
Roztrząsania i rozbiory

Zrozumieć Zagładę. Na marginesie książki Piotra Kendziorka *Filozofia wobec Zagłady*

Szymon Wróbel

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 4, s. 163–176

DOI: 10.18318/td.2023.4.9 | ORCID: 0000-0002-2764-5648

Recenzja książki:
P. Kendziorek, *Filozofia
wobec Zagłady. Koncepcje
teorii krytycznej,
Martina Heideggera
i poststrukturalizmu*,
Żydowski Instytut
Historyczny, Warszawa
2022.

Intencja

Zacznę od stwierdzenia, że to niezwykle potrzebna i ważna książka, szczególnie na polskim rynku wydawniczym. Nikt dotychczas tak jak Piotr Kendziorek nie przemysłał problemu Zagłady, tj. nikt w Polsce nie odważył się tak jednoznacznie uczynić z Zakłady problemu ściśle intelektualnego. Dzięki książce Piotra Kendziorka zacząłem myśleć o filozofii współczesnej w kategoriach Zagłady i zastanawiam się obecnie, na ile filozofia XX i XXI wieku jest po prostu i tylko filozofią „po Zagładzie”. Oznacza to, że Szoa odmieniło filozofię nieodwołalnie i nieodwracalnie. Filozofia przed i po Szoa to zupełnie inna filozofia. Taka hipoteza przydaje książce niezwyklej siły, ale też stanowi dla niej pewne obciążenie. Jakie? Przez ostatnie dziesięciolecia Szoa było obiektem wielu analiz, przedmiotem mnogich studiów, intelektualnych interpretacji – tych empirycznych, historycznych, szczegółowych, dotyczących ustalania faktów, i tych bardzo ogólnych dotyczących ram interpretacji i pojęć. Wyłaniają się w takiej konstelacji dwa pytania.

Szymon Wróbel

– profesor filozofii na Wydziale Artes Liberales UW oraz w IFIS PAN. Autor licznych książek i artykułów. Ostatnio ukazały się pod jego redakcją, przy współpracy Krzysztofa Skoniecznego, książki – *Atheism Revisited* (2020), *Living and Thinking in the Post-Digital World* (2021), *Regimes of Capital in the Postdigital Age* (2013) oraz z Adamem Cichoniem *Images Between Series and Stream* (2023). Jest kierownikiem Laboratorium Techno-Humanistyki na Wydziale Artes Liberales.

Po pierwsze, czy to zintelektulizowanie Szoa nie przeszkadza w jego przeżywaniu? Czy przypadkiem nie doszło do tego, że Szoa, stając się obiektem mnogich badań, częścią *Holocaust studies*, nie odebrało nam możliwości indywidualnego odniesienia się do tego Wydarzenia w trybie intymnym, to jest w trybie modlitwy. Po drugie, nie jestem pewny, czy intelektualna historia Szoa nie prowadzi do odpolitycznienia tego Wydarzenia, zresztą być może jak każda inna historia intelektualna. Czy intelektualna historia liberalizmu nie odebrała mu rzeczywistego sensu materialnego jako ideologii pewnej fazy kapitalizmu?

Uspokajam od razu czytelnika: książka Piotra Kendziorka odważnie i stanowczo stawia czoło tym dwóm podejrzaniom, przekonuje, 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.

Filozofia wobec Zagłady to książka onieśmielająca z wielu względów, ale przede wszystkim porażająca swoim zamysłem konceptualnym, próbą kompletności, łącząca myśl z Paryża z myślą z Frankfurtu, a tę ostatnią z myślą z Nowego Jorku. Adorno spotyka się tu z Heideggerem, ten zaś z Lyotardem i Derridą. To siła tej książki, ale też związane z nią niebezpieczeństwo. Heidegger i Adorno nie stali wobec Zagłady po tej samej stronie. Adorno należy z pewnością do jej ofiar, a myśl Heideggera, niestety, jeśli nie projektowała Zagłady, to jej afirmatywnie towarzyszyła. Autor książki posługuje się wyrażeniem „wobec Zagłady”, a nie „po Zagładzie”. Filozofia stoi zatem w tej książce „naprzeciwko Zagłady”. Filozofia współczesna usytuowana jest „przed Zagładą”, tak jakby Zagłada stanowiła główny punkt filozoficznych trosk i rozważań. Pomyślałem, że może wyrażenie „wobec” da się zastąpić wyrażeniem „wokół”, co by oznaczało, że filozofia XX wieku obraca się „wokół” Zagłady. Filozofia obraca się wokół tego „bezkonkurencyjnego wydarzenia”, centrum, nie mogąc go intelektualnie wchłonąć, to znaczy pojąć, zrozumieć jego mocy.

Gdyby tak było, należałoby zadać pytanie, co może zrobić filozof, aby nie dać się „zahipnotyzować” Zagładzie i jej wyjątkowości, centralności, absolutności czyniącej z filozofii tylko „śmieszna ludyczną zabawkę”? Koncept przywołany zresztą na pierwszej stronie książki, niejako w rodzaju incipitu, wprowadzenia – motto z Jeana Amery’ego, który niedwuznacznie sugeruje, że „pobyt w obozie nie był dla niego pozbawiony wartości intelektualnej”, wyniósł bowiem stamtąd pewność, że „intelekt to tylko *ludus* i że przed obozem był zaledwie *homo ludens*. Według Amery’ego „Pobyt w obozie wyzwala z filozoficznego złudzenia, z metafizycznego zadufania”, pozwala zrozumieć, że

tam materialność wyprzedza pojęcie. Czy filozofia dzięki Zagładzie przebudziła się zatem z metafizycznej lub idealistycznej drzemki, o którą przyprawia ją pojęcie pozwalające filozofowi fantazjować na temat niezależności wobec materialnego świata?

Skład (układ)

Książka jest bardzo dobrze przemyślana konstrukcyjnie, składa się z trzech części, poprzedzonych ważnym wprowadzeniem, tłumaczącym sam zamiar, intencję tekstu. Autor wyjaśnia, dlaczego filozofia musi się odnieść do Zagłady i dlaczego w ogóle potrzebna jest intelektualna historia Szoa. W części pierwszej szczegółowo omawia tradycję teorii krytycznej w kontekście antysemityzmu i Zagłady. Znajdujemy tu bardzo rzetelne rekonstrukcje poglądów na temat faszyzmu w filozofii utopii Ernsta Blocha, ciekawe nawiązanie do *Tezy o historii* Waltera Benjamina, no i oczywiście rekonstrukcję pojęcia antysemityzmu w odniesieniu do *Dialektyki oświecenia* Theodora W. Adorna i Maxa Horkheimera. Najciekawiej, w moim przekonaniu, wypadają fragmenty dotyczące Blocha, które w jasny sposób demonstrują subtelność analiz autora próbującego ustalić relację między judaizmem, mesjanizmem, marksizmem i innymi wątkami wprowadzonymi do tej złożonej myśli spod znaku utopii. Na koniec dość niespodziewanie, ale być może nie bez powodu, pojawia się egzystencjalistyczno-marksistowska wykładnia antysemityzmu w *Rozważaniach o kwestii żydowskiej* Jean-Paula Sartre'a.

Spójność tej części zapewniają dwa czynniki – omawiani autorzy należą do tego samego pokolenia oraz reprezentują zbliżoną formację intelektualną i kulturową. Ponadto powstanie Instytutu Nauk Społecznych we Frankfurcie stworzyło kruchą, ale jednak ważną podstawę dla wygenerowania organizacyjnej jedności tej formacji intelektualnej i powiązania osobnych głosów. Piotr Kendziorzek ciekawie śledzi tutaj zainteresowanie „heretyckimi” nurtami mesjańskimi obecnymi w myśli Blocha, Benjamina i Adorno. Dyskretnie jednak omija pokusę obrony silnej tezy na temat kryptojudaizmu szkoły frankfurckiej. Autor w celu otrzeźwienia nas z „mesjanistycznej euforii” przypomina *inter alia*, że „Bloch nie napisał nigdy żadnej pracy poświęconej tematyce wyłącznie żydowskiej, natomiast w 1923 roku wydał pracę o postaci i poglądach teologiczno-społecznych Thomasa Münzera, którego określił mianem «teologa rewolucji»”. Należy się także zgodzić z Kendziorkiem, że brawurowy rozdział *Żywioły antysemityzmu z Dialektyki oświecenia* – legendarnej książki Adorna i Horkheimera – stanowi „pierwszą poważną próbę

zmierzenia się z kwestią Zagłady na płaszczyźnie intelektualnej”. Trzeba dodać także, że to ci autorzy jako pierwsi związali dwa pojęcia, które obecnie wydają nam się nierozłączne – nowoczesność i Zagładę.

Ciekawa w tym kontekście wydaje się decyzja o nieuwzględnianiu w tej monografii tekstów Hannah Arendt. Autor nie poświęca odrębnych rozdziałów dorobkowi autorki *Korzeni totalitaryzmu*, ale też w podobny sposób traktuje dzieło Emmanuela Lévinasa. Być może pierwsza decyzja motywowana jest względami politycznymi, druga jednak jest dla mnie nie w pełni zrozumiała. Wykluczenie z dyskusji Lévinasa oznacza do pewnego stopnia wykluczenie z dyskusji problemów etycznych. Wielka szkoda. Dla Lévinasa sprawiedliwość to uprzedniość relacji etycznej z Innym. Prawo nie wyraża tego, co jest, lecz to, czego wymaga istnienie innych. Etyka dla Lévinasa istnieje tylko, gdy istnieje zupełnie Inny, czyli niewysławialny Bóg. Filozofię, w przypadku Heideggera zawężoną do ontologii, anuluje teologia, a tę – etyka. Gdy zatem wykluczamy Lévinasa, anulujemy przestrzeń do dyskusji o etyce „po Soza”. Mam nadzieję, że autor książki zdaje sobie z tego sprawę. Przyjmuję, że dla Piotra Kendziorka polityka jest ważniejsza niż etyka. W porządku, mogę na to wyrazić zgodę, ale powstaje pytanie: jaka polityka? I tu wracamy do Arendt. Wykluczenie Arendt jest ciekawe i symptomatyczne, albowiem potęguje „głośny” brak dialogu pomiędzy dwiema tradycjami: jednej wychylonej w stronę marksizmu i judaizmu, drugiej – w stronę klasycznej myśli politycznej, kondycji ludzkiej – konstrukcjami biopolitycznymi, być może jeszcze bez pełnej świadomości znaczenia konstrukcji biologicznych dla nowoczesności.

Moim zdaniem to nie przypadek, że jedyny filozof, który przynajmniej spróbował powiązać te dwa nurty – Giorgio Agamben – w książce Kendziorka wypada najslabiej. Powinien także zastanawiać brak wzmianki o Michelu Foucaultie i jego licznych komentarzach na temat nazizmu w *Historii seksualności*, a także w wykładach, szczególnie z serii *Trzeba bronić społeczeństwa*. Już w *Narodzinach biopolityki* Foucault twierdzi, że niemiecka refleksja socjologiczna, ekonomiczna i polityczna po wojnie chciała wyjaśniać irracjonalność kapitalizmu nie tyle w kategoriach sprzeczności samego kapitału, ile raczej w kategoriach „irracjonalnej racjonalności” społeczeństwa kapitalistycznego jako całości. Problemem dla szkoły frankfurckiej było ustalenie, jaką racjonalność przeciwstawić „irracjonalności ekonomicznej”. Foucault posuwa się nawet do diagnozy pewnego kryptoweberyzmu tej myśli. Wróć do tego za chwilę.

Nierozwinięty w książce Piotra Kendziorka jest także wątek biopolityczny i immunologiczny. Z punktu widzenia Roberta Esposito, wbrew naszym

oczekiwaniom, nazizm wcale nie zawęży pojęcia „ludzkości” lub „człowieczeństwa” oraz kategorii *humanitas*. W obrębie nazizmu następuje raczej rozszerzenie tych kategorii. „Humanizacja zwierząt wyższych”, nad których wartością należy stale pracować, oraz „zezwierżenie postaci ludzkich”, uznanych za zdegenerowane, idą tu ręką w rękę. Nowatorstwo nazizmu wynika nie tyle z „filozofii ucieleśnionej” czy „ucieleśnionej ideologii”, ale z odcieleśnionej i „urzeczywistnionej biologii”. Linia intelektualna Arendt–Foucault–Agamben–Esposito jest dla autora pracy *Filozofia wobec Zagłady* marginalna lub zgoła nieistotna. Powiedziałbym ponownie, że to pewne zaniedbanie.

To zaniedbanie nie pozostaje bez wpływu na główne tematy recenzowanej pracy. Piotr Kendziorek wydaje się obojętny na kategorię „świadka” oraz „archiwum”. To poważne zaniechanie, albowiem pojęcie świadka w ujęciu Agambena pozwala na nowo przemyśleć pojęcie podmiotu w ogóle oraz złożoną relację między „podmiotem widzenia” a „pomiotem języka”, co nie jest bez znaczenia dla kolejnego bohatera opowieści – Georges’a Didi-Hubermana. Świadek nakazuje nam raz jeszcze przemyśleć nasze człowieczeństwo jako coś zależnego od mowy i wytyczyć granice tej zorientowanej językowo definicji człowieka biegnącej od Arystotelesa – *zoon logon echon*. „Człowiek jest istotą mówiącą – pisze Agamben – istotą żywą, obdarzoną mową dlatego, że może nie posiadać języka, może ulec swej niemocie”. Nie inaczej jest z archiwum. Z pytaniem, co należy wprowadzić do archiwum, a co z niego wykluczyć, mierzyli się Derrida w *Gorączce archiwum*, Foucault w *Archeologii wiedzy* i Didi-Huberman w *Obrazach mimo wszystko* oraz *Korze*. Wszyscy oni pytają: czym jest archiwum zbrodni? Pojęcie archiwum zmienia nasze wyobrażenia na temat pamięci, tak jak pojęcie „podmiotu bez języka” zmienia nasze pojęcia człowieczeństwa.

Jeśli rzeczywiście celem autora pracy było podjęcie tematu Zagłady w kontekście refleksji nad nowoczesnością, a jej motorami mieli się stać autorzy związani z „nurtem szeroko rozumianej teorii krytycznej oraz myślą poststrukturalistyczną”, to śladowa obecność wymienionych myślicieli może zastanawiać. Autor pisze tak, jakby od samego początku przesądził „na rzecz Marksa” i jego żądań obalenia kapitalistycznej formy towarowej, bez której materialna i duchowa odmiana oblicza tej ziemi nie jest możliwa. Ponadto, w mojej ocenie, przedstawiciele szkoły frankfurckiej reprezentują filozofię przed zwrotem poststrukturalistycznym, a nie po nim. To także poważny problem. Czy Heidegger buduje pomost między szkołą frankfurcką zorientowaną na Freuda i Marksa a poststrukturalizmem wyposażonym w świadomość implikacji myśli Lacana i Althussera?

Szkoda, że autor nie przemyślał wspólnych kodów, mianowników różnych krytyk nowoczesności. Tej inspirowanej Markssem i krytyką przemysłu kulturalnego lub samego projektu oświecenia oraz tych inspirowanych „melancholią konserwatywną”, tj. ideą kierującą myślą wszystkich rozczarowanych depolityzacją i technicyzacją świata, proceduralizacją demokracji i przemianą przyrody w czysty ekonomiczny zasób, a zatem Heideggera, ale także braci Jünger czy Schmitta. Kendziorek nie dostrzega, że filozofia Adorna i Horkheimera z okresów *Dialektyki oświecenia* w dużej części była krytyką rozumu instrumentalnego i posługiwała się raczej kategoriami wypracowanymi przez Maxa Webera niż Karola Marksa.

Nie inaczej zresztą jest w *Osobowości autorytarnej*, w której Adorno powiada zupełnie explicite, że „demokratyczni obywatele” w Ameryce byliby gotowi zaakceptować faszyzm, gdyby ten przekształcił się w silny i akceptowalny ruch społeczny. Sam Adorno wydaje się nieco zaskoczony swoim odkryciem, albowiem „dyspozycja faszystowska” jest w dużym stopniu niezależna od pozycji lub identyfikacji klasowej. Myślenie kategoriami klas i usytuowania klasowego nie wystarcza do zrozumienia „potencjalnego faszysty”. Wielkim odkryciem Adorna z *Osobowości autorytarnej* jest zatem fakt, że ludzie nie działają w zgodzie z własnym interesem materialnym, nawet jeśli są w stanie ów interes zlokalizować i zdiagnozować.

Siedemdziesiąt lat od wydania *Osobowości autorytarnej* Adorna wciąż próbujemy przemyśleć faszyzm dnia codziennego, faszyzm nie poza demokracją, ale w demokracji. Publikacja polskiego tłumaczenia *Nowego pravicowego radykalizmu* – wykładu-interwencji Adorna z 1967 roku, oraz tekstu *Freudowska teoria i model propagandy faszystowskiej* z 1951 roku, zamieszczonego w tomie *Przemysł kulturalny*, zmusza do ponownego przemyślenia nie tylko aktualności faszyzmu, ale nade wszystko jego afektywnej mechaniki, to znaczy jego zakorzenienia w duszach ludzi „gotowych na faszyzm”. Dodać należy także, że Adorno ma pełną świadomość faktu, że faszyzm jako taki nie jest zagadnieniem psychologicznym, dyspozycje psychiczne nie powodują faszyzmu. To raczej faszyzm definiuje obszar psychiczny, który może być wykorzystany dla celów politycznych.

Część druga książki poświęcona jest w całości filozofii Martina Heideggera i wszystkim konsekwencjom i reperkusjom jego problematycznej postawy wobec nazizmu i Zagłady. Chodzi tu zarówno o Heideggerowską koncepcję techniki jako „instrumentu” interpretacji nazizmu, jak i Derridiańską dekonstrukcję *Mowy rektorskiej* Heideggera oraz problem dziedzictwa nazizmu w myśli autora *Sein und Zeit*. Jednym słowem chodzi o *l'affaire Heidegger*.

Przypomnijmy jedynie, że wola kontroli i zawłaszczenia jest w myśli Heideggera tym samym, co wola unicestwienia. Istotą techniki jest przecież powszechna mobilizacja bytu. Autor książki słusznie pyta, czy jednak mowa na temat techniki może usprawiedliwić mowę rektorską. Jeśli istotą faszyzmu jest „radikalny nihilizm”, to znaczy wola nicości, to technika i faszyzm ponownie wzajemnie się umacniają. Nie powinno nas zatem dziwić, że nowoczesne reżymy autorytarne umacniają się w formie technokracji.

W omawianych przez Piotra Kendziorka tekstach Nancy'ego, Lacoue-Labarthe'a, Derridy i Lyotarda problematyka nazizmu i Zagłady pośrednio albo wprost była związana ze sporem o interpretację ogólnego sensu filozofii Heideggera, roli odgrywanej przez niego w latach 1933-1934 w ramach rewolucji narodowosocjalistycznej i proponowanej krytycznej koncepcji techniki jako wykładni źródeł czasu światoobrazu.

Jednak i tu odczuwam pewien niedosyt. Część dotycząca Heideggera jest dla mnie kłopotliwa. Moim zdaniem Piotr Kendziorek zanadto koncentruje się na „sprawie Heideggera”, a za mało na jego „duchu”. To Derrida znakomicie pokazuje wyłonienie się kategorii „ducha” w dziele Heideggera z „ducha faszyzmu”. Heidegger, w przeciwieństwie do Marksa, nie ekskomunikuje ducha, ale go „okrąża” cudzysłowem. Derrida pisze przecież, że „duch” tylko z pozoru nie jest jednym z wielkich słów u Heideggera i tylko z pozoru nie jest jego tematem. U Heideggera „duch” staje się wodzem (*Führung*), ale i płomieniem, a samopotwierdzenie niemieckiego uniwersytetu to rodzaj kontrasygnaty, to jest podpisu pod duchem faszyzmu. Gdyby zderzyć Derridiańską lekturę Heideggera (*O duchu. Heidegger i pytanie*), Marksa (*Widma Marksa*) i Freuda (*Gorączka archiwum. Impresja freudowska*), być może okazałoby się, że „duch u Heideggera” chce być zawsze jednym duchem i nie ma ochoty znać liczby mnogiej. To byłby poważny problem dla filozofii, która powinna bać się ducha jedynego. Niewykluczone wreszcie, że należałoby w tym kontekście raz jeszcze przemyśleć problem monoteizmu i jego znaczenia politycznego.

Jest rzeczą intrygująca, że w *O apokalipsie* Derrida podejmuje wątek fałszywego tonu apokaliptycznego w filozofii, wiążąc go także z Heideggerem. Tak jakby chciał wskazać na „zatrutą studnię” współczesnej filozofii. Derrida pyta: kim są współcześni mistagodzy? I odpowiada: są oni magami nowej inicjacji, wprowadzania w tajemnicę, to kapłani fałszywego oświecenia, którzy uwodzą poprzez tajemnicę. Derrida widzi w tym wyniosłym tonie w filozofii agogiczną funkcję „prowadzenia” ludzi, funkcję Duce, Führera, przywódcy wynoszącą go ponad tłum, którym manipuluje za pomocą zwolenników zrzeszonych w „sektę” posługującą się zaszyfrowanym językiem. Derrida mówi o popędzie

panowania (*Bemachtigungstrieb*) oraz domaga się rozstrojenia (*Verstimmung*) mnożącego głosu i sprawiającego, że ton ulega zmianie. *Verstimmung* jest przywoływaniem możliwości innego tonu, pochodzącego z zewnątrz. Derrida szuka możliwości zmiany tonu w filozofii. To ważne wątki zupełnie pominięte przez Piotra Kendziora.

Podsumowując, powiedziałbym, że dla mnie przypadek Heideggera demonstrowa sposób działania zła w filozofii współczesnej. Zło bowiem – jak pokazuje Alain Badiou w książeczce zatytułowanej *Etyka. Szkic o świadomości zła* – to trojakiemu rodzaju pomylenie. Po pierwsze, pomylenie oparte na nadaniu miana „pełni” pustce ontologicznej. Po drugie, pomylenie oparte na wierności wobec polityki i zdradzie myśli, a zatem zdrady samej filozofii. Po trzecie, utożsamienie prawdy z mocą absolutną. Ta ostatnia pomyłka to „zło jak katastrofa”, wola prawdy zamienia się w wolę panowania. Jednym słowem zło jest chybionym doświadczeniem prawdy. W swej istocie jest ono narzucanym wszystkim terrorem fałszywego ducha. To właśnie przytrafia się Heideggerowi. U niego filozofia działa jako terror myślenia w określonym języku – grece i niemieckim. Inne języki są wykluczone. Ten przypadek powinien nas nieco ostudzić w lansowaniu mocnej filozofii Wydarzenia. Nie mamy bowiem jasnych kryteriów, jak odróżnić jego fałszywe i prawdziwe doświadczenie.

Najciekawsze jednak fragmenty części heideggerowskiej związane są z opisem „antyhumanistycznej” wykładni znaczenia nazizmu w ujęciu Lacoue-Labarthe’a i Jean-Luca Nancy’ego oraz tekstami Jean-François Lyotarda o europejskich źródłach Zagłady. W tym kontekście książka Jean-Luca Nancy’ego na temat „banalności Heideggera” wydaje się najistotniejsza. Na zakończenie tej części autor przypomina spór Derridy z Davidem Carrolem o znaczenie publicystyki kulturalnej Paula de Mana z lat 1940-1943, niestety mocno kompromitującej autora *Alegorii czytania*.

Część trzecia książki, zatytułowana *Filozoficzna krytyka kultury po Auschwitz i kwestia przedstawienia Zagłady*, kieruje wektor analiz na próbę przemyślenia korzeni ludobójstwa nazistowskiego w refleksji George’a Steinera i (raz jeszcze) filozofii Lyotarda w kontekście (tym razem) filozofii różnicy oraz jej związku z przedstawieniem, a nawet samą przedstawialnością Zagłady. Na zakończenie czytelnik zostaje zaproszony do przestudiowania trudnego sporu Georges’a Didi-Hubermana z Gérardem Wajcmanem na temat znaczenia fotograficznych przedstawień Zagłady.

To najtrudniejsze fragmenty. Dla Didi-Hubermana zdjęcia z Auschwitz są porównywalne tylko ze Zwojami znad Morza Martwego (rękopisy z Qumran) – mówią o piekle jako o obrazie, którego nie da się oglądać, lecz który

ogłądać należy. Autor *Kory* powtarza do znudzenia: aby wiedzieć, trzeba sobie wyobrazić. Powtarza także: aby pamiętać trzeba mieć w sobie moc odtworzenia. Twierdzi wreszcie: wyobrażenie i pamięć są aktami, a nie rzeczami. Pamiętajmy, że zapomnienie o eksterminacji byłoby jej częścią. Dlatego nie wolno nigdy przestać się „uczyć obrazów”. Niestety, takie postawienie sprawy rodzi pytanie, czy autor *Kory* nie dokonuje fetyszyzacji obrazu i czy obraz największego zła nie powinien pozostać w jakimś sensie nieprzedstawialny.

Historia fotografii, na których w sierpniu 1944 roku udało się więźniom z oddziału Sonderkommando pokazać drobny, ułomny fragment horroru zagłady w Auschwitz, stała się przedmiotem ogromnej dyskusji między obozami ikonofilów i ikonofobów. Te przemycone do polskiego ruchu oporu obrazy miały stać się jedynym świadectwem piekła obozu, ale stały się też przyczynkiem do „piekła sporu o obrazy”, to znaczy wojny o obrazy. Po ponad półwieczu stanowią one dalej punkt wyjścia dla historycznej i fenomenologicznej analizy, nakazując wyobrazić sobie coś, co nie jest już piekłem ani tym bardziej obrazem piekła. Didi-Huberman przekonuje, że tylko montaż czterech wydartych Zagładzie obrazów-rozdarć może ukazać nagi horror, który nie kryje się pod płaszczem „niewyobrażalnego”, lecz odsłania „ludzką zwyczajność w służbie najbardziej radykalnej formy zła”. Te cztery obrazy-fotografie m i m o w s z y s t k o przeciwstawiają się obrazowi w s z y s t k i e g o, tj. obrazom z dziewięciopółgodzinnego filmu ikonofoba Claude’a Lanzmanna.

Shoah – film dokumentalny, nad którym prace trwały jedenaście lat, dokumentację zbierano w czternastu krajach, zdjęcia obejmowały około 350 godzin, a montaż zajął pięć lat – to po prostu Obraz Wszystkiego. Przypomnijmy jedynie, że w *Shoah* nie użyto żadnych zdjęć archiwalnych, żadnych fotografii ani kadrów z niemieckich kronik z okresu drugiej wojny światowej. *Shoah* Lanzmanna, czyli montaż pozbawiony obrazu ostatecznej tragedii, film składający się tylko z „opowieści z pociągu” pędzącego do pieca krematoryjnego, którego nigdy nie ujrzymy, jawnie przeciwstawia się „strategii obrazów” Didi-Hubermana. Wspominam o tym, bo mam wrażenie, że w końcowych fragmentach książki Piotra Kendziorka czytelnik czuje się nieco zgubiony w temacie głównym.

Materialna historia Zagłady (wyjść z impasu)

Jak zatem czytać pracę *Filozofia wobec Zagłady*? W jakim miejscu refleksji znajduje się obecnie filozofia stojąca „wobec Zagłady”? No cóż, nie odmawiając Zagładzie statusu „wydarzenia bez precedensu”, wyjątku, powiedzielibyśmy, że

nie należy zadowalać się tą wyjątkowością. Należy próbować wykroczyć poza wyjątkowość Zagłady. Pytanie brzmi, jak to zrobić. I co to miałyby oznaczać wyjście poza Zagładę? Innymi słowy, twierdzą, że czytając książkę *Filozofia wobec Zagłady*, należy spytać, jaka filozofia i Zagłada kogo? Zagłada sporo powiedziała na temat samych filozofów, którzy jej sprzyjali lub jawnie się jej sprzeciwiali. Twierdzą, że filozofia z wielkim trudem wydobywała się z impasu, paraliżu związanego z Zagładą. Tak jakby przemyślenie Zagłady było niewykonalne, albowiem z jednej strony mamy przecucie, że „rozumienie Zagłady” stanie się jej usprawiedliwieniem, z drugiej zaś stojąc „wobec Zagłady”, mamy do czynienia z tak dotkliwym okrucieństwem i złem, że myślenie może wobec takiego „hiperobiektu” tylko skapitulować. Stąd pierwsze filozoficzne reakcje były radykalne, ekstremalne. Zawieszono między paraliżem, impasem a jawnym „zakazem przedstawienia”, wyobrażenia sobie tego, co niewyobrażalne.

Książkę Piotra Kendziorka traktuję jako historię utraty i odzyskiwania przez filozofię zdolności mówienia o Zagładzie i jej pojmowania. Jako książkę, która opowiada o świecie tracącym i odzyskującym moc przedstawiania, konceptualizowania Zagłady. Jaki zatem jest cel myślenia o Zagładzie, myślenia nie tyle na poziomie Zagłady, ile takiego, które nie pozwoli na kolejne zagłady? Gdybym chciał być lakoniczny, powiedziałbym, że celem jest wyjście poza spór między „zakazem przedstawienia” a koniecznością „masochistycznego ćwiczenia” granic wyobraźni politycznej i etycznej. Celem jest wydostanie się poza „ikonofobię” i postulat niewyobrażalności oraz „ikonofilię” i postulat „obrazów mimo wszystko”.

Twierdzą wreszcie, że książka *Filozofia wobec Zagłady* sugeruje, że nie jesteśmy już dziś skłonni zadowalać się wzmiankami na temat „banalności zła” lub na temat „zła absolutnego”. Nie zakazujemy już sobie uprawiania poezji i nie twierdzimy, że kultura po Auschwitz stała się niemożliwa, a filozofia przeistoczyła w żalną lub śmieszna zabawę antykwaryczną. Co zatem obecnie mówimy i jak mówimy? Co mówimy na temat możliwości zrozumienia Zagłady dzisiaj? Jak filozofia odzyskała zdolność myślenia o wydarzeniu bez precedensu? I czy tę zdolność oddychania i mówienia rzeczywiście odzyskała?

Być może odzyskała zdolność myślenia, umieszczając to „wydarzenie bez precedensu” w historii społecznej, politycznej i ekonomicznej XX wieku. Zadaniem filozofii jest zobaczyć Zagładę nie tyle w kontekście idei, w kontekście idei czystego rozumu lub kategorii intelektu, ile w środowisku procesów materialnych, konfliktów społecznych i klasowych kapitalizmu. Tak

to robili Ernst Bloch, Theodor Adorno i Max Horkheimer, szukając źródeł antysemityzmu i podejmując refleksję nad warunkami społecznymi generującymi powroty jeśli nie faszyzmu, to nowego prawicowego autorytaryzmu. Zamiast odurzać się liczbami i kategorią nieprzedstawialności, może lepiej zastanowić się nad „dziedzictwem naszych czasów” i ich sprzecznościami, które skutkują pogromami, obozami koncentracyjnymi, czyszkami etnicznymi, ludobójstwem czy politycznymi rzeziami, będącymi – jak powiedział Foucault – nie tylko drwiną z „świętości ludzkiego życia”, ale też fantazją na temat „życiodajności rzezi” i eksterminacji i poprzez tę fantazję odtwarzają warunki rasizmu.

Książka Piotra Kendziorka mówi i chce mówić o filozofii, a zatem o dyscyplinie konceptualnej, jednak przede wszystkim mówi o „krytycznej filozofii społecznej”, o pojęciach takich, jak technika, oświecenie, dialektyka, racjonalność, człowieczeństwo, reprezentacja, granice Europy, pamięć i wielu innych, zatem o pojęciach osadzonych w świecie materialnym, a nie poza nim. Owszem, to pojęcia organizują nasze rozumienie, ale są one wytworem tego świata. Co to oznacza? Być może, że niespełnione obietnice demokracji, przechwycone przez faszyzm (a nie ducha utopii) fantazmaty podlegającej deklasacji klasy średniej lub mieszczaństwa w ogóle, a także postępująca frustracja ekonomiczna i identyfikacja „figury Żyda” z aparatem wyzysku kapitalistycznego, porażka mieszczaństwa w walkach o uznanie polityczne, a nie tylko „ekonomiczne panowanie”, są tutaj materialnymi, to znaczy rzeczywistymi korzeniami antysemityzmu, nie mniej istotnymi niż te psychologiczne, takie jak trud akceptacji obcego u naszych drzwi, irytująca bliskość jego niezrozumiałych obyczajów, tradycji i języka, obcych nam bogów.

Szkoła frankfurcka, która jest głównym punktem odniesienia książki oraz jej zaplecze teoretyczne, przez całe swoje dzieje próbowała przemyśleć tradycję kantowską, tradycję niemieckiego transcendentalizmu w obrębie społeczeństwa mieszczańskiego, które organizowało swoją przedsiębiorczość pod „logo” technologicznego postępu. Oświecenie, które zakleszczyło się w rozumie instrumentalnym, redukującym przyrodę do czystego zasobu, a podmiotowość do heglowskiej umiejętności posługiwania się „chytrością rozumu”, jest oświeceniem skarłałym, ograniczonym, zranionym. To nie obozy koncentracyjne były przedmiotem analiz Adorna i Horkheimera, ale sama natura racjonalności środków i celów oraz jej konsekwencje, które nakazują rozumowi użycie śmiercionośnych metod w celu opanowania świata. Technika – dodaje Walter Benjamin – to nie tylko opanowanie natury, to przede

wszystkim opanowanie urzeczowionych relacji człowieka z naturą. Dopóki te relacje będą opierać się na „przemocy” i „urzeczowieniu”, dopóty oczekiwać możemy niekontrolowanych powrotów samej przemocy.

Cytowany wielokrotnie przez Kendziorka Ernst Bloch z książki *Erbschaft dieser Zeit*, której pierwsze wydanie ukazało się w Zurychu w 1935 roku, a zatem przed Szoa, analizuje faszyzm jako specyficzny montaż mnogich elementów, w skład których wchodzi: anachronizm chłopstwa i drobnej burżuazji niemieckiej, wynalazek „trzeciej Rzeszy”, sfeudalizowanie relacji społecznych, teoria ras oparta na ludach pasywnych i aktywnych, myślenie o narodach jako „jednostkach krwi”, romantyzm heroicznego pogaństwa, potrzeba dionizyjskiego uniesienia przeniesiona na ulice miast, zastąpienie proletariackiej świadomości klasowej przez „świadomość kastową”, kult wodza jako „nowego cesarza ludu”, wreszcie potępienie sztuki zdegenerowanej.

Oryginalność diagnozy Blocha wynika z tego, że myśli on o faszyzmie jako zespoleniu i zorkiestrowaniu mnogich elementów wchodzących w skład tego, co sam nazywa *Ungleichzeitigkeit*, a zatem niewspółczesnością, tj. tymi wszystkimi archaicznymi elementami, które pochodzą z innych czasów i podążają za modernizacją niczym jej odrzucona, mitologiczna część. Faszyci zatroszczyli się o tę wykluczoną i niesynchronizowaną ze współczesnością „masę spodkową” po przeszłości. Niczym ekspresjonści posłużyli się techniką montażu do celów politycznych, stąd ich nienawiść wobec sztuki ekspresjonistycznej, której wykradli metodę działania. Montaż wyrывa części z kontekstu i rozmaitych czasów, by połączyć je w nowe, aktywne figury. Jednak nawet w tym Blochowskim faszyzmie, rozumianym jako zestrojenie na pozór obcych sobie elementów, kluczowy okazuje się moment materialny. Kapitalizm – twierdzi Bloch – nie może utrzymać harmonii między dwiema „prawdami”: z jednej strony irracjonalną dla ludu, z drugiej abstrakcyjno-mechaniczną i pozornie racjonalną dla proletariatu. W „nowych ramach” proletariat staje się „prawdziwym ludem” (ludem bez ziemi), a lud staje się „proletariatem ziemi” (strażnikiem przeszłości ziemi).

Ekwiwalencja (heterodydaktyka)

Podmiotowość świadka analizowana przez Agambena – w przywoływanej już książce *Co zostało z Auschwitz* – na wzór muzulmana, który jest „resztką po człowieku”, „odpadem”, jaki pozostał po „wizycie w obozie koncentracyjnym”, to podmiotowość stworzona z ruin i rozpadu. To podmiotowość powstająca z niemożności mówienia, odczuwania, widzenia nawet. To podmiotowość

wyłaniająca się ze śmierci człowieka. Problem w tym, że skoro to analiza oświecenia jest kluczem do zrozumienia Zagłady, a zrozumienie psychiki muzulmana z obozu zagłady jest kluczem do zrozumienia nowoczesnej podmiotowości w ogóle, jeśli doświadczenie Améry'ego wyznacza granice samego pojęcia doświadczenia, to znaczy, że widmo Zagłady, ponowienia Zagłady, wcale nie zniknęło. Zagłada zatem i jej sens nie zostały pojęte. Więcej nawet, być może ekscytując się wyjątkowością Zagłady i nie wierząc w możliwość jej powtórzenia, odmawiamy zrozumienia Zagłady. Czyż zresztą druga, poststrukturalistyczna część książki Piotra Kendziorka, poświęcona „reprezentacji Zagłady”, a nie jej warunkom, nie przenosi tego materialistycznego impulsu w rejony estetyki, przedstawienia, teatru, fotografii?

Jak zatem uczyć się od Zagłady? Jak uprawiać swoistą heterodydatykę? Jak uczyć się od czegoś absolutnie innego? No cóż, być może należałoby zastanowić się nad wezwaniem do „zatrzymania”, „unieruchomienia” powrotów kolejnych zagład w świetle niektórych twierdzeń Nietzschego, Blanchota i Agambena na temat wiecznego powrotu. Jeśli etyka w naszym stuleciu zaczyna się od Nietzscheańskiego przewyciężenia resentymetu, a wieczny powrót ma być tego oznaką, to wola tego, co było, „przekształca przeszłość”, w tym najgorszą przeszłość, w przedmiot chcenia. Co to jednak mogłoby to oznaczać w kontekście Zagłady? Czy można chcieć powrotu Zagłady? Oczywiście, że nie. To absurdalne. Nie można chcieć powrotu Auschwitz. Zrozumienie Zagłady być może oznacza, że skutki Zagłady nigdy nie wygasły, że żyjemy w pewnym sensie w jej cieniu. Stojąc „wobec Zagłady”, stoimy wobec czegoś, co można by jedynie porównać ze skutkami „grzechu pierworodnego”, odkrycia ułomności „wypadku” wpisanego w logikę naszych działań i naszą ułomną racjonalność.

Jean-Luc Nancy w znanej książce *Po Fukushima. Równoważność katastrof* pisał, że filozofia „po katastrofie” nie może ignorować rymu nazw – Fukushima, Hiroshima, Auschwitz. To problematyczny rym i problematyczna ekwiwalencja nazw. Kolejne katastrofy nie mają tej samej siły, ale wszystkie łączą się z całością wzajemnych zależności, które składają się na ogólną równoważność. Ekwiwalencja oznacza stan sił, które już same sobą rządzą. Kapitalizm uczy, że wartością dowolnej „wartości” jest jej równoważność (wymienialność) z innymi wartościami. Największą zatem katastrofą jest sama ekwiwalencja. Na tym polega sens wartości wymiennej, gdy ją zastosujemy do teorii katastrof. Być może zadanie myślenia polega na stawieniu czoła tej logice ekwiwalencji i zażądaniu czegoś niewymienialnego: wartości, która jest absolutnie ważna.

Abstract

Szymon Wróbel

UNIVERSITY OF WARSAW

Understanding the Holocaust: On the Margins of Piotr Kędziorek's Filozofia wobec Zagłady

This is a polemical review of Piotr Kędziorek's book *Filozofia wobec Zagłady* (Philosophy and the Holocaust). The article focuses on the interpretation of the Frankfurt School's oeuvre and the thread of biopolitics. The author calls for a rethink of the "exceptionality of the Holocaust" on the backdrop of a materialistic social history, as opposed to intellectual history. An important thread of the article is the intertwining of philosophy and the Holocaust, along with the recovery of philosophy's ability to speak, meaning to emerge from the impasse and paralysis associated with the Holocaust.

Keywords

fascism, intellectual history, modernity, enlightenment, Holocaust