

# O duchu

Jacques Derrida

V

Jest to prawo cudzysłowu. Ustawione parami, znaki cudzysłowu wystawiają straż: na granicy lub przed drzwiami, w każdym razie postawione na progu, a miejsca te zawsze są dramatyczne. Rozmieszczenie to poddaje się teatralizacji, halucynacji sceny i jej maszynerii: dwie pary kleszczy trzymają w zawieszeniu swego rodzaju tkaninę, zasłonę lub kurtynę. Nie zamkniętą, ale lekko rozchyloną. Jest czas tego zawieszenia [*suspension*]: sześć lat, napięcie [*suspens*] widza i niepokój, który następuje po czołówce filmu. Potem za jednym razem – jednym, a nie trzema – podniesienie cudzysłowu zaznacza podniesienie kurtyny. Teatralny zwrot [*coup de théâtre*] od momentu otwarcia: to wejście na scenę samego ducha, o ile nie oddeleguje on raz jeszcze swojego widma, innymi słowy – swojego *Geist*.

Oto sześć lat później, w 1933 roku, *Mowa rektorska* – podniesienie kurtyny, a także spektakl akademickiej ceremonii, blask inscenizacji, która miała uczcić zniknięcie cudzysłowu. Za kulisami duch czekał na swój moment. Oto teraz pojawia się. Uobecnia się. Duch we własnej osobie, duch w swoim duchu i w swojej literze, *Geist* potwierdza się bez cudzysłowu. Potwierdza się przez samoutwierdzenie [*auto-affirmation*] niemieckiego uniwersytetu. Potwierdzenie, afirmacja ducha rozpala się. Mówię „rozpala się” nie tylko po to, żeby przywołać patos *Mowy rektorskiej*, kiedy wystawia ona ducha; nie tylko z powodu tego, co odniesienie do płomienia może rozjaśnić w przerażającym momencie, który właśnie roztacza swoje widma wokół tego teatru; ale dlatego, że dwadzieścia lat później, dokładnie dwadzieścia lat, Heidegger powie o *Geist*, bez którego nie potrafilibyśmy pomyśleć Zła, że przede wszystkim nie jest on ani *pneuma*, ani *spiritus*, co pozwala nam dojść do wniosku, że *Geist* nie słychać ani w Grecji filozofów, ani w Grecji Ewangelii, nie mówiąc już o głuchocie Rzymian: *Geist* jest płomieniem. Otóż powiedzieć to można, a zatem pomyśleć, jedynie po niemiecku.

*O duchu* ukaże się z postawieniem Agaty Bielik-Robson nakładem PWN w styczniu 2015 roku. Jesienią 2015 roku ukażą się *Widma Marksa*.

Jak wyjaśnić ten zapłon [*inflammation*] i to nagle nadęcie się [*inflation*] *Geist*? *Sein und Zeit* to była przebiegła ostrożność, surowa ekonomia pisma, która utrzymywała deklarację w dyscyplinie ściśle nadzorowanych znaków. W jaki sposób Heidegger przechodzi od tego do krasomówczego ferworu, do czasem nieco pouczającej proklamacji, która dedykowana jest samoutwierdzeniu niemieckiego uniwersytetu? Jaki jest skok z jednego do drugiego? Co w każdym razie potwierdza się i trwa w przejściu od jednego do drugiego?

Każde słowo tytułu, *die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, jest przesywane, przenikane, oświetlane, określane (*bestimmt*), mam na myśli: definiowane i przeznaczone, wzywane przez ducha. Po pierwsze, samoutwierdzenie byłoby niemożliwe, niezrozumiałe, nie byłoby tym, czym jest, jeśli nie należałoby do porządku ducha, właśnie porządku ducha. Francuskie słowo *ordre* miałyby oznaczać zarazem wartość przykazania, wodzenia [*duction*] czy przewodzenia [*conduction*], *Führung*, i wartość misji: przesłania, danego rozkazu. Samoutwierdzenie chce być (należy podkreślić to chcenie) potwierdzeniem, afirmacją ducha poprzez *Führung*. Ta ostatnia jest oczywiście duchowym przewodnictwem, ale *Führer*, przewodnik – tutaj rektor – mówi, że nie może przewodzić, jeśli sam nie podąża za niezłomnością rozkazu, rygoru czy też kierowniczej nieugiętości zadania (*Auftrag*). Ona również jest już duchowa. W rezultacie, prowadzone od przewodnika do przewodnika, samoutwierdzenie niemieckiego uniwersytetu będzie możliwe tylko za sprawą tych, którzy przewodzą, będąc jednocześnie pod przewodnictwem, kierują kierowani potwierdzeniem tej duchowej misji. Będziemy musieli później rozpoznać to przejście między owym potwierdzeniem a pewną myślą o przyzwoleniu, o zaangażowaniu w formie odpowiedzi, o odpowiedzialnym pozwoleniu, o zgodzie lub zaufaniu (*Zusage*), swego rodzaju słowie danym w zamian. Przed jakimkolwiek pytaniem i żeby umożliwić samo to pytanie.

Niemiecki charakter tego uniwersytetu nie jest orzecznikiem wtórnym lub przygodnym, nie oddziela się od tego potwierdzenia ducha. Najwyższą instancją w ten sposób wzniesionej instytucji, tej „szkoły wysokiej” (*hohe Schule*) skierowanej wzwyż z wysokości, jest duch, który może jedynie sam się potwierdzać. A robi to, jak usłyszymy, w ruchu uwierzytelnienia czy też utożsamienia, które chcą być właściwie niemieckie.

Począwszy od otwarcia *Mowy*, Heidegger sam podkreśla przymiotnik „duchowy” (*geistig*). Kładzie na nim również pierwszy akcent. Ja z kolei podkreślę go, czytając przekład Gérarda Granela: nie tylko dlatego, że jest to pierwsze słowo zaakcentowane przez Heideggera, ale również dlatego, że przymiotnik ten, *geistig*, jest słowem, które dwadzieścia lat później zostanie przeciwstawione *geistlich*. To ostatnie miałyby nie mieć już nic ani z platońskiej, ani z chrześcijańskiej metafizyki, podczas gdy *geistig* – powie wówczas Heidegger w swoim +

imieniu i poza komentarzem do Trakla – pozostaje uwikłane w metafizyczno-platońsko-chrześcijańskie przeciwstawienia tego, co tu na dole, i tego, co tam, niskiego i wysokiego, zmysłowego i pojmowalnego umysłowo. W *Mowie rektorskiej* jednak *Geistigkeit*, do której odwołuje się Heidegger, przeciwstawia się już „następnej, chrześcijańsko-teologicznej wykładni świata” (*Die nachkommende christlich-theologische Weltdeutung*)<sup>1</sup>.

Nie ma jednak jeszcze *Geistlichkeit*. Czy to tylko prosta niespójność terminologiczna, słowne dopasowanie, które wymaga pewnego czasu? W pewnej mierze na pewno, ale nie sądzę, żeby rzeczy się do tego redukowały.

Oto zatem pierwszy akapit *Mowy rektorskiej*, podniesienie cudzysłowu, który zostaje zabrany, podniesienie kurtyny przed pierwszym aktem, inauguracyjna celebrowanie ducha: pochód, akademicka procesja, duch idzie na przedzie i na górze, prowadzi bowiem tych właśnie, którzy prowadzą. Poprzedza, uprzedza i nadaje kierunek, którym należy podążać – temu *spiritus rector* (którego wytyczne znamy dzisiaj lepiej) i tym, którzy za nim podążają:

„Objęcie rektoratu oznacza zobowiązanie do duchowego przywództwa w tej szkole wyższej (*die Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule*). Posłuszeństwo nauczycieli i uczniów budzi się i krzepnie jedynie na podstawie prawdziwego i wspólnego zakorzenienia w istocie niemieckiego uniwersytetu. Lecz jasność, rangę i moc osiąga istota ta dopiero wtedy, jeśli najpierw i stale sami przywódcy (*Führer*) podlegają przywództwu – jeśli kieruje nimi owo nieubłagane zadanie duchowe (*jenes geistigen Auftrags*), jakiego piętno wywarła na losach narodu niemieckiego jego historia”<sup>2</sup>.

To ostatnie zdanie mówi zatem o piętnie (*Gepräge*) odcisniętym na losie niemieckiego narodu. Typologiczny, czy też onto-typologiczny motyw, rzekłby Lacoue-Labarthe. Jego powtarzanie się w *Mowie rektorskiej* należy odpowiednio rozpatrzyć [*interroger*] w świetle listu do Jüngera (*Zur Seinsfrage*) i tego, co się w nim odnosi do nowoczesnego spełnienia subiekcji [*subjectité*]. Nie mogąc zagłębić się w ten problem, zasygnalizuję tylko, że figura piętna jest tutaj kojarzona, w sposób regularny i istotny, z figurą siły. Heidegger mówi czasem o *Prägestkraft*<sup>3</sup> lub *prägende Kraft*<sup>4</sup>. Otóż siła będzie równie regularnie, równie istotowo kojarzona z duchem – tym, który odtąd celebrowany jest bez cudzysłowu.

W środku *Mowy*, z tego, co wiem, pierwszy raz (później zrobi to jeszcze tylko dwa razy, w tekstach o Schellingu i Traklu), Heidegger proponuje definicję du-

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, przekł. J. Garewicz, „Aletheia” 1/1990, s. 366.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 365.

<sup>3</sup> Ibidem („piętno”).

<sup>4</sup> Ibidem, s. 369 („nadająca piętno siła”).

cha. Przedstawia się ona w bardzo definicyjnej formie: S jest P. I bez wątpienia Heidegger wygłasza ją na swój rachunek. Nie wzmiankuje już dyskursu kogoś innego. Jako że nie mówi już o duchu według Kartezjusza, Hegla czy później Schellinga lub Hölderlina, łączy to predykatywne określenie z serią tytułów, których znaczenia nie muszą tu podkreślać. Wymienię cztery z nich, żeby przygotować odczytanie tej definicji.

1. Po pierwsze jest stawianie pytania: *Fragen*, które się tutaj ukazuje (a ukazuje się samo) jako wola, wola wiedzy i wola istoty. Jeszcze przed definicją ducha, która ją potwierdza, wola ta została wcześniej w *Mowie* potwierdzona:

„Wolą nakierowaną na istotę niemieckiego uniwersytetu jest wola nakierowana na naukę jako wola spełnienia duchowego zadania historycznego narodu niemieckiego (*Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes*) będącego narodem uznającym się w swym państwie. Nauka i los niemiecki w szczególności muszą zdobyć władzę (*Macht*) w woli istotnej”<sup>5</sup>.

2. Następnie jest świat, centralny temat *Sein und Zeit*. Jako to, czego domaga się *Fragen*, zaznacza głęboką ciągłość między *Sein und Zeit* a *Mową rektorską*.

3. Jest jeszcze, ciągle związany z siłą, temat „ziemi-i-krwi”: *erd und bluthaften Kräfte als Macht...*

4. Jest wreszcie i przede wszystkim, również w istotowej i wewnętrznej ciągłości z *Sein und Zeit*, *Entschlossenheit* – zdecydowanie, determinacja, decyzja, która stwarza możliwość otwarcia na *Eigentlichkeit*, autentyczną własność *Dasein*.

Oto zatem ten zasadniczy akapit i jego cztery określenia ducha:

„Jeśli chcemy istoty nauki pojętej jako pytające (*fragenden*) trwanie bez osłony pośród niepewności całego bytu, wówczas taka istotna wola tworzy narodowi naszemu jego świat zagrożony od wewnątrz i z zewnątrz, tj. jego świat naprawdę duchowy [*seine wahrhaft geistige Welt*: *geistige* jest podkreślone]. Duchem [w oryginale w cudzysłowie, ale tym razem po to, żeby w negatywnej jeszcze definicji przypomnieć ducha, o którym mówią inni] nie jest bowiem ani pusta bystrość, ani niezobowiązująca dowcipna zabawa [*Spiel des Witzes*: to rozróżnienie między *Geist*, po francusku *esprit*, a *Witz*, po francusku *mot d'esprit*, przypomina Kanta z *Antropologii*, kiedy zauważał, że cecha ducha francuskiego zaznacza się w tym, że język francuski ma tylko jedno słowo *esprit*, żeby oznaczyć *Witz* i *Geist*], ani nie znająca granic analityczna czynność intelektu, ani nawet rozum świata [prawdopodobna aluzja do Hegla], lecz duchem jest źródłowo nastrojone, wiedne zdecydowanie na istotę bycia (*ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins*). A światem duchowym [*geistige Welt*, podkreślone] jakiegoś narodu nie jest nadbudowa nad kulturą, podobnie jak

<sup>5</sup> Ibidem, s. 365.

nie jest nim nagromadzenie użytecznych umiejętności i dzieł, lecz jest nim moc zachowania w najgłębszy sposób sił, jakie daje ziemia i krew, jako moc, która do głębi pobudza (*Macht der innersten Erregung*) i wstrząsa do najdalszych granic jako samowiedne istnienie (*Dasein*). Tylko świat duchowy (*Eine geistige Welt allein*) zapewnia narodowi wielkość. Zmusza bowiem, by nieustanny w ybór między wolą wielkości i dopuszczeniem do upadku (*des Verfalls*) stał się prawem określającym rytm marszu, który naród nasz rozpoczął w stronę przyszłej historii”<sup>6</sup>.

Celebracja odpowiada właściwie, dosłownie, egzaltacji duchowości. Jest wywyższeniem. Nie wynika to tylko z kaznodziejskiego tonu, z proklamacji i deklamacji, ale również z egzaltacji, w której ogłasza się i wznosi to, co najwyższe. Jak zawsze głębia i wyniosłość sprzymierzają się w tym, co najwyższe: najwyższe w tym, co przewodzi duchowym przewodnikom z *die hohe Schule*, i głębia sił ziemi i krwi. To właśnie na nich bowiem zasadza się świat duchowy. Co jasne w tej egzaltacji, duch nie ma w niej już sensu metafizycznej subiekcji. Żadnej sprzeczności z *Sein und Zeit* w tym względzie. Duch nie należy do subiekcji, przynajmniej w swojej formie psychicznej lub egologicznej, ponieważ nie jest pewne, czy masowy woluntaryzm tej *Mowy* nie pozostaje jeszcze w owej epoce subiekcji.

Co innego wydaje się równie jasne: w pewnym sensie, który z pewnością chciałby być nie-heglowski, historyczność jest bezpośrednio i istotowo określona jako duchowa. I to, co jest prawdą historii, jest prawdą świata. Heidegger wielokrotnie wiąże za pomocą łącznika przymiotniki *geistig* i *geschichtlich*: *Dasein* jest *geistig-ge-schichtlich*<sup>7</sup>, świat jest *geistig-geschichtlich*<sup>8</sup>. To powiązanie nie zmieni się dwa lata później we *Wprowadzeniu do metafizyki*. Ale jeszcze w *Mowie* – żeby ciągle podążać tym śladem pytania i jego przywileju – podkreślę ten punkt: połączenie [*union*], łącznik [*trait d'union*] między duchem a historią odgrywa bardzo znaczącą rolę w przejściu, które z *Fragen* czyni samo oznaczenie ducha. Pytanie jest o ducha albo nie jest:

„To źródłowe pojęcie wiedzy zobowiązuje nie tylko do «rzeczowości» («*Sachlichkeit*»), lecz przede wszystkim do stawiania istotnych i prostych pytań (*des Fragens*) w obrębie historyczno-duchowego świata narodu (*inmitten der geschichtlich-geistigen Welt des Volkes*). Co więcej – dopiero na tej podstawie rzeczowość znajduje prawdziwe uzasadnienie, tj. swą modłę i swe granice”<sup>9</sup>.

*Samoutwierdzenie niemieckiego uniwersytetu*: każde słowo tytułu, jak mówiliśmy, przenika egzaltowana celebracja tego ducha. Widzieliśmy przed chwilą,

<sup>6</sup> Ibidem, s. 367.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 368.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

jak siła jego piętna zaznacza samoutwierdzenie, sygnując w tym samym ruchu bycie-niemieckim narodu i jego świata, to jest jego uniwersytetu jako woli wiedzy i woli istoty. Pozostaje potwierdzić, że to samo duchowe piętno wpisuje się w organizację akademicką, w prawodawstwo wydziałów i instytutów, we wspólnotę (*Gemeinschaft*) mistrzów i uczniów:

„Fakultet tylko wtedy jest fakultetem, kiedy rozwinie się w umiejętność prawodawstwa duchowego (*geistiger Gesetzgebung*), zakorzenioną w istocie swej nauki, aby te moce samowiednego istnienia (*Mächte des Daseins*), które ją dręczą, wkomponować w jeden świat duchowy narodu (*die eine geistige Welt des Volkes*)”<sup>10</sup>.

Jeśli chodzi o to, co się tu zarządza [*commande*] i zaleca [*recommande*] na temat ducha, *Mowa* ta wzywa do co najmniej trzech odczytań, trzech ocen, czy raczej trzech protokołów interpretacji.

1. Ponieważ kontrasygnuje oznaczenie ducha, autor tej mowy jako taki nie może uniknąć żadnej odpowiedzialności.

Jego mowa jest przede wszystkim mową odpowiedzi i odpowiedzialności. Odpowiedzialności właściwie przyjmowanej, czy też wymaganej przez różne instancje. Wszystkie one są między sobą powiązane o tyle, że łączą się z duchem. Duch zapisuje ich łącznik [*trait d'union*], łącznik między światem, historią, narodem, wolą istoty, wolą wiedzy, istnieniem *Dasein* w doświadczeniu pytania.

2. Odpowiedzialność ta jest jednak praktykowana według pewnej strategii. Strategia ta – przebiegła, a przynajmniej podwójna – może zawsze zostawić w odwodzie jeszcze jedną niespodziankę dla tego, który myślał, że ją kontroluje.

Z jednej strony, Heidegger nadaje najwyższą i najbardziej utwierdzającą duchową prawomocność wszystkiemu, w czym i przed czym zajmuje stanowisko, wszystkiemu, za co ręczy i co poświęca w ten sposób takiej wysokości. Można by powiedzieć, że uduchowia on narodowy socjalizm. I można byłoby mu to zarzucać, tak jak on sam zarzuca później Nietzsche, że wywyższał ducha zemsty w „najwyższym stopniu uduchowionym duchu zemsty” (*ein höchst vergeistigter Geist der Rache*)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, [w:] idem, *Odczyty i rozprawy*, Warszawa 2007, s. 115. Oczywiście nie jest to „zarzut” ani nawet zabicie argumentu. Heidegger zawsze się przed tym broni. Nigdy nie krytykuje ani nie zbija argumentów. Miałaby to być „gra małych duchem” (*Kleingeisterei*). To właśnie wyjaśnia on po fragmencie, który przed chwilą zacytowałem, i pytaniu, które w nim stawia. Najpierw uznaje zasługę Nietzschego, który myślał „metafizycznie” o zemście – której wymiar nie jest po pierwsze „moralny” czy „psychologiczny” (s. 107). Następnie zarysowuje ruch, który prowadzi do granicy myśli Nietzschego, niczym do spełnienia metafizyki, w tym miejscu, w którym pojawia się w myśli Nietzschego coś, co sprawia, że ta nie może już myśleć. A chodzi właśnie o ducha zemsty (*Geist der Rache*), który być może nie został przewyżczony (a jedynie „uduchowiony w najwyższym stopniu”) przez ten dyskurs o piętnie, odcisku (*Aufprägen*), o którym mówi Nietzsche: „Na tym, co się staje, wycisnąć charakter bytu – oto najwyższa wola mocy”; F. Nietzsche, *Wola mocy*, przekł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 199.

Z drugiej jednak strony, podejmując ryzyko uduchowienia nazizmu, mógł chcieć go odkupić lub ocalić, znacząc go tym potwierdzeniem (duchowością, nauką, stawianiem pytań itp.). Ten sam ruch oznacza zaangażowanie Heideggera i przełamuje pewną przynależność. Wydaje się, że dyskurs ten nie należy już po prostu do obozu „ideologicznego”, w którym przywołuje się mroczne siły, które same nie są duchowe, ale naturalne, biologiczne, rasowe – zgodnie z właśnie nie-duchową interpretacją „ziemi i krwi”.

3. Siła, którą przywołuje Heidegger, jeszcze w zakończeniu, kiedy mówi o przeznaczeniu Zachodu, jest zatem „siłą duchową” (*geistige Kraft*). Odnajdziemy zresztą tę tematykę ducha i Zachodu, jakkolwiek przemieszczoną, w tekście o Traklu.

Jaka jest cena tej strategii? Dlaczego fatalnie zwraca się przeciwko swojemu „podmiotowi”, jeśli można tak powiedzieć, jak w zasadzie trzeba powiedzieć w tym przypadku? Nie można bowiem odgraniczyć się od biologizmu, naturalizmu, rasizmu w genetycznej formie; można się im przeciwstawić, jedynie ponownie wpisując ducha w określenie przeciwstawne, czyniąc z niego na nowo jednostronność subiekcji, choćby w jej formie woluntarystycznej. Ograniczenie tego programu pozostaje bardzo silne, rządzi ono większością dyskursów, które dzisiaj i jeszcze długo przeciwstawiać się będą rasizmowi, totalitaryzmowi, nazizmowi, faszyzmowi i tym podobnym, i robią to w imię ducha czy też wolności ducha<sup>12</sup>, w imię pewnej aksjomatyki – na przykład aksjomatyki demokracji lub „praw człowieka” – które, bezpośrednio lub nie, sprowadzają się do tej metafizyki subiekcji. Wszystkie pułapki tej odgraniczającej strategii należą do tego właśnie programu, niezależnie od miejsca, które w nim zajmują. Mamy wybór jedynie między przerażającymi skażeniami, które wyznacza. Nawet jeśli współdziałal każdej z tych rzeczy nie jest równy innym, są one nieredukowalne. Pytanie o to, który z nich jest najmniej poważny, jest ciągle aktualne, nie można przecenić jego powagi i pilności, ale nigdy nie rozłoży ono nieredukowalności tego faktu [*fait*]. „Fakt” ten nie jest oczywiście po prostu pewnym faktem. Po pierwsze i przynajmniej dlatego, że nie jest jeszcze dokonany [*fait*], nie całkiem [*pas tout à fait*]: bardziej niż kiedykolwiek wzywa – jeśli chodzi o to, co w nim pozostaje przyszłe wobec przeszłych klęsk – do absolutnie nowych odpowiedzialności „myśli” i „działania”. To właśnie powinniśmy wskazać, jeśli nie nazwać, i zacząć tutaj analizować.

W *Mowie rektorskiej* ryzyko to nie tylko zostaje podjęte. Jeśli jej program wydaje się diaboliczny, to dlatego, że – nie mając w sobie nic przypadkowego – kapitalizuje to, co najgorsze, to jest dwa zła naraz: poręczenie nazizmu i gest jeszcze

<sup>12</sup> Owa wolność ducha ponosi ryzyko ściśle określone przez tekst Hegla: ryzyko wolności jedynie formalnej i abstrakcyjnej uniwersalności.

metafizyczny. Ta dwuznaczność, ukryta za sprytem cudzysłowu, którego nigdy nie możemy dobrze zmierzyć (zawsze jest go za dużo lub za mało), wiąże się z faktem, że *Geist* jest zawsze nawiedzany przez swój *Geist*: jeden duch, innymi słowy – zarówno po francusku, jak i po niemiecku – fantom, zawsze zaskakuje, powracając jako głos z brzucha drugiego. Metafizyka zawsze powraca [*revient*], rozumiem ją jako powracającą zjawę [*revenant*], a *Geist* jest najbardziej fatalną figurą tego powracania. Podwojenia, którego nigdy nie można oddzielić od tego, co proste i pojedyncze.

Czyż to, czego w końcu Heidegger nie będzie mógł nigdy uniknąć (*vermeiden*), sama nieuniknioność, nie jest tym podwojeniem ducha, tym *Geist* jako *Geist* tego *Geist*, duchem jako duch ducha, który zawsze przychodzi ze swoim sobowtórem [*son double*]? Duch jest swoim sobowtórem.

Niezależnie od tego, jak zinterpretujemy tę groźną dwuznaczność, jest ona dla Heideggera wpisana w ducha. Należy do ducha. Powie to, mówiąc o duchowym złu w tekście o Traklu. Ale już wtedy odnotowuje to, w nieco inny sposób, na początku *Wprowadzenia do metafizyki* dwa lata po *Mowie rektorskiej*.

Podobnie jak – mimo teatralnego zwrotu, podniesienia kurtyny czy cudzysłowu – *Mowa* ponawia i potwierdza to, co istotne w *Sein und Zeit*, tak też *Wprowadzenie do metafizyki* (1935) powtarza wezwanie ducha rzucone przez *Mowę*. Ponawia je nawet, wyjaśnia, rozszerza, uzasadnia, precyzuje i otacza nowymi środkami ostrożności.

Retoryka nie jest już tutaj z pewnością retoryką traktatu, jak w *Byciu i czasie*, czy też retoryką emfatycznej mowy inauguracyjnej, jak w *Rektorsrede*. Chodzi o język [*parole*] nauczania, który należy do obu tych rodzajów naraz. Podobnie jak w 1933 roku, *Wprowadzenie* nie rehabilituje pojęcia ducha, które zostało zdekonstruowane w *Sein und Zeit*. Ale ten drugi duch, ten zły sobowtór, ten fantom subiekcji, zostaje wypędzony za pomocą *Destruktion* jeszcze w imię ducha, tego, który prowadzi w tym zdecydowaniu ku pytaniu, woli wiedzy i woli istoty.

Czy ta podwójność miesza się z dwuznacznością, czy też niejednoznacznością, którą Heidegger przypomina zaraz na początku *Wprowadzenia*, kiedy mówi o *Zweideutigkeit*, w której utrzymuje się „każda istotna postać ducha”<sup>13</sup>? Im bardziej któraś z figur ducha jest szczególna, tym bardziej ulegamy pokusie pomylenia się na jej temat, przez porównanie lub pomieszanie. Otóż filozofia jest jedną z istotowych form ducha: niezależna, twórcza, rzadka wśród możliwości i konieczności ludzkiego *Dasein* w jego historyczności. Właśnie z powodu

<sup>13</sup> „Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit”, M. Heidegger, *Einführung in die Methaphysik*, Frankfurt am Main 1935, s. 11; przekł. pol.: *Wprowadzenie do metafizyki*, przekł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 15.



tej istotowej rzadkości szczególny charakter zawsze wzywa do pomyłek, tak jak *Zweideutigkeit* wzywa do *Missdeutung*. Pierwsza błędna interpretacja polega na tym – a dziś jeszcze znamy dobrze ten program – że wymagamy od filozofii, aby poszukiwała podstaw pewnej kultury *Dasein* i epoki pewnego narodu, a następnie, że oczerniamy filozofię, kiedy do niczego nie prowadzi z tego punktu widzenia i w niczym nie służy tej kulturze. Drugie oczekiwanie, druga pomyłka: filozofia, ta figura ducha, powinna przynajmniej poszukiwać systemu, zarysu, obrazu świata (*Weltbild*), mapy świata (*Weltkarte*), swego rodzaju kompasu do uniwersalnej orientacji. Jeśli filozofia nie może ustanowić kultury, niech chociaż ułatwia techniczno-praktyczne działanie czynności kulturowych, niech ulży nauce, odciążając ją z refleksji epistemologicznej o jej założeniach, podstawowych pojęciach i zasadach (*Grundbegriffe*, *Grundsätze*). Czego oczekuje się od filozofa? Żeby był funkcjonariuszem tego, co podstawowe. Te nieporozumienia, dziś bardziej niż kiedykolwiek żywotne, podtrzymują, zdaniem Heideggera (a któż mu zaprzeczy?), profesorowie filozofii.

Samoutwierdzenie czy samouobeczenie ducha: wszystko to, co zapowiada *Mowa rektorska*, odnajdujemy na nowo nazwane we *Wprowadzeniu do metafizyki*. Można by powiedzieć, że już od tytułu i od nazwy *Wprowadzenia*. Oznaczenie pytania jest tu bezpośrednio powiązane z oznaczeniem *Führung* nazywanej duchową. *Wprowadzenie* otwiera się na medytację o pytaniu, czy dokładniej o wprowadzeniu do pytania, o tym, co wprowadza, doprowadza i prowadzi wewnątrz pytania, owo *hineinführen in das Fragen der Grundfrage*<sup>14</sup>.

Nie ma stawiania pytań jak tylko w doświadczeniu pytania. Pytania nie są rzeczami, jak woda, kamień, buty, ubrania czy książki. *Hineinführen* w pytaniu nie prowadzi – nie wprowadza czegoś, ale prowadzi, przeprowadza ku doświadczeniu, przebudzeniu lub wytwarzaniu pytania. Jednak z racji tego, że nic nie może dyktować pytania ani poprzedzać go w jego *wolności*, *Führen* jest już pytające.

Uprzedza, jest nadchodzeniem-przed [*un pré-venir*], które już stawia pytanie o pytanie (*ein fragendes Vorangehen*), jest przed-pytywaniem, *ein Vor-fragen*. Jeśli nic nie poprzedza ani pytania w jego *wolności*, ani nawet wprowadzenia do stawiania pytań, to ducha duchowego przewodzenia (*geistige Führung*), o którym mówią zarówno *Mowa rektorska*, jak i *Wprowadzenie do metafizyki*, można interpretować w całości jako możliwość stawiania pytań. Odpowiada [*correspond*] tej możliwości, udziela jej odpowiedzi [*répond*]. O ile ta nie odpowiada mu, nie udziela mu odpowiedzi już wcześniej, w swoich więzach i zobowiązaniach, w sojuszach tego rodzaju odpowiedniości, jak też w praktykowaniu tej współ-odpowiedzialności. Ten dyskurs o duchu jest zarazem dyskursem o *wolności* ducha.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 22 (przekł. pol.: „wwód w zadawanie pytania podstawowego”, s. 24).

Nic jej odtąd nie poprzedza, duchowe wodzenie [*duction*] samo pozostaje bez przewodzenia, przerywając tym samym krąg pustej refleksji, która groziła pytaniu o bycie w jego podstawowej formie: „Dlaczego istnieje byt, a nie nic?”. To pierwsze zdanie książki. Istniało ryzyko, że ta refleksyjna machina będzie w nieskończoność obracać je w pytaniu pytania: „Dlaczego «dlaczego?»” i tym podobne. Heidegger mówi raczej o skoku (*Sprung*) pytania. Skok wyłania, uwalnia źródłowe wyłanianie się (*Ursprung*), bez konieczności wprowadzania do pytania przez coś innego niż przewodzenie, które już stawia pytania: to jest samego ducha. Budzi on, a raczej [*plutôt*] – wcześniej [*plus tôt*] – budzi się z *Vor-fragen* tej *Führung*. Nic nie uprzedza o tej mocy przebudzenia w jego wolności i zdecydowaniu (*Entschlossenheit*). To, co przychodzi przed – w czasie [*avant*] i w przestrzeni [*devant*] – to, co uprzedza i stawia pytania przed wszystkim (*vor*), to duch, wolność ducha. Niczym *Führer* idzie lub powraca drogą przed, na przedzie, przed jakąkolwiek polityką, jakąkolwiek psychagogią, jakąkolwiek pedagogią.

Trzeba bowiem szczerze to sprecyzować: w momencie, w którym Heidegger ryzykuje oddanie tej tematyki *Führung* na służbę pewnej określonej polityki, daje tym samym do zrozumienia, że zawczasu zrywa z taką służbą. W swojej duchowej istocie to wolne przewodzenie nie może prowadzić do żadnego ślepego podążania [*suivism*], nie można mu przyznać żadnego następstwa [*suite*], żadnego stronnika [*suiveur*], żadnej *Gefolgschaft*, żadnego zgromadzenia uczniów czy zwolenników. Naturalnie to, co Heidegger mówi – żeby je wykluczyć – o szkole jako scholastyce, technicznym uczeniu się czy kształceniu zawodowym, można rozciągnąć na partię. Bez wątplenia mielibyśmy problem ze zrozumieniem, co może oznaczać *Führung*, która każe [*mande*], domaga się [*demande*] lub nakazuje [*commande*], bez następstw, jakiegokolwiek posłuszeństwa czy posłuch. Jakkolwiek by była duchowa, musi dobrze prowadzić. Oczywiście, rzekłby tutaj Heidegger, jeśli mamy problem ze zrozumieniem, oznacza to, że pozostajemy więźniami logiki rozsądku [*entendement*] i że nie mamy dostępu do tej wolności słuchania, do tej wierności czy do tej modalności podążania [*suivre*], która nie miałaby nic wspólnego ze ślepym podążaniem w sensie *Gefolgschaft*. Być może. Zarazem jednak, o ile to stawianie pytań nie redukuje się do swoich modalności dyskursywnych lub wypowiedzi pytających, należy ono całkowicie, to jest istotowo, do woli i do woli jako woli wiedzy. „*Fragen ist Wissen-wollen*”<sup>15</sup>.

Wszystko to prowadzi *Wprowadzenie do Mowy rektorskiej* i do tematyki zdecydowania (*Entschlossenheit*), która odgrywa decydującą rolę, w rzeczywistości rolę samej decyzji w *Sein und Zeit*. Akapit, który definiuje stawianie pytań jako wolę wiedzy, przypomina również, że samo chcenie jest byciem-zdecydowanym (*Entschlossensein*).

<sup>15</sup> Ibidem, s. 25 (przekł. pol.: „pragnienie wiedzy”, s. 25).

O ile przynajmniej z pozoru, pozoru mniej emfaticznego tonu, *Wprowadzenie* zaczyna od zaznaczenia politycznego wycofania względem *Mowy rektorskiej*, o tyle w rzeczywistości proponuje swego rodzaju diagnozę geopolityczną, której wszystkie zasoby i wszystkie odniesienia sprowadzają się do ducha, do duchowej dziejowości, z jej pojęciami, które już zostały wypróbowane: duchowe są upadek lub schyłek (*Verfall*), duchowa jest również siła.

A zatem geopolityka: nazwane zostają Europa, Rosja i Ameryka, co jednak bez wątplenia oznacza jeszcze samą Europę. Wymiar pozostaje jednak właściwie geopolityczny. Myśl o świecie zostaje określona jako myśl o Ziemi lub o planecie.

Heidegger zapowiada więc „upadek duchowy” (*geistige Verfall*). Narody tracą w nim swoje ostatnie „siły duchowe”. To ostatnie wyrażenie często powraca. *Verfall* ducha daje się pomyśleć tylko w ramach jego stosunku do przeznaczenia bycia. Jeśli doświadczenie ducha wydaje się w stawianiu pytań proporcjonalne do „niebezpieczeństwa”, naród niemiecki, „nasz ród”, ten „naród metafizyczny” (*das metaphysische Volk*) par excellence jest zarazem najbardziej duchowy (co Heidegger dokładnie wyjaśni nieco dalej, mówiąc o języku) i najbardziej wystawiony na niebezpieczeństwo. Jest bowiem w kleszczach<sup>16</sup>, w centrum (*in der Mitte*) między swoimi europejskimi sąsiadami, Rosją i Ameryką<sup>17</sup>. To jemu przypada „wielka decyzja” (*die grosse Entscheidung*), ta, która zaangażuje los Europy, „wychodzące z centrum” rozwinięcie „nowych, pęniejszych duchowo sił historii” (*neuer geschichtlich geistiger Kräfte aus der Mitte*)<sup>18</sup>. Emfaza, *emphasis*: słowo „duchowy” jest jeszcze podkreślone zarówno po to, żeby zaznaczyć, że to tam znajduje się podstawowe określenie stosunku do bycia, jak i po to, żeby wykluczyć politykę, która nie byłaby polityką ducha. Wzywa się do nowego początku. Zostaje on wezwany przez pytanie: „*Wie steht es um das Sein?*” (co z byciem?). Początek ten, który jest po pierwsze ponownym początkiem, polega na powtórzeniu (*wiederholen*) naszego dziejowo duchowego istnienia (*Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins*). To „my” tego „naszego”, to naród niemiecki. Pospiesznie wspominałem o geopolitycznej diagnozie tam, gdzie dyskurs nie jest ani dyskursem wiedzy, ani dyskursem kliniki lub terapii. Geopolityka ponownie prowadzi nas jednak od ziemi i planety do świata i do świata jako świata ducha. Geopolityka nie jest niczym innym jak pewną *Weltpolitik* ducha. Świat nie jest Ziemią. Na Ziemi dochodzi do zaciemnienia świata (*Weltverdüsterung*)<sup>19</sup>: ucieczki bogów, destrukcji ziemi, umasowienia ludzi, wywyższenia przeciętności. ●

Przekład z języka francuskiego: **Barbara Brzezicka**

<sup>16</sup> Ibidem, s. 29 (przekł. pol.: s. 40).

<sup>17</sup> Oskarżenie przeciwko Ameryce, jej „pseudofilozofii”, jej „patentowanej psychologii” itp. przewija się przez dłuższy czas. Bez wątplenia osiąga swój szczyt w 1941 roku. Por. M. Heidegger, **Die Grundbegriffe der Metaphysik**.

<sup>18</sup> M. Heidegger, **Einführung in die Metaphysik**, op. cit., s. 42 (przekł. pol.: s. 40).

<sup>19</sup> Ibidem, s. 48 (przekł. pol.: „ogólne przygnębienie”, s. 45).

