Piotr Kendziorek

FILOZOFIA WOBEC ZAGŁADY

KONCEPCJE TEORII KRYTYCZNEJ, MARTINA HEIDEGGERA I POSTSTRUKTURALIZMU

ŻYDOWSKI יידישער
INSTYTUT היסטאָרישער
HISTORYCZNY אינסטיטוט

Piotr Kendziorek

FILOZOFIA WOBEC ZAGŁADY

ŻYDOWSKI יידישער
INSTYTUT היסטאָרישער
HISTORYCZNY אינסטיטוט

Piotr Kendziorek

FILOZOFIA WOBEC ZAGŁADY

KONCEPCJE TEORII KRYTYCZNEJ, MARTINA HEIDEGGERA I POSTSTRUKTURALIZMU

ŻYDOWSKI יידישער
INSTYTUT היסטאָרישער
HISTORYCZNY אינסטיטוט

ISBN: 978-83-66485-91-4

RECENZENT: prof. dr hab. Szymon Wróbel

REDAKTORKA PROWADZĄCA: Anna Opolska

REDAKCJA JĘZYKOWA: Krzysztof Zadros, Paulina Kowalczyk

KOREKTA i INDEKS: Elwira Wyszyńska

KOREKTA TECHNICZNA: Marta Wojas

PROJEKT GRAFICZNY: Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

SKŁAD i ŁAMANIE: HIRONDELLE Andrzej Grzegorczyk

SKŁAD WERSJI ELEKTRONICZNEJ: Michał Latusek

Na okładce: Władysław Strzemiński, *Śladem istnienia* z cyklu *Moim przyjaciołom Żydom* © Ewa Sapka-Pawliczak. Collage (1945) w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie (nr inw. MNK III-r.a.-8115), reprodukcja: Archiwum Fotograficzne Muzeum Narodowego w Krakowie.

Publikacja powstała przy wsparciu Fundacji im. Róży Luksemburg – Przedstawicielstwo w Polsce.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma
ul. Tłomackie 3/5
00-090 Warszawa

Księgarnia internetowa:
www.ksiegarnianatlomackiem.pl

Wydanie pierwsze

Spis treści

Od wydawcy

Z Holokaustem, Zagładą, Szoah należy mierzyć się na różnych płaszczyznach. Zbrodnia ludobójstwa popełniona na Żydach przez Niemców w czasie II wojny światowej stanowi punkt zwrotny, określający odtąd wszelkie perspektywy odnoszenia się do tego narodu oraz jego miejsca w dziejach świata. Filozofia jako dyscyplina naukowa, którą sama nazwa niejako zobowiązuje do poszukiwania odpowiedzi na najtrudniejsze nawet pytania, jest być może szczególnie uprawniona do analizowania tego zjawiska. Niezbędne staje się również nakreślenie szerszych kontekstów filozoficznych, politycznych i ogólnointelektualnych, które pozwalają zrozumieć zarówno istotę poszczególnych koncepcji dotyczących antysemityzmu nazistowskiego oraz Zagłady, jak i ich postmodernistycznych interpretacji. Autor tej wyjątkowej książki, którą trzymają Państwo w rękach, przedstawił w sposób syntetyczny różne możliwe odczytania poszczególnych prac filozoficznych, jak również skonfrontował zawarte w nich tezy z podobnymi ujęciami w innych perspektywach teoretycznych. W ten sposób dokonał podsumowania głównych nurtów filozoficznych odnoszących się do Zagłady.

Żydowski Instytut Historyczny, założony przez ocalałych i działający formalnie od 1947 roku – wcześniej jako Centralna Żydowska Komisja Historyczna – jest odpowiednim miejscem do przeprowadzania analiz tych trudnych zagadnień. Tym bardziej że ŻIH można postrzegać jako pierwszą na świecie placówkę zajmującą się Holokaustem w sposób naukowy, zanim jeszcze pojęcie to stało się odrębnym rozdziałem w światowej historii ludobójstw.

Nacjonalizm, rasizm, antysemityzm, negacjonizm – jak dotrzeć do źródła tego zła? Okazuje się, że teorie religijne: apologetyka chrześcijańska i myśl żydowska w obliczu tak skrajnych zjawisk, wobec nieskończonego cierpienia, nie zaspokajają w pełni potrzeby odpowiedzi na pytanie „dlaczego?". Podejście filozoficzne, jak pokazuje Autor, pozwala uniknąć nieprzezwyciężalnych trudności, w które wikła się religia określona bezkompromisowymi aksjomatami. Czy to dlatego, że filozofia (podobnie jak socjologia i psychologia) ma przymiot naukowości, a religia – nie?

Książka, którą oddajemy w ręce Czytelników, jest niewątpliwie jedną z najbardziej kompleksowych na polskim rynku wydawniczym syntez dotyczących powyższych zagadnień. Publikujemy tę pracę całkowicie świado-

mi, że nie jest to lektura prosta w odbiorze, wierzymy jednak, że stanie się ona w najbliższych latach podstawą do opisywania postaw wobec Żydów i tematyki Zagłady. Systematyczny i pogłębiony przegląd poglądów filozoficznych na temat czystego zła, jakim był Holokaust, pozwala na rozwikłanie wielu sprzeczności, z którymi mierzy się współczesny świat.

Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma dziękuje wszystkim osobom i instytucjom, które przyczyniły się do powstania tego wydawnictwa.

Monika Krawczyk
Dyrektor
Żydowskiego Instytutu Historycznego
im. Emanuela Ringelbluma

Nie staliśmy się w Auschwitz mądrzejsi, jeżeli przez mądrość rozumieć pozytywną wiedzę o świecie. […] Nie staliśmy się też w obozie „głębsi", o ile ta złowieszcza głębia ma w ogóle jakiś dający się zdefiniować intelektualny wymiar. […] A jednak pobyt w obozie nie był dla nas – a mówiąc „nas", mam na myśli niezaangażowanych w żadną doktrynę polityczną intelektualistów – tak zupełnie i całkowicie pozbawiony wartości pod względem intelektualnym. Wynieśliśmy stamtąd mianowicie niezachwianą już teraz pewność, że intelekt to w znacznym stopniu po prostu *ludus* [gra/zabawa – przyp. P.K.] i że nie jesteśmy nikim innym, czy raczej przed trafieniem do obozu nie byliśmy nikim innym, jak tylko *homines ludente*s. Dzięki temu pozbyliśmy się po części uczucia wyższości, metafizycznego zadufania, ale też niekiedy naiwnej radości ducha i poczucia fikcyjnego sensu życia. W swojej powieści *Słowa* Jean-Paul Sartre napisał w pewnym miejscu, że potrzebował trzydziestu lat, aby pozbyć się tradycyjnego filozoficznego idealizmu. W naszym przypadku, o czym mogę zapewnić, poszło szybciej. Kilka tygodni w obozie najczęściej w zupełności wystarczało, aby dokonać tego odczarowania filozoficznego inwentarza, o które inne, być może nawet nieskończenie zdolniejsze i bardziej przenikliwe umysły muszą czasem walczyć całe życie[1].

Jean Améry

[1] J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, tłum. R. Turczyn, Kraków 2007, s. 59–60.

Wstęp

Problematyka Zagłady stała się w ostatnich dekadach w humanistyce europejskiej istotnym elementem w refleksji nad nowoczesnością. Ważną rolę odgrywają w tym kontekście odniesienia do myśli filozoficznej, zarówno jako obszaru artykulacji „projektu nowoczesności" (poczynając od pism Kanta na temat oświecenia), jak i jego krytyki. Kwestia społeczno-kulturowych źródeł nazizmu i zagłady Żydów aż do lat 80. była rzadko podejmowana przez filozofów, niemniej jednak w okresie powojennym powstało kilka bardzo znaczących prób zmierzenia się z tą problematyką w perspektywie filozoficznej. Co zaskakujące, w bardzo obszernej literaturze naukowej poświęconej różnym aspektom problemowym związanym z nazizmem i Zagładą wciąż bardzo niewiele jest pogłębionych całościowych prac na ten temat[1].

Celem niniejszej pracy jest wypełnienie tej luki przy skupieniu się na autorach związanych z nurtem szeroko rozumianej teorii krytycznej oraz myślą poststrukturalistyczną. Ponieważ w kontekście poststrukturalizmu problematyka nazizmu i Zagłady była podejmowana w bezpośrednim

[1] Mogę w tym kontekście wskazać tylko na trzy książki: R. Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid 2003; E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auchwitz et les intellectuels*, Paris 1997; A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003. Z punktu widzenia problematyki filozoficznej ważna wydaje mi się przede wszystkim praca Matego i należy żałować, że jest ona praktycznie nieznana poza obszarem humanistyki hiszpańskojęzycznej. Mimo że dla Matego, podobnie jak dla mnie, kluczowym punktem odniesienia pozostaje szeroko rozumiana teoria krytyczna i filozofia poststrukturalistyczna, to przyjęty przez niego dobór omawianych filozofów i proponowane interpretacje tylko częściowo pokrywają się z moim wyborem. Książka Traverso jest wartościowym ogólnym wprowadzeniem do tematyki pierwszych powojennych interpretacji Zagłady, natomiast dość powierzchownie traktuje kwestie filozoficzne (co zapewne częściowo wynika stąd, że autor jest politologiem i historykiem i nigdy bliżej nie zajmował się filozofią). Wreszcie książka dwóch amerykańskich filozofów – Milchmana i Rosenberga – w dużym stopniu pokrywa się z moim wyborem omawianych autorów (teoria krytyczna, filozofia Heideggera, poststrukturalizm), ale zaprezentowane w niej interpretacje nie są dla mnie przekonujące. Przyjętą w tej książce perspektywę „postmodernistyczną" uważam za całkowicie jałową pod względem intelektualnym, co starałem się szczegółowo uzasadnić w obszernej recenzji. Por. P. Kendziorek, [recenzja: A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście*, Warszawa 2003], „Kwartalnik Historii Żydów" 2006, nr 1, s. 88–94.

związku z filozofią Heideggera i dyskusją nad jego zaangażowaniem nazistowskim, wiele miejsca poświęciłem także tym zagadnieniom[2].

W poszczególnych rozdziałach analizuję teksty (zwykle jeden albo dwa), które uważam za najważniejsze w dorobku wybranych przeze mnie autorów z punktu widzenia ich wkładu w filozoficzną refleksję nad antysemityzmem i nazizmem w kontekście Zagłady. Taka metoda pozwala na głębszą i bardziej szczegółową niż w większości monografii naukowych wykładnię argumentów i koncepcji poszczególnych autorów. Wydało mi się to istotne przede wszystkim dlatego, że treść większości z omawianych prac zwykle jest złożona i niejednoznaczna. Tylko szczegółowa analiza pozwala na ukazanie pojawiających się tu problemów i rozbudowane uzasadnienie przyjętych całościowych wyborów interpretacyjnych. Ponadto konieczne było nakreślenie szerszych kontekstów filozoficznych, politycznych i ogólnointelektualnych, które pomagają zrozumieć sens poszczególnych koncepcji dotyczących antysemityzmu nazistowskiego i Zagłady.

Własne oceny analizowanych prac starałem się wyraźnie odróżnić od rekonstrukcji wewnętrznej logiki zawartej w nich argumentacji. Moje uwagi dotyczą spójności wywodu i nowatorstwa poszczególnych idei, ich odniesienia do szerszych nurtów myślowych i tendencji kulturowych oraz tego, jak należy je oceniać z perspektywy współczesnego stanu badań i refleksji nad antysemityzmem nazistowskim i Zagładą. Warto zwrócić przy tym uwagę na specyfikę interpretacji i oceny tekstów filozoficznych wynikającą ze szczególnie dużego zróżnicowania występujących tu dyskursów teoretycznych. Jean Améry w swoich krytycznych uwagach nad „żargonem dialektyki" (w tym jego zastosowaniem do tematyki Zagłady) pisał:

> Przestrzeń myślenia filozoficznego jest niegościnna. Nie ma innej dziedziny, która w tym stopniu byłaby narażona na inwazję nonsensu, co filozofia. I żaden inny język [teoretyczny – przyp. P.K.] nie jest w równym stopniu zagrożony przekształceniem w żargon. Także „fachowiec" (co w tym przypadku zawsze wymaga zastosowania cudzysłowu), profesor filozofii, czy nawet twórczy duch filozoficzny, może zatracić się

[2] W tym kontekście analizuję wzmianki o ludobójstwie nazistowskim obecne w jego wykładach z 1949 r. Nie sądzę, aby wystarczały one do przedstawiania Heideggera jako filozofa szerzej podejmującego w swojej myśli problematykę zagłady Żydów, ani też, aby były one w tym kontekście szczególnie przydatne. Jednak wielu badaczy wyraża na ten temat odmienną opinię. Ponadto zawarta w wykładach krytyka techniki ma bezpośrednie odniesienie zarówno do poststrukturalistycznego nurtu refleksji nad Zagładą, jak i krytyki nowoczesności u niektórych przedstawicieli teorii krytycznej.

> we własnym żargonie, który często sam ukształtował. Czasem nawet dochodząc do takiej degeneracji języka, wcześniej stworzonego w procesie ciężkiej pracy myślowej i napięcia emocjonalnego, że zaczyna on przypominać obroty rytualnego młynka modlitewnego. Praktycznie nie istnieje filozofia […], której nie groziłoby przekształcenie w żargon[3].

W niniejszej pracy zajmuję się filozofami, którzy wielokrotnie byli oskarżani o posługiwanie się hermetycznym żargonem, niedającym się przełożyć na język logicznie poprawnej i empirycznie sprawdzalnej argumentacji. Wynikałoby stąd, że ich „żargon" filozoficzny za każdym razem wyznacza horyzont problemów, które poza nim czasem w ogóle nie dają się zidentyfikować (jak choćby słynna kwestia tzw. różnicy ontologicznej, kluczowa dla myśli Heideggera). I nie chodzi tu tylko o podjętą w latach 60. krucjatę przeciwko dialektycznemu stylowi myślenia prowadzoną przez Karla R. Poppera i bliskich mu autorów o orientacji neopozytywistycznej (m.in. Hansa Alberta, Ernsta Topitscha). Przykładowo także Leszek Kołakowski w swoich rekonstrukcjach prac filozoficznych Adorna czy Blocha, zawartych w *Głównych nurtach marksizmu*[4], starał się wykazać, że w gruncie rzeczy nie mają one żadnego uchwytnego nietrywialnego sensu poznawczego. Rozstrzygnięcie zarysowanego tu problemu dotyczącego odróżnienia płodnego języka filozoficznego od jałowego „żargonu" (który bardziej mistyfikuje, niż wyjaśnia rzeczywistość) z natury rzeczy w każdym przypadku zależy od poglądów teoretycznych odbiorcy poszczególnych tekstów. Ze swojej strony starałem się pokazać różne dopuszczalne możliwości odczytania poszczególnych prac oraz konfrontować zawarte w nich tezy z podobnymi ujęciami w innych perspektywach teoretycznych.

Tego rodzaju procedura pozwala na ukazanie potencjalnych sensów wywodów, często dość ezoterycznych, i sprawdzenie, jak dalece mogą one być przekonujące także poza horyzontem znaczeń, którymi posługiwali się ich autorzy. Bez tego rodzaju zabiegu omawiane teksty byłyby niejako uodpornione na krytyczną analizę, która musiałaby się sprowadzać wyłącznie do wykładni zgodnej z ich wewnętrznymi kryteriami sensu. Tymczasem racjonalna logika argumentacyjna pozwala na zrozumienie i konfrontację idei po-

[3] J. Améry, *Jargon der Dialektik*, w: tegoż, *Aufsätze zur Philosophie*, *Werke*, t. 6, red. G. Scheit, I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart 2004, s. 272–273.Wszystkie przywołane w książce cytaty z tekstów obcojęzycznych, o ile nie mają odniesienia do ich opublikowanych polskich edycji, są mojego autorstwa.

[4] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1989, s. 1073–1082, 1124–1147.

chodzących z różnych tradycji myślowych i różnych języków teoretycznych/filozoficznych. Przy czym sama „immanentna" rekonstrukcja treści także jest w pewnej mierze uwarunkowana subiektywnym typem odbioru. Pojawia się on już wraz z wyborem tych wątków, na które zwracamy szczególną uwagę, traktując je jako klucz do zrozumienia całościowego sensu danej pracy, a także wskazania na te jej aspekty, które uznajemy za najbardziej wartościowe. Nie da się w tym kontekście abstrahować od ukształtowanych nawyków myślowych i lekturowych, a także dominujących dotychczas typów interpretacji danego tekstu, dorobku danego autora czy całego nurtu myślowego. Z punktu widzenia rzetelności interpretacyjnej istotne wydaje mi się przede wszystkim w miarę jasne uzasadnianie własnych wyborów i przyjmowanego w danym kontekście kryterium formułowanych ocen.

Moje skoncentrowanie na zarysowanych tu nurtach filozoficznych spowodowało, że nie dokonałem odrębnych, systematycznych analiz prac niektórych ważnych autorów. W przypadku Hannah Arendt czy Emmanuela Lévinasa czytelnik stosunkowo łatwo może dotrzeć do ich tekstów i licznych opracowań powstałych w ciągu ostatnich dwóch dekad w polskiej humanistyce[5]. Całkowicie pominąłem prace dotyczące Zagłady sytuujące się

[5] Chociaż ze względu na przyjęte ograniczenia tematyczne nie poświęciłem odrębnych rozdziałów dorobkowi Hannah Arendt i Emanuela Lévinasa, wielokrotnie odwołuję się do ich prac. Sądzę zresztą, że najbardziej znane książki Arendt poświęcone nazizmowi i Zagładzie (*Korzenie totalitaryzmu* i *Eichmann w Jerozolimie*) zawierają niewiele wątków bezpośrednio filozoficznych, w swoich głównych pracach filozoficznych zaś (*Kondycja ludzka*, *Życie umysłu*) autorka pomijała problematykę ludobójstwa nazistowskiego. W przypadku Lévinasa nie budzi wątpliwości związek filozofii autora z jego osobistymi doświadczeniami (w czasie okupacji był więźniem w obozie dla francuskich jeńców wojennych). Niemniej jednak sposób ujęcia przez niego problematyki etycznej (w której dominuje relacja bezpośredniego etycznego wezwania ze strony Innego) powoduje, że w tych ramach pojęciowych trudno jest podejmować tematykę społeczną i polityczną, a także ujmować Zagładę w kontekście fenomenu społeczno-historycznego i poruszać wynikające stąd specyficzne problemy o konsekwencjach etycznych. Dlatego uważam, że filozofię Lévinasa należy sytuować raczej w kontekście starań grupy intelektualistów (m.in. filozofki Éliane Amado Levy-Valensi, André Nehera, Léona Askénaziego) o odnowę myśli żydowskiej we Francji po doświadczeniach Zagłady (głównie w wymiarze religijnym) niż filozoficznego podejmowania tematyki samego ludobójstwa nazistowskiego. Odmienną opinię w kwestii społeczno-politycznych implikacji myśli Lévinasa wyrażał w swoich pracach brytyjski filozof Simon Critchley, ale jego próby „polityzacji" etyki autora *Całości i nieskończoności* nie wydają mi się przekonujące. Por. szczególnie S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Edinburgh 1999, s. 188–247. Na temat „paryskiej szkoły myśli żydowskiej" por. G.H. Severo, *La pensée française après la guerre et les défis de la modernité. André Neher et Jean-Paul Sartre, une mise en dialogue*, „Pardes" 2017, nr 59, s. 97–120.

w nurcie myśli filozoficzno-religijnej. Uczyniłem tak, jakkolwiek w dziejach filozofii europejskiej zawsze istniał związek, a zarazem napięcie, między filozoficznym a teologicznym typem myślenia, dlatego prace teologiczne mogą być istotne w perspektywie filozoficznej i odwrotnie. W przypadku Zagłady jednak mam wrażenie, że ufilozoficzniona teologia chrześcijańska nie zauważa wyjątkowości tego wydarzenia i poświęca mu niewiele uwagi, natomiast religijna myśl żydowska jest słabo osadzona w tradycji myślenia metafizycznego.

Za ważny tekst podejmujący problematykę religijną w perspektywie Zagłady w wymiarze tyleż filozoficznym, co teologicznym, uważam przede wszystkim głośny esej Hansa Jonasa, ucznia Heideggera, zatytułowany *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos.* Dokonana w nim próba ocalenia niektórych atrybutów Boga kosztem jego wszechmocy i w ten sposób wytłumaczenia „milczenia Boga" wobec Zagłady wydaje mi się spójnym rozwiązaniem myślowym. Co więcej, ta filozoficzna konstrukcja unika nieprzezwyciężalnych trudności, w które wikła się zarówno apologetyka chrześcijańska, jak i myśl żydowska w obliczu zjawisk skrajnego zła i nieskończonego cierpienia. W moim przekonaniu jest to podjęcie w oryginalny sposób starego problemu teodycei, do którego skłoniło Jonasa doświadczenie Zagłady. Było ono dla niego szczególnie ważne jako dla Żyda i stało się impulsem do bardzo istotnych przemyśleń. Uważam jednak, że z punktu widzenia logiki filozoficznej i etycznej poruszany przez niego problem dotyczy w równym stopniu wszelkich wcześniejszych manifestacji radykalnego zła w świecie, a zatem w moim przekonaniu niewiele wnosi do refleksji nad specyfiką tyleż antysemityzmu nazistowskiego, co samej Zagłady[6].

Chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę czytelników na studium izraelskiego filozofa Adiego Ophira pod tytułem *The Order of Evils. Towards an Ontology of Morals*[7]. Moim zdaniem to bardzo ważna książka, jednak nie poświęciłem jej w niniejszej pracy odrębnego omówienia, gdyż zawarte w niej koncepcje wykraczają poza ramy zarówno teorii krytycznej, jak i myśli neoheideggerowskiej oraz koncepcji poststrukturalizmu. Jest to

[6] Por. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, tłum. G. Sowiński, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 379–393. Czytelnika zainteresowanego znaczeniem Zagłady w żydowskiej myśli teologicznej i filozoficznej odsyłam do tego zbioru tekstów z kompetentnym wprowadzającym esejem Pawła Śpiewaka *Milczenie i pytania Hioba* (tamże, s. 5–59).

[7] A. Ophir, *The Order of Evils. Toward an Ontology of Morals*, New York 2005.

studium generalnej problematyki zła w postaci społecznego wytwarzania masowego cierpienia i w tym ogólnym kontekście autor podjął kwestie nazizmu i Zagłady. Odrzuca on dominującą w kulturze izraelskiej wizję Zagłady jako wydarzenia absolutnie wyjątkowego i z niczym nieporównywalnego. Trafnie zauważa przy tym, że tego rodzaju ujęcie łatwo może być instrumentalizowane na potrzeby polityki nacjonalistycznej, ta zaś, w sytuacji wojen i zajęcia przez Izrael nowych terytoriów po tzw. wojnie sześciodniowej z 1967 roku, nieuchronnie sama przyczynia się do wytwarzania masowego społecznego cierpienia. Jego krytyka oficjalnej wizji Zagłady, którą określa mianem „religii państwowej", jest związana z dającymi się obserwować w izraelskim życiu intelektualnym wewnętrznymi sporami – nie ma tu jednak miejsca na ich przywoływanie i analizowanie.

Wspominam w tym miejscu o książce Ophira, ponieważ w moim przekonaniu dotyczy ona fundamentalnej kwestii, która w takim samym stopniu pojawia się także w przypadkach innych ludobójstw i sposobu ich wykorzystania w polityce oraz ideologiach rozmaitych państw narodowych. Dotyczy dylematu, czy przywoływanie ich ma wyostrzać społeczną wrażliwość na potencjał społecznej przemocy zawarty w ideologiach imperialistycznego nacjonalizmu, rasizmu i religijnego fundamentalizmu, czy też przeciwnie – służyć pielęgnowaniu form pamięci partykularystycznej, skoncentrowanej na przeszłym cierpieniu własnych wspólnot, które przez instytucje państwowe są używane do budowania zamkniętych form tożsamości (czemu nieuchronnie towarzyszą praktyki wykluczenia i przemocy wobec grup różnego rodzaju „obcych"). W istocie rzeczy różnica między tymi dwoma przeciwstawnymi sposobami myślenia wydaje mi się różnicą między myśleniem z ducha oświeceniowym i uniwersalistycznym a myśleniem konserwatywno-prawicowym. Sądzę, że wszystkie istotne filozoficzne teksty na temat nazizmu i Zagłady reprezentują to pierwsze podejście, gdyż warunkiem filozoficznie istotnej refleksji na ów temat jest przyjęcie postawy myślowego krytycyzmu i humanistycznego uniwersalizmu.

Jednocześnie w pełni zasadna wydaje mi się teza Ophira, że wyjątkowość nazizmu polegała na niespotykanym wcześniej nasileniu mechanizmów wytwarzania cierpienia na masową skalę – traktowania jako wymagające usunięcia nie tyle zbędnego społecznie cierpienia, ile ogromnych mas ludzi uznanych za „zbędnych" bądź traktowanych jako zagrożenie dla wspólnoty narodowo-rasowej, która konstytuowała się w nieustającym akcie ludobójczego „oczyszczania" świata ludzkiego, odpowiednio do wyobrażeniowego (rasowego) mitu owej wspólnoty. Zasada ta znajdowała się w samym centrum ideologii nazistowskiej i obejmowała niemalże wszyst-

kie obszary życia społecznego. Dlatego nie istniała możliwość wewnętrznej ewolucji nazizmu ku bardziej tradycyjnym (nietotalitarnym) formom dyktatury. Pod tym względem znacznie się on różnił zarówno od komunizmu stalinowskiego (który wciąż odwoływał się do wartości humanistycznych, przy czym wykraczał przeciwko nim w swojej represyjnej praktyce), jak i od europejskiego imperializmu. Przedstawiciele drugiej ze wspomnianych polityk systematycznie wytwarzali masowe cierpienie w koloniach, legitymizując je zwykle ideami rasistowskimi, które stały w sprzeczności z innymi elementami kultury zachodniej nowoczesności.

W moim przekonaniu Ophir w swojej pracy bardzo trafnie pokazał na płaszczyźnie analizy filozoficznej zarówno przejawy ideologicznej ciągłości, jak i zasadnicze *novum*, jakim w europejskiej kulturze i historii był nazizm i realizowane przez niego ludobójcze praktyki. Analogiczne stanowisko wielokrotnie wyrażał Jean Améry, który jako pierwszy na podstawie własnych doświadczeń zajął się problemem sytuacji intelektualisty w Auschwitz, a ponadto, w polemice wobec banalizujących ujęć nazizmu w duchu z jednej strony ekonomistycznych kategorii klasycznego marksizmu, a z drugiej antykomunistycznych koncepcji totalitaryzmu, wskazywał na fakt, że w samej swojej istocie nazizm był afirmacją sytuacji torturowania ludzi (czego zresztą filozof doświadczył bezpośrednio w kazamatach gestapo w Belgii). Nazizm był dla niego najbardziej radykalną w dziejach negacją humanistycznych wartości i idei oświeceniowych. I dlatego z pewnością nie zaakceptowałby antyoświeceniowego wydźwięku pracy Zygmunta Baumana *Nowoczesność i Zagłada* (1989)[8], która, jak sądzę, w największym stopniu wpłynęła na dominujące wykładnie jej tytułowej problematyki w polskiej humanistyce ostatnich trzech dekad.

Ten kompleks zagadnień w bardziej systematyczny sposób podejmowałem w pracy *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie. W kręgu interpretacji neomarksistowskich*[9], w której, odwołując się m.in. do dorobku autorów z kręgu teorii krytycznej, starałem się zarysować relacje zachodzące pomiędzy przesłankami nazizmu tkwiącymi w historii europejskiej (zarówno na płaszczyźnie ideologicznej, jak i imperialistycznych, rasistowskich i „normatywistycznych" praktyk społecznych), a także sposobem ich powiązania i radykalizacji w projekcie nazistowskim. Kluczowe wydaje mi się w tym kontekście stworzenie przez nazizm zupełnie nowego typu

[8] W pracy korzystałem z wydania z roku 2009: Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009.

[9] P. Kendziorek, *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie. W kręgu interpretacji neomarksistowskich*, Warszawa 2005.

rasistowskiej etyki, która zrywała z całym humanistycznym europejskim dziedzictwem[10].

Zdumiewający sukces tych idei, które w bardzo krótkim czasie stały się w społeczeństwie niemieckim hegemoniczne, w moim przekonaniu nie daje się wyjaśnić bez odniesienia do czynników społecznych i politycznych. Pod tym względem jestem sceptyczny wobec swoistego kulturalistycznego idealizmu, którego rzecznicy rozpatrują pewne przekonania kulturowe („wzorce kultury") w oderwaniu od ich społeczno-materialnych przesłanek. Dlatego (zgodnie z wykładnią m.in. Arendt) w książce *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie* podkreślałem związek między hegemonicznym efektem praktyk nazistowskich a wcześniejszym bardzo głębokim kryzysem cywilizacji burżuazyjnej, który nastąpił w wyniku I wojny światowej, bardzo dotkliwych powojennych kryzysów ekonomicznych oraz fali masowych wystąpień i radykalizacji klas ludowych (które we Włoszech i w Niemczech pchnęły dominujące segmenty klas panujących w ramiona ruchu faszystowskiego). Bez tego ostatniego czynnika nazizm nie byłby w stanie zdobyć i utrzymać pełni władzy, a później prowadzić totalnej wojny imperialistycznej, która od początku zakładała czystki etniczne i ludobójstwo na niespotykaną wcześniej skalę.

Wskazałem tu na moją książkę z 2005 roku, w której zainteresowany czytelnik znajdzie rozwinięcie wielu wątków o charakterze przede wszystkim socjologiczno-historycznym, tylko ogólnie zasygnalizowanych w niniejszej pracy[11]. Dotyczy to szczególnie empirycznych badań i psychoanalitycznych koncepcji towarzyszących rozwojowi refleksji nad nazizmem, prowadzonych i pogłębianych w Instytucie Badań Spo-

[10] Ten temat szeroko podjął także niemiecki filozof Rolf Zimmermann. Nazizm oznaczał dla niego w praktyce zerwanie ze wszystkimi wcześniej znanymi typami etyki i próbę stworzenia zupełnie nowych quasi-etycznych norm o konsekwencjach eksterminacyjnych. Por. R. Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik Und Gesellschaft*, Reinbek 2005.

[11] Proponowany przeze mnie w książce *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie* typ myślenia o problematyce antysemityzmu (nawiązujący do idei teorii krytycznej i niedogmatycznego antystalinowskiego marksizmu), według mojej wiedzy w ogóle nie występuje w horyzoncie myślowym badaczy zajmujących się tą problematyką w Polsce (co być może wyjaśnia ograniczony zakres recepcji tej pracy w środowisku akademickim). Potwierdzeniem intelektualnej płodności tego typu podejścia badawczego wydaje mi się wychodzące z analogicznych przesłanek teoretycznych studium filozofki Moniki Bobako o zjawisku współczesnej islamofobii, podejmujące także kwestię relacji tych uprzedzeń do tradycyjnych wyobrażeń i praktyk antysemickich. Por. M. Bobako, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017.

łecznych (przy którym w latach 20. XX wieku uformowała się grupa badaczy – filozofów i socjologów – określana zbiorczą nazwą szkoły frankfurckiej), jak też ich rozwinięcia w nawiązujących do tej tradycji myślowej pracach autorów współczesnych[12], w tym wykorzystania badań i koncepcji teoretycznych Michela Foucaulta do konceptualizacji genealogii praktyk nazistowskich.

Każda książka ma swoją historię, pisanie zaś, które z natury rzeczy jest procesem indywidualnym, w pewnej mierze realizuje się w interakcji z innymi ludźmi. Niniejszą pracę traktuję jako kontynuację problematyki, którą po raz pierwszy podjąłem ponad 15 lat temu, kiedy pracowałem nad swoim doktoratem (opublikowanym w postaci wspomnianej wyżej książki *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie*). W międzyczasie starałem się dotrzeć do tekstów związanych z filozoficzną refleksją nad Zagładą, czytałem je (czasem z zainteresowaniem i podziwem dla ich autorów, a czasem ze znużeniem i irytacją) i często zastanawiałem się nad wkładem, jaki wnosi do tej problematyki tak specyficzna dziedzina jak filozofia. Idea napisania książki na ten temat nie opuszczała mnie, a szczególnie inspirujący wydawał mi się przykład pracy profesora Reyesa Matego *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*[13], która trafiła w moje ręce dzięki dość przypadkowemu spotkaniu z jej autorem w Warszawie latem 2005 roku. Jednocześnie brak jasności co do tego, na czym miałby polegać mój wkład do tej problematyki, wraz z koncentracją w codziennej pracy naukowej na badaniach historycznych związanych z dziejami polskich Żydów powodowały, że zamysł napisania monografii o filozoficznej refleksji nad Zagładą przez wiele lat pozostawał niezrealizowany, mimo że niektóre tematy związane z ową problematyką co pewien czas przedstawiałem na seminariach w Żydowskim Instytucie Historycznym im. Emanuela Ringelbluma[14].

[12] W bibliografii czytelnik znajdzie wszystkie istotne publikacje polskich autorów dotyczące problematyki filozoficznej refleksji nad Zagładą. Ze względu na bardzo obszerną literaturę przedmiotu dotyczącą większości filozofów i wielu zagadnień poruszanych w tej pracy, w przypisach i bibliografii zdecydowałem się ograniczyć tylko do przywołania tekstów, do których bezpośrednio się odwołuję, bądź które były mi pomocne w pracy. Czytelnik zainteresowany zdobyciem ogólnej orientacji w literaturze na temat nazistowskiego zaangażowania Heideggera, dziejów szkoły frankfurckiej, psychoanalitycznych koncepcji antysemityzmu czy też dekonstrukcji Derridy bez problemu znajdzie obszerny wykaz odpowiedniej literatury w odrębnych monografiach poświęconych tym tematom.

[13] R. Mate, *Memoria*…, dz. cyt.

[14] W trzech rozdziałach niniejszej książki wykorzystałem teksty opublikowane wcześniej, por. P. Kendziorek, *Holokaust a kwestia narracyjnej przedstawialności*

Impulsem do podjęcia pracy nad niniejszą książką były (bardzo płodne) rozmowy z prof. Pawłem Śpiewakiem. Chciałbym mu w tym miejscu podziękować za inspirację, której mi dostarczył, i jego życzliwe zainteresowanie. Podziękowania kieruję także do moich przyjaciół – dr Bożeny Keff i dr. Krzysztofa Świrka – którzy podtrzymywali we mnie poczucie, że taka praca jest polskiej humanistyce potrzebna i że znajdą się zainteresowani nią odbiorcy. Wdzięczny jestem także pani Annie Duńczyk-Szulc, która przy okazji organizacji w 2019 roku w Żydowskim Instytucie Historycznym wystawy prezentującej zdjęcia pochodzące z Archiwum Ringelbluma zainspirowała mnie do napisania tekstu poświęconego francuskim dyskusjom nad znaczeniem i wykorzystaniem fotografii dotyczących Zagłady. Dzięki temu powstał artykuł, który włączyłem do niniejszego tomu, gdyż dotyczy on także filozoficznego kontekstu aktualnych debat o granicach przedstawialności zagłady Żydów. Wreszcie bardzo dziękuję recenzentowi niniejszej pracy, prof. Szymonowi Wróblowi. Sformułowane przez niego uwagi pomogły mi w poprawieniu niektórych fragmentów książki, ale przede wszystkim były dla mnie bardzo ważne jako potwierdzenie merytorycznej wartości pracy oraz wnikliwe spojrzenie na tekst ze strony autora o nieco innej orientacji filozoficzno-teoretycznej niż moja.

rzeczywistości historycznej, „Kwartalnik Historii Żydów" 2006, nr 1, s. 48–67; tenże, *Fotografia wobec Zagłady. Refleksje o wystawie zdjęć z Archiwum Ringelbluma i archiwum rodziny Eisenbach w Żydowskim Instytucie Historycznym*, „Kwartalnik Historii Żydów" 2019, nr 3, s. 203–216 (w książce tekst artykułu został poszerzony i zmodyfikowany); tenże, *Rozważania o kwestii żydowskiej Sartre'a jako próba filozoficznej wykładni sensu antysemityzmu*, w: *Miejsca sporu. Księga dedykowana prof. Pawłowi Śpiewakowi*, red. P. Kulas, K. Świrek, Warszawa 2020, s. 272–311.

Wprowadzenie. Filozofia wobec Zagłady w perspektywie historii intelektualnej

W moim przekonaniu rekonstrukcja sensu idei filozoficznych wymaga ich usytuowania w szerszym kontekście historii idei. Dotyczy to każdej pracy z dziedziny historii filozofii, lecz szczególnie istotne jest w przypadku, kiedy omawiane teksty odnoszą się bezpośrednio do konkretnych wydarzeń społeczno-historycznych. Akademicki podział pracy powoduje, że filozofowie niechętnie podejmują tematykę, która należy do historii i nauk społecznych. Postawę tę często racjonalizują twierdzeniami o filozofii jako słabo uwarunkowanej społecznie „czystej myśli" o podstawach świata ludzkiego. Kompromitacja marksizmu w oczach większości rodzimej inteligencji (przynajmniej od lat 70. XX wieku), w ramach którego tego rodzaju autonomia ducha była zasadniczo kwestionowana, przyczyniła się do utrwalenia spontanicznych tendencji myślowych wynikających z samego filozoficznego habitusu. Można tylko mieć nadzieję, że ponowne w ostatnim czasie zainteresowanie dorobkiem tzw. warszawskiej szkoły historii idei oraz socjologią kultury Pierre'a Bourdieu przyczyni się do zmiany tego stanu rzeczy[1].

[1] Koncepcje Bourdieu są szczególnie istotne przy naukowym opisie formowania się i rozwoju określonych środowisk intelektualnych. Trafnie odwołuje się do tych idei Lena Magnone w pionierskiej pracy na temat recepcji psychoanalizy w Polsce – por. tejże, *Emisariusze Freuda. Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligenckich przed drugą wojną światową*, t. 1, Kraków 2016, s. 21–39. Konkretne szczegółowe analizy Bourdieu dotyczące literatury (przypadek Flauberta) czy malarstwa (Manet), którym poświęcił odrębne monografie, wydają mi się bardziej przekonujące od zaproponowanej przez niego analizy społecznych uwarunkowań kształtu filozofii Heideggera i jej związku z czynnikami politycznymi. Jakkolwiek sam Bourdieu miał wykształcenie filozoficzne i przez całe życie interesował się filozofią, to jego ujęcie homologii między ideologią tzw. rewolucji konserwatywnej okresu Republiki Weimarskiej a treścią *Bycia i czasu* oraz późniejszą Heideggerowską krytyką techniki w zbyt małym stopniu pozwalają uchwycić *stricte* filozoficzne znaczenie tych prac. Co paradoksalne, zarzuca on błąd redukcjonizmu socjologicznego krytycznym analizom myśli Heideggera zawartym w *Jargon der Eigentlichkeit* (T.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, w: *Gesammelte Schriften*, t. 6, red. R. Tiedemann, Frankfurt am Main 2003, s. 415–523), podczas gdy to raczej on sam przeciwstawia filozoficznej mitologii autonomii ducha ideę socjologicznego determinizmu w ramach logiki pola filozoficznego. Por. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, „Actes de la Recher-

Przed omówieniem poszczególnych tekstów warto zwrócić uwagę na ogólne czynniki, które określały podejmowanie przez przywołanych w tej książce filozofów problematyki Zagłady, a także występujące między nimi związki pokoleniowo-środowiskowe i intelektualne. W pierwszej części pracy, poświęconej tekstom z kręgu szeroko rozumianej teorii krytycznej, omawiam autorów, którzy (z wyjątkiem Sartre'a) należeli do tego samego kręgu intelektualnego i których łączyły podobne doświadczenia pokoleniowe. Pochodzili z mieszczańskich zasymilowanych rodzin niemiecko-żydowskich i w latach 20. XX wieku zajmowali zbliżone pozycje w polu intelektualnym. Łączyło ich wszechstronne wykształcenie uniwersyteckie, publikowanie w pierwszym dziesięcioleciu bądź w latach 20. ubiegłego stulecia swoich pierwszych prac naukowych/eseistycznych (które zwykle zwróciły na nich uwagę przynajmniej niektórych środowisk lewicy intelektualnej), a także zdecydowany sprzeciw wobec świata mieszczańskiego. Nie przekładał się on jednak na konkretną działalność polityczną (żaden z nich nie był intelektualistą „partyjnym", którego wzorcowym przykładem stał się w tym okresie w Niemczech znany i ceniony przez nich György Lukács). Mieli oni zwykle niewielkie szanse na zrobienie kariery uniwersyteckiej, nie ze względu na żydowskie pochodzenie, ale raczej dlatego, że ich filozoficzne koncepcje były za bardzo zbliżone do idei kojarzonych z intelektualną i artystyczną lewicą (inspiracje marksizmem, psychoanalizą, najnowszymi prądami w sztuce itd.), aby mogły zostać zaakceptowane przez tradycyjny akademicki establishment. Szczególnie jaskrawym przejawem tego stanu rzeczy były nieudane próby uzyskania habilitacji przez Waltera Benjamina.

Powstanie przy uniwersytecie frankfurckim Instytutu Badań Społecznych (finansowanego ze środków pochodzących z pewnej darowizny), a także objęcie w nim w końcu lat 20. funkcji dyrektora przez Maxa Horkheimera,

che en Sciences Sociales" 1975, nr 5–6, s. 114 (rozszerzona edycja książkowa tego tekstu ukazała się nakładem wydawnictwa Éditions de Minuit w 1987 roku, por. tenże, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1987). Na temat omawianych tu problemów metodologicznych i teoretycznych por. H. Philipse, *Questions of Method. Heidegger and Bourdieu*, „Revue Internationale de Philosophie" 2002, nr 2, s. 275–298. W moim przekonaniu niejednoznaczności w podstawowych przesłankach proponowanej przez Bourdieu interpretacji myśli Heideggera i jej recepcji (w Niemczech i we Francji) nie oznaczają, że wszystkie jego analizy są błędne. Omijanie ich szerokim łukiem przez przytłaczającą większość filozofów zajmujących się myślą autora *Bycia i czasu* tylko potwierdza słuszność ogólnej diagnozy Bourdieu, że logika pola filozoficznego od dawna umożliwia zajmowanie się „końcem filozofii", jeśli jest on ujmowany w jej własnych kategoriach, natomiast (z wyjątkiem marksistów) nie traktuje poważnie żadnej socjologicznej obiektywizacji dyskursów filozoficznych.

stworzyło niewielką i bardzo płytką niszę zawodową dla niektórych filozofów i naukowców z tego środowiska. Było to szczególnie ważne po 1933 roku, kiedy większość z nich znalazła się na emigracji (początkowo zwykle w Paryżu) i straciła dotychczasowe źródła utrzymania związane z działalnością publicystyczną, wykonywaniem tłumaczeń itd. Niemniej spośród głównych bohaterów mojej książki względnie stabilną pozycję w instytucie mieli tylko Horkheimer i Adorno. Benjamin został pracownikiem jednostki w drugiej połowie lat 30., natomiast Ernst Bloch i Günther Anders – mimo swoich kontaktów ze środowiskiem instytutu – nigdy nie znaleźli tam zatrudnienia. Opublikowana w ostatnich trzech dekadach bardzo obszerna korespondencja Blocha, Benjamina, Horkheimera i Adorna ukazała, jak głęboka była ich przyjaźń i jak szeroka wymiana myśli (przy czym kontakty tych uczonych obejmowały także wiele innych wybitnych postaci niemiecko-żydowskiej lewicy intelektualnej, jak choćby Siegfrieda Kracauera, a także identyfikującego się z syjonizmem Gershoma Scholema).

Tak więc już w okresie Republiki Weimarskiej członkowie tego środowiska intelektualnego zwykle wykazywali się dużą płodnością i oryginalnością myślową, ale ich pozycja w ogólnym polu intelektualnym była wciąż raczej marginalna (co w niektórych przypadkach miało też związek z ich ówcześnie relatywnie młodym wiekiem). Z wyjątkiem Benjamina nie mieli oni żadnych kontaktów ze specyficznie żydowskimi środowiskami kulturalno-intelektualnymi i nic nie wskazuje na to, żeby żydowska tożsamość miała dla nich w tym okresie szczególne znaczenie. W tym sensie należeli do tych Żydów, którzy w obliczu zagrożenia dla procesu asymilacji w wyniku narastającego od wybuchu I wojny światowej radykalnego niemieckiego nacjonalizmu, nie skłaniali się ku ideom specyficznie żydowskim (jak przywołany Scholem), tylko ku uniwersalistycznym i oświeceniowym ideom politycznej i intelektualnej lewicy. Sytuacja pobytu na emigracji w latach 30. nie zmieniła tego stanu rzeczy. Dobrze ukazuje to artykuł Horkheimera *Żydzi i Europa* z 1939 roku, w którym twierdzi on, że spauperyzowani emigranci z kręgu żydowskiego mieszczaństwa (którego członkowie o poglądach zwykle liberalnych identyfikowali się z wartościami i praktykami kapitalizmu) w owym czasie sami doświadczali typowej dla owego systemu obojętności wobec tych, którzy nie dysponują odpowiednim majątkiem. Jedynej nadziei upatrywał on w zasadniczej zmianie stosunków społecznych, której potrzeba i realność miały wynikać z akceptowanej wówczas przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej teorii marksistowskiej[2].

[2] M. Horkheimer, *Żydzi i Europa*, w: *Szkoła frankfurcka*, t. 2, wstęp i tłum. J. Łoziński, Warszawa 1986, s. 281–296.

Jednak w świetle panujących w latach 30. ogólnych tendencji społeczno-ekonomicznych i politycznych (takich jak rozwój ruchów i systemów faszystowskich, stalinizm w ZSRR, stabilizacja amerykańskiego kapitalizmu na nowych podstawach w okresie *New Deal* – Nowego Ładu) idea zmiany społecznej o radykalnym i faktycznie emancypacyjnym charakterze coraz wyraźniej okazywała się w oczach reprezentantów szkoły frankfurckiej wyłącznie teoretycznym postulatem, nie zaś dającą się urzeczywistnić możliwością społeczną. Nieco inna była w tym okresie postawa Blocha, który – co było typowe dla ówczesnych intelektualistów radykalnie lewicowych – swoje nadzieje na pokonanie faszyzmu (którym zajmował się teoretycznie już w latach 20.) pokładał głównie w ruchu komunistycznym i w imię zachowania tej wiary gotowy był zaakceptować także tzw. procesy moskiewskie z lat 1936–1938. Oddaliło go to od przyjaciół z kręgu Instytutu Badań Społecznych, których postawa polityczna i intelektualna była dość marginalna tyleż w kręgu emigracji antyfaszystowskiej, co w emigracyjnych środowiskach żydowskich.

Mamy tu więc do czynienia z powtórzeniem sytuacji z okresu Republiki Weimarskiej: postawy wspomnianych myślicieli nie były typowe ani dla dominujących przejawów kultury i polityki antyfaszystowskiej emigracji niemieckiej, ani też dla środowisk niemiecko-żydowskich. Jeżeli w ich wyborach intelektualno-politycznych z lat 20. i 30. było coś typowego dla inteligencji żydowskiej, to wyraźnie większa niż u nieżydowskiej inteligencji skłonność do przyjmowania intelektualnych/artystycznych pozycji o charakterze nowatorskim („awangardowym"). Często było to tożsame z zajmowaniem stanowiska opozycyjnego wobec istniejących stosunków społeczno-politycznych, a więc oznaczało sytuowanie się w kręgu lewicy intelektualnej. Ten stan rzeczy dobrze ukazuje wypowiedź z 1979 roku socjologa literatury Leo Löwenthala (który był współautorem niektórych tez o antysemityzmie zawartych w *Dialektyce oświecenia*[3]). Jest ona ciekawa także dlatego, że pokazuje znaczenie, jakie problematyce *stricte* żydowskiej przypisywała część intelektualistów z tego pokolenia i środowiska. Otóż Löwenthal w pierwszej połowie lat 20., by wyrazić sprzeciw wobec światopoglądu swych w pełni zasymilowanych rodziców, zaangażował się w działalność w organizacjach żydowskich i w pracę intelektualną mającą służyć odnowie tradycji żydowskiej w Niemczech (szczególnie interesując się zawartymi w niej ideami mesjanistycznymi). Przeprowadzający z nim

[3] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 281–296.

wywiad Helmut Dubiel (zajmujący się dziejami szkoły frankfurckiej) zadał mu w tym kontekście następujące pytanie:

> Czy można jako tymczasowe podsumowanie powiedzieć, że twój wymierzony przeciwko ojcu zwrot ku tradycji żydowskiej nie był motywowany religijnie, lecz – by tak powiedzieć – politycznie? Czy też jest to zbytnie uproszczenie?

W odpowiedzi Löwenthal stwierdził:

> „Politycznie" nie jest tu właściwym słowem. Powiedziałbym po prostu: „opozycyjnie". Byłem buntownikiem [*Rebell*] i wszystko, co było wtedy opozycyjne pod względem intelektualnym, a więc – jak powiedział Benjamin – znajdowało się po stronie przegranych w światowym procesie [historycznym – P.K.], przyciągało mnie w sposób magiczny. Byłem socjalistą, zwolennikiem psychoanalizy, zwolennikiem fenomenologii w środowisku neokantystów, podjąłem pracę, w której miałem do czynienia z Żydami ze Wschodu, co dla mojego ojca i dla ojca Adorna było bardzo przykre… Był to zatem w moim sercu i umyśle synkretyczny zbiór dążeń, nurtów i filozofii, które sytuowały się w opozycji do tego, co istnieje. Do dziś pamiętam swoją lekturę *Teorii powieści* Lukácsa i jego oskarżenie wobec „hańby tego, co istnieje" [*Infamie des Bestehenden*]. To sformułowanie dobrze oddawało mój ówczesny stan uczuć, a mianowicie nienawiść do tego, co jest „haniebne", a co stanowi istniejący stan rzeczy[4].

Spośród bohaterów niniejszej książki Bloch, Horkheimer i Anders wykazywali bardzo podobną postawę w prowadzonych z nimi w latach 70. rozmowach na temat ich biografii[5]. Jednak w przypadku tych dwóch ostatnich myślicieli postawa opozycyjna wobec społeczeństwa burżuazyjnego i dominującej kultury nie obejmowała zainteresowania istniejącymi w obrębie judaizmu „heretyckimi" nurtami mesjanistycznymi. Socjologiczno-kulturowy opis i wyjaśnienie źródeł fenomenu omawianego tu środowi-

[4] L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Frankfurt am Main 1980, s. 25–26.

[5] Por. G. Anders, *„Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?" Günther Anders im Gespräch mit Matthias Greffrath*, w: *Das Günther Anders Lesebuch*, red. B. Lassahn, Zürich 1984, s. 287–328.

ska intelektualnego przedstawił wybitny socjolog i historyk idei Michael Löwy (uczeń Luciena Goldmanna), przede wszystkim w studium poświęconym ewolucji światopoglądowo-politycznej Lukácsa, zatytułowanym *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács, 1909–1929*[6]. Praca ta mimo upływu lat wciąż zachowała aktualność (z wyjątkiem nadziei typowych dla atmosfery francuskiego maja 1968 roku, które autor wiązał ze społecznym znaczeniem postawy subwersywnego lewicowego intelektualisty). Zaproponowana w niej analiza pozwala zakwestionować popularne wyobrażenia, które są (paradoksalnie) wspólne dla mitów o wydźwięku antysemickim i tych wyrażanych często w dobrej wierze przez poważnych badaczy akademickich.

Otóż o ile mniej więcej do lat 80. autorzy piszący o wielkich przedstawicielach niemiecko-żydowskiej lewicy intelektualnej (którym poświęcam pierwszą część tej książki) najczęściej całkowicie pomijali ich żydowskie pochodzenie albo też traktowali je jako czynnik nieistotny w perspektywie interpretacji ich dorobku myślowego, o tyle z czasem pojawiły się próby jego objaśniania domniemanym podskórnym oddziaływaniem na ich światopogląd idei żydowskiego mesjanizmu[7]. W polskiej humanistyce ostatnio takie ujęcie przedstawiła znana, zajmująca się m.in. myślą żydowską, filozofka Agata Bielik-Robson, która posunęła się nawet do stwierdzenia o domniemanym „kryptojudaizmie szkoły frankfurckiej"[8]. Jest to,

[6] M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'evolution politique de Lukács 1909–1929*, Paris 1976.

[7] Według mojej wiedzy pierwszym ważnym powojennym tekstem, w którym ukazano wkład żydowsko-niemieckich (względnie pochodzenia żydowskiego) myślicieli do niemieckiej filozofii był obszerny esej Jürgena Habermasa z 1961 r. zatytułowany *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*. Przy czym już samo tytułowe określenie „filozofowie żydowscy" wydaje mi się bardzo problematyczne w odniesieniu do autorów z kręgu teorii krytycznej, a także osoby i filozofii Blocha. Równocześnie warto dodać, że Habermas przyznawał w tym tekście, że bardzo długo nie miał świadomości żydowskiego pochodzenia filozofów z kręgu Instytutu Badań Społecznych, którzy przez studentów we Frankfurcie byli postrzegani w pierwszym rzędzie jako lewicowi intelektualiści antyfaszystowscy (którzy powrócili z emigracji po upadku nazizmu). Por. J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1991, s. 37–66.

[8] Por. A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 351–377, 453–534. Autorka ta co prawda w jednym miejscu odwołuje się do pracy Löwy'ego *Rédemption et Utopie. Le judaïsme en Europe centrale* (Paris 1988), ale nawet to odwołanie jest błędne. Powiada w nim, że „»matriarchalność« frankfurtczyków znajdzie afirmatywne potwierdzenie w książkach Michaela Löwy'ego, który tłumaczy motyw mesjański u Benjamina i Adorna w termi-

niestety, koncepcja bliska także antysemitom, takim jak choćby ceniony w latach 60. i 70. niemiecki reżyser Hans Jürgen Syberberg, czy też amerykański biolog ewolucyjny Kevin MacDonald, którzy sytuują idee teorii krytycznej w przeciwstawieniu do kultury niemieckiej – jako wytwór „ducha żydowskiego". Jan Robert Bloch (syn Ernsta Blocha) wyraził swą dezaprobatę wobec takiego stylu myślenia, sprzeciwiając się kilka lat temu opublikowaniu w wydawnictwie Suhrkamp (w którym od lat 60. wydawane są wszystkie prace autora *Das Prinzip Hoffnung*) biografii jego ojca, autorstwa Arno Münstera (mieszkającego we Francji ucznia Blocha i propagatora jego filozofii). Uznał on, że przedstawione przez Münstera ujęcie myśli Blocha w dominującej perspektywie żydowskiego mesjanizmu prowadzi do zaburzenia proporcji pomiędzy różnymi aspektami tej filozofii[9].

nach powrotu do »prehistorycznej utopii matriarchalnej« à la Bachofen". Tamże, s. 478. W rzeczywistości Löwy wskazywał na to, że w nurcie „romantycznego antykapitalizmu" funkcjonującego w ramach niemiecko-żydowskiej lewicy intelektualnej pierwszych trzech dekad XX wieku, niemiecko-romantycznej idealizacji średniowiecza przeciwstawiano odwołanie się do pierwotnego społeczeństwa bezklasowego (aby pokazać, że podział klasowy i panowanie jednych klas społecznych nad innymi nie są nieuchronnym przeznaczeniem człowieka). Było to oczywiście zgodne z tradycyjnym ujęciem marksistowskim, a nie z wyobrażeniem „powrotu do matriarchatu". Takie wyobrażenie nie dawałoby się uzgodnić z ortodoksyjnie psychoanalitycznymi poglądami myślicieli skupionych wokół Instytutu Badań Społecznych w okresie międzywojennym, zgodnie z którymi prawidłowy rozwój (męskiego) podmiotu wymaga pełnej realizacji scenariusza konfliktu edypalnego w rodzinie. Autorzy z tego kręgu w swoich pracach empirycznych i teoretycznych (szczególnie z lat 30.) wiele uwagi poświęcają fatalnemu związkowi między spadkiem znaczenia pozycji ojca w rodzinie (w wyniku m.in. społecznych konsekwencji tzw. wielkiego kryzysu) a osłabieniem podmiotowości indywiduów (instancji silnego Ja) i w efekcie podatności mas na propagandę ruchów faszystowskich. Por. przykładowo: M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 3, Frankfurt am Main 1988, s. 336–417. Zgodnie z typowym habitusem filozoficznym tego rodzaju tematyka jest obca autorce *Errosa*, przez co niemalże całkowicie pomija ona problematykę marksistowską w pracach Adorna (któremu poświęciła jedną z części swojej książki).

[9] Tego rodzaju tendencję do przypisywania przesadnego znaczenia wątkom żydowskim w myśli Blocha w moim przekonaniu można dostrzec już w artykule Münstera *Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst Bloch*, „Archive de Sciences Sociales des Religions" 1987, nr 1, s. 15–28. Nowatorska i ważna monografia Michaela Löwy'ego *Rédemption et Utopie* poprzez akcentowanie aspektu żydowskiego w pracach omawianych przez niego niemiecko-żydowskich intelektualistów i stosowaniu przez niego pojęcia mesjanizmu żydowskiego w bardzo szerokim znaczeniu, także nie zawsze wydaje mi się przekonująca pod względem całościowej interpretacji dorobku omawianych przez niego autorów.

W celu rozwinięcia tej problematyki, istotnej także w kontekście tematu niniejszej książki, chciałbym się odwołać tytułem przykładu do wywodu Emmanuela Lévinasa, który żydowskim aspektom myśli Blocha poświęcił artykuł zatytułowany *O śmierci w myśli Ernsta Blocha*. Pisał on tam w obszernym przypisie:

> Nie zamierzamy podważać greckich źródeł myśli Ernsta Blocha ani przeczyć temu, że w jego umyśle kultura zachodnia przytłaczająco dominuje nad kulturą *właściwie* żydowską. Ta ostatnia ogranicza się prawdopodobnie do lektury Starego Testamentu (w przekładzie) i do elementów folklorystycznych, importowanych z obyczajów żydowskich w Europie Wschodniej wraz z cenionymi na Zachodzie opowieściami chasydów. Rabiniczny, to znaczy talmudyczny kontekst tych tekstów […] zdaje się wybitnemu filozofowi mało znany. Mimo to w jego dziele można znaleźć wiele wątków czysto żydowskich – lub akcentowanych w sposób judaistyczny. Oto ich (z pewnością niepełny) trochę suchy wykaz: 1) Utopię można porównać z tym, co teksty talmudyczne nazywają – niezależnie od mesjanizmu – przyszłym światem, którego „nie widziało niczyje oko". 2) Do tego przyszłego świata każdy wnosi swój wkład. 3) Na temat świata niedokończonego, por. końcówkę wersetu trzeciego z rozdziału 2 Genesis: „dzieło, które Bóg stworzył, by go dokonać". 4) Na temat radykalnego zbliżenia ontologii i etyki, która jest nie tylko znakiem doskonałości bytu, ale samym jego dokonaniem por. wiele tekstów talmudycznych[10].

Lévinas jeszcze bardziej rozszerza tę listę dość ogólnych analogii między kluczowymi ideami ontologii Blocha a motywami biblijnymi. Przy czym istotna jest tu dla mnie przede wszystkim kwestia tego, jak pogodzić jego stwierdzenie o ograniczonej wiedzy Blocha na temat judaizmu z występowaniem w filozofii tego myśliciela motywów, które znajdują w jego przekonaniu odzwierciedlenie w rabiniczno-talmudycznych wykładniach Biblii. Trudno tu mówić o (być może nie w pełni uświadomionych) konsekwencjach oddziaływania wychowania religijnego, bo takiego Bloch nie odebrał (podobnie zresztą jak większość osób z jego środowiska intelektualnego, o których piszę w tej książce).

[10] E. Lévinas, *O śmierci w filozofii Ernsta Blocha*, w: tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 88.

Lektura tekstów Blocha, a szczególnie jego obszernej rozmowy radiowej z Adornem z lat 60. na temat pojęcia utopii[11], skłania mnie do powzięcia przekonania, że kluczowym czynnikiem była w tym kontekście społeczna sytuacja, w jakiej znaleźli się młodzi intelektualiści żydowscy w pierwszym dziesięcioleciu i w latach 20. ubiegłego wieku. Skłoniła ona część z nich ku zajmowaniu w polu intelektualnym pozycji sprzeciwu wobec kultury mieszczańskiej. I to nie tylko w wydaniu dominującej kultury niemieckiej o charakterze konserwatywno-nacjonalistycznym, ale także kultury liberalno-mieszczańskiej, wyznaczającej horyzonty myślowe pokolenia ich rodziców należących do kręgu zasymilowanego mieszczaństwa niemiecko-żydowskiego. Specyficzne czynniki związane z sytuacją Żydów w społeczeństwie niemieckim łączyły się tu z powszechnie występującymi nastrojami, jak m.in.: bunt młodego pokolenia przeciwko światu rodziców (co było istotnym motywem w twórczości niemieckiego ekspresjonizmu, choćby u Franza Wedekinda), dotkliwe poczucie destrukcyjności systemu kapitalistycznego (bardzo częste w kręgach intelektualnej lewicy w wyniku doświadczeń masowej śmierci w okopach I wojny światowej), społeczny szok wywołany potężnym kryzysem gospodarczym okresu bezpośrednio powojennego (i towarzyszącą mu niespotykaną wcześniej gigantyczną inflacją, którą Elias Canetti w studium *Masa i władza*[12] wiązał z poczuciem całkowitej nieobliczalności świata i dewaluacji znaczenia indywiduum), jak również z falą radykalizmu robotniczego w Europie Środkowo-Wschodniej i wydarzeniami w Rosji, które sprzyjały nastrojom apokaliptycznym, budząc tyleż niepokój (a nawet przerażenie i nienawiść wobec „motłochu"), co nadzieję i entuzjazm w środowiskach robotników i części inteligencji. Wynikało stąd poczucie konieczności zajęcia wyraźnego stanowiska politycznego, którego radykalizm byłby analogiczny do rozmiarów ówczesnego kryzysu społeczno-politycznego i kulturowego. Skądinąd pokazuje to, jak ahistoryczne i abstrakcyjno-idealistyczne jest traktowanie przez badaczy o poglądach politycznie liberalnych i konserwatywnych wszelkich form radykalizmu polityczno-intelektualnego jako wyrazu domniemanej intelektualnej *hybris* i ideologicznego zaślepienia (odpowiednio do głośnej metafory Raymonda Arona o marksizmie jako domniemanym „opium intelektualistów").

[11] E. Bloch, T.W. Adorno, *Etwas fehlt… Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht*, w: E. Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie*, Frankfurt am Main 1978, s. 350–367.

[12] E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 1996, s. 209–214.

Tę listę czynników można by zapewne wydłużyć. Istotne jest jednak to, że zjawisko opozycyjności, o którym mówił przywoływany wyżej Löwenthal, obejmujące w przypadku interesującej nas grupy intelektualistów kilka obszarów jednocześnie (filozofię, sztukę, politykę, ogólny światopogląd), nie wynikało z oddziaływania jakiegoś nieokreślonego czynnika związanego z kulturą czy tożsamością żydowską, ale z konkretnej sytuacji pokoleniowej ówczesnej inteligencji, obejmującej dodatkowo czynniki specyficzne dla ówczesnej „sytuacji żydowskiej". Ta natomiast powodowała, że postawy buntu wobec zastanego świata raczej nie mogły być artykułowane w kategoriach przykładowo bardzo popularnych po I wojnie światowej w Niemczech idei tzw. rewolucji konserwatywnej, gdyż te wiązały się z koncepcjami radykalnie nacjonalistycznymi, o wydźwięku rasistowskim i antysemickim[13].

Wracając do przypadku Blocha – jego zainteresowanie ideami mesjanistycznymi w tradycji żydowskiej, wyrażone w opublikowanym w 1918 roku *Geist der Utopie*[14] (Duch utopii), było związane z ogólnymi „apokaliptycznymi" nastrojami kulturalno-politycznymi tego okresu. Dlatego praca owa jest często traktowana jako filozoficzna artykulacja idei typowych dla światopoglądu szeroko rozumianego niemieckiego ekspresjonizmu, przy czym da się z niej także wyczytać zainteresowanie subwersywnymi (antyfeudalnymi) ideami heretyckimi istniejącymi w ramach chrześcijaństwa. Bloch nigdy nie napisał żadnej pracy poświęconej tematyce wyłącznie żydowskiej, natomiast w 1923 roku wydał książkę skupiającą się na postaci i teologiczno-społecznych poglądach Thomasa Münzera, którego określił mianem „teologa rewolucji" z okresu wojen chłopskich w Niemczech w XVI wieku[15]. Tego rodzaju idee były wówczas popularne

[13] Dotyczy to nawet autorów, którzy zwykle nie są kojarzeni z postawami antysemickimi. Por. charakterystyczny artykuł Ernsta Jüngera z 1930 roku, tenże, *O nacjonalizmie i kwestii żydowskiej*, tłum. W. Kunicki, w: tegoż, *Publicystyka polityczna 1919–1936*, Kraków 2007, s. 382–386. Kwestię społeczno-kulturowych uwarunkowań lewicowej radykalizacji intelektualistów pochodzenia żydowskiego w Polsce starałem się zarysować (w opozycji do interpretacji proponowanych przez Marci Shore) w artykule recenzyjnym pod tytułem *Między emancypacyjnym projektem kulturalnym a totalitarnym podporządkowaniem. Analiza postaw polskich i polsko-żydowskich przedstawicieli lewicy literackiej okresu międzywojennego w świetle badań Marci Shore*, „Kwartalnik Historii Żydów / Jewish History Quaterly" 2010, nr 3, s. 283–325.

[14] E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung,* w: tegoż, *Gesamtausgabe*, t. 16, Frankfurt am Main 1971.

[15] Tenże, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt am Main 1971. Do postaci Münzera Bloch wielokrotnie wracał w swoich późniejszych pracach (m.in. w omawianym przeze mnie *Erbschaft dieser Zeit*), traktując go jako

w kręgu dużej części niemieckiej inteligencji, przy czym zasługą Löwy'ego było, m.in., pokazanie w przywołanej wyżej pracy o młodym Lukácsu *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács, 1909–1929*, jak idee tyleż jego, co młodego Blocha (a także innych intelektualistów pochodzenia żydowskiego, z którymi ci dwaj filozofowie byli zaprzyjaźnieni), znajdowały swe odpowiedniki w postawach nieżydowskich intelektualistów i myślicieli niemieckich. Wyjaśnia to istotną rolę, jaką Lukács i Bloch (obok kilku innych intelektualistów pochodzenia żydowskiego) odgrywali w kręgu tzw. koła Webera w Heidelbergu, w którym dominowały wyobrażenia określane przez Löwy'ego trafnym mianem „romantycznego antykapitalizmu". Rzecz w tym, że co prawda do lewicowej inteligencji należeli w Niemczech w okresie przed Zagładą w dużej mierze zasymilowani Żydzi, ale ich postawy intelektualne kształtowały się raczej w kontekście ówczesnego niemieckiego życia kulturalno-politycznego, a nie treści specyficznie żydowskich (o wymiarze religijnym czy też syjonistycznym).

W kontekście ówczesnej cyrkulacji idei pomiędzy różnymi typami intelektualistów „romantyczno-antykapitalistycznych" (filozofów, socjologów czy artystów o zróżnicowanych sympatiach politycznych) charakterystyczne jest to, że postać radykalnego jezuity Naphty, który w powieściowym świecie *Czarodziejskiej góry* Thomasa Manna toczy spór z Settembrinim (oświeceniowym przedstawicielem mieszczańskiego liberalizmu), była najprawdopodobniej wzorowana właśnie na młodym Lukácsu, a w każdym razie z pewnością reprezentuje niejednoznaczny politycznie i pozornie dość eklektyczny światopogląd „romantycznego antykapitalizmu"[16]. Przy

przykład niespełnionych pragnień i nadziei z przeszłości, które wciąż domagają się realizacji. Nietrudno dostrzec w takim ujęciu zbieżności z Benjaminowskim połączeniem odniesienia do idei mesjańskiego przerwania katastrofalnego biegu historii i ocalenia pamięci o ogromnych masach ludzi, którzy zostali zdruzgotani przez jej dotychczasowe działanie. Piszę o tej problematyce szerzej w rozdziale: *Waltera Benjamina tezy o historii z 1940 roku*.

[16] Por. szczegółową analizę domniemanych związków między postacią Naphty a osobą Lukácsa (wraz z krytycznym przeglądem literatury na ten temat): M. Löwy, *Pour une sociologie*…, dz. cyt., s. 66–78. Pewne jest to, że Mann znał młodego Lukácsa, bardzo cenił jego zbiór esejów *Die Seele und die Formen* (Berlin 1911) i w dużej mierze podzielał wówczas jego „światopogląd tragiczny" oraz ogólne idee „romantycznego antykapitalizmu". Tak jak światopogląd Naphty nie daje się sprowadzić do domniemanej apologii przemocy (późny Lukács głosił podobną wykładnię jego słów, dostrzegając w tej postaci prefigurację idei i postaw faszystowskich), tak dotyczy to też światopoglądu młodych Lukácsa i Blocha. Taka zupełnie dowolna interpretacja domniemanej estetyzującej koncepcji czystej przemocy

czym w wydaniu intelektualistów niemiecko-żydowskich (względnie węgiersko-żydowskich w przypadku środowiska intelektualnego skupionego

w myśli autorów z kręgu formacji lewicowego „romantycznego antykapitalizmu" (Landauera, Blocha, Lukácsa) została sformułowana w pracy germanistki Anny Wołkowicz i powtórzona za nią w cytowanej już książce Bielik-Robson. Nie znajduje ona żadnego potwierdzenia w bardzo rzetelnej i szczegółowej rekonstrukcji filozoficznej i kontekstualizacji intelektualnej idei Lukácsa i Blocha (którzy przed I wojną światową mieli bardzo zbliżone poglądy polityczno-estetyczne) dokonanej w przywołanej już klasycznej pracy Löwy'ego (którą obie badaczki po prostu ignorują!). Tego rodzaju styl (pseudo)interpretacji jest typowy dla lektury tyleż selektywnej, co całkowicie zdekontekstualizowanej. Reyes Mate trafnie krytykuje oparte na podobnym nieporozumieniu odczytanie przez Derridę tekstu Benjamina *W sprawie krytyki przemocy*. Por. R. Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y politica*, Madrid 2003, s. 155; A. Wołkowicz, *Mystiker der Revolution. Der utopische Dyskurs um die Jahrhundertwende. Gustav Landauer – Frederik van Eeden – Erich Gutkind – Florens Christian Rang – Georg Lukács – Ernst Bloch*, Warszawa 2007, s. 189–220. Faktyczny dylemat etyczny, który towarzyszył wyborom politycznym bardzo wielu intelektualistów zradykalizowanych lewicowo w wyniku doświadczenia przerażających masowych rzezi I wojny światowej, został precyzyjnie sformułowany przez Lukácsa w artykule z 1918 roku zatytułowanym *Taktyka a etyka* (pochodzącym z okresu jego przejścia od pozycji etycznego romantycznego antykapitalizmu ku ideom rewolucyjnym w duchu leninowskim). Lukács pisze: „Jeszcze raz podkreślmy, że etyka zwraca się do jednostki i w nieuchronnej konsekwencji tego zorientowania stawia przed jednostkowym sumieniem i poczuciem odpowiedzialności ten oto problem: należy postępować tak, jakby to od jej działania bądź niedziałania zależał ów zwrot w losach świata, do którego przyspieszenia bądź do zapobieżenia któremu powołana jest aktualna taktyka. […] Dlatego każdy, kto w obecnej chwili opowiada się za komunizmem, jest zobowiązany w sensie etycznym za każde życie ludzkie, które w walce o komunizm ulega zagładzie, brać na siebie taką osobistą odpowiedzialność, jakby to on [ich – przyp. P.K.] wszystkich zabił. Natomiast każdy, kto dołącza się do strony przeciwnej, musi poczuć się do takiej samej *osobistej* odpowiedzialności za dalsze trwanie kapitalizmu, za spustoszenia spowodowane przez nadchodzące z pewnością nowe imperialistyczne wojny zrodzone z potrzeby rewanżu, za dalsze uciemiężenie narodów i klas itd.". G. Lukács, *Taktyka a etyka*, tłum. K. Ślęczka, w: B. Jasiński, *Lukács*, Warszawa 1985, s. 176−177. W oczach lewicowych filozofów, o których piszę w pierwszej części książki, zarysowany przez Lukácsa problem uległ dodatkowej radykalizacji w obliczu z jednej strony ekspansji faszyzmu, a z drugiej stalinowskiej degeneracji rewolucji rosyjskiej i międzynarodowego ruchu komunistycznego. Na przełomie lat 40. i 50. problematyka ta stała się przedmiotem głośnego publicznego sporu pomiędzy Jeanem-Paulem Sartre'em, Mauricem Merleau-Pontym i Albertem Camusem. W rozprawie z 1948 roku Merleau-Ponty w rozbudowanej postaci przedstawiał ten sam typ argumentacji, który Lukács zarysował w artykule *Taktyka a etyka* (aczkolwiek z pewnością go nie znał, bo był on wówczas dostępny tylko w pierwodruku w języku węgierskim). Por. M. Merleau-Ponty, *Humanizm i terror*, w: tegoż, *Zerwanie. Humanizm i terror*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 2021, s. 97–310.

wokół Lukácsa w Budapeszcie) występował on zwykle w postaci bardziej radykalnej i mocno lewicowej pod względem politycznym i społecznym. Wyraźnie pokazał to ich stosunek – negatywny – do niemieckiego militaryzmu i roli Niemiec w I wojnie światowej, pozytywny zaś do radykalnych ruchów proletariackich z lat 1918–1919 (w których czasem nawet bezpośrednio uczestniczyli, jak młody Herbert Marcuse, Gustav Landauer czy związany z kręgiem Webera ekspresjonistyczny dramaturg Ernst Toller).

W tym kontekście warto ponownie podkreślić, że całkowicie błędne jest postrzeganie kultury Żydów niemieckich okresu Republiki Weimarskiej przez pryzmat omawianego tu środowiska radykalnych intelektualistów niemiecko-żydowskich (względnie, jak w przypadku Benjamina, żydowsko-niemieckich). Chociaż różnili się oni między sobą, to łączył ich dystans do typowych przejawów ówczesnej kultury niemieckich i austriackich Żydów, którą uznawali za część „konformistycznej" kultury dominującej. Dobrze odzwierciedla ten stan rzeczy niechęć, jaką budziła w nich filozofująco-teologiczna twórczość Martina Bubera, czy też zdumiewająco gwałtowny atak Adorna w *Minima moralia* (napisanych częściowo jeszcze w okresie II wojny światowej) na dorobek bardzo popularnego autora książek biograficznych Emila Ludwiga (także przebywającego wówczas na emigracji)[17].

Z perspektywy tematu niniejszej pracy istotne jest jednak przede wszystkim to, że – jak trafnie zauważył Enzo Traverso w *L'Histoire déchirée. Essai sur Auchwitz et les intellectuels*[18] (Historia rozerwana. Esej o intelektualistach i Auschwitz) – w tym niewielkim środowisku niemiecko-żydowskich przedstawicieli „heretyckiego marksizmu" pojawiły się pierwsze naukowe koncepcje i empiryczne badania antysemityzmu, a także nowatorskie analizy filozoficzne związku między przesłankami nazistowskiego ludobójstwa a istotnymi cechami nowoczesnej kultury i życia społecznego. Ani ortodoksyjny

[17] Por. D. Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main 2003, s. 115–118; T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 61–62. Nawet jeżeli (jak Benjamin czy Bloch) omawiali w swojej eseistyce prace autorów z kręgu panteonu żydowsko-niemieckiego (jak Goethe) bądź też zajmowali się romantyczną krytyką literacką czy niemieckim dramatem barokowym, to proponowane przez nich interpretacje zrywały z dominującymi wyobrażeniami na temat tej części mieszczańskiego dziedzictwa kulturowego (tak bliskiego humanistycznym ideałom, które w latach 30. Lukács przeciwstawiał domniemanemu nihilizmowi sztuki awangardowej). Piszę o tym szerzej w rozdziale: *Faszyzm niemiecki w perspektywie filozofii utopii Ernsta Blocha*.

[18] E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auchwitz et les intellectuels*, Paris 1997.

marksista Lukács (w monumentalnej monografii *Zerstörung der Vernunft*[19] (Destrukcja rozumu), ani liberalny pod względem politycznym neopozytywista Karl R. Popper (w pracy *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*[20]), ani też płodny filozof polityki i wybitny intelektualista francusko-żydowski Raymond Aron, w ogóle nie podejmowali w swoich licznych pracach z dziedziny filozofii społecznej tematyki Zagłady.

Rozdział *Żywioły antysemityzmu* z *Dialektyki oświecenia*[21] wydaje mi się pierwszą poważną próbą zmierzenia się z tą kwestią na płaszczyźnie intelektualnej. Co zaskakujące, w obfitej literaturze filozoficznej poświęconej tej pracy rzeczony rozdział (pisany w kontekście dokonującej się wówczas Zagłady) zwykle jest traktowany tylko jako dodatek do wcześniejszych części owej rozprawy, poświęconych losom oświecenia u jego źródeł w starożytnej Grecji, oraz pisarzom z nurtu „mrocznego oświecenia" XVIII wieku[22]. Niewiele lepiej wygląda sytuacja w przypadku badaczy antysemityzmu, którzy najczęściej ograniczają się do samego przywołania metafory „dialektyki oświecenia" (o ile w ogóle wspominają o tej pracy)[23].

[19] G. Lukács, *Zerstörung der Vernunft. Der deutsche Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1953.

[20] K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, t. 2, *Wysoka fala proroctw: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 2007.

[21] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 189–231.

[22] Charakterystyczne jest to, że w przywoływanej już pracy Bielik-Robson *Erros* u podstaw *Dialektyki oświecenia* autorka doszukuje się obecności domniemanych idei mesjanistycznych (choć podstawy źródłowe takiej wykładni są bardzo skąpe), natomiast całkowicie pomija to, co jest głównym aspektem podjętej przez Adorna i Horkheimera tematyki żydowskiej w tej książce, czyli kwestie społeczne leżące u źródeł antysemityzmu i sposobu jego wykorzystania przez ruchy faszystowskie. Horkheimer pod koniec życia faktycznie był bardzo zainteresowany judaizmem i tematyką teologiczną (m.in. wielokrotnie podkreślał znaczenie biblijnego zakazu czynienia wizerunków dla teorii krytycznej), przy czym jego uwagi na ten temat nie wykraczały poza bardzo ogólne czynniki, związane przede wszystkim z potrzebą znalezienia transcendentnego oparcia dla etyki i ludzkiej nadziei na przekroczenie granic wyznaczonych przez śmierć. Por. szczególnie wywiady Horkheimera dla zachodnioniemieckiej prasy z ostatnich pięciu lat jego życia opublikowane w siódmym tomie jego dzieł zebranych: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, t. 7, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*, red. G.S. Noerr, Frankfurt am Main 1985, s. 297–485.

[23] Trudno się dziwić irytacji Detleva Claussena (w latach 60. będącego studentem Adorna i Horkheimera), który w 1994 roku w przedmowie do drugiego wydania swojej pracy *Grenzen der Aufklärung* pisze o popularnym także w Niemczech studium Zygmunta Baumana *Nowoczesność i Zagłada* (pierwsze wydanie w 1989 roku):

Jednocześnie warto zauważyć, że podjęciu tej tematyki przez Adorna i Horkheimera sprzyjała specyficzna sytuacja, w której znaleźli się oni w Stanach Zjednoczonych. Otóż Instytut Badań Społecznych programowo miał łączyć krytyczną refleksję marksistowską z ideami psychoanalizy i empirycznymi badaniami społecznymi. Podjęcie szerokich badań empirycznych nad antysemityzmem i jego korelacjami z ogólnymi postawami społecznymi było możliwe dzięki zapotrzebowaniu na takie badania (głównie ze strony instytucji żydowskich, jak American Jewish Committee). Precyzyjne rozpoznanie psychospołecznych przesłanek postaw antysemickich miało pomóc w przyjęciu odpowiednich strategii przeciwdziałania im, szczególnie w kontekście gwałtownego wzrostu wrogości wobec Żydów w społeczeństwie amerykańskim w pierwszej połowie lat 40. ubiegłego stulecia. Ponadto istotny wpływ na podjęcie tych badań miała instytucjonalizacja socjologii empirycznej na amerykańskich uniwersytetach, co pozwoliło (dzięki wysiłkom Horkheimera) włączyć prace Instytutu Badań Społecznych w szerszy kontekst tamtejszego świata naukowego. Jakkolwiek te efekty owych prac nie dawały się przenieść wprost na sytuację w nazistowskich Niemczech (kraju totalitarnej dyktatury, w którym radykalny antysemityzm był kluczową częścią ideologii i praktyki państwowej), dostarczały materiału, który ułatwiał formułowanie hipotez dotyczących źródeł i dynamiki antysemityzmu nazistowskiego. Dodatkowy wkład w badania nad tą tematyką wnieśli niemiecko-żydowscy psychoanalitycy przebywający w Stanach Zjednoczonych (np. Ernst Simmel czy Otto Fenichel)[24].

„Zdumiewać musi w kręgu ludzi wykształconych, że można napisać taką książkę jak ta, w ogóle nie wspominając nazwisk Horkheimera i Adorna". D. Claussen, *Grenzen der Aufklärung: die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt am Main 2005, s. 24. Nie ma tu, niestety, miejsca na szersze omówienie krytyki Claussena skierowanej pod adresem książki Baumana. Ostatnio na gruncie polskim kulturoznawca Jan Borowicz zaliczył *Dialektykę oświecenia*, obok książek Baumana i Heideggera, do prac tworzących obraz Zagłady jako emanacji nowoczesności, w efekcie skoncentrowanych na bezosobowych mechanizmach biurokratycznych. Jest to wykładnia ewidentnie błędna w odniesieniu do tez o antysemityzmie w *Dialektyce oświecenia*, co wskazuje na to, że ani Borowicz, ani też izraelski historyk Yehuda Bauer (na którego się on w tym kontekście powołuje), nigdy tego tekstu uważnie nie przeczytali. Por. J. Borowicz, *Pamięć perwersyjna. Pozycje polskiego świadka Zagłady*, Warszawa 2020, s. 14.

[24] Por. nowatorską pracę Evy-Marii Züge, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*, Frankfurt am Main 2009. Adorno i Horkheimer znali też oczywiście pionierskie studium wybitnego psychologa Brunona Bettelheima (który w latach 30. był przez pewien czas więźniem obozu w Buchenwaldzie). Por. tegoż, *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations*, „Journal of Abnormal and Social Psychology" 1943, nr 38, s. 417–452.

W 1944 roku, kiedy w toku dyskusji między Adornem a Horkheimerem powstawała *Dialektyka oświecenia*, niedługo po wyzwoleniu Francji Sartre napisał niewielką rozprawę zatytułowaną *Rozważania o kwestii żydowskiej*[25]. Zbieżne z koncepcjami Adorna i Horkheimera było w niej przede wszystkim potraktowanie antysemityzmu jako zjawiska bardzo istotnego w życiu społecznym, które należy poddać analizie filozoficznej. Punkt ciężkości został przez niego położony na funkcje psychiczne i społeczne, jakie pełnią antysemickie wyobrażenia i praktyki, które powodują, że racjonalne argumenty nie są wystarczające dla efektywnego zwalczania takich postaw. W odróżnieniu od refleksji Adorna i Horkheimera Sartre w swojej pracy w dużej mierze abstrahował od antysemityzmu specyficznie nazistowskiego. Niemniej, jak sam zaznaczał, impulsem do jej napisania były informacje o żydowskich ocalonych powracających do Francji z obozów koncentracyjnych, wobec których w kraju panowała „zmowa milczenia". Warto dodać, że ta, zdawałoby się raczej okazjonalna, książka Sartre'a odegrała istotną rolę w kształtowaniu się samoświadomości całego pokolenia francusko-żydowskiej inteligencji w okresie po Zagładzie (mówili i pisali o tym m.in. Albert Memmi, Claude Lanzmann, Jacques Derrida, Alain Finkielkraut i Bernard-Henri Lévy).

Tymczasem *Dialektyka oświecenia* została opublikowana przez Adorna i Horkheimera dopiero w 1947 roku w niewielkim niemieckojęzycznym wydawnictwie w Amsterdamie (Querido Verlag) i aż do lat 60. była pracą znaną tylko nielicznym intelektualistom (należał do nich m.in. Jean Améry, który przyznawał się do przejściowej fascynacji zawartą w niej radykalną *Kulturkritik* (krytyką kultury). Adorno był na płaszczyźnie filozoficznej niechętny nie tylko filozofii egzystencji Heideggera, ale także egzystencjalizmowi *Bycia i nicości* Sartre'a. Mimo to w jednej z osobistych notatek z 1960 roku napisał o nim z uznaniem: „Z pewnością nie jest to wielki filozof, ale nikt w Niemczech, i dotyczy to także mnie, nie pozwala sobie na mówienie tak wiele, jak on w gaullistowskiej Francji"[26]. Co zaskakujące, dotychczas nie dostrzeżono podobieństwa między pozycją, jaką w powojennym życiu intelektualnym zajmował Sartre, a pod pewnymi względami analogicznym miejscem, jakie w późniejszym czasie (mniej więcej na przełomie lat 50. i 60.) uzyskał Adorno w Niemczech Zachodnich. Bourdieu w *Regułach sztuki* określił Sartre'a mianem wyjątkowego pod względem pozycji „intelektualisty totalnego". Jego opis, w moim

[25] J.-P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1957.

[26] Cyt. za: D. Claussen, *Theodor W. Adorno*…, dz. cyt., s. 362.

przekonaniu, pod wieloma względami pasuje także do postaci i intelektualnej pozycji Adorna:

> Iluzja myśli bez granic nigdzie nie jest widoczna tak dobrze, jak w analizie, którą Sartre poświęcił Flaubertowi. […] To marzenie o wszechmocy ma swoje korzenie w nieposiadającej precedensu pozycji społecznej, którą Sartre stworzył, koncentrując w jednej osobie zespół władz intelektualnych oraz społecznych dotychczas rozdzielanych. […] Sartre faktycznie wynalazł oraz ucieleśnił figurę intelektualisty totalnego, myśliciela-pisarza, powieściopisarza-metafizyka oraz artysty-filozofa, angażującego w toczone w danym momencie walki polityczne cały swój autorytet oraz wszystkie kompetencje zjednoczone w jego osobie[27].

Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę analogii między pozycją Sartre'a we Francji i Adorna w Niemczech, co wymagałoby uwzględnienia także różnic między obszarami kultury, w których ci dwaj filozofowie zgromadzili kapitał intelektualny (w przypadku Adorna obejmujący, poza filozofią i eseistyką, socjologię i krytykę muzyczną, lecz bez własnej produkcji artystycznej). Należałoby oczywiście wziąć pod uwagę także odmienne tradycje myślowe i historycznie ukształtowane typy pól intelektualnych we Francji z jednej i w Niemczech z drugiej strony. Jednak w obu tych krajach, w stopniu znacznie wyższym niż gdziekolwiek indziej, cenione były kompetencje i dorobek filozoficzny, co nadawało szczególne znaczenie głównemu obszarowi działalności intelektualnej Sartre'a i Adorna, czyli właśnie filozofii (względnie filozoficznej eseistyce). Inny był też charakter ich interwencji w polu politycznym – w przypadku Sartre'a był on bardziej bezpośrednio polityczny. Obaj pod wieloma względami uznawali marksistowską diagnozę kapitalizmu, ale Adorno nie wiązał w okresie powojennym żadnych nadziei z radykalnie lewicową praktyką polityczną[28].

Odważny i konsekwentny sprzeciw Sartre'a wobec polityki francuskiego kolonializmu był bezpośrednim wyrazem idei egzystencjalistycznego

[27] P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 321.

[28] Mitem wydaje mi się często wyrażane przekonanie, że marksizm nie odgrywał istotnej roli w powojennej krytyce społecznej Adorna. We wszystkich jego analizach społeczeństwa nowoczesnego ważne (choć zwykle nieeksponowane) znaczenie ma odniesienie do zaczerpniętych z *Kapitału* Marksa koncepcji utowarowienia i urzeczowienia. Szerzej piszę o tym w odniesieniu m.in. do *Dialektyki negatywnej* w monografii *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie. W kręgu interpretacji neomarksistowskich*, Warszawa 2005, s. 251–287.

humanizmu, który Sartre po raz pierwszy zawarł w *Rozważaniach o kwestii żydowskiej* i który był podzielany przez takich myślicieli, jak zafascynowany jego myślą i postacią Jean Améry. Dla niego, podobnie jak dla innych ocalałych z Zagłady intelektualistów (bądź po prostu działaczy) lewicowych, sprzeciw wobec kolonialnego rasizmu i stosowaniu tortur przez francuskie wojsko i policję w Algierii były traktowane jako bezpośrednia konsekwencja ich antyfaszystowskich poglądów z okresu wojny. Tę problematykę w nowatorski sposób poruszył Michael Rothberg w pracy *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*[29]. Warto też przywołać w tym kontekście postawę wybitnego, pochodzącego z Tunezji, francusko-żydowskiego eseisty Alberta Memmiego, który należał do środowiska skupionego wokół czasopisma „Les Temps Modernes". W latach 60. poświęcił on tematyce „sytuacji żydowskiej" klasyczną już dzisiaj książkę *Portrait d'un Juif. L'Impasse* (w której nawiązywał i polemizował z Sartre'owskimi *Rozważaniami o kwestii żydowskiej*), a w *Portrait du Colonisé* pisał o sytuacji miejscowej ludności w krajach kolonialnych[30].

Adorno miał inny niż Sartre temperament polityczny i znacznie mniej radykalne poglądy, a przede wszystkim był aktywny jako intelektualista w innym niż francuski kontekście polityczno-kulturalnym. Niemniej obaj w zupełnie wyjątkowy sposób stanowili kwintesencję postaci zaangażowanego intelektualisty lewicowego, krytykującego dominujące poglądy (zwykle ucieleśniane przez instytucje państwa) w imię uniwersalistycznych i humanistycznych zasad etycznych. W przypadku Adorna była to postawa sprzeciwu wobec systematycznego tabuizowania problematyki nazistowskiego ludobójstwa w konserwatywnych Niemczech epoki Adenauera, wymierzona w dużą część establishmentu akademickiego i związane z nim wpływowe środowiska intelektualne. U Sartre'a zaś objawiało się to m.in. bezpośrednim sprzeciwem i łamaniem nakładanych na opinię publiczną ograniczeń w dostępie do informacji dotyczących systematycznych zbrodni popełnianych w trakcie toczonych przez Francję wojen kolonialnych. Co zaskakujące, Jürgen Habermas (który po śmierci Adorna w 1969 roku był uważany za najwybitniejszego przedstawiciela intelektualnej tradycji szkoły frankfurckiej i w interwencjach publicystycznych, szczególnie w kontekście problematyki nazizmu i Zagłady, zajmował stanowisko zbieżne z poglądami Adorna i Horkheimera) w swoich głównych pracach filozoficznych traktował

[29] M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2015.

[30] Por. tamże; A. Memmi, *Portrait d'un Juif. L'Impasse*, Paris 1962 oraz tegoż, *Portrait du Colonisé*, Paris 1957.

Dialektykę oświecenia jako wyraz odejścia obu tych filozofów od idei oświeceniowych. Skutkiem tego miało być porzucenie przez Adorna argumentacyjnej logiki filozofii i zwrócenie się ku sferze sztuki awangardowej rozumianej jako obszar sprzeciwu wobec logiki funkcjonowania społeczeństwa promującego w swoim funkcjonowaniu „człowieka jednowymiarowego"[31]. Tymczasem Alex Demirović w monumentalnym studium o działalności intelektualnej Adorna i Horkheimera w powojennych Niemczech zatytułowanym *Der nonkonformistische Intellektuelle*[32] pokazał, że w ich postawie intelektualnej w sferze publicznej nie było najmniejszych śladów eskapizmu. W obliczu kulturowo-cywilizacyjnej katastrofy nazizmu uważali za realne i konieczne ukształtowanie środowiska „intelektualistów niekonformistycznych" reprezentujących najlepsze tradycje oświeceniowego humanizmu i zdolnych do systematycznego propagowania tych idei[33].

Z dzisiejszej perspektywy zaskakujące jest to, jak niewielkie zrozumienie dla tego projektu – niezwykle ważnego z punktu widzenia realnej demokratyzacji Niemiec – miała Hannah Arendt. Poczynając od lat 30., kiedy przez kilka lat mieszkała w Paryżu z pierwszym mężem Andersem, miała styczność (choćby dzięki znajomości z Walterem Benjaminem) ze środowiskiem intelektualistów emigracyjnego Instytutu Badań Społecznych. Jednak w swoich pracach systematycznie ignorowała jakiekolwiek odniesienia do tekstów autorów tego kręgu, a jej prywatne wypowiedzi na temat Adorna i Horkheimera (choćby w korespondencji z Karlem Jaspersem) były pełne nieskrywanej wrogości. Według mojej wiedzy, w publikacjach Adorna, Horkheimera, Marcusego czy Löwenthala nie ma żadnych odniesień do prac Arendt, więc można mówić nie tyle o „odmowie komunikacji" między Adornem i Heideggerem – jak głosi często powtarzana formuła Hermanna Mörchena – ile o zaskakującym wzajemnym ignorowaniu swoich prac przez Arendt z jednej, a „frankfurtczyków" z drugiej strony[34].

[31] Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Warszawa 1991.

[32] A. Demirović, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main 1999.

[33] Szerzej omawiam tę pracę w rozdziale: *Theodor W. Adorno i Max Horkheimer: antysemityzm nazistowski a dialektyka oświecenia*.

[34] Zasygnalizowana tu teza prac ucznia Heideggera – Hermanna Mörchena (z których jedna została przetłumaczona na język polski) jest trafna tylko w odniesieniu do postawy Heideggera, przy czym o tyle nie było w niej nic zaskakującego, że autor *Bycia i czasu* nie zajmował się w okresie powojennym pracami żadnego z filozofów sobie współczesnych. Formułowane na przełomie lat 40.

Swego rodzaju intelektualnym łącznikiem między ideami teorii krytycznej a rozważaniami Arendt na temat nazizmu jest, w moim przekonaniu, postać wspomnianego Andersa, z którym (jak pokazuje opublikowana korespondencja) pozostawała w kontakcie także w okresie powojennym[35]. Anders nigdy nie należał do ścisłego grona intelektualistów Instytutu Badań Społecznych, ale uczestniczył w jego wewnętrznych seminariach w Kalifornii, utrzymywał bliskie stosunki z Marcusem, a po powrocie do Europy w 1950 roku kontynuował znajomość z Adornem. W kontekście tych intelektualnych kontaktów istotną rolę odgrywało odniesienie do postaci i filozofii Heideggera, którym zajmuję się szerzej w drugiej części niniejszej pracy, poświęconej refleksji o nazizmie i Zagładzie funkcjonującej w kręgu myśli z kręgu lewicowego heideggeryzmu (albo, jak kto woli, poststrukturalizmu). Otóż zarówno fenomenologię Husserla (który był promotorem pracy doktorskiej Andersa), jak i ukształtowaną w krytycznym dialogu z nią filozofię egzystencji Heideggera, otaczała w okresie Republiki Weimarskiej aura intelektualnego nowatorstwa i przesycona patosem atmosfera zasadniczej egzystencjalno-kulturowej odnowy. Tym samym stanowiły one atrakcyjną intelektualną propozycję także dla grupy niemiecko-żydowskich filozofów, którzy byli otwarci na nowe prądy ideowe oraz kierowali się w polu intelektualno-akademickim ku pozycjom nie w pełni skrystalizowanym i w ówczesnym kontekście uchodzącym za „awangardowe". W okresie przed I wojną światową Bloch i Lukács znajdywali tego typu stanowiska w berlińskim kręgu intelektualnym, skupionym wokół Georga Simmela

i 50. przez Jaspersa oczekiwania dotyczące wznowienia filozoficznej wymiany pomiędzy nimi nie spełniły się, gdyż Heidegger nie był nią zainteresowany. Tymczasem w przypadku Adorna występuje zaskakująca ciągłość w systematycznym zajmowaniu się filozofią Heideggera: od wykładu *Die Idee der Naturgeschichte* (1932) aż po *Dialektykę negatywną* (1966). Por. P.E. Gordon, *Adorno and Existence*, Cambridge 2016; H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, tłum. M. Herer, R. Marszałek, Warszawa 1999; M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, tłum. M. Łukasiewicz, C. Wodziński, Toruń 2000, s. 165–169. Trafne jest w tym kontekście ujęcie Kamila Sipowicza w pracy *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, która pozytywnie wyróżnia się na tle dość obfitej rodzimej literatury poświęconej filozofii Heideggera tyleż intelektualnym krytycyzmem, co wykorzystaniem prac Adorna. Por. K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa 2005, s. 57.

[35] Por. H. Arendt, G. Anders, *Schreib doch mal* hard facts *über Dich. Briefe 1939 bis 1975*, München 2016. Warto dodać, że to w dużej mierze dzięki staraniom Andersa, który od 1936 roku przebywał w Stanach Zjednoczonych, udało się Arendt (praktycznie w ostatniej chwili) w 1941 roku wyjechać z Europy.

(na którego prywatne seminaria uczęszczali) oraz w heidelberskim kręgu intelektualnym Maxa Webera. Natomiast po I wojnie światowej niektórzy członkowie nieco młodszego pokolenia niemiecko-żydowskich intelektualistów i filozofów skierowali się m.in. ku fenomenologii i filozofii egzystencji (a oprócz tego wykazywali zainteresowanie marksizmem, psychoanalizą, socjologią wiedzy itd.). Do tej grupy zaliczała się także Arendt, która (obok nieco starszej od niej Edith Stein) należała do bardzo nielicznych kobiet aktywnie uczestniczących w działalności środowiska admiratorów myśli Husserla i coraz bardziej oddalającego się od niego Heideggera.

Richard Wolin poświęcił owym niemiecko-żydowskim *Heidegger's children* oddzielne studium[36], przy czym należy podkreślić, że Anders nigdy nie należał do grupy studentów i doktorantów bliskich Heideggerowi (jakkolwiek uczęszczał na jego wykłady we Fryburgu w latach 20. i znał go osobiście)[37]. Blisko związany z autorem *Dróg lasu* był natomiast Herbert Marcuse, który pod jego kierunkiem napisał doktorat na temat filozofii Hegla i jako pierwszy próbował połączyć na płaszczyźnie filozoficznej wymierzone w idealizm koncepcje *Bycia i czasu* z materialistyczną koncepcją praktyki społecznej Marksa. Heidegger nie miał dla tego typu prób wiele zrozumienia, natomiast z punktu widzenia tematyki tej pracy ważne jest, że w drugiej połowie lat 30. zarówno Marcuse (który był wówczas, obok Horkheimera, głównym teoretykiem Instytutu Badań Społecznych), jak i Heidegger, a w drugiej połowie lat 40. także Anders, rozwijali krytykę nowoczesności przede wszystkim w perspektywie problematyki techniki traktowanej jako kluczowe dla owej nowoczesności zjawisko[38]. Tego rodzaju sposób myślenia nie był wówczas niczym szczególnie oryginalnym, natomiast w przypadku Andersa i Heideggera nowe było potraktowanie

[36] R. Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton 2001.

[37] W rozmowie biograficznej z lat 70. Anders wspominał Heideggera z ironią, przytaczając m.in. anegdotę, która dobrze ilustruje daleko idącą integrację Żydów niemieckich w społeczeństwie pod względem kulturowym. Otóż w trakcie zbiorowej wycieczki górskiej Heideggera z jego studentami na początku lat 30. rozmawiał on na boku z towarzyszącą im żoną filozofa, która usilnie namawiała go do wstąpienia do NSDAP, zupełnie nie zdając sobie sprawy z tego, że ma do czynienia z Żydem. Por. G. Anders, „*Wenn ich…*", dz. cyt., s. 292–293.

[38] Por. H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, w: *Szkoła frankfurcka*, t. 2, wstęp i tłum. J. Łoziński, Warszawa 1986, s. 385–404.

tej tematyki jako bardzo ważnego problemu filozoficznego[39]. Ponadto obaj oni (aczkolwiek Heidegger wyłącznie w sposób incydentalny) połączyli ową problematykę z doświadczeniem ludobójstwa nazistowskiego. Zapewne można tu dostrzec dalszy etap rozwoju tej wersji krytyki nowoczesności, którą Löwy określił mianem romantycznego antykapitalizmu. Jak wspomniałem, intelektualni rzecznicy jego konserwatywnej i lewicowej wersji toczyli bezpośredni dialog w trakcie spotkań dyskusyjnych odbywających się w mieszkaniu Webera w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku.

Jednocześnie trzeba pamiętać, że ogólne koncepcje „krytyki techniki" mogły być rozwijane na różne sposoby zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i jej szerszych implikacji etyczno-politycznych. Paradoksem jest to, że wielu współczesnych badaczy traktuje stosunek Andersa do techniki jako w gruncie rzeczy całkowicie zbieżny z pozycjami Heideggera. Tymczasem ów urodzony we Wrocławiu myśliciel, poczynając od lat 40. w sposób systematyczny i zdecydowanie krytyczny analizował filozofię autora *Bycia i czasu* w sposób zbieżny z ustaleniami zawartymi w analogicznych pracach Adorna. Zapewne sporo racji ma wybitny francuski filozof Jean Vioulac,

[39] Typowe dla filozofów koncentrowanie się na pracach autorów wybitnych powoduje, że często tracą oni z pola widzenia ogólny kontekst intelektualny ich dzieł. Bourdieu w przywoływanej już *L'ontologie politique de Martin Heidegger* wskazał na zbieżności między Heideggerowską krytyką techniki a znacznie bardziej popularnymi (a pod wieloma względami z nią zbieżnymi) koncepcjami Oswalda Spenglera z lat 20. i 30. Syntetyczna monografia Mathiasa Schrötera prezentuje całe spektrum autorów, którzy zajmowali się problemem techniki w okresie Republiki Weimarskiej. Obszernie opisane przez niego koncepcje podporządkowania techniki potrzebom narodowej *Volksgemeinschaft* dobrze pokazują transformację tych dyskursów dokonywaną przez intelektualistów nazistowskich (względnie intelektualistów z kręgów akademickich, którzy ze względów koniunkturalnych aspirowali do bycia członkami tych środowisk po 1933 roku). Por. M. Schröter, *Philosophie der Technik*, München–Berlin 1934. Tymczasem Heidegger w ramach swojej koncepcji techniki, poczynając od drugiej połowy lat 30., ujmował sam nazizm jako wyraz destrukcyjnego „panowania techniki", była to jednak krytyka bardzo ambiwalentna pod względem jej wymowy etyczno-politycznej, a ponadto cechował ją osobliwy – używając neologizmu ukutego przez szwajcarskiego filozofa Olivera Marcharta – „filozofizm". Oznacza to, że zarówno technika, jak i wszystkie inne zjawiska społeczne i ekonomiczne są w owej konstrukcji myślowej sprowadzone do roli pewnych idei filozoficznych jako ich domniemanej faktycznej podstawy (czy też istoty). Stąd typowe dla Heideggera przekonanie (przeczące tyleż intuicjom potocznym, co naukowym dyskursom), że technika jest w gruncie rzeczy fenomenem „metafizycznym" (sięgającym ustanowienia dominacji „światoobrazu" przez Platona). Por. M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977.

twierdząc, że Anders był skupiony w swojej krytyce myśli Heideggera na *Byciu i czasie* – gdzie analiza *Zuhandenheit/Vorhandenheit* (poręczność/obecność) w odniesieniu do przedmiotów odnosi się *de facto* do sytuacji sprzed czasów masowej produkcji przemysłowej – i zbyt pobieżnie zajmował się późniejszymi pracami tego filozofa na temat techniki[40]. Jednak w moim przekonaniu znał je na tyle dobrze, żeby być świadomym, że postawa Heideggera była dokładnie przeciwstawna jego własnej postawie intelektualnej. Otóż Anders, podobnie jak Adorno, miał bardzo mocne poczucie, że świat nowoczesny zmierza w kierunku zdominowania człowieka przez jego własne produkty i podporządkowania jednostek przez wyobcowane wobec nich potężne instytucje, jednak reakcja intelektualisty powinna polegać na sprzeciwie wobec tych tendencji (nawet jeżeli ogólny kierunek rozwoju społeczeństwa wydaje się bardzo trudny do zmiany).

Filozofia dostarcza w tym względzie istotnych myślowych i etycznych inspiracji, ale dotyczy to raczej tych jej nurtów, w których kluczową rolę odgrywa kwestia społecznej i indywidualnej autonomii, a więc przede wszystkim klasycznej filozofii niemieckiej, u przedstawicieli której można najpełniej uchwycić wartości i antynomie rodzącej się nowoczesności, te zaś pozwalają zrozumieć i sformułować pogłębioną krytykę późnej nowoczesności uwzględniającą doświadczenie najbardziej radykalnej negacji idei międzyludzkiej solidarności w postaci ideologii i praktyki nazizmu. Tak więc jakkolwiek faktycznie istnieją wyraźne zbieżności w *stricte* filozoficznych opisach specyfiki nowoczesnej techniki u Heideggera i Andersa, nie znosi to zasadniczej między nimi różnicy. Tam, gdzie Anders widział radykalny przełom i, używając znacznie późniejszego sformułowania historyka Dana Dinera, „załamanie cywilizacyjne", tam Heidegger dokonywał swoistej normalizacji przejawów społecznego zła i cierpienia: wszystko – od technologii stosowanych w rolnictwie po masowe fabryki śmierci w obozach zagłady – było dla niego po prostu efektem działania technologicznego „ze-stawu"[41]. Na tej płaszczyźnie nie było możliwe żadne porozumienie, co doskonale pokazuje opublikowana w latach 90. wymiana listów z drugiej połowy lat 40. pomiędzy Marcusem a Heideggerem. W obliczu skrajnej relatywizacji przez Heideggera zbrodni nazizmu (traktowanych przez niego wręcz jako mniej skandaliczne od domniemanych masowych zbrodni aliantów) Marcuse

[40] Por. J. Vioulac, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris 2013; M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 94–108.

[41] Znaczenie kategorii ze-stawu w ramach myśli filozoficznej Heideggera wyjaśniam w rozdziale *Heideggerowska koncepcja techniki jako instrument interpretacji nazizmu*.

uznał, że dalsza rozmowa nie jest możliwa, autor *Bycia i czasu* zaś sam usytuował się „poza obszarem logosu" (*außerhalb des Logos*)[42].

Postawa Heideggera nie była jednak wówczas niczym wyjątkowym: niemiecki politolog Daniel Morat w przekonujący sposób pokazał, że taka była typowa reakcja grupy wybitnych intelektualistów o poglądach konserwatywno-nacjonalistycznych, z którymi Heidegger utrzymywał mniej lub bardziej bliski kontakt intelektualny i osobisty (bracia Ernst i Friedrich Georg Jünger, Carl Schmitt) od lat 30. do 60. Przykładowo nawet Ernst Jünger, który – mimo swej apologii radykalnego faszystowskiego nacjonalizmu w okresie Republiki Weimarskiej – po 1933 roku starał się utrzymywać postawę dystansu wobec nazizmu (a nawet dokonał jego zawoalowanej krytyki w publikowanych wówczas alegoriach powieściowych) – nie był gotowy do przypisania szczególnego znaczenia zbrodniom niemieckim w okresie wojny. Co więcej, krytyka nowoczesnej techniki (wobec której Ernst Jünger przyjmował zdecydowanie afirmatywną postawę jeszcze w podziwianych przez Heideggera pracach z lat 20., jak *Robotnik*[43]) w pewnym okresie pozwalała owym intelektualistom dystansować się od nazizmu. Jednak bez wyciągania jakichkolwiek jednoznacznych wniosków co do samej destrukcyjnej natury niemieckiego nacjonalizmu czy też akceptacji tezy o jakiejkolwiek szczególnej „winie niemieckiej" (którą zwycięskie mocarstwa koalicji antyhitlerowskiej uznawały, rzekomo cynicznie, po 1945 roku za instrument narodowego poniżenia Niemców)[44]. Ponadto właśnie koncentrowanie się na bezosobowych mechanizmach techniki ułatwiało im racjonalizację postawy braku krytycyzmu wobec radykalnego

[42] Por. A. Fischer, *Martin Heidegger. Der gottlose Priester: Psychogramm eines Denkers*, Zürich 2008, s. 502–504.

[43] E. Jünger, *Robotnik: panowanie i forma bytu; Maksima – Minima*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2017.

[44] Pozwala to zrozumieć z pewnością szczerą, kilkakrotnie wyrażaną przez Heideggera deklarację, że po 1934 roku przeszedł on do „duchowej opozycji" wobec nazizmu. Por. tamże, s. 513–527; M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, dz. cyt., s. 156. Pierwsze powojenne próby zmierzenia się przez czołowych niemieckich historyków (m.in. Friedricha Meineckego i Gerharda Rittera) z kwestią usytuowania nazizmu w ogólnym kontekście historii i kultury Niemiec dogłębnie przeanalizował Nicolas Berg. Pokazują one rozziew pomiędzy stanowiskami antyfaszystowskich emigrantów i przedstawicieli ówczesnych niemieckich elit intelektualnych (o orientacji głównie konserwatywnej), skłonnych do traktowania Niemców przede wszystkim jako ofiar reżimu narodowosocjalistycznego i odrzucających jakiekolwiek koncepcje ogólnej narodowej winy i odpowiedzialności za popełnione masowe zbrodnie. Por. N. Berg, *Der Holokaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen 2003, s. 64–192.

nacjonalizmu Niemców i roli, jaką oni sami odegrali w legitymizacji nazistowskich ideologii i reżimu[45].

Główne tezy głośnej rozprawy Karla Jaspersa *Problem winy*[46] były całkowicie sprzeczne z przekonaniami wspomnianych intelektualistów i, jak się wydaje, Jaspers bezskutecznie starał się skłonić Heideggera do lektury i namysłu nad treścią swojej pracy[47]. Anders w poświęconych Heideggerowi tekstach z lat 40., które w większości zostały opublikowane dopiero w 2001 roku, wielokrotnie wskazywał na to, że fatalistyczna i irracjonalna wersja późnej filozofii autora *Znaków drogi* (która zastąpiła egzystencjalistyczny patos z okresu *Bycia i czasu*) prowadzi do swoistego myślowego defetyzmu. Niechęć do empirycznej sfery polityki (którą Heidegger podzielał w okresie powojennym z Ernstem i Friedrichem G. Jüngerem) była w jego przekonaniu przejawem typowej dla tych intelektualistów ucieczki od odpowiedzialności – i tej wynikającej ze specyfiki niemieckiej historii w XX wieku, i tej związanej z zasadniczo nową sytuacją człowieka po Auschwitz i Hiroszimie.

W okresie bezpośrednio powojennym tego rodzaju postawa wobec myśli Heideggera zapewne nie była bardzo odległa od poglądów Hannah Arendt. W jednym z przypisów do popularyzatorskiego artykułu z 1946 roku *Czym jest filozofia Existenz?*, przeznaczonym dla czytelnika amerykańskiego, pisała:

> Odrębną kwestię wartą dyskusji stanowi to, czy przypadkiem nie traktujemy filozofii Heideggera w ogóle zbyt serio – jedynie dlatego, że zajmuje się on najważniejszymi sprawami. W końcu przecież on sam uczynił wszystko, by nas przestrzec przed próbami traktowania go poważnie[48].

[45] Posługuję się tutaj pojęciem „intelektualiści" w sposób neutralny i niezależny od ówczesnego kontekstu historycznego. Warto jednak pamiętać, że od jego powstania we Francji w związku z tzw. sprawą Dreyfusa i przez całą pierwszą połowę XX wieku nie było ono neutralne pod względem konotacji polityczno-ideologicznych. Wówczas utożsamiano je ze środowiskiem inteligencji lewicowej odwołującej się do tradycji oświeceniowej i Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Por. R. Debray, *Le scribe, Genèse du politique*, Paris 1980, s. 255–274.

[46] K. Jaspers, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2018.

[47] Jaspers delikatnie sugerował Heideggerowi lekturę *Problemu winy* po tym, jak Heidegger (co było dla niego nietypowe) w jednym z listów wyraził ubolewanie nad swoim zdystansowaniem w stosunku do Jaspersa i jego żony (która była Żydówką) w okresie nazistowskim, tłumacząc je towarzyszącym mu wówczas „poczuciem wstydu". Por. M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, dz. cyt., s. 179–180.

[48] H. Arendt, *Czym jest filozofia Existenz?*, tłum. A. Wyka, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6, s. 98.

Jednocześnie wraz z publikacją w 1961 roku w tygodniku „New Yorker" cyklu tekstów poświęconych procesowi Eichmanna (które później złożyły się na książkę *Eichmann w Jerozolimie*[49]) rozpętała niezwykle gwałtowną dyskusję w kręgu żydowskich i nieżydowskich intelektualistów amerykańskich, w trakcie której musiała się zmierzyć z zarzutem, że sprowadza postać Eichmanna do roli trybiku w techniczno-biurokratycznej nazistowskiej machinie. Niedawno znany francuski filozof Emmanuel Faye opublikował obszerne studium *Arendt et Heidegger*, w którym przypisuje autorce *Korzeni totalitaryzmu* wręcz dążenie do relatywizacji zbrodni nazizmu. W przekonaniu owego myśliciela miało ono być wyraźnie wyczuwalne już w przedstawionym przez nią wcześniej modelu totalitaryzmu (w którym komunizm był traktowany jako system analogiczny do nazizmu, nazistowskie obozy zagłady zaś nie zostały przez nią konceptualnie odróżnione od obozów koncentracyjnych w ZSRR) i wynikać z intelektualnego wpływu wywieranego na nią przez Heideggera[50].

Jednak także zdecydowany krytyk myśli autora *Bycia i czasu*, jakim był Anders, pisząc o procesie Eichmanna w ramach swojej koncepcji techniki w książce *Wir Eichmannsöhne*[51] (mającym formę listu do Klausa Eichmanna), doszedł do wniosku, że w wielu przypadkach tylko historycznie akcydentalne czynniki są odpowiedzialne za to, jaką pozycję zajmuje jednostka w ramach destrukcyjnej i neutralizującej moralne impulsy aparatury technicznej (także w przypadku nowoczesnych typów ludobójstwa). W książce Arendt ten typ myślenia znalazł wyraz przede wszystkim w tezie o domniemanej współpracy politycznych elit żydowskich z nazistami w procesie Zagłady – chodziło jej przede wszystkim o funkcjonujące na terenie Polski tak zwane Rady Żydowskie oraz organizacje reprezentujące Żydów wobec nazistowskich władz, jak niemieckie Reichsverband der Juden in Deutschland (Stowarzyszenie Żydów w Niemczech). Wydaje się, że gwałtowność debaty, w której centrum znalazła się książka Arendt (amerykański krytyk Irving Howe określił ją mianem „wojny domowej między intelektualistami nowojorskimi"[52]), nie pozwoliła samej autorce przyznać się do poważnych błędów, które popełniła, i licznych uproszczeń (szczególnie w pierwszej –

[49] Tejże, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 2004.

[50] Por. E. Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris 2016.

[51] G. Anders, *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*, München 2002.

[52] I. Howe, *A Margin of Hope. An Intellectual Biography*, New York 1982, s. 290.

publikowanej na łamach prasy – wersji jej pracy). Nie ma tu miejsca, żeby zajmować się całą tą złożoną tematyką (ostatnio obszernie pisał o niej Andrzej Leder[53]).

Istotne jest to, że w trakcie owej pierwszej dużej publicznej debaty na temat Zagłady często zdarzały się uproszczenia i dochodziło do braku wzajemnego zrozumienia stron sporu, natomiast sama Arendt nierzadko zbyt pospiesznie formułowała uogólnienia dotyczące tyleż osobowości Eichmanna, co przebiegu eksterminacji Żydów. Dlatego w moim przekonaniu nie ma sensu dokonane przez Grzegorza Niziołka w *Polskim teatrze Zagłady* porównanie polskiej debaty wokół pogromu w Jedwabnem (którą autor ten traktuje z lekceważeniem) z amerykańskim sporem wokół *Eichmanna w Jerozolimie*. Sformułowana przez niego „hipoteza głupoty" w stosunku do sprawców zbrodni, wraz z postulowaniem stosowania metody „śmiechu Hannah Arendt", pozwoliłyby w jego przekonaniu na przekroczenie ram „prowincjonalnej debaty" w dyskusji wokół tego wydarzenia i przyczyniłyby się do ponownego ujawnienia „nowoczesności Zagłady" (z którą „przednowocześni" uczestnicy pogromu nie mieli według niego wiele wspólnego).

> Debata o Jedwabnem nie była w gruncie rzeczy debatą o Zagładzie, była debatą o polskim antysemityzmie, podtrzymującą narcystyczne i obronne postawy po obu stronach barykady. […] Zamiast odczytać Jedwabne jako anachroniczny i zbędny epizod Zagłady, uczyniono z niego kluczowe wydarzenie polskiej historii […] W perspektywie Zagłady jako zdarzenia nowoczesnego w Baumanowskim sensie „polska wina" nie tyle domagałaby się rozpoznania i katharsis w ramach widowiska tragicznego, ile raczej „śmiechu Hannah Arendt" – rozpoznania komicznej pomyłki oszusta, który zostaje wystrychnięty na dudka, któremu sprawstwo zbrodni zostaje nieodwołalnie i sprawiedliwie przypisane, ale też równie nieodwołalnie odebrane. Los Żydów z Jedwabnego i tak był przesądzony w ramach „nowoczesnego" projektu Zagłady, a wina biernego świadka Zagłady wydaje się wcale nie mniejsza [! – przyp. P.K.] niż wina „korzystającego z okazji" sprawcy, aranżującego anachroniczne widowisko pogromu[54].

[53] A. Leder, *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2016, s. 245–270.

[54] G. Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Warszawa 2013, s. 550–552. Określenie „śmiech Hannah Arendt" z pewnością odnosi się do tych uwag filozofki, w których wskazywała ona na groteskowo-komiczny aspekt osobowości Eichmanna. W rozmowie z Güntherem Gaussem stwierdzała wręcz, że w trakcie lektury

Nie ma tu potrzeby rekonstruować całego rozumowania Niziołka, który w swojej roli psychoanalityka polskiej kultury zawsze stara się sytuować na najbardziej radykalnych pozycjach myślowych, z jakich tyleż diagnozuje, co piętnuje rzekomo zarówno masochistyczny, jak i narcystyczny charakter postaw rodzimych intelektualistów (względnie, jak wielokrotnie powiada uogólniająco, „polskiej kultury"). Jednocześnie domaga się od przedstawicieli owej kultury „ujawnienia własnych mechanizmów obronnych i dekonstruowania własnej retoryki"[55] (postulaty to co najmniej osobliwe jak na logikę dyskursu psychoanalitycznego). Niedościgłym wzorcem intelektualnego krytycyzmu pozostaje dla niego właśnie postawa Arendt wobec procesu Eichmanna.

Wspominam o tym, gdyż w Polsce wciąż dominuje bezkrytyczne i ahistoryczne podejście do jej prac. Z niebezpieczeństw intelektualno-etycznych związanych z biurokratyczno-techniczną wizją Zagłady z czasem zdał sobie sprawę także Anders, co pokazuję, omawiając obecne w jego tekstach z końca lat 70. zniuansowane rozważania na temat stłumienia (a raczej jego braku) problemu zbrodni nazizmu w powojennym społeczeństwie niemieckim. Analogiczną ewolucję dostrzegam w sporadycznych, ale bardzo ważnych ujęciach tematu Zagłady przez Stanisława Lema. O ile w *Filozofii przypadku*[56], nawiązując bezpośrednio do amerykańskiej debaty wokół książki Arendt, w pełni poparł jej stanowisko, o tyle w eseistycznej, apokryficznej recenzji z tomu *Prowokacja*[57] prezentuje stanowisko bliższe omawianym przeze mnie koncepcjom George'a Steinera z pracy *W zamku Sinobrodego*[58].

Zarysowany tu przeze mnie kompleks zagadnień w dużej mierze wyznacza ramy francuskiej debaty z lat 1987–1988 na temat nazistowskiego zaangażowania Heideggera. Jej intensywność była zapewne porównywalna z wcześniejszym amerykańskim sporem o książkę Arendt (która w Europie nie wzbudziła aż tak dużych emocji). Znany amerykański teoretyk i badacz Zagłady Dominick LaCapra zauważa, że jakkolwiek debatę we Francji wywołało oskarżycielskie w tonie studium Victora Fariasa *Heidegger i na-*

protokółów jego przesłuchań wielokrotnie głośno się śmiała i tym tłumaczyła budzący kontrowersje ironiczny ton, obecny w niektórych partiach *Eichmanna w Jerozolimie*. Por. H. Arendt, *Gespräch mit Günther Gauss*, w: *Hannah Arendt, Materialien zu ihrem Werk*, red. A. Reif, Wien-München-Zürich 1979, s. 26.

[55] G. Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, dz. cyt., s. 549.

[56] S. Lem, *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Kraków 1968.

[57] Tenże, *Prowokacja*, Kraków–Wrocław 1984, s. 5–54.

[58] G. Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przedefiniowania kultury*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1993.

rodowy socjalizm[59], to była ona katalizatorem powrotu do „nieprzepracowanych" treści ze zbiorowej przeszłości (używając metaforycznie terminologii z dziedziny psychoanalizy)[60]. Być może jest to zasadne spostrzeżenie, ale podjęcie owej problematyki wymaga także uwzględnienia specyfiki francuskiego pola intelektualnego, w którym filozofii tradycyjnie przypisywano istotne znaczenie. W omawianych przeze mnie w dalszych partiach tej książki tekstach Jeana-Luca Nancy'ego, Philippe'a Lacoue-Labarthe'a, Jacques'a Derridy i Jeana-François Lyotarda (a w pewnej mierze także Giorgia Agambena) problematyka nazizmu i Zagłady była pośrednio albo wprost związana ze sporem o interpretację ogólnego sensu filozofii Heideggera, roli odgrywanej przez tego filozofa podczas „rewolucji narodowosocjalistycznej" w latach 1933–1934 i proponowanej przez niego krytycznej koncepcji techniki jako instrumentu wykładni źródeł i dynamiki nazizmu. Podobnie jak w przypadku omawianych przeze mnie żydowsko-niemieckich autorów z kręgu teorii krytycznej, tak i tu można mówić o dającym się wyraźnie określić środowisku intelektualnym. Jego przedstawiciele w wielu przypadkach już wcześniej podejmowali kwestie polityczne (także związane z nazizmem) na poziomie dyskursów filozoficznych, przy czym w trakcie debaty wokół książki Fariasa musieli się zmierzyć z zarzutem, że jako istotny punkt odniesienia wykorzystują myśl Heideggera, abstrahując od polityczno-intelektualnego kontekstu jej powstania i rozwoju w latach 30. i 40.

Zarzut ten nie był bezzasadny, aczkolwiek można uznać ów stan rzeczy za typowy efekt konstatowanej już w latach 70. przez Bourdieu różnicy między warunkami „produkcji filozoficznej" prac autora *Bycia i czasu* a uwarunkowaniem ich recepcji w odmiennym (francuskim) kontekście intelektualno-narodowym. Faktycznie, w powojennym procesie pozaniemieckiej recepcji prac Heideggera kluczową rolę odegrała grupa myślicieli francuskich, dla których – paradoksalnie – jego filozofia nie miała konotacji konserwatywnych (nie mówiąc już o faszystowskich). Bourdieu w *L'ontologie politique de Heidegger*[61] tłumaczył ten stan rzeczy przede wszystkim trzema czynnikami: po pierwsze, francuscy filozofowie zwykle słabo znali język niemiecki i nie potrafili uchwycić prowincjonalno-konserwatywnej aury skomplikowanych wywodów autora *Bycia i czasu* na płaszczyźnie ich

[59] V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisicki, R. Marszałek, Warszawa 1997.

[60] D. LaCapra, A. Goldberg, *An Interview with Prof. LaCapra*, 9.06.1998, Shoah Resource Centre. The International School for Holocaust Studies, https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%203648.pdf [dostęp: 8.09.2022].

[61] P. Bourdieu, *L'ontologie politique…*, dz. cyt.

implikacji społecznych i politycznych (tej problematyce odrębną pracę poświęcił francusko-żydowski germanista Georges-Arthur Goldschmidt)[62]. Po drugie, twierdził, że właśnie językowa hermetyczność i słaba dostępność tłumaczeń prac Heideggera na język francuski (przekład *Bycia i czasu* ukazał się dopiero w latach 80.) – wraz z ich niekwestionowaną wysoką wartością filozoficzną – dodawały im filozoficzno-myślowej „dystynkcji" w polu intelektualnym. Po trzecie wreszcie, dominująca w nim od drugiej połowy lat 40. do końca lat 50. pozycja Sartre'a (zgodnie z typowym mechanizmem funkcjonowania tego pola) była nieuchronnie kwestionowana przez środowiska intelektualistów i filozofów aspirujących do usytuowania się w tych obszarach świata intelektualnego, w których dominowały wówczas idee egzystencjalizmu i niedogmatycznego marksizmu. Zasadnicze odrzucenie przez Heideggera kluczowych pojęć egzystencjalizmu w powojennym *Liście o „humanizmie"* (skierowanym w 1946 roku do francuskiego filozofa i germanisty Jeana Beaufreta) nadawało sformułowanej przez autora *Bycia i czasu* krytyce metafizyki (a wraz z nią także techniki, humanizmu itd.) istotne znaczenie w tych zmaganiach[63].

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden, odgrywający w tym kontekście istotną rolę czynnik, na który naprowadziła mnie lektura studium fińskiego badacza (ucznia Bourdieu), Niilo Kauppiego *French Intellectual Nobility. Institutional and Symbolic Transformations in the Post-Sartrian Era*. Otóż zwraca on uwagę, że we francuskim habitusie intelektualnym bardzo duże znaczenie przypisuje się interpretacjom klasycznych prac filozoficznych czy literackich za pomocą nowatorskich środków intelektualnych (wystarczy w tym kontekście przywołać choćby *O gramatologii*[64] Derridy). Właśnie tego rodzaju interpretacje dominują w powojennej twórczości autora *Bycia i czasu*, który z zasady nie zajmował się współczesnymi mu filozofami, jego językowe ekstrawagancje zaś musiały kojarzyć się we Francji ze stylem awangardy literackiej[65]. W rozpatrywanym tu kontekście istotny jest jednak przede wszystkim

[62] Por. G.-A. Goldschmidt, *Heidegger et la langue allemande*, Paris 2016.

[63] Przy czym tak Heidegger, jak później, w latach 60., Louis Althusser podkreślali, że ich sprzeciw wobec „ideologii humanizmu" czy też „metafizyki człowieka" nie oznacza opowiedzenia się za praktycznym antyhumanizmem. Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, dz. cyt., szczególnie s. 9–93. Por. także: P. Bourdieu, *L'ontologie politique…*, dz. cyt., s. 121–123.

[64] J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999.

[65] N. Kauppi, *French Intellectual Nobility. Institutional and Symbolic Transformations in the Post-Sartrian Era*, New York 1996, s. 13–23.

fakt, że intelektualiści tacy jak np. Derrida (który był w końcu lat 80. najbardziej znanym myślicielem z kręgu odwołujących się do myśli Heideggera poststrukturalistów), w końcu lat 80. nieoczekiwanie musieli zmierzyć się, tak we Francji, jak i w Stanach Zjednoczonych, z bardzo poważną krytyką dotyczącą polityczno-etycznych implikacji dekonstrukcji.

Dobrze pokazuje ten stan rzeczy fragment z wprowadzenia Lawrence'a D. Kritzmana do amerykańsko-francuskiej antologii tekstów *Auschwitz and After. Race, Culture and the „Jewish Question" in France*. Stwierdza on w nim, że francuska *l'affaire Heidegger* (sprawa Heideggera) dotyczyła nie tylko stosunku owego filozofa do nazizmu, ale także szerszego problemu związku między kwestiami etycznymi a filozofią i dodaje:

> Efektem było intensywne wydarzenie medialne. Towarzyszyła mu panująca we francuskim świecie intelektualnym gorączkowa atmosfera, związana z zakwestionowaniem ukształtowanej w latach 70. filozofii poststrukturalistycznej. Sprowokowała ona reakcję francuskiego establishmentu ortodoksyjnych zwolenników Heideggera (Fédier, Aubenque), postmodernistycznych heideggerystów (Derrida, Lacoue-Labarthe), filozofów moralnych w dawnym stylu [*old-line moral philosophers*], dla których ważniejsza była etyka od ontologii (Lévinas), neohumanistów (Ferry i Renaut, Finkielkraut) oraz tak różnych postaci intelektualnych jak Baudrillard, Blanchot, Cixous i Bourdieu. Ulubieniec dekonstrukcji, tata Derridy [*Derridas papa*] Heidegger został wyprowadzony ze starego przybytku filozofii i postawiony przed sądem. Być może to, co Henry Rousso [historyk francuski – przyp. P.K.] scharakteryzował jako „francuski syndrom Vichy" – stłumiona wina wynikająca z kolaboracji, ukryta w narodowej nieświadomości – mogło zostać wyrażone wyłącznie przez przełożenie jej na atak skierowany przeciwko wyrażanej w języku francuskim niemieckiej myśli antyhumanistycznej[66].

Jeżeli wydawca tomu naukowego opublikowanego w prestiżowym wydawnictwie Routledge w takim duchu formułował swoją opinię z perspektywy kilku lat po wspomnianej debacie, to nietrudno się domyśleć tonu niektórych bezpośrednio polemicznych wypowiedzi zamieszczanych na łamach prasy w trakcie jej trwania. Nic dziwnego, że Derrida i zbliżeni do niego filozofowie czasem czuli się obiektem bezpardonowego ataku, w któ-

[66] L.D. Kritzman, *Introduction*, w: *Auschwitz and After. Race, Culture and the „Jewish Question" in France*, New York–London 1995, s. 7.

rego trakcie ich przeciwnicy – świadomie, bądź w wyniku niewiedzy – często w dość dowolny i schematyczny sposób mieszali ze sobą różne kwestie. Samo pojęcie antyhumanizmu filozoficznego, które od lat 60. było kojarzone z najbardziej nowatorskimi pozycjami intelektualnymi (klasyczny strukturalizm, głośne studium Foucaulta *Słowa i rzeczy*[67], zwalczany przez neostalinowców marksizm Louisa Althussera i jego uczniów itd.), teraz zaczęło być łączone z postawą braku krytycyzmu i wrażliwości wobec nazistowskiej przeszłości (z którą wiązano polityczne aspekty myśli Heideggera) i domniemanym brakiem instrumentów myślowych do podjęcia tematyki etycznej i politycznej w ramach myśli poststrukturalistycznej[68].

Jakkolwiek wszelkie wyjaśnienia odwołujące się do „narodowej podświadomości" uważam za same w sobie niewystarczające, to nie ulega wątpliwości, że szereg zjawisk zachodzących w latach 80. wywołał zwiększoną wrażliwość na problematykę nazizmu, Zagłady oraz francuskiego faszyzmu (w okresie międzywojennym i w czasie wojny) i zainteresowanie się nią intelektualistów. W tym okresie z jednej strony miały miejsce pierwsze poważne próby podjęcia przez historyków tematyki udziału instytucji kolaboracyjnego państwa Vichy w zagładzie Żydów oraz dyskusje wokół monumentalnego dokumentu Claude'a Lanzmanna *Shoah*, z drugiej – wybuchł skandal, który wywołał literaturoznawca prof. Robert Faurisson, rozpowszechniając na łamach prasy swój pogląd, że komory gazowe nigdy nie były wykorzystywane jako instrument eksterminacji ludzi, Żydzi zaś byli takimi samymi więźniami nazistowskich obozów koncentracyjnych, jak wszyscy inni. Ponadto na płaszczyźnie politycznej w latach 80. wyraźnie dał się zauważyć mocny wzrost wpływów politycznych skrajnie prawicowego Front National, którego przywódca Jean-Marie Le Pen w mniej lub bardziej wyraźny sposób wyrażał m.in. zrozumienie dla postaw antysemickich i negowania Zagłady.

Wreszcie czynnikiem specyficznym dla francuskiego pola intelektualnego było pojawienie się w latach 70. szeregu filozofów, którzy w imię wartości liberalnych i humanistycznych zwrócili się przeciwko poglądom radykalnie lewicowym (jakie były we Francji w kręgach intelektualnych

[67] M. Foucault, *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2005.

[68] Zapewne m.in. te zarzuty przyczyniły się do podjęcia przez Derridę kwestii etycznych i politycznych implikacji dekonstrukcji. Simon Critchley pisał o „impasie w odniesieniu do tego, co polityczne" w myśli Derridy w latach 80. I sugerował możliwość przezwyciężenia go poprzez sięgnięcie do filozofii Lévinasa. Derrida, poczynając od lat 90., faktycznie zmierzał w tym kierunku. Por. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Edinburgh 1992, s. 236–241.

znacznie bardziej popularne, niż by to wynikało z ich znaczenia politycznego). Odgrzewanie w nowym sosie starych idei prawicowego antykomunizmu – czemu we Francji lat 70. sprzyjała ożywiona recepcja tłumaczenia monumentalnego dzieła Aleksandra Sołżenicyna *Archipelag Gułag* – oraz upowszechnianie się idei tak zwanego neoliberalizmu łączyły się w ich ideologicznych postawach z generalnym atakiem na tradycję oświeceniową (a więc także dziedzictwo Wielkiej Rewolucji Francuskiej). Owi, jak powiada Kritzman, „neohumaniści", w imię walki z domniemanym zagrożeniem totalitaryzmem nie tylko pospiesznie przedstawiali Marksa jako patrona Gułagu (jak robił to André Glucksmann), ale nierzadko kierowali podobne zarzuty także pod adresem idei filozoficznych Heideggera, Freuda i Nietzschego, które w dużej mierze określały ogólny klimat intelektualny najbardziej nowatorskich nurtów filozofii francuskiej lat 60. i 70. Mieszkający w Brukseli Jean Améry uważnie i systematycznie śledził zawirowania tamtejszego życia intelektualnego i w obszernym eseju z 1978 roku o charakterystycznym tytule *Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemisches über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre* (Nowa filozofia albo stary nihilizm. Polityczno-polemiczne uwagi o rozczarowanych francuskich rewolucjonistach) z jednej strony konstatował intelektualną miałkość większości prac tak zwanych nowych filozofów, a z drugiej traktował ich wystąpienia jako naturalny efekt zmian w polu filozoficzno-intelektualnym[69].

Oczywiście każdy ogólny zarys stanowisk intelektualnych jest pewnym uproszczeniem. I tak za typowy wytwór „myśli 1968 roku" (używając sformułowania Ferry'ego i Renauta) zwykle uważano dekonstrukcję Derridy, który ani nie był zaangażowany w wydarzenia maja 1968, ani też radykalny w swojej lewicowości. Tymczasem faktycznie bardzo aktywny politycznie w latach 50. i 60. Lyotard w ramach myśli poststrukturalistycznej pod wieloma względami zbliżył się do postawy samych *nouveau philosophes* (m.in. przez radykalne zakwestionowanie jako nieuprawnionych i politycznie niebezpiecznych „wielkich narracji" na temat świata społeczno-historycznego). Idee poststrukturalizmu i dekonstrukcji, włączone w ramy ogólnej formacji myślowej „postmodernizmu", okazywały się równie odległe od wszelkich form marksizmu (czy to w wersji Sartre'a, czy Althussera), co

[69] J. Améry, *Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemisches über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre*, w: tegoż, *Aufsätze zur Philosophie*, *Werke*, t. 6, red. G. Scheit, I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart 2004, s. 232–254. Por. także krytyczne studium Daniela Salvatore Schiffera, *La critique de la déraison pure. La faillite intellectualle des „nouveau philosophes" et de leurs épigones*, Paris 2010.

koncepcje tzw. nowych filozofów. Przypuszczam zresztą, że wskutek wyczerpania się fali studencko-robotniczego radykalizmu przełomu lat 60. i 70. w następnej dekadzie tematyka marksistowska nie była już istotnym przedmiotem intelektualnych sporów, przez co tak duże znaczenie zyskała kwestia przeszłości nazistowskiej, rozpatrywanej w kontekście przypadku Heideggera.

Słuszność tej hipotezy potwierdza, jak sądzę, dokonana przez amerykańskiego historyka idei Ansona Rabinbacha analiza przyczyn dużego zaangażowania uczestników amerykańskiej debaty z początku lat 60. w dyskurs wokół tekstów prasowych Arendt o procesie Eichmanna i szerokiego zasięgu, jaki owe artykuły uzyskały. Wskazał on na to, że źródła wcześniejszego milczenia na temat Zagłady tkwiły nie tyle w domniemanych psychicznych zahamowaniach czołowych liberalnych intelektualistów amerykańsko-żydowskich (które ujawniały się u nich przy podejmowaniu tematyki Zagłady – zgodnie z popularnymi współcześnie psychologicznymi koncepcjami traumy), ile w fakcie, że od lat 30. do 50. głównym problemem była dla nich kwestia stosunku do komunizmu. W okresie powojennym, kiedy liberalni i lewicowi intelektualiści w Stanach Zjednoczonych dość szybko przyłączyli się do antykomunistycznego konsensu politycznego, konieczne stało się dla nich wypracowanie takiej pozycji myślowej, która pozwalałaby odróżnić ich postawę od konserwatywnego antykomunizmu (o konotacjach antyintelektualnych i autorytarnych). *Korzenie totalitaryzmu* Arendt odegrały zresztą w tym kontekście istotną rolę, dostarczając mocnego uzasadnienia teoretycznego dla liberalnej wersji antykomunizmu, dzięki czemu na początku lat 60. kwestia komunizmu jako problemu intelektualnego nie miała już w tym środowisku większego znaczenia[70].

W przypadku francuskiej *l'affaire Heidegger* czasem wyrażano przypuszczenie, że logika medialna doprowadziła do stłumienia w przestrzeni publicznej *stricte* filozoficznej refleksji nad myślą tego filozofa (tak sądził m.in. Derrida). Tym bardziej że ocena znaczenia pronazistowskiego zaangażowania politycznego autora *Bycia i czasu* w latach 1933–1934 wymagała dobrej znajomości jego filozofii, co z natury rzeczy ograniczało krąg w pełni kompetentnych uczestników debaty do środowiska specjalistów. Najbardziej radykalne stanowisko sformułował w tym kontekście Jean Baudrillard, dla którego sam stan kultury późnonowoczesnej (traktowanej przez niego jako „kultura wyczerpania") nadawał francuskim dyskusjom

[70] A.G. Rabinbach, *Hannah Arendt und die New Yorker Intellektuellen*, w: *Hannah Arendt Revisited. „Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, red. G. Smith, Frankfurt am Main 2000, s. 33–57.

o nazizmie Heideggera i Zagładzie specyficznie jałowy i sztuczny charakter. W *Przejrzystości zła* pisał:

> Jałowy spór toczący się wokół Heideggera pozbawiony jest jakiegokolwiek swoiście filozoficznego sensu, jest jedynie przejawem słabości współczesnej myśli, która z niezdolności do zaczerpnięcia jakiejkolwiek nowej ożywczej energii obsesyjnie powraca do swych źródeł, do czystości swych punktów odniesienia i z bólem przeżywa na powrót, u krańca wieku, scenę pierwotną z jego początku. Ujmując rzecz ogólniej, przypadek Heideggera jest symptomem szerszego zjawiska zbiorowego ożywiania, którego chęć ogarnia społeczeństwo w dobie podsumowywania mijającego wieku: ożywiania faszyzmu, nazizmu, Zagłady – również w tych próbach dopatrzeć się można chęci wskrzeszenia pierwotnej sceny dziejowej, wybielenia trupów i rozliczenia, a zarazem perwersyjnej fascynacji powrotem do źródeł przemocy, zbiorowego upojenia dziejową prawdą Zła[71].

Baudrillard także należał do środowiska poststrukturalistycznych intelektualistów, ale jego wkład do debaty o Heideggerze i Zagładzie miał charakter gestu negatywnego, który wynikał bezpośrednio z postmodernistycznego przekonania o tym, że żyjemy w stanie *post-histoire*. Idea ta koresponduje z wyrażonymi parę lat później głośnymi tezami amerykańsko-japońskiego (filozofującego) politologa Francisa Fukuyamy o domniemanym, liberalno-kapitalistycznym, mającym nadejść w wyniku implozji bloku wschodniego „końcu historii". W ramach nihilistycznego i swoiście apokaliptycznego rozumowania Baudrillarda techniczne zdominowanie współczesnego świata przez „symulakry" (konstrukt myślowy bliski duchowi Heideggerowskiej krytyki techniki) doprowadziło tyleż do kresu historii rozumianej jako otwarty obszar ludzkich projektów społeczno-politycznych, co do wyczerpania się samej filozofii.

> Z tego właśnie powodu, iż filozofia jest dzisiaj w zaniku […], czuje się w obowiązku dowieść, iż skompromitowała się ostatecznie za sprawą Heideggera, w Auschwitz zaś popadła w afazję. To zaś jest przejawem rozpaczliwego historycznego pragnienia sięgnięcia jakiejś pośmiertnej prawdy[72].

[71] J. Baudrillard, *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 101.

[72] Tamże, s. 102.

Przytaczam te wywody, gdyż są one charakterystyczne dla dyskursów postmodernistycznych pod tym względem, że kwestia nazizmu i Zagłady była w nich sytuowana w bezpośrednim związku z namysłem nad ogólnym stanem współczesnej kultury. Nie jest pozbawiona sensu teza Baudrillarda, że skoncentrowanie się intelektualistów na problemie Heideggera można traktować nie jako psychoanalityczny objaw domniemanego powrotu tłumionej przeszłości (nazizmu i Zagłady), a raczej jako symptom stanu współczesnej kultury (zarówno ogólnej, jak i intelektualnej). Także jego własny wywód, z którego wynika, że nie ma już miejsca na poważną krytykę filozoficzną i społeczną, można uznać za symptomatyczny dla opisywanej m.in. przez Bourdieu tendencji neoliberalnego kapitalizmu do – parafrazując tytuł książki Lyotarda – złożenia do grobu sprawiających kłopoty intelektualistów[73]. Amerykańska literaturoznawczyni Elisabeth Bellamy w kilkakrotnie przeze mnie przywoływanym w dalszej części niniejszej książki tekście *Affective Genealogies*[74], w którym podjęła dekonstrukcyjno-psychoanalityczną lekturę wątków żydowskich w pracach czołowych intelektualistów francuskiego heideggeryzmu (względnie poststrukturalizmu), opisywała Derridę jako „najbardziej złożoną postać" tego nurtu intelektualnego. W niniejszej pracy omawiam nie tylko jego tekst *O duchu*[75], poświęcony nazistowskiemu zaangażowaniu Heideggera, ale także wkład owego filozofa do amerykańskiej debaty wokół problematyki okupacyjnej publicystyki Paula de Mana – pochodzącego z Belgii charyzmatycznego literaturoznawcy i propagatora dekonstrukcji w Stanach Zjednoczonych. Biorąc pod uwagę, że kolaboracyjne teksty młodego de Mana ukazywały się pod jego własnym nazwiskiem w największym belgijskim dzienniku „Le Soir", można stwierdzić, że miał on wyjątkowe szczęście, iż całą sprawę upubliczniono dopiero kilka lat po jego śmierci. Amerykańską debatę wokół owego zagadnienia można do pewnego stopnia uznać za odpowiednik paryskiej *l'affaire Heidegger*, gdyż bezpośrednio dotyczyła grona współpracowników i przyjaciół autora *Ideologii estetycznej* (co nadawało jej intensywny wymiar emocjonalny).

Jednak między tymi dwiema dyskusjami były też istotne różnice, wynikające tak z odmienności charakteru pola intelektualnego w Stanach Zjednoczonych i we Francji (w pierwszym z wymienionych państw było ono

[73] Por. J.-F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris 1984.

[74] E.J. Bellamy, *Affective Genealogies. Psychoanalysis, postmodernism, and the „Jewish question" after Auschwitz*, Lincoln 1997.

[75] J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, tłum. B. Brzezicka, Warszawa 2015.

bardziej zdecentralizowane i nie sprawiało, że intelektualiści znajdowali się na wyróżnionej pozycji w przestrzeni publicznej), jak i ze znacznie mniejszego znaczenia dorobku literaturoznawczego de Mana w porównaniu do myśli Heideggera (którego notowania w filozofii światowej pozostają bardzo wysokie do dziś). Dla Derridy ta sytuacja była bardzo niewygodna, gdyż sprawa publicystyki de Mana dostarczyła dodatkowej amunicji jego intelektualnym przeciwnikom i mogła się przyczynić do zachwiania pozycji, którą zdobył jako czołowy (szczególnie po śmierci Foucaulta) przedstawiciel tzw. *French Theory* w Stanach Zjednoczonych[76]. Wspominam o tym, gdyż do Polski i innych krajów byłego bloku wschodniego idee poststrukturalizmu i postmodernizmu trafiały w latach 90. nie tylko bezpośrednio z Francji, ale także (a może nawet przede wszystkim) za pośrednictwem humanistyki anglojęzycznej. Tłumaczy to funkcjonujące w owych krajach częste sięganie przez intelektualistów po formułę „postmodernizmu", do której we Francji przyznawał się tylko Lyotard, gdyż sam przyczynił się do jej powstania dzięki sukcesowi swej książki *Kondycja ponowoczesna*[77]. Co prawda bardziej dystyngowani pod względem intelektualnym autorzy (jak Ryszard Nycz czy Michał Paweł Markowski) unikali posługiwania się tego rodzaju formułami, które trafnie traktowali jako zbyt uproszczone, ale problematyka amerykańskiej wersji „postmodernizmu" kształtowała po pierwsze polską recepcję autorów francuskich, o których piszę w tym tomie, po drugie zaś specyficzną refleksję literaturoznawczo-kulturoznawczą na temat Zagłady.

Amerykańska wykładnia francuskiego poststrukturalizmu została w dużej mierze ukształtowana przez idee Richarda Rorty'ego, który w ramach swojej filozofii przyjmował skrajnie konwencjonalistyczny (czy też konstruktywistyczny) styl myślenia o filozofii i nauce. W jego ramach kwestia obiektywistycznych procedur poznawczych w ogóle nie mogła zostać potraktowana jako realny problem, granice między filozofią a literaturą zaś były wyłącznie kwestią kontyngentnych konwencji instytucjonalno-kulturowych[78]. Takie ujęcie budziło głęboki sprzeciw tak większości filozofów,

[76] Na temat specyficznie amerykańskiej recepcji różnych nowatorskich nurtów z obszaru filozofii/humanistyki francuskiej i ich łączenia w postaci tzw. francuskiej teorii por. F. Cussot, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris 2003.

[77] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

[78] Por. tegoż, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2013.

jak niemalże wszystkich przedstawicieli nauk społecznych[79], natomiast odpowiadało spontanicznym skłonnościom części literaturoznawców, którzy w swojej działalności filologicznej i interpretacyjnej zwykle koncentrują się wyłącznie na analizie pewnego korpusu tekstów. Bezpośrednie przeniesienie tego stylu myślenia na obszar refleksji nad historiografią Zagłady doprowadziło do skrajnego relatywizmu poznawczego, paradoksalnego w kontekście jednoczesnego przypisywania zjawisku ludobójstwa nazistowskiego wyróżnionego znaczenia historyczno-kulturowego przez rzeczników tego („postmodernistycznego") podejścia. Ten kompleks zagadnień analizuję w ostatnim rozdziale niniejszej pracy, omawiając studium o ambicjach teoretycznych *Holocaust. Problemy przedstawienia*[80] autorstwa polskiej badaczki Anny Ziębińskiej-Witek. W moim przekonaniu z rozwijanym tam typem swoistego solipsyzmu językowego koresponduje absolutyzacja „gier językowych" z najbardziej znanej filozoficznej pracy Lyotarda *Poróżnienie*[81]. Jest ona istotna w kontekście tematu niniejszej pracy, ponieważ rozwijał on w niej oryginalną filozoficzną koncepcję języka w ścisłym związku z refleksją nad problematyką zagłady Żydów. Nieco inny charakter ma rozdział poświęcony debacie Georges'a Didi-Hubermana i Gérarda Wajcmana na temat fotografii Zagłady. Filozoficzno-teoretyczne stanowisko uczestników tej dyskusji sytuuje się w ramach szeroko rozumianej tradycji intelektualnej teorii krytycznej. Duża uwaga, jaką poświęciłem problematyce przedstawienia Zagłady w niniejszej pracy, wynika stąd, że na płaszczyźnie badawczej właśnie w tym kontekście najczęściej wykorzystywane są koncepcje filozoficzne zaczerpnięte z myśli neomarksistowskiej (teorii krytycznej) i poststrukturalistycznej.

[79] Por. przykładowo: M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris 2007, s. 31–33.

[80] A. Ziębińska-Witek, *Holocaust. Problemy przedstawiania*, Lublin 2005.

[81] J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2010. Na potrzeby (neo)marksistowskiej analizy stanu kultury w społeczeństwach „późnego kapitalizmu" formułę postmodernizmu wykorzystał także Fredric Jameson w klasycznym już studium *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Kraków 2011.

W obszernej literaturze naukowej poświęconej różnym aspektom związanym z nazizmem i Zagładą wciąż bardzo niewiele jest całościowych prac zgłębiających ich społeczno-kulturowe źródła w perspektywie filozoficznej. Niniejsza książka jest próbą wypełnienia tej luki, przy czym skupiam się w niej na autorach związanych z nurtem szeroko rozumianej teorii krytycznej oraz myślą poststrukturalistyczną. Ponieważ w kontekście poststrukturalizmu problematyka nazizmu i Zagłady była podejmowana w bezpośrednim związku z filozofią Heideggera i dyskusją nad jego zaangażowaniem nazistowskim, wiele miejsca poświęciłem także tym zagadnieniom.

Na podstawie Wstępu

Nikt dotychczas tak jak Piotr Kendziorek nie przemyślał problemu Zagłady, to jest nikt w Polsce nie odważył się tak jednoznacznie uczynić z Zagłady problemu ściśle intelektualnego. Dzięki tej książce zacząłem myśleć o filozofii współczesnej ściśle w kategoriach Zagłady i zastanawiam się obecnie, w jakim stopniu filozofia XX i XXI wieku jest po prostu i tylko filozofią „po Zagładzie". Oznacza to, że Szoah odmieniło filozofię nieodwołalnie i nieodwracalnie. Filozofia *przed* i *po* Szoah to zupełnie inna filozofia. Jednocześnie książka Piotra Kendziorka odważnie i stanowczo przekonuje czytelnika, że historia intelektualna nie musi być historią nieafektywną i apolityczną. Przeżywanie i myślenie nie muszą być skonfliktowane, tak jak polityka i obiektywne badanie nie muszą sobie bezwzględnie przeszkadzać.

Szymon Wróbel