

Kultura i Wartości

ISSN 2299-7806

Nr 21/2017

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.21.117>

Ciemna strona myślenia

Recenzja: P. Trawny, *Heidegger i mit spisku żydowskiego*,

przeł. W. Warkocki, przedmowa A. Żychliski,

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017 (s. 254)

Paweł Sikora

Dyskusja wokół Heideggera, jaka toczy się od wielu dekad, stanowi swoisty filozoficzny i pozafilozoficzny spór o fundamentalną dla zachodniego myślenia relację między refleksją metafizyczną a moralnymi wyzwaniem wobec historii. Wydawać by się mogło, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat ogromna liczba publikacji dotyczących „przypadku Heideggera” ostatecznie zamyka spór wokół myśli i postawy autora *Sein und Zeit*. Jego dorobek filozoficzny na tle przedwojennego politycznego uwikłania i późniejszego osobliwego milczenia wobec oczywistych spraw doprowadziło do sytuacji, w której różnorakie oceny myśli i wypowiedzi Heideggera oscylowały albo wokół zdecydowanego oddzielenia refleksji filozoficznej od ewidentnego pobłądzenia i upadku w ideologię, albo też doszukiwania się źródeł owego upadania w samym Heideggerowskim myśleniu bycia.

Opublikowanie w 2014 pierwszych części słynnych *Schwarze Hefte* – dzienników Heideggera, pisanych przez niego od lat trzydziestych aż do śmierci – ponowiło dyskusję o roli filozofii wobec wyzwań ideowych epoki i stosunku refleksji teoretycznej do panującego światopoglądu. Peter Trawny w książce *Heidegger*

PAWEŁ SIKORA, doktor habilitowany, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMCS, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin.; e-mail: pawel.sikora@poczta.umcs.lublin.pl

i mit spisku żydowskiego prezentuje hermeneutyczną i historiozoficzną analizę *Czarnych zeszytów* i wskazuje, że z jednej strony myślenie Heideggera było w warstwie oficjalnych deklaracji obce antysemityzmowi, z drugiej zaś było uwikłane w obronę uprzedzeń, dla których poszukuje się filozoficznego uzasadnienia. Główną tezą pracy Trawnego jest twierdzenie, że o ile trudno jest Heideggerowi zarzucić jawne poparcie dla administracyjnego prześladowania Żydów, to jednak prezentuje on swoisty „antysemityzm onto-historyczny” (s. 45), który doprowadza do umieszczenia Żydów jako figury filozoficznej w obszar dziejów bycia (s. 51) i czyni to z nieskrywanym, negatywnym stosunkiem do narodu żydowskiego. Heidegger, w ocenie Trawnego, nie był antysemitą par excellence, daleko mu do wulgarności plebejskich stereotypów. Jednak jego myślenie, zapowiedź nowego początku dla właściwego wydarzania się bycia musiało dokonać zerwania z tradycyjnym pojmowaniem racjonalności (s. 61), albowiem była ona – zdaniem Heideggera – przeniknięta machinacją i kalkulacją, jakie są istotowo obce myśli Greków i Niemców (s. 68–69). Potrzeba oczyszczenia filozofii wymaga usunięcia elementów obcych myśleniu istotnemu, a pojawienie się narodowego socjalizmu jawi się Heideggerowi jako zapowiedź nowego początku niemieckiego ducha (s. 71).

Późniejszy dystans Heideggera do politycznego sposobu manifestowania się tego ducha nie zmienił jednak zasadniczo stosunku autora *Sein und Zeit* do obcych zagrożeń, jakie prezentuje „duch i siła judaizmu”, albowiem „tej rasie” (a) niedostępne są źródłowe pytania i rozstrzygnięcia (s. 76), (b) posiada ona „dar rachowania”, leżący u podstaw wszechobecnej kalkulacji i machinacji (s. 77), (c) jako *Weltjudentum* pozbawiona jest więzi (s. 78). Na tle tych trzech znamienych uwag Trawnego prezentuje sposoby ujawniania się Heideggerowskiego antysemityzmu. Sprowadzają się one, po pierwsze, do utrwalania stereotypu o światowym spisku żydowskim, braku zakorzenienia i tym samym braku możliwości spełnienia dziejowego zadania, jakim jest inny początek myślenia. Po drugie, jak podkreśla Trawny, Heidegger nigdy nie prezentował kryteriów rasowych w opisywaniu zjawisk społecznych, bo te są przejawem nowożytnego ujmowania podmiotowości jako do-stawiającej byt. Jednakże samo myślenie o rasie okazuje się być symptomem nie tylko nazistowskiej polityki, ale jest ono (jedynie!?) odpowiedzią na żydowską „zasadę rasową”, wynikającą z braku zakorzenienia i tym

samym utraty własnej dziejowości. Konflikt, którego Heidegger jest świadkiem jest wydarzeniem nieuchronnej walki, a więc losem, jaki musi się dokonać (s. 95–96). Wreszcie po trzecie, Trawny celnie ujawnia głębokie przekonanie Heideggera co do istnienia międzynarodowego spisku żydowskiego. We wspomnieniach Jaspersa, autor *Sein und Zeit* wydaje się go traktować dosłownie (rodem z *Protokołów mędrców Syjonu*), lecz w *Schwarze Hefte* nadaje mu wymiar metafizyczny – naród żydowski przyczynia się do „wykorzenia wszelkiego bytu” (s. 101).

Ostatecznie, poszczególne kroki analiz Trawnego odsłaniają coraz bardziej upiorny portret Heideggera: bolszewizm jest przerażający i zdominowany przez międzynarodowe żydostwo, natomiast o zbrodniach nazizmu Heidegger nie pisze wprost nic. Za zbrodnię odpowiedzialna jest „planetarna przestępczość”, nikt konkretny, a już na pewno nikt, kto doświadcza właściwej, niemieckiej dziejowości. Nazizm ostatecznie nie jest konkretny, jest figurą „totalnej mobilizacji” i to ona, a nie zapomniany duch Niemiec, jest odpowiedzialna za pożogę i terror (s. 107–108). Język poezji, który jest właściwym domostwem bycia, jest skonfrontowany z rezultatami rachunkowego nie-myślenia – do tego drugiego Heidegger zalicza nie tylko totalitaryzm bolszewizmu, lecz także humanizm i demokrację oraz – rzecz jasna – *Weltjudentum*. Onto-historyczny antysemityzm, zdaniem Trawnego, bierze się zatem ze specyficznego pojmowania Heideggerowskich znaczeń. Troska to natura – ziemia – krew – ojczyzna – krajobraz – bogowie – śmierć, jako istotowy przejaw rzucenia *Dasein* w świat (s. 121–122). Ten osobliwy zestaw słów sugeruje, że Heidegger chciał nadać *stricte* filozoficzny sens zakorzenieniu, używając kategorii wykorzystywanych w nazistowskiej propagandzie. Musiał wiedzieć o tym podobieństwie i choć zdecydowanie dystansował się od oficjalnej polityki Niemiec, to podłożem jego rozumienia sensu „ziemi i krwi” jest ten sam, co nazistowski, model myślenia, gdzie owo zakorzenienie jest niezbywalnym losem narodów, posiadających przez to swoją misję. Świadomość tej zgodności pojęć powoduje, że Heidegger zsuwa się w ciągłą dwuznaczność – dystansuje się od ideologicznego rozumienia „hodowli narodu”, lecz z drugiej strony „odrasowienie narodów”, za które odpowiada kosmopolityczny humanizm jest innym rodzajem upadku i alienacji, której autorami są także Żydzi (s. 129–133).

Heidegger i mit spisku żydowskiego jest skrupulatną analizą niejednoznacznego Heideggerowskiego antysemityzmu, który nigdy nie był antysemityzmem wprost, ale stale uwikłany był nie-skrytość, tak jakby postawa samego filozofa miała być świadectwem, że nawet stosunek do narodu żydowskiego, zwłaszcza w momencie Shoah, ma być wyrazem stania na straży bycia. Trawny podkreśla wyraźnie, iż to programowy antyuniwersalizm filozofii Heideggera doprowadza jego myślenie do wartościowania tego, co partykularne (duch Grecji i Niemiec) i – w konsekwencji – odrzucania tego, co obce (s. 142–145, 233). Drugą osią postawy Heideggera – zdaniem Trawnego – jest stosunek filozofa do osobistych kontaktów z Żydami – nie były one naznaczone antysemityzmem, ale miały charakter negatywny względem abstrakcyjnego wizerunku *Weltjudentum* (s. 173). Wydaje się zatem, że samo użycie takiej typologii („amerykańskość”, „azjatyckość” czy „żydowskość”) skonfrontowana z konkretnym duchem Grecji i Niemiec pozwala Heideggerowi na dość łatwe wartościowanie, które można ubrać w szaty myślenia istotnego. Jeśli Grecja to właściwy początek myślenia, a Niemcy stanowią jego „nowy początek”, to co jest końcem? Otóż – za Heraklitem – okazuje się, że wojna jest prądródnem wszechrzeczy, jest spełnieniem dziejów bycia, oczyszczeniem z ontycznego osadu, jakie pogłębia technika i machinacja (s. 178). Taki ogląd świata wymaga oczywiście wroga, który odpowiedzialny jest za niwelowanie różnicy ontologicznej (s. 184–185).

W zaciszu górskiej chaty można oczywiście tak pisać, o ile nic się nie wie o zagładzie. Po Auschwitz nie ma już usprawiedliwienia – Heidegger milczy lub wyraża smutek jedynie z powodu cierpienia Niemców. Zadanie przemyślenia sensu pożogi i losu świata pozostawia przyszłym. Być może właśnie dlatego *Schwarze Hefte* miały być opublikowane po wydaniu całej serii *Gesamtausgabe*, a nie za życia Arendt, Marcusego, Löwitha czy Jaspersa (s. 210–211). Oni bowiem, nie znając zapisków Heideggera i mimo braku jego jasnych deklaracji, wciąż mieli nadzieję na zrozumienie dwuznaczności autora *Sein und Zeit*. Peter Trawny ostatecznie zadaje pytania, jakie każdy filozof musiałby zadać Heideggerowi, ale ze względu na specyfikę myślenia bycia oczekiwanie na odpowiedzi byłoby naiwne, bo odpowiedzi te mieściłyby się w obszarze tradycyjnego, metafizycznego „albo–albo”, a więc programowo byłyby obce poetyckiemu wtargnięciu w bycie samo.

Praca Trawnego odsłania jeszcze jeden poziom problemu: czy myślenie filozoficzne jest całkowicie autonomiczne wobec upadania w ideologię i czy ta ostatnia jest rzeczywiście całkowicie obcym elementem, degenerującym wartość samego myślenia. Rozważania zawarte w tej książce znakomicie wpisują się w całość sporu wokół autora *Sein und Zeit* i dotyczą sedna tej dyskusji – Heidegger, z jednej strony, stanowi przypadek ewidentnego ześlizgiwania się myślenia istotnego w otchłań ideologii. Z drugiej zaś, wciąż pozostaje kwestia, dlaczego Heidegger próbował dokonać tak osobliwego połączenia irracjonalnych uprzedzeń z własnymi kategoriami myślenia. Nie trudno zauważyć, że upadanie w „czas marny” jest niczym innym, jak przyzwoleniem i zaangażowaniem w „totalną mobilizację” i uprzedmiotawiające dostawianie bytu, które określiło tradycyjną teorię bytu i które było zawsze pod ostrzałem Heideggerowskiego myślenia.

Książka Petera Trawnego pogłębia swoiste odczarowanie Heideggera, bo wskazuje wyraźnie na antysemickie podłoże wielu przekonań filozofa z Todtnaubergu. Nie miały one, w warstwie obyczajowo-społecznej, żadnego związku z filozoficzną refleksją. Jednakże sam Heidegger starał się im takie nadać. To z kolei, za Trawnym, zmusza nas do pytania: jaki jest związek pojmowania uniwersalnej roli dziejów i właściwego sposobu myślenia z partykularnym pojmowaniem „niemieckiego ducha”, skonfrontowanego z „bolszewizmem”, czy „amerykanizmem”? Uniwersalizm myślenia bycia i zadanie rozumienia nie od strony tego, co ontyczne, lecz właśnie z perspektywy samego *Sein*, programowo wręcz odrzuca wszelkie partykularyzmy, jakimi karmi się ideologia, bo na nich także opierają się bezrefleksyjne stereotypy. Uprzedzenia jako takie wydają się jałowe intelektualnie, bo poza irracjonalną negacją tego, co inne, proponować mogą co najwyżej trywialne odwołanie się do lęków i przesądów, jakie funkcjonują w zbiorowej świadomości. Jeśli jednak niechęć do jakiejś nacji zaczyna nabierać cech quasi metafizycznego wyjaśniania, to w oczywisty sposób myślenie Heideggera uwikłane w poza-filozoficzne antypatie dokonało spektakularnej autonegacji. Dokonało się ono na dwóch poziomach: po pierwsze, jako przejaw „upadania” w publiczne bycie Sie, zawłaszczone przez dyktaturę i władzę nad umysłami; po drugie zaś, jako ontyczne i przedmiotowe „dostawianie” bytu, manifestowane przez techniczną instrumentalizację życia, przemysł wojenny, terror i totalizującą retorykę życia

publicznego. Zastanawiającą kwestią jest to, że sam Heidegger sygnalizuje owe zagrożenia, wynikające z obecności post-nowożytnej dominacji techniki i powszechnej organizacji świata, lecz jednocześnie daje się uwieść dokładnie takiej samej ideologicznej dominacji tylko dlatego, że nadaje jej wymiar rzekomego, duchowo-refleksyjnego przełomu, a ten nie może być zauważony przez współczesnych, lecz jedynie przez przysłych „strażników prawdy bycia”. Heidegger zatem nie tylko „jedynie pobłądził”, lecz przede wszystkim wpadł w pułapkę tak świetnie zdiagnozowanej przez siebie nieautentyczności. Wynika ona głównie z faktu, że został owładnięty przez tym, co publiczne i określone przez niego jako instrumentalizacja świata, lecz jednocześnie przyczynił się do zasłonięcia prawdy bycia, sprowadzając myślenie istotne do roli dziejowego wyzwania, jakie reprezentować mają „naród”, „walka” i „wódz”. Kategorie myślenia ideologicznego okazały się więc ekwiwalentem myślenia, krytykowanej przez Heideggera onto-teologii, gdzie nie myśli się bycia samego, lecz dokonuje się absolutyzacji ducha Niemiec i jego losu. Peter Trawny pokazuje ewidentnie, że niezależnie od wciąż ponawianej dyskusji o „przypadku Heideggera”, nie da się usunąć z jego postawy tej głębokiej luki.

Heideggerowski projekt w wielu aspektach przynosi jedynie rozczarowanie. Każdy, kto idąc śladami jego myśli, dostrzega nawiązania do Heraklita, Hegla czy Nietzschego, łatwo dostrzeże też nie tylko wspomnianą dwuznaczność, lecz także niesmak z powodu braku odwagi, jakiej zabrakło autorowi *Beiträge zur Philosophie*, by – używając języka samego Heideggera – w sytuacji wykorzenienia, w jakiej znalazła się Europa, wobec manifestującego się nihilizmu posłuchać głosu Logosu i jasno odpowiedzieć na zew sumienia. Powojenne milczenie wobec Holocaustu czy próby wyjaśnienia pożogi kategoriami własnej filozofii wydają się stanowić pewne sygnały świadomości własnego zagubienia i wstydu z powodu permanentnego braku odwagi. Jednakże kiedy Heideggerowski, hermetyczny i wyjątkowo nieprecyzyjny konstrukt filozofii okazuje się modelem wyjaśniającym zasadność funkcjonowania złowroziej ideologii, to filozof sam odebrał sobie szansę na wyraźne opowiedzenie się „albo-albo”. Heidegger potraktowałby to wyzwanie jako redukcję myślenia istotnego do tradycyjnych form filozofowania, ale w sytuacji terroru wystarczy proste i zdecydowane wybory. Parafrazując Camusa, trzeba

sobie wyobrażać Heideggera nieszczęśliwym, bo nieautentycznym. Książka Trawnego pokazuje z kolei, że dziś – w obliczu populizmu, post-prawdy, ksenofobii czy ideologii gloryfikujących przymus i przemoc – trzeba wyobrażać sobie Heideggera jako uniwersalne ostrzeżenie.

Information about Author:

PAWEŁ SIKORA, habilitated doctor, Institute of Philosophy, Maria Curie-Skłodowska University, Poland; address for correspondence: Instytut Filozofii UMCS, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, PL 20-031 Lublin; e-mail: pawel.sikora@poczta.umcs.lublin.pl

