

Cezary Wodziński

Duch rektora, czyli fryburskie egzorcyzmy

Glosa do *Rozmowy z Maxem Müllerem*

Komentarz do *Rozmowy z Maxem Müllerem*, emerytowanym profesorem filozofii Uniwersytetu Alberta Ludwiga we Fryburgu Bryzgowijskim, niegdyś doktorantem i uczniem Heideggera, nie byłby prawdopodobnie wart napisania, gdyby dokument ten nie był fragmentarycznym, ale dobitnym świadectwem pewnej strategii hermeneutycznej, stosowanej w ostatnich latach do interpretacji myśli autora *Sein und Zeit*. Ot, jedna z kolejnych rozmów-wspomnień, rzucająca nieco światła na działalność akademicką słynnego filozofa, usiłująca odtworzyć atmosferę jego wykładów i seminariów, przytaczająca kilka nieznanych szerzej faktów, kwestionująca pewne mity i tworząca w ich miejsce nowe. Jeden z tych licznych dokumentów, które czyta się z nieklamaną ciekawością, które jednak do żadnej filozoficznej refleksji nie skłaniają. W tym przypadku jest inaczej. Decyduje o tym nie tylko obecna w tej rozmowie quasi-filozoficzna pretensja – współtworzona przez wszystkich jej uczestników – ale także, a raczej przede wszystkim: jej „historyczny” (a jak się przekonamy, również poniekąd „histeryczny”) kontekst. Banalna wypowiedź nabrać może niekiedy znaczenia zgoła niebanalnego w zależności od miejsca i czasu, w jakich pada. Zacznijmy tedy od krótkiej rekonstrukcji kontekstu. *Rozmowa z Maxem Müllerem* ukazała się po raz pierwszy w niskonakładowym lokalnym piśmie uniwersyteckim, otwierając numer monograficzny zaty-

tułowany *Martin Heidegger. Filozof i polityka*¹. Emerytowanemu profesorowi pytania zadawali dwaj historycy z tego Uniwersytetu, Bernd Martin i Gottfried Schramm. Oprócz rozmowy zeszyt zawierał kilka innych tekstów peryferyjnie poruszających zaanonsowany temat. Publikacja przeszła bez echa, nie wywołała żadnego zainteresowania. Stała się głośna i sprowokowała wiele komentarzy i omówień trzy lata później, gdy wydana została w formie książki, zawierającej znacznie więcej materiałów w stosunku do pierwodruku. Książka nosiła znamienity tytuł: *Martin Heidegger i »Trzecia Rzesza«* oraz równie znamienity podtytuł: *Kompedium*². Składa się z kilku artykułów (redaktor całości, jeden z rozmówców Müllera, B. Martin, zamieścił aż trzy własne teksty, ponadto: G. Schmidt, O. Pöggeler, A. Hollerbach), części wspomnieniowej (rozmowa z Müllerem, wspomnienie W. Biemela), pojemnej partii krótkich „komunikatów” (H. Arendt, P. Celan, F. Fedier, H.-G. Gadamer, H. Heimpel, E. Husserl, K. Jaspers, E. Jünger, K. Löwith, G. Lukacs, L. Marcuse, R. Minder, G. Ritter, G. Tellenbach, C. F. von Weizsäcker, H. Marcuse) oraz kilkunastu interesujących, ale publikowanych już wcześniej dokumentów. Podaję te szczegóły, ponieważ wydają się być niebłahe z racji swych funkcji. Publikacja („kompedium”!) rości sobie pretensje do ogarnięcia „całości” prezentowanej problematyki. Wykaz zacytowanych nazwisk mógłby sugerować, że traktuje swoje pretensje całkiem poważnie. Jednakże najefektowniejsza część „komunikatów” składa się z kilkunastu bardzo tendencyjnie spreparowanych fragmentów i zamyka się w 20 stronach zaledwie. Tekst Pöggellera pełen jest rozmaitych detali i niedokończonych analiz; dokumenty dobrane są selektywnie i „programowo”; zasadnicze zaś dla ogólnej wymowy książki artykuły Martina i Schmidta sprawiają wrażenie „wystąpień prokuratorskich”. Wydaje się, jakby słynący z nieskazitelnej rzetelności historycy niemieccy usiłowali tym razem pobić rekord profesjonalnej nieuczciwości. Centralne miejsce przypada w tym zbiorze rozmowie z Müllerem. Nie bez powodu – odnosi się to do obu powyższych okoliczności.

O znaczeniu edycji Martina nie przesądza jednak fakt, że ukazała się ona w rozszerzonej wersji książkowej, trafiając w ten sposób do większej ilości czytelników. Istotniejszym momentem jest data wydania: rok 1989. Cóż takiego wydarzyło się w ciągu trzech lat dzielących oba wydania? W świetle interesującej nas tu strategii interpretacyjnej wydarzyło się wiele. W roku 1987 rozpętała się wielka debata dotycząca politycznego zaangażowania Heideggera z lat 1933–1945, przekraczająca swym zasięgiem, intensywnością, ilością uczestników i polaryzacją stanowisk bodaj wszystkie znane spory filozoficzne razem wzięte. Nie będę jej tu opisywał, zrobiłem to w innym miejscu³. Bibliografia tej debaty – a ściśle ostatniego jej rozdziału, bo spór o związki Heideggera z nazizmem trwa nieprzerwanie, choć nie miał dotąd tak spektakularnego kształtu, od roku 1946 – liczy obecnie kilkaset pozycji, w tym kilkadziesiąt książek napisanych w ciągu ostatnich czterech lat⁴. Po-

¹ *Martin Heidegger: Ein Philosoph und die Politik*. „Freiburger Universitätsblätter 1986, nr 92.

² *Martin Heidegger und das „Dritte Reich”. Ein Kompedium*. Hrsg. von B. Martin. Armstadt 1989.

³ Zob. mój artykuł: *Heidegger i problem zła. Kontury*. „Aletheia” nr 1 (4), s. 394–413.

⁴ Zob. tamże, s. 479–485. Od momentu publikacji Heideggerowskiego numeru „Alethei” bibliografia

lemiczno-analityczną eksplozję spowodowała iskra w postaci książki Victora Fariasa – *Heidegger i nazizm*, opublikowana w 1987 r. we francuskim wydawnictwie Verdier⁵. I tej pracy chciałbym poświęcić więcej miejsca. Książka chilijskiego autora, tytułującego się uczniem Heideggera (faktycznie był on jedynie przez jeden semestr 1966/1967 uczestnikiem Heideggerowskiego seminarium o Heraklicie), stanowi obszerne badanie historyczne, oparte na wnikliwej analizie wielu źródeł archiwalnych, z którego wynika w sposób zasadniczo niepodważalny, że Heidegger zaangażowany był ideologicznie i praktycznie w rewolucję i ruch narodowosocjalistyczny. Nie tylko w krótkim okresie sprawowania funkcji rektora we Fryburskim Uniwersytecie (od 22 kwietnia 1933 r. do 23 kwietnia 1934 r.), ale także wcześniej, a przede wszystkim później, po ustąpieniu z urzędu. Na poziomie faktograficznym dowód przeprowadzony został niemal bez zarzutu: analiza olbrzymiej ilości dokumentów i licznych świadectw osób indywidualnych nie pozostawia najmniejszych wątpliwości odnośnie postawy politycznej Heideggera w latach 1933–1934. Poważnych korekt wymagają ustalenia Fariasa dotyczące okresu późniejszego. Należy jednak zaznaczyć, że już ta warstwa badań autora spotkała się z dość zdecydowaną krytyką. Zarzucano Fariasowi drobne potknięcia (przekręcanie nazwisk i nazw miejscowości, pomyłki chronologiczne itp.), ale także istotne błędy (pomijanie pewnych faktów i wydarzeń, np. stosunków między Heideggerem i Husserlem, jednostronną i nieobiektywną selekcję materiału dokumentarnego, nieznaną historię i realiów III Rzeszy) oraz ewidentne przekłamania historyczne (np. rola Heideggera w walce frakcyjnej wewnątrz NSDAP, jego stosunek do ideologii SA Röhma itp.). Zdania historyków w kwestii ogólnej oceny warstwy faktograficzno-biograficznej badań Fariasa są silnie spolaryzowane. Z jednej strony, spotkać można opinie globalnie deprecjonujące wartość historycznej pracy autora, oparte na konstatacji, że jego ustalenia nie są niczym odkrywczym. Przeciwnie – argumentują krytycy – „sprawa” znana była od dawna tym wszystkim, którzy się nią interesowali, fakty zostały już wcześniej udokumentowane, jedyna zaleta książki chilijskiego badacza polega więc na ich względnie systematycznym opracowaniu, tudzież dorzuceniu kilku mniej lub bardziej ważnych danych faktograficznych. Co więcej, „oryginalność” pracy nie wynika z rzetelnej analizy historycznej, ale ze sposobu narracji, w której dominuje wyraźnie wątek sensacyjno-skandalizujący, a nawet, jak twierdzą niektórzy, demaskatorsko-denuncjatorski. Wspomina się ponadto o tendencyjności całej interpretacji, pochoptności i powierzchowności poszczególnych wniosków, niewystarczająco uzasadnionych sądach i ocenach. Z drugiej jednak strony, podkreślana jest waga i nowatorstwo pracy Fariasa jako pierwszego badania tego typu zakrojonego i przeprowadzonego na tak dużą skalę, jeśli bowiem nawet znane były poszczególne fakty, to nikt dotąd nie zaprezentował ich w tak systematycznej i wyczerpującej formie, która pozwala mówić o „logicznej ciągłości Heideggerowskiego zaangażowania politycznego”. Ponadto książka Fariasa przyczyniła się istotnie do ożywienia dalszych badań hi-

rozrosła się już znacznie.

⁵ V. Farias: *Heidegger et le nazisme*. Paris 1987. Poprawione wydanie niemieckie z przedmową J. Habermasa: Frankfurt a. M. 1989.

storycznych związanych z „kwestią Heideggera”. Szczególne znaczenie posiada tu wydana wkrótce po „rewelacjach” Fariasa komplementarna (i konkurencyjna) względem nich praca fryburskiego historyka Hugo Otta, stanowiąca pierwszą próbę obszernego „badania biograficznego”⁶. Dyskusja wśród historyków trwa nadal, wciąż ukazują się nowe teksty i dokumenty, zapowiadane są następne. Niewątpliwie jednak ważną rolę w ustaleniu zasadniczego *corpus delicti* odegrała, niezależnie od wszelkich obiekcji historycznych, praca Fariasa (tym bardziej, że większość zasygnalizowanych błędów i niedociągnięć została usunięta w wydaniu niemieckim). By do kwestii tej już nie powracać, dokonajmy krótkiej rekapitulacji tej warstwy badań, uzupełniając i korygując na podstawie innych prac ustalenia Fariasa. W dokumentacji historycznej znajdują potwierdzenie następujące fakty związane z działalnością polityczną Heideggera w latach 1933–1945: Po pierwsze wyjaśnione zostały i detalicznie opisane wszelkie znaczące okoliczności towarzyszące objęciu przez filozofa funkcji rektora Uniwersytetu we Fryburgu oraz jego późniejszej rezygnacji. Po drugie, wykazano aktywny udział Heideggera w inicjowaniu i przygotowywaniu planów reorganizacji uniwersytetu i całej struktury szkolnictwa wyższego w Niemczech, co w świetle wprowadzonych w sierpniu 1933 r. nowych ustaw (reforma uczelni niemieckich na zasadach *Führung i Gleichschaltung*) nie pozostawia zasadniczych wątpliwości odnośnie politycznie pronazistowskich intencji fryburskiego rektora. Po trzecie, w ramach działalności na uniwersytecie udowodniono instrumentalnie polityczny stosunek Heideggera do nazistowskich organizacji studenckich, traktowanych przezeń jako awangarda rewolucji narodowosocjalistycznej (m. in. przygotowywanie programów szkolenia politycznego). Po czwarte, bezsporny fakt stanowi wielostronna i wykraczająca poza okres rektoratu działalność Heideggera w nazistowskich instytucjach naukowych i akademickich: popieranie planów rozwiązania *Verband der deutschen Hochschulen* i przekształcenia związku w politycznie dyspozycyjną organizację; czynny udział w pracach programowych w ramach *Preussische Dozentenakademie* (do 1936 r.) w założonej i kierowanej przez H. Franka *Akademie für Deutsches Recht*, której głównym celem było zastąpienie prawa rzymskiego „prawem germańskim”; wykłady w centralnej politycznej uczelni nazistowskiej – *Deutsche Hochschule für Politik* w Berlinie (do 1936 r., obok takich prelegentów, jak R. Hess, J. Goebbels, A. Rosenberg) oraz w *Kulturpolitische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Hochschullehrer*. Po piąte, przynależność Heideggera do NSDAP od 3 kwietnia 1933 r. do roku 1945. Po szóste, szereg publicznych wystąpień filozofa o jednoznacznie pronazistowskiej wymowie z lat 1933–1934 (zwłaszcza agitacyjne odczyty przedwyborcze z listopada 1933 r., otwarcie popierające Hitlera), okolicznościowych mów z okazji oficjalnych uroczystości nazistowskich oraz krótkich propagandowych tekstów publikowanych w lokalnej prasie fryburskiej i w organach NSDAP. Po siódme, osobisty udział w denuncjacjach politycznych na Uniwersytecie we Fryburgu. Po ósme wreszcie, nie dają się w świetle badań historycznych utrzymać (to ustalenie ma charakter negatywny) żadne twierdzenia

⁶ Zob. H. Otto: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a.M. 1988.

Heideggera na temat własnej działalności politycznej w tym okresie. Uzasadnieniu tej kwestii poświęcona jest w znacznej mierze praca Otta, który podważa wszystkie punkty Heideggerowskich „usprawiedliwień”, dowodząc, że były one celowo obliczone na dezinformację i kreowanie obrazu własnej osoby w sprzeczności z dostępnymi danymi historycznymi. W tym miejscu przestają już jednak przemawiać „nagie fakty”, podobnie jak w kontrowersyjnych do dziś kwestiach związanych z ewolucją postawy politycznej Heideggera, z jego domniemanym antysemityzmem, ze wspomnianą działalnością frakcyjną wewnątrz NSDAP, skomplikowanym stosunkiem do katolicyzmu i instytucji kościelnych (co miało polityczne konsekwencje w czasie sprawowania przez filozofa funkcji rektora) oraz z problemem recepcji „pism politycznych” autora *Sein und Zeit*. Cały kompleks ustaleń dokumentarno-faktograficznych, który jest dziełem zbiorowym i w obecnym kształcie stanowi jeden z efektów zainicjowanej przez Fariasa dyskusji, zdaje się potwierdzać bez zastrzeżeń tezę chilijskiego autora: Heidegger posiada Biografię i tego „faktu” żadną miarą zakwestionować niepodobna. Pozostaje jednak otwartym pytanie, czy Biografia posiada „Heideggera”, a ściśłe – czy Biografia jest w stanie pojąć i przesłonić Dzieło filozofa? I to pytanie kieruje nasze spojrzenie w zupełnie inne rejony.

Ambicje Fariasa nie ograniczają się bowiem do sfery faktograficzno-biograficznej. Co więcej, badania w tym zakresie stanowią dla niego jedynie punkt wyjścia, materiał dowodowy, skłaniający do podjęcia dyskursu na wyższym pułapie refleksyjności. To, że analiza faktów zakłada określoną wykładnię i prowokuje w sposób naturalny do wypowiedzi o ogólniejszym charakterze, nie powinno budzić zastrzeżeń. Obiekcje wywołuje jednak „metoda” Fariasa, metoda powiązania faktów z wykładnią i wypływające stąd zasadnicze „zadanie” oraz sposób jego realizacji. Wspomniane spolaryzowanie opinii waloryzujących historyczną część Fariasowskiego przedsięwzięcia wynika zresztą w dużym stopniu właśnie z refleksji nad ową „metodą” i owym „zadaniem”. Część druga – filozoficzno-hermeneutyczna – budzi znacznie poważniejsze obiekcje i to zarówno odnośnie przyjętej strategii hermeneutycznej, jak wyprowadzanych w oparciu o nią ogólnych konkluzji filozoficznych. Założenia hermeneutyczne wyklada Farias otwarcie: „Badanie relacji myśliciela z systemem politycznym jest czymś innym niż analiza idei i abstrakcyjnych znaczeń. Albowiem idee filozoficzne i polityczne odsyłają nie tylko do kontekstu, wewnątrz którego funkcjonują, lecz również do konkretnej *praxis* człowieka, który się na nie orientuje. Praca interpretacyjna zawiera tedy trzy konieczne kroki: po pierwsze, zwraca się ku historycznie obiektywnemu kontekstowi myślenia, po drugie, ku konkretnej *praxis* tego, kto wybiera określoną opcję polityczną, i po trzecie, ku usystematyzowanym znaczeniom przedstawianych idei. O ile polityczne i filozoficzne idee nie dają się bezpośrednio wyprowadzić w swym znaczeniu z danego obiektywnego kontekstu, o tyle nie są również zrozumiałe poza kontekstem, w którym powstają”⁷. Pozostawiając na później dyskusję nad hermeneutyczną zasadnością tego typu założeń, zwróćmy uwagę jedynie na to,

⁷ V. Farias: *Heidegger...*, wyd. cyt., s. 39.

że Farias nie prowadzi swego dyskursu dowodowego konsekwentnie. Sposób realizacji „zadania” stoi w zdecydowanej sprzeczności z przyjętymi przesłankami hermeneutycznymi, praca autora polega bowiem na usiłowaniu uzasadnienia tezy, że sens idei filozoficznych i politycznych jest w całości redukowalny do konstytuującego je kontekstu historycznego. „Zadanie”, które stawia sobie Farias, przyjmuje postać dowodu, iż pomiędzy politycznym zaangażowaniem Heideggera i jego dziełem filozoficznym zachodzi spójna, trwała i zwrotna relacja. Jego działalność polityczna z lat 1933–1945 wypływa z jego dotychczasowego rozwoju filozoficznego, a w dziele z późniejszego okresu znajduje dobitne potwierdzenie. „Przystąpienie Heideggera do NSDAP nie było w żadnym razie wyrazem niespodziewanego oportunizmu albo taktycznego posunięcia. Długo przed objęciem urzędu rektora Uniwersytetu we Fryburgu, a bez reszty w roli rektora i członka partii działał on na rzecz narodowego socjalizmu”⁸. Za tym przemawiać ma część pierwsza pracy Fariasa. Zadziwiająca jest w jego książce dysproporcja między wysiłkiem włożonym w rekonstrukcję i uporządkowanie faktów, a łatwością i prostotą (by nie rzec: prostactwem), z jaką wyciąga autor filozoficzne wnioski i feruje ostateczny wyrok, stanowiący konkluzję części drugiej. Brzmi on: Heidegger nie tylko popierał w sposób bezpośredni, angażując w to cały swój autorytet wybitnego myśliciela, ruch narodowosocjalistyczny i jego ideologię, ale był filozofem-nazistą *par excellence*. Oznacza to konieczność poszukiwania korzeni Biografii myśliciela w jego Dziele. Z tym jednak postulatem Farias nie potrafi sobie poradzić. Dowodów mają dostarczyć nieliczne i nieudolne próby wykazania zbieżności między podstawowymi kategoriami ideologii nazistowskiej, a odpowiednimi (tj. odpowiednio spreparowanymi) fragmentami myśli Heideggera. Kłopoty Fariasa zaczynają się już na poziomie najogólniejszych wstępnych ustaleń: olbrzymich trudności przysparza mu zarówno rekonstrukcja ideologii nazistowskiej jako koherentnej całości, jak i fundamentalnych intencji i idei filozoficznych autora *Sein und Zeit*. Niektórym krytycznym czytelnikom nasunęło to nawet złośliwe pytanie, „czy badacz czytał Heideggera dłużej niż godzinę?” (Derrida). Jeśli w *Sein und Zeit* znaleźć można akcenty antydemokratyczne (Farias powołuje się w tym celu na paragrafy 74 i 78, w których Heidegger pod wpływem idei Diltheya i von Yorcka krytycznie ocenia demokratyczne formy życia publicznego), to nie sposób sprowadzić do nich całej filozoficznie relewantnej zawartości dzieła, utożsamiając ją na dodatek z programem walki antyparlamentarnej przedstawionym w *Mein Kampf* Hitlera. Jeśli w innych tekstach i wykładach Heideggerowskich dostrzec można idee prymatu niemieckości (nie poddającej się zresztą wyłącznie politycznej wykładni), bohaterstwa i wodzostwa, „anty-łacińskiej ksenofobii”, „przejęcia władzy” (centralna, zdaniem Fariasa, idea *Machtergreifung* w Heideggerowskich interpretacjach Heraklita), „prowincjonalizm” i „*Heimatlryk*”, jeśli ponadto uchwytana jest więź semantyczna łącząca teksty filozoficzne Heideggera z jego mowami politycznymi, to, po pierwsze, niewiele ma to wspólnego z kompleksową interpretacją Dzieła,

⁸ Tamże, s. 40.

a po wtóre, z pewnością nie przesądza kwestii możliwości wyprowadzenia Biografii z Dzieła.

Farias zdaje sobie prawdopodobnie sprawę z tej zasadniczej słabości swego wywodu i w decydującym momencie niepostrzeżenie odwraca relację, usiłując przypieczętować dowód za cenę hermeneutycznej niekonsekwencji. Źródła Heideggerowskiego zaangażowania szukać trzeba poza dziełem, stwierdza autor, w głębszej warstwie, sięgając do najwcześniejszych tekstów filozofa, a ściślej – do gleby, z której wyrastają. „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 karci się autorytarną, antysemicką, ultranacjonalistyczną tradycją, uświęcającą *Heimat* i bliską przenikniętemu silnymi konotacjami religijnymi radykalnemu populizmowi”⁹. Uwaga: jesteśmy na tropie wielkiego odkrycia. Filarem całej konstrukcji interpretacyjnej Farias jest najprecyzyjniej i najobszerniej w całej warstwie hermeneutyczno-filozoficznej badania przeprowadzona parabola związana z postacią Abrahama a Sancta Clara, austriackiego kaznodziei (1644–1709), który zasłynął między innymi z antytureckich i antysemickich kazań. To właśnie piętno jego myśli, a raczej pewnych motywów światopoglądowych – nie zaś np. filozofii Husserla czy Nietzschego, Heraklita czy Parmenidesa – odcisnęło się najgłębiej, przekonuje Farias, w dziele filozoficznym Heideggera. Abrahamowi a Sancta Clara poświęcił bowiem niemiecki myśliciel dwa teksty: pierwszy i jeden z ostatnich. W 1910 r. opublikował krótką notatkę z okazji uroczystości odsłonięcia pomnika kaznodziei w jego rodzinnej miejscowości, Kreenheinstetten, piętnując w kilku zdaniach współczesne „czasy dekadencji” i nazywając Abrahama „lekarzem duszy narodu”. W owej relacji młodego studenta teologii odnajduje Farias wszystkie decydujące impulsy rozwoju filozoficznego przyszłego autora *Sein und Zeit*. Co więcej, ten niespójny konglomerat przesłanek światopoglądowych – autorytaryzm, antysemityzm, ultranacjonalizm, prowincjonalizm, populizm, antydemokratyzm, antyliberalizm, ludowe myślenie kategoriami wspólnoty (*völkisches Gemeinschaftsdenken*) itp. – determinuje jednoznacznie zbliżenie z ideologią nazistowską. Predestynuje nieuchronnie Heideggera do roli czołowego filozofa nazistowskiego. Nie koniec na tym. W roku 1964 filozof powraca do swojego bohatera i duchowego patrona, wygłaszając w Messkirch poświęcony mu okolicznościowy odczyt, w którym zachowując retorykę najwcześniejszego tekstu, kreuje Abrahama na „przewodnika naszego życia i mistrza mowy”. „Pod koniec swego życia Martin Heidegger przeszedł długą drogę. Jego pierwszy tekst sławi Abrahama a Sancta Clara jako »lekarza duszy narodu«, jako przykładowego przywódcę. W opublikowanym po-

⁹ Tamże, s. 40.

śmiertnie wywiadzie dostrzegł cel myślenia w tworzeniu przestrzeni, gdzie znalazłoby się miejsce dla »Boga«, który jako jedyny może nas jeszcze uratować. Ale ponieważ »Boga« nie można odnaleźć w transcendencji i ponieważ »wszystko, co istotne i wielkie« pochodzi z *Heimat*, trafny jest wniosek, że Bóg, któremu Heidegger chciał swoim myśleniem przygotować grunt, nie różnił się w rzeczywistości od tego »Boga«, któremu drogę torował Abraham a Sancta Clara i w którym Heidegger dojrzał moc przeznaczenia¹⁰. Przejęty od austriackiego kaznodziei motyw »rodzinnej szwabskiej *Heimat*«, siedziby »metafizycznego narodu niemieckiego«, motyw obciążony nieusuwalnymi, jak twierdzi Farias, znaczeniami nacjonalistycznymi i antysemitycznymi, wyznacza tedy początek i kres filozoficznej drogi Heideggera. W mowie z 1964 r. filozof, charakteryzując wiek XVII jako okres, w którym nie panował pokój, zacytował słowa Abrahama a Sancta Clara: *„Bei uns findet man warm, arm, und das Gott erbarm in einem Tag, und ist unser Fried so weit vom Krieg wie Sachsenhausen von Frankfurt“*. Ostatni akapit posłużył Fariasowi do zbudowania piętrowego i całkowicie niedorzecznego, bo opartego na pomyśleniu dwóch miejscowości o tej samej nazwie (Sachsenhausen pod Frankfurtem i Sachsenhausen pod Poczdamem, gdzie znajdował się hitlerowski obóz koncentracyjny) wywodu, który ma być potwierdzeniem antysemityzmu autora *Sein und Zeit*. Po wytknięciu tej ewidentnej pomyłki przez Otta, autor opatruje ją w wydaniu niemieckim dodatkowymi wyjaśnieniami, twierdząc, że w roku 1964 nie można było nie skojarzyć w przytaczanym fragmencie nazwy dzielnicy Frankfurtu z nazwą obozu koncentracyjnego w pobliżu Berlina. Winą za swój lapsus obarcza zatem, z właściwą sobie dezynwolturą, samego Heideggera: »Lapsus ów polega na tym, by »innymi słowy« powiedzieć coś, co wewnętrzna cenzura usiłuje przemilczeć, a co mimo to chce wydostać się na powierzchnię ze sfery nieświadomego. Heidegger nie ujawnił świadomie stosunku między Abrahamem, antysemitą, i Sachsenhausen, względnie Oświęcimiem, powiedział jednak to, czego mówić nie wolno, bo stosunek ten nieświadomie wyczuwał. I powiedział to, nie ryzykując zrównania wprost uświęconej przez niego *Heimat* z największą monstrualnością, jaką znała i zna historia ludzkości. W przeciwnym razie zniszczyłby to, co było dlań nietykalne. W lapsusie tym wyszła na jaw konfliktowa i nierozwiązywalna sytuacja. Problem ów miał tym większe znaczenie, że Heidegger nieświadomie, acz »wyraźnie« wyjawiał rzecz w miejscu, które posiadało dla niego najwyższą wagę: w miejscu swoich narodzin i w szkole, którą ukończył on i Abraham»¹¹. Wbrew ekwilibrystycznym wysiłkom interpretacyjnym autora tego fragmentu nie są »wyraźne« intencje Heideggera, kiedy przytacza powyższe zdanie Abrahama a Sancta Clara, nie ma natomiast wątpliwości co do zamiarów Farias: za wszelką cenę utrzymać parabolę związaną z postacią kaznodziei-antysemisty, bo w przeciwnym razie cała »misterna« konstrukcja wywodu i dowodu, stanowiąca podstawę filozoficznej wykładni dzieła Heideggera, legnie w gruzach. Logiczną konsekwencją owej konstrukcji jest całkowite zignorowanie problemu autonomii Dzieła

¹⁰ Tamże, s. 390–391.

¹¹ Tamże, s. 379.

i sprowadzenie go do czynników biograficznych. Heidegger posiada wyłącznie Biografię, która swą „monstrualnością” pochłonęła bez reszty i jego samego, i jego Dzieło. W świetle tych konsekwencji można pracę Fariasa traktować w najlepszym razie jako doskonały przykład klasycznego *metabasis eis allo genos*.

Oddając jej jednak pełną sprawiedliwość, należy zwrócić uwagę na dwie jeszcze kwestie. Farias występuje ze słusznym postulatem uwzględnienia w całościowej wykładni Heideggerowskiej myśli tekstów politycznych filozofa z lat 1933–1934. „Próby unieważnienia zaangażowania Heideggera na rzecz narodowego socjalizmu, bądź nadania mu sensu »metafizycznego« opierają się często na ignorowaniu tych tekstów Heideggera, w których wyraża on otwarcie swoje przekonania polityczne i swoją ocenę Hitlera”¹². Drugą, powiązaną zresztą z powyższym postulatem (zasadnym, dopóki nie czyni się z niego funadamentalnej reguły interpretacyjnej) kwestię w drastycznej formie stawia Habermas, komentując pracę chilijskiego historyka: „Farias zestawia naiwnie na tym samym niemal poziomie cytaty z Heideggera i Hitlera; ale ta wątpliwa metoda może przynieść jeden pożyteczny oświecający efekt; odsłania bowiem semantyczną współprzynależność głęboko ugruntowanego tekstu filozoficznego i płaskich twierdzeń nazistowskiej propagandy. Brutalny antyamerykanizm, wstręt do azjatyckości, walka z łacińskim zanieczyszczeniem grecko-niemieckiej istoty, ksonofobia i sentymentalna *Heimatlryik* – te zatęchłe elementy tworzą tę samą napierającą moc, niezależnie od tego, czy występują nagie, czy w przebraniu Hölderlina”¹³. Żadnej z tych kwestii nie można jednak absolutyzować – obie wymagają rozważenia i tematyzacji w innym kontekście i w odmiennej niż Fariasowska perspektywie hermeneutycznej. Krytyka książki Fariasa zajęła w tej glosie tak dużo miejsca, ponieważ poza wszelkimi swoimi usterkami, błędami i zasadniczo nietrafną konkluzją (również: optyką) filozoficzną, postawiła jednak pewne pytania – a raczej pobudziła na nowo ich wirtualność – które domagają się rozważenia. O wadze dyskusji, sprowokowanej przez „rewelacje” chilijskiego historyka, świadczy w dużej mierze fakt – i to w znacznie mocniejszym sensie niż to, że biorą w niej udział niemal wszystkie autorytety filozoficzne – iż Fariasowska próba uporania się z tymi pytaniami spotkała się z tak powszechną i zdecydowaną krytyką. Pytania, kążące wokół przywołanej w tytule książki Fariasa „okoliczności”, nie poddają się redukcji do prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Potwierdza to tylko ich ważność i zasadność: jeśli posiadają sens filozoficzny, wymagają znacznie poważniejszej problematyzacji.

Rozmowa z Maxem Müllerem, podobnie jak całe „kompedium” Martina, mieści się w ramach zaprezentowanej przez Fariasa strategii hermeneutycznej. I jeśli czyta się ją w tej perspektywie, wyczytać z niej można rozmaite treści, które umykają w trakcie niewinnej lektury. Nie chcę obarczać za to całą odpowiedzialnością emerytowanego profesora, ucznia Heideggera. Przez swoich rozmówców wciągnięty on został jednak w swoistą grę, której przebieg i efekt został – z wielkimi wyjątkami (to również mieści się w „poetyce gry”) – zaprogramowany. Zamierzono

¹² Tamże, s. 175.

¹³ J. Habermas: *Heidegger – Werk und Weltanschauung*. W: V. Farias: *Heidegger...*, wyd. cyt., s. 37.

nym efektem jest próba skompromitowania Heideggera nie tylko jako publicznie działającej osoby w okresie rektoratu, ale także zdyskredytowania jego dzieła filozoficznego. Pozornie, przedmiotem rozmowy jest uwikłanie polityczne rektora w ruch nazistowski – faktycznie jednak chodzi o coś więcej. W ostatniej partii pada stwierdzenie: „Przez cały czas rozmowy starał się Pan podać przesłanki do całościowej oceny i krytyki Heideggera”¹⁴. Jak na „kompedium” przystało. Wcześniej zaś, mimo że mowa była dotąd wyłącznie o faktach i nie pojawił się nawet jeden tytuł Heideggerowskiej pracy, przemyczona została następująca rekapitulacja: „To, jak przedstawia Pan zasadnicze stanowisko filozoficzne Heideggera pozwala uchwycić zdecydowaną ciągłość”. Ciągłość – dodajmy – między filozoficznymi tezami z *Sein und Zeit* a postawą polityczną ich autora z okresu rektoratu! Na czym zaś owa ciągłość miała konkretnie polegać? Müller, idąc za sugestiami interlokutorów wskazuje trzy idee. Po pierwsze, negatywny stosunek Heideggera do starych organizacji studenckich, nie dających się, w jego mniemaniu, pogodzić z „radikalnie nową przyszłością”. Po wtóre, koncepcja tzw. „potrójnej służby”, wyłożona w mowie rektorskiej: „Służby wiedzy nie przedstawiał sobie bynajmniej jako abstrakcyjnego działania. Powinna mieć ona konkretne miejsce we wspólnocie, łączące się ze służbą pracy i służbą obronną. Heideggerowi przyświecał całkiem nowy typ człowieka: działającego konkretnie na podstawie konkretnej wiedzy”. Po trzecie wreszcie, idea „wodzostwa” (*Führung*) i kult „wodza” (*Führer*): „Tu dokonuje się skok do idei wodzostwa. [...] Można by to nazwać «antydemokratyczną» postawą Heideggera. Nigdy jej nie zarzucił”. Całe to rozumowanie przypomina jeden wielki „skok”, zwłaszcza że towarzyszą mu dwie konkluzje. Pierwsza – Müllera: „Zgodnie z jego słowami *Sein und Zeit* od początku było po-myślane jako rozbrat z całą dotychczasową filozofią. Narodowy socjalizm uznał on przeto za paralelny do własnych myślowych poczynañ, gdyż stanowił zasadniczy rozbrat z dotychczasową polityką. Była to naturalnie utopia: ludzie, którym w tej mierze zaufał, chcieli przecież czegoś zupełnie innego niż on, biorący rozbrat z dotychczasowym myśleniem”. Konkluzja druga, wyciągnięta przez Schramma: „Gdy dziś czytamy coś takiego, łatwo to można uznać za czysty narodowy socjalizm”. Wniosek ten opatrzony jest wprawdzie zastrzeżeniem, że w okresie nazistowskim poglądy Heideggera stać mogły w sprzeczności z oficjalną doktryną partyjną, były bowiem zbyt radykalne. Obiekcja ta potęguje jednak jednoznaczną wymowę konkluzji, zamiast ją osłabiać. Zabiegi tego rodzaju wpisane są w toczącą się „grę”. Zasadniczy ciężar rozmowy leży jednak gdzie indziej. Nawet dla jej strategów było bowiem rzeczą jasną, że „teoretyczne” wywody (raczej: „dowody”!), mające ukazać „paralelność” między ideologią nazistowską a „myślowymi poczynaniami” Heideggera, nie poparte jakąkolwiek analizą „rzeczową” tekstów, mogą narazić ich w najlepszym razie na śmieszność. A sprawa jest przecież poważna, gra toczy się o wysoką stawkę. Metodą Fariasa zmieniają tedy reguły i odwołują

¹⁴ Wszystkie cytaty z *Rozmowy* na podstawie niniejszej publikacji w „Przeglądzie Filozoficznym”.

się wprost do „konkretu historycznego”. Konkret historyczny przybiera zaś postać ścisłych „sylogizmów” biograficznych i psychologicznych. Istotną kwestię stosunku Heideggera do instytucji uniwersytetu komentuje Müller w sposób następujący: „Także i tutaj trzeba pojmować Heideggera wychodząc od jego biografii. Uniwersytet był dla niego czymś niesłychanie wielkim i pozostał takim aż do jego śmierci. Każdemu, kto wyszedł z małego Messkirch, same studia, tytuł doktora, habilitacja, musiały się wydawać wzniosłym celem. A potem nominacja, najpierw na profesora nadzwyczajnego, a wkrótce zwyczajnego w Marburgu, niedługo zaś potem na katedrę we Fryburgu, katedrę na dodatek sławną, na której przed nim zasiadali Riehl, Windelband, Rickert, Husserl”. I w innym miejscu: „Dla ukształtowania Heideggera ważne było to, że pochodził z półchłopskiego drobnego mieszczaństwa. [...] Na Uniwersytecie wkroczył w zupełnie nowe środowisko i to miało na zawsze uczynić go rozdartym. [...] Niezwykle sławny podówczas w specjalności filozoficznej Fryburg, a z drugiej strony małe, niepozorne, górnoszwabskie Messkirch – te dwie ojczyzny nigdy się u niego nie połączyły w spójną jedność”. Można popaść w stosowną zadumę: biedny, rozdarty Heidegger – tylko jak udało mu się z głębi tego rozdarcia wydobyć coś takiego, jak *Sein und Zeit*? Zapewne samo dzieło jest równie głęboko rozdarte – i to wyjaśnia wszystko. Nawet więcej niż wszystko. Gra jest subtelna, wyjaśnia bowiem również, dlaczego prof. Müller, który nie pochodził, na szczęście, z małego, niepozornego, górnoszwabskiego Messkirch, nie zaangażował się na rzecz narodowego socjalizmu. Nie był wewnętrznie rozdarty! Na pytanie, jaki był stosunek Heideggera do żydowskich kolegów i do ludzi mających odmienne od niego poglądy (jakie? polityczne? filozoficzne? – nieistotne, jedność, tj. „paralelność” została już wszak dowiedziona!), odpowiada Müller następująco: „Tutaj znowu ujawniła się właściwa mu dwoistość. Osobiście nigdy z pewnością nie postępował wrogo wobec Żydów, ale nigdy też nie odwiedził już swojego nauczyciela Husserla... Ale też nie podjął żadnych działań przeciw niemu. [...] Między Wydziałem Filozofii a Husserlem został zachowany pewien kontakt, ale obaj profesorowie, i mój znakomity nauczyciel Honecker, i Heidegger, nie okazywali tego właśnie, co można by nazwać «odwagą cywilną». Nie udawali się osobiście do Husserla, lecz wysyłali do niego swoich asystentów, np. mnie. W ten sposób Husserl był na bieżąco informowany, jakie prace doktorskie są przygotowywane i co wydarzyło się w obecnym semestrze. Nie powinien był odczuwać, że jest całkowicie izolowany. Owe regularne odwiedziny ze zleceniami od obu filozofów były – jak wspomniałem – głównie moją sprawą”. Między „wysyłali... np. mnie” a „były [...] głównie moją sprawą” nie zachodzi, jak się zdaje, pełna semantyczna identyfikacja, ale w tej grze jest to już szczegół pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia. Ważne jest to, że prof. Müller nie był rozdarty, a Heidegger był, a więc prof. Müller... itd. Dobrze, że w czasach nazizmu znaleźli się ludzie wewnętrznie skonsolidowani o duszach czystych i niepopękanych. Wątek „dwoistości” nabiera w trakcie rozmowy wagi argumentu koronnego. W podsumowaniu staje się już osią całego przeprowadzonego wywodu: „Nie będzie to zarozumiałość – stwierdza skromnie prof. Müller – gdy powiem, że do 1933 r. mogłem się zaliczać wraz z Finkiem i innymi do faworytów Heideggera. Gadamera

nie było jeszcze wtedy we Fryburgu. Podczas habilitacji, do której zainspirował mnie sam Heidegger, odniosłem wrażenie, że jest mi przychylny. Ale już jego postępowanie zdradzało pewną ambiwalencję. Chociaż podczas kolokwium miał bardzo pochlebną wypowiedź, nie przyszedł na żaden z moich próbnych wykładów. Aczkolwiek zawsze wyraźnie dostrzegałem tę dwoistość, do pewnego stopnia nie przeszkadzała mi ona. Wielkie osiągnięcia zmknięte są przed harmonijnymi, dopełnionymi ludźmi, którym łatwo jest uzyskać tożsamość". A więc jednak, *expressis verbis*, tłumaczy się tu powstanie *Sein und Zeit*! Nieszczęśliwy, nierozdarty prof. Müller ... Od ambiwalencji w postępowaniu jeden tylko krok do rozważań „teoretycznych”: „Przez większość swego życia Heidegger był głęboko rozdarty wewnątrz, także w swoim stosunku do religii. [...] Człowiek z Messkirch i profesor, dalej: niezależny myśliciel i głębokie korzenie religijne – takie choćby sprzeczności pokazują niektóre z «dwoistości» jego natury. Jego matka była chyba nieco nazbyt pobożna, on zaś nigdy nie potrafił się od niej całkowicie oderwać. Na biurku u niego zawsze stała fotografia matki. Podczas wędrówek, któreśmy wspólnie robili, często odwiedzaliśmy kościoły i kaplice. Ku mojemu głębokiemu zdziwieniu, brał zawsze wodę święconą i przyklękał". Tak, Heidegger był istnym demonem ambiwalencji: od matki się nigdy całkowicie nie oderwał, a w kaplicy przyklękał i robił znak krzyża. By potem przystać do nazistów i przy każdej okazji przeżyć się z hitlerowskim pozdrowieniem. Prawdziwy Mr Hyde i Dr Jekyll w jednej osobie! Trudno powstrzymać się w tym miejscu od ironii, pamiętając o strategicznych celach rozmowy-gry, w którą dał się wciągnąć prof. Müller. Człowiek tego rodzaju, co Heidegger, musiał być bowiem politycznie nieodpowiedzialny. Polityczna nieodpowiedzialność wynikała wprost z jego portretu psychologicznego, ten zaś stanowił odbicie jego smutnej, pełnej szczelin i kompleksów Biografii. Wszystko zaś w sumie odzwierciedlało się w *Dziele*, które jedynie stawiało pytania i formułowało problemy, unikając wszelkich jednoznacznych odpowiedzi. Trwało w pytaniu! W nihilistycznym rozdarciu! Tak brzmią ostateczne konkluzje prof. Müllera, ale w programowych tekstach Martina i Schmidta, które tworzą ramy całego „kompendium” werdykt przybiera formę krystaliczną. Dla Martina Heidegger jawi się jako *homo novus* z tradycyjną mieszczańską mentalnością, który musiał ulec pokusie pronazistowskiego zaangażowania i nigdy z nim nie zerwał. Wedle Schmidta „Heidegger nie był wcale żadnym nazistą, był hitlerowcem... postawił wszystko na charyzmatyczną kartę, na kartę wodzostwa, i przegrał”¹⁵. Przegrał jako człowiek i jako myśliciel, zwłaszcza jako myśliciel. Rozmówcy prof. Müllera są znacznie lepszymi graczami. Stawiają na kartę bezpardonowego oskarżenia i grają nią z podziwu godną konsekwencją. Dwa „taktyczne” przykłady, służące ogólnej strategii. Pytanie: „Czy w Jüngerze Heidegger bardziej niż literata nie podziwiał chwałkiego oficera frontowego? Czy podziw ów nie był dla niego kompensacją tego, iż jemu samemu podczas I wojny w istocie odmówiono przeżyć

¹⁵ Zob. Heidegger und „das Dritte Reich”, wyd. cyt., s. 3–13, 14–50, 57–59 i 213–219.

frontowych?” Jak dumnie brzmi to „w istocie” – chodzi wszak o opisanie istoty, a nie jakichś błahych przeżyć czy uczuć podziwu. Müller chwyta przynętę i idzie tropem pytania: „Tak, te nieheroiczne losy osobiste przyczyniły się z pewnością do mitycznej gloryfikacji w myśli Heideggera przeżyć frontowych. Zresztą, gdyby ze wszystkich swych sił chciał się dostać na front, znalazłby się na pewno środki i sposoby, by to osiągnąć. Wydaje mi się, że – używając potocznego określenia – nie miał «natury żołnierza». Ponieważ jednak Heideggera rzadko można zamknąć w jednej prostej formule, trzeba dodać: miał dużo odwagi fizycznej”. Odwagi cywilnej mu brakowało, ale jaką za to odznaczał się odwagą fizyczną: na nartach szusował na wprost, podczas gdy odważny cywilnie prof. Müller wyhamowywał zakosami. Czytając bogatą literaturę narosła wokół „sporu o Heideggera”, natknąłem się na wiele absurdów, złośliwości i pryncypialnej nierzetelności, żaden jednak z licznych oskarżycieli Heideggera nie wpadł na genialny w swej prostocie pomysł sprowadzenia kategorii *Sein zum Tode* czy *Entschlossenheit* (o jakie inne mogłoby tu bowiem chodzić? „logika gry” narzuca jednak pewne ograniczenia) do „gloryfikacji przeżyć frontowych”. Przytoczoną tu interpretację miejsca dzieła Ernsta Jüngera w filozofii Heideggera, w którym nieszczęsny myśliciel, pozbawiony „natury żołnierza” podziwiał bardziej „chwackiego oficera frontowego”, aniżeli „literata”, zestawie nierzetelnie z jednym tylko cytatem z tekstu autora *Sein und Zeit*: „W 1930 r. ukazała się rozprawa Ernsta Jüngera *Die totale Mobilmachung*; w rozprawie tej ujawniły się główne zarysy wydanej w 1932 r. książki *Der Arbeiter*. Pisma te przedyskutowałem wtedy w małym kręgu z moim asystentem Brockiem i próbowałem pokazać, jak wyraża się w nich istotne zrozumienie metafizyki Nietzschego – o ile w horyzoncie tej metafizyki postrzegana jest i przewidywana historia i współczesność Zachodu. Myśląc w oparciu o te pisma i, co ważniejsze, o ich założenia, myśleliśmy o tym, co nadejdzie, to znaczy próbowaliśmy wyjść temu naprzeciw w dyskusji. Wiele osób przeczytało wówczas te pisma; odłożono je jednak na bok razem z innymi interesującymi przeczytanymi tekstami i nie zrozumiano ich doniosłości. Zimą 1939/1940 r. raz jeszcze częściowo przedyskutowałem książkę Jüngera *Der Arbeiter* w kręgu kolegów i przekonałem się, jak obce były wtedy myśli i jak ciągle jeszcze dziwiły, dopóki nie zostały potwierdzone przez «fakty». Myśl, którą Ernst Jünger zawiera w refleksji o postaci i panowaniu robotnika i to, co widzi w świetle tej refleksji, owo uniwersalne panowanie woli mocy w planetarnie rozumianej historii. Ta rzeczywistość ogarnia dziś wszystko; czy nazywa się to komunizmem, faszyzmem, czy też demokracją powszechną”¹⁶. Fragmentów świadczących o tym, jaką wagę miały dla Heideggerowskiej diagnozy dziejów zachodnioeuropejskiej metafizyki i współczesnej epoki nihilizmu i techniki książki Jüngera, można by przytoczyć znacznie więcej. Można by również pokusić się o filozoficzną interpretację tej okoliczności. Zgodnie jednak ze strategią Martina i Schramma, nie będziemy mnożyć nieistotnych detali ponad potrzebę. Przykład drugi. Martin podsuwa Müllerowi kolejną rewelację, stwierdzając, że „cały swój rozwój filozoficzny zawdzięczał Heidegger” arcybiskupowi

¹⁶ M. Heidegger: *Rektorat 1933/1934. Fakty i myśli*. „Aletheia”, nr 1 (4), s. 371.

Fryburga, Gröberowi. W tym miejscu jednak prof. Müller nie okazuje się dość inteligentnym rozmówcą i podważa wartość odkrycia: „To o wiele za dużo powiedziane. Zawsze jednak szanował Gröbera jak ojca. Nigdy nie potrafiłby podjąć nieprzyjaznych kroków przeciw niemu. Tu rzecz się miała podobnie jak z Husserlem. U Heideggera odwaga i niepewność często ze sobą walczyły. Zawsze było mu ciężko z samym sobą”. Na podjęcie nieprzyjaznych kroków przeciwko arcybiskupowi był zanadto rozdarty, a tezę, że cały jego rozwój filozoficzny zależał od wpływów (zapewne duchowych) katolickiego duchownego, trudno byłoby udokumentować w tekstach Heideggera. Gdyby tak chociaż napisał ze dwa krótkie przemówienia na cześć arcybiskupa Gröbera, jak to mu się szczęśliwie zdarzyło z Abrahamem a Sancta Clara, można by wywieść z tego długą i interesującą nić rozwojową. Ale mający wieczne kłopoty z samym sobą Heidegger tekstów takich nie popełnił, choć zapewne skrycie wpływowi Gröbera ulegał. Fakt, że dociekliwi fryburscy historycy poprzestali tym razem na sugestii, dowodzi ich zawodowej rzetelności i wyrafinowanej subtelności.

Cel mojego komentarza jest negatywny: chodzi tu o wykazanie – w znacznej mierze metodą *reductio ad absurdum* – nieskuteczności hermeneutycznej pewnej strategii interpretacyjnej. Nie zamierzam w ten sposób „bronić” Heideggera, ani bagatelizować problemu. Przeciwnie, niejawnym zamierzeniem dotychczasowego komentarza była próba unaocznienia, że do bagatelizacji, a ściślej: do zniesienia problemu w całej jego filozoficznie relewantnej problematyczności prowadzi właśnie poddawana krytyce strategia. Żadne, choćby najbardziej rzetelnie i skrupulatnie przeprowadzane badania historyczne, biograficzne, psychologiczne czy socjologiczne nie są w stanie rozwikłać problemu relacji, jaka zachodzi między Dzielem Heideggera a jego politycznym uwikłaniem. Nie chodzi tu przy tym o odpowiedź na pytanie o stosunek między Biografią a Dzielem, o pytanie, które jest znacznie bardziej interesujące dla biografów niż dla filozofów. Kwestią centralną – którą formułować można na wiele sposobów¹⁷ – jest zagadnienie owego „politycznego uwikłania” Heideggerowskiego myślenia. Wszelkie czyny – choćby najbardziej odpychające – nie mają w tej kwestii żadnego znaczenia. Nie posiadają żadnej wymowy filozoficznej, niczego nie da się z nich wyczytać. Znaczenie posiadają wyłącznie „teksty” – „myśli”, które zresztą zgodnie z Heideggerem przekraczają aporię teorii i praktyki. W sferze interpretacji i wyboru odpowiedniej strategii hermeneutycznej panuje duża swoboda. Nie jest ona jednak bezgraniczna. Filozofię Kierkegaarda próbowano wyprowadzać z nieszczęśliwego związku duńskiego samotnika z Reginą Olsen, źródeł nihilistycznej namiętności krytycznej Nietzschego doszukiwano się w jego chorobie psychicznej, istotę twórczości Dostojewskiego redukowano do epilepsji pisarza. Dlaczego więc nie zrobić tego samego z Heideggerem? Dlaczego by nie wykazać zasadniczej jedności, ciągłości czy paralelności zachodzącej między Dzielem i Biografią? Relacji zwrotnej – skierowanej w obie strony? Rzecz jednak w tym, że sama „kwestia” broni się przed takimi operacjami. Jeśli nadaje się jej status filozoficzny, to trzeba się z nią mierzyć

¹⁷ Zob. na ten temat mój cytowany uprzednio tekst.

na sposób filozoficzny. Stosować wobec niej filozoficzne miary. W przeciwnym wypadku przekształca się ona w banalną z filozoficznej perspektywy – kwestię biograficzną czy psychologiczną. Przestaje mówić w języku, zgodnym z filozoficznymi gramatykami i słownikami. Sprawa politycznego uwikłania Heideggerowskiego projektu myślenia posiada taki walor i takie znaczenie – chybionymi są więc wszelkie usiłowania rozwikłania jej metodami niefilozoficznymi, choćby nawet nosiły one znamię przewrotnie skonstruowanych i pozornie skutecznych strategii hermeneutycznych.

Spróbujmy na koniec wykazać się docieklivością rozmówców prof. Müllera i zapytajmy, skąd u fryburskich historyków taka pasja w demaskowaniu prawdziwego oblicza nieszczęsnego filozofa? Mowy oskarżycielskie w procesie, jaki rozpoczął się po wydaniu książki Fariasa, wygłaszano często i w różnych językach. Ich intencje były przeważnie przejrzyste, trudno jednak wskazać oskarżenia bardziej kryształowe i bezkompromisowe niż te, które formułują Schramm i Martin, wykorzystując wspomnienia Müllera i wrywkowe wypowiedzi kilkunastu innych autorytetów. Cóż więc ich do tego popycha, co skłania ich do przyjęcia tej samej strategii interpretacyjnej, którą z takim powodzeniem zastosował Farias? Nie czysta zasada skuteczności, są však historykami, chcą wiedzieć, jak było naprawdę i postulują udzielenie odpowiedzi na to pytanie w kategoriach historycznych. „Zagadkę Heideggera” rozwiązać mogą, twierdzi Martin we wprowadzeniu do swego „kompedium”, wyłącznie badania historyczne. Rozwiązanie zaś zagadki fryburskich mistrzów podejrzeń kryje się w samej rozmowie z Müllerem. Ważne miejsce zajmuje w niej wspomniana już kwestia uniwersytetu, którą jednak rozmówcy prof. Müllera z właściwą sobie historyczną dokładnością „ukonkretniają”. Schramm: „Tak więc uniwersytet – a bardziej konkretnie: Uniwersytet Fryburski – był instytucją, z którą Heidegger identyfikował się w sposób najwyraźniejszy?” Respondent wyławia natychmiast intencje ukryte w pytaniu: „Tak – i którą właśnie dlatego chciał w sposób niezwykle jednostronny ukształtować według swojej wizji. Nie nazwałbym tego ani osobistą ambicją, ani żądzą władzy, w pewnym sensie było to dla niego spełnieniem życia. Dlatego też ani nie trzeba go było dopiero nakłaniać do rektoratu, ani też – jak sam to później wołał widzieć – nie był on dla niego ciężarem podejmowanym dla uniknięcia gorszych możliwości. Nie, w gruncie rzeczy nikt nie był dla niego dostatecznie radykalny. Tutaj, we Fryburgu chciał utworzyć uniwersytet wzorcowy, nowy uniwersytet. Chciał nie hamować, lecz popędzać. I tu przyszło wielkie rozczarowanie”. Dlaczego Heidegger został rektorem Uniwersytetu Alberta Ludwiga we Fryburgu? Dlaczego śmiał zostać rektorem tej szacownej *Alma Mater*? Gdybyż tak w Marburgu, Heidelbergu, a najlepiej w Berlinie... Ale uparty Heidegger wybrał Fryburg, dwukrotnie odrzucił propozycje objęcia katedry filozofii w stołecznym Berlinie. W duszy półchłopskiego mieszczanina z górnoszwabskiego Messkirch odezwały się widać pradawne geny czysto chłopskiego uporu. Gdyby historycy z Fryburga znali teksty Heideggera, znaleźliby w nich potwierdzenie tej genetycznej hipotezy. W osobliwym artykule z 1934 r. – *Dlaczego pozostajemy na prowincji?* – filozof pisał: „Filozoficzna praca nie przebiega jak ustronne zajęcie jakiegoś dziwaka. Przynależy ona do samego

jądra pracy chłopów. Jeśli młody chłop wlecze pod górę ciężkie sanie rogowe i wnet, wyładowawszy je wysoko bukowymi polanami wyrusza w niebezpieczną drogę do swojej zagrody, jeśli pasterz powolnym i zamysłonym krokiem prowadzi zboczem swoją trzodę, jeśli chłop w swojej izbie przygotowuje pracowicie niezliczone gonty na swój dach, to moja praca jest tego samego rodzaju. W niej zakorzeniona jest bezpośrednia przynależność do chłopów”¹⁸. Na pytanie, dlaczego wybiera prowincję, odpowiadał następującym, rzadkim u niego liryczno-sentymentalnym fragmentem: „Ostatnio otrzymałem drugie powołanie na Uniwersytet w Berlinie. W takiej sytuacji usuwam się z miasta do chaty. Przysłuchuję się, co mówią góry, lasy i chłopskie zagrody. Wstępuję również do mojego starego przyjaciela, pewnego 75-letniego chłopca. O powołaniu do Berlina przeczytał w gazecie. Cóż on powie? Spojrzał z wolna swoimi jasnymi oczami w moje, zacisnął surowo usta, położył swoją niezawodnie-roztrofną rękę na moim ramieniu – i potrząsnął ledwo dostrzegalnie głową. Miało to znaczyć: kategorycznie Nie!”¹⁹. Jaki znakomity materiał do analizy Heideggerowskiego rozdwojenia. Apoteoza chłopskiej pracy mogłaby uzupełnić gloryfikację przeżyć frontowych. Fryburskich historyków teksty jednak nie interesują. Niedoszły chłop, niespełniony wojak, półmieszczanin. I Rektor! Rektor Fryburskiego Uniwersytetu. Tego ścierpieć nie mogą. Żaden porządny fryburski historyk nie ścierpiałby tego. W pytaniu, od którego rozpoczęło się przesłuchanie prof. Müllera – mające stanowić koronny dokument w przeprowadzonym przewodzie procesowym – pojawiło się symptomatyczne sformułowanie: „najślawniejszy w dwudziestym wieku filozof z Fryburga”. Filozof z Fryburga, który na dodatek został rektorem tutejszego uniwersytetu i splamił swą działalnością wiekowe mury. Duch rektora unosi się nad katedrą, którą niegdyś piastowali Riehl, Windelband, Rickert, Husserl... Czas się z nim rozprawić, ostatecznie i nieodwołalnie. Czas go przepędzić. *Exorciso te, satana...*

¹⁸ M. Heidegger: *Warum bleiben wir in der Provinz?*. „Der Alemanne” 7 marca 1934, s. 1.

¹⁹ Tamże.