

Jacek Surzyn
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-7959-243X>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.610>

Filozofia nauk społecznych wobec ideologii narodowego socjalizmu

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Hasło analizuje relację między filozofią nauk społecznych a ideologią narodowego socjalizmu, definiując pierwszą jako dziedzinę zajmującą się analizą metod, struktury i etyki nauk społecznych, a drugą jako totalitarną, rasistowską i antysemicką odmianę faszyzmu. Istotą zagadnienia jest teza, że interdyscyplinarny charakter filozofii nauk społecznych uczynił ją zarówno potencjalnym narzędziem instrumentalizacji, jak i obszarem absolutnego oporu wobec totalitarnego roszczenia do prawdy.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: W tekście przeprowadzona została analiza stanowisk wybranych myślicieli ważnych z perspektywy podjętego zagadnienia. W związku z tym bada się zaangażowanie Martina Heideggera w narodowy socjalizm i filozoficzne podstawy jego decyzji, koncepcję winy Karla Jaspersa jako filozoficzny wkład w problem moralnego rozliczenia. W tekście przywołana jest także koncepcja totalitaryzmu Hannah Arendt ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia „banalności zła”. Historyczną analizę dopełniają Jürgena Habermasa krytyka racjonalności instrumentalnej i propozycja działania komunikacyjnego jako alternatywy wobec ideologii oraz stworzona przez Stanisława Ossowskiego koncepcja „ojczyzny ideologicznej” jako podstawy budowania przestrzeni społecznej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Historyczne analizy są przenoszone na grunt współczesnych wyzwań i problemów ze szczególnym

podkreśleniem aktualnej roli filozofii nauk społecznych w demaskowaniu mechanizmów ideologicznych i budowaniu odporności na uleganie autorytarnym modelom władzy. Przykładem niepodważalnej aktualności badanej problematyki może być spór o pamięć historyczną w ramach sławnej debaty *Historikerstreit*.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Ogólnie rzecz ujmując, centralnym założeniem zaprezentowanym w tekście jest teza, że filozofia nauk społecznych wydaje się nieodzownym narzędziem w rozpoznawaniu, poznawaniu oraz przeciwdziałaniu ideologiom totalitarnym. W związku z tym wskazuje się również na konieczność kontynuowania badań interdyscyplinarnych, rozwijania krytycznego myślenia oraz ochrony autonomii intelektualnej jako bezwzględnych filarów budowania odporności na manipulację i dogmatyzm.

Słowa kluczowe: narodowy socjalizm, totalitaryzm, banalność zła, problem winy, ojczyzna ideologiczna

Definicja pojęcia

Filozofia nauk społecznych to dyscyplina filozoficzna obejmująca z jednej strony refleksję nad nauką i jej podstawowymi założeniami, etyką badań naukowych, metodologią oraz szeregiem zagadnień rozstrzyganych na polu epistemologii. Z drugiej strony implementuje te założenia do szeroko pojętych nauk społecznych, głównie socjologii, antropologii czy politologii. Nauki społeczne badają złożone zjawiska społeczne, struktury, procesy historyczne, wzory kulturowe oraz prawa i mechanizmy regulujące rozwój społeczeństw. Obszar ten charakteryzuje się silną interdyscyplinarnością i obejmuje takie dziedziny jak ekonomia, historia, psychologia czy socjologia. Część nauk społecznych wykazuje podobieństwo do nauk przyrodniczych (np. antropologia, archeologia), inne zaś wykorzystują modelowanie matematyczne (np. ekonometria).

W przeciwieństwie do racjonalnego i metodycznego charakteru filozofii nauk społecznych ideologia narodowego socjalizmu stanowi doktrynę polityczną łączącą w sobie elementy nacjonalizmu i faszyzmu, której najpełniejsze, a zarazem najbardziej destrukcyjne wcielenie stanowił nazizm, czyli totalitarna odmiana faszyzmu ukształtowana w Niemczech po I wojnie światowej. Ideologia ta, będąca oficjalną doktryną państwową III Rzeszy w latach 1933–1945, opierała się na skrajnie rasistowskich poglądach, z dominującą rolą antysemityzmu, ewolucjonizmu społecznego i ekspansjonizmu. Adolf Hitler, główny symbol tego ruchu, wykorzystywał wskazanie wspólnego wroga – przede wszystkim Żydów – jako narzędzie konsolidacji narodu niemieckiego wokół stawianych wielkich celów. Nazizm, mocno odmienny od tradycyjnego despotyzmu, stosował przy tym terror nie tylko wobec przeciwników politycznych, ale podporządkowywał całe społeczeństwo poprzez ideologiczne przekształcanie jednostki i kontrolę nad jej świadomością.

Relacja między filozofią nauk społecznych a ideologią narodowego socjalizmu okazuje się złożona i dynamiczna. Z jednej strony filozofia społeczna, analizując struktury władzy, naturę ideologii i mechanizmy dominacji, dysponuje narzędziami do krytycznej analizy politycznego reżimu. Z drugiej strony należy wskazać, że sama filozofia może też zostać podporządkowana realizacji ideologicznych celów, co dobrze pokazuje przykład Heideggera. Zarazem jednak właśnie filozofia

stanowiła intelektualną podstawę oporu wobec totalitaryzmu, o czym świadczą dzieła Jaspersa, Arendt, Habermasa czy Ossowskiego. Widać więc pewne napięcie w obszarze samej filozofii.

Wewnętrzna różnorodność nauk społecznych oraz ich interdyscyplinarność sprawiły, że nazizm, jako ideologia dążąca do absolutnej dominacji duchowej i politycznej, napotykał poważne trudności w próbie podporządkowania sobie tych obszarów. Dążenie do narzucenia jedynej prawdy, na przykład o czystości rasowej czy nadrzędnej naturalnej dominacji rasy panów, pozostawało w fundamentalnej sprzeczności z pluralizmem metodologicznym i krytycznym charakterem refleksji filozoficznej. To rozdarcie między totalizującym dogmatyzmem ideologicznym a otwartością charakteryzującą filozofię stanowiło jedno z głównych pól napięcia i oporu wobec narodowego socjalizmu.

Analiza historyczna pojęcia

Relację między filozofią i – w jej ramach – refleksją społeczną a narodowym socjalizmem można najtrafniej uchwycić poprzez analizę stanowisk wybranych myślicieli XX wieku, których namysł dotyczył zarówno natury totalitaryzmu, jak i roli intelektualisty wobec ideologii. Szczególnie istotnym przykładem filozoficznego uwikłania w nazizm pozostaje postawa Martina Heideggera. Jego otwarte poparcie dla polityki NSDAP, a także funkcja rektora Uniwersytetu we Fryburgu, którą pełnił w latach 1933–1934, wskazują na głębokie, a nie tylko praktyczne, powierzchowne utożsamienie się z ideologią narodowego socjalizmu (Safranski, 1999, s. 279–292). Charakter związku swojej filozofii z ideologią nazistowską Heidegger wyraził niemal programowo w swojej sławnej mowie rektorskiej, w której akcentował potrzebę „przebudzenia duchowego narodu”, wpisując tym samym filozofię w projekt politycznego ugruntowania nowej wspólnoty (Heidegger, mowa rektorska). Choć niektórzy badacze próbowali interpretować jego zaangażowanie po stronie nazizmu jako przejaw intelektualnej prowokacji lub efemeryczny flirt z reżimem, to wydaje się, że niedawna publikacja *Czarnych zeszytów* unaoczniała trwałość jego antysemickich i antyliberalnych przekonań znakomicie korespondujących z nazistowskimi założeniami (Heidegger, 2014; Trawny, 2017, s. 211–263). W tych tekstach, pisanych językiem filozoficznego

elitaryzmu, Heidegger ukazuje się jako obraz myśliciela przekonanego o degeneracji nowoczesności i duchowym upadku Zachodu, za który – w jego ujęciu – odpowiedzialna jest między innymi „światowość” myślenia żydowskiego.

Wydaje się jednak, że nie tylko wskazane teksty świadczą o mocnym uwikłaniu własnego projektu filozoficznego w śmiertelność ideologii nazizmu. W przypadku Heideggera prawdopodobnie jest to rezultat jego filozoficznej postawy. Kluczowy dla jej zrozumienia jest projekt dekonstrukcji metafizyki zachodniej, prowadzącej zdaniem Heideggera do dominacji techniki, licząco-kalkulującego rozumu oraz alienacji człowieka z jego autentycznego filozoficznego doświadczenia bycia (Heidegger, 1977, s. 167–211). Pojęcia takie jak *Gestell* (nastawienie, postawa) czy *das Man* (anonimowa wspólnota „bycia się”) odsyłają do strukturalnych mechanizmów nowoczesności, w której człowiek zostaje uprzedmiotowiony i zredukowany jedynie do pełnienia funkcji. W tym sensie narodowy socjalizm jawił się Heideggerowi jako możliwa, choć ostatecznie chyba jednak złudna alternatywa wobec nihilizmu nowoczesności. Wydaje się, że Heideggerowa krytyka nowoczesnego świata jako epoki „zapomnienia bycia” (*Seinsvergessenheit*) oraz fascynacja archaicznymi formami wspólnoty takimi jak naród, ojczyzna czyniły jego filozofię podatną na pokusy totalitarnej syntezy prawdziwych i odkrywanych w sferze filozoficznej bycia i politycznej władzy jako najwyższego przejawu życia społecznego i politycznego. Znamienny przy tym pozostaje fakt powojennego milczenia Heideggera, co powinno mocno zastanawiać w kontekście związku jego filozofii z ideologią nazistowską. Filozof nie dokonał zasadniczo jednoznacznego rozrachunku ze swoją postawą uwikłania, jego projekt pozostaje zatem przestrożą przed tym, jak głęboka krytyka modernizmu może przekształcić się w ideologiczną iluzję „nowego początku” (Heidegger, 1990, s. 298–312).

W wyraźnej opozycji do opisanej postawy filozoficznej rozwijała się refleksja Karla Jaspersa, którego koncepcje winy politycznej i winy metafizycznej stanowiły próbę moralnego rozliczenia się filozofii z nazizmem (Jaspers, 2018, s. 27–29). Jaspers, podkreślając wspólnotową odpowiedzialność wszystkich Niemców jako obywateli totalitarnego państwa, wskazywał, że milczenie, konformizm i oportunizm, które charakteryzowały masy obywateli Rzeszy, nie były neutralne moralnie, lecz sprzyjały utrwaleniu hitlerowskiego reżimu (Jaspers, 2018, s. 41–72).

Kluczowe znaczenie w jego filozofii zyskiwała idea komunikacji jako przestrzeni etycznego spotkania, a także wiara w możliwość autentycznego rozrachunku z przeszłością. W duchu egzystencjalizmu Jaspers, to właśnie akt samookreślenia, rozpoznania granic własnego sumienia i gotowość do przyjęcia odpowiedzialności jawiły się jako warunki konieczne dla istnienia etycznej, wolnej od przemocy ideologii (Jaspers, 2018, s. 99–104). Jaspers stanął zatem w wyraźnej opozycji względem Heideggera i bronił filozofii przed uleganiem wszelkiej ideologii, stawiając przede wszystkim na moralny i głęboko ludzki jej wymiar. Egzystencja człowieka niesie w sobie konieczność właściwej postawy etycznej i absolutnie nie powinna ulegać żadnym ideologicznym celom. W tym kontekście uwikłanie filozofii w ideologię zawsze niesie ziarno destrukcji i stawia filozofię w złym świetle.

Podobny sposób myślenia prezentowała Hannah Arendt, uczennica zarówno Heideggera, jak i Jaspersa, która w sposób nowatorski zinterpretowała totalitaryzm jako nową jakość polityczną, przekraczającą formy despotyzmu znane z historii. W dziele *Korzenie totalitaryzmu* Arendt przeprowadziła genealogiczną analizę tytułowego zjawiska, wskazując na sprzężenie procesów imperializmu, antysemityzmu i dezintegracji klas społecznych w nowoczesnych państwach prowadzących właśnie do destrukcyjnego totalitaryzmu (Arendt, 2004, s. 407–418). Szczególną uwagę poświęciła przy tym mechanizmom atomizacji jednostki, destrukcji przestrzeni publicznej oraz uprzedmiotowieniu człowieka przez biurokratyczne systemy władzy. Totalitaryzm w jej ujęciu nie był patologią społeczną, lecz symptomem głębokiego kryzysu nowoczesności, okazał się bowiem momentem, w którym polityka została zastąpiona przez ideologię, a działanie przez automatyzm masowego przymusu.

W centrum refleksji filozofki znalazło się także napięcie między *vita activa* a *vita contemplativa*, czyli między życiem czynnym a życiem kontemplacyjnym, przy czym to ostatnie w zachodniej tradycji filozoficznej często stawiano jako nadrzędne (Arendt, 2023, s. 345–388). Arendt postąpiła przeciwnie, to znaczy podkreślała znaczenie działania (*praxis*) i mowy (*logos*) jako podstawowych form istnienia w przestrzeni publicznej. To w tej perspektywie należy też rozumieć jej analizę „banalności zła”, sformułowaną podczas obserwacji procesu Adolfa Eichmanna w Jerozolimie (Arendt, 1998, s. 246–267). Arendt zauważyła bowiem,

że Eichmann nie był fanatykiem ideologii nazistowskiej ani też psychopatą, lecz zwykłym, przeciętnym urzędnikiem, człowiekiem, który nie potrafił myśleć w sposób refleksyjny i krytyczny. Jego „zło” wynikało nie z ideologicznej nienawiści, lecz z bezmyślności jako braku zdolności do samodzielnego osądu i odróżniania dobra od zła w sytuacjach moralnego napięcia związanego z wyborami. Wskazana przez Arendt diagnoza okazała się tym samym nie tyle psychologiczną analizą konkretnego sprawcy, ile próbą zrozumienia, jak struktury nowoczesnych instytucji państwowych w sytuacji totalitarnej władzy i realizacji przerażającej ideologii mogą produkować poddanych zdolnych do zbrodni bez poczucia winy. Jej refleksja stanowiła wyraźne ostrzeżenie przed sytuacją, w której prawo zostaje oderwane od sprawiedliwości, a logika działania przestaje być osadzona we wspólnej przestrzeni sensu. W tym kontekście Arendt podkreślała rolę filozofii nie jako kontemplacji egzystencji, lecz jako praktyki myślenia, czyli zdolności do zatrzymania się, do dialogu z samym sobą i odmowy uczestnictwa w bezrefleksyjnym porządku prawnym i politycznym. Filozofia nauk społecznych, jeśli ma pełnić funkcję krytyczną, musi zdaniem Arendt pozostać przestrzenią namysłu nad warunkami, w jakich możliwe jest odpowiedzialne życie polityczne.

Ostatni wątek podjął również Jürgen Habermas, reprezentant drugiego pokolenia Szkoły Frankfurckiej, który analizując skutki przyjęcia instrumentalnej racjonalności, podjął próbę zbudowania wartościowej alternatywy w postaci teorii działania komunikacyjnego (Habermas, 1999, s. 34–38). Habermas przyjął, że język zamiast służyć dominacji czy przekazowi jednostronnych treści – przede wszystkim ideologicznych i politycznych – może być przestrzenią międzyosobowej racjonalności, opartej na wzajemnym uznaniu i poszukiwaniu konsensusu. Tym samym projekt filozofii społecznej, który można mu przypisać, stawał się nie tylko narzędziem krytyki struktur władzy, lecz także modelem demokratycznego porozumienia. Dla Habermasa refleksja nad przeszłością, zwłaszcza nad skutkami narodowego socjalizmu, nie mogła być oddzielona od refleksji nad teraźniejszością. Jego aktywny udział w debacie wokół wskazanego wcześniej *Historikerstreit* unaoczniał, że pamięć zbiorowa nie jest neutralna, lecz kształtuje tożsamość wspólnoty politycznej i wpływa na aktualne decyzje społeczne (Habermas, 1985, s. 112–144).

Wydaje się, że refleksję tę dobrze może dopełniać myśl polskiego socjologa Stanisława Ossowskiego, którego analizy społecznego funkcjonowania ideologii i pojęć narodowych pozwalają lepiej zrozumieć mechanizmy tożsamościowe szeroko wykorzystywane przez narodowy socjalizm. Wprowadzone przez niego pojęcie „ojczyzny ideologicznej” wskazywało, że więź narodowa może być kształtowana przez zinternalizowane wartości, symbole i narracje, które zyskują wymiar aksjologiczny (Ossowski, 1984, s. 15–33). Ossowski wykazywał, że pojęcia takie jak naród czy patriotyzm nie są neutralne, lecz podatne na instrumentalizację. W warunkach nazizmu mit wspólnoty krwi, kulturowa wizja volkizmu, a także etniczne wykluczenie zostały wykorzystane do budowania opresyjnego porządku społecznego (Ossowski, 1984, s. 41–45). Filozofia społeczna w ujęciu Ossowskiego może demaskować te mechanizmy, ukazując ich konstruktywny, a nie naturalny charakter.

Ujęcie problemowe pojęcia

Związek między filozofią nauk społecznych a narodowym socjalizmem nie ogranicza się wyłącznie do historycznej refleksji nad przeszłością. Wprost przeciwnie – wydaje się, że stanowi punkt wyjścia dla analizy trwałych mechanizmów ideologicznej dominacji, które pozostają aktualne także we współczesnych społeczeństwach. Filozofia społeczna poprzez narzędzia takie jak krytyczna teoria ideologii, hermeneutyka relacji społecznych, analiza dyskursu czy teoria działania posiada potencjał do demaskowania ukrytych założeń rzekomo neutralnych systemów poznania i władzy (Habermas, 1999, s. 141–157). Tym samym nie tylko rekonstruuje uwarunkowania historyczne różnych form przemocy politycznej, lecz również formułuje pytania o naturę prawdy, racjonalności i podmiotowości w kontekście politycznym.

Doświadczenie totalitaryzmu pozostaje punktem odniesienia dla rozważań nad kondycją współczesnej demokracji liberalnej, jej odpornością na radykalizm polityczny i etyczny, a także zdolnością do ochrony przestrzeni publicznej jako obszaru racjonalnej aktywności. Analiza ta ujawnia istotne napięcie między proceduralnym rozumieniem demokracji, opartym głównie na wskazywaniu formalnych zasad uczestnictwa w życiu społecznym i uzyskiwaniu społeczno-politycznego konsensusu,

a głębszym istotowym wymiarem debaty publicznej, w którym znaczenie ma nie tylko czy, ale również jak i dlaczego komunikujemy się i tworzymy wspólnotę (Habermas, 1996). Według takiej diagnozy w chwili, w której język przestaje być przestrzenią spotkania, a staje się narzędziem formatowania opinii i reglamentowania znaczeń, demokracja staje się jedynie pozorem, fasadą, sferą „zintegrowanego spektaklu” (Debord, 2007, s. 52–66), który wprowadzie w pełni zaspokaja potrzeby legitymizacji (czyli zachowuje formalne zasady), ale nie stwarza realnych warunków uczestnictwa.

Filozofia nauk społecznych wskazuje, że sama struktura języka może stanowić przestrzeń przemocy symbolicznej, jeśli reprodukuje nierówności, stereotypy i mechanizmy wykluczenia. W tym sensie nie tylko treść przekazu, lecz także jego gramatyka i forma organizują relacje władzy. Mówienie, a zatem również pisanie, nauczanie, badanie, nauka nie są jakimiś neutralnymi działaniami służącymi odkrywaniu rzeczywistości i prawdy, lecz stają się sposobami sytuowania się w świecie, który już wcześniej został nasycony interesami i hierarchiami, a więc buduje specyficzną strukturę społeczno-polityczną. W takim świecie istotne znaczenie zyskuje kategoria ideologii, nie tyle rozumianej w sensie klasycznym jako fałszywa świadomość, ile przede wszystkim jako dominujący reżim nadawania sensowności za pomocą zestawu kodów, metafor, modeli i ram interpretacyjnych, które ograniczają wyobraźnię polityczną i kierują uwagę ku temu, co uznane jest za „naturalne”, „normalne” lub „oczywiste”. W ramach zarysowanego kontekstu należy zauważyć, że ideologia niekoniecznie musi tutaj posługiwać się przemocą, aby okazać się nad wyraz skuteczną. Jej siła polega bowiem właśnie na tym, że działa jako „milczenie systemu”, to znaczy kreuje strukturę takiego życia społecznego, w którym nie ma miejsca na jakiekolwiek pytania, uprzedza się je bowiem niejako, zanim zostaną zadane. To czyni ideologię szczególnie groźną w warunkach demokracji liberalnej, gdzie opresja często przyjmuje postać systemowego zawężania horyzontu możliwości. Wydaje się, że powracają tu echa Arendtowej krytyki totalitaryzmu, która nie odnosi się wyłącznie do form politycznego przymusu, lecz także do procesów rozcieńczania zdolności osądu i myślenia (Arendt, 1992, s. 128–134, 157–166). W tym sensie kategorie wypracowane przez Arendt, takie jak „banalność zła” czy „bezmyślność”, zachowują swoją aktualność, ponieważ bez wątpienia także dziś

istnieje ryzyko, że obywatele staną się administratorami procedur, a nie uczestnikami wspólnoty politycznej.

Równocześnie refleksja filozoficzna nie może abstrahować od pytania o funkcję pamięci zbiorowej. Spór o interpretację narodowego socjalizmu, co dobitnie pokazała gwałtowna debata w Niemczech wokół tzw. pamięci historycznej (*Historikerstreit*), unaocznia zarazem, że pamięć historyczna nie jest wyłącznie zbiorem historycznych faktów, ale musi być przestrzenią dyskusji nad wspólną tożsamością, wspólnymi wartościami i hierarchią narodowych celów. Ustalenie tego, co było „ważne” i „charakterystyczne”, a co marginalne lub przypadkowe w historii poszczególnych narodów, zależy od współczesnych ram interpretacyjnych i od realizowanych lub postulowanych projektów politycznych. Otwiera się tutaj ważna rola dla filozofii społecznej, która traktując pamięć jako podstawę budowania konstrukcji społecznej i politycznej, nie neguje prawdy historycznej, lecz uświadamia, że jej funkcjonowanie w przestrzeni publicznej nie podlega wyłącznie czystym regułom wiedzy, lecz może nawet przede wszystkim logice walki o znaczenie. To właśnie dlatego pamięć może być zarówno narzędziem emancypacyjnym (jeśli uważliwia na cierpienie i niesprawiedliwość), jak i środkiem legitymizacji wszelkich form przemocy obecnych w przestrzeni politycznej, jeśli służy ona do budowania mitów narodowych i stygmatyzacji innych grup społecznych, religijnych czy politycznych.

Z tego względu filozofia nauk społecznych nie wydaje się wyłącznie teorią społecznego porządku, lecz także praktyką krytycznego uobecniania przeszłości, to znaczy aktywnością mającą na celu zachowanie czujności poznawczej, niezbędnej do rozpoznania właściwych intencji. W tym kontekście pytanie o możliwość autonomii wiedzy i myślenia, szczególnie w naszych czasach, w których autorytet nauki jest mocno podważany lub podporządkowywany logice rynkowej i politycznej, staje się kluczowe. Odpowiedzią na wyzwania współczesności nie powinien być powrót do pozytywistycznej neutralności nauki, wiedzy, ale raczej rozwój samoświadomej metodologii, otwartej na własne uwarunkowania i gotowej do ich przepracowania.

W konsekwencji refleksja nad narodowym socjalizmem nie powinna być traktowana jako zamknięty rozdział historyczny, lecz jako stale aktualny sygnał ostrzegawczy, wskazujący na możliwość i powtarzalność radykalnych form depolityzacji społeczeństwa, reprodukowanych przez

biurokratyczne, medialne i edukacyjne mechanizmy związane z totalną dominacją. W tym sensie filozofia społeczna zachowuje charakter nie tyle tradycyjnie kontemplacyjny, ile raczej interwencyjny, to znaczy musi stawać się nie tylko teorią opisującą struktury życia społecznego, lecz może przede wszystkim aksjologicznie rozumianym wyznacznikiem odpowiedzialnego bycia-w-świecie.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Badanie relacji między filozofią nauk społecznych a ideologią narodowego socjalizmu, przeprowadzona na przykładzie myśli Heideggera, Jaspersa, Arendt, Habermasa i Ossowskiego, prowadzi do kilku istotnych wniosków. Przypadek Martina Heideggera stanowi przede wszystkim ostrzeżenie o podatności filozofii na instrumentalizację przez ideologie totalitarne, zwłaszcza wtedy, gdy abstrakcyjne konstrukty ontologiczne zostają oderwane od etycznych ram i wykorzystywane są do legitymizacji autorytarnych celów (Safranski, 1999, s. 212–244; Trawny, 2017, s. 17–19). Heideggerowy model myślenia, koncentrujący się na byciu, losie i wspólnocie, ukazuje, że intelektualiści ponoszą odpowiedzialność nie tylko za treść swoich koncepcji, ale również za ich potencjalne użycie w przestrzeni politycznej. Szczególnie teorie dotyczące tożsamości zbiorowej i historycznego przeznaczenia mogą zostać zreinterpretowane w sposób sprzyjający dominacji i wykluczeniu.

W opozycji do powyższego modelu Karl Jaspers dostarcza filozoficznego instrumentarium pozwalającego na moralne i polityczne rozliczenie się z totalitarną przeszłością. Jego typologia winy, rozróżniająca winę kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną, tworzy ramy dla niuansowego podejścia do kwestii odpowiedzialności zbiorowej, unikając zarówno trywializacji, jak i uogólnienia (Jaspers, 2018, s. 35–56). Jego przekonanie, że „klimat uległości” i konformizmu stanowi formę winy wspólnotowej, kieruje uwagę na społeczne i kulturowe predyspozycje, które sprzyjają rozwojowi totalitaryzmu. Tym samym akcentuje on potrzebę głębokiej transformacji norm społecznych i etycznych.

Z kolei Hannah Arendt, analizując genezę totalitaryzmu oraz rozwijając pojęcie „banalności zła”, ukazuje związek przyczynowo-skutkowy

między ideologicznym przymusem a erozją zdolności jednostki do niezależnego osądu moralnego. W jej ujęciu ideologia totalitarna jako spójny system „logiki idei” prowadzi do zniesienia ludzkiej spontaniczności, odpowiedzialności i refleksyjności, a tym samym umożliwia funkcjonowanie zła w formie zracjonalizowanej, bezosobowej i biurokratycznej (Arendt, 2023, s. 589–665). Jej głęboka obserwacja, że przeciętni ludzie, działając w ramach zinstytucjonalizowanej struktury połączonej z rutynowym wykonywaniem poleceń, mogą stać się współodpowiedzialni za systemowe zbrodnie, pozostaje jednym z najbardziej przenikliwych ostrzeżeń dla współczesnej refleksji nad nauką, biurokratyczną strukturą państwa i etyką publiczną.

Ważny w tym kontekście jest także Jürgen Habermas rozwijający teorię działania komunikacyjnego. To on zaproponował alternatywę dla modeli myślenia zdominowanych przez instrumentalnie potraktowaną racjonalność. Jego koncepcja „idealnej sytuacji komunikacyjnej” stanowi normatywny punkt odniesienia, który umożliwia krytykę ideologii z pozycji rozumu intersubiektywnego (Habermas, 1999, s. 238–377). W tym ujęciu legitymizacja władzy nie może opierać się na przymusie czy tradycji, lecz musi być wynikiem otwartej, racjonalnej i inkluzywnej debaty. W świetle tej koncepcji nauki społeczne nie są jedynie narzędziem opisu rzeczywistości, lecz stają się środkiem jej transformacji poprzez demaskowanie ukrytych mechanizmów władzy i ideologicznej manipulacji. Równocześnie jednak Habermas stawia badaczy przed wyzwaniem, jak zachować obiektywność naukową, angażując się w obronę normatywnej struktury demokracji.

Pozostający w duchu humanistycznej socjologii Ossowski wzmacnia z kolei rolę nauk społecznych jako obszaru niezależnego myślenia i oporu wobec dogmatyzmu. Jego konsekwentna obrona rozróżnienia między wiedzą naukową a propagandą polityczną, a także analiza pojęcia „ojczyzny ideologicznej”, pokazują, w jaki sposób kategorie narodowe mogą zostać przekształcone w instrumenty dominacji i wykluczenia (Ossowski, 1984, s. 50–69). Koncepcja Ossowskiego przypomina, że niezależna refleksja socjologiczna jest jednym z fundamentów pluralizmu i odporności społecznej na totalitarne formy myślenia.

W obliczu przedstawionych analiz sformułować można kilka zaleceń dotyczących roli filozofii nauk społecznych we współczesnym świecie. Po pierwsze, niezbędna jest kontynuacja interdyscyplinarnych badań,

łączących filozofię, historię, socjologię i politologię, które pozwolą na całościowe ujęcie złożonych zjawisk ideologii, autorytaryzmu i przemocy systemowej. Po drugie, kluczowe staje się wzmacnianie edukacji opartej na rozwijaniu umiejętności krytycznego myślenia, analizy źródeł oraz rozpoznawania mechanizmów manipulacji informacyjnej w duchu Arendtowej troski o zdolność sądzenia. Po trzecie, instytucje akademickie i badawcze muszą aktywnie bronić autonomii intelektualnej swoich członków przed naciskami politycznymi i ekonomicznymi. Lekcja płynąca z fatalnego politycznego zaangażowania Heideggera, ale także godna najwyższej oceny moralna postawa Jaspersa oraz apel Ossowskiego przypominają, że bez niezależności nauka przestaje być przestrzenią prawdy. Po czwarte, należy promować model racjonalnego dyskursu publicznego opartego na wzajemnym uznaniu, sile argumentacji i otwartości komunikacyjnej, który umożliwia konstruktywną krytykę, a nie tylko polaryzację i budowania trwałych podpartych głębokimi emocjami antagonizmów. W tym kontekście badacze nauk społecznych powinni stale podejmować refleksję nad etycznymi konsekwencjami swoich teorii, zwłaszcza tych, które dotyczą zbiorowej tożsamości, władzy i prawdy. Tylko świadomość potencjalnego niewłaściwego zastosowania wiedzy może zabezpieczyć ją przed przekształceniem się w narzędzie przemocy społecznej i politycznej.

W tym ujęciu filozofia nauk społecznych nie jest wyłącznie teoretyczną nauką o społeczeństwie, ale również formą odpowiedzialnego działania, praktyką troski o przestrzeń wspólną, w której możliwa jest wolność myślenia, dialog i krytyka.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1998). *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*. Przeł. A. Szostkiewicz. Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Arendt, H. (2023). *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. D. Grinberg & M. Sza-wiel. Warszawa: Świat Książki.
- Debord, G. (2006). *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o Społeczeństwie Spektaklu*. Przeł. M. Kwaterko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Suhrkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 1. Przeł. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Przeł. A. Romaniuk & R. Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Heidegger, M. (1977). *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje filozoficzne*. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (1990). Heidegger dzisiaj. C. Wodziński (red.). *Aletheia*, 1(4). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2000). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2000). *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, M. (2014). *Schwarze Hefte 1931–1941. Gesamtausgabe*. T. 94–96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jaspers, K. (2018). *Problem winy*. Przeł. J. Garewicz. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Ossowski, S. (1984). *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Safranski, R. (1999). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser.
- Trawny, P. (2017). *Heidegger i mit żydowskiego spisku*. Przeł. W. Warkocki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.