądna wiedzy, czujna, gotowa do riposty i oporu. Miała w sobie wiele siły i temperamentu. Gdy była czymś zafascynowana, jej twarz jaśniała<sup>1</sup>.

Jak dobrze pamiętam tę wyjątkową nowicjuszkę. Nieśmiała i zamknięta w sobie, z uderzająco pięknymi rysami i samotnymi oczami, w jakiś nieokreślony sposób wyróżniała się, była „wyjątkowa”, „osobna”. Błyskotliwość intelektualna nie stanowiła tam rzadkości. Ale urok wokół niej roztaczało jakieś natężenie, we-

---

<sup>1</sup> Por. Antonia GRUNENBERG, *Hannah Arendt i Martin Heidegger. Historia pewnej miłości*, tłum. Jadwiga Wolska-Stefanowicz i Bogdan Baran (Warszawa: PIW, 2013), 61.

wewnętrzne poczucie kierunku, instynktowna ocena wartości, ślepe dążenie do istoty rzeczy, poszukiwanie głębi. Czuło się absolutne zdecydowanie pozostania sobą, realizowane nieustępliwie mimo wielkiej wrażliwości<sup>2</sup>.

Była postrzegana jako osoba pełna uroku, jednocześnie praktyczna, rozsądna, choć przecież gdy rozpoczynała swą przygodę z filozofią, była jeszcze bardzo młodą kobietą. W pewnym jednak momencie zarówno przez spotkanie z Martinem Heideggerem, a potem z Karlem Jaspersem, jak i pod wpływem historycznych wydarzeń — tego, co zobaczyła, przeżyła i co stało się w jej świecie — szybko stała się politycznie świadomą Żydówką i Niemką. Filozofia nie stanowiła dla niej jedynie historii myśli, lecz żywą materię stwarzającą teoretyczne i psychiczne ramy dla młodej kobiety poszukującej w życiu punktów orientacyjnych, obdarzonej wyobraźnią i nietuzinkową inteligencją<sup>3</sup>. Do końca była wierna sobie i swojemu widzeniu świata, swojemu byciu-w-świecie. Jej refleksja zawsze podążała za tym, co widziała i przeżywała. Chciała ogarnąć myślą, opisać, ocenić i ujawnić ludziom jako przestrozę to, co już wtedy wydawało się niewyobrażalne i niepojęte w mocy okrucieństwa i bestialstwa. To dzięki temu szczególnemu uporowi i mocy myślenia, które wprowadziła na trwałe do dyskursu o polityce, odpowiedzialności, winie i sumieniu, nie można już dziś, po doświadczeniach totalitarnych potworności, bagatelizować stworzonych przez nią kategorii: „radikalne zło”, „kondycja ludzka”, „korzenie totalitaryzmu” czy „banalność zła”.

Nie zapominajmy jednak, że wszystko to rozpoczęło się wtedy, gdy młodziutka mieszkanka Królewca zapragnęła studiować filozofię i przybyła do Marburga. To tam na wykładach spotkała i poznała młodego docenta Martina Heideggera, słysząc najpierw od swoich przyjaciół o niezwykłym filozofie, którego studenci nazywali „małym czarodziejem z Meßkirch”. Ten filozoficzny młody geniusz oczarowywał słuchaczy mocą swych przemyśleń i interpretacji, a w 1925 r. do młodziutkiej studentki napisał w liście:

To, że Pani została moją uczennicą, a ja Pani nauczycielem, jest zaledwie pretekstem do tego, co się nam przydarzyło. Mnie nigdy nie będzie wolno Pani pojąć, ale Pani od tej chwili stanie się częścią mojego życia, które winno rosnąć dzięki Pani<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Hans JONAS, „Republika przyjaciół”, tłum. Jacek Sieradzki, *Przegląd Polityczny* 55 (2002): 32.

<sup>3</sup> Por. Laure ADLER, *Śladami Hannah Arendt*, tłum. Janina Aleksandrowicz (Warszawa: Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl”, 2008), s. 38.

<sup>4</sup> Hannah ARENDT, Martin HEIDEGGER, *Korespondencja z lat 1925-1975*, red. Ursula Ludz, tłum. Sława Lisiecka (Warszawa: IW PAX, 2010), 13.

Wykłady i seminaria prowadził rano, a mimo to miał w sali ponad sto osób, niektórzy stali w przejściu. Heidegger opowiada z wdziękiem, humorem, wtrąca poezję, ale zachowuje się naturalnie, bez pozy. Jego język jest jasny i czysty, nie czyta z notatek, każe studentom wyobrażać sobie, że uczestniczą w początkach świata, u zarania myśli. W tym wszystkim był zapał, namiętność, entuzjazm, nowość i radość.

Panował więc ukryty władca w królestwie myślenia, które choć całkiem z tego świata, tak bardzo jest w nim ukryte, że nigdy z całą pewnością nie wiadomo, czy naprawdę istnieje. A mimo to zamieszkuje je więcej ludzi, niż to się na ogół przypuszcza. Jakże bowiem inaczej moglibyśmy wytłumaczyć ten wyjątkowy, często podskórny wpływ myślenia Heideggera i jego myślącego czytania, rozpościerający się poza krąg studentów i uczniów, a nawet poza zasięg tego, co zwykle się powszechnie rozumieć jako filozofię?<sup>5</sup>

Ludzie szli śladem wieści o Heideggerze, by uczyć się myśleć. Doświadczali myślenia jako siły samej w sobie, to znaczy niepowodowanej pragnieniem wiedzy ani poznawania. Przekonywali się, że myślenie jako czynność sama w sobie może stać się namiętnością, która bynajmniej nie podporządkowuje sobie innych umiejętności i talentów, lecz je uporządkuje i opanuje<sup>6</sup>. Na marburskim uniwersytecie skrzyżowały się drogi tych dwojga i rozpoczął się dynamizm myślenia i miłości. W tym spotkaniu Hannah Arendt niewątpliwie doświadczyła prawdziwości tego, co w jednym z listów do swego ucznia pisał w latach dwudziestych Martin Heidegger:

Filozofowanie jest tylko wtedy faktycznie związane egzystencjalnie z uniwersytetem, to znaczy nie twierdę, że filozofia jest tylko tutaj, lecz że filozofowanie właśnie ze względu na swój egzystencjalny sens podstawowy ma na uniwersytecie własną faktyczność realizacji, a wraz z tym granice i ograniczenia. Czym więc jest filozofia uniwersytecka, można wykazać tylko własnym życiem<sup>7</sup>.

#### CZARODZIEJ Z MEßKIRCH

Kim był myśliciel uważany do dziś za jednego z najwybitniejszych w XX wieku, do którego młodzież z całych wręcz Niemiec przybywała, by słuchać

<sup>5</sup> Hannah ARENDT, „Martin Heidegger kończy osiemdziesiąt lat”, w: *Ludzie w mrocznych czasach*, red. Ewa Rzanna, tłum. zbiorowe (Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2013), 176.

<sup>6</sup> Por. tamże, 178.

<sup>7</sup> Martin Heidegger do Karla Löwitha, list z 19.08.1921, za: Martin HEIDEGGER, Karl LÖWITH, *Drei Briefe w: Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. 2, *Im Gespräch der Zeit*, red. Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990), 28–29.

interpretacji filozoficznych pytań? Odpowiedź na to trudne pytanie leży, być może, głęboko w zakamarkach jego biografii. Niewątpliwie inaczej niż jego rodzice i dziadkowie odkrył on w sobie szczególną miłość do wiedzy i nauki. Gdy uzyskał w gimnazjum pierwszą nagrodę, napisała o nim nawet miejscowa gazeta. A potem:

Odtąd zawsze widziano go w czasie ferii z nosem w książce. Dociekał, poszukiwał i cichł coraz bardziej, wkrótce zarysował mu się w duszy ideał — uczonego — a pobożna prosta matka miała nadzieję na księdza — była to walka, którą w końcu wygrał i wywoływał sobie możliwość życia czystym poznaniem, aż matka uwierzyła, że i filozof może działać dla ludzi i ich wieczystego szczęścia — ileż razy pytała syna: „Powiedz ty mi, co jest ta filozofia?”, a on nie znał odpowiedzi<sup>8</sup>.

W czasach młodości, szkoły i studiów materialne zabezpieczenie Heideggera było wielce niepewne i wystarczało mu zaledwie na przeżycie. Miał jednak przekonanie o własnej wartości, która czyniła go powołanym. Czuł w sobie nieuwarunkowanie, które wnosilo go wysoko ponad przeciętność. Niemniej to właśnie przeciętni ludzie tworzyli jego otoczenie, był od nich zależny. Taki rozdźwięk musiał zrodzić egzystencjalne napięcie, od którego trudno mu było się uwolnić<sup>9</sup>.

Hugo Ott pokazuje, że już w czasie studiów dostrzec można u Heideggera pewną osobowościową skazę, jakiś rodzaj zranionej dumy, zawziętość. Analizując swoiste biograficzne śledztwo prowadzone przez Otta, dostrzegamy, że motywem i źródłem jego wielu ważnych życiowych decyzji były nie tyle intelektualne racje, ile raczej — choć brzmi to kontrowersyjnie, a może wręcz obrazoburczo — urazy osobiste. Świadczyć o tym może historia niezostania jezuickim klerykiem, a potem niepowołanie na wakującą katedrę na wydziale teologicznym fryburskiego uniwersytetu. Napięcie w młodym uczonym, wychowanym w katolickiej i pobożnej niemieckiej rodzinie, jeszcze bardziej się nasiliło, gdy w 1916 r. odrzucono jego wniosek o objęcie etatu profesury teologii katolickiej. W trakcie procedury aplikacyjnej Heidegger jasno dojrzał upokarzający fakt, że jego wysoka samoocena różni się od tego, jak postrzegają go starsi koledzy. Heinrich Rickert (ówczesny pracownik i profesor zwyczajny filozofii) nawet „nie kiwnął palcem” w tej sprawie, także nowo powołany, znany już wtedy filozof Edmund Husserl, nie podjął nawet próby wstawiennictwa. Heideggerowi przyznano zaledwie

<sup>8</sup> Martin Heidegger do Elfride Petri, list z 15.12.1915, za: Martin HEIDEGGER, „*Mein liebes Seelchen!*“. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915-1970*, red. Gertrud Heidegger (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005), 21.

<sup>9</sup> Por. A. GRUNENBERG, *Hannah Arendt*, 27.

uprawnienia do pracy dydaktycznej prywatnego docenta w dziedzinie teologii, ale tylko w wypadku, gdyby zrezygnował jedyny kandydat — Josef Geysler<sup>10</sup>. Martin Heidegger, jak dano mu do zrozumienia, nie zdobył jeszcze odpowiedniego statusu, by zostać profesorem. Odmowa była jak przygana i najprawdopodobniej wywołała gniew w ambitnym młodym badaczu<sup>11</sup>. Jakie jednak znaczenie mają te personalne przepychanki, które zdarzają się przecież na każdej uczelni i każdym wydziale? Obrazują one charakter niemieckiego myśliciela i pomagają zrozumieć jego wewnętrzny świat. Pokazują, że już w młodym wieku nosił on w sobie jakiś rodzaj napięcia i nierozwiązanych sprzeczności.

#### POLITYCZNE WYBORY I PARADOKSY

Warto zauważyć, że reakcja Heideggera na obojętność niedoszęłego projektora i kolegi Heinricha Rickerta, choć oscylowała między wyniosłą pogardą a zimnym szałem, oficjalnie była zupełnie inna. Co ciekawe, nadal zapewniał Rickerta o swoim szacunku. W dwuznaczny sposób dziękował mu za to, że ten pozwolił mu porzucić szkolną filozofię<sup>12</sup>.

Wydaje się, że te egzystencjalne rany utkwily w filozofie głęboko. Skrywał je w sercu i wracał do nich później. Zachował urazę i niechęć. Nie przez przypadek i nie bez przyczyny na swym własnym uniwersytecie w latach trzydziestych okazał się nieprzejednanym wrogiem zarówno filozofii chrześcijańskiej, jak i dawnych współpracowników, dokonując w swoisty sposób spóźnionej zemsty za doznane niezrozumienia i krzywdy<sup>13</sup>. Upór i zawziętość osiągnęły swą kulminację w latach trzydziestych, gdy nad Niemcy nadciągnęła czarna chmura ideologii. Heidegger, jak sam potem wspominał, dał się jej uwieść.

Co do narodowego socjalizmu oczekiwałem duchowego odnowienia całego życia, złagodzenia przeciwieństw społecznych i ratunku dla zachodniego sposobu myślenia zagrożonego przez komunizm<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Zob. Hugo OTT, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. Janusz Sidorek (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Volumen”, 1997), 77.

<sup>11</sup> Por. A. GRUNENBERG, *Hannah Arendt*, 37.

<sup>12</sup> Por. tamże, 38. Koniunkturalizm, ukrycie prawdziwych intencji i myśli, nieszczerłość Heideggera widać także w listach, jakie pisał do Karla Jaspersa, opisując tę sprawę. Zob. Martin HEIDEGGER, Karl JASPERS, *Korespondencja 1920-1963*, red. Walter Biemel, Hans Saner, tłum. zbiorowe (Toruń: Wydawnictwo „Rolewski”, 2000), 55–65.

<sup>13</sup> Zob. Por. H. OTT, *Martin Heidegger*, 218–221

<sup>14</sup> Tamże, 111. Wiemy, że te smutne wydarzenia opisało wiele osób: Theodor Adorno, Hannah Arendt, Karl Jaspers, François Bondy, Jacques Derrida, Victor Farias, Jürgen Habermas, Hans-

Dlatego w 1933 r. rektor Heidegger realizował wielki narodowy przełom, pokazując, że „jednostka, obojętne na jakim stoi stanowisku, jest niczym, los naszego narodu w swoim państwie liczy się ponad wszystko”. Swoimi wypowiedziami uprawomocnił przekonanie, że utrzymanie duchowego świata narodu, którym jest ziemia i krew, stanowi moc samowiednego istnienia<sup>15</sup>. Przekonywał potem, że jego zamiarem nie było wydanie uniwersytetu na pastwę partyjnej doktryny, lecz przeciwnie — próba zapoczątkowania duchowej przemiany w ramach narodowego socjalizmu. Twierdził, że mówienie, iż „narodowy socjalizm i partia nie miały żadnych duchowych celów wobec uniwersytetu i nauki, nie jest prawdą”<sup>16</sup>. We wczesnych latach trzydziestych był zafascynowany konwulsyjnym wręcz stylem mówienia, jaki prezentował Hitler, i jego antykapitalistycznym nastawieniem. Dobrze zaobserwował i zapamiętał to Karl Jaspers:

Po raz ostatni, przelotnie, był u nas Heidegger w maju [1933 r.]. Przyjechał do studentów i profesorów heidelberskich z odczytem, już jako rektor uniwersytetu we Fryburgu, powitany przez przewodniczącego Związku Studentów Scheela jako towarzysz Heidegger [członek partii NSDAP]. Mistrzowski w formie odczyt był w treści programem narodowosocjalistycznej odnowy uniwersytetu. Domagał się totalnej przemiany jego duchowej istoty<sup>17</sup>.

Jaspers od razu zauważył, że Heidegger jest odmieniony, rozpromieniony i pobudzony tym, co wtedy działo się w Niemczech. U samego Jaspersa, którego żona była Żydówką, a on ze smutkiem obserwował poczynania Hitlera, wzbudziło to zażenowanie. Kiedy w 1937 r. Jaspers został usunięty z uniwersytetu, Heidegger nie zdobył się nawet na jedno słowo, choć wcześniej w latach zdobywania pozycji naukowej mienił się jego powiernikiem i zwracał doń: „drogi ojcowski przyjacielu”<sup>18</sup>.

---

Georg Gadamer, Emmanuel Levinas, Karl Löwith, Jean-François Lyotard, Otto Pöggeler — by wymienić tylko postacie najważniejsze. W Polsce problematykę tę dokładnie i celnie ukazał i zanalizował Cezary Wodziński w swojej monografii *Heidegger i problem zła* (Warszawa: PIW, 1994).

<sup>15</sup> Por. H. OTT, *Martin Heidegger*, 118, 149, 223, 264.

<sup>16</sup> Zob. tamże, 155.

<sup>17</sup> Karl JASPERS, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. Stanisław Tyrowicz (Toruń: Wydawnictwo „Corner”, 1993), 98–99.

<sup>18</sup> Tamże, 99–100. Sam Heidegger w 1966 r. tak mówił w wywiadzie: „Moja przyjaźń z Karlem Jaspersem datuje się od 1919 roku. W semestrze letnim 1933 roku odwiedziłem jego i jego żonę w Heidelbergu. Karl Jaspers przysyłał mi wszystkie swoje publikacje z lat 1934–1938 «z serdecznym pozdrowieniem»”. Martin HEIDEGGER, „Tylko Bóg mógłby nas uratować. Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi *Der Spiegel* 23 września 1966 r.”, *Teksty* 33 (1977), 3: 147.

Jakkolwiek ocenimy i nazwiemy motywy, faktem jest, że od 1933 r. aż do końca wojny niemiecki filozof należał do NSDAP i wiernie nosił jej odznakę. Wprowadzał na Uniwersytecie Fryburskim zewnętrzne formy hitleryzmu: pozdrowienie *Sieg Heil*, zakaz funkcjonowania studenckich organizacji żydowskich, rejestr aryjski, służba pracy, szkolenie ideologiczne dla studentów i docentów, realizacja „rozporządzeń żydowskich”. Zadenuncjował, jako element niepewny politycznie i narodowo, przyszłego noblistę Hermana Staudingera, jak również kolegę Eduarda Baumgartena. Nieleganko zachował się wobec swojego promotora i mistrza Edmunda Husserla. Co było tego powodem? Niechęć i urazy czy też — jak przekonuje Marek Kwiek — pragnienie ufundowania polityki na mocnych podstawach swojej filozofii. Może wizja przełomu przychodzącego w tym właśnie historycznym momencie i w tym ruchu politycznym, mogącym ujawnić wewnętrzną, ukrytą prawdę dziejów<sup>19</sup>.

Co więcej, jak podaje Hans Ott, a obecnie potwierdza to opublikowanie prywatnych zapisków Heideggera z lat 1931–1941 (tzw. *Czarnych zeszytów*), sam Edmund Husserl wspominał wielokrotnie o antysemityzmie Heideggera, który uzewnętrzniał się zarówno wobec uczniów, jak i żydowskich członków Wydziału Filozofii Uniwersytetu Fryburskiego<sup>20</sup>. Taka postawa otworzyła

<sup>19</sup> Por. Marek KWIEK, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999), 189.

<sup>20</sup> Zob. Martin HEIDEGGER, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), Gesamtausgabe* [GA], Bd 94; *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, GA, Bd 95; *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA, Bd 96 (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2014). Już w swoim liście do Hannah Arendt z 1932 r. Heidegger odnosił się do tych, krążących ówczesnie zarzutów: „Dwaj stypendyści z Notgemeinschaft, których przeforsowałem w ciągu ostatnich 3 semestrów, to Żydzi. Kto za moim wstawiennictwem otrzymuje właśnie stypendium do Rzymu — Żyd. Jeśli ktoś chce to nazwać ‘wściekłym antysemityzmem’, proszę bardzo”. Zob. H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Korespondencja*, 57. Na żal Jaspersa co do tego, że po 1933 r. już nie odwiedzał jego i jego żydowskiej żony, Heidegger odpowiadał: „Drogi Jaspersie, nie byłem w Pańskim domu od 1933 roku, to nie dlatego, że mieszkała tam żydowska kobieta, lecz dlatego, że było mi po prostu wstyd... pod koniec lat trzydziestych, gdy zapanowało absolutne zło połączone z dzikimi prześladowaniami, natychmiast pomyślałem o Pańskiej żonie”. Zob. Martin HEIDEGGER, Karl JASPERS, *Briefwechsel 1920-1963*, nr 141, red. Walter Biemel, Hans Saner (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1990), 196. Do tezy o antysemickim nastawieniu i zachowaniach Heideggera krytycznie odnosił się Cezary Wodziński, mówiąc, że „w świetle publikacji tekstów filozofa zarzut antysemityzmu nie znajduje poważnego uzasadnienia”. „Dzisiejsza wrażliwość semantyczna przestrzega przed bezkrytycznym używaniem takich wyrażań, jak *Judentum* czy *Weltjudentum* (polskie kalki językowe — *żydostwo*, *światowe żydostwo*). One natychmiast dyskredytują ich neutralność, a nawet kwalifikuje się je jako antysemickie, lecz w dyskursie publicznym lat trzydziestych były one nacechowane znacznie mniej negatywnie. Dla Heideggera *judaizm* staje w jednym szeregu — bez różnicy — z chrześcijaństwem, bolszewizmem, komu-



drogę ku zwyczajnej, już nieubranej w piękne słowa i usprawiedliwienia, podłości. Heidegger prowadził w latach trzydziestych agitacyjne odczyty otwarcie popierające Hitlera (wymieńmy tylko kilka: *Uniwersytet w nowej Rzeszy*; *Slużba pracy a uniwersytet*; *Narodowosocjalistyczne wykształcenie*; *Deklaracja poparcia Adolfa Hitlera i państwa narodowosocjalistycznego*<sup>21</sup>) i do 1945 r. płacił partyjne składki. Co zaskakujące i smutne, nigdy mocno i głośno nie zdobył się na protest wobec bestialstwa i okrucieństwa nazizmu, choć już przed wojną był myślicielem i filozofem znanym w Europie i na świecie<sup>22</sup>. Już po wojnie i uświadomieniu sobie rozmiarów zbrodni dokonanych przez Niemcy, Karl Jaspers — niemiecki intelektualista — pisze

nizmem, amerykańszem, liberalizmem, planetaryzmem, imperializmem i — co oczywiście najbardziej oburzające — z nazizmem. Żydowska krowa także jest czarna. Tyle że — w metapolitycznej perspektywie — decyduje o tym nie *zasada rasowa*, lecz dziejowa współprzynależność do świata zachodniej metafizyki: nihilistyczno-technicznej postaci człowieczeństwa. Można się spierać? A jakże! Tylko na inny bodaj «temat» niż antysemityzm”. Zob. Cezary WODZIŃSKI, „Nie zabijajcie Heideggera”, *Gazeta Wyborcza*, nr 189 (8221) z 16-17.08.2014, 26-27; IDEM, *Metafizyka i metapolityka* (Gdańsk: Słowo/obraz terytoria: 2016), 45; IDEM, *Heidegger i problem zła*, 53. Także Julian Young stara się pokazać, że Heidegger nie był „antysemity organicznym”, w czasie rektoratu występował przeciwko zachowaniom antyżydowskich bojówek. Stąd oskarżanie go o antysemityzm potrzebuje jeszcze „ostatecznego dowodu”. A zatem może są nim wydane właśnie *Czarne zeszyty*? Zob. Julian YOUNG, *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. Hanna Szłapka (Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 48–53. Z kolei Piotr Nowak przekonuje, że kontrowersyjne słowa i wyrażenia zawarte w *Czarnych zeszycach*, „mowie rektorskiej” czy wielu innych miejscach „stanowiły bardziej własność epoki, aniżeli *differentia specifica* danego myśliciela. Dlatego, mówiąc o nacjonalizmie Heideggera czy też jego antysemityzmie, warto badać kontekst każdej wypowiedzi, sytuację historyczną, w jakiej padały określone słowa, to więc, co wisiało w powietrzu, a także to, jakich związków frazeologicznych wówczas używano, do jakich ogólnych pojęć odwoływano się w dyskursie publicznym itd. [...] W oczach Heideggera Żydzi stanowili przypadek egzemplaryczny wykorzenionego człowieczeństwa, a zatem upadku świata, nie zaś osobny fenomen wart historycznego badania. Wszakże Heidegger był nie tylko wybitnym filozofem — być może najwybitniejszym filozofem XX wieku — ale był także zwykłym chłopem ze Schwarzwald, mieszkającym w chacie ze studnią, bez elektryczności. A więc kimś zupełnie nieodpornym na antysemityzm ludowy, tę religię hołoty. I właśnie ten chłop siedzący w wielkim myślicielu nakazywał mu zapisywać zdania w rodzaju: *Nieustepliwa zręczność w kalkulowaniu, robieniu pieniędzy i tasowaniu nimi stanowi podstawę żydowskiej bezświatowości*. Na czym polega więc sensacja związana z publikacją *Czarnych zeszyców*? Z pewnością nie może nią być ludowy antysemityzm Heideggera, od dawna dobrze znany tym wszystkim, którzy znaleźli choć chwilę, by zapoznać się z dziełem chilijskiego historyka, Victora Fariasa [Victor FARIAS, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. Paweł Lisicki, Robert Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 1997]”. Por. Piotr NOWAK, „Czarna legenda Martina Heideggera”, *Odra* 2015, 5 (633): 35–36; Georg BLUME, „Er ist der falsche Verdächtige. Ein Gespräch mit dem französischen Philosophen François Fédier über den Antisemitismus Heideggers und die Schwarzen Hefte”, *Die Zeit* 18/1/2014.

<sup>21</sup> Zob. Guido SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern: [s.n.], 1962), 23–97.

<sup>22</sup> Por. A. GRUNENBERG, *Hannah Arendt*, 138–139.

znaczący tekst *Problem winy*, w którym dokonuje swoistej analizy i rozrachunku z tym, co nazwać należy winą niemiecką na różnych poziomach<sup>23</sup>. Heidegger nawet nie próbował polemizować z tak ważnym tekstem Jaspersa.

#### MARTIN — CZAS U PODSTAW ISTNIENIA

Czy filozoficzne wybory, fascynacje i idee mają wpływ na życiowe drogi? A może jest odwrotnie? Może to, jakie ślady czynimy w życiu naszymi decyzjami, determinuje filozoficzne rozstrzygnięcia, kształtuje tezy, a ostatecznie utrwała światopoglądowe racje i wybory?

Czy można, jak Teodor W. Adorno, radykalnie powiedzieć o na wskroś faszystowskim charakterze filozofii Heideggera? Czy, jak mówią Karl Löwith, Julian Young bądź Pierre Bourdieu, Richard Wolin czy Tom Rockmore, można twierdzić, że zaangażowanie się Heideggera po stronie narodowego socjalizmu tkwi w istocie jego filozofii?<sup>24</sup>

By spróbować chociaż w jakiejś części odpowiedzieć na to pytanie, zanalizujmy szybko kilka Heideggerowskich tez i kategorii. Wiemy, że Heidegger wiąże pojęcie prawdy z odsłonięciem i wydarzeniem. „Wy-darzać (*Er-eignen*)” oznacza pierwotnie: u-naocznic, tzn. spoglądać, przywoływać w spojrzeniu, na-darzać<sup>25</sup>. Krzysztof Michalski mówi, że Heidegger używa tego pojęcia, nazywając to, co obdarza nas (i inne byty) naszą własną istotą, przekazując ją nam jakby na własność<sup>26</sup>. Semantycznym źródłem słowa *Er-eignis* jest bowiem wyrażenie *er-augen*: „uchwycić spojrzeniem”, a także *en-eignen*: „przyswoić”, „przywłaszczyć”. Stąd pojęcie to wydaje się mieć fundamentalne znaczenie, ponieważ jest symbolem dynamicznego charakteru *Dasein*. Bycie wydaje siebie z wnętrza prawdy, która jest wy-darzaniem się i ujawnianiem się bytu w dziejowości. Stąd pytanie o „istotę” bycia (ideę bycia) jest, jak mówi Pöggeler, chybione, ponieważ byt zawsze ukazuje się

<sup>23</sup> Karl JASPERS, „Problem winy”, „Więź” 1974, 9 (197): 78–88.

<sup>24</sup> Zob. szerzej: Karl LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1986); K. LÖWITH, „The Political Implications of Heidegger’s Existentialism”, *New German Critique* 1988, 45: 117–134; J. YOUNG, *Heidegger, filozofia, nazizm*; Richard WOLIN, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (New York: Columbia University Press, 1990); Hans D. SLUGA, *Heidegger’s Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

<sup>25</sup> Martin HEIDEGGER, *Identyczność i różnica*, tłum. Janus Mizera (Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2010), 57–58.

<sup>26</sup> Zob. Krzysztof MICHALSKI, *Zrozumieć przemijanie* (Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2011), 244.

tylko dziejowo w świetle swego bycia<sup>27</sup>. W pierwszej części dzieła *Bycie i czas* rozumienie istoty *Dasein* jako bycia-tu-oto w codzienności jest wpisane między trwogę i śmierć, a nie transcendentne idee i interpretacje. Dlatego *Dasein* wywołuje troskliwość, ponieważ aby dorosnąć do możliwości swojego bycia-tu-oto, człowiek musi pytać o byt i tylko poprzez te pytania może urzeczywistnić bytowanie autentyczne.

Inną ważną kategorią w filozofii Martina Heideggera są dzieje. Dla Heideggera słowo „dzieje” (*Geschichte*) oznacza bowiem „coś, co się wydarza”<sup>28</sup>. Píše on, że „dzianie się dziejów jest dzianiem się bycia-w-świecie”. Dopiero na tym gruncie możliwe są dzieje świata i dziejowa przynależność do dziejów świata. Wszystko to zaś staje się możliwe dzięki szczególnej roli, jaką w jego filozofii odgrywa czas. Dla Heideggera czas, jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz, nie jest dodatkiem do naszej egzystencji albo miejscem, w którym została ona umieszczona, lecz konstytuuje on naszą w obecność świecie, ludzkie przebywanie pośród rzeczy. Istnienie człowieka ma czasowy kształt i charakter. Czas jest złożony u podstaw wszelkiego istnienia. On jest jedynym i najszerszym horyzontem, w jakim zjawiają się wszelkie możliwe formy istnienia<sup>29</sup>. Ekstaza źródłowego czasu nie jest jedynie opisem świata, kierunkiem wydarzeń światowych, ale jest właściwym sposobem bycia *Dasein*, jest jego sensem. W tej perspektywie byt ludzki jest skończony, wieczność nie istnieje, a staje się logiczną konstrukcją<sup>30</sup>.

W swym faktycznym byciu *Dasein* zawsze „jest” tak, jak już było, i jest tym, „czym” już było. Jawnie lub nie jest swoją przeszłością, i to nie tylko tak, że jego przeszłość niejako posuwa się „za nim”, a ono posiada to, co przeszłe w postaci jeszcze obecnej własności, która niekiedy jeszcze nań oddziałuje. *Dasein* „jest” swą przeszłością zgodnie ze sposobem swojego bycia, które, mówiąc ogólnie, zawsze „dzieje się” na podstawie swej przeszłości. Każdym swym sposobem bycia, a więc i wraz z właściwym sobie rozumieniem bycia, *Dasein* wrasta w pewną odziedziczoną wykładnię i z niej wyrasta<sup>31</sup>. Wychodzi od własnej przeszłości, podążając ku projektom przy-

<sup>27</sup> Por. Otto PÖGGELER, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, 2002), 185.

<sup>28</sup> Zob. Martin HEIDEGGER, *Nauka i namysł*, w: *Odczyty i rozprawy*, tłum. Janusz Mizera (Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2007), 57.

<sup>29</sup> Por. Wawrzyniec RYMKIEWICZ, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa* (Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2015), 12–13.

<sup>30</sup> Por. Włodzimierz PAWLISZYN, Aleksandra PAWLISZYN, *Kwestia filozofii i Heidegger. Doświadczenie metafizyczne* (Gdańsk: Uniwersytet Gdański, 2014), 116.

<sup>31</sup> Zob. Martin HEIDEGGER, *Bycie i czas*, § 72, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010).

szłości. W wyniku tego tożsamościowe ujęcie bycia i myśli jest zawsze „uwikłane” w wydarzenie się i dzieje. Oznacza to, że niezależnie od tego, jak Heidegger pyta o bycie, prawdę i świat, to nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że funkcję przewodnią tego zapytania pełnią czas, dzieje i dziejowość. Egzystencja dla Heideggera jest dziejowa, a dziejowość (*Geschichtlichkeit*) oznacza „czasową formę istnienia samego przebywania”. Człowiek nie jest tu rzeczą umieszczoną w dziejach, a one nie są dodatkiem do jego obiektywnego bytu. Znajdując własne istnienie przed sobą, odnajduje je w horyzoncie dziejów. Dzieje są fenomenem światowym<sup>32</sup>. Stąd zawsze należy mówić o dziejowości rozumienia bycia, o dziejach bycia, o prawdzie i świecie jako wydarzeniu. Wydarzenie się (*Er-eignis*) jest źródłem i podstawą dziejów (*Ursprung der Geschichte*) i samymi źródłowymi dziejami<sup>33</sup>. Wydarzenie jest dziejowym sposobem, w jakim czas i bycie wzajemnie należą do siebie i w ten sposób współbrzmiają z rozstrzygnięciem różnicy bytu i bycia, które pozwala dopiero napotkać byt jako byt i nadejść mu z różności „jest”. Wydarzenie i prześwit umożliwiają tożsame uobecnianie się bytu w horyzoncie czasu<sup>34</sup>.

Ponieważ w czasowości *Dasein* zawsze zachodzi już różnica bycia i bytu, czasowość (*Zeitlichkeit*) jest korzeniem i podstawą możliwości, a dobrze zrozumiana — zarazem faktycznej konieczności uprzedmiotowienia uprzednio danych bytu i bycia<sup>35</sup>.

A zatem na każde pytanie o ludzkie jestestwo odpowiedzią jest wskazanie, jak rozumiany jest przez nie czas, ponieważ sensem *Dasein* jest czasowość (*Zeitlichkeit*), a człowiek jest istotą przenikniętą dogłębnie czasem. „Występująca czasowość bycia-w-świecie okazuje się zarazem fundamentem specyficznej przestrzeni jestestwa”<sup>36</sup>. Wydaje się więc, że opisanie i zrozumienie konsekwencji tej filozofii dokonać się może przez ukazanie bycia jako istoczącego się wydarzenia, swoistego procesu dziania się w dziejowości, którego ostatecznym skutkiem jest świadomościowe uobecnienie w *Dasein*. Projekt bycia dokonuje się ze względu na czas.

<sup>32</sup> Por. W. RYMKIEWICZ, *Formy istnienia*, 230–231.

<sup>33</sup> Por. C. WODZIŃSKI, *Heidegger i problem zła*, 423.

<sup>34</sup> Zob. O. PÖGgeler, *Heidegger dzisiaj*; Hans-Georg GADAMER, „Heidegger i Grecy”, *Aletheia* 1990, 1 (4): 94, 108, 135.

<sup>35</sup> Martin HEIDEGGER, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2009), 346.

<sup>36</sup> M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, § 67; Karolina Małgorzata CERN, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2007), 20.

Czasowość (*Zeitlichkeit*) jest warunkiem możliwości ukonstytuowania się bycia *Dasein*. Do tego ukonstytuowania zaś należy rozumienie bycia, gdyż *Dasein* jako egzystujące odnosi się do bytu, którym samo nie jest i do bytu, którym jest ono samo. W konsekwencji czasowość musi też być warunkiem możliwości rozumienia bycia przez *Dasein*<sup>37</sup>.

Oznacza to, że czas jest zawsze datowany ze względu na pewien moment struktury datowalności, w oparciu o schemat określonej ekstazy czasowej, przez czynność przynależącą do praktyki społecznej<sup>38</sup>. Byt nie znajduje się — jak komentuje Rymkiewicz — poza naszym doświadczeniem, nieruchomy i niedostępny, przedmiot domysłów i spekulacji, lecz wychodzi nam naprzeciw, prezentując się i przedstawiając. Byt jest czymś, co sobie u-przy-tam-niamy i przy-czym się przy-tomnie odnajdujemy, co w nas teraz-niejszo razi. W ten sposób znika różnica pomiędzy czasem a istnieniem. Tym samym czas określa sens rzeczywistości. Heidegger, wchodząc w głąb naszego doświadczenia, chce zstąpić do czasu, który nie ma postaci ilościowej, lecz jest pewnym porządkiem sensu. Istnieje tylko to, co teraz obecne, co sobie właśnie uprzytamniamy<sup>39</sup>. Teraźniejszość jest bardziej radykalna niż następstwo. Naszą siedzibą jest tu terażniejszość, w której łonie dźwięczą echem najodleglejsze skraje: przeszłość i przyszłość<sup>40</sup>.

Dziejowe przewyciężenie metafizyki

Czy możemy dostrzec i uchwycić konsekwentne drogi tak formułowanego myślenia? Sądzę, że tak. Co więcej — moim zdaniem, choć mam świadomość jak ryzykownie to brzmi — w nich tkwi istota życiowych wyborów niemieckiego filozofa, dostrzegana i rozumiana w perspektywie jego teorii egzystencji. Jest nią kategoria czasu, a dokładnie ujawnienie swoistej roli jedyne go narodu, który zasługuje na miano „dziejowego”. Właściwa mu niesamowitość zasadza się na jego misji, bo bycie „dziejowym” znaczy tu bycie zdolnym do podjęcia zadania przewyciężenia metafizyki. Mowa oczywiście o „narodzie poetów i myślicieli” (*Volk der Dichter und Denker*), o narodzie Hölderlina i Nietzschego, którzy toczą skrytą i tajemniczą „walkę o istotę niemieckości”. Istotę, której naród niemiecki nigdy sobie nie przyswoił, ale którą ostatecznie utracił z chwilą, kiedy „naród poetów i myślicieli” stał się

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, § 45.

<sup>38</sup> Por. K.M. CERN, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 161; Guenther STERN-ANDERS, „On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 8 (1948), 3: 345.

<sup>39</sup> Por. W. RYMKIEWICZ, *Formy istnienia*, 145, 162.

<sup>40</sup> Zob. Jean BEAUFRET, Dominique DE BUHAN, Eryck DE RUBERCY, „Dwanaście pytań w sprawie Heideggera”, tłum. Maria Ochab, *Teksty* 1977, 3 (33): 126.

— Heidegger powołuje się tu, jak przypomina Wodziński, na mowę Baldura von Schiracha, nazistowskiego ideologa i przywódcy Hitlerjugend — „narodem poetów i żołnierzy”<sup>41</sup>.

Ale przez to właśnie ta filozofia w możliwościowym, czasowym i dziejowym projekcie Heideggera zmienia, jak przejmująco mówi Karol Tarnowski, sens prawdy, dokonując tym samym swoistego zabiegu oddalenia „tego, co jest” w czasowość (*Zeitlichkeit*), która niczego nie oczekuje, niczego nie ofiarowuje. Heideggerowskie *odślanianie się, prześwitywanie prawdy* ostatecznie nic nie przynosi, dziejowość nic nie daje, niczym nie obdarowuje. Nie uczy, by być gotowym, raczej zmusza do tego, by oczekiwać tego, co nadejdzie w dziejach, cokolwiek to będzie<sup>42</sup>. Jak pisał Jürgen Habermas, interpretując prawdę jako nie-skrytość, Heidegger zignorował element bezwarunkowości roszczenia do ważności, które transcendentuje lokalne i tymczasowe wymiary. To sprawiło, że filozofia *Bycia i czasu* nie potrafiła krytycznie i rzetelnie rozpoznać fałszu i zła nazizmu<sup>43</sup>. Dlaczego? Ponieważ niezależnie od tego, jak Heidegger pyta o bycie, prawdę i świat, to nie ma żadnej wątpliwości, że funkcję przewodnią tej refleksji stanowi czas, dzieje i dziejowość. Potworny dyktat czasowości (*Zeitlichkeit*) ma w tej filozofii ostatnie słowo. Żadna prawda, żadna idea nie ma takiej siły, by w sposób ostateczny (absolutny) przetrwać nieprzewyciężoną i przemożną moc dziejów.

Czy można zaryzykować twierdzenie, że jeśli Martin Heidegger uznał metafizykę za onto-teologiczną idolatrię pojęciową, polegającą na wymyśleniu Boga jako *ens supremum* i *causa sui* i mającą za zadanie uniesprzecznienie całej klasycznej filozoficzno-światopoglądowej konstrukcji, to ostatecznie dla niego oznaczało to, że nie może być Boga, który jest Panem historii świata, a w mocy swej Opatrzności przewodnikiem i stróżem ludzkich dziejów? Jeśli jest tak, że Heidegger podążył za ideą Fryderyka Nietzschego i świat ponadzmysłowy stracił dla niego siłę oddziaływania w historii, życiu i filozofii, to w konsekwencji kategoria czasu nabiera w tej refleksji wymiaru absolutnego. *Dasein* i związane z nim wszystkie egzystencjały mają jedynie charakter horyzontalny, nigdy nie zorientują się ku transcendencji<sup>44</sup>. Czy, jak rozumiem rozważania Rymkiewicza, Heideggerowskie porzucenie metafizyki obecności poskutkowało ostatecznie odej-

<sup>41</sup> Por. C. WODZIŃSKI, „Nie zabijajcie Heideggera”, 35–36.

<sup>42</sup> Por. „Idole Heideggera. Z Karolem Tarnowskim rozmawia Krzysztof Mech”, *Znak* 2007, 3 (622): 49.

<sup>43</sup> Zob. Jürgen HABERMAS, „Heidegger — dzieło i światopogląd”, w: V. FARIAS, *Heidegger*, 11.

<sup>44</sup> Por. G. STERN-ANDERS, „On the Pseudo-Concreteness”, 364.

ściem od wiekuiestej Teraźniejszości Boga i idei oraz zgodą na rozpraszającą tyranię wiecznej Chwilowości? Czy dlatego wieszczenie prawdy bycia otwiera „będącego-w-świecie człowieka”, na przyjęcie od „dziejących się dziejów” wszystkiego, co one ze sobą niosą: egzystencja okazuje się doczesnością?<sup>45</sup>

Otto Pöggeler zwrócił uwagę, że być może cała życiowa i filozoficzna treść, która wypełniła twórczość Heideggera, miała swe źródło w 1929 r., kiedy to, odrzuciwszy katolicyzm (i jako wiarę, i jako światopogląd, i jako filozofię), zwrócił się ku Nietzschemu i Hölderinowi, dokonując w swym życiu swoistego neopogańskiego zwrotu. W wyniku tego za poczynionym przez Heideggera utożsamieniem polityki Rzeszy z dziejami bycia nie stał żaden transcendentny autorytet. Jeśli *Dasein* jest podstawą nieważności czy negatywności (*Nichtigkeit*), to ludzkie bycie nie ma oparcia, jest bezpodstawne, nie może się oprzeć ani na Bogu, ani na rozumie, ani na świadomości<sup>46</sup>.

Ostatecznie zatem — postawmy odważną tezę — jeśli dla Heideggera „Bóg umarł” i każda czasoprzestrzeń utraciła łaskę boskości<sup>47</sup>, to przekroczenie wyłaniającego się z tego faktu nihilizmu stało się możliwe tylko dzięki ideologii narodowego socjalizmu. Idea, która nadeszła w latach trzydziestych XX wieku, stała się dla egzystencji bycia-tu, bycia-w-świecie jedynym realnym horyzontem. Oznacza to jednak (i wydaje się to konstatacją słuszną, przyjmując filozoficzną wykładnię Martina Heideggera), że pozostajemy skazani na wydarzające się, uwikłane w dzieje bycie-w-świecie, a tym samym, jak mówi Tarnowski, zdani na przychodzącą historię i jej idole<sup>48</sup>. Czas jest, według tej koncepcji, czymś bardziej podstawowym niż istnienie.

W latach trzydziestych minionego wieku rewolucja narodowosocjalistyczna jawiła się wielu jako „podstawowe wydarzenie naszej dziejowości”. Może dlatego Heidegger zaczyna myśleć narodowo, ale nie staje się ciasnym nacjonalistą. Językowe i myślowe metafory zdają się przychodzić mu łatwo, jakby naturalnie: młodość i narodziny Nowego Ducha, barbarzyństwo i pozorne życie, kryzys i duchowa misja filozofii, entuzjazm duszy i ducha, przynależność do narodu, niezbędność przywódców. To wtedy w Niemczech

<sup>45</sup> Por. W. RYMKIEWICZ, *Formy istnienia*, 154, 197.

<sup>46</sup> Por. Paulina SOSNOWSKA, *Arendt i Heidegger. Pedagogiczna obietnica filozofii* (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2015), 203, 291.

<sup>47</sup> Zob. Martin HEIDEGGER, „Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu. Mowa rektorska z 27.03.1933”, tłum. Jan Garewicz, *Aletheia* 1990, 1 (4): 377.

<sup>48</sup> Por. „Idole Heideggera”, 54. Zob. także R. WOLIN, „The Politics of Being”, 132–146; *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin (Cambridge, MA: MIT Press 1993), 264.

czas przynosi ze sobą volkwistowską świadomość i ideę przywódcy. Duchowe zadanie, jakie w tym pokoleniu stało przed narodem niemieckim, było zadaniem dziejowym, ujawniającym jego przeznaczenie. W horyzoncie *Da-sein* pozbawionym transcendentnych odniesień Heidegger odnalazł swoje nadzieje i dostrzegł społeczne szanse. Stał się człowiekiem „rzucanym w świat”, który przestaje być panem bytu, a skazany jest na bycie z innymi, ponieważ bycie-tu-oto zawsze już było współ-byciem z innymi w świecie. Jeśli ideologie uczynią z nas kolektyw, któż będzie mógł przeciwstawić się jedności?

#### HANNAH — CZŁOWIECZEŃSTWO I FILOZOFIA

Filozoficzne i życiowe losy Hannah Arendt potoczyły się inaczej, choć przecież rozpoczynała swą świadomą drogę wraz z Heideggerem, który mówił, że „myślenie jest zbliżaniem się do odległego<sup>49</sup>”. Przez całe życie zdawała się być wierna odziedziczonemu dzięki jego wykładom przekonaniu, że myślenie powinno mocniej ogarniać świat, więcej zajmować się ludźmi, ich doświadczeniami, kryzysami, klęskami, potrzebami. W mowie pogrzebowej Hans Jonas powiedział o niej:

Myślenie było jej namiętnością, a myślenie razem z nią — działalnością moralną. Była żarliwą moralistką, lecz całkowicie wolną od moralizatorstwa. Wszystko, co mówiła, było doniosłe<sup>50</sup>.

A ona sama w wywiadzie z Günterem Gausem mówiła:

Nie sądzę, by istniał jakiś proces myślowy, który byłby możliwy bez osobistego doświadczenia. Całe myślenie jest przemyśliwaniem, myśleniem według rzeczy, czyż nie?<sup>51</sup>

Stąd jej szczególna wrażliwość na prawdę, rozumianą chyba nie tak, jak chciał tego Heidegger — jako nieskrytość, ale jako zaświadczenie, przemówienie w imieniu rzeczywistości. Wierzyła ona w nieustanne, ale przemijające usiłowanie ujrzenia tej strony prawdy, którą sytuacja właśnie nam od-

<sup>49</sup> Por. Martin HEIDEGGER, *Wyzwolenie*, tłum. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo „Baran i Suszczyński”, 2001), 34.

<sup>50</sup> Hans JONAS, „Słowa wypowiedziane na pogrzebie Hannah Arendt”, *Literatura na Świecie* 1985, 6 (167): 211.

<sup>51</sup> „Co pozostaje? Günter Gaus rozmawia z Hannah Arendt”, *Przegląd Polityczny* 2002, 55: 55.



słania. Pragnęła uczynić wszystko, byśmy mieli więcej światła, aby w dociekaniach i dyskusjach przybliżać się do tego, co jest naprawdę<sup>52</sup>. O ile prawda jest wydarzeniem — pisała — byłaby źródłem (nie celem) myślenia, a taki jest punkt widzenia Heideggera. Prawda, jak najbardziej odległa od tego, by być końcem, a zatem rezultatem myślenia, jest jego początkiem<sup>53</sup>.

Dlaczego Arendt związała swą refleksję filozoficzną z polityką? Po pierwsze dlatego, że choć studiowała filozofię, to właśnie sprawy publiczne i polityczne stały się jej przeznaczeniem. Jak relacjonował Hans Jonas, w latach emigracyjnej tułaczki w Paryżu jej teoretyczne zainteresowania zwróciły się w kierunku polityki. Właściwy jednak impuls ku temu, co zostało nazwane filozofią polityki nadała jej praca w Stanach Zjednoczonych. Tamtejsze doświadczenie życia w ustroju republikańskim przesądziło o kształcie jej politycznego myślenia, zawsze wspomaganego etosem klasycznym, a zahartowanego wcześniej w ogniu europejskich despotyzmów, katastrof i dylematów<sup>54</sup>. Wierzyła, że nauki polityczne są w najwyższym sensie powołane do poszukiwania prawdy i zaspokajania potrzeby prawdziwego rozumienia politycznych faktów<sup>55</sup>.

Kluczowe jednak, jak sądzę, okazało się to, co stało się z narodem żydowskim w czasie II wojny światowej. Gdy w 1943 r. dociera do Ameryki wiadomość o potwornościach Holokaustu, nigdy już nie będzie mogła odychać tak jak przedtem.

Najpierw nie mogliśmy w to uwierzyć, ponieważ to było wbrew wszelkiej konieczności, wszelkim wojskowym potrzebom. To nie powinno było się stać. Ale wydarzyło się coś, z czym my wszyscy nie możemy sobie poradzić. Tamto [Shoah] to było coś zupełnie innego. Ze wszystkim innym można było sobie poradzić samemu<sup>56</sup>.

Po wojnie, przez rozmyślanie i rozważania na rzecz totalitaryzmów i tego, co stało się w czasach jej młodości, co spotkało Europę i świat, odeszła od filozofii teoretycznej, a weszła w sferę rozważań politycznych. Myślenie polityczne odnosi się bowiem do realnych spraw w realnym świecie.

<sup>52</sup> Zob. H. JONAS, „Słowa wypowiedziane na pogrzebie Hannah Arendt”, 213.

<sup>53</sup> Zob. Hannah ARENDT, *Denktagebuch: 1950-1973. Erster Band*, ed. Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann (München: Piper Verlag, 2002), 489.

<sup>54</sup> Zob. H. JONAS, „Słowa wypowiedziane na pogrzebie Hannah Arendt”, 211.

<sup>55</sup> Zob. Hannah ARENDT, „Rozumienie i polityka”, tłum. Jacek Sieradzki, *Literatura na Świecie* 1985, 6 (167): 153.

<sup>56</sup> „Co pozostaje?”, s. 53.

Szczególnie widać to w jej pracy *Kondycja ludzka*, gdzie podstawą rozważań jest myślenie polityczne oparte na filozofii. Dzięki temu staje się możliwe dotknięcie już nie abstrakcyjnego, ale konkretnego problemu definiowania dobra i zła.

Radykalnym złem jest to, co nie powinno się zdarzyć, tj. to, z czym nie można się pogodzić, czego w żadnym razie nie można przyjąć jako dopustu losu, i to, nad czym nie można milcząco przejść do porządku. Radykalnym złem jest to, za co nie można przejść odpowiedzialności, bo jego skutki są nieprzewidywalne, a pośród tych skutków nie ma kary, która byłaby adekwatna<sup>57</sup>.

W tej perspektywie filozofię łączy z polityką — mówiła — to, że obchodzi wszystkich. Z tego powodu filozofia należy do sfery publicznej, gdzie liczy się tylko osoba i to, jak sprosta próbie. Hannah Arendt dojrzewa do prawdy, że filozof — w przeciwieństwie do naukowca — tym przypomina męża stanu, że za swoje opinie ręczy własną osobą. Mąż stanu jest zresztą w lepszej sytuacji, bo odpowiada tylko przed własnym narodem, podczas gdy prawdziwy filozof — Hannah ma na myśli promotora swego doktoratu, a potem przyjaciela, Karla Jaspersa — zawsze pisze i mówi tak, jakby brał pod uwagę konieczność odpowiadania przed całą ludzkością<sup>58</sup>.

W optyce wydarzeń i dramatów swego czasu Arendt rozumie, że głęboki, sięgający poza wszystko, co w obiegowym znaczeniu polityczne, sens sfery publicznej polega na tym, że ów *daimonion* — wewnętrzny głos osoby myślącej — może pojawić się tylko tam, gdzie istnieje przestrzeń społeczna. Winna ona być bowiem przestrzenią duchową i to w niej pojawia się to, co Rzymianie nazywali *humanitas*, mając na myśli coś w najwyższym stopniu ludzkiego — człowieczeństwo, to, co wiążąco osobowe, co człowieka, który je zyskał, już nigdy nie opuści<sup>59</sup>.

Dlaczego zatem Hannah Arendt została filozofem polityki? Sądzę, że zdawała sobie sprawę z ran i nieodwracalnych skutków, jakie zadał ludzkości wiek XX. Wedle niej totalitaryzm stanowi negację tradycyjnej filozofii politycznej, dlatego tym bardziej potrzeba refleksji i pracy w tym kierunku. Była świadkiem tamtej epoki, świadkiem świadomym, myślącym, odpowiedzialnym i twórczym. Z goryczą, ale i z nadzieją pisała:

<sup>57</sup> Hannah ARENDT, „Dziennik myśli”, *Przegląd Polityczny* 2002, 55: 7.

<sup>58</sup> Por. Hannah ARENDT, „Laudacja dla Karla Jaspersa”, w: *Ludzie w mrocznych czasach*, 92–93. Głęboko i przenikliwie o stosunku myślenia filozoficznego do politycznego, sensie uniwersytetu i celu wychowania, pisał Ernst Wolfgang Böckenförde w *Geschichte der Rechts-und Staatsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 70 nn.

<sup>59</sup> Por. *Ludzie w mrocznych czasach*, 91.

W ciągu niecałych sześciu lat Niemcy zniszczyły moralną strukturę zachodniego świata, popełniając zbrodnie, o których nikt wcześniej nie sądził, że są możliwe, a z kolei zwycięzcy obrócili w gruzy i popiół materialne dowody ponad tysiącletniej historii Niemiec<sup>60</sup>.

Czy oznacza to, że należy zrezygnować z rozważań i pytań? Czy polityka ma jeszcze jakiś sens? Dla Arendt tak — polityka ma sens, jeśli jest nim wolność. W imię swoich idei, sama nie należąc do żadnej szkoły ani nie korzystając ze wsparcia filozoficznych środowisk, przez kilkadziesiąt lat aktywnego naukowo życia stawia pytania dotyczące polityki, źródeł zła, totalitaryzmów, społeczności konsumpcyjnej, idei i konsekwencji powołania do istnienia państwa Izrael, wypędzonych, degradacji swobód na skutek wojen i konfliktów. Jednocześnie zawsze wydawała się osobą wierzącą w nieposkromioną siłę dobra, w zasoby społeczności, w przyszłość jako nadzieję. Łączyła w sobie wolę wiary w moralne prawo przestrzegane przez wszystkich z rozważaniami nad kruchością spraw ludzkich<sup>61</sup>. Charakteryzowała ją siła myśli i niezwykła lojalność zarówno wobec przyjaciół, jak i wobec rozpoznanych idei. Uznawała siebie za służebnicę ducha. Przez całe życie starała się zachowywać Husserlowskie przekonanie, że myśleć to przede wszystkim egzystować jako odpowiedzialny podmiot. Stąd filozofia była dla niej nie tyle kwestią systemu czy nawet wizji świata, lecz szczególną przynależnością do egzystencji z niekończącym się zadawaniem pytań. Myśleć to znaczy być odpowiedzialnym i obdarzać miłością<sup>62</sup>. Nie można, pisała w swoim dzienniku, myśleć bez miłości i oparcia, bez tradycji, bez fundamentów. Miłość to zdarzenie, z którego może wyniknąć historia i los, a wolność jest tego gwarantem. Człowiek jest wolny nie dlatego, że bytuje ku śmierci, jak chciał filozof z Fryburga, ale dlatego, że może zainicjować coś, czego w tym świecie jeszcze nie było — publiczne działanie, publiczną mowę i odpowiedzialność w wielkości ludzkich podmiotów<sup>63</sup>.

#### FILOZOF ODPOWIADA PRZED LUDZKOŚCIĄ

Ze spotkania, miłości, wspólnoty, a ostatecznie antagonizmu Hannah Arendt i Martina Heideggera wyrósł poważny spór filozoficzny XX wieku. Spór

<sup>60</sup> Hannah ARENDT, „Wizyta w Niemczech”, *Przegląd Polityczny* 2002, 55: 110.

<sup>61</sup> L. ADLER, *Śladami Hannah Arendt*, 6.

<sup>62</sup> Por. tamże, 59.

<sup>63</sup> Por. H. ARENDT, „Dziennik myśli”, 5; P. SOSNOWSKA, *Arendt i Heidegger*, 293.

między myśleniem świata politycznego, świata odpowiedzialności (Arendt) a filozoficznym dyskursem o potęgze Bycia (*Dasein*) i czasu (*Zeit*) (Heidegger). Jest to konfrontacja, która nie tyle, w moim przekonaniu, cechuje jedynie poprzednie stulecie, ile tak naprawdę toczy się do dziś — jest debatą nad wyborami, ideami, autentycznością refleksji, przyzwoitością w postawach. Bez wątpienia tych dwoje najbardziej różniły motywy działania i myślenia. Rozważania Hannah Arendt były wynikiem zarówno jej mocnego charakteru, jak i szoku, jakiego doznała, doświadczając upadku dawnego świata w potwornościach obozów zagłady i grozie totalitaryzmów. Z kolei Heidegger dostrzegał upadek niemieckiej tradycji uniwersyteckiej czy — szerzej — kulturowej, ale przez pryzmat starożytności abstrahował od rzeczywistości. Wykuwał swe rozważania w myśl przekonania, że nie ma zasadniczej sprzeczności między istnieniem (*Dasein*) a czasem, a doczesność — i tylko ona — stanowi formę naszej egzystencji. Chciał, jak pisze Marek Kwiek, jako filozof, a nie jako urzędnik, rektor, polityk czy ideolog, wpływać bezpośrednio na bieg wydarzeń w nazistowskich Niemczech. Wierzył, że został osobiście wezwany do udziału w historii bycia. Dlatego pragnął zrewolucjonizowania uniwersytetu w taki sposób, by mógł się stać on polityczną i filozoficzną kuźnią przywódców. Miejscem, skąd promieniować będą idee zmieniające niemiecką egzystencję, dokonując realizacji duchowej misji narodu: nowa wiedza, nowa odwaga, nowe myślenie, nowy świat<sup>64</sup>.

Niewątpliwie Heidegger chciał odnowy uniwersytetu i uważał, że narodowy socjalizm pomoże zrealizować właściwą każdemu „możność istnienia”, którą on sam postrzegał jako obowiązek i przeznaczenie. Był przekonany, że tylko tą drogą będzie można przynieść całości tego ruchu uzdrowienie i oczyszczenie<sup>65</sup>. Uniwersytet staje się miejscem, które ma kierować następującym właśnie przełomem duchowym, formować w dyscyplinie myślenia przywódców, by ukształtowała się wola spełnienia duchowego i historycznego zadania narodu niemieckiego<sup>66</sup>. Tak mocno pragnął celów, że godził się na środki. Dlatego, by poprzeć Hitlera, Heidegger położył na szalę

<sup>64</sup> Por. M. KWIEK, *Dylematy tożsamości*, 199, 200. Zob. także: Andrzej GNIAZDOWSKI, *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914-1933* (Warszawa: IFiS PAN, 2015), 31.

<sup>65</sup> „Der Spiegel: Panie Profesorze, czy należy przez to rozumieć, że sądził Pan wówczas [w 1933 r., J.G.], iż można razem z narodowymi socjalistami doprowadzić do uzdrowienia uniwersytetu? Heidegger: To sformułowanie jest fałszywe. Nie razem z narodowymi socjalistami, bowiem uniwersytet miał się odrodzić siłą własnej refleksji i tym samym zdobyć nową pozycję wobec niebezpieczeństwa upolitycznienia nauki”. M. HEIDEGGER, „Tylko Bóg mógłby nas uratować”, 145.

<sup>66</sup> Por. M. KWIEK, *Dylematy tożsamości*, 190, 200–201.

cały swój autorytet, a potem, mimo kompromitacji nazizmu i jego makabrycznych czynów, bronił swoich poglądów. Nie potrafił przyznać się do tego, jak bardzo pomylił się w ocenie sytuacji w Niemczech w latach trzydziestych, w ocenie Führera i całej nazistowskiej ideologii. Po wojnie lęka się o swój los, a jednak nie wyraża skruchy. Wierzył w narodowe przebudzenie, które wydobędzie wielki naród niemiecki z nędzy i chaosu. Pragnął naprawy uniwersytetu, dlatego przyjął od nazistów stanowisko rektora. Była to misja i było to brzemie. Poniósł klęskę, pomylił się, ale nie co do wiary w ideologię, ile w ocenie możliwości transformacji instytucji. Dlatego złożył dymisję<sup>67</sup>.

Jak po latach wspominał Jürgen Habermas, Heidegger naprawdę uwierzył, że jako duchowy przywódca może stanąć na czele ruchu odnowy kraju, a gdy spotkało go rozczarowanie, uznał to za błąd, ale taki, za który nie jest odpowiedzialny osobiście. Odpowiedzialni są ci, którzy nie docenili głębi jego wizji i przewodnictwa<sup>68</sup>. Stąd, jak mówi Marek Kwiek, rozczarowanie narodowym socjalizmem nie przyszło z racji okrucieństwa czy barbarzyństwa, ale niezależności rewolucji od filozoficznego wpływu filozofa z Fryburga, jej hermetyczności i nieprzemakalności na jego filozoficzne tezy<sup>69</sup>.

Franz Böhm z goryczą pisał o nim, że to człowiek, który w decydującym momencie, jako rektor wielkiego niemieckiego uniwersytetu i filozof o międzynarodowej sławie, ogarnięty fanatyzmem, zwrócił ster polityki w fałszywym kierunku i głosił zgubne i błędne nauki. Co więcej, nauk tych ostatecznie nigdy nie odwołał<sup>70</sup>. Oczywiście nie on jeden. W trudnych czasach początków nazizmu wielkie autorytety, profesorowie i liderzy dali się uwieść Hitlerowi. Na usprawiedliwienie można tylko wyobrazić sobie, jak wielki wstyd palił uczonych, mężów stanu, ludzi wykształconych i z klasą, którzy dali się nabrać na krzykliwe i prostackie tezy Hitlera i mu uwierzyli. Może dopiero po wojnie, ale jednak zrozumieli, że wpadli w straszną pułapkę. Heidegger nie uważał się wszelako za ofiarę pomyłki, sądził, że bardziej należy się bać komunistów i Stalina, którzy zagarną Europę, niż wstydzić się Hitlera i nazizmu. Herbert Marcus, uczeń Heideggera, w liście napisanym do

<sup>67</sup> Por. Frédéric TOWARNICKI, *Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques* (Paris: Payot-Rivages, 1999), 175 nn.

<sup>68</sup> Zob. Jürgen HABERMAS, „Life-Forms, Morality and the Task of the Philosopher”, w: *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, ed. Peter Dews (London: Verso, 1992), 192–196.

<sup>69</sup> Por. M. KWIEK, *Dylematy tożsamości*, 220.

<sup>70</sup> Por. M. OTT, *Martin Heidegger*, 258.

niego 28 sierpnia 1947 r. wprost powiedział mu, że jako jego nauczyciel przez swe działania dopuścił się zdrady filozofii<sup>71</sup>.

Jest w tym wiele racji, bo przecież jeśli Heidegger był wielkim filozofem, a niezaprzeczalnie tak było, nazizm zaś był porażającym złem, a filozofia jest zawsze wolną, mądrościową refleksją nad światem, to te dwa obszary są nie do pogodzenia. Dlatego intuicyjnie czujemy, że pod znakiem zapytania pozostaje wielkość Heideggera jako filozofa albo barbarzyńskość nazizmu. Nie można być dobrym i mądrym filozofem, a jednocześnie realizować zbrodnicze idee<sup>72</sup>. Nie można oderwać człowieka od jego dzieła; życie i myśl są tym samym, szczególnie wtedy, gdy jest się filozofem tak żarliwym w myśleniu.

Hans Jonas, także uczeń Heideggera i Rudolfa Bultmanna, po latach ocenił:

Filozof nie powinien wtrącać się w sprawy nazistów, nie wolno mu, ale ponieważ największy filozof owego czasu [Heidegger] nie podporządkował się temu, ludzie nie mogli doświadczyć zbawionego działania na rzecz życia w służbie prawdy<sup>73</sup>.

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

---

<sup>71</sup> „Ich — und sehr viele andere — haben Sie als Philosophen verehrt und unendlich viel von Ihnen gelernt. Aber wir können die Trennung zwischen dem Philosophen und dem Menschen Heidegger nicht machen — sie widerspricht Ihrer eigenen Philosophie. Ein Philosoph kann sich im Politischen täuschen — dann wird er seinen Irrtum offen darlegen. Aber er kann sich nicht täuschen über ein Regime, das Millionen von Juden umgebracht hat — bloß weil sie Juden waren, das den Terror zum Normalzustand gemacht hat und alles, was je wirklich mit dem Begriff Geist und Freiheit und Wahrheit verbunden war in sein blutiges Gegenteil verkehrt hat. Ein Regime, das in allem und jedem die tödliche Karikatur jener abendländischen Tradition war, die Sie selbst so eindringlich dargelegt und verteidigt haben. Und wenn das Regime nicht die Karikatur, sondern die wirkliche Erfüllung dieser Tradition war — auch dann gab es keine Täuschung, dann mußten Sie diese ganze Tradition anklagen und abschwören”. Zob. *TÜTE Stadtmagazin (Sonderheft), Politik und Ästhetik am Ende der Industriegesellschaft* (Tübingen: [s.n.], 1989), 72–73.

<sup>72</sup> Por. M. KWIEK, *Dylematy tożsamości*, 185.

<sup>73</sup> Hans JONAS, *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe, Zeugen des Jahrhunderts*, red. Ingo Hermann (Göttingen: Lamuv, 1991), 68.

brutalność narodowego socjalizmu i uproszczone hasła, może w imię dalekiej, ale realnej heglowskiej idei dopełniania się kroczenia Ducha przez świat (*gang des Geistes*). Po zorientowaniu się, że nadzieje te były pomyłką, historia polityczna i w ogóle polityka stały się dla niego mroczne i złowieszcze. Stąd zbyt proste byłoby usprawiedliwianie Martina Heideggera przez sprowadzanie filozofii do literatury, a filozofa do pisarza. Bycie filozofem zobowiązuje jako etos, dlatego nie można lekko przejść nad filozoficznie uzasadnianymi wypowiedziami, publicznymi deklaracjami i zachowaniami składanymi polityce. Heidegger był w pełni świadomy tego, że zagarnęły go dzieje, ale dał się im uwieść. Świadomie dążył do sprzęgnięcia się w jego życiu filozofii i polityki. W zwrotnym dla historii 1933 r. sądził, że oto nadchodzi chwila, dzięki której może dokonać się historyczna i duchowa misja narodu niemieckiego, bo w momencie powszechnego kryzysu dziejowego przywództwo przypada właśnie Niemcom<sup>74</sup>.

#### MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ WIELKĄ WIARĄ

Inaczej było z Arendt. Młoda i zafascynowana swym profesorem filozofii studentka szybko zorientowała się, bez żadnych zawiłych rozstrzygnięć, że nazizm jest czymś strasznym. W przeciwieństwie do wielu osób, w tym także przyjaciół, wraz ze swoim pierwszym mężem Güntherem Sternem była jedną z niewielu osób, które bardzo poważnie potraktowały ukazanie się w 1925 r. książki *Mein Kampf*.

Że naziści są naszymi wrogami — mój Boże, żeby to wiedzieć, wcale nie potrzebowaliśmy dojścia Hitlera do władzy. Przecież to było najzupełniej jasne dla każdego człowieka, który nie był niespełna rozumu, od co najmniej czterech lat<sup>75</sup>.

Pokazywała i przypominała, że do odpowiedzialnych — w szerszym znaczeniu — za to, co stało się w Europie trzeba zaliczyć tych wszystkich, którzy byli zwolennikami Hitlera, dopóki to było możliwe i którzy oklaskiwali go w Niemczech i w innych krajach europejskich. Tym samym dowiedli nad wszelką wątpliwość swą niezdolność do oceny ówczesnej sytuacji politycznej<sup>76</sup>.

Arendt, doświadczywszy na sobie i swoich bliskich potworności władzy totalitarnej, dzięki wewnętrznej prawości i zmysłowi przenikliwości, zaczęła

<sup>74</sup> Por. M. KWIEK, *Dylematy tożsamości*, 186-187, 192, 214-215.

<sup>75</sup> „Co pozostaje”, s. 51.

<sup>76</sup> Zob. H. ARENDT, „Zorganizowana wina”, 36.

widzieć dzieje (*Geschichte*) przeciwnie niż Heidegger — jako wynik zdarzeń i osobistych zaangażowań.

Słowem i czynem wpisujemy się w świat ludzki, i to wpisanie jest niczym drugie narodziny, którymi potwierdzamy i bierzemy na siebie nagi fakt naszego pierwotnego fizycznego pojawienia się. Ludzie są *initium*, nowymi przybyszami, którzy dają czemuś początek na mocy samych swoich narodzin, dlatego podejmują się czegoś nowego i skłonni są do działania<sup>77</sup>.

Heidegger nie ma więc racji. Człowiek nie zostaje wrzucony (*Geworfen*) w świat, mówiła. Jeśli już jesteśmy wrzuceni to — nie inaczej niż zwierzęta — na Ziemię. Człowiek został po prostu skierowany na świat, nie wrzucony, i wtedy dopiero powstaje kontynuacja (ciągłość) i przejawia się jego przynależność. Biada nam gdybyśmy byli wrzuceni w świat<sup>78</sup>. A zatem historia — zdaniem Arendt — nie stanowi skutku niewidzialnych sił czy idei. Jest niejako wydana na to, co czynią ludzie. Nie ma władztwa dziejów, jest władanie ludzi.

Gdy następuje zdarzenie tak wielkie, że może oświetlić własną przeszłość, powstaje historia. Dopiero wtedy chaotyczny labirynt przeszłych wydarzeń wyłania się jako fabuła, relacja, którą można opowiedzieć, bo posiada początek i koniec. „Oświetlające” wydarzenie ujawnia w przeszłości dotychczas ukryty porządek<sup>79</sup>.

To dawało jej optymizm nawet wtedy, gdy była tak zajadłe krytykowana za negatywną ocenę postawy samych Żydów podczas eksterminacji narodu, co uprzytomniła sobie, uczestnicząc w procesie hitlerowskiego zbrodniarza Adolfa Eichmanna<sup>80</sup>. Oczywiście nie była ślepa na to, co złego wydarzało się

<sup>77</sup> Hannah ARENDT, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka (Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2010), 207.

<sup>78</sup> Por. Hannah ARENDT, *Denktagebuch: 1950-1973*, 549–550. Jak przekonuje P. Sosnowska, myśl polityczna Arendt, szczególnie w wymiarze antropologicznym, jest zbudowana na ostrym sporze z Heideggerem i warunkową afirmacją. Arendt odwraca pewne Heideggerowe kategorie: bycie-ku-śmierci na narodziny, osamotnienie *Dasein* zastępuje warunkiem wielości. Zob. P. SOŚNOWSKA, *Arendt i Heidegger*, s. 159.

<sup>79</sup> Zob. H. ARENDT, „Rozumienie i polityka”, 151.

<sup>80</sup> Obserwując Adolfa Eichmanna (Obersturmbannführer SS), Arendt ukuła kontrowersyjny dla żydowskich czytelników termin „banalność zła”. Eichmann był według niej nieledwie „marnym urzędnikiem”, nie odznaczał się wielkim ilorazem inteligencji. Ten niepozorny mężczyzna w okularach bardzo precyzyjnie i starannie planował Ostateczne Rozwiązanie (*Endlösung*) wobec europejskich Żydów, ale nie jako demon zła, a jako banalny, marny urzędnik wielkiej maszyny NSDAP. On też, co stało się jawne na procesie, pertraktował z Judenratami (ciałami samorządowymi wewnątrz gett), ustalał rozkłady pociągów dowożących więźniów do obozów — wszystko po to, by jak najsprawniej uśmiercić jak największą liczbę Żydów. Według Arendt



w powojennych latach europejskiej i światowej historii<sup>81</sup>, niemniej umiała w sobie odnaleźć pasję i radość życia, choć zachowanie własnej tożsamości i siły kosztowało ją bardzo drogo.

Śledząc biografię myślicielki, dostrzegamy, jak bardzo ceniła przyjaźń, zaufanie, wierność, otwartość. Sama też starała się żyć tymi wartościami.

Jej filozoficzna i ludzka solidarność należy do najpiękniejszych doświadczeń tych lat. Od 1933 roku na emigracyjnej tułaczce, ufną, mimo niezliczonych trudności, poznała na wylot elementarną groźbę naszego istnienia: wyzucie z praw, utratę rodzinnego kraju, nieludzkie położenie bezpaństwowca<sup>82</sup>.

Przyjaźń, tak istotna dla niej w życiu prywatnym, stała się z czasem także fundamentem jej teorii politycznej i najkrócej można ją streścić jako poszukiwanie złotego środka między osamotnieniem jednostek w systemach totalitarnych a naruszającą indywidualną autonomię, apokaliptyczną intymnością propagowaną przez ideologie lewicy. Wymuszonemu braterstwu uciśnionych i zagubieniu wyizolowanych indywidualności przeciwstawiała ideały republikańskie — wspólnoty wolnej, otwartej, spójnej i solidarnej<sup>83</sup>. Była przekonana, że dzięki przebaczeniu i obietnicy zostaną „przebudzone” dwa regulatywne mechanizmy życia publicznego, uruchamiając procesy, dzięki któ-

---

postawa Eichmanna, jako wzorowego członka NSDAP, wiązała się z brakiem myślenia, stąd uważała, że myślenie należy zawsze rozpatrywać w kategoriach etycznych, jego brak skutkuje pojawianiem się zła. Przy całym dokonanych potwornościach sam Eichmann nie był ani potworny, ani demoniczny, a jedyna osobliwość, jakiej można się było dopatrzeć w jego przeszłości, a także w zachowaniu podczas procesu i śledztwa, miała charakter braku: nie była to głupota, ale dziwna, najzupełniej autentyczna niezdolność do myślenia. Zob. Hannah ARENDT, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz (Kraków: Znak, 2004), 259. Zob. także: Paweł TARAS, *Filozoficzne przyczyny ideologii narodowego socjalizmu*, praca magisterska napisana na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, [mps, UKSW 2013], s. 52; L. ADLER, *Śladami Hannah Arendt*, 386–387.

<sup>81</sup> „Nasza przyszłość nigdy nie była bardziej nie do przewidzenia — pisała w 1950 r. — nigdy nie byliśmy tak bardzo uzależnieni od sił politycznych, którym nie można ufać, że będą postępowały zgodnie z wymaganiami zdrowego rozsądku i własnego interesu — sił, które ocenianie za pomocą norm minionych stuleci zdają się wcielać czyste szaleństwo. Ludzkość podzieliła się jakby na tych, którzy wierzą we wszechmoc człowieka (wierzą, że wszystko jest możliwe, jeśli się wie, jak pokierować masami) oraz tych, dla których podstawowym doświadczeniem stała się własna bezsilność”. Hannah ARENDT, „Brzemie”, tłum. D. Grinberg, *Przegląd Polityczny* 2002, 55: 18. „Głęboki zamęt moralny w Niemczech, jaki powstał w wyniku dokonanego przez nazistów pomieszczenia prawdy i rzeczywistości, wykracza poza to, co można by nazwać niemoralnością, a jego przyczyny tkwią o wiele głębiej niż w samej tylko patologii”. H. ARENDT, „Wizyta w Niemczech”, 117.

<sup>82</sup> K. JASPERS, *Autobiografia filozoficzna*, 80.

<sup>83</sup> Zob. Ewa RZANNA, „Świat między miłością a śmiercią. W stulecie urodzin Hannah Arendt”, *Przegląd Polityczny* 2006, 76: 86.

rzym ludzkość nie popadnie w szaleństwo. Człowieczeństwo — wierzyła — polega na poszerzaniu granic myślenia, komunikowalności sensu wspólnego<sup>84</sup>. Jednocześnie jej świadoma żydowskość, momentami granicząca z agresywnością, demonstracyjna niezależność, jej sarkazm i niezłomna wiara w moc i wspaniałość życia, pewność siebie oraz pierwotna ufność, dopełniały ją jako osobę silną, mającą swoje zdanie i swoje tezy<sup>85</sup>. Jakaś wewnętrzna prawda, która cechowała ją we wszystkich tak trudnych doświadczeniach życiowych (nazizm w Niemczech, prześladowania, emigracja, syjonizm, strata przyjaciół, nowe życie w Ameryce i trudne początki kariery naukowej za oceanem, ostracyzm i niechęć środowisk żydowskich po opublikowaniu refleksji z procesu Eichmanna) sprawiła, że udało jej się zachować wiarę w czasach niepewności, zagrożenia, ucieczki i egzystencji apatrydy<sup>86</sup>. Była ufna co do życia i jego siły. Nawet doświadczenie totalnej bezsilności, izolacji, atomizacji jednostki i całkowitego opuszczenia nie pozbawiło jej tego<sup>87</sup>.

Inaczej u jej nauczyciela. Heideggerowi fatalizm dziejów nieuchronnych przyniósł raczej pesymizm i smutek niż nadzieję:

Tymczasem świat staje się coraz bardziej ponury. [...] Europa to już tylko nazwa, której z perspektywy czasu nie sposób już wypełnić treścią. Istota dziejów wydaje się coraz bardziej zagadkowa. Przepaść pomiędzy najistotniejszym wysiłkiem człowieka a bezpośrednim brakiem skuteczności, staje coraz bardziej niesamowita. Wszystko wskazuje na to, że nasze zwykłe wyobrażenia kuśtykają za sytuacją, która za tym nie nadąga. Pozostawałby tylko rezygnacja. Ale ja, wręcz przeciwnie, mimo zwiększonego zagrożenia zewnętrznego widzę w tym wszystkim nadchodzenie nowych, a lepiej — najstarszych tajemnic<sup>88</sup>.

Czyż nie jest to, jak twierdzi Julian Young, rezultat przekonania, że dzieje bycia, epokowe przemiany pozostają poza kontrolą czy władzą i dlatego zdani jesteśmy na los bądź, jak w wywiadzie rzekł sam filozof, „tylko Bóg mógłby nas uratować”<sup>89</sup> — oczywiście jeśliby istniał, a przecież w rozstrzygnięciach Heideggera nie jest On już obecny.

<sup>84</sup> Por. Julia KRISTEVA, *Geniusz kobiecy. Hannah Arendt. Biografia*, tłum. Jacek Levin (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2007), 234–235.

<sup>85</sup> Por. Karl SCHLÖGEL, „O erosie przyjaźni w mrocznych czasach”, w: *Ludzie w mrocznych czasach*, 379.

<sup>86</sup> Zob. J. KRISTEVA, *Geniusz kobiecy*, 118–119.

<sup>87</sup> Por. K. SCHLÖGEL, „O erosie przyjaźni”, 382.

<sup>88</sup> H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Korespondencja*, 115.

<sup>89</sup> Por. J. YOUNG, *Heidegger, filozofia, nazizm*, s. 189.

Sądę, że różnica charakterów i idei życia tych dwojga sprawiła, że Hannah Arendt, choć ostatecznie dostrzegła w swym profesorze i kochanku te cechy, które dyskwalifikowały go zarówno jako człowieka, jak i filozofa, to jednak pozostała lojalna, przyjacielska i wierna wobec niego — i jako człowieka, i jako myśliciela. Mimo jej surowych ocen<sup>90</sup> do końca był dla niej kimś szczególnie ważnym i bliskim. Świadczy o tym zarówno laudacja wygłoszona z okazji jego osiemdziesiątych urodzin, jak też zachowane listy z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych:

Drogi Martinie, tak jak Ty czytasz, nie czyta nikt i nie czytał również nikt przed Tobą. [...] Zbliża się już prawie sierpień, bardzo chciałabym więc wiedzieć, jak wygląda sprawa moich odwiedzin we Fryburgu. [...] Droga Hannah. Dziękuję Ci za list. Cieszymy się na myśl o Twojej wizycie<sup>91</sup>.

Ponownie czyta jego prace, komentuje je i starannie rozważa, dbając jednocześnie o ich tłumaczenia i wydawanie na rynku amerykańskim. Przyjmuje i akceptuje — jak pisze Laure Adler, autorka jej biografii — przygodę z Heideggerem jako historię swojego życia, widząc, że była namiętna, słodka, lecz stłumiona. Godzi się sama ze sobą i panuje nad własną przeszłością. On i ona — jedyni, którzy się rozumieją. Ona jest pierwszą czytelniczką jego późnych tekstów, słuchaczką i jedyną rozmówczynią filozofa<sup>92</sup>. W liście z 1960 r. napisała mu, że książka, którą właśnie wydała, powstała z atmosfery pierwszych dni we Fryburgu i „właściwie pod każdym względem

<sup>90</sup> Kiedy w 1950 r. Jaspers dał jej do przeczytania swoje listy od Heideggera, komentowała: „Ten sam zlepek prawd i zakłamania, raczej tchórzostwa, przy czym jedno i drugie równie pierwotne. U Jaspersa przeszła mi ochota na Heideggera”. H. Arendt do H. Blüchera, list z 3.01.1950, w: Hannah ARENDT, Heinrich BLÜCHER, *Briefe 1936-1968*, red. Lotte Köhler (München, Zürich: Piper, 1996), 190. W liście do Heinricha Blüchera, swojego męża, pisząc o odczuciach z powojennych spotkań z Heideggerem, stwierdziła: „On, który notorycznie, zawsze i wszędzie kłamie, gdzie się tylko da, czego dowiódł podczas zawilej i trudnej rozmowy we troje [Hannah, Martin i Elfride]”. H. Arendt do H. Blüchera, list z 8.02.1950, w: H. ARENDT, H. BLÜCHER, *Briefe 1936-1968*, 207-208. Jaspersowi mówiła: „brak charakteru, skłonny do kłamstwa, zakłamania, gadulstwa, nieuczciwości”. H. Arendt do K. Jaspersa, list z 29.09.1949, w: Hanna ARENDT, Karl JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, red. Lotte Köhler, Hans Saner (München, Zürich: Piper Verlag, 1993), 178. Gdy dowiedziała się o podpisaniu w latach trzydziestych przez Heideggera okólnika, w wyniku którego zabraniano Husserlowi przychodzić na uczelnię, była wściekła i załamana. Por. L. ADLER, *Śladami Hannah Arendt*, 222. Z insynuacji na temat zakazu wydanego wobec Husserla Heidegger tłumaczy się w wywiadzie udzielonym *Der Spiegel*, mówiąc: „To oszczerstwa!”. Zob. M. HEIDEGGER, „Tylko Bóg mógłby nas uratować”, 148.

<sup>91</sup> H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Korespondencja*, 208, 211-212.

<sup>92</sup> Por. ADLER, *Śladami Hannah Arendt*, 286.

wszystko zawdzięcza Tobie<sup>93</sup>”, a w mowie z okazji jego osiemdziesiątych urodzin usprawiedliwia nawet jego faszystowskie zaangażowanie:

Nas, którzy chcemy szanować myślicieli, nawet jeśli nasza siedziba znajduje się w wirze świata, musi zdumiewać i być może irytować, że Platon i Heidegger, kiedy zajęli się sprawami ludzkimi (polityką), kroki swe skierowali ku tyranom i Führerom. Nie należy tego przypisywać okolicznościom epoki ani nawet predyspozycjom charakteru, lecz raczej temu, co Francuzi nazywają *déformation professionnelle*<sup>94</sup>.

### PRYZWOITOŚĆ W FILOZOFII I W POLITYCE

Co było źródłem odmienności tych dwojga myślicieli? Czy tylko względy charakterologiczne? A może gdzieś u podstaw życiowych wyborów ludzkich leżą nie tylko skłonności charakteru, ale także idee, nad którymi dokonuje się filozoficzny proces kontemplacji? Czy Heidegger po wojnie wybrał ucieczkę, nie chcąc czy nie potrafiąc zmierzyć się z tym, kim okazał się Hitler, czym było ostateczne rozwiązanie, Auschwitz, ludobójstwo? Czyż nie napawa smutkiem milczenie wielkiego myśliciela? Najpoważniejszy zarzut wobec niego wpisuje się przecie, jak mówili Lyotard i Levinas, w puste karty, w ciszę na temat eksterminacji Żydów, obozów zagłady i ludobójstwa milionów istnień<sup>95</sup>, której niestosowność pogłębiło jeszcze zdanie zawarte w wykładzie z grudnia 1949 r.:

Obecnie rolnictwo stanowi zautomatyzowany przemysł spożywczy, w istocie rzeczy taki sam, jak wytwarzanie zwłok w komorach gazowych i obozach

<sup>93</sup> H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Korespondencja*, 126. Chodzi o książkę *Between Past and Future: Six exercises in political thought* (New York: Viking, 1961). Dwa następne eseje zostały dodane w 1968 r. Polskie wydanie: *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej (Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 1994). Paulina Sosnowska zaznacza, że dedykacja ta wskazuje na wciąż trwałą zależność Arendt od swego dawnego nauczyciela. Heidegger był zaniepokojony publicznym uznaniem dla Arendt, chciał mieć w niej mużę i wieczną uczennicę, nie zaś równego sobie myśliciela, a jeszcze mniej krytyka. Pragnął, by grała rolę, jaką jej wyznaczył w młodości — „słuchać i dotrzymywać kroku”. Zob. P. SOSNOWSKA, *Arendt i Heidegger*, 6.

<sup>94</sup> Por. H. ARENDT, „Martin Heidegger kończy osiemdziesiąt lat”, 185.

<sup>95</sup> Zob. Wolfgang SCHIRMACHER, *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger* (Freiburg: Karl Alber Verlag, 1983), 25; Jean-François LYOTARD, *Heidegger and „the jews”*, tłum. Andreas Michel i Mark Roberts (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 51–57; Emmanuel LEVINAS, „Diaboliczne daje do myślenia”, tłum. Barbara Skarga, w: *Heidegger dzisiaj*, red. Piotr Marciszuk i Cezary Wodziński, *Aletheia* 1990, 1 (4): 437–438.

zagłady, taki sam jak blokada i śmierć głodowa chłopstwa, taki sam jak wytwarzanie bomby wodorowej<sup>96</sup>.

Czy wszystko dlatego, że stał się rzecznikiem „poetów i żołnierzy”, speców od ideologii i propagandy, zamiast wsłuchiwać się z uwagą w ledwo słyszalny głos „poetów i myślicieli”? Na moment — ale ten „moment” nosił wszelkie znamiona chwili rozstrzygającej — zaprzestał lektury „zdań” Heraklita i Hölderlina, oddając się z pełną żarliwością próbom skorygowania mów Führera i pism nazistowskich propagandzistów Rosenberga i innych, by nadać niemieckiej rewolucji narodowosocjalistycznej — „ruchowi”, jak zwykle powiadał, rangę „duchowego” przewrotu na skalę „przewyciężenia metafizyki”<sup>97</sup>.

Dlatego tak surowe oceny i sądy: nawet gdyby Heidegger był nazistą jeden dzień, to jeśli na serio bierzemy jego filozofię i w ogóle to, czym jest filozofia, to już przez ten jeden dzień zaistniałby problem<sup>98</sup>. I tu tkwi istota odpowiedzi na pytanie: dlaczego, mimo wewnętrznych pragnień, Heidegger nie został i nie mógł zostać filozofem polityki w pełnym, mocnym i ważnym tego słowa znaczeniu. Nie było mu to dane, a raczej ostatecznie nie był tego godny. Ze smutkiem skonstatowali wielu uczniowie wielkiego myśliciela, że ten, który swój filozoficzny geniusz zaangażował politycznie, do czego miał prawo i co przed nim uczyniło wielu myślicieli, nie potrafił harmonijnie i pięknie, a co ważne — przyzwoicie — połączyć ze sobą tych dwu wielkich przestrzeni ludzkiej aktywności: filozofii i polityki. Co więcej, ostatecznie nie czuł się odpowiedzialny za to, w co się zaangażował, tylko dlatego, że okazało się to w jego ocenie jedynie nieudaną rewolucją, nie zaś wielkim odrodzeniem opartym na duchowej i moralnej sile narodu, o którym marzył i za którym tęsknił<sup>99</sup>.

Jest to smutne tym bardziej, że przecież oczekujemy od filozofów, mędrców i myślicieli wskazania pięknych dróg, a może przede wszystkim, jakkolwiek banalnie czy naiwnie to brzmi, świadectwa dobrego, przyzwoitego życia. Uznać bowiem wielkość filozofii to przyjąć jej przewodnictwo, także w dziedzinie moralności. Może i sam Heidegger zdał sobie sprawę, że ostatecznie temu nie sprostał, choć, jak zawsze, nie powiedział tego wprost:

<sup>96</sup> Zob. P. NOWAK, „Czarna legenda Martina Heideggera”, 36.

<sup>97</sup> C. WODZIŃSKI, „Nie zabijajcie Heideggera”, 36; IDEM, *Metafizyka i metapolityka*, 106.

<sup>98</sup> Por. [Krzysztof POMIAN], „Heidegger i wartości burżuazyjne. Rozmowa z profesorem Krzysztofem Pomianem”, w: *Heidegger dzisiaj*, 467.

<sup>99</sup> Por. Hans-Georg GADAMER, „Powrót z Syrakuz”, tłum. Elżbieta Smoleńska, w: *Heidegger dzisiaj*, 449.

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 myślenie [...].

Der Spiegel: Nie zalicza się pan do tych, którzy, gdyby ich słuchano, potrafiliby wskazać drogę?

Heidegger: Nie! Nie umiem wskazać drogi do bezpośredniej zmiany obecnego stanu rzeczy, zakładając, że w ogóle leży to w granicach ludzkich możliwości. Ale wydaje mi się, że wypróbowane myślenie mogłoby obudzić gotowość, o której była już mowa, wyjaśnić ją i umocnić<sup>100</sup>.

W tej perspektywie Hannah Arendt zachowała właściwą postawę myślicielki. Przez całe swe życie i swą twórczość zapraszała nas, choć bez wielkich złudzeń, to jednak pod egidą przebaczenia i obietnicy, jak napisała o niej Julia Kristeva, do myślenia i przeżywania w aktualności działania politycznego, które docenia cud narodzin człowieczeństwa i daje ochronę przed obcością<sup>101</sup>. A ponieważ w swoim życiu nigdy nie zaprzeczyła tym inspiracjom i ideom, stała się, w pełnym znaczeniu tego słowa, filozofem polityki. Heidegger zaryzykował skok z ontologii do politycznego działania i utknął zwiedziony czasem i mocą dziejów, Arendt zaś odniosła sferę transcendentną do wspólnoty ludzi wiążących się relacjami, tworząc działaniem dobro, które wykracza poza wspólnotę. Pragnęła konstruowania obszarów polityczności tak, by stawała się ona przestrzenią dla ludzkiej tożsamości, w której każdy podmiot staje się podmiotem pojawiającym się dla innych<sup>102</sup>.

#### DRAMAT UWIEDZENIA

Rozpoczynając artykuł, zaznaczyłem, że będzie to opowieść nie tylko o filozofii, ale o miłości, przyjaźni, pasji myślenia i stawiania pytań. Okazuje się jednak, że to tylko tło i przestrzeń do podjęcia poważniejszych rozstrzygnięć — do zadania pytania o odpowiedzialność myśliciela stawiającego ważne metafizyczne tezy. Pytania o jego osobiste zachowania i polityczne wybory.

<sup>100</sup> M. HEIDEGGER, „Tylko Bóg mógłby nas uratować”, s. 156.

<sup>101</sup> Por. J. KRISTEVA, *Geniusz kobiecy*, 236

<sup>102</sup> Por. Marcin MOSKALEWICZ, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013), 176.

Biograficzne zestawienie Hannah Arendt i Martina Heideggera powinno być zachętą do refleksji nad kondycją filozoficznego dyskursu i skutkami osobistych zaangażowań. Heidegger wzbudza i będzie wzbudzał kontrowersje, spory i dyskusje, bo kiedy mówimy o nim, to mówimy o filozofii wobec totalitaryzmu w XX wieku<sup>103</sup>. Uwierzył — i to była jego bezsprzeczna wina, filozoficzny i egzystencjalny błąd — że zegary odmierzają nowy czas, że żyje w punkcie zwrotnym, kiedy wszystko może się zdarzyć i zależy od naszego działania. Ten moment stał się zgubny dla niego jako filozofa i intelektualisty. Stracił umiejętność autonomicznej diagnozy sytuacji, ostrość spojrzenia na rzeczywistość<sup>104</sup>. To wycucie zachowała Arendt, nie dając się zwieść ideologiom i diagnozując z pozycji filozoficznych wydarzenia i koncepcje polityczne. W tym zestawieniu negatywnym bohaterem jest — dostrzegamy to wyraźnie — „czarodziej z Meßkirch”, dobrze zapowiadający się w latach dwudziestych docent filozofii.

Czy stawiając mocne tezy o nazizmie Heideggera, nie ograniczamy jednak własnej ostrości osądu i siły ocen? Czyż podobnie jak Heidegger, a czasem wręcz podlej, nie zachowali się filozofowie zafascynowani marksizmem i komunizmem, intelektualnie zaangażowani w ich promowanie? Czyż do dziś uznawani za autorytety — *nomina sunt odiosa* — nie wspierali w swoim czasie ostrych, jednostronnie radykalnych racji politycznych? Czy nie korzystali z mocnego języka polityki, dzieląc uniwersum filozoficznych stanowisk na swoich i obcych, na „nas” i „onych”, współwalczących i wrogów, których trzeba zniszczyć? Czyż nie mówili rzeczy, których w zwykłych czasach wstydziliby się powiedzieć (a może wstydzą się ich do dziś?)<sup>105</sup>. Fetowali zwycięstwa z ludźmi, którym w innym momencie dziejów nawet nie podaliby ręki, publikowali w czasopismach, w których kiedy indziej nie odważyliby się umieścić najmniejszej notki. A wszystko to w imię „wielkiej sprawy”: narodu, klasy, kolektywu, proletariatu, walki z imperializmem. Komunistyczna ideologia znajdowała najlepsze filozoficzne uzasadnienia w pracach tych filozofów<sup>106</sup>. Czy sami przemyśleli lekcję historii? Dziś, gdy

<sup>103</sup> Por. K. POMIAN, „Heidegger i wartości burżuazyjne”, 467.

<sup>104</sup> Por. M. KWIEK, *Dylematy tożsamości*, s. 196.

<sup>105</sup> Idealnie pokazał to Bohdan Chwedeńczuk w rozmowie z czołowym filozoficznym marksistą Adamem Schaffem. Zob. Bohdan CHWEDENČZUK, *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa: Iskry 2005.

<sup>106</sup> Zaangażowanie polskich intelektualistów w komunizm ukazują zarówno ich prace (szczególnie z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych), jak i liczne już opracowania na ten temat. „Wymowną ilustracją prawie całkowitej zamkniętości stalinowskiej postaci marksizmu jest zjawisko podejmowanych w tym okresie dyskusji i polemik. Były to w istocie wystąpienia, drukowane najczęściej w *Myśli Filozoficznej*, atakujące z wyjątkową agresywnością profesorów: Ajdukiewicza,

panuje wolność, pluralizm, postmodernistyczny nihilizm, czy można „znieść się” nad Heideggerem? Łatwo o ostre oceny, ale trudniej zobaczyć i uznać, że zarówno przez nazizm, komunizm, jak i różnorodne współczesne ideologizmy (nacjonalizm, kosmopolityzm, genderyzm, demokratyczny absolutyzm, technokrację, feminizm, pogardę dla najsłabszych) sprawa stosunku filozofii do polityki stała się dla samej filozofii sprawą zasadniczą. Jej wagę powiększa prawidłowość, że zorganizowane masowe ruchy polityczne zawsze będą apelowały do filozofów: przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn, teoria stanie się siłą materialną, która opanuje masy i ruszy z posad bryłę świata. Ta pokusa zawsze jest aktualna.

Filozofia polityki jest dziś dziedziną bardzo popularną. Ma wielu adeptów i nauczycieli, wiele podręczników i szkół. Rzadko jednak widzi się ją tak, jak rozumieli ją u początków tej refleksji Grecy. To dzięki nim — wolnym obywatelom — mądrość, rodząca się najpierw w wymiarze politycznym i społecznym, a potem owocująca w nauce, stała się początkiem zdziwienia, które dało impuls dla filozofii. Filozofia jońska, a potem wolna refleksja grecka — oto dzieci tamtego zarówno politycznego, jak i religijnego czasu, w którym elementy jawności i równości, tajemnicy i misterium stworzyły niepowtarzalną symbiozę. Jej owocem stało się wyrastające ze zdziwienia światem, poszukujące racjonalnej, koherentnej i transparentnej odpowiedzi pytanie o byt, politykę i religię<sup>107</sup>. W ten sposób filozofia polityki stanowi niewątpliwie przestrzeń demitologizacji, swoistego „odczarowywania” bieżącego widowiska politycznego. Wydaje się, że tak też rozumiała ją Hannah

---

Kotarbińskiego, Ingardena, Tatarkiewiczza, Ossowskiego, szkołę lwowsko-warszawską oraz filozofię chrześcijańską. Autorami tych wystąpień byli Schaff, Baczek, Kroński, Kołakowski, Nowicki i inni. Działania te nie miały prawie nic wspólnego z filozofią. Poprzez nagromadzenie fałszywych interpretacji tez atakowanych filozofów, epitetów i sloganowych formuł miały udowodnić „burżuazyjny”, obcy ideologicznie charakter inkryminowanej teorii, „oczyścić ziemię” przed „zasianiem nowego ziarna”, a także usprawiedliwić ewentualne sankcje administracyjne”. Wojciech CHUDY, „Krótka historia filozofowania marksistowskiego w Polsce. Marksizm otwarty a marksizm zamknięty – rozróżnienie projektujące”, *Ethos* 2 (1989), 4-8: 263. Na temat zaangażowania w komunizm filozofów polskich zob. także: Ewa KOCHAN, *Miejsce dla filozofii człowieka: przełom antystalinowski w filozofii człowieka*, Szczecin: Uniwersytet Szczeciński 1992; *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. Antoni B. Stepień (Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, 1987); Z[bigniew] A. JORDAN, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War* (Springer Science & Business Media, 1963).

<sup>107</sup> Por. Jacek GRZYBOWSKI, „Geneza i etos europejskiej filozofii polityki — od zadziwienia światem do kontemplacji cnoty”, w: *Myśl filozoficznie — myśl politycznie! Analiza i ocena historyczno-kulturowych racji filozofii polityki*, red. Jacek Grzybowski i Olga Wojtasik (Warszawa: Bernardinum, 2013), 17.



Arendt. Obroniła jej etos — spotkania mądrości z ideałami wspólnoty. Zarówno przez swoje osobiste doświadczenie, jak i naukową refleksję zrozumiała, że ostatecznie niegodziwe jest, by wielka filozofia została oddana na usługi małych ideologicznych celów. W filozofii bowiem nie liczą się tylko idee i twierdzenia, ale przede wszystkim postać samych myślicieli, którzy potrafią sprostać ukazywanym przez siebie wartościom. Gdzieś podświadomie wszyscy bowiem jesteśmy przekonani, że filozof nie może zostać niewolnikiem, nie może zrezygnować z autonomii i sprowadzić swojej refleksji jedynie do roli narzędzia polityki. Młoda, żywa, temperamentna studentka, która już w latach studiów zadeklarowała sobie: „albo będę studiować filozofię, albo się utopię”, dojrzewając przez lata, pozostała wierna zarówno swym miłościom, jak i pasji myślenia.

#### BIBLIOGRAFIA

- ADLER, Laure. *Śladami Hannah Arendt*, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl”.
- ARENDT, Hannah. „Rozumienie i polityka”. *Literatura na Świecie* 1985, 6 (167): 152–154.
- ARENDT, Hannah. „Zorganizowana wina i powszechna odpowiedzialność”. *Literatura na Świecie* 1985, 6 (167): 30–44.
- ARENDT, Hannah. *Denktagebuch: 1950-1973. Erster Band*. ed. Ursula Ludz i Ingeborg Nordmann. München, Zürich: Piper Verlag, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Ludzie w mrocznych czasach*, red. Ewa Rzana. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2013.
- ARENDT, Hannah, Martin HEIDEGGER. *Korespondencja z lat 1925-1975*, red. Ursula Ludz, tłum. Sława Lisiecka. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2010.
- Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, ed. Peter Dews, London: Verso, 1992.
- CERN, Karolina. *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2007.
- FARIAS, Victor. *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. Paweł Lisicki i Robert Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 1997.
- GNIAZDOWSKI, Andrzej. *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914-1933*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2015.
- GRUNENBERG, Antonia. *Hannah Arendt i Martin Heidegger. Historia pewnej miłości*, tłum. Jadwiga Wolska-Stefanowicz i Bogdan Baran. Warszawa: PIW, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. „Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu. Mowa rektorska z 27.03.1933”. *Aletheia* 1990, 1 (4): 365–378.
- HEIDEGGER, Martin. *Wyzwolenie*, tłum. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001.

- HEIDEGGER, Martin. *Odczyty i rozprawy*, tłum. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Identyczność i różnica*, tłum. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010<sup>4</sup>.
- HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938); Gesamtausgabe*, Bd 94; *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, GA, Bd 95; *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA, Bd 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014..
- HEIDEGGER, Martin, Karl JASPERS, *Korespondencja 1920-1963*, red. Walter Biemel i Hans Saner, tłum. zbiorowe. Toruń: Wydawnictwo „Rolewski”, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, Karl Löwith. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. 2: *Im Gespräch der Zeit*, red. Dietrich Papenfuss i Otto Pöggeler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1990.
- JASPERS, Karl. “Problem winy”. *Więź* 1974, 9 (197): 78–88.
- JASPERS, Karl. *Autobiografia filozoficzna*, tłum. Stanisław Tyrowicz. Toruń: Wydawnictwo „Comer”, 1993.
- JONAS, Hans. „Republika przyjaciół”, tłum. Jacek Sieradzki, *Przegląd Polityczny* 2002, 55: 32–33.
- KRISTEVA, Julia. *Geniusz kobiecy. Hannah Arendt. Biografia*, tłum. Jacek Levin. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2007.
- KWIEK, Marek *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel. 1990. „Diaboliczne daję do myślenia”, *Heidegger dzisiaj. Aletheia* 1990, 1 (4): 432–438.
- LÖWITH, Karl. “The Political Implications of Heidegger’s Existentialism”. *New German Critique* 1988, 45: 117–134.
- LÖWITH, Karl. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Metzler, 1986.
- LYOTARD, Jean-François. *Heidegger and „the jews”*, tłum. Andreas Michel i Mark Roberts. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- MICHALSKI, Krzysztof. *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2011.
- MOSKALEWICZ, Marcin. *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013.
- NOWAK, Piotr. „Czarna legenda Martina Heideggera.” *Odra* 2015, 5 (633): 33–36.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Volumen”, 1997.
- PAWLISZYN, Włodzimierz, Aleksandra PAWLISZYN. *Kwestia filozofii i Heidegger. Doświadczenie metafizyczne*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2014.
- PÖGgeler, Otto. *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, 2002.
- [POMIAN, Krzysztof]. “Heidegger i wartości burżuazyjne. Rozmowa z profesorem Krzysztofem, Pomianem”. *Heidegger dzisiaj. „Aletheia”* 1990, 1 (4): 462–467.
- SCHIRMACHER, Wolfgang. *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger*. Freiburg: Karl Alber Verlag, 1983.
- SLUGA, Hans. *Heidegger’s Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Harvard: Harvard University Press, 1995.
- SOSNOWSKA, Paulina. *Arendt i Heidegger. Pedagogiczna obietnica filozofii*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2015

- STERN-ANDERS, Guenther. "On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1948), 3: 337–371.
- The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, red. Richard Wolin, Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- TOWARNICKI, Frédéric. *Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques*. Paris: Payot-Rivages, 1999.
- WAWRZYNIEC, Rymkiewicz. *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2015.
- WODZIŃSKI, Cezary. *Heidegger i problem zła*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 1994.
- Wodziński, Cezary. *Metafizyka i metapolityka*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2016.
- WOLIN, Richard. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press, 1990.
- YOUNG, Julian. *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. Hanna Szłapka. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.

„KIM PRZEZ SWE ŻYCIE STAJEMY SIĘ DLA INNYCH”

MYŚLENIE I MIŁOŚĆ, FILOZOFIA I POLITYKA  
W ŻYCIU HANNAH ARENDT I MARTINA HEIDEGGERA

Streszczenie

Artykuł przedstawia biografie i filozoficzne poglądy dwojga niemieckich myślicieli XX wieku — Hannah Arendt i Martina Heideggera. Dwie wojny światowe za życia jednego pokolenia, niewieńczone ani ostatecznym triumfem pokoju, ani wytchnieniem, uformowały, ale w sposób bardzo odmienny, tych dwoje ludzi. Stąd i filozofia, i polityka rozpisala im życiowe ścieżki, wybory, decyzje i bóle. Jak to się jednak stało, że Hannah Arendt przebyła drogę od filozofii teoretycznej do filozofii polityki, stając się jednym z najważniejszych głosów filozofii politycznej w XX wieku, a Martin Heidegger, choć podjął dramatyczną próbę stworzenia w swojej filozofii fundamentów dla polityki, utknął w swym hermetycznym języku, nie mogąc (a po wojnie nie mając ku temu życiowego uprawomocnienia) analizować na gruncie filozofii zagadnień politycznych? Podjęta refleksja jest próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego żydowska myślicielka stała się filozofem polityki, a niemiecki filozof, mimo że pragnął metafizyki jako dziejowej metapolityki narodu, nigdy nie miał do tego prawa. Co było źródłem odmienności tych dwojga myślicieli? Czy tylko względy charakterologiczne? A może gdzieś u podstaw ich życiowych wyborów leżały przede wszystkim idee, którymi żyli i które głosili? Może dlatego Heidegger po wojnie wybrał ucieczkę, nie chcąc czy nie potrafiąc zmierzyć się z tym, kim okazał się Adolf Hitler, czym było ostateczne rozwiązanie, Auschwitz, ludobójstwo, Arendt zaś pozostała wierna myśleniu i miłości, ukazując ludziom XX wieku prawdziwe korzenie totalitaryzmu.

„WHO DO WE BECOME TO OTHERS THROUGHOUT OUR LIVES”

THINKING AND LOVE, PHILOSOPHY AND POLITICS:  
ABOUT HANNAH ARENDT AND MARTIN HEIDEGGER

Summary

The article presents the biographies and philosophical views of two German thinkers of the twentieth century — Hannah Arendt and Martin Heidegger. Two world wars during the lifetime of one generation, not crowned neither with the final triumph of peace nor respite, formed, but in a very different way, these two philosophers. Hence the philosophy and politics influenced their

life path, choices, decisions and pains. How did it happen, however, that Hannah Arendt came the way from theoretical to political philosophy, becoming one of the most important voices of political philosophy in the twentieth century, while Martin Heidegger, although made a dramatic attempt to create in his philosophy the foundations for a policy stuck in his hermetic language, unable (and after the war, not having had validation of life) to analyze on the basis of philosophy the political issues? Taken reflection is an attempt to answer the question of why the Jewish thinker became a philosopher of politics, and the German philosopher, although he wanted the metaphysics as a historical metapolitics of the nation has never had the right to do it. What was the source of the variability of these two thinkers? Was it only a difference of characters? Or maybe somewhere at the roots of their life choices lied the ideas they have lived and preached? Maybe that's why Heidegger after the war, chose the escape, unwilling or unable to deal with who Adolf Hitler turned out to be, what was the final solution, Auschwitz, genocide, while Arendt remained faithful to thinking and love showing people of twentieth century the origins of totalitarianism.

**Słowa kluczowe:** Martin Heidegger; Hannah Arendt; filozofia polityki; nazizm; humanizm.

**Key words:** Martin Heidegger; Hannah Arendt; political philosophy; nazism; humanism.

**Information about Author:** Rev. Dr habil. JACEK GRZYBOWSKI, Prof. at UKSW — Institute of Philosophy, Faculty of Christian Philosophy at the Cardinal Wyszyński University in Warsaw; address for correspondence: ul. Wóycickiego 1/3, PL 01-938 Warszawa; e-mail: j.grzybowski@uksw.edu.pl