

ХОЛОКАУСТ, БОГ И „ПАЦОВСКИ КАНАЛИ“ ФИЛОСОФИЈЕ

Кључне речи:

Аби Варбурх; Штефан Георге; симбол(изам); Ернст Касирер; узлазни и силазни симболизам; симбол; знак; Давос; извесност; холокауст.

Аутор:

Др Олег Солдат је виши асистент на Филозофском факултету Универзитета у Бањој Луци

Кореспонденција:

oleg.soldat@ff.unibl.org

Област:

Историја филозофије

DOI:

10.5937/politeia0-34042

Датум пријема чланка:

19.09.2021.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1

1.11.2021.

Резиме:

Аутор у есеју прати два основна механизма којима филозофија, после Другог светског рата, настоји да заобиђе тему холокауста. Реч је о филозофији Хајдегера, и о неомарксистичкој мисли „Франкфуртске школе“, најпотпуније изражене делом Теодора Адорна. Док се Хајдегер у раду сагледава као резултујућа приоритизација хтонског симболизма у култури вајмарске Немачке, која заобилази и гаси симболичку алтернативу представљену Касирером и Варбургом, дотле се и левичарска мисао Адорна уписује у матрицу, претходно одређену генеричким поступком метафизике, са њиховим заједничким називником: брисањем библијског језика из свести академије и филозофије. У раду се детаљније илуструју механизми којима филозофија даље холокауст и Јевреје лишава стратешког провизуријума, који може да им понуди једино ционистички пакет. Аутор тврди да је посредни филозофска фиксација на трајекторију генеричког-уопштеног постојања „човека-као-врсте“ (Маркс), коме је главна претња управо јеврејска посебност.

УВОД

Злочин холокауста поседује јасну филозофску валенцу. Зашто је онда философија слепа за холокауст, требало би да је прво и темељно питање саме философије. Али, то није случај.

На неке смернице у том правцу упутиће нас Дејвид Хирш (David Hirsch), у својој студији „Деконструкција књижевности након Аушвица“ („Deconstruction of literature after Auschwitz“): „Аушвиц није био само *anus mundi*¹ (...) већ симбол пропасти целе високе културе, који се гојио и стасавао на Хајдегеровом философирању (sic!)“ (Hirsch, 1991: 87). Хирш се даље пита како је уопште могуће не „видети везу између (...) нацистичког плана да се у Аушвицу убије Бог (sic!), и Хајдегеровог плана да се *деконструише метафизичка традиција западне философије*, што подразумева уништење споја хеленизма и јеврејства у хришћанству (sic!). Крајњи, стваран исход хајдегеријанске и деридајанске деконструкције уништења логоцентричне традиције је Аушвиц. Зато, да би се разумео Хајдегер, неопходно је прво разумети Аушвиц, а не обратно“ (Hirsch, 1991: 87).

Са Хиршом се негде усаглашава и филозоф Емил Факенхајм (Emil Fackenheim) кад, далеко блажим речима од Хиршових, каже да су „философи холокауст готово игнорисали. Зашто? 1) Свикли на општости, њима су појединачности од мале користи, а од још мање све оно што је јединствено. Холокауст тако у најбољем случају постаје један од многих геноцида“ (Fackenheim, 1985: 505). Видимо да Хирш своју анализу усмерава у правцу који није устаљен, чијих позиција се држи и аутор овог рада, након увида у то да су рекла-

мирања холокауста у философији: ретка, спорадична и тривијална.

Циљ овог рада јесте да се представи одређен број откривених места, паралела и увида на ту тему. Због тог и јесте тако ергономичан захват који, заједно са Факенхајмом, развија Хирш, а који је за филозофску атрибутику неугодан, јер указује на то да је а) холокауст операција убиства Бога, али и да је б) Хајдегеров пројекат деконструкције „западне лого(са)центричности“ само друга (или прва?) етапа исте операције.

Из Хиршове формулације јасно је да се историјати холокауста подносе филозофском сечиву које из њих прво исеца варијаблу Бога, да би предразумевање онда могло да се нахрани „очајањем над Богом Израиља“, из чега ће се конфабулисати цели низ реторичких питања, попут: „Где је Бог био у Аушвицу?“, „Зашто је ћутао?“, „Постоји ли теологија након Аушвица?“ итд. Тиме се *организује цела једна култура уживања у Божијем ћутању и Његовој одсутности*, која до данас представља значајну индустрију, а одрични одговори на питања о смислу након Аушвица (и Јасеновца) нимало не спречавају хуманистику да се умножи у све већи број дисциплина и одсека којима до смисла нимало није стало. У том погледу заправо се једва дочекало да се констатује крах свега теолошког, па да се стварност онда може на миру премрежити статистичким предметима: Аушвиц је испао користан савезник секуларног ума. Смрт смисла у Аушвицу само се констатује, али тешко да ико пушта физички сузе над њим. Биће философије заправо циља на брисање тог крајњег сверазумевајућег Наадресата (Бахтин), који холокауст једино и може да осмисли. Јер, присетимо се: Бог је Тај који операционализује Јевреје на земљи, а они су ти који стилизују Њега, што је минимална перифраза за конфи-

1 „чмар света“

гурацију коју зовемо (јеврејски) Завет². Херменеутички минимум стога гласи да: представљање холокауста мора следити а) јеврејску стилизацију властите судбине, тј. б) она мора да се изврши на властитом терминолошком терену. А то значи, на пољу оног духовног искуства, којег Јевреји и у страдању операционализују библијским језиком и захваљујући којем се холокауст и десио. С обзиром н то да је тога био свестан чак и Адолф Хитлер, (Trevor-Roper, 2000: 7), оглушити се о тај терминолошки херменеутички захтев, значило би без даљњег негирати холокауст, јер ће такав чин њему одузети битну семантику и снизити га на ниво (пуког) геноцида. А тамо, у области тог истрошеног појма, он ће морати да се носи са целим низом конкурентних других геноцида.

Треба се стога запитати: ако узроке холокауста није могуће разумети без те и такве самостилизације и аутореференце Јевреја о самима себи, која је покретала чак и Хитлера (Trevor-Roper, 2000), како је онда без Библије ту тему у философији уопште могуће начети? Осим ако – што уопште није далеко од нашег разумевања у овом раду – *философија не представља дословно радни оквир који је, уз безначајне изузетке, избрисао библијске референце?* Проблеми ће, како ћемо видети на крају, ићи и даље од тога: за холокауст није била слепа само философија. Чак се и уметност, а шире гледано и култура, стилизовала у правцу доминанте регуле, која гласи да „холокауст не може да се представи (репрезентује).“³ Сидра

2 Постоји дабоме и хришћански завет, али овај рад бави се спецификом дисперзије јеврејског завета, у његовом судару са холокаустом и пост-холокаустичним реакцијама, пошто се Хитлеров централни „догма“ ипак тицао уништења Јевреја.

3 Наглашавамо на почетку да није проблем толико у уметничком представљању холокауста по себи, већ у *оном представљању које би се ослањало*

Езрахи (Sidra Ezrahi) отпочиње свој знаменити рад под насловом *Представити Аушвиц*, (Representing Auschwitz) управо тим проблемом: „У свим представљањима холокауста влада претпоставка, исто као и у свим дискусијама о особинама и границама истих, да *постоји ентитет, догађај или место, с којим историјске, уметничке, кинематографске или литерарне рефлексије готово уопште немају везе – један епицентар који се понекад замишља као црна рупа у коју се улази само уз ризик, да се оно што се доживи, и ко га доживи, не може да пренесе*“ (Ezrahi, 1995: 121).

Српски епигони ће, нарочито преко југокомунистичке философске лиценце, једва дочекати да идеолошки стилизују такав veto у властити парергон кад је у питању Јасеновац, те ће нормирати став да Јасеновац из неког разлога не треба да уђе у слободну и континуирану представљачку употребу. Много шта друго може, и могло је, али Јасеновац, ипак, мора да остане по страни, а то се не односи само на представљачке аспекте. Сама семиоза Јасеновца скопчана је са посебним тешкоћама (Солдат, 2019: 79), што нас подсећа на још ширу ситуацију са холокаустом. Свему томе, и на разне начине, философија даје свој допринос: није холокауст толико неизрецив, колико философија њега нити жели, а нити може да изрази. Постоје суштински разлози зашто је њој нарочито стало да афирмише такав

на онаку философију која би контекстуализовала холокауст. Уметничко представљање креће се у области приватне субверзивне инспирације, (често и личне ретрибуције или предузетнишва), те оног тренутка кад се она начини делом ширег интелектуалног третмана, моментално оглашава аларм. Покушавамо током рада да одговоримо на питање зашто је то тако, и зашто, ipso facto, не постоји философија холокауста или Јасеновца? Ми, тако, данас имамо „естетику геноцида“, чак и „естетику холокауста“, (однедавно и „естетику Јасеновца“), али философију – не.

методолошки *memento* о недоступности холокауста. Једна група разлога тицаће се његове компликованости и тешке изразивости, а друга, индиректне штете коју холокауст доноси философској атрибуци једном кад уђе у дискурс. Најважније саучесништво философије у скривању холокауста ипак је методолошко: отварање и озбиљно промишљање холокауста у философији би, након што га је заборавила, приближило оне симболичке, појмовне и историјске оквира, са којима се философија давно разишла и који би, кад се темом холокауста отворе, ликвидирали доминантан философски смер. *Реч је о широј пракси уништавања и уклањања сваког трага библијског језика, свести и разумевања из јавне, академске, хуманистичке, а нарочито философске сфере*, неvezано чак за питања холокауста. На тој дебиблизацији језика и свести почива немогућност и невољност академске философије да се озбиљно бави холокаустом (и заветним топосом). Та небибличност и антибибличност језика философије потпуно засићује академски простор, одсецајући из предметне пажње савременог човека све што је старије од пар деценија.

Јевреји су пострадали у средишту философски најпросвећенијег континента. Да би сакрила ову чињеницу, философија је конструисала минимално два „пацовска канала“ (*ratlines*) (Loftus-Aarons, 1992). Први канал јесте мисаони (и масовни) бег у онтологију (предплатоновских) тобожњих прапочетака, с оне стране традиционалне (јудеохришћанске), културе и њене *логоцентричности*, која се код Хајдегера и Дериде препознаје као урођено насиље западњачке мисаоности, инициране Платоном, а настављене у хришћанству. Ту, „с ону страну“ (европске – западне) онтологије, могућност за апсолутно зло тобоже

не постоји, али исто тако не постоје ни Јевреји ни хришћани, што је вероватно од веће важности. Овај канал политички одговара десници: у вишим интелектуалним ложама он ће следити Хајдегера или, преферентно, Карла Шмита (Karl Schmitt), док ће у нижим он рецидивирати паушалну реторику „крви и тла“, кроз екстремни национализам или социјализам. У области културе, он ће да отвори нашироко алеје популарне културе, која засићује етос двадесетог и двадесетпрвог века.

Други пацовски канал, не мање погубан а, ако је то уопште могуће, и опаснији од директног нацистичког, јесте *дисимулација холокауста* у опусу левичарских јеврејских философа тзв. „Франкфуртске школе“. Ту се дисимулација холокауста одвија *кроз форму философског кетмана*, са најдоминантнијим чланом Теодором Адорном и његовом анализом Аушвица. Овај пацовски канал је опаснији, јер је у антијеврејском капацитету неприметнији од дискредитоване деснице. Погледаћемо прво случај Мартина Хајдегера.

ПАЦОВСКИ КАНАЛ ПРАОНТОЛОГИЈЕ

Док је стицај чудних околности на чело хтонског симболичког кретања у Немачкој довео Хајдегера, дотле је предводник анагошкоузлазног философског струјања још увек био Ернст Касирер (Ernst Cassirer). Реч је о два основна, не само философска, већ групно симболичка кретања културе тога доба. Нездрав, асиметричан контакт између те две струје у Немачкој доводи до нестанка анагошкохришћанског симболизма (Balthasar, 2008: 21-45), што се јасно показало и приликом легендарног сусрета између двојице философа, у Давосу, 1929. године. Тај сусрет ће, са његовим последицама, Питер Гордон (Peter Gordon)

у изврсној студији назвати „континенталном вододелницом“ (continental divide) (Gordon, 2010: 1-43). Млади Хајдегер је са овог сусрета испраћен акламацијама у будућност, која ће недуго затим за свој амблем да уздигне крематоријумски димњак Аушвица, док је Касирер испраћен у историју, као двоструко болни подсетник на homo sacer (Agamben, 1998): као Јеврејин, и као мислилац.

Али, њих двојица нису родоначелници ових струјања. Касирер је сукцесор величанственог Јеврејина Абија Варбурга (Aby Warburg) и његовог заснивачког поступка, којим се рађа најзначајнија иконолошка школа нашег времена (Gombrich, 1986), док је Хајдегер само транзитни диспансер који има да нерешену хтонску атрибуту Ничеове мисаоне драме *распрши по европским училиштима*. Као резултат сусрета у Давосу 1929. године, Касирерово интелектуално присуство на континенту се сасушује, што ће, заједно са расним законима донесеним недуго после тога, њега отерати у Америку. Асиметричне путање двојице мислилаца исцртавају и невидљиве обресе двеју култура које трају до данашњег дана. Будући да се, у пролонгираним разигравањима „Давоса“, академија показала системски неспособном да апсорбује Касирерову философију симболичких облика и његову теорију о креативној спонтаности људске психе, укотвљене у симболичкој мултидимензионалности коју доноси традиција (Cassirer, 2020), већ је радије оабрала да следи Хајдегерову протејску слику о „бачености“ човека у „биће“, ослобођену од конкретности историјског тренутка којем у историји она припада, резултујућа приоритизација хајдегеровске позиције морала је на крају да се гарнира и екстремима рајховске политике. У философском смислу, немач-

ке и друге интелектуалне елите постепено су расточиле „есхатолошко јединство“ (die Eschatologische Einheit) (von Balthasar, 1998: 21-45) европске културе и замениле га „обожењем смрти“ (Die Vergöttlichung des Todes) (von Balthasar, 1998: 21-45; 46-63; 223-316), како је одлично окарактерисао философску тенденцију којој припада и Хајдегер, Ханс Урс фон Балтазар у до данас непревазиђеној анализи немачке философије и културе, у својој *Апокалипси немачке душе* (von Balthasar, 1998). Та тенденција утабала је пут за холокауст, јер, чиме то философско „обожење смрти“ резултује, ако не Аушвицем?

За анагошки симболизам у Европи, након продора хтонскога током модерне, није више преостало места, те су сада и Јевреји и „логоцентричност“ (хришћанских традиција) препуштени једном трулом облику „аполонијскога“. Холокауст је, другим речима, заиста припремљен философски и културно током двадесетих година, а уколико се извештаји о њему препусте у руке само носиоцима постојеће философске стилизације, која се аутореферентно нормира као *једина*, онда се може рећи да је холокауст отворио пут и за уништење могућности знања као таквога. У немачкој средини се на тај анагошки симболизам „логоцентричности“ већ и пре Другог рата гледа као на претњу по немачку судбину, између осталог и *зато што су главни носиоци вишег симболизма неретко били управо јеврејски научници, представници попут Варбурга, Касирера, и многих других. Чишћењу философије од „јеврејске науке“ de facto се приступило чак и раније него сличном поступку који ће немачку науку да ослободи од „јеврејске физике“*. У томе можемо да видимо делом и срећну околност, јер су управо јеврејски физичари на тлу Америке створили атом-

ску бомбу, а сваки Немац би требало да је захвалио савезницима који су поразили Рајх пре финалне одлуке о употреби тог „јеврејског“ оружја.

На европском тлу није могла да опстане чак ни Варбургова светски чувена библиотека симболизма, већ је приморана на бег у Енглеску, где до данас стажирају сва релевантна имена из те области, опет готово потпуно изван домаћаја данашње „чисте“ философије. Са Касирером и толиким другима, избаченим из Немачке (и безбројним поубијаним у њој), цела струја анамнетског, анагошког, узлазног симболизма препуштена је злом двојнику, сачињеном од социјалистичких (Cohn, 1970), мистичких, и других квазиметафизичких коктела, а подијум преузимају малигни дилетанти (Goodrick-Clar, 1993). Напоследку, на власт долази убилачка структура која смрт са равни теорије преноси на ниво естетике и индустрије, док симболички дилетантизам постаје филозофска матрица Европе. Истичем да се ова дијагностика односи на *симболичке капацитете философије*, а не и на њену вербалну виртуозност, која се често брка с оним првим.

На тај начин једини је симболизам преостао Немачкој, био онај силазни и демонски, који није запечатио само судбину европског јеврејства, већ у великој мери и европске свести. У Хајдегеровом опусу он ће пронаћи савршеног аватара скривалачког вербализма, који не само да прикрива највећи злочин у историји већ и злочин са *недвосмисленим филозофским импликацијама*. Преостала је лажна алтернатива између „ниског“ и „веома нижег“, где је само неколико индивидуа препознано да је место за истинску свест упражњено, а да на његово место долазе монструми. Другим речима, да је сусрет филозофа у

Давосу прошао више у духу Касирера, и да је публика тога дана била у стању да препозна шта је у улогу, те где ће финално хајдегеријанска деволуција да одведе, судбина света би можда изгледала другачије. То је скоро скандалозан пример тога колико философија заправо вреди. Национал-социјалистичка намера да се уништи како туђа, тако делом и властита историја, комбинована са хилијастичким месијанизмом (Cohn, 1970) лика Рајха и вође, конфузна је као ма који други Хитлеров дизајн. Она је омогућила крајње амалгаме конфузног социјализма, са окултним Химлеровим френезама, које су, напоследку, са позиција хтонског, прешле на чисто сатанистички ниво симболизма (Goodrick-Clark, 1993). Ако је Хитлер према окултноме и био неповерљив, то није омело Химлера да осмисли одреде смрти, засноване управо на коктелу артуријанског мита, праисторијских лобања, окултних духовника, тевтонских замкова, паралитургијских одежди, гробница и церемонијала, магичних прстенова и инсигнија, те да прерасте у један заправо парахристолошки свет, окупљен око „светог грала“. Тај парахристолошки свет, традиционално је обуздавао *катехон* хришћанске културе, док сада, на њеном путу није више стајало ништа. Ту, управо на крају хиљадугодишње „апокалипсе немачке душе“ (von Balthasar, 1998), од Вилиброрда до Вилигута (Flowers and Moynihan, 2001)⁴, срели су се Хитлерово „копље судбине“, којим је наводно прободено Христово Тело, и Химлеров „свети грал“ лажнога Часнога Путира, за једно „причешће смрћу“ бића које јесте „ка-смрти“ (Хајдегер,??). Спарагмос, жртвено јагње, постаће јеврејски народ, племе Пасхалног

4 Вилиброрд је један од првих мисионара (8. век) који је међу старе Немце донео хришћанство, а Вилигут (Карл-Марија) је Химлеров „духовник“.

преласка. Списатељски гледано, Хајдегер је као лауреат достојан: успео је немогуће, створио је хиљаде страница најчитанијег философског дела двадесетог века, а да речју не спомене уништење народа који је написао Библију.

ФИЛОСОФСКИ АНТИЈЕВРЕЈСКИ „КЕТМАН“

Други „пацовски канал“ за бег философије из теме холокауста јесте струја прикривеног антијеврејства, која провејава у неомарксистичкој мисли Франкфуртске школе. Значај ове школе може се одмерити са две стране. Са прве, она је запосела умове комунистичких земаља Југоисточне Европе где се стилизовала као помодно мишљење скоро без алтернативе. С друге стране, та школа је кумулативно узурпирала и похарала, на неомарксистички „стелт“ неспремне америчке кампусе, одакле се лансирала као доминантна матрица данашње хуманистичке оријентације. Последице те чињенице многобројне су за све остале, али за саму јеврејску ситуацију, кад је реч о холокаусту, суштински небитне.

Овде је реч о јеврејском аутошовинистичком кетману, који неупућенима у технологију „финалног решења“ има, по замисли његових аутора, да послужи као згодан „плацебо“ уместо саме ствари. Уште не видимо потребу да се улази у детаље замршене структуре Адорнове (и Хоркхајмерове) мисли. Довољно је, за проблем који је пред нама, на три етаже сагледати оно што Адорно каже о холокаусту.

То треба извести на основу текста: а) који о томе нешто каже (*Негативна дијалектика*), б) одмерити то са становишта програма јеврејског кетмана, изнесеног у тексту који о томе нема ништа да каже,

Дијалектике просветитељства, и, напослетку, в) упоредити све са базичним извором целе те мисли.

Шта, заправо, каже Адорно? Кренимо прво од тога колико каже. У том смислу централно дело је *Негативна дијалекта*. Ту се појам „Аушвиц“ спомиње свега девет пута (2004: 286, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 371), б) појам „логор смрти“, ниједном, в) појам „сабирни логор“, три пута (2004: 100, 285, 362) г) појам „Јеврејин-јеврејско“ седам пута (2004: 296, 299, 372, итд.), г) појам „Библија“, једанпут (2004: 122), д) појам „Бог“ двадесет три пута, при чему је све време реч само о (веома добрим) медитацијама о кантијанском „богу“, а не Богу „Авраама“ (2004: редундантно).

Код Адорна је евидентно следеће: гравитни материјал од којег се једино прави (философски) наратив о холокаусту, по правилу наведеног херменеутичког минимума, није могућ, те је редизајниран у правцу једне, иначе занимљиве, али пуке апстракције, која са јеврејством и најважнијим догађајем новије људске историје нема никакве везе. Он нема везе ни са историјом народа којем је припадао Адорно, а којем аутор ових редова не припада. О тој информацијској неписмености Адорна, која је агендашка, јарко сведочи то што се код њега логори смрти не спомињу ниједном, за разлику од „концентрационих“, што порицање холокауста као уникума издиже на ниво програма, јер холокауст првенствено значи логоре смрти. Реч је о готово административној неписмености, која до изражаја нарочито долази на Адорновом матерњем језику, који је за тај уникатан патент убијања људи изумео неколико посебних речи (*Vernichtungslager* - логори уништења, *Todeslager* - логори смрти, *Tötungszentren* - центри смрти), као и посебну управу

(Трећа управа СС-а, SS-Totenkopfverbände, „Одреди Мртвачке главе“), те га је *превидети немогуће*.

SS-Totenkopfverbände са својим вођом, Хајнрихом Химлером, чак није ни учествовао у иначе еталбираној динамици (националног) социјализма, већ је цели простор Трећег рајха (Европе) премрежио инфраструктуром и естетиком мртвачке и магијске индустрије.⁵ На исти начин се у књизи због тога не етаблира ни суштински кровни категоријал, холокауст, без којег цели злочин нема смисла. Треба истаћи да је Адорно ипак имао прилику да то уради, јер је до тренутка позног публиковања ове књиге (1966), појам холокауста већ био етаблиран, а чак је беснила и борба око стилизације његове „изузетности“ (Raul Hilber) (Хилбергова епохална студија *Уништење европских Јевреја*, излази доста раније, 1961) Том напору би свако иоле добронамеран из редова Јевреја осећао дужност да дâ свој допринос, нарочито у атмосфери предстојећих апокалиптичних покушаја да се холокауст понови у догађајима „Шестодневног рата“ (1967).

Док је *Негативна дијалектика* имала времена да интегрише термин холокауста, прва књига, једнако прослављена *Дијалектика просветитељства* (1947), можда и није. Она је писана у удобности америчког јеврејског (sic) института, на врхунцу распаљивања крематоријумских пећи у Аушвицу, током 1944. године. У завршним етапама уништења европског јеврејства, пар Адорно-Хоркхајмер стилизује фрапанту метафору сродности између (хомеровског) Одисеја и *јеврејског питања*, суштински само још једну инкарнацију мита о Голему или „лутајућем Јевреји-

5 Логора смрти у људској историји укупно је било седам: Аушвиц-Биркенау, Мајданек, Собибор, Треблинка, Белзец, Хелмно, уз један једини изван немачке управе – Јасеновац (под управом НДХ).

ну“. Философи су имали не само физичку удобност потребну за тај посао, већ такође и временски помак од првобитне верзију ове метафоре коју је, две деценије пре тога, у преломном тренутку модерне изворно понудио Џојс у своме „Улику“. Философи нису ажурирали ни ту тезу, иако су на располагању имали светло које је на природу холокауста годину дана пре тога бацио и Нирнбершки процес, те је књига остала у формату лежерних „философских фрагмената“. Све заправо што је Адорно рекао о холокаусту, две деценије након што се јеврејски пепео сложио на дну Црног мора, у *Негативној дијалектици*, ако се изузме чињеница да то свакако није прилог *уникатности тог злочина у свом заветном контексту* – јесте корисно и на свој начин упечатљиво.

Па ипак, оно дословно деноминализује јеврејску муку и одводи тему у правцу наочите апофатике (одатле и *негативне*) која избељује срж свега што се десило, у виду деридијанске „беле митологије“ (Derrida, 1974). Аушвиц се у целом поступку суштински *дехебреизује*, а јеврејство формацијски дехолокаустизује⁶, да би онда могло да се препусти и врати оном доминантном вектору који Јевреје унутар европске историје сагледава само као део *тврдоглавог „јеврејског питања“*. Валенца која карактерише целу дугачку трансверзалу овог проблема у мисли Франкфуртске школе тако је школски антијеврејска. Зашто? Из истог разлога који је пертинен-

6 Исто као што се српски етнос радикално ослобађа сенке Јасеновца, једним поступком геополитичког sfumatto, у више етапа: Србима ће се помоћи да забораве Јасеновац, а истовремено ће се појам *геноцида* постепено доводити до инфлације, те на крају од Срба – начинити нови homo sacer и жртвени спарагмос који има да се рашчеречи у „новом Нирнбергу“, Хагу: *поступак целог овог захвата такође задржава верност философском вектору и поседује јасну философску валену*.

тан за (готово) *сву философију: јер је она спремна да „јеврејско питање“ разведе од решења које му нуди ционистички пакет, те да га тиме врати и препусти котлу метафизике, тј. генеричких решења.*

У једној ствари мисао ових аутора заправо се не разликује од биланса „метафизике“ деконструктивиста, са којима иначе нема много сличности: ситуација после Аушвица се у оба кампа приоритизује као суштински нетеолошка. То значи да се напушта свака могућност речи „интониране с више“ (Adorno, 2004: 367). Ту рецесију вишег значења констатују, међутим, људи који са високо интонираним речју, а поготово богословском, немају никакве везе. „Након Аушвица више не постоји реч интонира свише, чак ни богословска реч, која би имала икаквог права ако није прошла кроз преображај“ (Adorno, 2004: 367), у овом помирљивом Адорновом компромису који је постао секуларна мера неизрецивости холокауста, осећа се да већи приоритет има тај завршни биланс деконструкције, него било шта из палијативног спектра решења, која се тичу холокауста: спречавање новог Аушвица, или заповедни мандат да и Јевреји после две хиљаде године добију своју државу, или да се похватају и казне почионици холокауста, или, да се истражи колико са холокаустом имају везе атељеи културе и философије, итд. Кад га је истргла из светла изузетности, Адорнова мисао холокауст враћа тамо где може да настави да га избељује, на путању хитног решавања крајње посебне јеврејске егзистенције, која генеричко, тако драго философији, општељудско постојање, човека-уопште и човека-врсте, чини немогућим све док јеврејство постоји. Ту се скрио централни оболели нерв европске философске традиције.

То и јесте прећутана срж јеврејског питања: на којем философија континуирано ради, без обзира на то да ли је тога свесна или не. Јеврејство је због тога биологизованој генеричкој егзистенцији чак и већа препрека од традиционалног хришћанства. *Јеврејска посебност јесте таква и толика да мора константно да прераста у проблем:* то је мера целе наше ситуације и ту се Адорно пресеца са својим учитељем Марксом.

Маркс пише: „Обратимо пажњу на правог Јеврејина наше данашњице (...) Шта је Јеврејина основа у нашем свету? Материјална нужда, лична корист. Чему се Јеврејин клања у овом свету? Користољубљу. Шта је његов земаљски бог? Новац. У реду онда; еманципација нашег доба се и састоји у еманципацији од користољубља и новца, тј. од практичног јеврејства“ (Marx, 1959: 37). „Јеврејин ће постати немогућ, наставља Маркс, „чим друштво успе да укине емпиријске основе јеврејства, а то су тржиште и услови који га омогућују – јер Јеврејина свест више неће имати објект, субјективна основа јеврејства – његове практичне потребе – ће се хуманизовати, те ће конфликт између човекове индивидуалне, чулне егзистенције и његовог постојања као врсте бити превазиђен“ (Slezkine, 2004: 88-89). Ове речи из Марксове ране фазе не само што тако изгледају, већ оне јесу радна верзија „финалног решења“: „Стекавши финансијску моћ, Јеврејин се еманциповоао на јеврејски начин, али је кроз њега и чак мимо њега, новац постао светска сила, услед чега је практични јеврејски дух дословно постао дух хришћанских народа. Јевреји су се еманциповали, у оној мери у којој су хришћани се јеврејизовали“ (1959: 38).

Јевреји су тако за Маркса корен прародитељског греха, онтолошког пада у којем

човек живи као врста и којем је узрок „јеврејско питање“, те је сходно томе сваком следбенику те доктрине унапред зацрта на епистемолошка атитуда према јеврејству. За Маркса је ту реч о сукобу „између човекове индивидуалне, чулне егзистенције и његовог постојања као врсте“. Разрешити по њему тај прародитељски грех значи: докинути индивидуалночулну, сензорну егзистенцију, везану за посебност одвојене јеврејске популације, и утопити је у општу хуману врсту „човека-као-таквога“, а то ће значити: „Друштвена еманципација Јеврејства значи еманципацију друштва од Јевреја“ (1959: 45). Та конкретна и проблематична чулна егзистенција, у једном човечанству, које је већ повезано помоћу хомологизујућег хришћанства, и радничког покрета пролетеријата, може стога да се односи само на последњи преостали реметилачки фактор – на јеврејски *principium individuationis*.

Наведени неомарксисти због тога, заобилазним филибустерством философске дијареје, морају да исеку сву специфику холокауста, као сведочанство супротног стања ствари, да би могли да је препусте натраг колосеку првобитно стилизованог „јеврејског питања“. То је заправо суштина програма којег се држе Адорно и Хоркхајмер, а који је заодевен у непроходну стилистику. На слично препознавање те конкретне базе људске егзистенције, представљене јеврејским постојањем, које философија стилизује као задатак који мора да се реши, наводи нас и *Дијалектика просветитељства* ауторског пара Адорно-Хоркхајмер, у којој се појам „Јеврејин“ спомиње око сто пута.

Та студија јесте елаборат „јеврејског питања“, али кетмански, где се јеврејска егзистенција, годину дана пре но што ће јеврејско питање у Европи бити заувек

решено – описује као тобожње свесно настојање „утапања себе – у другоме“. На перифрастичкој апроксимацији између „Удис“ (Нико) и „Одисевс“ (Одисеј), гради се сугестија да се тај „Нико“ „компулзивно објављује као Одисеј и већ пројављује црте Јеврејина“, због чега је „потребно убрзати његов нагон да се утопи у другоме“ (Adorno-Horkheimer, 2002: 54). Судићи, тако, по билансима философске јеврејске левице, могло би се рећи да су Јевреји народ у највећој мери заинтересован за једну од две ствари: за озбиљну афирмацију, или за тотално уништење, самог себе. То оправдава, али и објашњава наше разумевање философског кетмана: скривеног, негативног третирања властите националне судбине. Јевреји су се, преко своје просвећене левице (другојеврејство), накачили на резидуале католичког философског „есенцијализма“ (онтологија), који су постепено нагризли контуре њихове традиције и дресирали парицидан нагон. Неретко су зато они за собом остављали двосмислен завет: потребу да се непрестано преиспитивање своје отачке традиције доведе до порицања – што се не дешава природно, већ путем претходне инфизираности маскираном европском онтологијом погубљене хришћанске културе. То је важно да се истакне: да самопорицање Јевреја и само јесте „карго култ“, импортован из неуредног богословског пејзажа Европе, који савршено испитује фон Балтазар у већ споменутој студији. Због тог би битан тематски третман ове дијагностике морао природно да се надопуни одричним, али важним увидима из *Легитимизације модерног доба*, од Ханса Блуменберга, који оцртавају здружени културтрегерски пакт против средњовековља. Без специфике целог овог проблема није могуће прићи месту које Јевреји имају у европској култу-

ри, нити разумети домете аутошовинизма који се ширио истовремено са социјализмом, често у атмосфери јеврејске интелектуалне премоћи. Парабаза је унутар јеврејства довела до истих парицидних резултата, а – изван њиховог заветног круга – појачала атмосферу сумње у могућности аутохтоног третирања њихове националне судбине (због чега је већина света данас опредељена не више антисемитски, али свакако јесте антиционистички). Главни орган те парицидне корозије, понављамо, јесте философски вокабулар, којег видимо у улози у којој га философи међусобно препознају, надопуњују и исцрпљују, тупећи га у сукцесији бриге над онтологијом, која је, са становишта историјске библијске хиперпосебности, тривијална, јер је Библија такав вокабулар учинила једном за свагда параонтолошким. То се, опет, не увиђа због превласти претходно описаног *првог пацовског канала*, који је аполонијски разградио лимесе хришћанске традиције. Куриозум је да је праонтолошки хтонски рефлекс (Хајдегер) у области комунистичких (и после комунистичких) земаља доспео посве неометан левичарском мишљу – значи доспео успешно. Само што ту више није било Јевреја.

Да је то претходно код Хајдегера препознао чак и Адорно, али још увек само у склопу кетмана, видимо по томе што он веома лукаво такав третман назива „дечијим питањима“ (Adorno, 2004: 110–112). Са становишта Библије, то је више него тачно. Ипак, најтачнију дефиницију Хајдегеровог поступка не налазимо код библијски дефицитарних философа, већ код Гершоме Шолема, чијих се речи о Хајдегеру Адорно опортуно дохвата: Хајдегерово дела су, вели Шолем, „тевтонизирајући кабализам“ (Adorno, 2004: 110–112).

Сматрамо да је ово апсолутно недостижна и најтачнија квалификација тог философа, боља чак и од Фегелинове примедбе о Хајдегеровом гностицизму. Гершом Шолем, након што је демонтирао кетман Хане Арент, који се изразио као њена *несензитивност на властити народ, тиме смешта Хајдегера у још нижи регистар типског и(ли) жанровског фалсификата*, где ће га касније потражити и Левинас, Хирш, Фекенхајм, па чак и Ерих Фегелин (Voegelin, 1997: 32–34).

ЗАКЉУЧАК

Шта је могуће исказати таквим, унапред суженим и сасушеним речником науке, какав гради и бира философија? Физичка је чињеница унутар текстуалног света модерне философије да она није спремна ни способна да интегрише библијске језичке и културне слике, које би судбину Јевреја могле да адресирају на херменеутички адекватан начин, или да судбину других народа сагледава кроз њих? Ту чињеницу је потребно посматрати као доминантан вектор философије. Дескриптивне рубрике која холокауст добија у философским језичким играма режирају се изван библијског осећања света, где се онда констатује њихова немоћ да операционализују заветне и предањске теме. Оно што се заборавља јесте да се то неутрално подручје, нажалост, у великој мери преклапа, ако не са ареалом и светоназорица извршилаца холокауста, онда свакако оних заинтересованих за његово прећуткивање. Кад се биће јеврејског холокауста одвоји од своје историјске посебности, оно се онда декларише као неизразиво, неизрециво, и у том акефаличном и абортираном облику пушта се у употребу као секуларна аналогија потресности, терминалности

и апофатике. Кад се Јеврејима одрекне право на херменеутички минимум, онда се у паражанровском тематизовању „радикалности зла“, које произилази из горе-наведеног захвата, сугестивно насађује једна саосећајност муке, базирана махом на првоизворима преживелих, нарочито оних потресно апофатичних, попут сведочења Прима Левија, који могу да циркулишу у новом жанру згражавања над „геноцидом“.

Ту се ради о транслацији једне осећајности извана која постаје поглед у гето, али поглед упућен са друге и безбедне стране зида. Такав поступак, подржан од философије, *не може да конституише херменеутику разумевајућег погледа*. Не мислим да би и најдоследнија херменеутика читаоца неког рада могла да начини преживелим логорашем Аушвица, али оно што се овде дешава је травестија властите магнитуде. Како потврђује и Јури Сљозкин, присвајање целог холокауст-тематског блока од стране припадника „Франкфуртске школе“, особито Адорна, показује се у крајњој линији као парергон његовом властитом антијеврејству (2004: 91-94). Јеврејски гласови у дијалогу са Богом „Отаца наших“ понекад су били дисјунктни и неми чак и у крематоријумима Аушвица (Schindler, 1990), а њих сада настоји да ућутка – у правцу Никога, Свакога, и Човека-уопште – добростојећа полиса Франкфуртске школе? Једном речју, философија је, изгубивши сваки, чак и по признању њених секуларних жречева, метафизички трансцендендум, приморана, да би одржала језичке игре, да се напаја барем на тремндуму (Cohen, 1993) жртве свеспаленице.

Да би сакрила одводни испуст из истинске, библијске онтологије, философија је себе изградила као „скуп свих скупова“,

као један формални наратив наратива, који може да се клептопаразитски прикачи на сваку структуру, само под условом да структура дозволи себи разградњу која се помодно зове деконструкција. Не мора то нужно да буде она деридијанска, довољно ће бити свако „неповерење према метанаративима“. То је оно што философија ради са овом темом, чак и кад нуди теорију тзв. „радикалног зла“. Али, та теорија нимало није радикална, што етимолошки значи коренита. Јер је холокауст као радикал прво био немачки, затим социјалистички те, напоследку, представљао је зло које поседује и конкретан библијски референтни систем: католичко протестантски – што су операцијски оквири које философија нити нуди, нити види, нити разумева, *али у којима се итекако и без одступања, она креће*. По радикалу то зло, дакле, већи део свога простора дели управо са философијом. Зашто онда њој поверити санитет теоретског коридора који има задатак да опише смисаоне домете негирања и тумачења холокауста? Није ли безбедније и лакше претпоставити да је философија та која је диспанзер овог нагона, током деценија, а можда и векова разблаженог, а потом, пројављеног у концентрисаном облику?

Другим речима, пошто Хиршово подсећање са почетка рада није више могуће избећи у светлу сугестија које смо изнели, на крају рада нам не преостаје ништа друго него да га преведемо на језик увида који смо настојали да понудимо: философија је, у својим многим битним дејствима и аспектима, *motu proprio, концептуални атентат на Јудео-Хришћанску традицију*.

Асиметрична спона између философије и холокауста мора да се оконча епистемолошком операционализацијом усмереном, рецимо, према последњој, тзв. „614.

заповести“, коју Јеврејима предлаже Емил Фекенхајм: „Не пружи руку Хитлеровим постхумним победама. Очајавати због Бога Израиља, значи наставити Хитлерово дело уместо њега“. (Braiterman, 1997: 105). Уверени смо да, у том случају, спомињања холокауста у философији, не би више била случајна и тривијална, већ би постала залог једне нове, заветне свести. Видећемо да је такав целебан момент заиста наступио тек када сваки одсек философије у своје силабусе буде укључио предмете и курсеве о холокаусту.

REFERENCE

- Касирер, Е. (1985). *Филозофија симболичких облика*. Нови Сад: Књижевна заједница.
- Солдат, О. (2019). *Потешкоће у семиози светих новомученика: Ђопић у потрази за Јасеновцем*: 79–99. У Зборнику радова: Новомученици: Полиперспективе I, Ђулибрк, Ј. Београд: Музеј жртава геноцида.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Omnibus*. Stanford University Press.
- Aarons, M. and Loftus, J. (1991). *Ratlines: How the Vatican's Nazi Networks Betrayed Western Intelligence to the Soviets*. New York: St. Martin's Press.
- Adorno, T. and Horkheimer, M. (2002). *Dialectics of Enlightenment*. Stanford University Press.
- Adorno, T. (2004). *Negative Dialectics*. London and New York: Routledge.
- Braiterman, Z. (1997). *Fideism Redux: Emil Fackenheim and the State of Israel*. *Jewish Social Studies, New Series*, Vol. 4, No. 1 (Autumn, 1997), pp. 105–120.
- Balthasar, v. U. (1998). *Apokalypse der Deutschen Seele: Studien zu Einer Lehre von Letzen Haltungen*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Balthasar, v. U. (1998). *Apokalypse der Deutschen Seele: Studien zu Einer Lehre von Letzen Haltungen*. III. Die Vergöttlichung des Todes. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Cohn, N. (1970). *Pursuit of Millenium*, Oxford University Press.
- Cohen, A. (1993). *The tremendum: a theological interpretation of the Holocaust*. New York: Continuum.
- Derrida, J. (1974). *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*. *New Literary History*, Vol. 6, No. 1 (Autumn, 1974), pp. 5–74.
- Ezrahi, S. D. (1995). *Representing Auschwitz. History and Memory*, Vol. 7, No. 2 (Fall–Winter): pp. 121–154.
- Fackenheim, E. L. (1985). *The Holocaust and Philosophy*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 10: pp. 505–514.
- Flowers, S. E. and Moynihan, M. (2007). *The Secret King: the Myth and Reality of Nazi Occultism*. Dominion Feral House.
- Gordon, P. (2010). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Goodricke-Clark, N. (1993). *The Occult Roots*

of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology.

Gombrich, E.H. (1986). *Aby Warburg: An Intellectual Biography*. University of Chicago Press.

Hilberg, R. (1985). *The Destruction of the European Jews*. Holmes & Meier Publishers, Inc.

Hirsch, D. (1991). *The Deconstruction of Literature: Criticism after Auschwitz*. Hanover : University Press of New England.

Marx, K. (1954). *A World Without Jews* (ed. by Dagobert D. Runes). New York: Philosophical Library.

Slezkine, Y. (2004). *The Jewish Century*. Princeton University Press.

Schindler, P. (1990). *Hasidic Response to Holocaust*. KTAV Publishing house.

Sholem, G. (1976). *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*. New York: Schocken Books.

Trevor-Roper, H.R. (intr.) (2000), *Hitler's Table Talk: 1941-1944. His Private conversations*. New York City: Enigma Books.

Voegelin, E. (1997). *Science, Politics and Gnosticism*. Regnery Publishing, Inc.

Voegelin, E. (1999). *Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*. University of Missouri Press.

THE HOLOCAUST, GOD, AND PHILOSOPHY'S 'RATLINES'

Key words:

*Aby Warburg; symbolism;
Ernst Cassirer; ascending
and descending; sign;
Davos; Holocaust.*

Author:

*Dr. Oleg Soldat is a Senior
Assistant at the Faculty
of Philosophy of the
University of Banja Luka*

Correspondence:

oleg.soldat@ff.unibl.org

Field:

History of Philosophy

Summary

The subject of this paper concerns two mechanisms which help philosophy to circumvent the subject of Holocaust. These are: the philosophy of Heidegger and the neo-marxists tenets of so called Frankfurt School, especially those of Theodor Adorno. While Heidegger is seen in this paper as a resulting prioritization of chthonic symbolism within the culture of Weimar Germany, which pushes out the alternative of Ernst Cassirer, the leftist matrix of Adorno's thought is equally seen as a distancing paradigm that abolishes Biblical language, through metaphysics. Paper investigates in some details these mechanisms which aim at abolishing strategic solutions of both Jewish nation and Holocaust – in the package of Zionist ideals. Author sees philosophical fixation on generic trajectory of man-as-species, as a way of devious handling of the specifics of the Jewish existence.

DOI:

10.5937/politeia0-34042

Paper received on:

19.09.2021.

**Paper accepted for
publishing on:**

11.11.2021.