

Jacek Surzyn
(Katowice)

FILOZOFICZNE I POLITYCZNE MILCZENIE MARTINA HEIDEGGERA

THE PHILOSOPHICAL AND POLITICAL SILENCE OF MARTIN HEIDEGGER

Abstract

This article discusses the problem of Martin Heidegger's famous involvement in Nazism. This problem has already been widely discussed in the literature, but it is worth re-thinking. The question of Heidegger's involvement and, above all, his post-war silence about Nazi crimes have been discussed basically from the perspective of his anti-Semitic attitude, personal ambitions or even as naive thinking. Perhaps there is worth looking at this problem from the point of view of Heidegger's philosophy and, above all, the role and meaning of language. Heidegger called for reaching the covered base – being itself. The key to this must be to reach the boundaries of language, that is, the transition from the language of everyday life, which is a consequence of an attitude oriented only to naive existence itself (or ontology), to the language of being. This path leads inevitably to the border of language, that is to the "place" where language balances between saying and silence (syge). Heidegger saw it as the proper (true) philosophical attitude, which is a discovery in the "event" of truth of being. The tragedy (meaning in Ancient Greek tradition) takes place here in the man's realization of his helplessness towards the truth of being, and thus of silence, which is a transition from the state of philosophical silence to political silence. The philosopher is probably "doomed" to political engagement (as said Slavoj Žižek), and a consequence of it could be the famous "Syracuse".

Key words: being, silence, language, metaphysics, saying, fuge, Holocaust, politics

Słowa kluczowe: bycie, milczenie, język, metafizyka, powiadanie, fuga, Holokaust, polityka

W sławnym wywiadzie udzielonym przez Heideggera magazynowi „der Spiegel” pod tytułem „Tylko Bóg mógłby nas uratować” myśliciel wyraża przekonanie, że filozofia nie jest zdolna dokonywać bezpośrednio zmian w świecie, choć może rościć ku temu pewne pretensje. Zadaniem filozofii jest raczej przygotowanie, postawienie człowieka w gotowości na nadejście zmiany, która musi być związana z czymś, co Heidegger określa jako przyjsie ostatniego boga. W tym miejscu pojawia się sławna fraza, która zresztą posłużyła za tytuł całego wywiadu: „Filozofia nie może bezpośrednio spowodować zmiany obecnej sytuacji w świecie. Odnosi się to zresztą nie tylko do filozofii, ale do całej sfery ludzkich myśli i dążeń. Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować. Jedyne, co możemy zrobić, to przygotować w poezji i w myśleniu gotowość na pojawienie się Boga albo w upadku – gotowość na brak Boga, na to, że w obliczu nieobecnego Boga czeka nas upadek”¹. Pomijając przywołanego tu boga, który na pewno (a co sugeruje duża litera w polskim przekładzie) nie jest Bogiem chrześcijańskim, lub w ogóle bogiem jakiejś religii, Heidegger przeprowadza sugestywną diagnozę aktualnej „tu teraz oto” (*da*) sytuacji człowieka (ludzkości) pozostającego w stanie upadku (*Verfallung*), czy też degeneracji². Wizja jest pesymistyczna i sprowadza sytuację do stanu pewnej nadziei związanej z gotowością na przyjsie, lub gotowością na brak (*Not*) Heideggerowego boga. Ów stan gotowości wiąże się

¹ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, przeł. M. Łukasiewicz, w: Heidegger dzisiaj, „Aletheia” 1(4)/1990, s. 388. Można tu zasygnalizować pewien problem, który dotyczy wszystkich przekładów tekstów Heideggera na język polski. Chodzi mianowicie o słowo „bóg”, które polscy tłumacze uparcie przekładają z dużej litery, co nie wydaje się uprawnione. Heideggerowy „bóg” nie ma nic wspólnego z chrześcijańskim Bogiem, co w przekładach należy wyraźnie zaznaczać. Niestety Bóg z dużej litery sugeruje polskiemu czytelnikowi, że Heidegger odnosi się do Boga tradycji chrześcijańskiej, a tak nie jest. Aby uniknąć złego zrozumienia problematyki boga u Heideggera należy przekładać go z małej litery, a dużą stosować tylko wtedy, gdy filozof odnosi się do Boga chrześcijańskiego. Piszę o tym w głównym tekście.

² Posługuję się tym terminem nie w znaczeniu negatywnym, zepsucia, pogorszenia lub niszczenia czegoś, lecz w rozumieniu nadawanym mu przez Heideggera. Łacińskie *de-generatio* ma dwa znaczenia. Jedno odnosi się do zwyrodnienia, biologicznej degradacji i niszczenia czegoś, drugie oznacza normalne, naturalne zmiany zachodzące na przykład w obrębie danego gatunku biologicznego. Wtedy degeneracja nie oznacza negatywnego stanu, lecz wskazuje na przemianę, dostosowywanie się do nowej sytuacji, lub nowych warunków. Heidegger eksplikuje takie znaczenie degeneracji, które w jego myśli oznacza oddalenie się od źródła i popadnięcie w upadek, który jednak nie oznacza ostatecznego zniszczenia. Można bowiem ze stanu zdegenerowanego wyjść – powrócić do tego, co pierwotne, źródłowe. Filozoficzny wysiłek Heideggera jest na taki ruch nastawiony. Szerzej o degeneracji zob.: K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa 2005. Szczególnie ważne ustalenia na stronach 23–35. W związku z tym porównaj, co pisze o używanym przez Heideggera terminie *Ruinanz* Safranski: R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München-Wien 1994, s. 142–143.

z drogą ku innemu myśleniu, które będzie zdolne określić człowieka wobec jego bytowego stanu w świecie, który Heidegger określa jako *Ge-Stell* – „zestaw”, usytuowanie, jakieś „wobec”. Sam autor wyjaśnia to następująco: „Świat nie może być ani z powodu człowieka, ani bez człowieka tym, czym jest i taki, jaki jest. A to – moim zdaniem – dlatego, że to, co nazywam słowem z dawna obecnym w tradycji, wieloznacznym, a teraz już wytartym – „bycie” – potrzebuje człowieka po to, by się objawić, zachować i ukształtować. Istotę techniki widzę w tym, co określam jako „zestaw” („Ge-Stell”), często wyśmiewany i może niezręczny termin. Rządy „zestawu” oznaczają, że człowiek jest nastawiony, eksploatowany, angażowany przez władzę, która ujawnia się w istocie techniki i nad którą on sam nie panuje. Myślenie zaś dąży do wyjaśniania tego stanu i jest to jedyna rola, jaką sobie przypisuje. Filozofia stoi na samym końcu”³. W diagnozie tej i uwikłaniu w technikę rola filozofii, która „jest na samym końcu” odnosi się do wyjaśniania w myśleniu odniesienia człowiek jako „tu oto bycia” do otaczającego go świata „zestawu” (techniki)⁴. Taka czynność odsłania samo bycie, zatem odwołuje do tego, co prymarne i pierwotne, a co przesłonięte i zapomniane właśnie przez „zestawienia”. Bóg pełni tu rolę niemal drugorzędną, choć związaną z nadzieją⁵. Ważniejsze wydaje się odniesienie do filozofii i do myślenia. Heidegger postulował zwrot ku myśleniu, a zwrot ten konstytuuje się w otwarciu na samo bycie, na wydarzenie (*Ereignis*) prawdy bycia. Filozofia jako namysł, jako „ćwiczenie duchowe” ma przygotować, co jednak wiąże się z pewną nieznośną, kłopotliwą sytuacją związku teoretycznego namysłu z jego skutkiem, który ma przecież odnosić się do sfery poza myślnej, do „świata”. W związku z tym rodzi się więc pytanie, jak to zrobić? Jak dokonać takiego przejścia i czy ono w ogóle jest możliwe?

Wskazane zagadnienie odwołuje oczywiście do szeroko znanej i komentowanej sytuacji samego Heideggera i jego zachowania. Innymi słowy, chodzi

³ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby...*, s. 388-389.

⁴ Na zasadzie wprowadzenia szeroko na temat techniki i *Ge-stell* pisze Peter Trawny w podrozdziale pod tytułem „Zur Zweideutigkeit des ‘Gestells’” w książce: P. Trawny, *Martin Heidegger*, Frankfurt/Main 2003, s. 149-160. Autor przywołuje tam stosowne miejsca w dziełach Heideggera.

⁵ Zob. rozważania Heideggera o „ostatnim bogu” w „Przyczynkach...”: M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Warszawa, s. 372-397. Por.: P. Trawny, dz. cyt., s. 139-142. Ciekawie o bogu i boskości u Heideggera bez odniesienia do „Przyczynków...”, ale w kontekście Nietzschego pisze Karl Löwith: K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen 1960, s. 87-96. Zob. także cenne spostrzeżenia dotyczące „boskości” w: R. Safranski, dz. cyt., s. 333-334.

o jego zaangażowanie w nazizm i oddanie się służbie dla totalitarnego reżimu. Fakty z tym związane są powszechnie znane, dlatego nie będę ich przytaczał. Chciałbym pochylić się nad tym zagadnieniem z nieco innej perspektywy, chyba niedostatecznie dotychczas uwzględnionej. W powszechnej świadomości sławne Heideggerowe „Syrakuzy” oceniane są negatywnie⁶. Istnieje raczej zgoda co do powszechnej dezaprobaty postępu Heideggera, różnice wynikają jednak z oceny przyczyn takiego zachowania filozofa⁷. Moją intencją nie jest przyłączenie się do grona krytyków filozofa i powtórzenie argumentów podanych wcześniej, lecz chcę podjąć próbę głębszego (co nie znaczy, że wszelkie opinie dotychczasowe takowymi nie są – myślę tu raczej o głębi w znaczeniu Heideggerowego filozofowania ujętego w strukturze wertykalnej a nie horyzontalnej⁸) uchwycenia tego zagadnienia, zwłaszcza na tle krytykowanych wypowiedzi samego filozofa w kwestii zaangażowania. Jeśli bowiem powołamy się na pewne kategorie Heideggerowej filozofii, to być może uda się uchwycić sens jego czynu, co nie sprawi jednak, że zmieni się moralna ocena jego postępowania. Chcę zatem powiedzieć, że spróbuję wskazać na filozoficzne „uwikłanie” Heideggera w praktyczne działanie oznaczające w jego przypadku fatalne opowiedzenie się za nazizmem, z drugiej jednak strony niemal jak z antycznej tragedii sytuację pewnej filozoficznej konieczności tego czynu i świadomości błędu towarzyszącej filozofowi w czasach późniejszych.

⁶ Oczywiście chodzi o sławną wyprawę Platona do Syrakuz na dwór Dionizosa. Platon miał nadzieję, że uda się wychować władcę-filozofa. Jak wiadomo, wyprawa zakończyła się klęską. Przyjęto określenie „powrót z Syrakuz” jako synonim nieskutecznego zaangażowania filozofów i samej filozofii w działania polityczne. Z Heideggerem związane jest wydarzenie, które miało miejsce po złożeniu przez niego urzędu rektora. Pewnego dnia spotkał na uniwersytecie znajomego profesora, który zapytał go o „powrót z Syrakuz”. Pisz o tym wielu badaczy, a najsłynniejszy jest bodaj krótki tekst H. G. Gadamera właśnie pod tytułem „Zurück von Syrakus?” (zob. H. G. Gadamer, *Zurück von Syrakus?*, w: *Die Heidegger Kontroverse*, Hrsg. von J. Altwegg, Frankfurt/Main 1988, s. 176-179). Z najnowszych zob. np.: P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2017, s. 210.

⁷ Wielce pouczająca jest dyskusja toczona wokół tej kwestii między Jaspersem a Arendt. Badacze myśli Heideggera określają swą dezaprobatę wobec postępu filozofa za pomocą mocniejszych lub słabszych stwierdzeń.

⁸ Takie podejście można wyczytać w ezoterycznym ujęciu filozofii Heideggera, zob.: „Mein Versuch ist die Darstellung einer womöglich neuen Heidegger-Interpretation, nicht zwar des ganzen Werkes (wer sollte das vermöglich?), wohl aber von jenem Teil, der mit dem Manuskript der ‘Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)’ beginnt. Mit diesem Text, Mitte der dreißiger Jahre entstanden, betritt Heidegger einen Weg, den er nicht mehr verlassen hat. Die bisherigen Interpretationen dieses Werkteils von Heideggers Denken versuchen stets, Heidegger für die ‘Philosophie’ fruchtbar zu machen”, P. Trawny, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin 2010, s. 12. Jak widać autor odwołuje się do „Przyczynków...” i swoją horyzontalnie ujętą ezoteryczną interpretację na tym dziele opiera.

Rozpocznę od krótkiej analizy fragmentu z najbardziej frapującego dzieła Heideggera, to znaczy z napisanych pod koniec lat trzydziestych, ale utrzymywanych w całkowitej tajemnicy i wydanych dopiero w roku 1989 „Przyczynków do filozofii”. W dziele tym Heidegger w wielu miejscach odniósł się do zagadnienia filozofii „narodowej” i w ogóle do rozumienia narodu jako tworu filozoficzno-politycznego. Odwołam się do paragrafu 15 tego dzieła pod tytułem „Filozofia jako «filozofia narodu»”. Należy pamiętać, że tekst powstał już po wydarzeniach związanych najpierw z objęciem funkcji rektora i aktywnym zaangażowaniem w nowy reżim, po późniejszej rezygnacji z rektoratu i odejścia od współpracy, co wedle opinii samego Heideggera spowodowało przejście przez niego do opozycji wobec nazizmu. Oczywiście na wyrażoną przez filozofa ocenę własnego zaangażowania i później sytuacji „bycia w opozycji”, a co za tym idzie zagrożeniu ze strony reżimu różnie można patrzeć⁹, niemniej Heidegger w rzeczonym tekście krytycznie odnosi się do filozofii narodowej w rozumieniu ukształtowanym przez tradycyjną filozofię. Autor wskazuje, że „Zawodzi tu wszelki platonizujący sposób myślenia, który przed-kłada narodowi jakąś ideę, jakiś sens i wartości, zgodnie z którymi ma on się «stawać»”¹⁰. Naród nie jest więc związany jakąś ideą i nie może być ukształtowany na gruncie pewnej ideologii wynikającej z apriorycznych założeń. Widać tu moment wyraźniej krytyki wszelkich tradycyjnych koncepcji narodu i jego „filozofii” wyrastającej z ontycznej drogi obecnej w całej tradycji Zachodu. Z tego biorą się koncepcje narodów uprzywilejowanych, mesjańska rola niektórych nacji jako tych, które przewiodą ludzkość w drodze ku lepszej przyszłości (Grecy, Rzymianie, Niemcy). Wszelkie nacjonalizmy bazowały na takiej idei. Nie był od niej wolny również nazizm, który ponadto w oparciu o tradycyjny antysemityzm i Darwinowski ewolucjonizm przeniesiony w obszar społeczno-polityczny uwypuklił on źródłowe znaczenie biologicznych różnic rasowych dzielących ludzi na rasy lepsze (aryjczycy) i gorsze (semici). Takie myślenie zamykał Heidegger w krytykowanej dotych-

⁹ Kwestia szeroko dyskutowana. Literatura jest olbrzymia. Powołam się tu tylko na kilka pozycji: R. Safranski, dz. cyt., s. 322-384; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, London 1992, s. 73-121; E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/Main 1992, s. 153-183. Na tych stronach znajdują się dwa bardzo ciekawe rozdziały pod tytułami: „Abwendung vom Nationalsozialismus 1934-1936?” (s. 153-169), „Die zweiten Vorkriegsjahre 1936/37-1939”. Omawiając okres po złożeniu przez Heideggera rektoratu wydają się one kluczowe dla określenia jego postawy, w której E. Nolte prezentuje odpowiadające mi stanowisko.

¹⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, s. 47.

czasowej tradycji Zachodu. Jego postulat filozofii i narodu jest inny, mianowicie filozofia narodowa jest efektem zbliżenia filozofii do prawdy bycia, to znaczy naród musi być ugruntowany na ujawnieniu się (wydarzeniu) samego bycia i w nim musi być źródłowo zanurzony. Jest to sytuacja diametralnie odmienna od tej, którą autor ostro krytykuje, to znaczy kiedy w sposób arbitralny (ideologiczny, *a priori* jako ideę) zakłada się jakiś ontyczny status narodu, jego autonomiczne i obiektywne bytowanie i na tej podstawie formułuje się postulat „filozofii narodowej”. To jest właśnie wyrażony przez Heideggera ów platonizujący sposób myślenia. Postulat filozofa jest inny: koncepcja narodu musi wypływać z doświadczania samego bycia, które jest udziałem człowieka jako „bycia tu oto” – *Da-sein*, lub jawno-bycia, jak proponują tłumacze „Przyczynków...”¹¹. Heidegger wskazuje, że jedynie takie ujęcie narodu sankcjonuje filozofię narodową, a naród kształtuje się dopiero wtedy, gdy człowiek jako *Da-sein* stróżuje byciu. Drogę do takiego stanu i tym samym do stawania się narodu wyznaczają ci, których filozof nazywa „najbardziej wyjątkowymi” – „przyszli”, wyjątkowe jednostki, które przeczuwają nadchodzące bycie i jego prawdę. Rolę taką Heidegger wyznaczał najwybitniejszym – spośród niemieckiego grona to ulubiony poeta Hölderlin – których można w ten sposób określić jako wieszczów wydarzania bycia. Autor pisze: „...namysł nad tym, co narodowe, jest istotnym przełomem. [...] jeśli „zasada narodowa” ma być wprowadzona do gry jako miarodajna dla dziejów jawno-bycia, to trzeba wywalczyć najwyższą rangę Bycia. Naród staje się narodem dopiero wówczas, gdy przychodzą jego najbardziej wyjątkowi i gdy zaczynają przeczuwać. Dopiero w taki sposób naród staje się wolny od swego prawa jako ostatecznej konieczności swojej najwyższej chwili, które mam zostać wywalczone. Filozofia narodu jest tym, co naród czyni narodem pewnej filozofii, dziejowo gruntuje go w jego jawno-byciu i przeznacza go do stróżowania przy prawdzie Bycia”¹².

¹¹ O *Dasein* i *Da-sein* napisano wiele. Dobrze do tej kwestii odnosi się bliski uczeń Heideggera Löwith, zob.: K. Löwith, *Heidegger. Denker...*, s. 23-26. Píše on między innymi: „Das Dasein lastet auf sich selbst, weil es ohne ein Woher und Wohin schlechterdings ist und ‘zu sein hat’. Habe doch noch nie ein menschliches Dasein frei darüber entschieden, ob es ins Dasein kommen wolle oder nicht. Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossen Seinscharakter des Daseins, ‘das es ist und zu sein hat’...”. (tamże s. 23). Löwith problem rozumienia *Dasein* pozwala sobie poruszyć także w korespondencji z Heideggerem, zob. M. Heidegger/K. Löwith, *Briefwechsel 1919–1973*, Freiburg im Breisgau 2017. List Löwitha z 2 sierpnia 1927 roku (tamże, s. 141).

¹² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, s. 47.

Zawarte w przytoczonym paragrafie postulaty, które można określić jako polityczne, spisane zostały przez Heideggera pod koniec lat trzydziestych (mniej więcej latach 1936–1938, bo tak datuje się powstanie „Przyczynków...”) jednak można domniemywać, że pojawiły się wcześniej i mogły determinować postępowanie filozofa już na początku lat trzydziestych. Naród ma być narodem pewnej filozofii, a żeby tak się stało, to wpierw musi dojść do podjęcia aktywnego działania, to znaczy musi dojść do przejścia od teoretycznego „myślenia” do praktycznego „działania”. Można to jeszcze ująć inaczej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Heidegger rozumiał rolę filozofii w nowy, niemal rewolucyjny sposób. Nie był w tym odosobnionym, ponieważ nad kondycją filozofii rozmyślał jego wielki przyjaciel Karl Jaspers. Razem snuli rozważania o wyprowadzeniu filozofii i świata z krytycznego położenia, a Jaspers nawet wprost wypowiadał się, że jest to zadanie, które stoi przed Heideggerem: „Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa filozofia niemieckich uniwersytetów leży na dłuższą metę w Pańskich rękach”¹³. Inna sprawa, że jak pokazała sytuacja z wiosny 1933 roku Jaspers rolę tę ujmował inaczej od Heideggera. Przyjęcie przez przyjaciela stanowiska rektora i silna identyfikacja z nazistowskim reżimem wyprowadziła Jaspersa z równowagi. „Problem Heideggera” nie opuścił go już do śmierci i stał się ważnym zagadnieniem całego jego namysłu od lat trzydziestych¹⁴.

¹³ M. Heidegger/K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J. M. Spychała, Toruń 2000, s. 131. Podaję za: M. Lilla, *Lekkomysłny umysł. Intelktualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2003, s. 27.

¹⁴ Dowodem na to są listy Jaspersa do Heideggera, oraz wymiana korespondencji z Arendt. Wyraźnie pokazuje to także początkowo wyłączony z „Autobiografii” rozdział poświęcony Heideggerowi. W miarę pełny obraz Jaspersowego stosunku do Heideggera zawarty jest w osobistych notatkach znalezionych na biurku filozofa po jego śmierci. Pisane od lat dwudziestych zostały wydane pod tytułem „Notizen zu Martin Heidegger”. Konsekwencją zmagania się Jaspersa z Heideggerowym zaangażowaniem jest także cała grupa tekstów politycznych powstałych po drugiej wojnie światowej. Myślę tu o takich tytułach jak: „Erneuerung der Universität”, „Die Wissenschaft im Hitlerstaat” oraz „Volk und Universität”. Wszystkie one zaliczane są do tekstów wczesnych tzw. Schriften 1945–1947 (zob. K. Jaspers, *Lebensfrage der deutschen Politik*, München 1963. Teksty znajdują się na stronach: „Erneuerung der Universität”, s. 26–35; „Die Wissenschaft im Hitlerstaat”, s. 121–125; „Volk und Universität”, s. 126–136). Najważniejszym w tej grupie wydaje się jednak obszerny tekst pod tytułem „Die Schuldfrage” (tamże, s. 36–14), w którym Jaspers wskazuje na niemiecką winę za zbrodnie i okropności czasów panowania nazizmu. Poprzez rozwijanie problematyki winy ujmowanej w czterech typach: kryminalnej, politycznej, moralnej oraz metafizycznej Jaspers nie wahał się wskazywać na winę nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także ogólnym. Z tego względu winił on cały naród niemiecki, co spotkało się z nieprzychylną reakcją samych zainteresowanych. Heidegger nie brał z wiadomych przyczyn udziału w tej dyskusji, choć należy założyć, że jego dotyczyła Jaspersowa koncepcja winy moralnej, a przede wszystkim winy metafizycznej.

Tymczasem wyglądający na gwałtowny i niespodziewany krok polityczny Heideggera, być może nie powinien aż tak zaskakiwać¹⁵. Można rozpatrzeć go bowiem w kategoriach jego filozofii i w ten sposób związać z tym, co stanowi sedno Heideggerowego namysłu, to znaczy ze wspomnianym zwrotem ku byciu. Należy pamiętać, że Heidegger dość szybko po publikacji „Bycia i czasu” zorientował się, że wybrana metoda odsłonięcia prawdy bycia – co postulował jako projekt ontologii fundamentalnej – jest nie do zrealizowania i musi ulec przebudowaniu¹⁶. Wyrazem takiego wniosku było porzucenie zamiaru kontynuacji założonych w „Byciu i czasie” planów. W głowie Heideggera dojrzewała w tym czasie (przełom lat dwudziestych i trzydziestych) myśl, która pod koniec dekady przyniosła eksplikację „zwrotu” (*Kebre*) w stronę bycia samego i odsłonięcia na jego „wydarzanie” (*Ereignis*). Proces ten mógł wpłynąć decydująco na zachowanie Heideggera i jego polityczny ruch. Był swoistym „odreagowaniem w działaniu”, co być może właściwie wyraził Slavoj Žižek, kiedy napisał: „A co, jeśli również zaangażowanie w nazizm samego Heideggera odczytamy jako *passage a l'acte*: gwałtowny wybuch, który świadczy o niezdolności Heideggera do rozwiązania teoretycznego impasu, w którym się znalazł?”¹⁷. Chodzi zatem o to, że podmiot mówiący, posługujący się językiem uświadamia sobie, że nie jest zdolny nad językiem zapanować wtedy, gdy kieruje się w mowie w stronę bycia. Język, który przez stulecia służył do wypowiadania bytu przesłaniającego bycie zastosowany wprost do owego bycia sprawia mówiącemu nieprzekraczalne trudności. Przejawia się to także w komunikacji z innym. W takiej sytuacji mówiący może zdecydować się na gwałtowne działanie, udręczając siebie i innych. Wątek ten w odniesieniu do Heideggera rozwija także Andrzej Leder podkreślając, że taki sens odnajduje w postępowaniu filozofa Hannah Arendt opisując to w bajce o lisie. Wbrew temu, co wyraził Mark Lilla Arendt chciała powiedzieć, że Hei-

¹⁵ W świetle publikowanych teraz „Schwarze Hefte” można wykazać, że zainteresowania Heideggera ruchem nazistowskim na pewno nie datują się na kwiecień 1933 roku. Bardzo dokładnie ze świetną dokumentacją problem ten przebadł Emmanuel Faye, czego efektem jest książka pod tytułem. Należy zaznaczyć, że duże grono badaczy zdecydowanie potępia działania Heideggera, a zwłaszcza jego postawę powojenną. Zob.: E. Faye, *Heidegger. L'Introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris 2005, s. 147–211.

¹⁶ Problem szeroko omówiony w literaturze. Podam tylko kilka pozycji, z których korzystałem do porównania: R. Safranski, dz. cyt., s. 205–239; G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg 2016, s. 96–112; P. Trawny, *Martin Heidegger...*, s. 89–118; K. Löwith, *Heidegger...*, s. 27–43.

¹⁷ S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. M. Kutyla, Warszawa 2008, s. 154. Podając za: A. Leder, *Rysy na taflę*, Warszawa 2016, s. 170.

degger miał świadomość „pułapki”, którą należy rozumieć jako pułapka językowa i świadomość tkwienia w niej. Mając taką świadomość nie ograniczył się do sugerowanej przez Lilly’ego jedynej wersji świata, ale doskonale zdał sobie sprawę, że wykopana lisia nora-pułapka nie jest całym światem i wcale z tego powodu dobrze się w niej nie czuje¹⁸. Wprost przeciwnie – Heideggerowi było z tym źle i ten fakt dostrzegli inni, choćby Paul Celan, który zgodził się na spotkanie i pojechał do Heideggera do jego Todtnaubergu, do jego „chaty”. Ich spotkanie z roku 1967 jest jednym z najbardziej zdumiewających spotkań wielkich intelektualistów: poety i filozofa. Celan sam wyczuł świadomość granicy różnych światów i być może u Heideggera szukał tego potwierdzenia. Cezary Wodziński w niezwykle sposób pisze o ich konfrontacji, sugerując, że Celan zetknął się z granicą owych światów, choć w zupełnie innym obszarze doświadczenia niż Heidegger. Dla poety tym doświadczeniem był oczywiście Holokaust, który stanął przed nim jako właśnie problem językowy: „Zagłada jest rzeczywistym problemem językowym, dlatego odwiedza [Celan – J.S.] Heideggera. Szuka u Heideggera w niemieckim tego problemu – *nur diese eine* – tylko ten języka i tylko Heidegger”¹⁹. W pewien sposób potwierdzenie tego przypuszczenia możemy odnaleźć u samego Heideggera, kiedy pisze w „Przyczynkach do filozofii”: „Filozofia jest tym, jeśli naród wypowiada własną filozofię w momencie, gdy przychodzą najbardziej wyjątkowi i gdy zaczynają przeczuwać”²⁰. Z tej perspektywy można odnieść się do milczenia filozofa. Heidegger milczy dlatego, że znalazł się (podobnie jak Celan, choć z odmiennym doświadczeniem) w językowej pułapce. Odkrył tę pułapkę i chcąc z niej jakoś wybrnąć (choć być może nie jest to właściwe określenie) wkroczył w inny świat – przeszedł do działania. W wielu miejscach Heidegger zdaje się coś takiego sugerować a silną eksplikacją takiego stanu może być jego mowa rektorska.

Zagłada potwierdziła kłopot z językiem. Celan pisał: „On, język, pozostał nienaruszony, tak, mimo wszystko. Ale musiał przejść przez jego własną niezdolność do odpowiedzi, przejść przez straszliwą ciszę, przechodząc przez tysiące śmiercionośnych mroków mowy”²¹. Milczenie Heideggera byłoby więc raczej

¹⁸ A. Leder, dz. cyt., s. 167. Por. wywody Lillego: M. Lilla, dz. cyt., s. 42.

¹⁹ C. Wodziński, *O milczeniu*, „Przegląd Polityczny” 2009, nr 97/98, s. 166.

²⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, s. 47.

²¹ „Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja trotz allem. Aber sie mußte num hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen. Hindurchgehen durch tausend Finsternisse todbringender Rede”, P. Celan, *Ausgewählte Gedichte. Zwei Rede*, Frankfurt/Main 1968, s. 128. Przekład własny. Andrzej Leder (tegoż, s. 166) podaje

doświadczeniem takiej sytuacji. Filozof uświadomił sobie, że język znalazł się w impasie, dlatego przystąpił do działania (gwałtownego), które jednak szybko zakończyło się niepowodzeniem. Pozostała mu sfera doświadczenia pewnej granicy między mówieniem, a milczeniem, dlatego też milczy po wojnie. Pewną przesłanką istnienia takiej intencji może być list do Jaspersa, w którym Heidegger napisał, że wstydzi się swego działania i ów wstyd powstrzymywał go przed dalszym kontaktem z przyjacielem i z jego domem, w którym była „ta Żydówka”²². Poczucie wstydu, bardzo ludzkiej i powiedzmy „naturalnej” reakcji, wydawało się Jaspersowi wystarczające dla pełnego „usprawiedliwienia” postępowania przyjaciela, choć kolejne listy Heideggera całkowicie zrujnowały nadzieję Jaspersa. Niemniej poczucie wstydu, które można także łączyć z wyróżnioną przez Agnes Heller kategorią milczenia (wynikającego właśnie ze wstydu)²³, okazało się determinantem Heideggerowego powojennego zachowania, jako reakcji na bezradność wobec niemocy języka. W takiej sytuacji nie ma bowiem rady – a może racji, miary? – dlatego pojawia się wstyd. Jaspers, który doceniał wielkość Heideggera²⁴, tym bardziej docenił ów wstyd, choć jak wspomniałem ostatecznie przeżył wielki zawód i przestał tłumaczyć przyjaciela, ponieważ ujmował wstyd w kategoriach błędu, uwikłania, naiwności, zaś dla Heideggera oznaczał on jednak coś innego – wynikał bowiem z bezradności, niemocy języka. W takim rozumieniu Heidegger połączył w konsekwencji wstyd z ogólną oceną aktualnego czasu, jako czasu „adwentu”²⁵. Takie „przeniesienie” wstydu było dla Jaspersa nie do zaakceptowania. Giorgio Agamben zauważa – jak pisze A. Leder²⁶ – że Heidegger kategorię wstydu ujmował w wymiarze ontologicznym. Rozumiał wstyd po grecku, jako *aidos* i łączył z samym byciem. Zdaniem Agambena filozof wpisywał wstyd w wewnętrzną strukturę bycia, uważając, że: „...samo

taki przykład: „Język nie zginął, tak, mimo wszystko. Ale musiał teraz przejść przez własne niemożliwości odpowiedzi, przejść przez straszliwe zamilkanie, przez tysiące mroków niosących śmierć mowy”.

²² Takie sformułowanie – przyznajmy, że łagodnie mówiąc raczej niefortunne w odniesieniu do żony Jaspersa – odnajdujemy w rzeczonym liście. Zob.: M. Heidegger/K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, W. M. Łukasiewicz, J. M. Sychała Toruń, 2000, s. 178. Por.: R. Safranski, dz. cyt., s. 444.

²³ Zob. A. Heller, *Czy po Holokauście można pisać poezję? Komentarz do dictum Adorna*, przeł. W. Burila, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 104, s. 2-3.

²⁴ Zob. np.: K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Hrsg. von H. Saner, München-Zürich 1978.

²⁵ Zob. M. Heidegger/K. Jaspers, dz. cyt., s. 180. Stwierdzenie to oburzyło Jaspersa. Por.: R. Safranski, dz. cyt., s. 445-446.

²⁶ A. Leder, dz. cyt., s. 176-177.

bycie niesie na sobie brzemień wstydu, wstydu za bycie”²⁷. Stanowi to klucz do odkrycia, dlaczego Heidegger przyznał się w liście do Jaspersa do wstydu. Dla Heideggera odczuwany wstyd wcale nie wyrażał osobistego nastroju, lecz wpisywał się w wielkie odsłonięcie się samego bycia, czego właśnie wstyd filozofa miałby być eksplikacją. W taki sens wpisywałaby się dalsza korespondencja z Jasperssem, w której Heidegger wypowiada wstyd bycia ujmując go w kategoriach wielkiego adwentu ludzkości. Wiadomo wszak, że Jaspers nie takiego „wyrażenia” wstydu od przyjaciela oczekiwał, stąd jego wielkie rozczarowanie²⁸.

W filozofii Heideggera język wybrzmiewa w powiadaniu (związek *Sagen* i *Stimmung*²⁹). Wydaje się, że ta zależność może opisywać Heideggerowe przejście do czynu, do działania, a także milczenie na temat ważnych wydarzeń z drugiej wojny światowej, przede wszystkim na temat zagłady Żydów. Wybrzmienie w powiadaniu ujawnia się bowiem w *Er-eignis* – w wydarzeniu. Holokaust jest zaś wydarzeniem, w którym w pełni ujawnia się ostro zakreślona granica-rozcięcie (rozstrzygnięcie) pomiędzy sferą bytu i sferą samego bycia. Holokaust jawi się jako konsekwencja bytu (metafizyki bytu, tradycji, machinacji i tego wszystkiego, co się z tym wiąże), zatem niejako sytuuje się (istnieje) jako skutek fałszywej optyki tradycyjnej filozofii. Efektem tego stanu usytuowania jest milczenie Heideggera. Mówienie bowiem musi upaść i wejść w sferę bytu, to znaczy musi opuścić sferę metafizyki, w której przybiera pozę tradycyjnej narracji, w której język jest jedynie gadaniną, a słowa zużyły się całkowicie. Owo zużycie słów przejawia się w mówieniu „o” Holokaucie, czyli, w mówieniu o „czymś”, o jakimś przedmiocie, który sytuuje się – istnieje naprzeciw – *Gegenstand*. To, co ustanowione jest w taki sposób, postawione wobec poznającego podmiotu jest z nim związane, to znaczy jako przedmiot poznania może zostać przez przedmiot poznane. Taki stan równowagi epistemologicznej, który za Arystotelesem można określić jako stosunek proporcji wywołuje daleko idące skutki. Przede wszystkim, mówienie o czymś zawsze uprzedmiotawia, utreściewia to, o czym się mówi (lub to, co jest poznawane). W takim znaczeniu Holo-

²⁷ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, s. 108. Podaję za: A. Leder, dz. cyt., s. 177.

²⁸ „...wyznanie wstydu bardzo poruszyło Jaspersa, który uznał je za obiecujący znak skruchy, świadczący o tym, że w owych mrocznych czasach Heidegger był jak dziecko niezdolne do zrozumienia własnego postępowania. Sprawa mogłaby się na tym zakończyć, gdyby Heidegger nie postanowił odpowiedzieć bezwstydnymi samousprawiedliwieniami i nieodpowiedzialnymi spekulacjami politycznymi.”, M. Lilla, dz. cyt., s. 36-37.

²⁹ Zob.: P. Trawny, *Adyton...*, s. 44-50.

kaust „trywializuje się” do zwykłego (można rzec normalnego) zjawiska (bytu) obecnego w świecie, możliwego do poznania, do zgłębienia, do ogarnięcia i ostatecznie do oswojenia. Innymi słowy, Holokaust w sferze bytu jako przedmiot namysłu może zostać przez człowieka opanowany, pojęty i zrozumiały, a to w konsekwencji prowadzi do uznania i zgody nawet na jego konieczność (jako „czegoś” wpisanego w strukturę świata).

Być może milczenie Heideggera jest sprzeciwem wobec takiej optyki³⁰. Język bowiem w swej istocie jako dom bycia – *der Haus des Sein (Seyn)* powinien służyć wyłącznie powiadaniu z wydarzania, czyli ostatecznie wypowiada on tylko bycie, stale wybrzmiewając i będąc podporządkowanym milczeniu. Wyrazem takiego zadania i stanu języka (ciągłego oscylowania wokół wybrzmiewania i milczenia) jest fuga i fugiczność. Można odnaleźć w tym pewną paralelę z muzycznym zastosowaniem fugi. Muzyczny motyw fugi to ucieczka, stale umykanie głównego tematu, który zarazem jest ujmowany w różnych motywach. Ten sam temat stale wraca i umyka ku ciszy, wybrzmiewa, lecz ponownie wraca w innym tonie. Ostatecznie wszystko zmierza do końca, którym jest cisza. Oczywiście wariacje i motywy można stale zmieniać, jednak zawsze w swej istocie pozostaje jeden temat. Fuga zastosowana przez Heideggera zachowuje się podobnie. Język stale powiada bycie (nie opowiada „o” bycie) w różnych motywach i wariacjach, zarazem stale „ucieka” w stronę ciszy, wybrzmienia i w tym osiąga spoistość z byciem³¹. Działalność Heideggera i jego postawa wobec nazizmu, a przede wszystkim powojenne milczenie mogło być rezultatem wybrzmienia języka w fudze. Zakładając taką sytuację należałoby uznać, że Jaspers i inni zostali zwiedzeni, ale to nie Heidegger ich zwiódł. Wskazał on jedynie na

³⁰ Poruszona tu kwestia zawiera istotę sporu o Heideggera i jego zaangażowanie. Jeśli bowiem uznamy Holokaust za zjawisko, które można „uprzedmiotowić” i ostatecznie sprowadzić do wskazanej relacji poznawczej w konsekwencji musi pojawić się kwestia jego usytuowania w strukturze ontycznej świata. Wtedy można Holokaust rozpatrywać i uznać za wprawdzie tragiczne, straszliwe i przerażające wydarzenie, jednak wpisujące się w całość struktury świata bez znaczenia, czy ujętej jako całkowicie zdeterminowanej (wtedy Holokaust musiał się zdarzać), czy też opartej na wolności (wtedy Holokaust był skutkiem wolnego działania ludzkich istot). Taką miarę możnaby przyłożyć do filozofii Heideggera i ocenić jego milczenie na temat Holokaustu jako konsekwencję jego filozofii. Holokaust wpisywałby się wtedy w strukturę świata bytu, czyli byłby zjawiskiem mało istotnym z perspektywy samego bycia.

³¹ Należy pamiętać o znaczeniu niemieckiego terminu „fuga”. Szeroko pisze na ten temat Ł. Kołoczek ostatecznie stwierdzając: „Fuga to struktura, układ (*Gefüge*) jakiejś całości. Całość ta jest zespojona z wielu elementów w taki sposób, że zespojenie to jest skupieniem”, Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Kraków 2016, s. 96.

kres języka-mowy, na granicę, poza którą pozostają już tylko milczenie i cisza. Można posługując się metaforą użytą przez Hannah Arendt stwierdzić, że taki stan, to sytuacja odczuwania bezgranicznej otchłani i bezradności. Język dotychczasowy, język bytu zużył się całkowicie i nie jest zdolny do powiadamiania o Holokauście, może jedynie poprzestać na jego opisie, używając do tego nieadekwatnych terminów i słów. Właściwe powiadamianie bycia zmierzające i stale oscylujące w fugicznym zawahaniu wokół ciszy i milczenia nie opowiada pojedynczego „wydarzenia”, zawsze bowiem odnosi się do tego, co zakryte, a co w chwilowym – momentalnym przebiegu ukazuje się i znika.

Holokaust w pewnym sensie nie pasuje do tego schematu, gdyż nie jest „od strony bycia”, ale „pochodzi” od strony bytu. Holokaust jest efektem-skutkiem cywilizacji („nowoczesności” – jak pisze Z. Bauman) bytu, którą filozof krytykował i odrzucał. Jako rezultat wprzęgnięcia nowoczesnej techniki, biurokracji, inżynierii społecznej, mrocznej ideologii połączonych z masowością, odpodmiotowaniem człowieka (przejście od *Mensch* do *Man*) Holokaust w pełni ujawnił bezradność języka ujętego w karby machinacji, przegadanego i odnoszącego się tylko do „krzątania dnia codziennego”. Niemożliwość pojęcia, zrozumienia, wytłumaczenia Holokaustu pokazuje stan ludzkiej nieautentyczności wynikający z upadku w byt. Człowiek oddalił się od swego bycia (*Sein*), od swojej mojowości (*Jemeinigkeit*) i popadł w bezmyślną masowość (*das Man*) się (*sich*). W takim paradygmacie istnienia człowiek zdolny jest jedynie do opisu przy użyciu zużytych słów strasznego faktu eksterminacji, ale nie jest zdolny do istotnej nad nim refleksji, gdyż ta możliwa jest tylko, gdy nastąpi odniesienie do samej podstawy, do bycia.

Język użyty do opisu Holokaustu ukazuje swą niemoc, bezradność, ograniczenie. Jest to aspekt, na który zwrócił uwagę Martin Gilbert w książce pod tytułem „Holokaust”, w której przywołał postać Primo Leviego i opisał jego „kłopoty” z mówieniem o swych dramatycznych przeżyciach w czasie Zagłady³². P. Lacoue-Labarthe pisał o pewnej agonii terminów, o umieraniu komunikacji odwołując się do Heideggerowego namysłu nad wydarzającą się prawdą bycia³³. Postawa filozofa w czasie wojny i po jej zakończeniu, nieudane zaangażowanie polityczne, wszystko to interpretowane w kontekście jego antysemityzmu (bez

³² M. Gilbert, *Holokaust. Ludzie, dokumenty, pamięć*, przeł. Z. Dalewski, Warszawa 2002, s. 147.

³³ P. Lacoue-Labarthe, *Agonie terminée, agonie interminable sur Maurice Blanchot*, Paris 2011, s. 143-144.

wątpienia Heidegger był antysemitą), oportunizmu, naiwności politycznej, czy też niemalże chorobliwej niechęci do współczesności (czas upadku człowieka), mogły być rezultatem odwołującym do istoty jego namysłu nad językiem. Wtedy byłoby to jedynie wybrzmienie języka w fudze (cokolwiek to znaczy), dramatyczny zwrot ku działaniu zakończony niepowodzeniem (może w ogóle na niepowodzenie skazany?). Język w dotychczasowej formie (czyli ujęty w dzieje bytu) umarł, zupełnie się wyczerpał. Heidegger stając wobec takiego faktu podjął próbę przesłizgnięcia się na stronę właściwego (to znaczy ujętego w wydarzenie – *Ereignis*), własnego-autentycznego (*Eigentlichkeit*) języka, takiego, w którym istoty-zniszcza się bycie (*Sein west*). Można to określić jako przejście od niemożliwego do możliwego. Niemożliwe jest wszystko to, co ujmuję się w bycie zarówno jeśli chodzi o zrozumienie własnego oraz ogólnego istnienia-bycia (*Sein*), jak również zrozumienie wszelkich wydarzeń mających miejsce w świecie bytu, w tym także Holokaustu.

Milczenie-*syge* okazuje się być może jedyną szansą zrozumienia i odpowiedzi na tragiczne i znamienne doświadczenie ludzkości³⁴. W takim rozumieniu będzie chodziło o czynnik pewnej „weryfikacji” namysłu, ale bez popadnięcia w machinację tego, co ujawnia się w bycie. Stąd również pojawiająca się wskazana konieczność „odreagowania w działaniu”, o której pisał Žižek. Heidegger stanął wobec niemożliwości „możliwego” i jego czyny z lat 30. i 40. taki obraz pokazują. Filozof poczuł się „oszukany”, ale to oszustwo nie brało się z naiwnego zaufania nazistom i oddania nazizmowi, lecz raczej wynikało z pełnego ujawnienia się rozdartej struktury świata, w który oszustwo jest istotowo wpisane, co ujawniają dzieje oddalenia się (de-generacji) od bycia i jego zasłonięcia (zakrycia) przez byt. Oszustwo ujawnia się więc w różnicy ontycznej i z tej perspektywy pozostaje czymś do „przezwyciężenia”. Heidegger uświadomił sobie sens tego oszustwa i podjął próbę jego przezwyciężenia. Co z tego wynikło? Można w pewien sposób odpowiedzieć, że jest to niewłaściwie w odniesieniu do Heideggera postawione pytanie, bo nie o wynik tutaj chodziło, lecz o konieczność i nieodzowność takiej próby.

³⁴ „Die Sprache ist, wir hörten schon davon, auf die ‘große Stille’ bezogen, sie kommt aus ihr. Die ‘Stille’ befindet sich also vor der Sprache, ist ihr Ursprung. [...] Nun scheint jedoch Heidegger diese beiden Verhältnisse selbst von einem ‘wirkenden Wort’ abhängig zu machen, so als ob das Problem einer Prädikation des Unprädiszierbaren selbst von einem ‘Wort’ bewältigt werden könnte”, P. Trawny, *Adyton...*, s. 47.

Bibliografia

- Celan P., *Ausgewählte Gedichte. Zwei Rede*, Frankfurt/Main 1968.
- Faye E., *Heidegger. L'Introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris 2005.
- Figal G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg 2016.
- Gadamer G. H., *Zurück von Syrakus?*, w: *Die Heidegger Kontroverse*, Hrsg. Von J. Altwegg, Frankfurt/Main 1988, s. 176-179.
- Gilbert M., *Holokaust. Ludzie, dokumenty, pamięć*, przeł. Z. Dalcwski, Warszawa 2002.
- Heidegger M. /K. Jaspers, *Korespondencja 1920-1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J. M. Spychała, Toruń 2000.
- Heidegger M. /K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, Freiburg im Breisgau 2017.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizra, Warszawa 1996.
- Heidegger M., *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, przeł. M. Łukasiewicz, w: Heidegger dzisiaj, „Aletheia” 1(4)/1990.
- Heller A., *Czy po Holokauście można pisać poezję? Komentarz do dictum Adorna*, przeł. W. Burila, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 104.
- Jaspers K., *Lebensfrage der deutschen Politik*, München 1963.
- Jaspers K., *Notizen zu Martin Heidegger*, Hrsg. H. Saner, München-Zürich 1978.
- Kołozek Ł., *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Kraków 2016.
- Lacoue-Labarthe P., *Agonie terminée, agonie interminable sur Maurice Blanchot*, Paris 2011.
- Leder A., *Rysy na tafli*, Warszawa 2016.
- Lilla M., *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2003.
- Löwith K., *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen 1960.
- Nolte E., *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/Main 1992.
- Rockmore T., *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, London 1992.
- Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München-Wien 1994.
- Sipowicz K., *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa 2005.
- Sloterdijk P., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2017.
- Trawny P., *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin 2010.
- Trawny P., *Martin Heidegger*, Frankfurt/Main 2003.
- Wodziński C., *O milczeniu*, „Przegląd Polityczny” 2009, nr 97/98.

dr hab. Jacek Surzyn, prof. UŚ, Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach