

Tomasz Łysak

Filozofia po kataklizmie

Pisanie o granicy, granicy wytyczonej przez przejście kataklizmu, jest prawie niemożliwe. Takiego niemożliwego zadania podjęli się Alan Milchman i Alan Rosenberg w książce *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustzie. Auschwitz, filozofia, nowoczesność*¹. Zagłada jest dla autorów wydarzeniem przekształcającym, po którym nie można powrócić do wcześniejszych sposobów myślenia. Postrzegają Auschwitz jako radykalne *novum*, odrzucając powszechne w literaturze przedmiotu sądy o nawrocie anachronicznego barbarzyństwa; takie rozpoznanie skłania ich do przewartościowania filozofii po zagładzie.

Przewartościowanie jest tu podstawową kategorią dyskursywną, pozwala ono na ukazanie etycznego uwikłania filozofii po katastrofie. Z jednej strony, autorzy zmagają się z kolaboracją czołowych myślicieli nowoczesności z nazistami, pokazując skomplikowane związki biografii i myślenia, z drugiej strony bronią własnego zaplecza intelektualnego, tj. filozofii ponowoczesnej czy dekonstrukcji przed zarzutami o nieprzystawalność do traumy zagłady. Ukazując związki Martina Heideggera, Maurice'a Blanchota czy Paula de Mana z narodowym socjalizmem, nawigują pomiędzy Scyllą dyskursu apologetycznego² a Charybdą odrzucenia myśli tych filozofów *en bloc*, wystrzegając się łatwych rozwiązań. Pokazują, że związki Heideggera z nazistami w latach 1934-35 są niewybaczalne, lecz nie powinny prowadzić do odrzucenia myśli filozofa, gdyż

¹ Przeł. Leszek Krowicki, Jakub Szacki, Warszawa: WN Scholar 2003.

² Wynikającego często z faktu, że obrony podejmowali się uczniowie filozofów, którzy z wielkim trudem zdobywali się na tak bardzo potrzebny dystans do opisywanych uwikłań. Przykładem takiej nieudanej próby rozprawienia się z przeszłością mistrza może być tekst Shoshany Felman o Paulu De Manie („Camus' The Fall, or the Betrayal of the Witness”, w: Shoshana Felman, Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York: Routledge 1992, w którym porównuje De Mana do postaci z *Upadku Camusa*). Ta interpretacja służy zachowaniu idealnego obrazu Nauczyciela (pisze o tym szerzej Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca&London: Cornell UP 1998, ss. 74-77).

wykracza ona swym sensem poza proste wytyczenie drogi (czy później usprawiedliwienie) ku współpracy z hitlerowcami.

Broniąc swojej metody badania, wskazują na moralne imperatywy myślenia o zagładzie, odrzucając jednocześnie łatwą i naiwną krytykę postmodernizmu jako permissywnej ideologii pozwalającej w równym stopniu na głoszenie prawdy i fałszu, gdyż „wszystko wolno”. W zamian argumentują, że fakt, iż w postmodernizmie z myślenia wyrugowano pojęcie „ogólnej prawdziwości”, jest wezwaniem do poszukiwania prawd w lokalnych kontekstach. Prawdy te nie roszczą sobie prawa do ostateczności, co więcej, pozostają otwarte na inne głosy w dyskusji. Paradoksalnie, unikanie binarnych podziałów otwiera na głos innych, gdyż autorzy czynią wysiłek odczytania racji stojących za przeciwstawnymi stanowiskami w badaniach nad Shoah.

Niepokojący tytuł *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście* ma podwójne znaczenie: odwołuje się do nowoczesnego totalitaryzmu jako ustroju społecznego stwarzającego warunki do przeprowadzenia ludobójstwa oraz zapowiada odważne podjęcie tematu, wbrew ustalonym Prawdom o zagładzie. Sformułowanie użyte w tytule mogłoby się wydawać niefortunne, gdyby nie fakt, że radykalna nowość rzeczywistości „kominów krematorium” zmusza do przeprogramowania aparatu poznawczego. Rozpoznanie tej nowości skłoniło autorów do sięgnięcia po narzędzia, za pomocą których nie badano jeszcze ekstremalnego doświadczenia nowoczesności. Za Baumanem głoszą, że niemożliwe jest zrozumienie nowoczesnej cywilizacji bez skupienia się nad Holocaustem oraz że myślenie o zagładzie nie może się obyć bez refleksji nad czasem, w którym miała miejsce. Tym samym próbują przeformułować pojęcie nowoczesności, wskazując na porażki myślenia o niej badaczy takich jak Jürgen Habermas. W ich rozumieniu projekt nowoczesności nosił w sobie załączki eksperymentu ludobójczego, między innymi ze względu na przykładanie zasady utylitarności do populacji (stąd między innymi wziął się złowroźny slogan „życie niegodne, by żyć”).

Autorzy w skrótowny sposób wykładają racje, dla których należy się zająć Holocaustem w kontekście filozofii postmodernistycznej: jej prekursorzy (Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot, Georges Bataille) poświęcili znaczną część swego dorobku krytyce nowoczesnej filozofii, w której upatrywali źródeł nowoczesnego zła. Czołowi przedstawiciele myśli ponowoczesnej, tacy jak Jacques Derrida, Michel Foucault czy Jean François Lyotard, przykładali do Shoah szczególne znaczenie, pokazując, iż po wydarzeniu o takiej skali konieczne jest zerwanie z myśleniem w paradygmacie nowoczesności. Milchman i Rosenberg podkreślają kontrowersje wynikające z prób przyłożenia filozofii postmodernistycznej do Holocaustu, wskazując na dwa najistotniejsze źródła

takiej krytyki: uwikłanie filozofów w reżim nazistowski (a także rzecką zbieżność ich poglądów z jego ideologią) oraz przekonanie o katastrofalnych skutkach postmodernistycznego antyfundamentalizmu (czyli postawy negującej istnienie wszelkich prawd *a priori*, od których wychodziłoby każde rozumowanie. Warto się bliżej przyjrzeć drugiemu zarzutowi, gdyż jest on często przywoływany jako oskarżenie o sprzeczanie negacjonizmowi (to jest stwierdzeniu, że Holocaust nie miał miejsca). Badacze tacy jak Saul Friedlander czy Berel Lang wskazują na niebezpieczeństwo zrelatywizowania prawdy do typu narracji, w której jest przekazywana, co prowadzi do prymatu interpretacji. By uniknąć pułapki relatywizmu, badacze ci proponują radykalny zwrot ku faktom, to jest takiej relacji historycznej, która polegałaby na faktyczności w kształtowaniu narracji. Milchman i Rosenberg udowadniają jednak, że ataki negacjonistów, na przykład Roberta Faurissona, dalekie są od swobodnego żonglowania faktami, lecz, wprost przeciwnie, odnoszą się do tradycyjnej wiary w siłę nagiego faktu, który dotychczas był rzekomo przeinaczany na potrzeby dyskursu o Holocaustu: „Rzeczywiście, osobnicy podobni Faurissonowi twierdzą, że ‘fakty’ dowiodą iż zagazowywanie Żydów w obozach takich jak Treblinka było fizyczną niemożliwością” (ss. 74-75).

Autorzy przyznają, że zarówno fundamentalizm jak i antyfundamentalizm nie chronią przed niebezpieczeństwem zaprzeczania zagładzie. W zamian zwracają uwagę na konieczność poszukiwania prawdy w jej lokalnym, społeczno-kulturowym kontekście, gdyż faktyczność wiąże się z konkretnym kontekstem jej ustalania. Tym samym zanegowanie istnienia prawdy jako takiej nie jest zwrotem ku poznawczemu chaosowi, lecz wezwaniem do poszukiwania nowych *modi* aktywności intelektualnej. W związku z tym obrona przeciw nazizmowi nie polega już na „odwoływaniu się do koncepcji natury ludzkiej czy prawd ostatecznych uzyskanych przez stosowanie ahisterycznego Rozumu, a raczej będzie podejmowana na mocy przekonań, które są wytworem naszego szczególnego środowiska kulturalno-historycznego” (s. 80).

Przyjęcie założenia o przekształcającej roli Holocaustu stoi u podstaw projektu autorów, którzy pokazują, że w jego następstwie doszło do radykalnego przeformułowania filozofii czołowych myślicieli. Jednakże, jak pokazują Milchman i Rosenberg, rozpoznanie faktu, że zagłada kończy nowoczesność, nie było powszechne, część filozofów o poglądach ukształtowanych przed kataklizmem trwała przy dawnych schematach myślenia (między innymi Martin Buber). Wielu młodszych myślicieli zmagало się z tematem, czasami jednak nie wprost, przy okazji podejmowania innych badań (autorzy odwołują się tutaj do filozofii Michela Foucaulta, pokazując, że badania nad praktykami dyscyplinującymi w sys-

temach zachodniej demokracji przeprowadzane były w polu ograniczonym przez widmo katastrofy/zwieńczenia nowoczesności). Obrona przed pułapkami binarnego myślenia przynosi zaskakujące rezultaty w dyskusji nad wyjątkowością Holocaustu, która podzieliła środowisko naukowe w Ameryce. Autorzy, nie odrzucając pojęcia wyjątkowości, skupiają się nad sprzecznymi stanowiskami trywialistów, absolutystów i kontekstualistów, by pokazać racje stojące za każdym z tych poglądów i zderzyć je ze sobą. Dla trywialistów problem wyjątkowości nie istnieje, gdyż wszystkie wydarzenia historyczne są wyjątkowe i w związku z tym raz zakończony Holocaust nie może się powtórzyć. Trywialistami nazywani są również ci, którzy, nie negując znaczenia Holocaustu, sprowadzają go do wydarzenia wynikającego z poprzedzających procesów. Błędem tych pozycji jest według autorów uwikłanie się w dylemat dwubiegunowości: wyjątkowość czy historyzacja, przy czym ta druga wykluczałaby możliwość pierwszej. Równie błędne jest odwrotne waloryzowanie tej opozycji, ku której skłaniają się absolutyści twierdząc, że odmienność Holocaustu wyklucza go z normalnego biegu historii (a każda próba uhistorycznienia jest przekreśleniem wyjątkowości). Autorzy cenią postawę kontekstualistów, którym udaje się najczęściej uniknąć pułapki opozycji binarnej, gdyż, otwierając się na dyskurs wyjątkowości, nie przekreślają znaczenia analizy historycznej.

Celem autorów nie jest bezkrytyczne wpisanie się w tę trzecią tradycję, lecz takie jej wykorzystanie, aby mógł powstać nowy dyskurs opisu zagłady, ważący racje historyczne w celu lepszej fabularyzacji Auschwitz. Fabularyzacja ta miałaby wiązać wiedzę ze sposobem jej przekazywania, nie roszcząc sobie prawa do głoszenia Prawdy, łączyłaby też namysł nad porażką nowoczesności (bez odwoływania się do uproszczonej teleologii, według której Holocaust był koniecznym jej zwieńczeniem) z analizą wpływu *wydarzenia przekształcającego* na bieg historii. Przyjęcie tej strategii otwiera pole dla rozważań nad rolą Holocaustu jako *wyjątkowego* wydarzenia *historycznego*, to jest radykalnej cezury, po której projekt nowoczesności traci swoją moc.

Ta wiedza skłania autorów do ujmowania znaczenia Holocaustu nie tylko w perspektywie historycznej, ale także jako wydarzenia, które nie przestaje kształtować przyszłości. Przekształcający charakter Auschwitz nie polega więc jedynie na przejściu od nowoczesności do późnej nowoczesności, lecz na odwołaniach do niego we wspólnotach pamięci. Milchman i Rosenberg konsekwentnie unikają odpowiedzialności po którejś stron opozycji pamięć – zapomnienie, pokazując, że absolutyzowanie którejkolwiek z nich kosztem drugiej ma realne skutki polityczne (nadmiar pamięci może prowadzić do legitymizacji własnych działań „wyrównujących” historyczne krzywdy).

Filozofia nowoczesności z jej krytycznym spojrzeniem na kondycję człowieka w państwie pozwala ukazać mechanizm działania jednostek w społeczeństwie totalitarnym. Mimo iż nie wolno postawić znaku równości pomiędzy techniką a zagładą, nie można także pomijać wpływu rozumu instrumentalnego na implementację ostatecznego rozwiązania. Co więcej, struktury zapewniające sprawne funkcjonowanie społeczeństwa technicznego mogą być z łatwością wykorzystane do zbrodniczych celów, gdyż cechują je rozproszenie odpowiedzialności oraz a-etyczne pobudki postępowania. W tej dyskusji nie zabrakło głosu autorki *Eichmana w Jerozolimie*³: rozdział „Hannah Arendt a etiologia mordercy z za biurka: Holocaust jako zapowiedź” wskazuje na nowoczesne państwo jako habitat „banalności zła”. Arendt pisała, że bezmyślność jest cechą konstytutywną nowoczesności, gdyż wszystko, co wykracza poza sferę praktyczności rozumu, staje się niepotrzebne. Bezmyślność ta nie upośledza funkcjonowania w społeczeństwie, wprost przeciwnie, ułatwia idealne wypełnianie zobowiązań obywatela wobec państwa. Autorzy pokazują, że taka skrajnie pesymistyczna wizja społeczeństwa opartego na bezkrytycznym posłuszeństwie wobec prawa i struktury, ściągnęła na Arendt gromy oburzenia za bezpodstawną generalizację. Krytykom trudno było się pogodzić z tezą, że morderca z za biurka nie jest aberracją nowoczesności, lecz uosabia jej istotne cechy. Tym samym Holocaust nie przynależy wyłącznie do sfery historii, gdyż mechanizmy społeczne, które doprowadziły do jego wystąpienia, nie przestają kształtować cywilizacji późnej nowoczesności. Przejdźmy teraz do najtrudniejszej części projektu Milchmana i Rosenberga, a mianowicie oceny znaczenia postawy Heideggera dla odbioru jego filozofii oraz wagi tej filozofii dla filozofii w ogóle. We współczesnej recepcji istnieje spór dotyczący filozoficznych źródeł związku Heideggera z nazizmem. Niektórzy poszukiwali ich w rzekomym odrzuceniu humanizmu oraz filozofii podmiotu, inni, jak Jacques Derrida, uważali, że Heidegger nie przewyciężył jeszcze metafizyki podmiotu, co umożliwiło fascynację totalitaryzmem nazistowskim. Nie mniej istotna od tego typu sporów jest metoda analizy: czy polegać w niej na wewnętrznej krytyce tekstu czy też wzbogacać ją o rozważania nad społecznym jej uwikłaniem. Autorzy polemizują z tezą Victora Fariasa⁴ o redukcji filozofii Heideggera do przygotowania gruntu pod nazizm; odkrycie tego związku doprowadziło do całkowitego jej odrzucenia. Odwołując się do Lyotarda wskazują, że błędem jest zarówno odrzucanie dorobku Heideggera ze względu na uwikłanie się myśliciela w system

³ Hannah Arendt, *Eichman w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, przeł. Adam Szostkiewicz, Kraków: Znak 1998.

⁴ Victor Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. Paweł Lisicki, Robert Marszałek, Warszawa: Aletheia 1997.

totalitarny, jak i twierdzenie, że wielkość tej myśli przekreśla możliwość poparcia dla nazizmu. Obserwacja, że waga filozofii nie wyklucza jej uwikłania w podłość, prowadzi do wniosku, iż „nawna” lektura Heideggera nie jest już możliwa, a nakazem stało się odczytywanie go ze wzmożoną uwagą, tak aby oddzielić usprawiedliwienie dla zła od nadal istotnych treści.

Mierząc się z kolejnym problemem analizy dorobku Heideggera, przywołują spostrzeżenia Richarda Rorty’ego, który, nie negując niskich pobudek oraz podłości filozofa, obstawał przy oddzieleniu życia od dzieła. Wielkości idei towarzyszy bowiem czasami marne życie.⁵ Autorzy skłaniają się ku ograniczonej autonomii dzieła, udowadniając, że dzieło, mimo, iż nie wyraża jednoznacznie i w wyczerpujący sposób osobowości autora, wypływa z pewnych jego działań i predylekcji ideologicznych.

Te pytania prowadzą do ostatniej wątpliwości: czy dopuszczalne jest odseparowanie filozofii od sfery politycznej, czy, innymi słowy, nazizm jest częścią filozofii Heideggera, czy też miał wyłącznie podłoże społeczne lub psychologiczne. Po raz kolejny autorzy odrzucają binarne rozwiązanie sporu, odnosząc się do wewnątrz- i zewnątrz-filozoficznej motywacji filozofa. Podkreślają, że równie błędne jest utożsamianie nowoczesności z zagładą, jak ideologizacja sporu o Heideggera. Istotny natomiast jest imperatyw radykalnego zapytywania (pochodzący z myśli młodego filozofa), który wyczula nie tylko na społeczne i historyczne uwarunkowania burzliwych dyskusji, ale także ukryte założenia badaczy. W kompozycji książki zawarty jest model lektury Heideggera: od wskazania uwikłań tej myśli w zło do próby jej zastosowania do opisu rzeczywistości totalitarnej. W osobnym rozdziale autorzy przekonująco pokazują, że obserwacje poczynione przez filozofa trafnie ujmują proces podporządkowania jednostki państwu, który sprowadził ją do poziomu narzędzia i materiału.

Książkę kończy rozdział poświęcony myśli Michela Foucaulta, pomijanej dotychczas w filozoficznych opisach „uniwersum koncentracyjnego”. Foucaultowska genealogia technik sprawowania kontroli nad ciałem „obrysowuje kontury tego, co można by nazwać ‘archipelagiem więziennym’” (s. 254), nie zbliżając się jednak do kataklizmu nowoczesności.⁶ Autorzy wykazują jednak, że refleksja Foucaulta nad Holocau-

⁵ O łatwości, z jaką wpada się w pułapkę zmieszania życia i twórczości, może świadczyć książka Paula Johnsona, *Intelektualiści*, przeł. Andrzej Piber, Poznań: Zysk i Spółka 1998.

⁶ Dla części krytyków to pominięcie było wystarczające dla potępienia Foucaulta za milczenie, które miało rzekomo ukrywać jego bierność w latach 1940-45, gdy mieszkał w okupowanej Francji.

stem zawarta jest, w zwykle niedostrzeganym, ostatnim rozdziale pierwszej części *Historii seksualności*⁷. Milchman i Rosenberg wychodzą od foucaultowskiej krytyki cywilizacji po-oświeceniowej, ukazując związek pomiędzy uwikłaniem nowoczesnego podmiotu w praktyki dyscyplinujące i ich radykalizacją w „świecie obozów”. Nie ograniczają się do komentowania poglądów wyrażonych *explicite*, bo poszukują również formuł opisu zagłady w bardziej ogólnych przemyśleniach filozofa. Dyscyplina regulująca życie społeczne w ustroju nazistowskim rozwija krytykowane przez Foucaulta dziewiętnastowieczne marzenie wojskowych „o społeczeństwie o podatnych ciałach i stałym przymusie” (s. 267). Nowoczesny system polityczny realizuje to marzenie, stosując biowładzę, która obejmuje swym reżimem cielesność obywateli, wpływając na pewne procesy i zjawiska biologiczne, takie jak, między innymi, długowieczność czy rozmnażanie. Strategia dyscyplinarna państwa prowadzi do utraty autonomii jednostki oraz przemiany jej w „uległe ciało”. Biowładza ma według Foucaulta swój rewers w postaci tanatopolityki, czyli negatywnej władzy sprawowanej przez państwo, decydującej o tym, kto powinien umrzeć. Katalizatorem przemiany biowładzy we władzę nad śmiercią było przyjęcie przez państwo teorii rasizmu, który przestał być rozpatrywany w kategoriach biologicznych, lecz wynikał z praktyk dyskursywnych. Nazizm stanowi dla Foucaulta radykalną kontynuację praktyk dyscyplinarnych wprowadzanych w kulturze zachodniej od XVIII wieku. Podporządkowanie tkanki społecznej władzy pozwala na ożywienie historycznych fantazmatów takich jak „symbolika krwi”, prowadząc do zbrodni ludobójstwa. Filozof protestuje jednak przeciwko wszelakiej celowości historii, podkreślając, że zagłada wynikała ze splotu rozmaitych okoliczności, których nie można redukować do pojedynczej przyczyny czy procesu.

Podział populacji na dwie rozłączne grupy: trędowatych (na zawsze wydalonych ze społeczeństwa) i chorych na dżumę (poddawanych praktykom dyscyplinującym, aby przywrócić ich społeczeństwu) przedstawiony w *Nadzorować i karać*⁸ – stanowi punkt wyjścia do opisu technik podziału populacji stosowanych przez nazistów. Państwo nazistowskie opierało się na podziale na zdrową i chorą tkankę społeczną; tę drugą należało zniszczyć. „Zdrowi” członkowie wspólnoty poddawani byli praktykom dyscyplinującym w imię państwa, gdyż kategoria zdrowia wiązała się ściśle z podatnością na tresurę.

⁷ Michel Foucault, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i Krzysztof Matuszewski, Warszawa: Czytelnik 1995.

⁸ Michel Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, Warszawa: Aletheia 1993

Eksperyment myślowy Milchmana i Rosenberga pozwala z innej perspektywy spojrzeć na zagładę, lecz także na naukowy dyskurs, który się wokół niej ukształtował. Antymetafizyczne nastawienie badaczy każe im poszukiwać źródeł totalitaryzmu w lokalnych kontekstach społeczno-ideologicznych. Ponadto poświęcają, uwagę refleksji marginalizowanej w badaniach nad kataklizmem. Nie skupiają się wyłącznie na obrzeżach dyskursu o zagładzie, lecz krytycznie ujmują jego główne problemy, odnosząc się do ukrytych założeń i otwartych antypatii uczestników sporu. Książka ta ma dodatkową zaletę dla polskiego czytelnika, gdyż niezwykle dokładnie relacjonuje amerykańskie debaty prowadzone w ramach badań nad Holocaustem. Co więcej, *Eksperymenty...* w oryginalny sposób dotyczą problemów o podstawowej wadze dla humanistyki, gdyż wyjście z niszy historycznych badań nad zagładą podnosi wartość rozważań nad nie przekroczonymi zagrożeniami (późnej) nowoczesności. Ukazanie aktualności zagrożeń, które unaoczniała zagłada, nie wiąże się jednak z wyrwaniem jej z historycznego kontekstu. Wprost przeciwnie, cywilizacja późnej nowoczesności nie może uciec od historycznych implikacji wydarzenia przekształcającego, jakim była Zagłada.

Tomasz Łysak
