



Wojna jako „zguba językowa” a filozofia *Studium ex malo*

Anton MARCZYŃSKI*

ABSTRACT

War as a ‘linguistic loss’ and philosophy. *Studium ex malo*: The article undertakes a philosophical consideration of war, conducted *ex malo* — through the prism of evil, understood as an orienting point for thinking about limit-experiences. War is approached as a ‘linguistic loss’ in its affinity with evil but also its distinctness from evil — not as an object susceptible to neutral conceptualization, but as an experience that simultaneously demands articulation and compromises eloquence, rendering silence problematic as well. In this sense, the question of war becomes a question concerning the conditions of possibility for philosophical questioning itself and the competence of philosophy in the face of limit-experiences. The argument unfolds in dialogue with the thought of Cezary Wodziński and selected motifs from the philosophies of Lévinas, Agamben, Heraclitus, Hegel and Heidegger, revealing different ways to situate war within ontological and historical horizons, as well as the tensions arising from their relation to the problem of evil. The article brings to light the resistance that the experience of war poses to attempts at conceptual grasp, along with the aporias of its articulation. Three fundamental obstacles are distinguished: insufficient experiential immediacy, the normative uncertainty of utterance, and the excess and traumatic character of experience, which undermine both discourse and silence. Rather than offering a definition of war, the study proposes a recognition of its limit-status: when war is considered through the prism of evil, philosophy is confronted with the boundaries of its own expressibility and with the loss of a more primordial competence — the discernment of good and evil.

KEYWORDS

wonder, evil, experience and concept, aporia of articulation, silence, expressibility, polemos, phenomenology, ontology, hermeneutics, Cezary Wodziński

* Dr, adiunkt, Wydział Filozofii i Kognitywistyki, Uniwersytet w Białymstoku. E-mail: a.marczynski@uwb.edu.pl.

*Cezaremu Wodzińskiemu,
z wdzięcznością za opowiedzenie się w sprawie niniejszej wojny
u jej zarania, w roku 2014*

DYSTANS

Przedmiotem niniejszego studium jest wojna w zestawieniu ze złem, a zarazem w pewnej względem zła odrębności. Odrębność ta nie implikuje bynajmniej ani rozłączności, ani sprzeczności obu pojęć. Pozwala natomiast postawić pod znakiem zapytania ich tożsamość, niemal zawsze oczywistą z perspektywy doświadczenia. Ta właśnie perspektywa skłania także do przeciwstawienia wymiaru pojęcia wymiarowi doświadczenia. Obydwa składają się na namysł zarówno nad wojną, jak i nad złem.

Zakwestionowanie owej pary — wojny i zła — okazuje się samo w sobie problematyczne, a więc filozoficznie doniosłe. Pytanie o wojnę i zło nieodłączne jest bowiem od pytania o samo zapytywanie: o jego sens, warunki możliwości, o to, czym jest i dokąd prowadzi. Nie chodzi tu więc jedynie o retoryczne: „czy ma sens?”, lecz o pytanie poważniejsze: „czy może być zapytywaniem rzeczywiście filozoficznym o istotę tego, co nazywamy wojną i złem?”. W tym znaczeniu pytanie o wojnę i zło staje się jednocześnie pytaniem o filozofię — o jej kompetencje, granice i własną istotę.

Próbę szerokiego i radykalnego zarazem ujęcia tego problemu — zła jako pytania o filozofię — podjął Cezary Wodziński w książce *Światłocienie zła*. Swój historyczno-filozoficzny przegląd, a właściwie rozmowę z filozofami, Wodziński rozpoczyna od wyznaczenia granic samej tej rozmowy, wskazując jej przedmiot jako coś, co sytuuje się niejako poza tymi granicami: „Filozofia zawsze stawiała sobie zadanie pomyślenia tego, co najtrudniejsze do pomyślenia. [...] Jak sprostać temu, co najtrudniejsze do pomyślenia? Nic prostszego: pomyśleć... Czy jest coś bardziej niepomysłnego aniżeli zło?” (Wodziński, 2019: 5). Pisząc o złu jako o „niepomysłności” (*ibidem*) oraz o „zgubie językowej” (*ibidem*: 6–7), prowadzi on swój wywód — najczęściej ręka w rękę z Martinem Heideggerem, także w części o Heideggerze — od Immanuela Kanta przez wybranych myślicieli XIX i XX wieku, aż po Emmanuela Lévinasa, by na koniec włączyć w ten krąg również Platona.

Książka Wodzińskiego stanowi jeden z dwóch impulsów do napisania niniejszego tekstu. Drugim jest wojna — doświadczenie i pojęcie, którym postanowiłem się przyjrzeć, korzystając z lektury i przez namysł nad złem ze *Światłocieni*... Nie traktuję jednak tej książki jako interpretacyjnego klucza do wojny. Przywołuję raczej jej Autora oraz jego rozmówców jako pomocników

w nabraniu dystansu — niezbędnego do pisania na tak wymagający temat. Wojna staje się więc tu przedmiotem namysłu poprzez zło. To zaś rodzi pytanie, czy jest to jedyny sposób myślenia o wojnie. A przede wszystkim: w jaki sposób taki namysł może być filozoficzny? I w jaki sposób wyznacza on samą filozofię, w której się wydarza?

ZGUBA I ZDUMIENIE

Filozofia, nawet jeżeli staje się zajęciem zawodowym, musi pozostawać przeciwieństwem potoczności i codzienności. Jest spoglądaniem na świat z nieprzeciętnych perspektyw i w szczególnych chwilach. Zaczyna od zdziwienia — wtedy, gdy zwyczajność świata i codziennej rutyny nagle zostaje zakłócona, co umożliwia niepospolite rozejrzenie się dookoła. Wiemy o tym zarówno od Platona (2002: 155d), jak i od Arystotelesa (2013: 982b): zdziwienie potrafi wtargnąć w życie niespodziewanie. Samo zaskakuje i — od czasu do czasu — stwarza o k a z j ę, by na życie, ale przede wszystkim na sam impuls do takiego zwrócenia się ku niemu, spojrzeć inaczej niż dotąd.

Pomyślenie świata inaczej niż na co dzień wymaga okazji i wydarza się jako okazja właśnie. Taka okazja może dać początek pełnemu zdumieniu przyglądaniu się samemu namysłowi nad rzeczywistością. Przychodzi jako wydarzenie, którego nikt się nie spodziewa, a które może, choć nie musi, zjawiając się w doświadczeniu partykularnym, zostać spożytkowane jako filozofia.

Zdaje się, że można sporządzić listę wyjątkowych okazji, które nie tylko zaskakują, umożliwiając zwrócenie się ku nim samym jako przedmiotom namysłu, lecz także burzą z impetem ramy codzienności, kierując ów namysł ku sobie samemu. Należy tu wymienić cierpienie, doświadczenie zła, podnoszące już kwestię uchwycenia go jako przedmiotu filozoficznej refleksji. Drugą taką, nieitożsamą co prawda ze złem, lecz nierzadko występującą w tym samym, niekoniecznie etycznym kontekście, kwestią jest wojna. Ona również stawia pytanie o możliwość własnej tematyzacji i artykulacji, także w ramach tradycji filozoficznej. Wojna może tu występować zarówno jako doświadczenie, jak i pojęcie (te dwa poziomy często się ze sobą mieszają i skazują zwracające się ku nim myślenie na niebezpieczeństwo ekwiwokacji).

Zacząć więc warto od tego, że wojna zwykle kojarzy się ze złem i niewątpliwie pozostaje z nim w jakiś sposób związana. Pomyślenie sposobu tego powinowactwa wydaje się jednak wielce problematyczne. Problemатyczne bowiem okazuje się samo myślenie zła. Jest to myślenie, które — przeglądając się w takim przedmiocie niczym w lustrze — nieodzwrotnie zwraca się ku sobie

i przy tej wyjątkowej okazji odkrywa własną ułomność. W tym ruchu doświadczają symptomatycznej niezdolności do artykulacji doświadczenia przedmiotu takiego namysłu. Na sposób wspomnianego zdziwienia, które zaskakuje i odbiera mowę, takie myślenie niespodziewanie przemienia się w doświadczenie własnego zaangażowania czy uwikłania we własny przedmiot. Tak oto pisze o tym Cezary Wodziński we wstępie do *Światłocieni zła*: „Myślenie zadające się ze złem doświadczają przede wszystkim kłopotów z samym sobą. Usiłując oddać sprawiedliwość rzeczy myślenia, w samym sobie odkrywają elementarny «brak», powodowany nie tyle zagubieniem językowym, ile wprost i bez dyskursywnych osłon — nieciągłością, szczelinowatością i otchłannością doświadczenia” (Wodziński, 2019: 10).

Wodziński pisze o tym, odwołując się do wyhodowanych przez tradycję filozoficzną figur zła — od ontologicznej, metafizycznej, moralnej po postaci najbardziej przyziemne i partykularne. Jawi się ono na różne sposoby; czasem okazuje się nam dane w postaci śladów, raczej ocierających się o doświadczenie niż dających się uchwycić w wyrazistych i sztywnych konceptach. Mając to na myśli, można również w odniesieniu do wojny założyć, że cechuje ją podobna problematyczność i nieuchwytność. Ona także mogłaby być potraktowana jako owa „zguba językowa” ze *Światłocieni...*, jako pytanie na tyle fundamentalne, że wymykające się samej metafizyce z jej bogatym i wyrafinowanym instrumentarium dyskursywnym. Intuicyjnie ujęta jako spowinowacona ze złem, w języku wojna mogłaby ulegać dyspersji, tworząc różnorakie odcienie i kształty, lecz w swej istocie — o samo istnienie której powstawałoby tu pytanie — podobnie do zła skazywałaby nas na „nieciągłość, szczelinowatość i otchłanność doświadczenia” (*ibidem*).

Prościej mówiąc, można by zapytać: czy wojna jest tożsama ze złem? Czy jednak ma odrębną istotę? Czy istotowość wojny jest równie problematyczna? Czy podobnie do zła podważa nie tylko wyrazistość wypowiedzi na swój temat, lecz również komplikuje milczenie? Czy podobnie do zła powoduje konsekwencje równie skuteczne w zakłóceniu i zmianie rzeczywistości?

Te pytania można by mnożyć, ale warto byłoby tutaj spróbować sprowadzić je do niezbędnego minimum, odwołując się przy tym do rozważań Wodzińskiego o zło, nie traktując ich jednak jako uniwersalnego klucza do interpretacji wojny. Gdyby założyć, że wojna również jest „brakiem”, „zgubą językową”, poszukiwania byłyby już wyznaczone przez tak postawione pytanie. Przydarza się jednak okazja, by jej także w ten sposób doświadczać — jako „braku” i „zguby językowej”, wprowadzającej w zakłopotanie i powodującej wyjątkowe zdziwienie.

Z tej perspektywy równie problematyczne jest pomyślenie i artykulacja wojny nie jako abstrakcji, lecz jako żywego doświadczenia. Taki namysł staje się

zaangażowany: nie tylko obchodzi go własny przedmiot, lecz wręcz nie może się nim nie zajmować. „Biorąc na warsztat” takie przedmioty jak zło i wojna, myślenie — przy ich okazji — zajmuje się sobą samym w relacji z nimi. I taka właśnie kłopotliwość pozwala te pojęcia ze sobą zestawiać. W obu wypadkach — czy przy okazji obu — gdy myślenie próbuje uchwycić ich pełnię, a więc dramatyczny splót z doświadczeniem życiowym, angażującym samo myślenie, stają się one nie do pomyślenia. Nie dlatego, że całkowicie wymykają się tematyizacji, lecz dlatego, że taka oto tematyizacja zostaje w nie włączona wraz z tym, co ją wywołuje. Ze zdziwieniem więc myślenie, zamiast uchwycić przedmiot, zaskoczone takim obrotem spraw, może za Teajtetem powtórzyć: „nieraz doprawdy, kiedy na to patrzę, w głowie mi się kręci i ciemno się robi w oczach” (Platon, 2002: 155d).

Można powiedzieć, że w tym zaskakującym — albowiem niespodziewanym — miejscu dziwiącego się myślenia, łączącym doświadczenie wojny i zła, filozofia się zaczyna, a zarazem kończy, gdyż powraca do siebie samej. Jest to myślenie dziwiące się, zdumiewające się, a nawet z-dumiewające się, jak ujmuje to Wawrzyniec Rymkiewicz w przekładzie *Podstawowych zagadnień filozofii* Heideggera: „«Filozofia wynika ze z-dumienia» znaczy: jest ona czymś zdumiewającym w swej istocie i zdumiewa tym bardziej, im bardziej staje się tym, czym jest” (Heidegger, 2017: 199).

Jednak mocniejsze od zdziwienia, a zwłaszcza od owego z-dumienia, okazuje się oszołomienie czy raczej wstrząs, przybierający różne kształty przy okazji zetknięcia się ze złem bądź wojną. W nim bowiem tkwi okazjonalność namysłu: narzucająca się możliwość myślenia — możliwość nie do odrzucenia. W tym punkcie — ponownie w świetle *Podstawowych zagadnień filozofii* — „Dochodząc do ostateczności, z-dumienie nie znajduje jednak także niczego, co mogłoby być wyjściem — nie wie, dokąd zmierza — lecz widzi tylko, że jest skazane na niezwykłość tego, co najzwyczajniejsze” (*ibidem*: 204).

Jest to więc miejsce, w którym namysł domaga się wypowiedzi, a zarazem zмага się z jej problematycznością: miejsce agonu, do którego myślenie zostaje doprowadzone, by — jak to na agonie się zdarza — spotkać się z własną ułomnością i słabością, by podejmując walkę, potrząsnąć sobą, przeciwnikiem i światem, a także doznać wstrząsu¹. Takie myślenie przy okazji zła i wojny nie może o nich mówić ani też nie może nie mówić.

¹ Nie zamierzając rozwijać tego wątku w niniejszym tekście, muszę jednak wspomnieć, iż grecki rzeczownik *ἀγων*, oznaczający ‘walkę, spór, bitwę’, a jako pierwsze znaczenia mający ‘zgromadzenie’, ‘miejsce, plac zgromadzenia, miejsce igrzysk, zawodów sportowych’ (Jurewicz, 2000–2001: t. 1, 8), stanowi — jak o tym pisze Pierre Chantraine (1968–1980: t. 1, 17) — formację od czasownika *ἀγωνεω*, którego formą słownikową jest *ἀγων*, o znaczeniach

OKAZJA

Warto zatem z okazji, której doświadczenie wojny dostarcza, skorzystać. I właściwiej zacząć od doświadczenia, by — wychodząc z jego partykularnego wymiaru, przywiązanego jako wstrząs do określonego miejsca i czasu — przejść w poszukiwaniu owego „braku” do kwestii ogólniejszych. Taką okazją staje się konkretna wojna, która — wydarzając się nazbyt blisko — wchodzi wprost do bezpośredniego doświadczenia. Nie każdą jednak okazję daje się od razu rozpoznać jako okazję do niecodziennego zapytywania o „coś”, czego istoty nie znamy. Jeśli jednak taka okazja zostanie rozpoznana, to owo niepokojące „coś” może stać się fenomenem, ujawniając się jako wojna obecna już wcześniej i zawsze, a więc jako wojna w ogóle. Niewątpliwie wojna potrafi zmusić doświadczonego jej do skupienia całej uwagi wyłącznie na sobie, zawieszając wszystko, czym człowiek zajmował się dotąd. Przede wszystkim jednak jawi się wtedy jako pytanie wszechogarniające, jako impuls, natrętna okazja nie do odrzucenia, by pytać: „dlaczego wojna?”, „czym jest i dlaczego nie udaje się wyzwolić z jej szponów?”. Jako okazja właśnie staje się podstawą myślenia.

TRZY PYTANIA METAFIZYCZNE

Kłopot z artykulacją i wytłumaczeniem istoty wojny może być podyktowany brakiem odpowiedniego wglądu, kiedy nie tylko analizująca, lecz i doświadcza-
jąca wojny jednostka — w swoim myśleniu wojny — nie jest na linii frontu, nie znajduje się pod ostrzałem, nie znalazła się pod okupacją, nie odczuła smrodu wojny, choć mogła zauważyć jej odbłask w niejednej parze oczu. Czy to oznacza, że bez maksymalnie bezpośredniego doświadczenia wojny nie można rościć sobie pretensji do pełnego jej rozumienia? Lecz zarazem czy można o niej mówić? Jest to jedno z szeregu pytań, które — jako pytanie o możliwość artykulacji pełnego doświadczenia obozu śmierci, szczególnego przykładu sytuacji wojny — w *Co zostaje z Auschwitz* podnosi Giorgio Agamben, przywołując Prima Leviego: „W każdym świadectwie istnieje również inna luka: świadkami,

m.in. ‘prowadzić, wozić, przyprowadzić, wprowadzić, sprowadzić’, a także ‘przyciągać’ czy ‘sprawiać’ (Jurewicz, 2000–2001: t. 1, 8). Równie topologiczny charakter mógłby mieć oznaczający ‘wojnę’ rzeczownik *πόλεμος*, który — wedle hipotezy Hermanna Jacobsohna, wspomnianej przez Émile’a Boisacq’a (1938: 801) — jest związany z *πόλις*, ‘miastem’ (Jurewicz, 2000–2001: t. 2, 211). Aczkolwiek zarówno Boisacq (1938: 801), jak i Chantraine (1968–1980: t. 3, 925) łączą *πόλεμος* z czasownikiem *πελεμίζω*, ‘potrząsać, machać’, ‘wstrząsnąć, spłoszyć’ (Jurewicz, 2000–2001: t. 2, 172), ukazując wojnę jako potrząsanie czy wstrząs.

z definicji, są ci, którzy ocaleli, a zatem należą w pewnym sensie do uprzywilejowanych. [...] Nikt nie opowiedział o losie zwykłego więźnia, ten bowiem nie miał większej szansy na przeżycie” (Agamben, 2008: 32).

Kłopot z artykulacją i wytłumaczeniem istoty wojny może być też podyktowany brakiem prawa do mówienia w imieniu tych, którzy w pełni jej doświadczają. Co — przy okazji i natychmiast — wprowadza pytanie o znaczenie owego „w pełni”: „Ci, którzy sami tego nie doświadczyli, nigdy nie dowiedzą się, co tam się stało, ci zaś, którzy tego doświadczyli, nigdy tego nie wysłowią; nigdy naprawdę, nigdy w pełni. Przeszłość należy do umarłych” (*ibidem*). Implikuje jednak pytanie o normatywne granice zawsze jakoś ograniczonej wypowiedzi o wojnie: „czy mam prawo?”.

Kłopot z artykulacją i wytłumaczeniem istoty wojny może być wreszcie podyktowany swoistym nadmiarem doświadczenia. Rażącym swoją zimną banalnością kancelaryzmem byłoby tu stwierdzenie w rodzaju: „Świadcstwa osób dotkniętych wojną wskazują, że rozmowa z nimi często przybiera formę niemal pozbawioną słów...”. Gdyby porozmawiać z tymi, którzy z powodu wojny przeżyli i wciąż przeżywają gwałty, tortury, ostrzały, utratę bliskich, są wypędzani ze swoich domów, wrzucani do obozów, jak też z tymi, którzy cudem uchodzą z życiem (nie chodzi tu nawet o tych, którzy podnoszą się po tym wszystkim i dają radę czynić opór — jest to sytuacja fenomenologicznie odmienna), zetknemy się z problematycznością artykulacji: kłopotliwością wiązania w znaki nieuchwytnych znaczeń, które ponadto — nieznane, niejasne dla odbiorcy — stają się zupełnie niedostępne na poziomie pragmatycznym. To nie będzie zwykła rozmowa, raczej niewiele mówiąca, najmniej polegająca na słowach. Nie będzie tu różnicy między potokiem słów a zdawkowymi odpowiedziami czy suchym milczeniem. Najwyżej po stronie odbiorcy może ona grozić indukcją stanów, które są skutkami doświadczeń wojny, lecz nie ujawni samych doświadczeń. Słuchacze świadectw byliby zdani na własną wyobraźnię. Myślenie o wojnie możliwe jest właśnie dzięki niej, skoro — jak twierdził Stagiryta — „dusza nie myśli nigdy bez wyobrażenia” (Arystoteles, 1988: 431a).

By przywołać słowa o jeszcze jednej wojnie — słowa o kłopotliwości i jałowości słów o niej — sięgnę do książki żołnierza pisarza Artura Dronia *Hemingway niczego nie wie*:

Żołnierze przyjeżdżają na przepustki, widują się z bliskimi, rozmawiają z nimi, żartują, płaczą, śmieją się, coś mówią, a o czymś milczą. Niekiedy nawet wydają się tacy, jakimi byli zawsze. Ale potem nadchodzi czas powrotu i w jednej chwili się starzeją. Nieważne, ile mają lat — po prostu w środku siedzi coś takiego, co postarza ich w nieskończoność. Pozostają samotni wobec niemożności wyjaśnienia,

co mają we wnętrzu. Dobrowolnego powrotu na wojnę nie da się wyjaśnić (Дронь, 2025: 64).

Jeśli jednak u Dronia język zderza się z granicą doświadczenia frontowego, to w prozie obozowej ta granica okazuje się jeszcze bardziej hermetyczna. Stanisław Asiejew — filozof i dziennikarz, w latach 2017–2019 więzień „Izolacji”, tajnego obozu koncentracyjnego i miejsca tortur w okupowanym przez Rosjan Doniecku — wprost nawiązuje do tej różnicy, by ostatecznie wskazać na wspólną dla obu sytuacji niemożność przekazu:

Nie byłem na froncie, lecz byłem pod ostrzałem. Nie byłem w więzieniu, lecz jestem tu już rok. W istocie nikt nie zdoła pojąć, jak tutaj było, jeśli sam tu nie był. Możesz na przykład udzielić miliona wywiadów, a i tak nie opisziesz nawet tej rozmowy i jej atmosfery; nie zdołasz oddać, że ten wieczór nie jest taki, jak u całej reszty (Асеев, 2020: 379–380).

W ostateczności więc „język, aby dawać świadectwo, musi ustąpić przed nie-językiem, ukazać samą niemożność świadczenia” (Agamben, 2008: 39). Doświadczenie wojny, umożliwiające w pewnym stopniu ograniczone świadectwo o niej, a zatem też jej — oraz jego samego — tematyzację, nigdy nie może być pełne. Pytanie o wojnę, by sparafrazować słynną konstatację Heideggera z *Listu o humanizmie*, wcale nie jest tym, na co wskazuje ów dwuznaczny tytuł, pytaniem o wojnę (por. Heidegger, 1995: 143).

Filozoficzne pytanie o wojnę staje się więc pytaniem o warunki możliwości samego pytania o wojnę. Nawet jeżeli się jej doświadczyło. W jakimś stopniu wszak się jej doświadczyło. Filozoficzne pytanie o wojnę staje się przy tym kwintesencją trzech podstawowych pytań metafizycznych, zawieszonych na trzech wspomnianych kłopotach z artykulacją i wy tłumaczeniem istoty zjawiska wojny, niczym na klamrach, powtarzających w swej istocie trzy pytania postawione przez Kanta, dokładnie w tej kolejności: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?”, „Czego mogę się spodziewać?” (Kant, 2001: A 805/B 833). Wszystkie te „co/czy/czego mogę” oznaczają zatem: „czy mam prawo?”; „czy posiadam odpowiednie instrumentarium?”; „czy poprawnie nazywam to, o czym w tym wypadku mówię?”; „czy jest o czym mówić?”; a przede wszystkim: „czy wojna pozwala mówić o sobie?”. Każde z tych pytań jest tu na miejscu i nie wyczerpuje spektrum pytań o możliwość mówienia na temat wojny. Właściwie całe to spektrum jest jednym pytaniem o wojnę, które ukazuje się podobnie do pytania o zło. Powinowactwo zachodzące pomiędzy tymi pytaniami również na owo pytanie się składa. Wciąż pytam o to, „czym jest wojna?”.

EKSCES — POZA

W rozmowie z tymi, którzy przeżyli i wciąż przeżywają wojnę, szybko okaże się, że część pytań na jej temat wyda się bezsensowna lub wręcz skandaliczna. A przede wszystkim to jedno: „czy wojna jest złem?”. Dla tych, którzy jej doświadczyli i którzy ją przeżyli, odpowiedź jest oczywista. Tymczasem wchodzenie w szczegóły terminologiczne staje się z ich perspektywy niedorzeczne. Nie tylko dlatego, że takie doświadczenia wiążą się z traumą, a ich rozpamiętywanie tę ranę pogłębia, lecz także dlatego, że wojna często okazuje się zjawiskiem zbyt niespodziewanym, niewyobrażalnym, zdumiewającym i wstrząsającym. Wkracza w życie — i w śmierć — zanim ci, którzy jej doświadczają, zdążą nadać jej jakąkolwiek szatę słowną, zdolną uchwycić jej istotę. W swej okazyjnej nagłości takie doświadczenia potrafią pozostać nonsensem, ponieważ nie odnoszą się do żadnego uprzednio wysłowionego sensu. Wychodzą zatem poza znaczeniowe powiązania i ukazują się jako eksces. Jako ekscesy nie do wyobrażenia pozostają niewypowiedziane. Ekscesy mogą przyjmować różne postacie: przejawiać się w reakcji obronnej, w zamknięciu się w sobie, w rozmaitych formach odrzucenia lub akceptacji tego, co się wydarzyło, a więc także w przebaczeniu. To ostatnie nie wymaga żadnej artykulacji ani konceptualizacji. Jeśli należy do porządku etyki, to łatwo zrozumieć, dlaczego — zarówno w perspektywie Ludwiga Wittgensteina, jak i Emmanuela Lévinasa — staje się czymś kłopotliwym dla wypowiedzi, a wszystko to, co je warunkuje, okazuje się nie mniej problematyczne.

Na tym etapie nie ma miejsca na prawo, będące domeną wyobraźni oraz wypowiedzi tak o złu, jak i o wojnie, wyznaczające powinności, kreślące granice, kształtujące znaczenia i tworzące konteksty. Prawo działa we własnym świecie powiązań, różnych od tego, co jawi się przy okazji ekscesu. Co więcej, wymóg prowadzący do ekscesu sam staje się ekscesem. Wobec tego prawo nie może się ekscesu domagać — nie wolno mu wymagać wyjścia poza kontekst. Nie może zatem nakazywać przebaczenia. Do tego potrzebna jest okazja — niewyobrażalna okazja. Taką okazją bywa wojna doświadczana jako zło.

WOJNA A ZŁO

Utożsamienie wojny ze złem — bez wchodzenia w terminologiczne subtelności — jest dość powszechne wśród tych, których wojna dotknęła bezpośrednio, zwłaszcza cywilów i zwłaszcza wtedy, gdy jest to ich pierwsze doświadczenie wojny. W tradycji filozoficznej takie zestawienie okazuje się jednak nie tak

częste. Znamienne jest, że w całej przywoływanej tu już książce *Światłocienie zła*, proponującej przegląd najważniejszych stanowisk dotyczących tego pojęcia, Wodziński wymienia wojnę obok tytułowego zagadnienia wyłącznie w kontekście filozofii Lévinasa. Śledząc wywód tego ostatniego, przedstawia wojnę w kontekście zła rozumianego jako totalność bądź całość, a zatem — pośrednio — także w powiązaniu z samym byciem. W kontekście Lévinasowego ujęcia wojny — ważnego dla niego pojęcia — jako czystego doświadczenia czystego bycia (Wodziński, 2019: 346), powiada:

Rozstrzygająca jest okoliczność, że „oblicze bycia, które pokazuje się w wojnie, znajduje konkretyzację w pojęciu totalności”². Bycie jako totalność, bycie zainteresowane (należałoby zapisać, zgodnie z późniejszą lekcją Lévinasa: *zainter-esse-owane*) wyłącznie totalnością własnego *esse*, bycie nicestwujące wszelkie przejawy „inaczej-niż-być” — oto oblicze bycia wychodzące na jaw w wojnie (*ibidem*).

W związku z tym powstaje pytanie: czy z tej perspektywy wojna rzeczywiście nie stanowi dla Lévinasa ważnego przedmiotu namysłu? Nie jest największą tajemnicą, z którą ten namysł się zmagają, choć jako możliwość opisywanej przez niego separacji okazuje się poniekąd warunkiem pojawienia się tęsknoty skierowanej ku owej tajemnicy i ku prawdziwej niewypowiedzalności — ku Nieskończoności lub Innemu. Czy wobec tego należałoby ograniczyć się do poczynionej przez Lévinasa, a poświadczonej przez Wodzińskiego, konstatacji więzi między wojną a złem, która okazuje się zarazem więzią między wojną a byciem? A może to właśnie ta konstatacja, zanurzona w zdumieniu i wstrząsie, odśłania kręte i pokrętne ścieżki prowadzące do prawdziwej istoty wojny, tam, gdzie Nieskończoność i Inny, gdzie tajemnica zderza się ze złem: *De bello, studium ex malo*? Gdzie zaś może zaprowadzić studium nad wojną, gdyby zapomnieć o złu?

PRZED Z-DUMIENIEM

Warto więc skupić się na odmiennym sposobie mówienia o wojnie, przywołanym przez Cezarego Wodzińskiego nie w *Światłocieniach zła*, lecz w jego ostatniej książce, *Metafizyce i metapolityce*, poświęconej *Czarnym zeszytom* Heideggera. Tam właśnie znajduje się ostatnia — a przez to ostateczna — próba

² W polskim przekładzie Małgorzaty Kowalskiej: „Oblicze bytu odśłaniające się w wojnie oddaje pojęcie całości” (Lévinas, 1998: 4).

połączenia wątków, które pojawiały się również w najbardziej spektakularnym i pełnym ekscesu przypadku w filozofii XX wieku: u Heideggera. Jest to zatem zbiegające się z istotą filozofowania, wymykające się artykulacji i przemieniające się w doświadczenie niesamowitości wielce osobliwe zdumienie. W swym zenicie zdumienie to sięga wojny jako prawdy bycia. Jednak — zgodnie z diagnozą Wodzińskiego — zapominając o złu, okazuje się ono skazane na bezmyślność. Aby jednak dojść do tej pointy — wraz z tekstem Wodzińskiego, który zarzuca Heideggerowi lekceważenie zła — warto przywołać dwa pre-teksty. Traktują one o wojnie obok zła, a coraz bardziej niezależnie od niego, jakby je zastępując tym, co Heidegger później skojarzy z byciem.

PRE-TEKST I

Sposób ten pojawia się u prekursora tego niejednorodnego w filozofii nurtu niesymetrycznej apologii wojny — u Heraklita. Myśliciel ów, mimo że odtworzenie całego kontekstu jego filozofii jest problematyczne, tworzy podstawy uwikłanego w kontekst (por. Lévinas, 1998: 3) myślenia o byciu. Przy tym powiada: „Wojna jest ojcem powszechnym i królem: jednych przemienia w bogów, innych w ludzi; jednych zniewala, innych wyzwala” (Heraklit, 2005: B 53, 10.09). Wojna okazuje się zatem czymś więcej niżli tylko przeciwwagą pokoju: żadnej tu symetrii, żadnej równowagi, a tym bardziej — sprawiedliwości. niesprawiedliwość faktycznie musi tu wieść prym jako pierwszy impuls poznania tego, czemu zaprzecza. Heraklit mówi wszak: „Bez wypadków niesprawiedliwości pojęcie sprawiedliwości byłoby nieznane” (*ibidem*: B 23, 10.03). Wojna — wprowadzona przez niego do słownika filozofii jako πόλεμος — stanowi warunek tej specyficznie pojętej równowagi, a wraz z nią także ruchu i rozwoju. Co do reszty Heraklit pozostaje w zachowanych fragmentach lakoniczny.

Pytanie o to, czy u Heraklita wojna kojarzy się ze złem, czy też jest pozaetyczna, pozostaje otwarte: para sprawiedliwości i niesprawiedliwości najwyraźniej nie rozstrzyga tej kwestii w owym utkanym z fragmentów kontekście. Jednak ze względu na to można Heraklita nazwać prekursorem wszelkiej dialektyki w dziejach filozofii. Dlatego warto przyjrzeć się relacji wojny i zła również przez pryzmat tej właśnie dialektyki, dającej początek samej filozofii.

PRE-TEKST II

Otóż: zło, wojna i dialektyka. Korzystając z okazji, jaką dają *Światłocienie zła* Cezarego Wodzińskiego, i pochopnie przeskakując przez wieki od myśliciela z Efezu aż po przedproże naszych czasów, warto przywołać tu Hegła (mowa o złu jest tu akurat na miejscu, choć niniejszy przegląd musi pozostać lapidarny).

U Hegła zło nie tylko rodzi się z przeciwieństw, lecz skrywa sprzeczność u samego swego źródła, a zatem także w swojej istocie:

Pierwszym początkiem zła są narodziny życia jako subiektywności (pierwotnej negatywności), która wyłania się z czeluści między tym, co jest, a tym, co być powinno. [...] Hegel używa tu terminu *das Übel*: zło jako ból, jako pierwotne bolesne rozdarcie, które nie daje się przełożyć na zło moralne (*das Böse*). W „zwierzęcym świecie ducha”, którego zasadą jest subiektywna indywidualność, a wola pogrążona jest w „stanie naturalnym”, nie zachodzi jeszcze różnica aksjologiczna

— pisze Wodziński (2019: 143). Drugi — właściwy — początek zła wiąże się już z konstytucją różnicy aksjologicznej, a zarazem z ruchem dialektycznym jako takim. Jak ujmuje to Wodziński: „to arbitralne samowyniesienie subiektywnej partykularnej woli ponad wolę ogólną i uniwersalną. Denaturalizacja subiektywności” (*ibidem*: 143). Przy czym „źródło zła w ogóle tkwi w owym misterium, tzn. w spekulatywnym momencie wolności, w jej konieczności wyjścia z naturalności woli i stania się w przeciwieństwie do niej czymś wewnętrznym” (Hegel, 1969: 143, cyt. za: Wodziński, 2019: 143).

Mamy więc z jednej strony *das Übel*: ból, zło partykularne, doświadczane najbardziej bezpośrednio i — co istotne — niewywodzące się z refleksji. Jego grunt jest naturalny, rzeczywisty i osobisty, w „zwierzęcym świecie ducha”, jak to Hegel określa. Dopiero gdy *das Übel* zostaje poddane refleksji i wydarte w ten sposób subiektywności, pojawiają się pojęcia. Wówczas możliwe staje się przejście ku drugiemu biegunowi — ku złu moralnemu, *das Böse*, jako kategorii moralności lub prawa, a następnie — kategorii dziejowej. Ostatecznie, na drodze p o j e d n a n i a, zło może zostać dopełnione i zniesione: „Pojednania jako ostatecznego *Aufhebung des Bösen*” (Wodziński, 2019: 144). Nie ma tu jednak mowy o definitywnym końcu zła: „Pojęcia «początku» i «końca» — zaznacza Wodziński — nie poddają się absolutyzacji, pozostają niezmiennie zdialektyzowane, zmediatyzowane, sc. zrelatywizowane do «koła» (absolutu, całości, prawdy, systemu), czyli do tej struktury, w której ramach w ogóle uzyskują sens dialektyczny” (*ibidem*: 148).

Być może należałoby się spodziewać, że pojęcie wojny u Hegla okaże się równie ambiwalentne. Czy jako podstawa ruchu dialektycznego mogłaby wymykać się spod władzy tego mechanizmu? Hegel poświęca wojnie uwagę w tym samym dziele, w którym rozważa istotę zła — w *Zasadach filozofii prawa*. Podkreśla tam „etyczny moment wojny, której nie można uważać za absolutne zło i za tylko zewnętrzną przypadkowość” (Hegel, 1969: 316). „Wojna jako stan, w którym bierze się poważnie marność dóbr i rzeczy doczesnych — co zazwyczaj jest tylko moralnie budującym zwrotem — okazuje się przeto tym momentem, w którym idealność *szczegółowości uzyskuje swoje prawo* i staje się rzeczywistością” — powiada Hegel (*ibidem*: 317). Wojna ma u niego „wyższe znaczenie”, bo dzięki niej „utrzymane zostaje zdrowie etyczne narodów i zachowany ich obojętny stosunek do utrwalenia się określoności skończonych” (*ibidem*). Zarazem natychmiast dodaje, „że jest to *tylko* filozoficzna idea” (*ibidem*). Taka wojna umożliwia ruch od tego, co partykularne, ku temu, co uniwersalne, poruszając dialektyczną machinę *Aufhebung*.

Nie ma tu jednak miejsca na doświadczenie jednostki, na jej ból ani na to, co w wojnie najokrutniejsze — zbrodnie wojenne. „Filozoficzna idea” odsyła do sfery na tyle wąskiej i wyidealizowanej, że nie obejmuje doświadczeń ludności cywilnej ani rzeczywistego wymiaru cierpienia. Wojna Hegla rozgrywa się poza zasięgiem jej oczu — na odległych polach bitew, gdzie decydują się losy państw pojmowanych jako jednostki zbiorowe i uniwersalne, a nie jako konkretne osoby. Mimo że Hegel określa wojnę jako „stan bezprawia, przemocy i przypadkowości” (*ibidem*: 325), to utrzymuje, że nawet podczas wojny zachowuje się pewna więź pomiędzy państwami — i że wojna „prowadzona jest nie przeciw wewnętrznym instytucjom i nie przeciw pokojowemu życiu rodzinnemu i prywatnemu — nie przeciw osobom prywatnym” (*ibidem*).

GRANICE WOJNY

Można by rzec, że wojna według Hegla ma jedną tylko postać, jedno imię. I ono raczej nie pasuje do doświadczenia, o którym tu mowa. Innymi słowy, zmagamy się tu z ekwiwokacją: wojna u Hegla, podobnie jak *πόλεμος* u Heraklita, oznacza walkę, rywalizację, nawet krwawą, przeciwstawianie się sobie państw, niezbędne dla zachowania równowagi w myśli i w społeczeństwie. Bynajmniej nie oznacza eksterminacji ludności, burzącej tę równowagę i cofającej jej uczestników — na różne sposoby — do „zwierzęcego świata ducha”, a zatem do zła w jego najbardziej konkretnym i najbardziej dotkliwym wymiarze.

Znane są wszelako przykłady, gdy *πόλεμος* ociera się o takie znaczenie — a zarazem przybiera taką postać w doświadczeniu — że w konsekwencji może być nazwany wojną totalną, czyli dotyczącą każdego wymiaru życia i unicestwiającą je w każdej postaci. Wówczas wojna eskaluje aż po ludobójstwo³ — po zło wcielone w każdy wymiar życia. Nie chodzi już zatem ani o abstrakcyjną zasadę ustanawiającą w świecie równowagę, ani też o żywiołowy epizod w relacjach międzypaństwowych. Totalność wojny oznacza, że może ona dotyczyć wszystkiego i każdego: jako ludobójstwo, i tylko przy okazji — jako pytanie.

EKSCES — POMIĘDZY

I oto więc — przy tej okazji — pojawia się pytanie filozoficzne. Jest to pytanie nieustannie budzące zdziwienie, ale też konsternację: czy filozofom, a zatem tym, którzy korzystają z okazji, by się dziwić, zdarza się poskramiać rzeczy niespodziewane za sprawą przygotowanych zawczasu wyobrażeń? Czy rozbijają je we własnym spodziewaniu, zanim się nawet ukążą? Czy, inaczej mówiąc, rzeczy najbardziej zadziwiające sprowadzają w ostateczności na manowce tych, którzy ich pragną i którzy chcą wciąż doświadczać ich urzekającej mocy? Uwodząc i otumaniając, te rzeczy nie ujawniają swej istoty i tym samym uniemożliwiają mowę o nich, która staje się „od rzeczy”. Nawet jeżeli jedną z takich rzeczy jest wojna.

Pojęcie wojny jako wojny totalnej przejawia się jeszcze na dwa inne sposoby. W obu wypadkach jawią się one jako niebezpieczne: mogą lekceważyć powiązanie wojny ze złem. Oba — najwyraźniej — pojawiają się u Martina Heideggera. I to właśnie na obecność obu tych interpretacji zwraca uwagę Cezary Wodziński w książce *Metafizyka i metapolityka. „Czarne zeszyty” Heideggera*. Obie wywodzą się z przytoczonego już tu zdania B 53 z Heraklita. Jakkolwiek dodatkowym tłem, obok greckiego wyrazu *πόλεμος*, staje się tu niemiecki *der Kampf*, oznaczający walkę.

Po raz pierwszy słowo to pojawia się w słynnej *Mowie rektorskiej* Heideggera. Po latach, w autoapologii *Rektorat 1933/1934*, zostaje przez niego wytłumaczone nie tylko jako odniesienie do Heraklita (nie zaś do Hitlera), lecz także jako synonim greckiego wyrazu *ἔρις*:

³ Pojęcia „ludobójstwo” używam tu nie w sensie prawnym, lecz jako nazwę skrajnego wariantu wojny totalnej — wojny eksterminacyjnej, wymierzonej w ludność jako taką.

A ono znaczy: „spór” — ale nie spór w sensie kłótni, zwady, czy zwykłego zatargu, tym bardziej nie w sensie użycia siły i pokonania przeciwnika, lecz — takie przeciw-stawianie-się-sobie, w którym istoty tych, którzy się sobie przeciw-stawiają, stają wobec siebie i tak pokazują się i wychodzą na jaw, a to znaczy po grecku: nieskrytość i prawdziwość (Heidegger, 1990: 373).

Wojna miałaby zatem być dialektyką we właściwym tego słowa znaczeniu, czyli jawieniem się prawdy. A zarazem — ponieważ chodziłoby o prawdę bycia — nabierałaby wymiaru ontologicznego, bowiem istota ujawnia się w swej nieskrytości, a prawda bycia poprzez nią się umiejscawia: mówiąc o walce jako o sporze, Heidegger mówiłby więc o „wystawieniu się (*Ausgesetztheit*)” (*ibidem*).

„Gdyby poprzestać na mowie rektorskiej, można by — choć nie bez zastrzeżeń [...] — przystać na tę «czysto» filozoficzną wykładnię” — pisze Wodziński (2016: 48). Być może odpowiadałoby to Nietzscheańskiemu ujęciu *πόλεμος* jako ożywczego żywiołu, ukazującego się w szczelinach, o których pisał Cezary Wodziński, lub w różnicach, jak to z kolei ujmował Krzysztof Michalski (inny uważny polski czytelnik Martina Heideggera, a z nim — Friedricha Nietzschego): „*Wojna* to w tym kontekście inna nazwa na określenie różnic, wobec których rozum jest bezradny” (Michalski, 2007: 80). Heidegger jednakże na tym nie poprzestaje. Jego wojowniczy ton zresztą również można by skojarzyć z Nietzschem. Okoliczności dziejowe i personalny status tego, kto te słowa wypowiada, nadają mu jednak szczególne, budzące niepokój brzmienie. W tym kontekście podobny brak odniesienia wojny do zła może znamionować (czyżby to też znaczyło: powodować?) jej złowieszczość: rok po mowie rektorskiej, 26/27 maja 1934, na spotkaniu z okazji dwudziestej piątej rocznicy uzyskania matury w liceum w Konstancji Heidegger przypomina poległych „wielką śmiercią” podczas I wojny światowej (Wodziński, 2016: 48). Mówi o wojnie jako „dziejowej rzeczywistości naszego jestestwa”, „zobowiązaniu w imię przyszłości”, o „rozstrzygnięciu duchowym”, które „dotyczy całej planety” (GA 16, 280–281, cyt. za: Wodziński, 2016: 48). I znów powołuje się na B 53, lecz — jak zauważa Wodziński — tym razem

nie pada już, jak później, słowo „spór (*Auseinandersetzung*)”, lecz wprost „walka (*Kampf*)”, co pozwala zachować „bojową” integralność całego wywodu. Heidegger objaśnia: „Znaczy to: moc walki rządzi wszelkim byciem rzeczy i ludzi w dwojaki sposób: jako moc wytwarzania i jako moc chronienia. [...] Człowiek musi najpierw sam u podstaw swej istoty stać się wielkim, aby dojrzeć wielkie rzeczy i podążać posłusznie za ich orszakiem. [...] Orszak, który zwiera szeregi w woli Führera, tworzy wspólnotę” (GA 283–284, cyt. za: Wodziński, 2016: 49–50).

W tym osobliwie zmaistrowanym tekście, w którym terminologia metafizyczna w sposób niezakłócony rezonuje z propagandowymi sloganami, wzmacniając ich bojową wymowę, w towarzystwie Heraklita nie pojawia się wprost nazwisko Hitlera. Wolno jednak podejrzewać, że kryje się ono pod kapturem zwierającej szeregi orszaku woli Führera

— konkluduje Wodziński (2016: 50).

Wydaje się, że temu wątkowi warto poświęcić nieco więcej uwagi. *Führer* staje się tu niewątpliwym punktem odniesienia w pytaniu o wojnę, a przede wszystkim o walkę. *Führer* obejmujący władzę i prowadzący naród do walki zdaje się tu przypominać — być może i samemu Heideggerowi, czyniącemu z ekwiwokacji istotową tożsamość — innego p r z e w o d n i k a. Tego, który skądinąd poza walkę wykracza lub nie musi się do niej odnosić. Otóż parę lat później Heidegger ponownie dokonuje podmiiany jednego H. na innego. Czyni to w nie mniej ekstatycznym, choć pisany już w odmiennych okolicznościach tekście (jeśli twierdzenia ze sporządzonych pod koniec życia, a wydanych dopiero po jego śmierci autoapologii⁴ przyjmujemy za dobrą monetę) i ugrunтовanym w lekturze innych źródeł. Chodzi o *Podstawowe zagadnienia filozofii* z 1937 roku. Gdy doprowadza tam swój wywód o z-dumieniu do kulminacji, powołuje się na jeden z późnych hymnów Friedricha Hölderlina, który — jak zauważa — „oznacza coś głębszego jeszcze, do czego jeszcze nie dorośliśmy” (Heidegger, 2017: 208). Wówczas, wsłuchując się w swego romantycznego towarzysza podróży, opisuje człowieka postawionego w z-dumieniu. Jawi się to w całej swojej n i e s a m o w i t o ś c i jako cierpienie (*ibidem*), a człowiek — jako półbóg (*ibidem*: 215). Zresztą sam Hölderlin ukazuje mu się jako ten, kto stoi „między jednym — bogami, i drugim — ludem” (Heidegger, 2004: 48). „Poeta jest wyrzucony w owo *Pomiędzy* — między bogów i ludzi” (*ibidem*). Ale wróćmy do hymnu:

Nad ziemią wędrują bowiem
Potężne moce.
I ogarnia ich przeznaczenie
Tego, który je cierpi i ku niemu spogląda.
I ogarnia serce narody.

Wszystko objąć musi bowiem
Półbóg albo

⁴ Przede wszystkim mam na myśli: Heidegger, 1990 oraz Heidegger, 1977.

Jakiś człowiek, podług cierpienia,
Kiedy słucha, jedynie, albo też sam
Zostaje przemieniony, przeczuwając w oddali
rumaki Pańskie.

(cyt. za: Heidegger, 2017: 215)

„Rezygnując z jakiegokolwiek komentarza do tego hymnu — pisze Heidegger — wskażmy tylko na jedną okoliczność. Hölderlin mówi: wszystko objąć musi — zgodnie z cierpieniem — półbóg albo jakiś człowiek. Bo cierpienie jest czymś podwójnym: słuchanie, spoglądanie, odbieranie i poddanie się przemianie” (*ibidem*).

„I ogarnia serce narody”... Po e t a i *Führer* (*der Dichter und der Diktator?*), „półbóg i jakiś człowiek”, najwyraźniej pokrywający się z *Dasein* — to ten, który w z-dumieniu i w c i e r p i e n i u „zstępował samotny z gór” (Nietzsche, 2024: 8). Znamienne, że nieco ponad dwadzieścia lat po mowie rektorskiej — a w istocie po własnej inauguracji „führerskiej” (na miarę Uniwersytetu we Fryburgu) — 8 maja 1953 roku Martin Heidegger wygłasza odczyt *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*. Wykład ten ni to nawiązuje do tegoż wątku, ni to przesuwając akcenty. A może wręcz (czy usprawiedliwiając się w ten sposób?) usiłuje przenieść mowę o c i e r p i a c y m p r z e w o d n i k u z powrotem na grunt wyłącznie filozoficzny. Odwołując się — jak się zdaje — do tego samego wątku, przywołuje Zaratrę:

Mówca Zaratustra jest „orędownikiem” (*Fürsprecher*). Spotykamy tu bardzo dawne słowo języka niemieckiego w jego wielorakim znaczeniu. „*Für*” właściwie znaczy „przed” (*vor*). Alemańskie „*Fürtuch*” jest jeszcze dzisiaj używaną nazwą na fartuch. „Rzecznik” (*Fürsprech*) prze-mawia i prowadzi słowo. Lecz „*für*” oznacza zarazem: na rzecz i na usprawiedliwienie. Orędownik wreszcie to ten, który wyklada i objaśnia to, o czym i na rzecz czego mówi (Heidegger, 2002: 90).

Fonetyczne podobieństwo *Fürsprecher* i *Führer* nie jest tu bynajmniej niewinne. Pokrewieństwo semantyczne zaś — tam, gdzie o r e d o w n i k staje się p r z e w o d n i k i e m i *vice versa* — ma podłoże etymologiczne. Oba wyrazy wyrastają z tego samego pragermańskiego rdzenia *fur/for/furi*, który w różnych formach (*vor*, *für*, *fahren*, *führen*) oznaczał pierwotnie ruch „naprzód, przed kimś, ku czemuś” (Kluge, 1960: 827; por. strony 180, 223, 224). W czasowniku *führen* rdzeń ten przyjął sens sprawczy: „czynić, by coś się poruszało, prowadzić” (*ibidem*: 223). W przyimku *für* utrwalił się jego aspekt relacyjny: „przed, dla, w imieniu” (*ibidem*). Oba rozwinięcia łączy więc wspólne pole

przestrzenne: idea występowania „na czele” lub „za kogoś”, które w staro-wysokoniemieckim i średniowysokoniemieckim (*fuoren, furi, vor*) miało charakter jeszcze czysto kierunkowy. Toteż wspólne pochodzenie wyrazów *Führer* i *Fürsprecher* odślania archaiczną jedność ruchu i reprezentacji, z której obie formy wyrosły niezależnie.

„Na czele” lub „za kogoś” — wygląda to właśnie na „wystawienie się” (Heidegger, 1990: 373) w owo „*Pomiędzy* — między bogów i ludzi” (Heidegger, 2004: 48). Na czele ludzi, ku bogom, za bogów, przed ludźmi, jako orędownik, rzecznik, przewodnik — jako ów półbóg z hymnu Hölderlina, jako nadczłowiek Zaratusztry Nietzschego (Nietzsche, 2024: 9). A zarazem takie „na czele” lub „za kogoś” odślania miejsce, lecz nie ukazuje kierunku: miejsce — pomiędzy, a zatem też poniekąd, lecz nie od razu, w i m i ę tego, pomiędzy czym jest. „Ukazuje się czyste «że jest»; «skąd» i «dokąd» pozostają w mroku” (Heidegger, 2008: 173).

Nie wiedząc skąd-i-dokąd, z-dumienie stoi na miedzy pomiędzy czymś najwykleszym, bytem, a tą jego niezwykłością, że on „jest”. Ta miedza dopiero przez z-dumienie zostaje jako miedza wydobyta i rozrysowana. Z-dumienie [...] sprawia, że to, co najwyklesze, zaczyna jaśnieć w swej niezwykłości. Niewiedza-skąd-i-dokąd, stojąc między niezwykłością a czymś zwykłym, nie jest przy tym bez-radna. I to nie tylko dlatego, że z-dumienie jako takie nie potrzebuje żadnej rady, lecz dlatego, że ono tę miedzę, która wyklucza wszelkie skąd-i-dokąd, musi właśnie otworzyć i zająć (Heidegger, 2017: 205).

„Ów zaślonyty w swym «skąd» i «dokąd», lecz w sobie samym tym bardziej w niezastłonyty sposób otwarty charakter bycia jestestwa, owo «że ono jest» nazywamy *rzuceniem* tego bytu w jego «tu oto»” (Heidegger, 2008: 173). Bez kierunku i wyjaśnienia, w zakłopotaniu, w zdumieniu: pomiędzy. Zatem na granicy lub w miejscu osobliwej — najbardziej osobliwej — różnicy. A także: „Poeta sam stoi między jednymi — bogami, i drugim — ludem. Poeta jest wyrzucony w owo *Pomiędzy* — między bogów i ludzi” (Heidegger, 2004: 48).

Czy możemy zestawiać te cytaty jako traktujące o różnych t e m a t a c h i — co ważniejsze — pochodzące z różnych okresów — przed i po wojnie, ba, więcej: przed i po szczególnym e k s c e s i e zapowiadającym wojnę? E k s c e s i e, w którym „niestrudżoność zapytywania — jako właściwe źródło i jedyny żywioł myślenia — ulega niekiedy pokusie bezmyślnego odpowiadania” (Wodziński, 2016: 21; por. strony 43–44, 53). Gdyby tak było, ekscesem i przygodą byłoby również owo r z e c z n i c t w o, które przejawia się w konkretnych okolicznościach dziejowych. To bowiem „Heidegger aspiruje

do roli duchowego «rzecznika (*Fürsprecher*)» nowego ruchu. [...] podejmuje odpowiedzialność za los [...] rewolucji narodowosocjalistycznej” (*ibidem*: 73).

Czy moglibyśmy się poważić na stwierdzenie, że te różne cytaty traktują o jednym te m a c i e, jednym py t a n i u i jednej r ó ż n i c y? Gdyby tak — a w niniejszym tekście nie poczynimy nic więcej ponad pełne zdumienia przypuszczenie — to „Przygoda» z politycznym zaangażowaniem Heideggera na rzecz narodowego socjalizmu wnosi istotną — choć arogancko niespodziewaną — korektę do rozumienia różnicy ontologicznej jako newralgicznego centrum Heideggerowskiego projektu filozoficznego” (*ibidem*: 53). Albowiem jest tu mowa o r ó ż n i c y, w miejscu której — p o m i ę d z y, w z a k ł o p o t a n i u z d u m i e n i a — znajdujemy i p o e t ę, i p r z e w o d n i k a, i r z e c z n i k a, i j e s t e s t w o: *den Dichter* als auch *den Führer, den Fürsprecher* und *das Dasein* finden. To tu również, jak się wydaje, znajdujemy f i l o z o f a, *den Denker* — i to nie jakiegoś konkretnego filozofa. Jeśli rzeczywiście tak jest, to ów eksces lat 30. i 40. ma korzenie znacznie głębsze, a żadna późniejsza (auto)apologia ich nie znosi. Co jednak — poszerzając i pogłębiając granice samego wydarzenia — rozszerza zarazem wydarzenie zdumienia poza *Bycie i czas* z jednej strony oraz *Kim jest Zaratustra Nietzschego?* z drugiej. Rozszerza je ponadto jeszcze dalej: nie tylko poza lata 30. i 40., lecz także poza okres 1889–1976, czyli poza samego autora tych tekstów. Wciąż jednak kurczowo trzyma się jednego lub raczej jedno wciąż trzyma — wojna. Trzyma każdego, kto usiłuje ją pomyśleć, ponieważ sytuując się poza i ponad możliwością pomysłenia, wykracza również poza zdumienie, usiłuje zarazem znaleźć się poza złem — *jenseits von* [...] *Böse*.

NIESWOJOŚĆ

Dokończmy więc to studium: *de bello, ex malo*. Trudno się spodziewać, by w tej sytuacji tak z ł o w i e s z c z e wrażenie — po przywołanych i podobnych wypowiedziach — nie wprowadzało czytelników w konfuzję. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy myślenie porusza się tu na poziomie fundamentalnie ontologicznym, który z jednej strony ugruntowywałby totalność *πόλεμος*, z drugiej zaś wskazywałby na niemożliwość jej adekwatnej artykulacji.

Swój namysł nad *πόλεμος* u Heraklita Heidegger kontynuuje bowiem w *Czarnych zeszytach*, przekładając go na różnicę ontologiczną: „Przeciwieństwem *πόλεμος* nie jest nudny pokój i samo postępowe popieranie kultury, czy też podnoszenie «moralnego» poziomu «społeczeństwa», lecz tym, co źródłowo inne względem *πόλεμος*, jest rozstrzygnięcie między byciem a «bytem»

(*die Entscheidung zwischen Seyn und dem «Seienden»*)” (GA 96, 188, cyt. za: Wodziński, 2016: 50). Aż w końcu — jak zauważa Wodziński — jego ścieżki z Heraklitem ostatecznie się rozchodzą: „Dokonujące się w walce o istotę rozstrzygnięcie nie rozgrywa się w polu różnicy ontologicznej, lecz na gruncie bytu w jego najbardziej elementarnej wykładni metafizycznej. Walka kończy się wtedy, gdy zaczyna się wojna” (Wodziński, 2016: 52). „W epoce bezwarunkowych «wojen» — powiada niemiecki filozof — znika ostatnia resztką wiedzy o istocie walki” (GA 96, 142, cyt. za: Wodziński, 2016: 52).

W okresie bezwarunkowych wojen trudno bowiem oddzielić samą mowę o walce od kontekstu, który wojny te wytwarzają. Wobec nie w pełni wyartykułowanego doświadczenia wojny różnica między jednym a drugim jawi się jako pozbawiona sensu. A gdy wyćwiczona elokwencja usiłuje wtargnąć w to doświadczenie z gotowymi pojęciami, w tak osobliwym czasie jedynie bulwersuje swoją niemotą. Problem polega jednak na tym, że także milczenie potrafi wybrzmiewać nieswojo i podejrzenie. Czy nie dzieje się tak dlatego, że doświadczenie wojny — nawet jako okazja albo może właśnie dlatego, że jest okazją — zmusza nas do poczucia nieswojości wobec samych siebie: wobec tego, co wydarza się jako *unheimlich*?

KU ZGUBIE

Co wyłania się z tej nieswojości? Co w tym doświadczeniu bulwersuje niemotą? Co zapiera dech i budzi sprzeciw? Czy chodzi o jego złowieszczość, która zmusza, by przygotować się do walki — przemieniając wojnę w pojedynkę w chwili, gdy dopiero na arenę wychodzi zło? To ono bowiem staje do walki o swoje prawa w wojnie: nie czas już na zdumienie. Zło znów staje się tematem i *credo* wystawialności, początkiem i skutkiem filozofii, która je lekceważy. A w niej owo nie-wiadomo-skąd-i-dokąd — jako luka i szczelina — się wreszcie domyka. Z tego zawieszonego na koniec pytania wynika nie ostateczny bynajmniej wniosek: owa szczelina domyka się dlatego, że zło upomina się o swoje prawa. Wytwarza ono wówczas w filozofii szczególną cezurę, kiedy ta, zajęta poznaniem bycia i bytu, nie zmierza już, jak działo się to od czasów Edenu, ku poznaniu dobra i zła. Tak czy inaczej, prowadzi to ku zgubie.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2008). *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*. (Przeł. S. Królak). Warszawa: Sic!.
- Arystoteles (1988). *O duszy*. (Przeł. P. Siwek). Warszawa: PWN.
- Arystoteles (2013). *Metafizyka*. (Przeł. K. Leśniak). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boisacq, É. (1938). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque étudiée dans ses Rapports avec les Autres Langues Indo-européennes*. Heidelberg — Paris: Carl Winter/Librairie Ancienne Honoré Champion.
- Chantraine, P. (1968–1980). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. T. 1–4. Paris: Éditions Klincksieck.
- Hegel, G.W.F. (1969). *Zasady filozofii prawa*. (Przeł. A. Landman). Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (1990). Rektorat 1933/1934. Fakty i myśli. (Przeł. M. Żmudzińska). *Aletheia*, 1(4).
- Heidegger, M. (1995). List o humanizmie. (Przeł. J. Tischner). W: M. Heidegger. *Znaki drogi*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (2002). Kim jest Zaratustra Nietzschego? W: M. Heidegger. *Odczyty i rozprawy*. (Przeł. J. Mizera). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2004). *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. (Przeł. S. Lisiecka). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, M. (2008). *Bycie i czas*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2017). *Podstawowe zagadnienia filozofii*. (Przeł. W. Rymkiewicz). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Heidegger, M., Augstein, R. & Wolff, G. (1977). Tylko Bóg może nas uratować (wywiad dla „Der Spiegel”, 23 IX 1966). (Przeł. M. Łukasiewicz). *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 3(33), 142–161.
- Heraklit (2005). *Zdania*. (Przeł. A. Czerniawski). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Jurewicz, O. (2000–2001). *Słownik grecko-polski*. T. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Kant, I. (2001). *Krytyka czystego rozumu*. (Przeł. R. Ingarden). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kluge, F. (1960). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (18. Aufl., bearb. von W. Mitzka). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. (Przeł. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Michalski, K. (2007). *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków: Znak.
- Nietzsche, F. (2024). *Tako rzecze Zaratustra*. (Przeł. W. Berent). Kraków: Vis-a-vis/Etiuda.
- Platon (2002). *Teajtet*. W: Platon. *Parmenides. Teajtet* (s. 85–192). (Przeł. W. Witwicki). Kęty: Wydawnictwo Antyk — Marek Derewiecki.
- Wodziński, C. (2016). *Metafizyka i metapolityka. „Czarne zeszyty” Heideggera*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Wodziński, C. (2019). *Światłocienie zła*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Асеев, С. (2020). *Світлий Шлях: історія одного концтабору*. Львів: Видавництво Старого Лева.
- Дронь, А. (2025). *Гемінгвей нічого не знає*. Львів: Видавництво Старого Лева.

