

Intelektualiści a faszyzm – przypadek Heideggera

ANTONI MALINOWSKI

O aktualności pojęcia „faszyzm” we współczesnym świecie

Jednym z najistotniejszych kierunków społeczno-politycznych, które określiły oblicze mijającego wieku, stał się faszyzm. Mimo swej zbrodniczej istoty odradza się on ciągle w różnych rejonach świata, także w naszym kraju ustawicznie pojawiają się jego zwolennicy. Literatura na temat faszyzmu jest niezwykle bogata i różnorodna. Ważny wkład w badania zjawiska faszyzmu wnieśli także uczeni polscy. W naszym kraju powstało wiele prac na ten temat, które zyskały światowy rozgłos i uznanie. W ostatnim czasie zauważyć jednak można wyraźne osłabienie zainteresowania recydywą tendencji faszystowskich we współczesnym świecie. Mało tego, w Polsce spotkać można głosy negujące niebezpieczeństwo faszyzmu, utrzymujące wręcz, że faszyzm w Polsce to wymysł antyfaszystów. Nic więc dziwnego, że w tej sytuacji znakomity znawca problematyki faszyzmu – Franciszek Ryszka w posłowie do trzeciego wydania jednej ze swych prac doszedł do wniosku, że w naszym kraju *więcej uwagi w rozliczaniu się z przeszłością zajmują zbrodnie i nieprawości reżimu stalinowskiego czy też komunistycznego. Nie unikamy przy tym szkodliwej przesady. Gorzej, iż obserwuje się u nas nie tylko skłonność do swoistego bagatelizowania dziejów Trzeciej Rzeszy, ale i objawy równie swoistej relatywizacji, choćby przez stawianie znaku równania między hitleryzmem a komunizmem pod wspólnym pojęciem „totalitaryzmu”, której to nazwy nikt rozsądnie nie potrafi wytłumaczyć⁽¹⁾.*

Zainteresowanie badawcze fenomenem faszyzmu po drugiej wojnie światowej przechodziło przez różne etapy. W pierwszej fazie po zakończonej wojnie powstało wiele prac starających się wyjaśnić istotę tego zjawiska, opisać jego zasięg i sposoby przejawiania się. Wraz z upływem czasu zainteresowanie faszyzmem powoli wygasło. Zdaniem cytowanego powyżej Franciszka Ryszki, w kilkanaście lat po wojnie tendencja ta jest już wyraźna. Zauważył on również, że równoległe do wygasania dyskusji na temat faszyzmu i osłabienia zainteresowań w tej materii zaczęło zyskiwać na znaczeniu stosowanie ter-

minu „totalitaryzm”⁽²⁾. Jego zdaniem, stało się tak w latach pięćdziesiątych, głównie za sprawą dwóch głośnych prac – wydanego w 1951 r. studium Hanny Arendt „*The Origins of Totalitarianism*” („*Korzenie totalitaryzmu*”, polskie wydanie 1993 r.) oraz dzieła Carla J. Friedricha i Zbigniewa Brzezińskiego „*Totalitarian Dictatorship and Autocracy*” z 1956 roku.

Wydaje się, że od tej pory nad dyskusją o faszyzmie zaciążyło pojęcie totalitaryzmu. Widać to bardzo wyraźnie także w naszym kraju w okresie przemian zapoczątkowanych w 1989 r. Dominującym stało się zrównanie faszyzmu i realnego socjalizmu (komunizmu) pod wspólnym pojęciem totalitaryzmu. Przykłady można tu mnożyć. Posłużmy się dwoma. Paweł Śpiewak w pracy analizującej główne nurty ideowe myśli dwudziestowiecznej wyszedł z założenia, że *w centrum naszych czasów tkwi i tkwić będzie doświadczenie totalitaryzmu, stąd też podkreśla, że pisząc tę książkę nie miał wątpliwości, że współczesna myśl polityczna, poszczególne ideologie, filozofie polityczne, programy, mężowie stanu są oceniani i sprawdzani przez swój stosunek do totalitaryzmu⁽³⁾.* Z kolei w podręczniku Marcina Króla do współczesnej myśli politycznej socjalizm radziecki i faszyzm omówione zostały razem w części poświęconej totalitaryzmowi. Stawia on wprost tezę, że u źródeł ideowych sowieckiego totalitaryzmu leżał marksizm oraz cała tradycja rewolucyjna. Twierdzi on: *Z pozoru intelektualne zaplecze obu wielkich systemów totalitarnych może wydawać się całkowicie odmienne. Poprzestanie na takim stwierdzeniu byłoby jednak błędem, choćby ze względu na zadziwiające podobieństwa, jakimi charakteryzował się sam sposób działania państwa nazistowskiego i sowieckiego. W rzeczywistości ideologię nazistowską łączył z marksizmem pewien ważny element. Wspólny był im utopizm, dążenie do realizacji pewnego projektu społecznego, wymyślonemu w całkowitym oderwaniu od rzeczywistości⁽⁴⁾.*

Ponowne ożywienie zainteresowania faszyzmem, po okresie wyraźnego spadku, nastąpiło w latach sześćdziesiątych. Cytowany już tu Franciszek Ryszka uważa, że nastąpiło to głównie za sprawą dwóch uczonych: niemieckiego filozofa Ernsta Nolte i włoskiego historyka Renzo de Felice⁵. Paradoksalnie okazało się, że zdeklarowany konserwatysta – Nolte, pod pewnymi względami stał się bliski w swych analizach faszyzmu marksistom. Wynikało to stąd, że jego fenomenologiczna interpretacja ruchów faszystowskich prowadziła do poszukiwania uniwersalnych cech tego zjawiska, co pozwalało na studia komparatystyczne. Z kolei zasługą de Felice stało się to, że odkrył niejako na nowo faszyzm włoski i zaproponował jego interesującą interpretację. Warto też tu przypomnieć, że obaj ci badacze zaproponowali wówczas własne typologie interpretacji faszyzmu⁶.

Wydaje się, że dyskusja na temat faszyzmu nabrała nowej jakości w połowie lat osiemdziesiątych, gdy na łamach hamburskiego tygodnika „Die Zeit” rozgorzał w Niemczech tak zwany spór historyków (*Historikerstreit*)⁷. W trakcie tego sporu pojawiły się nowe akcenty w ocenie faszyzmu. Jego głównymi adwersarzami stali się Ernest Nolte i Jürgen Habermas. Nolte starał się zjawisko hitleryzmu zrelatywizować i zhistoryzować, traktując je jako jedno z wielu zjawisk przeszłości, które doprowadziło do ludzkich nieszczeń. Twierdził on, że *Trzecią Rzeszę należy wydobyć z izolacji, w jakiej znajduje się także i wtedy, gdy rozpatrywana jest w ramach „epoki faszyzmu”. Należy ją przede wszystkim umieścić w kontekście wywołanych przez rewolucję przemysłową przewrotów, kryzysów, lęków, diagnoz i terapii, a zatem rozpatrywać w płaszczyźnie historyczno-genetycznej, zamiast wyłącznie w płaszczyźnie porównywania struktur; należy ją odnieść do szczególności do rewolucji rosyjskiej jako najważniejszego warunku wstępnego; zaś jej „zwrócone ku przyszłości” oblicze należy wciąż na nowo interpretować na gruncie analizy owych „ruchów wyzwolńczych”, do których w pewien sposób sama się odwoływała i które z kolei wiązać należy ze swoistymi procesami „upaństwowienia”, jakie zachodzą w światowym ruchu komunistycznym*⁸.

Relatywizując hitleryzm Nolte starał się pokazać to zjawisko w całym łańcuchu przyczynowo-skutkowym, twierdząc, że terror i okrucieństwo to zjawiska stare jak świat, a więc nie ma powodu, by uważać, że reżim Hitlera różnił się od innych tyranii. W późniejszych publikacjach Nolte twierdził wprost, że hitleryzm był reakcją na bolszewizm, a więc nie byłoby Hitlera, gdyby nie bolszewizm. Takim ujęciu problemu zdecydowanie przeciwstawił się J. Habermas. Tezę Noltego o „pierwotności” Archipelagu Gułag w stosunku do Oświęcimia nazwał pokrętną⁹. Habermas potraktował ją jako próbę normalizacji i relatywizacji przeszłości, jako usprawiedliwienie ludobójczych praktyk narodowego socjalizmu. Nie do przyjęcia było dla niego twierdzenie Noltego, że Oświęcim wynika nie tyle z tradycyjnego antysemityzmu, co przede wszystkim ze zrodzonej ze strachu reakcji na eksterminacyjne praktyki Rewolucji Październikowej. Habermas opowiedział się przeciwko wybielanianiu przez siły konserwatywne niemieckiej przeszłości, obciążonych tradycji. Ich recepcję historii uznał za skażoną, bo przecież nie sposób kontynuować tradycji niemieckiej kultury nie biorąc na siebie historycznej odpowiedzialności za formę życia, która doprowadziła do Oświęcimia. Stąd też stwierdza on: *Wszak po 1945 roku czytamy Carla Schmitta, Heideggera i Hansa Freyera, i nawet Ernsta Jüngera inaczej niż przed 1933 r. Czasem bywa to nieznośne, zwłaszcza dla mego pokolenia, które – po wojnie, w czasie długiego okresu utajenia aż do końca lat pięćdziesiątych – znajdowało się pod intelektualnym wpływem znakomitości tego rodzaju. Może to dodatkowo tłumaczyć owe trwałe wysiłki rehabilitacji, jakim – nie tylko na łamach „Frankfurter Allgemeine Zeitung” – usilnie poddawane jest młodokonserwatywne dziedzictwo*¹⁰.

Wymienienie w tym kontekście Heideggera przez Habermasa nie było przypadkowe. Na spór historyków nałożył się w owym czasie także spór o interpretację postawy Martina Heideggera w okresie narodowego socjalizmu i jego powojenne zachowanie. Stało się tak za sprawą ukazania się jesienią 1987 r., najpierw we Francji, głośnej pracy Victora Fariasa na ten temat¹¹. Zyskała ona żywy oddźwięk nie tylko w Niemczech, gdzie przez analogię do sporu historyków zaczęto również mówić o sporze filozofów¹². Wydanie niemieckie, które ukazało się w 1989 roku, zostało poprzedzone wstępem Habermasa. Pojawiło się szereg interesujących artykułów prasowych¹³ oraz prac naukowych¹⁴. Na nowo rozgorzał spór o Heideggera, a jego ton najlepiej oddają uwagi Habermasa ze wstępu do pracy Fariasa. Stwierdził on wówczas: *Jedną sprawą jest uwikłanie Heideggera w narodowy socjalizm, co wolno nam spokojnie pozostawić powściągliwemu w moralnych ocenach historycznemu osądowi późniejszych pokoleń; inną natomiast apologetyczne ustosunkowanie się Heideggera po wojnie do*

*własnego postępowania, dokonane przez niego retusze i manipulacje, jego odmowa oficjalnego zdystansowania się w stosunku do reżimu, do popierania którego publicznie się przyznawał. Ma to dla nas znaczenie jako dla jego współczesnych*¹⁵. Habermas uznał, że Heidegger – podobnie jak wielu z jego pokolenia – w charakterystyczny sposób wypierał się przeszłości. Był więc jednym z wielu, pozostał związany ze swoim pokoleniem i swym czasem, ze środowiskiem ery Adenauera. Nie stać go było na samokrytyczną postawę wobec własnej przeszłości. Stąd też Habermas dochodzi do wniosku: *Jako współczesny, Heidegger jest doganiany przez swoją przeszłość i staje się postacią mroczną, ponieważ gdy wszystko minęło, nie potrafił się do tej przeszłości odnieść. Jego odnoszenie się, nawet mierzone w skali „Bycia i czasu”, pozbawione było wymiaru dziejowego. Lecz to, dzięki czemu postawa Heideggera staje się typowym dla tego czasu przejawem szeroko rozpowszechnionej mentalności powojennej, dotyczy jego osoby, a nie dzieła. Warunki recepcji dzieła są w dużym stopniu niezależne od zachowania autora*¹⁶.

Faszystowska aktywność Martina Heideggera na tle zachowań intelektualistów epoki

Reakcja na faszyzm, na jego zwycięski pochód, była z grubsza biopracą, dwojaką. Z jednej strony mieliśmy jego aktywnych przeciwników, a z drugiej strony – aktywnych wyznawców i zwolenników. Obie te postawy ujawniły się również wśród intelektualistów. We Włoszech uosobieniem pierwszej postawy stał się Benedetto Croce, który początkowo traktował faszyzm jako chwilową i przejściową reakcję na kryzys parlamentaryzmu, a następnie przystąpił do jego aktywnego zwalczania, wiarym ideałem wolności¹⁷. W 1925 r. Croce opublikował „Manifest intelektualistów antyfaszystowskich”, który już z tytułu był odpowiedzią na „Manifest intelektualistów faszystowskich”, którego autorem był Giovanni Gentile – aktywny przedstawiciel drugiej z wymienionych postaw wobec faszyzmu. Drogi B. Croce’a i G. Gentile’a rozeszły się, a istotnym elementem różnicującym ich postawę stał się stosunek do faszyzmu. O ile pierwszy z nich stał się aktywnym antyfaszystą, to drugi awansował do roli wpływowego ideologa faszyzmu. Był ministrem oświaty realizującym faszystowską reformę szkolnictwa, a w pewnym momencie nawet przewodniczącym Wielkiej Rady Faszystowskiej. Gentile wstępując do partii faszystowskiej skierował do Mussoliniego głośny list, w którym pisał: *Jako liberał z najgłębszych przekonañ musiałem stwierdzić w miesiącach, gdy miałem zaszczyt uczestniczyć w pracach Pańskiego rządu i z bliska obserwować rozwój pryncypiów, które wyznaczają Pańską politykę, że liberalizm – tak, jak go rozumiem: liberalizm wolności w granicach prawa, a przeto: w silnym państwie, państwie jako etycznej rzeczywistości – jest dziś we Włoszech reprezentowany nie przez liberałów, którzy bardziej lub mniej jawnie są Pana opozycjonistami, lecz – przeciwnie – przez Pana samego. Tak więc stwierdziłem, że mając do wyboru między dzisiejszym liberalizmem a faszystami, którzy rozumieją myśl Pańskiego faszyzmu, prawdziwy liberał, pogardzający dwuznacznościami i chcący stać na swym posterunku, musi zaciągnąć się w szeregi Pańskich zwolenników*¹⁸.

Podobne postawy ujawniły się także wśród intelektualistów niemieckich. Część z nich opowiedziała się zdecydowanie przeciwko faszyzmowi. Nurt ten doskonale dokumentuje wydana przed laty przez Huberta Orłowskiego antologia tekstów znakomitych niemieckich i austriackich intelektualistów poświęconych analizie faszyzmu z czasów, gdy był on w Niemczech ideologią dominującą¹⁹. Pojawiają się tu teksty takich znakomitości, jak: W. Benjamin, G. Benn, E. Bloch, B. Brecht, E. Canetti, M. Horkheimer, Th. W. Adorno, V. Klemperer, S. Kracauer, K. Kraus, Heinrich Mann, Klaus Mann, Thomas Mann, J. Roth, F. Wolf. Widać więc, że wielu wybitnych niemieckich intelektualistów potrafiło powiedzieć „nie” triumfującemu narodowemu socjalizmowi. Wielu z nich musiało udać się na emigrację, tracąc możliwość zatrudnienia po dojściu Hitlera do władzy. Natychmiast po objęciu rządów faszyści, na podstawie wydanej 14 kwietnia 1933 r. ustawy wymierzonej przeciwko komunistom, socjaldemokratom i Żydom, zwolnili wielu wybitnych uczonych. Pracę stracili wówczas Heller, Horkheimer, Löwe, Mannheim, Sinzheimer, Tillich. Represje dotknęły najbardziej uczelnie berlińskie oraz Uniwersytet we Frankfurcie nad Menem, na którym katedry straciła przeszło jedna trzecia pracowników naukowych. Według ocen, natychmiast po dojściu do władzy przez Hitlera na terenie Rzeszy Niemieckiej pracę straciło 14 % pracowników akademickich i 11 % kierowników katedr. Natomiast po pięciu latach rządów faszystowskich aż 45 % wszystkich stanowisk w nauce obsadzonych zostało nowymi, zaufanymi ludźmi²⁰. Dane te najlepiej świadczą o tym, że w środowiskach intelektualnych Hitler napotkał zdecydowany opór.

Postawie tej od początku towarzyszą różnorodne próby uchwycenia istoty faszyzmu. Było ich wiele. Wspomnieć tu warto wydaną w 1933 roku głośną pracę Wilhelma Reicha „*Psychologia masowa faszyzmu*”. Stała się ona klasyczną już próbą psychologicznej interpretacji faszyzmu. Reich wyszedł z założenia, że dla prawidłowego zrozumienia istoty faszyzmu konieczne jest studiowanie charakteru *małego człowieka*, drobnomieszczanina. Dla niego faszyzm był sumą irracjonalnych reakcji przeciętnej ludzkiej natury i nie można go traktować jako zjawiska uwarunkowanego rozwojem i tradycją poszczególnych narodów. W związku z tym Reich postulował, by głębiej przeanalizować psychologię, procesy powstające i rozwijające się w ich psychice, wyjaśnić, co sprawiło, że nie rozpoznały one, czy też nie chciały rozpoznać, prawdziwej istoty faszyzmu.

Najwybitniejszymi przedstawicielami tego nurtu podejścia do faszyzmu wśród intelektualistów niemieckich stali się przedstawiciele frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych, których po latach przyjęto nazywać szkołą frankfurcką. Od początku swego istnienia środowisko to wszechstronnie analizowało powstanie i rozprzestrzenienie się faszyzmu. We wrześniu 1939 roku twórca krytycznej teorii – Max Horkheimer pisał wprost, że *porządek totalitarny nie jest niczym innym niż swym poprzednikiem, który utracił hamulce. Podobnie jak starcy stają się źli, acz byli takimi w istocie zawsze, tak i panowanie klasowe przyjmuje u końca epoki formę wspólnoty narodowej. Teoria rozbiła mit harmonii interesów; liberalistyczny proces gospodarczy pokazała jako reprodukcję stosunków panowania za pośrednictwem swobodnych umów, które były wymuszane przez nierówność własności. Teraz usunięto zapośredniczenie. Faszyzm jest prawdą współczesnego społeczeństwa od początku uchwytywaną przez teorię. Nadaje on trwałą postać różnicom, które pod koniec wytworzyło prawo własności²¹*. Każdy z frankfurczyków zajął się analizą faszyzmu z punktu widzenia uprawianej przez siebie dyscypliny naukowej²². Ekonomiczne analizy faszyzmu pochodzą od Friedricha Pollocka, kwestiami filozoficznymi i socjologicznymi zajęli się przede wszystkim Max Horkheimer i Herbert Marcuse, problemami prawnymi i politologicznymi – Franz Leopold Neumann i Otto Kirchheimer, sprawami własności prywatnej w narodowym socjalizmie – Arkadij R. Gurland, a Leo Löwenthal i Walter Benjamin śledzili ewolucję kapitalizmu w kierunku faszyzmu w literaturze i sztuce. Wydawany przez Instytut Badań Społecznych „*Zeitschrift für Sozialforschung*” uważał się za kontynuatora chlubnych tradycji filozofii niemieckiej i zdecydowanie przeciwstawiał się dość popularnemu w owym czasie identyfikowaniu nazizmu z niemieckością jako taką. W wydanej w 1936 roku pracy „*Studia nad autorytetem i rodziną*” frankfurczycy próbowali zlokalizować korzenie faszyzmu w specyficznych autorytarnych cechach społeczeństwa niemieckiego w ogóle, a w jego strukturze rodzinnej w szczególności. W teoretycznej konfrontacji frankfurczyków z faszyzmem można wyodrębnić różne etapy. Zoltan Tar uważa, że w pierwszym etapie – trwającym do 1940 r. – pozycja teoretyczna Instytutu Badań Społecznych była ściśle związana z ortodoksyjnym marksistowskim stanowiskiem przyjętym w 1935 r. przez VII Kongres Kominternu i opierała się na sformułowaniu jego sekretarza generalnego, Georgi Dymitrowa, o tym, że faszyzm jest otwartą terrorystyczną dyktaturą najbardziej reakcyjnych, szowinistycznych i imperialistycznych elementów kapitału finansowego. Zarówno Horkheimer, jak i Marcuse wyrażali wówczas pogląd, że faszyzm jest rezultatem burżuazyjno-liberalnej demokracji. W drugim okresie dla frankfurczyków zjawisko faszyzmu stawało się częścią obejmującej całokształt zjawisk filozofii historii lub też był związany z pozbawioną nadziei Horkheimerowską filozofią natury. W fazie trzeciej nacisk przesunął się na stronę jednostki, w kierunku jej podatności na faszyzm, skłonności do osobowości autorytarnej. Teraz, zdaniem Tara, odpowiedź na poszukiwanie istoty faszyzmu dawało połączenie freudowskiej teorii psychoanalizy z technikami empirycznych badań społecznych²³. Także Tom Bottomore uważa, że zasadnicze zainteresowania badawcze szkoły frankfurckiej pozostały w sferze psychologii indywidualnej, a wraz z rozwojem faszyzmu w Niemczech zaczęły koncentrować się na dwóch specyficznych kwestiach: relacjach między osobowością a autorytetem i antysemityzmem²⁴. Wraz z ujawnianiem okropności faszystowskich zbrodni dla frankfurczyków decydującą cezurą w rozwoju ludzkiej cywilizacji stał się Oświęcim. To nie tylko nazwa geograficzna, ale przede wszystkim symbol antysemickich tradycji, ucieleśnienie masowej zagłady przy użyciu najnowszych osiągnięć techniki. Od tej chwili można już, według frankfurczyków, mówić o epoce poświećcimskiej. Stąd też Theodor W. Adorno twierdził, że po Oświęcimiu trudno już mówić o pozytywności istnienia, wszak ludzka wyobraźnia nie jest w stanie ogarnąć piekła zgotowa-

nego tam jednostce przez zło. Na miejscu jest więc pytanie, czy po Oświęcimiu można jeszcze żyć? Adorno dochodzi do wniosku, że życie po Oświęcimiu stało się wypaczone, zdeformowane. Zmusza to współczesnego człowieka do refleksji, które nie mogą napawać optymizmem. Zdaniem Detleva Clausena, żaden inny współczesny myśliciel nie był tego tak świadomy jak Th. W. Adorno. Uczynił on bowiem Oświęcim centralnym punktem swej krytyki współczesnego stanu społeczeństw, charakteryzującego się upadkiem humanizmu²⁵. To właśnie Adorno posunął się do stwierdzenia, że Oświęcim dowiódł niezbitnie klęski kultury. Twierdził, że *wszelka kultura po Oświęcimiu, włącznie z jej najwnikliwszą krytyką, jest śmietniskiem²⁶*. Stała się ona dla niego bez reszty ideologią, apologią istniejących nieprawości. Oświęcim to dla Adorno symbol załamania się naszej cywilizacji, ostatecznego upadku kluczowych pojęć filozoficznych, a nawet teologicznych. Przypomina on, że ktoś kto przetrwał Oświęcim, powiedział o Becketcie, że gdyby ten tam był, pisałby inaczej. Adorno dochodzi do wniosku, że Hitler w sytuacji zniewolenia ludzi narzucił im nowy imperatyw kategoryczny. Dziś należałoby przeformułować Kanta, nadać nową interpretację kategoriom moralnym, uzasadnić jeszcze raz człowieczeństwo, wynaleźć nowe pojęcia i formuły, które byłyby adekwatne do sytuacji człowieka w epoce poświećcimskiej. Nowy imperatyw kategoryczny, według Adorno, powinien brzmieć: *Myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim, aby nie zdarzyło się już nic podobnego²⁷*.

Śladów podobnych analiz i stwierdzeń nie uświadczymy w twórczości innego wybitnego filozofa niemieckiego – Martina Heideggera. Mało tego. Można go wszak uznać za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli drugiego podejścia do faszyzmu, aktywnie popierającego ten nurt, zaangażowanego w jego działalność. Już od lat toczy się „sprawa Heideggera”, która – jak to trafnie zauważył Adam Krzemiński – polega nie tyle na jego kolaboracji z nazizmem, co na konsekwentnej odmowie jakiegokolwiek ekspiacji. Faktem jest bowiem, że nie tylko zawiódł on pod względem moralnym i politycznym, ale i nie był w stanie, a raczej nie chciał się do tego przyznać. Dostrzegając ten stan J. Habermas zaatakował go za to na łamach konserwatywnego „*Frankfurter Allgemeine Zeitung*” jeszcze w roku 1953 w liście do redakcji. A. Krzemiński przypomina, że to właśnie Heidegger był tym, który po wojnie stał się niejako prekursorem tych, którzy Holocaust porównywali z wygnaniem Niemców ze Wschodu, Oświęcim relatywizowali Gulagiem, a Hitlera Stalinem. Jakby było tego jeszcze mało, po wojnie Heidegger *próbował się zaprezentować jako człowiek ruchu oporu, co już było wyraźnym nadużyciem. Zarazem jego oddziaływanie na życie umysłowe Niemiec np. w latach pięćdziesiątych było ogromne, odwiedzali go artyści, pisarze, fizycy, pod jego wpływem znalazła się część generacji wojennej, ci, którzy szukali argumentów, dlaczego można nie zajmować się swą wojenną przeszłością i dlaczego można nie mówić o „kwestii winy”. Heidegger, gdy po pięciu latach odzyskał prawo wykładania, milczał bowiem kunsztownie i elokwentnie na temat swojej przeszłości, sugerując nawet, że był w III Rzeszy szykanowany, niemal – podobnie jak Gottfried Benn czy Ernst Jünger – „emigrantem wewnętrznym²⁸*.

Prawda była jednak zdecydowanie inna, nie przynosząca chluby Heideggerowi. Dziwił więc muszą wszelkie próby obrony stanowiska Heideggera, prowadzone drogą ignorowania niewygodnych faktów, ich pomniejszania czy też pokrętnych interpretacji, podejmowane także w naszym kraju²⁹. O aktywności Heideggera w okresie faszyzmu pisało wielu autorów, jednakże dopiero cytowana praca V. Fariasa dostrzegła nowe elementy w toczącym się sporze o tego filozofa. Do tej bowiem pory panował pogląd o niewielkim zaangażowaniu Heideggera w ideologię III Rzeszy, traktowano jego aktywne opowiedzenie się po stronie nazizmu za krótkotrwały i mało znaczący epizod w jego intelektualnej biografii. Farias pokazuje coś wręcz odwrotnego. Stąd też, jak słusznie zauważa Przemysław Wielgosz, specyfiką jego książki jest to, że traktuje ona nazistowski epizod w życiu Heideggera jako oczywistą konsekwencję podstawowych założeń całej jego filozofii³⁰. Główną tezę swej książki Farias formułuje następująco: *Martin Heidegger zdecydował się wstąpić do partii nazistowskiej po przebyciu długiej drogi przygotowawczej. Jej pierwsze odcinki określone były w równej mierze przez chrześcijańsko-socjalistyczny, konserwatywny i antysemicki ruch w Austrii, jak i przez szczególny stosunek do regionu Messkirch i Konstancji, gdzie Heidegger wychował się i zebrał pierwsze doświadczenia intelektualne. Już w najwcześniejszych opublikowanych przez niego tekstach (zwłaszcza w pierwszym, z 1910 r., poświęconym augustiańskiemu mnichowi Abrahamowi a Sancta Clara) zarysowuje się sposób myślenia, który karmi się autorytarną, antysemicką, ultranacjonalistyczną tradycją, uświęcającą Heimat i bliską radykalnemu populizmowi. Ten-*

dencja ta, już w postaci usystematyzowanej, znajduje swoje ujście z jednej strony w zawartych w „Byciu i czasie” (1927) rozważaniach na temat właściwej dziejowości i jej odniesienia do narodu, na temat bohatera i walki (§ 74), z drugiej zaś w sformułowanym pod wpływem idei Yorcka i Dilthey’a (§ 77) postulatcie odrzucenia demokratycznych form życia³¹⁾.

Heidegger w szeregach partii faszystowskiej

Farias w drobiazgowych analizach przeprowadzonych w oparciu o liczne źródła dowiódł, że przystąpienie Heideggera do NSDAP w żadnym razie nie było wyrazem nieprzewidywalnego oportunizmu czy taktycznego namysłu³²⁾. Wykazał on, że w sferze politycznej praktyki Heidegger działał jak narodowy socjalista na długo przed objęciem funkcji rektora Uniwersytetu Fryburskiego, a w trakcie jej pełnienia oraz aktywności partyjnej stało się to zupełnie jasne. Tezy te rozprętały burzę najpierw we Francji³³⁾, a potem doprowadziły do sporu filozofów także w Niemczech, które stały się niejako drugą stroną toczącego się tam równoległe sporu historyków³⁴⁾. Oceniając pracę Fariasa, Jürgen

Habermas doszedł do wniosku, że nie zawiera ona żadnych rewelacji o narodowosocjalistycznym zaangażowaniu Heideggera. Sądzą jednak, że materiały, które zebrał w tej książce Farias, zmieniają pod pewnym względem polityczny wizerunek Heideggera. Stało się teraz jasne, że jego domniemany opór jest zwykłą legendą. Po raz pierwszy dowiedziano, iż Heidegger wypowiadał się osobiście dwuznacznie o faszyzmie nie tylko w 1935, ale również później, że do końca wojny zajmował uprzywilejowane stanowisko i był faworyzowany. Do końca lat trzydziestych żył codziennością faszystowskiego państwa. Jeszcze dzisiaj, krytycznie interpretując styl obu tomów o Nietzschem, wywnioskować można, jak bardzo ulegał Heidegger ówczesnym przesądom³⁵⁾. Także inny wybitny znawca twórczości Heideggera, dystansując się od niektórych tez Fariasa, zauważył, że jego książka we Francji, w której filozofia Heideggera zakorzeniła się w nader swoisty sposób, wywołała ożywiającą dyskusję i trzęsienie ziemi³⁶⁾. Hugo Ott, bo o niego tu chodzi, uznał, że w okresie powojennym we Francji zauważyć można było swobodną metodę apologii Heideggera. Mówi on wręcz o określonej strategii w tej materii. W kraju tym polityczna przeszłość Heideggera została ukryta, ograniczona do wymiaru czegoś błahego, a nawet opatrzona opiekującą epitetem postawy stawiającej opór, postawy, którą Heidegger zajął jakoby po krótkim epizodzie ze swoim rektoratem 1933/34³⁷⁾. Wyjaśniając ten proces Ott pisał: Martin Heidegger, który w 1945 r. z powodu swego uwikłania w sprawy Trzeciej Rzeszy został niemal całkowicie zniszczony życiowo, a w latach 1946-47 pozbawiony przez francuskie władze okupacyjne swej posady nauczyciela na Uniwersytecie we Freiburgu, w tym samym czasie (jesienią 1945 r.) odszukany został przez zajmujących się kulturą francuskich oficerów oraz przedstawicieli wysłanników francuskich wydawnictw i przedstawicieli kierunków filozoficznych i został po prostu przekazany wraz ze swoim myśleniem do Francji. Powstał on tam niczym Feniks z popiołów przybierając postać koronnego świadka filozofii egzystencjalnej Jean-Paula Sartre’a i mistrzów postmodernistycznego myślenia³⁸⁾.

Martin Heidegger urodził się w 1889 r. w Messkirch w biednej rodzinie. Ojciec jego był kościelnym oraz zajmował się rzemiosłem. Rodzina Heideggera uwikłana była w konflikt pomiędzy katolikami a starokatolikami, jaki rozgorzał wśród katolików niemieckich po ogłoszeniu przez sobór w 1870 r. dogmatu o nieomyślności papieża. Dzięki pomocy katolickiego proboszcza przeniół się do gimnazjum w Konstancji i zamieszkał w Internacie św. Konrada. Internat ten uważany był przez hierarchię kościelną za ostoję katolicyzmu, a jego wychowanków kształcono w duchu wojującego katolicyzmu. Następnie Heidegger na bardzo krótko wstąpił do Nowicjatu Jezuitów w Tisis, po czym do Konwiku Teologicznego we Fryburgu, gdzie studiował do 1911 Z tamtego okresu datuje się jego podziw dla pochodzącego z tych samych terenów Abrahama a Sancta Clara, który był najbardziej znaczącym kaznodzieją katolickim w Niemczech okresu baroku. Jemu też poświęcił Heidegger swój pierwszy opublikowany artykuł. Z badań histo-

rycznych dość jasno wylania się antysemityzm i ksenofobia Abrahama a Sancta Clara. W każdym bądź razie jego wkład w rozwój tendencji antysemickich w Austrii i południowych Niemczech jest dla badaczy oczywisty. Wywarł on znaczny wpływ na kształtując się w drugiej połowie wieku XIX austriacki ruch chrześcijańsko społeczny, który miał wyraźnie antysemicki i antyświeceniowy charakter. Pierwszy artykuł Heideggera poświęcony był odsłonięciu w 1910 r. pomnika Abrahama a Sancta Clara w Kreenheinstetten. Bardzo wyraźnie dały w nim o sobie znać nastroje nacjonalistyczne. Widać w nim było również wpływy idei katolicko-romantycznych i rewolucyjno-konserwatywnych. W 1910 r. zaczął publikować na łamach miesięcznika Katolickiego Związku Akademickiego „Der Akademiker”, który zdecydowanie nakłaniał katolickich studentów i pracowników naukowych do wstępowania do organizacji katolickich. Pismo to propagowało także antysemityzm. Badacze podkreślają, że w swych artykułach w tym czasopiśmie Heidegger bezwarunkowo popierał poglądy integrystyczne, podejmował agresywną krytykę modernizmu i obronę wartości chrześcijańsko-społecznych. W 1913 r. obronił we Fryburgu pracę doktorską



Martin Heidegger

i został prywatnym docentem, prowadząc wykłady z filozofii katolickiej. Jego stosunki z Kościołem katolickim oziębły się, nabierając ambiwalentnego charakteru. W 1923 r. powołano Heideggera na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Marburgu. Tutaj w 1927 r. ukazało się jego głośne dzieło „Bycie i czas”. Zawierało ono specyficzne pojmowanie egzystencji, które następnie podbudowało jego zaangażowanie w nową rzeczywistość Niemiec. W 1928 r. powrócił do Fryburga, a następnie powołano go na uniwersytet w Berlinie. W 1930 r. Heidegger tę propozycję odrzucił. Jego stanowisko radykalizowało się, a skłonności do antysemityzmu – jak zauważył w 1929 r. żona Ernsta Cassirera – były wyraźne. W lipcu 1930 r. uczestniczył w Badeńskim Dniu Ojczyznianym, gdzie przedstawił w formie wykładu swój traktat „O istocie prawdy”. Był on następnie wielokrotnie modyfikowany. Jego tekst z roku 1930 jest do tej pory niedostępny jednak – jak wynika z relacji naocznych świadków – miał on wówczas stwierdzić że prawda i rzeczywistość spotykają się na ojczystym gruncie. Sława Heidegge-

ra stopniowo rosła, zyskiwał on też coraz większy wpływ na młodzież. W kręgach studenckich jeszcze przed 1933 rokiem dostrzeżano, że pokłada on wielkie nadzieje w narodowym socjalizmie Heidegger, obok Ernsta Kriecka i Alfreda Bäumlera, był tym, który postulował reformę uniwersytetów zgodnie z celami ruchu narodowosocjalistycznego. Każdy z nich miał własny projekt, który usiłował przeformować, zwalczając dwa pozostałe. Po przejęciu władzy przez Hitlera między tymi projektami rozegrała się walka o kierunek przemian niemieckich uniwersytetów. 1 maja 1933 r. Heidegger wstąpił do NSDAP, regularnie płacił składki i pozostał jej członkiem do 1945 r. We wniosku o przyjęcie do tej organizacji napisał: Niniejszym składam wniosek o przyjęcie do NSDAP. Mam niemieckie pochodzenie, nie mam domieszek rasy żydowskiej ani kolorowej, nie należę do żadnego tajnego związku ani do żadnego innego zakazanego stowarzyszenia czy zrzeszenia, a podczas swej przynależności do NSDAP do żadnej takiej organizacji nie przystąpię przyrzekam okazywać Führerowi bezwarunkowe posłuszeństwo i jako wierny poplecznik Führera wspierać ze wszystkich sił partię³⁹⁾. W innym miejscu wyjaśniając swe postępowanie w 1933 r. Heidegger pisał: Od narodowego socjalizmu oczekiwiałem duchowego odnowienia całego życia, złagodzenia przeciwieństw społecznych i ratunku zachodniego sposobu istnienia przed zagrożeniem ze strony komunizmu⁴⁰⁾.

21 kwietnia 1933 r. Heidegger niemal jednogłośnie został wybrany na rektora Uniwersytetu Fryburskiego. Po raz pierwszy trzynastu profesorów mających prawo głosu (na 39) zostało z wyborów wykluczonych ze względów rasowych. W chwili jego wyboru na rektora w Badenii funkcjonowały już dwa obozy koncentracyjne. Jeszcze przed uroczystym objęciem funkcji rektorskiej Heidegger wy-

głosił głośną mowę w trakcie uroczystości ku czci Alberta Leo Schlagetera, które odbywały się co roku 26 maja. Schlageter został w 1923 roku rozstrzelany przez Francuzów za akcję sabotażową w Zagłębiu Ruhry. Kult jego osoby szerzyła najskrajniejsza prawica, a zwłaszcza faszystowski studenci. Po dojściu Hitlera do władzy Schlagetera uznano za pierwszego narodowosocjalistycznego żołnierza niemieckiego. Wystąpienie Heideggera utrzymane było w nacjonalistyczno-faszystowskim stylu. Pełen patosu mówił o Schlageterze: *Tak oto, w najtrudniejszej chwili swego życia, osiągnął on najwyższej rzeczy, do jakiej człowiek w ogóle jest zdolny. Samotnie, wbudowując w swe wnętrze moc, umieścił w swej duszy obraz budzącej się przyszłości narodu po to, by móc umrzeć z wiarą w taką przyszłość (...). Kiedy stał on bezbronny na wprost plutonu egzekucyjnego, jego wewnętrzne spojrzenie wzniosło się ponad lufy karabinów ku światłu dnia, ku górą jego domostwa i tylko tak był w stanie umrzeć dla niemieckiego narodu i Rzeszy, z niemieckim pejzażem przed oczyma⁴¹⁾.*

27 maja 1933 r. Heidegger uroczystie objął urząd rektora wygłaszając z tej okazji przemówienie zatytułowane „Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu”. Zadeklarował w nim chęć duchowego przywództwa uniwersytetowi, wychodząc z założenia, że duchowy przywódca musi się poddać dziejowej misji narodu niemieckiego. W mowie tej znalazły wyraz jego poglądy na kierunki reformy uniwersytetów w dobie faszyzmu. Ich odnowienie miało być wyrazem nowego myślenia, wykraczającego poza demokratyczną samorządność. W ogóle samorządność, jego zdaniem, wymagała przemysłenia i nowego zdefiniowania. Heidegger mówił: *Uniwersytet niemiecki jest dla nas szkołą, która czerpiąc z nauki i za pomocą nauki ujmuje przywódców i strażników narodu niemieckiego w karby wychowania i dyscypliny. Wolą nakierowaną na istotę niemieckiego uniwersytetu jest wola nakierowana na naukę jako wola spełnienia duchowego zadania historycznego narodu niemieckiego będącego narodem uznającym się w swym państwie. Nauka i los niemiecki w szczególności muszą zdobyć władzę w woli istotnej. A osiągną to wtedy i tylko wtedy, kiedy, po pierwsze, my – korporacja nauczycieli i korporacja studentów – podporządkujemy naukę jej wewnętrznej konieczności i kiedy, po wtóre, stawimy czoło niemieckiemu losowi w jego najcięższej próbie⁴²⁾.*

Podobnych przemówień, utrzymanych w nacjonalistycznej i faszystowskiej poetyce, Heidegger wygłosił więcej. Zostały one dość szczegółowo przeanalizowane w wielu pracach krytycznych na jego temat. Jeden z ich autorów, cytowany już tu Hugo Ott, stwierdza, że z zaskoczeniem odkrył, że Heidegger w 1933 r. jako rektor zademonstrował jako politycznie niepewnego cenionego naukowca Hermanna Staudingera⁴³⁾. Niewiele zmienił tu fakt ustąpienia przez Heideggera 23 kwietnia 1934 r. z funkcji rektora. W latach następnych pozostał on bowiem wiernym swym faszystowskim przekonaniom, a po wojnie fakt ten pokrętnie tłumaczył, nie zdobywając się na słowo samokrytyki. Jego ustąpienie przyjęto jako porażkę w rozgrywkach wewnętrznych w obozie rządowym. Nadal funkcjonował on w Pruskiej Akademii Docentów, której zadaniem była selekcja nowych profesorów uniwersyteckich. Powołany też został przez komisarza sprawiedliwości Rzeszy Hansa Franka do komitetu filozofii prawa działającego przy Akademii Prawa Niemieckiego. Celem tego komitetu było zastąpienie prawa rzymskiego prawem germańskim. Wykładał obok J. Goebbelsa, A. Rosenberga i R. Hessa w Niemieckiej Szkole Wyższej Polityki w Berlinie. A więc zaangażowanie Heideggera po stronie faszyzmu było tak znaczące, że nie mógł dziwić fakt, że jeszcze w 1953 r. dalej wyznawał swój pogląd z lat poprzednich o wewnętrznej prawdzie i wielkości ruchu narodowosocjalistycznego.

Przypisy:

- 1) F. Ryszka „Noc i mgła. Niemcy w okresie hitlerowskim”, wyd. III, Warszawa 1997, s. 341.
- 2) F. Ryszka „Totalitaryzm i faszyzm”, „Plus Minus” – dodatek tygodniowy nr 2 do „Rzeczypospolitej” z 15-16 stycznia 1994, s. 11.
- 3) P. Śpiewak „Ideologie i obywatele”, Warszawa 1991, s. 5.
- 4) M. Król „Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne”, Gdańsk 1998, ss. 222-223.
- 5) F. Ryszka „Totalitaryzm i faszyzm”, cyt. wyd., s. 11.
- 6) Por. „Faszyzmy europejskie (1922-1945) w oczach współczesnych i historyków”, wybrał i wstępem opatrzył Jerzy W. Borejsza, Warszawa 1979, ss. 5-6.
- 7) Por. „Historikerstreit. Spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec”, Londyn 1990.
- 8) E. Nolte „Między historyczną legendą a rewizjonizmem?”, w: „Historikerstreit”, cyt. wyd., s. 51.

- 9) J. Habermas „O publicznym użytkowaniu historii”, w: „Historikerstreit”, cyt. wyd., ss. 115-116.
- 10) Tamże, s. 114.
- 11) V. Farias „Heidegger i narodowy socjalizm”, Warszawa 1997.
- 12) A. Schölzel „Heidegger und Faschismus. Neuere Literatur”, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1989, nr 9, s. 870.
- 13) Por. np. O. Pöggeler „Um einen Heidegger von innen bittend”, „Die Welt” 1 kwietnia 1989, s. 17; M. Meyer „Habermas über Heidegger”, „Neue Züricher Zeitung” 24 lutego 1989, s. 37.
- 14) Por. zwłaszcza: „Heidegger und die praktische Philosophie”, Hrsg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1988; „Die Heidegger-Kontroverse”, Hrsg. von J. Altwegg, Frankfurt am Main 1988; M. Richir „D'un ton mégalomane adopté en philosophie”, „L'Esprit” 1988, nr 5, ss. 74-90; H. Ott „Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie”, Frankfurt am Main 1988; P. Bourdieu „L'Ontologie politique de Martin Heidegger”, Paris 1988.
- 15) J. Habermas „Heidegger – dzieło i światopogląd”, w: V. Farias „Heidegger i narodowy socjalizm”, cyt. wyd., s. 25.
- 16) Tamże, s. 26.
- 17) B. Geremek „Wstęp”, do: B. Croce „Historia Europy w XIX wieku”, Warszawa 1998, s. 8.
- 18) Cyt. za: H. Marcuse „Walka z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa”, w: „Szkoła frankfurcka” t. I, cz. II, wstęp i tłumaczenie J. Łoziński, Warszawa 1985, ss. 386-387.
- 19) Por. „Wobec faszyzmu”, wybrał i wstępem opatrzył H. Orłowski, Warszawa 1987.
- 20) R. Wiggershaus „Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung”, München 1988, ss. 148-149.
- 21) M. Horkheimer „Żydzi i Europa”, w: „Szkoła frankfurcka” t. II, cz. II, Warszawa 1987, s. 282.
- 22) Por. M. Wilson „Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen”, Frankfurt am Main 1982; R. Wiggershaus „Die Frankfurter Schule”, cyt. wyd., ss. 314-338; M. Jay „The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950”, Boston 1973 (Chapter 5); „Wirtschaft Recht und Staat im Nationalsozialismus”, Hrsg. von H. Dubiel, A. Söller, Frankfurt am Main 1984.
- 23) Z. Tar „The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno”, New York – Sydney – London – Toronto 1977, ss. 74-75.
- 24) T. Bottomore „The Frankfurt School”, London and New York 1984, s. 20.
- 25) D. Claussen „Nach Auschwitz”, w: Dan Diener (Hrsg.) „Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz”, Frankfurt am Main 1988, ss. 55-57.
- 26) Th. W. Adorno „Dialektyka negatywna”, Warszawa 1986, s. 515.
- 27) Tamże, ss. 512-513.
- 28) A. Krzemiński „Filozof to jeszcze nie mędrzec”, „Polityka” nr 12 z 25 marca 1995, s. 5.
- 29) Por. np. C. Wodziński „Heidegger i problem zła”, Warszawa 1994; R. Legutko „Martin Heidegger i duch rewolucji”, „Życie” nr 68 z 21-22 marca 1998, ss. 14-15.
- 30) P. Wielgosz „Heidegger i nazyfikacja myślenia”, „Wiadomości Kulturalne” nr 13 z 29 marca 1998.
- 31) V. Farias „Heidegger i narodowy socjalizm”, cyt. wyd., s. 32.
- 32) Tamże.
- 33) Por. K. Rutkowski „Sprawa Heideggera i sprawa Fariasa (O skandalu filozoficznym we Francji)”, w: „Heidegger dzisiaj”, „Aletheia” 1(4)/1990, ss. 429-431.
- 34) A. Krzemiński „Filozof to jeszcze nie mędrzec”, cyt. wyd., s. 5.
- 35) „Martin Heidegger – nazista? Z pewnością nazista!”, rozmowa z Jürgenem Habermasem, w: „Heidegger dzisiaj”, cyt. wyd., s. 439.
- 36) H. Ott „Martin Heidegger. W drodze ku biografii”, Warszawa 1997, s. 11.
- 37) H. Ott „Drogi i bezdroża. O krytycznym studium Victora Fariasa na temat Heideggera”, w: „Heidegger dzisiaj”, cyt. wyd., s. 425.
- 38) Tamże.
- 39) Cyt. za: V. Farias „Heidegger i narodowy socjalizm”, cyt. wyd., s. 119.
- 40) Cyt. za: H. Ott „Martin Heidegger”, cyt. wyd., s. 111.
- 41) M. Heidegger „Schlageter”, w: „Heidegger dzisiaj”, cyt. wyd., s. 380.
- 42) M. Heidegger „Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu”, w: „Heidegger dzisiaj”, cyt. wyd., s. 365.
- 43) H. Ott „Martin Heidegger”, cyt. wyd., s. 7.

* * *

Wydawnictwo Naukowe PWN, publikujące dzieła
Martina Heideggera, wydało ostatnio tego autora:

„Nietzsche” tom I, „Nietzsche” tom II,
„Co znaczy myślenie”

oraz

J. Young „Heidegger, filozofia, nazizm”