

II.

'EICHMAN—
NOV SIN-
DROM'
FILOZOFIJE.

JOŠ JEDNOM
O HEIDEG—
GEROVOJ
'KRITICI
NACIONAL—
SOCIJALIZMA'

U spomen preminulom kolegi i prijatelju
Slobodanu Žunjiću (1949-2019),
za godine filozofskog druženja u Tübingenu i
suradnje u Beogradu 1980-ih.

1. Diskurs iskrene laži ili kako sam se ‘dao nagovoriti’

Ključna uloga recepcije Heideggerove rasprave o “humanom” i “humanizmu” u demontaži marksizma u francuskoj filozofiji neposredno nakon zavišetka II. svjetskog rata višestruko je bizarna forma izobraženja suvremenog evropskog duha. Danas se ona doima kao osveta misaono i moralno propalog intelekta nad vlastitim porazom

Ishodišna Heideggerova antihumanistička intervencija izvedena je u obliku odgovorâ na pitanja Jeana Beaufreta o odnosu egzistencijalizma i humanizma iz prosinca 1946., potaknutih raspravama o Sartreovoj humanističkoj interpretaciji egzistencijalizma u časopisu *Les temps modernes* iz iste godine.¹ Spis je nastao s ciljem *filozofske* rehabilitacije Heideggera od njegova političkog debakla u vrijeme lustracije sveučilišta u Freiburgu nakon 1945. pod francuskom okupacijom i pod zabranom predavanja koja je trajala do 1951., no objavljen je najprije na njemačkom pod naslovom “O ‘humanizmu’. Pismo Jeanu Beaufretu, Pariz” 1947., kod švicarskog izdavača Francke u Bernu.² Kako će tek kasnije postati poznato

1 Za posebnu i nedovoljno istraženu ulogu M. Heideggera u formaciji ove linije francuske filozofije v. L. Ferry i A. Renaut (1990), s. XV: “The history of Heidegger’s influence in France (...) goes far beyond the circle of orthodox Heideggerians (Jean Beaufret and his students) and even dissident ones (Derrida and his students). What is clear, nonetheless, is that the retreat of Marxism has made the presence of Heideggerianism in France more and more visible.” Vidi i skrupulozan prikaz drugog vala recepcije kasnog Heideggera od 1960-ih kod J. Beaufreta, F. Fédiera i P. Aubenquea do postmodernih poput J. Derride, F. Lacou-Labarthea, usmjerenog protiv prvog vala “egzistencijalističkog humanizma”, u R. Wolin (1992), “French Heidegger Wars”, osob. 274-275. Drugi val koincidira s bujanjem strukturalističke kritike filozofije subjektivnosti kod C. Lévi-Straussa, J. Lacana, L. Althussera i M. Foucaulta. Za paralelni proces odbacivanja Marxa i marksizma, a s time Hegela i dijalektike, kroz zaokret od Kojèvejeve interpretacije Hegela u francuskoj filozofiji 60-ih godina v. Descombes (1979), *Le même et l’autre* (pogl. 1, 5).

2 Usp. “Über den ‘Humanismus’. Ein Brief an Jean Beaufret, Paris” u: M. Heidegger, (1947), *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‘Humanismus’*. Na francuski je taj Heideggerov spis u cijelosti preveden i objavljen tek deset godina kasnije, v. *Lettre sur l’humanisme*, Éditions Mouton 1957 (prev. R. Munier).

iz Heideggerovih *privatnih* zapisa iz toga vremena, djelomice objavljenih u sveukupnom izdanju njegovih djela pod skupnim nazivom “Crne bilježnice”, Heidegger se višekratno referirao na publikaciju spisa o “humanizmu”, tek prigodno nazvanog “pismo”, iako će ta tehnička oznaka obilježiti sva kasnija izdanja kako samog teksta tako i njegovu recepciju.³ Objava pisma bila je, piše Heidegger povjerljivo samome sebi u ostavštini za budućnost, s jedne strane “prilika da ne zamukne posve, iako je [bila] nužda šutjeti”, a s druge strane, izraz njegovog užasavanja nad “nekontroliranim raspačavanjem” teksta, nad “bespomoćnim mnijenjima prepametnih” koji “nemušto komadaju pismo”, nakon što je bilo “bačeno javnosti u Parizu”, zbog čega se upravo “dao prisiliti da ga sâm preda javnosti kroz tisak”. Heideggerove pomno birane, okolišajuće i namjerno višeznačne izraze poput “dao se prisiliti” treba uzeti ozbiljno za riječ, oni su scena pisanja pod maskom.⁴

Naime, u “Pismu o humanizmu” Heidegger *nigdje ne reflektira* niti aktualne, poratne okolnosti svoga pseudopisma Beaufretu niti se ijednom riječju osvrće na svoj raniji *politički* angažman za nacionalsocijalizam iz 30-ih godina ili na sam nacionalsocijalizam kao epohalni svjetski događaj. Čak ni u *revidiranom* i *proširenom* tekstu toga spisa za kasnija izdanja njegovih djela kod izdavača Klostermann u Frankfurtu iz 1976. nema ni spomena o nacional-socijalizmu ili ratu.⁵ Pritom, refleksija o temi “humanizma” (pisanom uredno konzekventno pod navodnicima) pod vidom kritike tehnike i novovjekovne metafizike u tom se spisu jednoznačno tiče samo *filozofskog materijalizma*, koji funkcionira kao zamjenski izraz ili sinonim za *marksizam*. Formuliran najprije kao “metafizičko određenje prema kojem se svo biće pojavljuje kao materijal rada”, ta novovjekovno-metafizička bit materijalizma

- 3 M. Heidegger (2014), *Schwarze Hefte. Anmerkungen IV-V*, GA Bd. 97, str. 404, 435, 443-444. Za značenje samih “Crnih bilježnica”, nazvanih prema crnim koricama, usp. zapis iz istog razdoblja 1947/48. u kojem Heidegger te zapise, bilježene još od ranih 1930-ih, uzdiže u rang prave istine svoga mišljenja uopće, programatski citirajući Leibnizovo geslo: “Tko me poznaje samo iz objavljenog, ne poznaje me” (*Qui me non nisi editis novit, non novit*), Anmerkungen IV, GA 97, 323. Vidi i izričito upozorenje urednika 97. sveska, P. Trawnog, na taj autografski zapis (isto, 519).
- 4 Za noviji pokušaj rehabilitacije humanizma kod Heideggera protiv antihumanističkog čitanja “pisma” v. G. Stenger (2009), “Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief?”
- 5 Usp. “Brief über den Humanismus” u: M. Heidegger (1976), *Wegmarken*, GA 9 (prvo samostalno izdanje teksta kod Klostermanna 1967).

potom se precizira kao “opredmećenje zbiljskog posredstvom čovjeka, iskušenog kao subjektivnost” kod Hegela, preko Marxa do marksizma.⁶ Nasuprot tome filozofskom iskazu o *marksizmu*, koji supstituira sve druge moguće *neizrečene* iskaze u danom povijesnom trenutku Njemačke, Evrope i svijeta, Heidegger će iskaz o svome stavu prema *nacionalsocijalizmu*, nakon njegova povijesnog poraza, najprije javno prešutjeti da bi ga izrekao tek puno kasnije, pod pritiskom filozofske javnosti, opisujući ga neistinito kao “oduvijek kritički i protivnički”.

Odlaganje očitovanja o svome angažmanu za nacionalsocijalizam odvijalo se u pozadini kao proces retuširanja vlastite povijesti čiji rezultat vidimo u stanju teksta glasovitih predavanja za “Uvod u metafiziku” iz ljetnog semestra 1935., objavljenih prvi put 1953. Riječ je o slavnoj formulaciji “rečenica str. 152”, kako ju je sam Heidegger imenovao u privatnom pismu Stefanu Zemachu u Jeruzalemu iz 1968., koja sadrži glasovitu opasku, stavljenu u zagrade, o “(susretu planetarno određene tehnike i novovjekovnog čovjeka)”. Tom opaskom, koja je jednoznačno dodana tek 1953. u rukopis predavanja, Heidegger naknadno objašnjava ozloglašenu rečenicu u tekstu iz 1935. o “nutarnjoj istini i veličini pokreta”. Cilj Heideggerove montaže teksta je da njegova kasnija dijagnoza tehnološko-humanističke biti moderne iz 1953. postane sadržajem izvorne tvrdnje o “veličini i istini” nacionalsocijalizma iz 1935., kako bi se ispravno razumjela u analogiji s formulacijom o metafizičkoj biti marksizma. Ona se, kako će Heidegger napisati 1947. u “Pismu o humanizmu”, navodno sastoji u “opredmećenju zbiljskog posredstvom subjekta”. Ali učinak te montaže nije zaključak da je “susret tehnike i novovjekovnog čovjeka” — ta “nutarnja istina i veličina pokreta” — u svojoj “metafizičkoj biti” zapravo marksistička tekovina. U “Pismu o humanizmu” iz 1947. Heidegger govori o marksizmu tek da bi retuširao svoj apologetski govor o nacionalsocijalizmu iz 1935. u “kritički i protivnički”. Naime, čak i površan uvid u predavanja za *Uvod u metafiziku* iz 1935. daje prepoznati da se Heideggerova kritika nacionalsocijalizma na tome mjestu jednoznačno odnosi samo na tada kurzirajuću

6 Heidegger (1976), isto, 171: “Das Wesen des Materialismus besteht (...) in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint. Das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit ist in Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’ vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen.” (GA 9, 340).

filozofiju pod imenom ‘filozofija nacionalsocijalizma’, ali ne i na nacionalsocijalizam kao *opću političku stvarnost* Njemačke ili poseban pokret koji je politički i ideološki zahvatio cijelo njemačko društvo, uključujući sveučilišta, a samog Heideggera učinio rektorom.

Heideggerov navodno oduvijek kritički stav spram nacionalsocijalizma s notornom “rečenicom str. 152” u objavljenoj verziji predavanja iz 1953. glasi, zajedno sa širim kontekstom na sljedeći način:

“Godine 1928. pojavila se ‘Sveukupna bibliografija pojma vrijednosti. Prvi Dio’. Naveden je 661 spis o pojmu vrijednosti. Vjerojatno ih je u međuvremenu nastalo tisuću. Sve se to naziva filozofijom. Ono što se danas sveudilj nudi naokolo kao filozofija nacional-socijalizma, ali *s nutarnjom istinom i veličinom toga pokreta [naime sa susretom planetarno određene tehnike i novovjekovnog čovjeka]* nema ni najmanje posla, to je ribolov u mutnim vodama ‘vrijednosti’ i ‘cjelinâ’.⁷

Osim živopisnog izrugivanja narastajućoj bibliografiji novokantovske filozofije vrijednosti, iz Heideggerovog iskaza s dovoljnom određenošću čitamo da je *filozofija* nacionalsocijalizma nešto poput ribolova u općenito mutnom pojmovlju filozofije vrijednosti, dakle dvostruko lažna; da nema ničeg zajedničkog s “istinom i veličinom” *pokreta*, dok će u kasnije dodanoj rečenici sâm pokret odrediti pobliže, ali amfibolički, kao “susret tehnike i modernog čovjeka”, formulacijom koja navodno izriče kritiku nacionalsocijalizma dok ga faktički veliča. No, prije nego se obratimo formi i sadržaju te figure o “susretu tehnike i čovjeka”, obratit ćemo se najprije Heideggerovu vlastitom ribolovu u mutnom kroz igru skrivača u amfiboličkom govoru. U njemu su procesi “istinovanja” — sukladno možda najglasovitijem filozofskom doprinosu Martina Heideggera u *Bitku i vremenu* iz 1927., uz analizu bezličnog ‘Se’ — dvostruki: procesi raskrivajućeg skrivanja, ili jednom riječju procesi ‘a-létheie’, i to opet dvostruko, na strani subjekta i na strani objekta.⁸

Heideggerove tvrdnje o “protivljenju” nacionalsocijalizmu — koje

7 M. Heidegger (1953), *Einführung in die Metaphysik*, 152 (GA 40, 207-208), prijevod i kurziv moj.

8 Za podroban prikaz upućujem na svoj rad Mikulić (1986), “Figure ‘bitka’ i njihovo značenje. Skica za jednu kritiku Heideggera” te Mikulić (1987), *Sein, Physis, Aletheia*.

u svjetlu tada već poznatih, a napose kasnijih svjedočanstava poprimaju značajke sumanutog poricanja očiglednog⁹ — iznesene su najizravnije u spomenutom privatnom pismu iz 1968. Stefanu Zemachu u Jeruzalem gdje Heidegger piše:

O jednom mjestu u Vašem tekstu moram dakako zauzeti stav. Iz predavanja ‘Uvod u metafiziku’, držanog 1935. i *doslovno točno objavljenog* 1953., uvijek se iznova trga ta rečenica str. 152 i previđa ukupnost predavanja iz koje proizlazi da je *moj stav prema nacionalsocijalizmu već u ono doba bio jednoznačno protivnički*. Odatle su razboriti slušači predavanja shvatili kako se ima razumjeti ta rečenica. Samo doušnici Partije, koji su — kao što sam znao — sjedili na mojim predavanjima, razumjeli su je drugačije, a i trebali su. Tim se ljudima tu i tamo morala baciti poneka mrvica da bi se sačuvala sloboda poučavanja i govora.

Usput, neka bude napomenuto da je velika zabluda to da sam ja protiv tehnike (usp. “Die Frage nach der Technik,” Vorträge und Aufsätze 1953).

Konačno, htio bih uputiti na svoja predavanja o Nietzscheu 1936-1940. koja je svaki slušač jednoznačno razumio kao *načelnu kritičku raspravu s nacionalsocijalizmom*.¹⁰

Onaj četverostruki proces alethetičkog “skrivajućeg raskrivanja” iz *Bitka i vremena* ovdje vidimo već u banalnom obliku, u tako prozirnim proturječjima Heideggerovih iskaza da čak nije potrebno posebno isticati *faktičku* laž njegove kasnije tvrdnje o “doslovno točno objavljenom” predavanju iz 1935. Umetak u zagradama o “susretu planetarno određene tehnike i suvremenog čovjeka” u rečenici na stranici 152 tiskanog teksta predavanja nikad nije identificiran ni u rukopisu ni u prijepisima niti u *prvom* otisku preloma iz 1953.¹¹ Štoviše, u rukopisnoj ostavštini nedostaje upravo ta stranica, a na temelju raspoloživog materijala

9 Pritom mislim na zbirke dokumenata, od najranije, koju je za Heideggerova života objavio Schneeberger (1962), do kasnog i iznudenog priznanja heideggerijanske hagiografske ortodoksije u zbirci govora, pisama i dokumenata pod naslovom *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* [“Govori i druga svjedočanstva jednog životnog puta”]. Svezak je priredio Heideggerov sin Hermann Heidegger, a objavljen je tek 2000., četvrt stoljeća nakon Heideggerove smrti (v. GA 16).

10 Tekst Heideggerova pisma otiskan je u pogovoru urednice sveska, Petre Jaeger, GA 40, Heidegger (1983), 233 (kurziv moj).

11 Za stanje rukopisa v. Petra Jaeger, Nachwort, GA 40, 234.

za tisak pretpostavlja se da je tekst u zagradi umetnut u rečenicu zajedno s preinakom izvorne formulacije “veličina N.S.-a” u frazu “veličina toga pokreta”. Dok prva izražava bliskost spram nacionalsocijalizma, poput kratice N.S. u rukopisu seminara o Hölderlinu, preinaka kratice u “pokret” 1953. sugerira distancu objektivirajućeg povijesnog pogleda unatrag.

Ipak, daleko plodonosniji od faktičke laži pokazuje se efekt istine koju ta laž proizvodi kroz diskurs subjekta u aktu autohistorizacije.¹² Iz pisma Zemachu saznajemo od Heideggera, iako samo kroz “usputnu napomenu”, da njegova kritika tehnike iz 1953. ne treba izazivati “zabludu o tome da je on sâm protivnik tehnike”. Ako smo pomislili da Heideggerov pesimizam u pogledu tehnike, modernosti i suvremenog čovjeka konačno rješava amfiboliju iskaza o veličini i istini nacionalsocijalizma, da iskazuje barem distancu, ako već ne i jednoznačno (makar i naknadno!) odbacivanje nacionalsocijalizma, dakle da susret tehnike i suvremenog čovjeka pripada istini i veličini nacionalsocijalizma, a ne i obzoru iz kojeg govori Heidegger, u toj usputnoj napomeni o *neprotivljenju tehnici* propala je i posljednja iluzija o razrješenju dvoznačnosti iz Heideggerove tvrdnje o “jednoznačnom protivništvu još u ono doba”.¹³ Naprotiv, upravo ta napomena dovoljno je upozorenje

- 12 Dok urednica 40. sveska apsolvirá problem neautentičnosti umetka podsjećajući na “neosporno pravo autora da za publiciranje predavanja naknadno u rukopis umetne poboljšanja i pojašnjavanja” (ibid.), Tom Rockmore (1992), “Heidegger on Technology and Democracy”, 188 ističe biografski važan motiv za razumijevanje naknadnosti umetka: “[The] discussion of technology occurs in Heidegger’s thought after the end of the war. This discussion, which follows Germany’s defeat in the Second World War, exhibits a deep pessimism, particularly in terms of the relation of human beings to technology. It is this same view of technology which has recently been described by a revisionary critic as the most powerful part of Heidegger’s corpus where everything comes together.”
- 13 O toj iluziji dramatično svjedoči očajanje Jürgena Habermasa koji većim skandalom nego sâm angažman smatra okolnost da se Heidegger nikada i nijednom riječju nije distancirao od svoje “zablude” iz 30-ih, jer “ni on sam [Habermas] ne zna kako bi postupio tada”, v. J. Habermas (1981), *Philosophisch-politische Profile*, 184. No, tumačeći Heideggerovu “zabludu” kao posljedicu tzv. zaokreta, Habermas je previdio okolnost da Heidegger navodnu “zabludu” nikad nije smatrao zabludom, da postoji očigledan kontinuitet Heideggerove fundamentalno-ontološke koncepcije istine kao zbivanja bitka prije i poslije zaokreta, u kojoj će se mijenjati samo pozicija “tubitka” od bića “koje skrbi za bitak” do “subjekta bez moći da gospodari svojim bitkom”. Za širu raspravu o Habermasovoj zabludi o Heideggerovoj zabludi v. Mikulić (1987), 434, 436.

da Heideggerova navodna kritika tehnike, po kojoj je recipiran u svjetskim razmjerima, nije bila *ni kritika tehnike* a još manje podloga bilo kakve kritike *nacionalsocijalizma*. Ona sâma je izrasla na podlozi *pozitivne filozofije* nacionalsocijalizma i sâma je negativna (kritička) samo utoliko što se odnosi na *istinsko protivničko drugo* nacionalsocijalizma — na židovstvo.

Naime, za razliku od protivljenja materijalizmu u liku marksističkog “postvarenja bića kroz rad”, nastalom navodno na novovjekovnoj metafizici kod Hegela, Marxa i u komunizmu, čak ni naknadno umetnuta rečenica o “susretu tehnike i suvremenog čovjeka” iz 1953. u *tekst predavanja* iz 1935. nema kod Heideggera ni značenje ni karakter *kritike nacionalsocijalizma*, nego je samo ono što neposredno izriče u tekstu — *pseudofilozofska denuncijacija* amerikanizma i komunizma i njihove “metafizičke” biti. Oni su za Heideggera, “metafizički gledano”, jedno te isto u svjetskim razmjerima: oni su “isto neutješno srljanje nesputane tehnike i bestemeljne organizacije normalnog čovjeka”.¹⁴ Štoviše, kako sada znamo iz “razmišljanja” u “Crnim tekama” iz razdoblja 1931-1968. i kako ću podrobnije prikazati u drugom dijelu ove rasprave, “pitanje tehnike” kod Heideggera iz 30-ih godina javlja se, ukoliko je uopće postavljeno kao pitanje, zapravo kao specijalno pitanje moderne — naime kao “židovsko pitanje” — a ne kao pitanje tehnološkog usuda moderne uopće. Bît tehnike je za Heideggera židovska *nasuprot* “izvorno grčkoj biti” *téchne* i *epistéme* koja će pripasti odredbi “njemaštva” (*Deutschtum*). No, kako ćemo vidjeti, upravo je *posebna*, “židovska” narav tehnike izvor njezine kasnije opće kritike kod Heideggera: sâmo židovstvo nije, naime, tek opći, svjetski fenomen, ono je *bît* same *metafizičke biti* marksizma, komunizma i amerikanizma.

O prividu kritike tehnike kod Heideggera govori najprije već kronologija pojavljivanja pitanja o tehnici. Pitanje moderne tehnike najprije se otvara 30-ih godina kao pitanje “računskog uma svjetskog židovstva” koje vlada komunizmom i amerikanizmom, potom 40-ih kao “samouništenje Židova” kao najviši stadij “samouništenja tehnike”, da bi tek krajem 40-ih i početkom 50-ih, nakon vojnog poraza nacionalsocijalizma, u *javnim* spisima poput “Pisma o humanizmu” i “Pitanja o tehnici”, zadobila opći,

14 Usp. Heidegger (1976) § 11, 28-29: “Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen” (v. GA 40, 41).

nad-židovski karakter *planetarnog* “udesu čovječanstva” i “propasti istine bitka”. Općost pitanja o tehnici iz kasnijeg razdoblja kamuflira njegovu izvornu protužidovsku posebnost, ali samo za javnu recepciju (‘non nisi editis’), ali ne i za istinsko samo-poznavanje Heideggera. Upravo u tim javnim spisima, preko kojih je Heidegger bio dominantno, unisono i mjerodavno recipiran pozitivno u planetarnim razmjerima sve do nedavne objave “Crnih teka” 2013., prešućen je *ishodišni* antižidovski moment početne i izvorne Heideggerove analize “metafizičke biti” tehnike.¹⁵

Otud ni treće, krunsko Heideggerovo samovjedočanstvo iz pisma Zemachu, kako je njegov stav prema nacional-socijalizmu “već u ono vrijeme” bio “jednoznačno protivnički” i da ga izražava “načelno kritička rasprava s nacionalsocijalizmom” u predavanjima o Nietzscheu, ne može biti više od proizvodnje laži kroz akte iskrenosti, varanje drugih vjerovanjem u vlastitu ‘subjektivnu istinitost’. Heideggerova predavanja o Nietzscheu iz druge polovice 1930-ih godina pripadaju istom razdoblju kritike i odbacivanja suvremene novokantovske *filozofije vrijednosti*, štoviše izravan su nastavak predavanja “Uvod u metafiziku” iz 1935. Kako smo vidjeli, u njima Heidegger ne odbacuje samo nacionalsocijalističku filozofiju kao dio filozofijâ vrijednosti, da bi veličao istinu pokreta, nego ujedno s time odbacuje upravo Nietzscheov “pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti” u kojem vidi samo najviši stupanj “okorjelosti” filozofije vrijednosti, Nietzscheovo “zaplitanje u zbrku predodžbe vrijednosti i nerazumijevanje njezina porijekla” i konačni razlog “zašto Nietzsche nikad nije dosegao središte filozofije”.¹⁶

Međutim, Heideggerovo spašavanje nacional-socijalističkog pokreta od falsifikatorskih filozofija vrijednosti nije tek dvostruka

¹⁵ Za blisko čitanje kronologije i filozofskog karaktera Heideggerovog “pitanja o tehnici” kao “židovskog pitanja” v. Mitchel i Trawny ur. (2017), *Heidegger’s Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism* (Introduction, xix): “As we know from the Introduction to *Metaphysics* of 1935, Heidegger felt Germany to be caught in a pincer grip between Russia and America. Since this book’s 1953 publication, such was the general cast of the narrative: Greeks at the first beginning, Germans struggling against Russians and Americans for the other beginning. *The Black Notebooks* now add a new antagonist to the mix, the Jews.” Za koherentniju interpretaciju Heideggerovog shvaćanja tehnike i politike upućujem na R. Wolin (1990), *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, koji tada nije imao uvid u antisemitsku pozadinu kritike tehnike u *Crnim bilježnicama* (v. osob. pogl. V. “Technology, Anti-Humanism, and The Eclipse of Practical Reason”, 131-170).

¹⁶ Heidegger (1953), 152; GA 40, 208.

igra obmane protiv doušnika NS-partije i njihovih nalogodavaca, kako on sam sugerira u pismu Zemachu. Naime igra varke, s jedne strane, da im se “tu i tamo” bace mrvice zadovoljenja, kako bi se, s druge strane, sačuvala sloboda govora i poučavanja, ono najsvetije i najveće same filozofije. Kao što vidimo u tekstu predavanja, ustupci “Partiji” radi očuvanja slobode govora, faktički su ustupci za slobodu govora *o istini i veličini pokreta*. Navodne mrvice Partiji ustupci su za akademsku slobodu govora o veličini *pokreta pred samom Partijom*, onom istom koja je iznijela taj veličajni pokret i učinila da njegova nutarnja istina postane događajem “njemačkog usuda”. Otud, Heideggerove “mrvice” ne samo da nisu sadržavale, niti su na tim pretpostavkama mogle sadržavati, ni skriveno, a kamoli javno (makar samo u predavaonici) i jednoznačno protivljenje *Partiji*. One su predstavljale samo njegovu idiosinkratičku zabludu o bitnoj razlici između *autentičnosti* pokreta i *prosječnosti* partije koja će se kasnije ispostaviti kao dobra cinična kalkulacija i pragmatički isplatiti kroz samoobmanjivanje njegovih sljedbenika o tome da njegovo navodno protivništvo Partiji znači i distanciranje od nacionalsocijalizma.¹⁷ Tome naivnom, prozirnom, ali učinkovitom lukavstvu Hannah Arendt je u zapisima u svoj “Misaoni dnevnik”, također iz 1953., posvetila basnu o “liscu Heideggeru” koji svoj pad u zamku razglašava za najbolju filozofiju zamke u kojoj prima znatizeljnike.¹⁸ Taj modus *autentične laži* performativ je govora *o* subjektivnoj istinitosti koja se običnije zove iskrenost. Kako ćemo još pobliže vidjeti, u paralelnom svijetu svojih “Crnih svezaka” Heidegger naziva taj modus “uradbom”

17 To dostatno potkrepljuje biografska epizoda vezana upravo za Heideggerovo samotumačenje. Nakon objave razgovora u tjedniku *Der Spiegel* (23/1976) po Heideggerovoj smrti, filozof i publicist Hermann Mörchen, kasnije autor knjige o podudarnosti između pozicija Heideggera i Adorna, poslao je redakciji tjednika svoj dnevnički zapis o posjeti kod Heideggerovih u Todtnaubergu na staru godinu 1931. u kojem bilježi kako Heidegger “malo razumije od politike, i valjda ga samo odvratnost (*Abscheu*) prema osrednjim polovičnostima Partije (NSDAP) drži u nekoj nadi (...) da se samo takvom (Hitlerovom) diktaturom može izbjeći gora, ona komunistička, koja uništava svaku individualnu kulturu osobnosti, a time i svaku kulturu u zapadnom smislu.” Navod prema *Der Spiegel* 16/1977 (193), redakcijski članak povodom drugog izdanja Jaspersove monografije pod naslovom “Ratlos war ich” [Bio sam zdvojan].

18 Usp. H. Arendt (1994), “Heidegger the Fox”, 361–362: “So many are visiting me in my trap that I have become the best of all foxes.” I dodaje: “And there is some truth in that, too: Nobody knows the nature of traps better than one who sits in a trap his whole life long.” Za noviju opsežnu raspravu o odnosu H. Arendt prema Heideggeru v. M. Jones (1998), “Heidegger the Fox” te Rosenthal (2011), “Defining Evil Away”.

(*Machenschaft*), zavjereničkom namještaljkom, lukavštinom ili smicalicom i pripisuje ga “bíti židovstva”.¹⁹

Zato je ono politički neskriveno u Heideggerovu navodnom skrivanju istine o veličini pokreta pred doušnicima Partije u rečenici o tehničarima iz 1935. iskazano autentičnije u tzv. Rektorskom govoru od 27. svibnja 1933. prilikom preuzimanja rektorske službe. Politička bit filozofije sastoji se za Heideggera prosto i glasno u sljedećem: prihvatiti svoj *tubitak* kao *usud*, ono je stvar *htijenja*, a ne vrijednosti. Naime, u *htijenju* ili *volji* odlučuje se o pitanjima “jesmo li istinski i zajednički ukorijenjeni u bítu njemačkog sveučilišta, ima li ta bit istinsku snagu oblikovanja za naš tubitak”.²⁰ Na istome je, dakako, već odlučeno i odgovor: “sàmo onda ako *hoćemo* tu bit iz temelja”. Dakle, na pitanju *volje* sve je već odlučeno i sve je već redundantno: autentičnost “samopotvrđivanja njemačkog sveučilišta” nasuprot prezrenoj i prezira vrijednoj “samoupravi”; autentičnost znanosti koja mora ponovo biti zadobivena kao “samopotčinjavanje nadmoći usuda”, upravo onakva kakvom je Heidegger vidi kod Grkâ, naime, kao “najdublje određujuće središte cijelog narodnosno-državnog tubitka”; to središte određuje “čast i usud nacije među drugim nacijama”; u konačnici, ono “obuhvaća i prožima studentski tubitak kao obrambenu službu”. Premda će se, govoreći u jednoj kasnijoj bilješci o “katoličkoj filozofiji” usput narugati i sa “nacionalsocijalističkom znanošću”, nazivajući oboje “drvenim željezom” i “kvadraturom kruga”²¹, Heideggerovo novo nacionalsocijalističko shvaćanje jedinstva *pólis-epistéme-tékhné* u potpunom je skladu s ideološkim pretpostavkama o totalnom njemačkom znanju tzv. “Projekta *Ahnenerbe*”. Projekt će 1935. na širokoj multidisciplinarnoj platformi u svrhu germanizacije “cijelog arijskog kulturnog svijeta” od Skandinavije preko Bliskog Istoka

19 Vidi ovdje drugi dio rasprave, bilj. 42.

20 Usp. M. Heidegger (1934), “Die Selbstverbehauptung der deutschen Universität”: “(...) unabwendbar bleibt die Frage: sind wir, Lehrerschaft und Schülerschaft dieser hohen Schule, in das Wesen der deutschen Universität wahrhaft und gemeinsam verwurzelt? Hat dieses Wesen echte Prägekraft für unser Dasein? Doch nur dann, wenn wir dieses Wesen von Grund aus wollen” (GA 16, 107).

21 Vidi Heidegger (2015), *Schwarze Hefte. Anmerkungen II*, GA 97, 158. O Heideggerovoj nedosljednosti rječito govori dobro dokumentiran blizak odnos s eugeničarem Eugenom Fischerom, koji je 1927. postao voditeljem Instituta za rasnu higijenu u Berlinu i pripremio znanstvenu legitimaciju antirasnih zakona iz 1935. Fischer je pred sam kraj rata 1945. svojim autoritetom izbavio Heideggera od mobilizacije trećeopozivaca, v. Wolin (1992), 282-283.

do Tibeta te dokazivanja triju Hitlerovih postulata o njemačkoj rasnoj, kulturnoj i civilizacijskoj nadmoći i na njima utemeljenog prava na “ponovno zadobivanje izvorno germanskih teritorija” pokrenuti Heinrich Himmler, osnovavši i posebno sveučilište u dvorcu Wewelsburg za uzgoj najbolje studentske SS mladeži. Masovno financiran od države i donacijâ njemačke industrije, projekt je privukao velik broj renomiranih znanstvenika širokog spektra od prirodnih do društvenih i humanističkih disciplina.²²

Odatle jasno vidimo: ono što još sredinom 30-ih godina određuje *Heideggerov odnos prema nacionalsocijalizmu* nije pojam vrijednosti tzv. nacionalsocijalističke filozofije rase. Ali to također nije ni kritički “susret tehnike i suvremenog čovjeka”, kako nas iz kasnijeg vremena uvjerava Heidegger. Moment “nesputanosti” tehnike, koju on tek mjestimice i nesustavno, upravo *usput*, evocira u predavanjima 1935., bit će zapravo i dublje tematiziran tek kasnije, u *privatnim* razmišljanjima iz 1938/39., i to pod vidom “računskih strojeva” i “srastanja povijesti s tehnikom”. Ali taj se aspekt “razmišljanja”, zapisanih i izdanih kasnije u “Crnim bilježnicama” upravo pod tim naslovom (“Überlegungen”), *ne odnosi* na nacional-socijalizam nego na njegovog protivnika — *svjetsko-židovski modernizam*.²³ Ono što u rektorskom govoru iz 1933. određuje Heideggerov odnos prema nacional-socijalizmu prije svega je optimizam *pretumačenja* ‘tubitka’, tog središnjeg pojma njegove vlastite hermeneutičke ontologije iz 20-ih godina, u *pojam povijesno-usudbenog, narodnosno-državnog tubitka nacional-socijalizma* pod maskom grčke demokratske *polis*.²⁴ Nošeno

22 Vidi pregled u Pringle (2006) i Miller (2019). Za opsežnu raspravu v. ovdje studiju III, “Čovjek, ali najbolji. Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase”.

23 Usp. M. Heidegger (2014), *Schwarze Hefte. Überlegungen VII-XI*, GA 95, 149, 189.

24 Osnovu argumentacije da se Heideggerov odnos prema nacional-socijalizmu treba razmijevati iz njegovog poimanja povijesti bitka (*Seinsgeschichte*) koju on pokušava artikulirati kroz slijed misaonih figura u rasponu od fakticiteta i vremenitosti tubitka iz 20-ih, preko Ništa i Događaja (*Ereignis*) te povijesti kao sudbine i udesa u seminarima o Parmenidu i Heraklitu iz 40-ih, sadrži moja naprijed navedena rasprava Mikulić (1987), pogl. I. 3 te V. 1-2; v. također Mikulić (1986). Na istim pretpostavkama o kontinuitetu Heideggerove pozicije prije i poslije obrata v. Wolin (1990) i Wolin (1992). Na sličnim općim pretpostavkama, ali vrijednosno suprotno v. Slobodan Žunjić (1992), *Hajdeger i nacionalsocijalizam. Dokumenti i interpretacije*, osob. pogl. I. “Filozof na univerzitetu Trećeg Rajha”, 7-91. Usp. također ovdje dalje Agamben (1995).

oduševljenjem za Hölderlinovo “otkriće” helenstva i *epistéme*, Heideggerovo samopretumačenje prenosi *negativne* kategorije bezličnog, prosječnog *Se (das Man)* iz *Bitka i vremena* u *pozitivnu* kategoriju naroda (*das Volk*). Faktičnost *tubitka* iz 20-ih godina sada se ne određuje općim egzistencijalima poput bitka-u-svijetu, su-bitka, bitka-za-smrt itsl. koji čine bitak *kao takav*. Sada, bez promjene opće filozofske pozicije ili bilo kakvog zaokreta, hermeneutičko-ontološki egzistencijali dobivaju epohalne karaktere, postaju *konkretni* modusi bitka u povijesnom obličju političkog *vođenja* i *vođenosti*, predanosti usudu koji sâmu povijest (*Geschichte*) određuju kao usud (*Geschick*):

“Bît sveučilišta dolazi do jasnoće, ranga i moći ako su najprije i vazda njegovi vođe sâmi vođeni — vođeni nesmiljenošću onog duhovnog naloga koji sudbinu njemačkog naroda utiskuje u obličje njegove povijesti”.²⁵

Tek gledajući unatrag, pišući “Pismo o humanizmu” 1946/47., Heidegger će, nakon vojnog, političkog, intelektualnog i moralnog poraza nacije, povijesno zapale u *voljnu* potpalost/propalost (*Verfallenheit*) nacionalsocijalizmu, razviti figuru o *nemoći čovjeka uopće* da “gospodari bićima” umjesto da prihvati skromno “pastirstvo bitka”.²⁶ Odatle će još kasnije, redigirajući 1953. predavanja iz 1935. za tisak, autorevizionistički retuširati povijest vlastitog mišljenja i iz “htijenja narodnosnog *tubitka*” brisati momente htijenja i “narodnosnog”, “njemačkog”, kao što je frazu “veličina N.S.-a” retuširao razlikovanjem “veličine pokreta” od veličine Partije. Na toj će retuširanoj osnovi iznova, sad s kritičkom namjerom prema humanizmu moderne *uopće*, otjelovljenom u Rusiji i Americi propalim pod dominacijom svjetskog židovstva, ukazivati na povezanost svoje nove kritike humanizma s kraja 40-ih i rane

25 Usp. Heidegger (1934), GA 16, 108: “geführt von der Unerbittlichkeit jenes geistigen Auftrags, der das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt”. No, u privatnim zapisima 1938/39. Heidegger se žali kako još uvijek postoje “đjetinjasti računari” koji vjeruju kako su “svakodnevnica”, “Se” i “nepravost tu-bitka” prevladani uspostavom “narodne zajednice”: “To sljepilo mnijenja proizlazi iz rastuće nesposobnosti da se misli bitak umjesto što se utvrđuje jedno biće.” (Usp. Überlegungen XII. 6, GA 95, 97: “Die Blindheit solchen Meinens entspringt aus der wachsenden Unfähigkeit, das Seyn zu denken, statt ein Seiendes festzustellen.”)

26 Usp. Heidegger (1976), 172: “Der Mensch ist nicht Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem ‘weniger’ büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt.” (GA 9, 342)

figure “brige” iz *Bitka i vremena*. Briga je ponovo temeljni “ek-sistencijalni” karakter tubitka, odakle će pozivati na “pastirstvo bitka”, tj. na onaj modus mišljenja u kojem čovjek, ne gubeći ništa kroz gubitak bića, dobiva sve, “dospijevajući u istinu bitka” poput carstva nebeskog na Zemlji. Tako je s povratkom na “čistu”, ontološku strukturu novovjekovnog metafizičkog određenja čovjeka uopće, iz tubitka nestao nacional-socijalistički Nijemac, “sposoban za domovinu”, ali je diskurs poslijeratne filozofije postao govorom proroka razočaranog vlastitim proročanstvima.²⁷

Nasuprot *polis*, koja mu je 30-ih godina davala horizont i orijentaciju za nacionalsocijalističko razumijevanje svijeta i u kojoj je izvorna *tékhne* jednako kao i *epistéme* način “alethetičkog”, samozakrivajućeg objavljivanja bića u povijesti bitka, sada se, nakon vojnog poraza nacionalsocijalizma, novovjekovna *tehnika* pojavljuje kao “povijesni udes zaborava bitka”, odnosno kao materijalistički, marksistički, otuđeni, opredmećujući modus pretvaranja “sveg bića u materijal za rad”.²⁸ Štoviše, kako će pisati u spisu “Platonovo učenju o istini” iz istog poratnog vremena kao i “Pismo o humanizmu”, tehnika je rezultat povijesti metafizike kao povijesti mijenâ biti istine. Ona je za Heideggera počela kod Platona zajedno s početkom humanizma, kao što je njezino dovršenje počelo s Nietzscheom.²⁹

Na taj način Heideggerovo pre-ispisivanje narativa o narodnosnoj povijesti bitka iz 1930-ih narativom o općoj ontološkoj strukturi

- 27 To ponovno, unatražno samoprevođenje dovoljno jednoznačno dokumentira naknadno prošireni tekst “Pisma o humanizmu”, v. Heidegger (1976), 162 (GA 9, 331): “Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt ‘Sein und Zeit’ hinaus, wenn die ekstatische Existenz als ‘die Sorge’ erfahren ist (vgl. § 44a, S. 226ff.)” Međutim, to ne važi za privatne zapise gdje i nakon 1945. kontinuirano i naglašeno priziva “usudbenu povijest njemaštva” i višekratno ističe publikaciju “Pisma o humanizmu” sarkastično komentirajući “nerazumijevanja” i “mnijenja prepametnih”. Usp. Heidegger (2015), *Schwarze Hefte (1942-1948)*. *Anmerkungen I-V*, GA 97, str. 233, 360, 404, 435, 444.
- 28 Heidegger (1953/1976), 171: “Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins.” (GA 9, 340). Usp. rane refleksije o “izokretanju” téhne (“pred-stavljanje bića”) u tehniku (Überlegungen IX, GA 95, 189).
- 29 Usp. “Platons Lehre von der Wahrheit” (1947), u: Heidegger (1976), 142. Taj stav će postati dogmom postmoderne rehabilitacije kasnog Heideggera od njegove zablude o Nietzscheovoj kritici nihilizma iz kasnih 1930-ih, koja sadrži “metafizički reziduum” i koja ga je zavela da u nacizmu vidi spasenje od evropskog nihilizma. Vidi Wolin (1992), osob. 288-289.

tubitka iz 1920-ih, ali s pozicije “Pisma o humanizmu” iz 1946/47., poput preslikavanja već jednom preslikane slike njezinim izvornim motivima, postat će podlogom za kritiku materijalističkih filozofija rada u “komunizmu” i “amerikanizmu”, tim “jedinim do sada sagledivim fazama povijesti bitka”. Oni za Heideggera ne čine samo puka imena poput “sovjetske partije” ili “američkog stila života”, koja mi samo “posprudno koristimo”; naprotiv, oni su imena za “povijesnu opasnost i pad Evrope” iz same povijesti njezina mišljenja, koja sada, 1946., zauzima “pozicije”.³⁰ O poražavajućem susretu tehnike i novovjekovnog čovjeka i padu Evrope pod imenom i na “poziciji” nacionalsocijalizma, u Heideggerovim opaskama, uvijek samo usputnim i sugestivnim, bez pravog upuštanja u temu i bez analize, o metafizičkim korijenima humanizma nema ni riječi. Optimizam prvog preslikavanja-prevođenja rane ideje tubitka u narodni njemački usud iz 30-ih godina odzvanja sada, u povratnom prevođenju-preslikavanju, nakon dovršenja povijesne propasti nacionalsocijalizma kao pokreta i režima, tek kroz hinjenu pesimističku figuru *proricanja već dogođene prošlosti* kroz govor o nemoći čovjeka “uopće” da gospodari bićem, premda je ta nemoć proizašla samo iz nemoći posebnog, njemačkog čovjeka da gospodari svijetom, drugim germanskim “su-ljudima” nakon uništenja “pod-ljudi”. Upravo ta pozicija proroka koji zastire svaku budućnost efektima svoga vlastitog lošeg proročanstva iz prošlosti mjesto je s kojeg će Heidegger 1953. učitati onu opasku o “susretu tehnike i čovjeka” kao svoju “kritiku i protivništvo nacionalsocijalizmu od samih početaka”. Odatle vidimo da su navodna “kritika i protivništvo” samo izokrenuti oblici propalog proroštva o veličini i istini nacionalsocijalizma.

Osim unutrašnjih razloga Heideggerove filozofije, o njegovu *održavanju* veličine i istine nacionalsocijalizma rječito govore i neke izvanjske biografske okolnosti. Tako Karl Jaspers, koji se kolegijalno i privatno družio s Heideggerom još od 1920-ih, u svojim javnim očitovanjima o nacionalsocijalizmu *nakon* rata ničim nije doveo u pitanje Heideggerovo samotumačenje. Kad je nakon Jaspersove i Heideggerove smrti konačno objavljeno drugo izdanje “Filozofske autobiografije” s dotada izostavljenim poglavljem o Heideggeru, ono, usprkos napetim očekivanjima javnosti, nije donijelo ništa nova.³¹ Osim tu i tamo neke ispravke i dopune detalja, Jaspers ne

30 Heidegger (1976), 171-172.

31 K. Jaspers (1977), *Philosophische Autobiographie*.

problematizira čak ni pitanje antižidovstva kao mogućeg razloga za Heideggerovo potpuno udaljavanja od Husserla i nedolazak na njegov pokop 1938. u Freiburgu. Prema Jaspersu, Heidegger mu nikada prije 1933. nije govorio o svojim sklonostima Hitleru, no za jedinih dvaju privatnih posjeta *nakon* 1933. Heidegger je, uz gostoprimstvo Jaspersove supruge Gertrud, koja je bila Židovka, nedvojbeno iskazao svoje vjerovanje u “opasnu internacionalnu povezanost Židova” i fascinaciju Hitlerovim “čudesnim rukama” (“wunderbare Hände”). Jaspers, koji je prema kasnijim saznanjima, navodno trebao biti deportiran sa suprugom u logor u travnju 1945. da američka vojska nije prije toga stigla do Heidelberga, ne komentira da su se te dvije jedine Heideggerove posjete *nakon* 1933. zbile *prije* donošenja “Zakona o građanstvu Reicha” i “Zakona za zaštitu njemačke krvi i njemačke časti” iz rujna 1935., dakle iste godine u kojoj je Heidegger držao predavanja s famoznom “rečenicom str. 152”. Tim zakonima nije postao zabranjen samo svaki “promet” (*Verkehr*) između Nijemaca i Židova, nego su postojeći miješani brakovi, poput Jaspersovog, postali nezakonitima. Stoga je već od 1935. nadalje bilo samo pitanje vremena kad će Karla i Gertrud Jaspers zadesiti udes nacionalsocijalističke povijesti kao “udešavanja bitka” (*Seinsschickung*).

Ta okolnost čini pitanje je li Heidegger bio antisemit ili je odbacivao biološki rasizam, u velikoj mjeri irelevantnim ako ono ovisi o *izvanjskom* dokazivanju.³² Čak i neovisno o dokumentiranim Heideggerovim izjavama o “povezanosti internacionalnog židovstva”, narodna obnova ili utemeljenje istine nacional-socijalističkog “njemaštva” preko grčke i zapadnoevropske filozofije sadrži decidirani antisemitizam kroz isključenje Židova kako iz povijesti autentičnog bitka njemaštva tako i iz akademskog života filozofije, a da nikada nije morao pokrenuti pitanje o antisemitizmu. On je nepokrenuti pokretač njegove filozofske argumentacije. Protiv pretpostavke o “dolaženju do narodne obnove preko filozofije” nasuprot “primitivnom antisemitizmu i rasizmu” (Žunjić) rječito i još izravnije nego rektorski govor svjedoči *argument* “krvi i tla”, upotrijebljen u pismu od 25. lipnja 1933., pisanom nakon rektorskog govora, protiv pozvanja austrijskog novokantovca židovskog porijekla Richarda Höningswalda na

32 Suprotno Žunjić (1992), 80: “Glavno Hajdegerovo razilaženje s nacistima bilo je u tome što je on do narodne obnove želeo da dođe preko grčke i zapadnoevropske filozofije, dok su partijske vođe svoj program gradile na primitivnom antisemitizmu i rasizmu”.

sveučilište u Münchenu. Pritom, kritika novokantovstva zakriva antisemitsku denuncijaciju privatne osobe filozofa da bi svom silinom izbila na vidjelo kao politička denuncijacija. U novokantovstvu je, piše Heidegger, “pod prividno strogim znanstvenim filozofskim obrazloženjem odvrćen pogled s čovjeka u njegovoj povijesnoj ukorjenjenosti i narodskoj predaji njegova porijekla iz tla i krvi”.³³ Tako, naizgled filozofska kritika novokantovstva, započeta s “rastakanjem biti čovjeka u slobodnolebdećoj svijesti i same svijesti u općem logičkom umu svijeta” (isto), koja se do kraja rečenice pretvorila u nacističku denuncijaciju filozofije kroz “ukorjenjenost čovjeka u porijeklu iz tla i krvi”, ne staje na filozofiji. Za Heideggera riječ je o opasnosti za sveučilište zbog čega izbor “toga čovjeka” smatra skandalom: Hönigswald ne brani samo novokantovstvo “opasnim oštroumljem” i “praznom dijalektikom”; prava opasnost je što “pobuđuje dojam najviše konkretnosti i stroge znanosti koji je već obmanuo i zaveo mnogo mladih ljudi” (isto).³⁴

Na “skandalu Heidegger” ne mijenja ništa razlikovanje “filozofskog” od “primitivnog” antisemitizma niti dramatika diskusije o ovom pitanju na svjetskoj razini koja je uslijedila krajem 2013. nakon provale pomno čuvanih, navodno nestalih Heideggerovih dnevničkih zapisa ili “Crnih bilježnica” u ostavštini. Kako je poznato, sadržaj tekâ trebao je biti objavljen tek po završetku Sveukupnog izdanja (*Gesamtausgabe*), kao posljednji svezak i, očito, kao neka vrsta okrunjenja.³⁵ Ipak, na užas mnogih, ne samo francuskih “heideggerijanaca” koji su 2014. pokušali spriječiti publikaciju *bilježnica* u Parizu, nije bilo moguće spriječiti curenje istinâ nakon kojih “više nije bilo moguće braniti Heideggera”, tj. odvajati njegovu filozofiju od njegova “nutarnjeg” nacizma.³⁶

33 Usp. GA 16, 132: “(...) unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung [wird] der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut.”

34 Za upozorenje na posebno značenje slučaja Hönigswald u Heideggerovoj općoj denuncijaciji novokantovstva i preziranju “filozofije vrijednosti” zahvaljujem primjedbi Zdravka Kučinara u privatnoj korespondenciji.

35 Usp. sada Martin Heidegger (2015), *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, GA 97. Svezak je zadnji u nizu prethodnih (GA 94-96) koji sadrže dnevničke zapise pod naslovom “Überlegungen” (Razmišljanja) iz razdoblja 1931-1948.

36 Usp. J. Altwegg, “Antisemitismus bei Heidegger: Ein Debakel für Frankreichs Philosophen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. 12. 2013;

Čak i bez te naknadne potvrde, koja nije samo dugo čuvana u tajnosti nego je mogla ostati i posve nepoznata, Heideggerovo distanciranje od Husserla i Jaspersa ranih 30-ih godina može se konzistentno (i dostatno) vrednovati s jedne strane “minimalistički”, kao *poštivanje nacističkih rasnih zakona*, tj. kao tipično *vršenje dužnosti* “građanina Reicha” bez individualne odgovornosti. Ono isto vršenje dužnosti koje će Hannah Arendt tek u povodu suđenja Adolfu Eichmannu 1961. u Jeruzalemu nazvati “banalnošću zla”, dok je o samom Heideggeru u svome intelektualnom dnevniku 1953. govorila samo alegorijski kao žrtvi vlastite zablude. Međutim, i Heideggerovo se oportunističko držanje može i mora tumačiti “maksimalistički”, kao isto tako tipično intimno *osobno prihvaćanje zakona* i naredbi poput Eichmannovog. O tome nema dvojbe, jer pojmovnik (i rječnik) Nürnberških zakona iz 1935., sazdan od nacističkih ideologema časti, veličine, čistoće, moći itd., Heidegger je *već prethodno interiorizirao*, kako to nedvojbeno posvjedočuju i akademska korespondencija i rektorski govor iz 1933. Otud, pridržavanje zakona može biti samo trivijalna forma građanskog poslušala, ali ta je “banalnost” za Heideggera istovjetna sa onom dubljom predanošću *vođenju nesmiljenim nalogom*. Voditi se nesmiljenošću zakona isto je sa *htjeti bit njemaštva kao usud povijesti bitka*. Odatle slijede čak i bez htijenja, kao same po sebi, u modusu bezličnog *Se*, bez sudjelovanja ili odgovornosti bilo kojeg nosioca ili sljedbenika pokreta, sve *praktičke vrijednosne* odluke, od misaonih razlikovanja na matrici temeljne Heideggerove dihotomije *autentično-neautentično* do svih zbiljskih oblika diskriminacije, uključujući logore.³⁷

također, Th. Assheuer, “Er spricht vom Rasseprinzip”, *Die Zeit*, 1/2014; Ph. Oltermann, “Heideggers ‘black notebooks’ reveal antisemitism at core of his philosophy”, *The Guardian*, 13. 3. 2014; također P. Trawny (2014), “Die Machenschaften des Martin H.” [“Smicalice Martina H.”]. Riječ je o drugom valu sukoba oko Heideggera nakon tzv. “afere Farias” kada je knjiga Victora Fariasa, *Heidegger et le nazisme* 1987. aktualizirala ranija, ali prešućena istraživanja u Njemačkoj iz 1960-ih. Za starije izvore dokumentacije na koje se Farias znatno oslanja v. G. Schneeberger (1962), *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken* (samizdat) te istraživanja historičara H. Otta (1988), *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Vidi također Wolin ed. (1992), *The Heidegger-Controversy. A Critical Reading* te citiranu monografiju Žunjić (1992). Za obnovu ove tematike u novije vrijeme v. Denker i Zaborowski, ur. (2009), *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*, te Mitchel i Trawny ur. (2017).

³⁷ Na toj pozadini, Heideggerovu hermeneutiku prosječnog *Se* kao karaktera bitka-u-svijetu i su-bitka (s drugima) iz 20-ih godina možemo vidjeti kao teorijski generator analize formi totalitarizma i dijagnoze o “banalnosti zla” kod H. Arendt koji, prema mome razumijevanju, sâm

Otud, Heideggerov se angažman za nacionalsocijalizam pokazuje u svojoj pravoj naravi ako ga shvatimo iz njegova akta prevođenja vlastite fundamentalne ontologije u fundamentalnu političku filozofiju. Pritom politički fundamentalizam ne važi u onom specifičnom smislu u kojim sam Heidegger želi razumjeti grčki pojam *polis* kao matricu razumijevanja političkog za svoj rektorski govor i kako to ponovo zahtijeva u razgovoru za tjednik *Der Spiegel* 1966.³⁸ On je politički u fundamentalnom smislu zato što, obrnuto, Heidegger falsificira *demokratsku polis* na matrici novog, nacional-socijalističkog *totaliteta*, sazdanog od njemačke časti, snage, volje, htijenja, potčinjavanja, znanja, narodskosti, od svega što pripada u one iste kategorije “vrijednosti i cjelinâ” koje je u predavanjima iz 1935. odbacio i ismijao zajedno sa “sveudilj naokolo nuđenim lovinama u mutnom” i “tisuću spisa o pojmu vrijednosti” koji se “svi nazivaju filozofijama”.

2. Laž autentičnog čitanja (Bourdieu vs. Derrida).

Ovakav razvoj Heideggerova samo-pretumačenja kroz *prevođenje* ontologičke hermeneutike *tubitka* iz 20-ih prema onto-političkom diskursu nacionalsocijalizma, koji se kod Heideggera dokazano razvijao već od 20-ih, ali se tek početkom 30-ih izrazio kao *udes njemaštva*, Pierre Bourdieu će u svojoj ranoj i isprva zanemarenoj studiji “Heideggerova politička ontologija” iz 1975. čitati obrnuto i radikalnije kao *eufemistički izraz* političkog nastrojenja

ostaje izvan vidnog polja njezine analize. Za novije rasprave o odnosu Heideggerove filozofije i tumačenja Eichmanna kod Arendt v. također Prole (2018), “Holokaust i fenomenologija gađenja”: “Poput Hajdegera, i Arent skreće pažnju da je fenomen banalnog unapred situiran s one strane dobra i zla, što onda znači da svakidašnje životne rutine ljudske zajednice nisu otelovljenje postojeće moralnosti, ma koliko ona bila sporna, manjkava i nedovoljna, nego su pre izraz elementarnih intersubjektivnih relacija koje su unapred lišene morala” (19). Vidi i zaključke u Rosenthal (2011), 166, 172-173.

- 38** Rockmore (1992), 188: “Indeed, Heidegger seems to invite this type of examination of his thought on specific grounds, including the general insistence on Dasein as inevitably situated and the specific claim, in the course of the Spiegel-Gespräch, that his own thought must be judged in terms of his political engagements.” — O bliskim, iako manje izravnim gledištima o nacional-socijalizmu i istoj strategiji pozivanja na autonomnost filozofije, v. H.-G. Gadamer (1973), “Selbstdarstellung”: “Wer philosophiert, ist mit den Vorstellungen seiner Zeit nicht einig.” [Tko filozofira, nije u slozi s predodžbama svoga vremena]” (489). Za detaljnu analizu “slučaja Gadamer” v. T. Orosco (1995). “Autoimanencija” filozofije postat će tako alibi za bijeg filozofa od odgovornosti za političko mišljenje i zamka za sljedbenike.

koje *prethodi* filozofskoj artikulaciji kroz *proces autocenzure na razini jezika*.³⁹ Isprva se Bourdieuovo političko čitanje Heideggera, koje je postalo poznato tek krajem 80-ih kad je studija ponovno izdana u obliku knjige i prevedena na njemački, nije činilo samo eksternim i anakronim s obzirom na genezu i vremenski odnos Heideggerovih filozofskih i političkih stavova, nego preradikalnim i krajnje nefilozofskim. Suprotno Bourdieuovu čitanju, Jacques Derrida će, kako je poznato, afirmirati stav da nikome nikada nije uspjelo, niti će uspjeti, svodenje Heideggerovog mišljenja na nacionalsocijalističku ideologiju i zamjerit će Bourdieuu “izvanjski” pristup koji “zatrpava” ono “specifično filozofsko” u Heideggerovu političkom slučaju.⁴⁰

Taj prijevor oko navodne autentičnosti Heideggerove filozofije usprkos neautentičnom izvanfilozofskom angažmanu ostavio je dubok trag u recepciji i stvorio suprotstavljene fronte. Tako u svojoj monografiji *Heidegger i nacional-socijalizam* iz 1992. Slobodan Žunjić obezvjeđuje historičarska istraživanja Heideggerova političkog konteksta kao jednostrana, tendenciozna i filozofski nevrjedna, i odbacuje Bourdieuov sociološki pokušaj koji “usput zatura ono specifično filozofsko na Heideggerovom slučaju”.⁴¹ No, iako slijedi Derridin pokušaj da pod “specifičnošću filozofskog” u angažmanu spasi filozofiju *in abstracto* nasuprot političkom angažmanu, Žunjić ipak priznaje da glavnina kontroverze oko Heideggera potječe od njegova “pretumačenja prošlosti i odgovornosti”. Pritom ne saznajemo u čemu bi se zapravo sastojala filozofska specifičnost koja bi legitimirala Heideggerovo “samopretumačenje”? Što je to specifično što bi Heideggerovo filozofiranje

39 P. Bourdieu (1975), “L’ontologie politique de Martin Heidegger”, u: *Actes de la Recherche en sciences sociales*, année 1975, 1-5-6, pp. 109-156, reizdanje Paris: Editions de Minuit, 1988, potaknuto “aferom Fariás”. Najraniji njemački prijevod “Politische Ontologie Martin Heideggers” već 1976. (Syndikat) dugo je ostao ignoriran da bi, također u jeku iste afere, bio izdan 1988. kod Suhrkampa (engl. prijevod u P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger* 1991.) Za metakomentar povodom novog izdanja v. Bourdieu (1988/1992), “Back to History” (intervju).

40 Usp. J. Derrida (1988), “Die Hölle der Philosophie” [Pakao filozofije], 84; v. kasnije i J. Derrida (1998), “Heidegger, die Hölle der Philosophen” [Heidegger, pakao filozofâ], izvorno intervju za *Le Nouvel Observateur* iz studenog 1987. Za dramatičnu povijest prijevoda ovog teksta na engleski koji je Derrida povukao v. Wolin ed. (1992), x-xx.

41 Vidi Žunjić (1992), 11-12, 80-91. Za raspravu o odnosu Bourdieu-Derrida v. 16, 90, gdje Žunjić favorizira Derridino “imanentno-filozofsko” čitanje, a Heideggerovoj kritici tehnike pripisuje karakter revolucionarnosti.

nakon angažmana razlikovalo od strategije poricanja angažmana i izbjegavanja odgovornosti? Nasuprot strategiji izdvajanja filozofije iz filozofskog angažmana, Richard Wolin pokazuje u svojoj već citiranoj monografiji *The Political Being* iz 1990. da Bourdieuov prikaz doduše despecificira Heideggerovo mišljenje dotle da ga se gotovo više ne može razlikovati od bilo kojeg od suvremenih njemačkih “konzervativnih revolucionara” poput Ernsta Jüngerera, Carla Schmitta, Moellera van den Brucka, Oswalda Spenglera.⁴² Međutim, nasuprot trendu apstrakcije filozofije Wolin specificira *sadržaj* tog fatalno nedostajućeg momenta filozofske specifičnosti u Bourdieuovu prikazu, s potpuno suprotnim, fatalnim učinkom za Heideggera, Derridu i sljedbenike argumenta o specifičnosti filozofije naspram političkog.⁴³ Ono što nedostaje u Bourdieuovoj sociološkoj analizi Heideggerove političke ontologije prema Wolinu je “transcendentalni temelj” koji “determinira Heideggerove empirijske političke stavove i uvjerenja”. Taj “transcendentalni temelj” čini Heideggerov filozofem “povijest bitka” kao “udesu” (*Seinsgeschick*), koji Wolin opravdano smatra *konstantom* svih varijacija Heideggerove filozofije.⁴⁴ Time je, kao što ću pokazati još detaljnije, ispostavljeno upravo ono filozofski imanentno i specifično u Heideggerovom slučaju, a nipošto izvanjsko.

To potvrđuju i historijska istraživanja, a osobito uvidi u kasnije poznate privatne “Crne bilježnice”, koje su učinili dovoljno izvjesnim da se proces samoprevođenja “mišljenja bitka” kod Heideggera na jezik nacionalsocijalizma odvijao rano, već od 20-ih godina, tj. paralelno s *usponom* nacionalsocijalističkog *pokreta*, i da se nije očitovao samo javno kroz Heideggerov interes za djela Ernsta Jüngerera i Oswalda Spenglera, nego i iznutra, kao prešutno *prilagođavanje mišljenja* narastajućem javnom antisemitizmu,

42 Wolin (1990), xv. Referenca na Wolina u monografiji Žunjić (1992), 16, bilj. 16, odnosi se na najavu njemačkog izdanja Wolinove knjige, ali ne na već postojeće američko izdanje iz 1990.

43 Taj argument o specifičnosti filozofskog nasuprot političkom kod Heideggera ponavlja danas S. Žižek apelirajući na “očuvanje ontološke diferencije” i njezin potencijal za kritiku tehnološke i znanstvene objektivacije: “Nothing in the *Black Notebooks* changes the fact that Heidegger’s thought provides a key contribution to our dealing with this ultimate question (...) what—if anything—resists total scientific self-objectivization?” (Žižek (2017), 200. Ipak, Žižek nam uskraćuje pitanje, a kamoli odgovor, o tome što čini “ontološku diferenciju” u mišljenju bitka nakon “Pisma o humanizmu” i što —ako išta— priječi totalnu političku sub-jektivaciju i despecificaciju političkog?

44 Wolin (1990), 132, 137, 145-146; Wolin (1992), 14, 288-291; v. Mikulić 1987.

borbenom ethosu “totalne mobilizacije” i nadolasku “njemačke revolucije s desna”, naravno protiv Weimarske Republike “propale” pod utjecaj socijaldemokracije i “židovskog diktata”.⁴⁵

Upravo zato, val reakcija na pojavu knjige Victora Faríasa 1987., koja je oživjela interes za već ranije poznata, ali ignorirana istraživanja arhivske dokumentacije, zorno pokazuje da nije samo nepovratno dovedeno u pitanje Heideggerovo samotumačenje toga odnosa, obilježeno pseudofilozofskom *razgradnjom* svake odgovornosti mišljenja. Štoviše, dovedena je u pitanje i Heideggerova izravna i neizravna kontrola nad procesom tumačenja njegove javne uloge kao i svenjemački i internacionalni konsenzus na lijevoj i na konzervativnoj strani filozofske scene oko navodne Heideggerove “zablude” (J. Habermas), “ranog buđenja” (Otto Pöggeler) i brzog “povratka iz Sirakuze” (H. G. Gadamer, Max Müller).

Pritom, u poricanju Heideggerova poricanja *filozofske* odgovornosti, Derrida ide najdalje. Začuđujuće nedosljedno vlastitom konceptu dekonstrukcije, Derrida zanemaruje da se ne radi o opoziciji filozofija-ideologija i da je upravo ono “izvanjsko” ujedno i ono bitno nutarnje na slučaju Heidegger.⁴⁶ Naime, Derrida kao da ne želi prihvatiti ne samo to da se ne radi o *tudem* svođenju Heideggerove “misli” na nacionalsocijalizam kao da je sama filozofska misao već po sebi imuna na ideološkičnost. Štoviše, Derrida poriče ono očigledno i još gore kod samog Heideggera, što ulazi u sam temelj njegove vlastite dekonstruktivističke “pozicije”, naime da je riječ o njegovu vlastitom i neskriveno ideološkom — doista ne-eufemističkom — postavljanje “nutarnje istine i veličine” nacional-socijalističkog *pokreta* u sâmo *mišljenje bitka* kroz *prevođenje* egzistencijala fundamentalne ontologije u fundamentalistički žargon političke autentičnosti u njezinu konkretnom historijskom

⁴⁵ O toj tendenciji kod Heideggera v. već W. Franzen (1988), “Die Suche nach Härte und Schwere”. Vidi i noviju diskusiju o Heideggerovu filozofskom prilagođavanju antisemitizmu u Wolin (2015), *Heidegger's Children*, xv-xviii. Za dijagnozu o “Heideggerovoj invenciji Židova kao modernog mitologema”, koja potječe od Sartrea, v. (isto) xxi-xxii; za figuru emancipiranog liberalnog “njemačkog Židova” u rasponu od romantike do Weimarske Republike, v. xii-xiv.

⁴⁶ Wolin (1992), 284, 289 (takoder, Wolin 1990, 156) upozorava da je spis Jacquesa Derrida *De l'ésprit: Heidegger et la question* iz 1987. središnje mjesto njegovog poricanja Heideggerove “strategije poricanja”; Derrida pripisuje odgovornost za Heideggerovu nacističku zabludu Hegelovoj “metafizičici duha” kojoj se Heidegger priklonio u vrijeme rektorata 1934. Ta Derridina pretpostavka je, prema mome mišljenju, preuzeta od Lévinasa (v. ovdje dalje).

modusu. Riječ je o manevaru koji će Heidegger u “Pismu o humanizmu” u tipičnom aktu poricanja pripisati drugima (marksistima, Americancima itd.) kao metafizičko “zauzimanje pozicija”.



Doista, istovjetan će manevar na kraju 20. stoljeća i na drugom kraju Evrope izvesti upravo predstavnici humanističkog marksizma, pripadnici beogradskog krila filozofske grupacije oko bivšeg časopisa *Praxis*, prevodeći svoju poziciju univerzalnog marksističkog humanizma iz 60-ih najprije u političko-liberalni humanizam 1970-ih, a potom, na prijelazu 80-ih i 90-ih godina, u partikularistički nacionalni humanizam masovno-političkih razmjera pod nazivom “antibirokratska revolucija”. Na takvoj pozadini i Žunjićeva kritička dijagnoza antibirokratskog momenta kod Heideggera⁴⁷ iskazuje heideggerijanski dvostrukom gestom skrivajućeg raskrivanja ili varanja istinom isti događaj regeneracije birokratskog iz navodnog antibirokratskog koja se pojavila kroz politički upravljana “narodna sabiranja” 80-ih i raspad Jugoslavije 90-ih. Naime, slijedeći apel Derride na imanentno čitanje Heideggerove filozofije, usprkos Heideggerovu *izričitom* povezivanju fundamentalne ontologije s političkim fundamentalizmom nacionalsocijalizma, Žunjić u navedenoj monografiji ignorira upravo tu heideggerijansku dimenziju u autoadaptaciji beogradskih praksisovaca na fundamentalistički masovni politički pokret u Srbiji 90-ih.⁴⁸ Na toj podlozi sama monografija, pisana u realnom vremenu političkog pokreta i objavljena 1992., funkcionira neovisno o namjeri autora kao surogatni govor akademske filozofije koja odabire jedan slučaj svoje političke *prošlosti* da bi šutjela o svojoj sadašnjosti, o obustavi refleksije o *aktualnoj političkoj* želji dijela praksisovaca kao najistaknutije filozofske grupacije u Jugoslaviji od njezina zenita kasnih 60-ih do političke i simboličke propasti ranih 90-ih. Ta *politička želja filozofije* ima svoju bližu i imanentniju društvenu povijesti od slučaja Heidegger. Ona se može čitati kao dosljedno dovršenje i samoukidanje filozofije *praxis* u finalu procesa političke degradacije u Jugoslaviji, počevši od pobune beogradskih praksisovaca protiv neautentičnih društvenih reformi i partijskog centralizma ‘68. pod karizmom Josipa Broza Tita preko kritike nacionalizma zagrebačkih praksisovaca i uspostave

⁴⁷ Usp. Žunjić (1992), 67: “Rušeći staro birokratsko ustrojstvo univerziteta, on je zaboravio da time jača birokratsku moć države nad univerzitetom”.

⁴⁸ Za širu raspravu o “heideggerijanskom” kraju filozofije *praxis* upućujem na svoj rad u Mikulić (2015), “Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti”.

partikularističkih centralizama u federalnim sastavnicama SFRJ nakon hrvatskog *maspoka* '71. sve do kraha cijelog sustava 1991. te političkog i moralnog potonuća dijela praksisovaca.

Heideggerova ideja o totalnosti grčke *polis* jednoznačno je motivirana hermeneutičkom dekonstrukcijom subjektivnosti i izborom političkog modela nacionalsocijalizma, a i izrijekom je motivirana *antiliberalizmom* i *antikomunizmom*. Ako se na toj osnovi razlučuje Heideggerova filozofija u njezinoj fantomskoj, izvanideološkoj čistoći kao čisto intendiranje “bitka bića”, nasuprot politici nacionalsocijalizma, kako to čine Derrida i drugi zagovornici “specifično filozofskog čitanja” Heideggerove filozofije, faktički se Heideggeru dopušta *politička želja* nezavisna od filozofije, iako je dubinski filozofska, da bi u istom potezu filozofija bila oslobođena političke odgovornosti, iako je dubinski politička. Na taj način, ustrajavanje na imanentnom, filozofskom čitanju Heideggera, nasuprot izvanjskom političkom, demontira sâmo sebe: što imanentnije i autentičnije, ono u samoj srži Heideggerove filozofije može pronaći ono što je on sâm postavio — “bitak bića” kao htijenje usuda, autentičnost razotudjenja od obeskorjenjenosti. Ona sâmo izbjegava da se imenuje, ali se raskriva kroz akte skrivanja u negacijama. Tako se otvoreni angažman “najznačajnijeg filozofa 20. stoljeća” za nacionalsocijalizam pretvara u grotesku poricanja vlastite zablude njegovih sljedbenika: ako ne možemo negirati svoje filozofsko sljedbeništvo, možemo falsificirati političku motivaciju filozofije u čisto intendiranje kategorija poput bitka bića, ontološke diferencije itd.

Odatle s dovoljnom jasnoćom vidimo da ono što iz Heideggerove retrospektive — tj. iz vremena prve objave predavanja “Uvod u metafiziku” 1953. i “Pitanja o tehnici” iz iste godine — pokušava dati smisao izrazu “nutarnja istina i veličina nacionalsocijalističkog pokreta” iz 1935. nasuprot navodnoj falsifikaciji pokreta kroz nacističku filozofiju vrijednosti, i sâmo predstavlja falsifikat. Ono što je 30-ih godina za Heideggera činilo veličinu i nutarnju istinu pokreta, bilo je samo *političko htijenje biti*, tj. *politička želja filozofije*, koja “uobličuje naš tubitak kao povijesni usud naroda”, a ne tehničko određenje suvremenog čovjeka kao subjekta koji kroz rad planetarnih razmjera opredmećuje cjelinu bića. Teza o pripadnosti nacionalsocijalizma modernoj i tehnici, koja tek iz perspektive 50-ih pokušava zaposjesti smisao izraza “istina i veličina pokreta” kao navodna kritika tehnike, zapravo falsificira autentično totalitarni politički smisao Heideggerovog vlastitog

iskaza o pokretu i poriče politički angažman za nacionalsocijalizam kao što uopće preispisuje-prebojava-retušira svoj pozitivni narativ o nacionalsocijalizmu negativnim narativom o komunizmu-amerikanizmu.

Tek time se dostatno objašnjava okolnost da ono što Heidegger 50-ih godina projicira unatrag u predavanja iz 1935. kao autentičnu bitku i veličinu nacionalsocijalizma, u *realnom* vremenu kritike humanizma u razdoblju lustracije nakon 1945. postaje podlogom na kojoj se pokazuje dvoje. S jedne strane, *surogatni karakter* njegove kritike tehnike uopće i nemoći čovjeka da vlada svojim bitkom kao navodne distance od nacionalsocijalizma *umjesto* kritike ideologije i historijske prakse samog nacionalsocijalizma. S druge strane, laž njegova govora o “načelnoj kritičkoj raspravi” i “protivništvu” spram nacionalsocijalizma u javnim dokumentima i autosvjedočanstvima. Otud moramo reći: “veličinu i nutarnju istinu pokreta” ne možemo tražiti tamo gdje je Heidegger izrijeком smiješta 1953., to jest, u “susretu tehnike i modernog čovjeka” kao modusu neutentičnog *u kojem se otuđila*. Naprotiv, istinu i veličinu nacionalsocijalizma moramo vidjeti u onome autentičnom *od čega se otuđila*, tj. od *Heideggerove* povijesti bitka iz 20-ih, koja će svoje autentično, naime *političko* mjesto tražiti i naći u veličini pokreta 30-ih. To je ono što Heidegger 50-ih raskriva skrivajući ga iza navodne kritike tehnike, očišćene od svoga izvorno antižidovskog porijekla. Ono će se utoliko istinitije (raz-skrivenije) održati u svijetu “crnih svezaka”.

Otud Heideggerova kritika humanizma modernog čovjeka i tehnike nije kritika ili odbacivanje nacionalsocijalizma, kako se općenito uzima. Ona je kritika *otuđenja* nacionalsocijalizma od njegove vlastite ontologičke *historije* bitka u kojoj je nacionalsocijalizam trebao, rečeno žargonom *Bitka i vremena*, “nadoći” (*ankommen*) kroz htijenje tubitka svakog ponaosob za sabranost u narodu kao oduvijek već “bila bit”. S porazom nacionalsocijalizma Heidegger ponovo pretumačuje tubitak iz “zajedničkog bića naroda” u “svako biće ponaosob”. Ono sad doduše gubi sve, ali tek tako, kako obećaje Heidegger, dobiva ono najviše: dospijeće u istinu bitka. Ipak, kao što vidimo, to obećanje “dospijevanja u istinu bitka”, ozbiljuje se nakon nacističkog gubljenja moći nad bićem samo kao laž Heideggerova autohistorijskog diskursa poricanja vlastitog “zauzimanja pozicija”.

3. Heideggerova 'kabbala' antižidovstva ili bit pitanja o biti tehnike

Na posve bizaran način Heideggerova dugo zatajena "razmišljanja" iz kasnih 30-ih godina o računskoj biti Židova kao "obeskorjenjene rase", one koja navodno "sâma najduže 'živi' prema rasnom principu i upravo zato se najsilovitije opire njegovoj neograničenoj primjeni"⁴⁹ upisuju se u dugu tradiciju poznate, ali malo tematizirane socijalno-političke motivacije eugeničkog rasizma 19. i 20. stoljeća. Pojam rase nije primarno ili isključivo biološka, nego zapravo socijalno-teorijska kategorija. Tako Heidegger, posve na tragu nacističke recepcije Francis Galtona, utemeljitelja eugenike 19. stoljeća, o "koknjevskoj rasi" koja svojim razmnožavanjem ugrožava srednju i gornju klasu britanskog viktorijanskog društva⁵⁰, prikazuje pitanje rase najprije kao računsko-tehnički artefakt:

"Mišlju o rasi 'život' se stavlja u oblik uzgojivosti koja predstavlja neku vrstu izračuna (...) Uspostava rasnog uzgoja ne potječe iz samog 'života', nego iz nadvladavanja života pomoću uradbe [Machenschaft]."⁵¹

Taj naoko opći argument u kojem Heidegger tipično prenapreže jezične izraze i značenja, počiva na pretpostavci o "židovstvu" kao metafizičko-računsko-tehnološkoj "rasi" koja zavjerenički, smicalicama napravlja stvari:

"Pitanje o ulozi svjetskog židovstva nije nikakvo rasno, nego metafizičko pitanje o vrsti ljudstvenosti [Menschentümlichkeit]

49 M. Heidegger (2014), *Schwarze Hefte. Überlegungen XII-XV (1939-1941)*, GA 96, 56: "Die Juden 'leben' bei ihrer betont rechnerischen Begabung am längsten schon nach dem Rasseprinzip, weshalb sie sich auch am heftigsten gegen die uneingeschränkte Anwendung zur Wehr setzen."

50 Za bliži prikaz i reference v. završni dio prethodne studije (I. 4, bilj. 72-76).

51 Usp. M. Heidegger (2014), GA 96, 56: "Durch den Rassedanken wird 'das Leben' in die Form der Züchtbarkeit gebracht, die eine Art der Berechnung darstellt (...) Die Einrichtung der rassischen Aufzucht entstammt nicht dem 'Leben' selbst, sondern der Übermächtigkeit des Lebens durch die Machenschaft." — Upozoravam ovdje na Heideggerovu upotrebu dvoznačnog izraza *Machenschaft*, koji u etimologizirajućoj namjeri konotira značenja *čin, djelo, akcija, uradba, činidba*, iako u normalnoj jezičnoj upotrebi ima primarno negativni smisao (lukavština, smicalica, podvala, intriga); o antisemitskoj pozadini izraza rječito govori stariji sinonim 'Kabbala'.

koja, *posve nevezana*, može preuzeti obeskorjenje sveg bića iz bitka kao svjetskopovijesnu ‘zadaću’.⁵²

Iako ovaj iskaz nije ni u vremenu svoga izricanja ni kasnije bio ništa drugo do nadri-metafizičko utemeljenje masovnog protužidovskog nastrojavanja koje će završiti u konfabulacijama o tehnološkom “samouništenju” ne-biološke rase, ovdje taj iskaz još možemo čitati konceptualno. On implicira preokretanje prirodnog momenta u formu duha čime se eugenički “humanizam” nacional-socijalizma jednim udarcem prevodi u transhumane kategorije hermeneutike fakticiteta. Navodno ne-rasna odredba rase usmjerena je kod Heideggera ka kritici *suprotstavljanja* biološke koncepcije rase “koja je nemoćna” spram boljševizma jer se time “izokreću nutarnji odnosi biti” (“metafizička ukorjenjenost rasizma i boljševizma”) koja ih čini istima.⁵³ Samo iz te istosti-u-sraslosti proizlazi pravi destruktivni karakter biti rase i prava suprotnost između onog “ruskog” i “njemačkog”: računski um u formama boljševičke i američke moći pod dominacijom “svjetskog židovstva” koja se provodi “tehničko-historijski”.

Na prvi pogled čini se bizarnim da gotovo istovjetne teze, kakve nalazimo kod Heideggera u privatnim i zatajenim zapisima, nalazimo u *Dijalektici prosvjetiteljstva* Horkheimera i Adorna, premda na potpuno suprotnim vrijednosnim pretpostavkama koje ujedno markiraju fundamentalnu razliku kako spram Heideggera tako i spram liberalnog shvaćanja židovstva:

“Rasa nije, kao što bi to htjeli nacisti, neposredno ono što je po prirodi posebno. Ona je, štoviše, redukcija na prirodno, na puko nasilje, ograničena partikularnost koja je upravo ono

52 Heidegger (2014), GA 96, 243: “Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche ‘Aufgabe’ übernehmen kann.” — Vrijedi zapaziti Heideggerov idiosinkratički prenapregnuti izraz *Menschentümlichkeit* (“ljudstvenost/čovještvenost”), izveden iz *Menschentum* koji je djelomice sinoniman s izrazima *Menschheit* i njegovom izvedenicom *Menschlichkeit*, s višestrukim značenjima: čovječanstvo, čovještvo, čovječnost; ljudstvo, ljudskost. No, okolnost da Heidegger zamjenjuje biološku kategoriju rase metafizičkim govorom o “vrsti ljudstvenosti”, čini stvar samo gorom; vrsta postaje metafizička. Otud se ‘židovstvo’ pojavljuje doslovno samo kao Heideggerova pseudo-filozofska “invencija” (Sartre) — jedna “Machenschaft des Matin H.” (Trawny).

53 Heidegger (2014), GA 96, 57, 109 i dr.

opće u postojećem. Danas je rasa samopotvrđivanje građanske individue integrirane u barbarski kolektiv. Harmoniju društva koju su liberalni Židovi prihvaćali, oni će na kraju morati doživjeti kao harmoniju narodske zajednice na sebi samima. Oni misle da tek antisemitizam izopačuje poredak koji u istini ne može živjeti bez izopačivanja čovjeka. Proganjanje Židova i proganjanje uopće ne mogu se odijeliti od takvog poretka. Njegova je bit, ma kako se ona povremeno skrivala, nasilje koje se danas očituje.”⁵⁴

Ostavljajući za sada na ovom mjestu očiglednu paralelu između Heideggerove dijagnoze o židovskom “nadvladavanju života kroz uradbu” te Horkheimerove i Adornove dijagnoze o “dijalektičkoj povezanosti prosvjetiteljstva i vladavine” u *samoj biti* asimiliranih (liberalnih) Židova, na temelju društveno-teorijskog shvaćanja pojma rase naspram biološkog, želim najprije podsjetiti na stariji i širi kontekst rasprave. Heideggerov okret ka derasiniranju pojma rase prepoznao je Emmanuel Lévinas u svome ranom članku “Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma” iz 1934., iste godine kad je Heidegger odstupio s funkcije rektora, a koji detektira odnos između ranog Heideggera i filozofije hitlerizma na drugačijim osnovama nego što ih je pretumačio kasniji Heidegger. Dok se Lévinasov tekst na eksplicitnoj razini čita kao esej o različitim, ali međusobno konvergirajućim inačicama humanizma — od kršćanskog i liberalnog, s jedne strane, do marksističkog i nacionalsocijalističkog, s druge strane — njegove refleksije o “izvoru krvavog barbarstva nacionalsocijalizma” s dovoljnom se pouzdanošću mogu čitati kao implicitna reakcija na Heideggerov rektorski govor iz 1933. Takvo čitanje potvrdio je sam Lévinas 1990., punih šezdeset godina kasnije, u naknadnoj bilješci za

54 Horkheimer i Adorno (1989), 174-175; (1969), 206. Usp. cijeli iskaz: “Dijalektička povezanost prosvjetiteljstva i vladavine, dvostruki odnos napretka spram okrutnosti i oslobođenja, što su ih Židovi osjetili i od velikih prosvjetitelja i od demokratskih društvenih pokreta, pokazao se i u biti samih asimiliranih. Prosvjetljeno samosvladavanje kojim su prilagođeni Židovi u sebi nadvladavali mučne znakove sjećanja na podređenost drugima, ovo takoreći drugo obrezivanje, vodilo ih je iz njihovog vlastitog trošnog društva pravo u novovjeko građanstvo koje je već bilo neumitno na putu natrag čistom potlačivanju, svojoj reorganizaciji kao stopostotnoj rasi” (1989) 174; (1969) 205. Na takvoj pozadini, “samouništenja prosvjetiteljstva” ili “prva aporija” s kojom su se “morali suočiti” Adorno i Horkheimer (v. 1989, 9), sadrži figuru “samouništenja Židova”, no ovdje neću ulaziti u elaboraciju takve implikacije..

američki prijevod svoga teksta.⁵⁵

“Ovaj je članak objavljen 1934. u časopisu *Ésprit*, glasilu progresivnog naprednjačkog katoličanstva, gotovo sutradan po Hitlerovu dolasku na vlast. Članak polazi od uvjerenja da izvor krvavog barbarstva nacional-socijalizma nije ni u kakvoj slučajnoj anomaliji ljudskog mišljenja ni u bilo kakvom slučajnom ideološkom nesporazumu. Članak sadrži uvjerenje da se taj izvor tiče bitne mogućnosti praiskonskog Zla do kojeg može dovesti ispravna logika i protiv kojeg se zapadna filozofija nije dostatno osigurala. To je mogućnost koja se upisuje u ontologiju Bića koje skrbi za bitak — Bića *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* [kojemu se u njegovu bitku radi o samom tome bitku], sukladno heideggerovskoj formulaciji. Mogućnost koja još uvijek prijeti subjektu korelativnom s ‘bitkom-ka-sabiranju’ i ‘bitkom-ka-vladanju’, onome slavnom subjektu transcendentnog idealizma koji, prije svega, hoće i misli sebe kao slobodnog.”⁵⁶

U ovoj naknadnoj autokomentarskoj bilješci iz 1990., pisanoj rukom za redakciju časopisa *Critical Inquiry* — najvjerojatnije potaknutoj reaktualizacijom “skandala Heidegger” u knjizi Víctora Fariása iz 1987. — Lévinas sažima decidiranije nego u izvornom tekstu iz 30-ih godina, ali još uvijek aluzivno, tj. implicitnim citatom Heideggera, svoju ranu detekciju srodstva između “hitlerizma” i suvremenih filozofija iz 1934. Ona sada glasi: *upisivanje mogućnosti krvavog barbarstva u ontologiju Bića* ‘koje skrbi za bitak’, čime jednoznačno sugerira da je “bitak-ka-sabiranju” nacionalsocijalizma i “bitak-ka-vladanju” *logična* mogućnost i opasnost rane Heideggerove ontologije tubitka; ona je nasljednica teorije transcendentne subjektivnosti koja se uspostavlja kao

⁵⁵ Prijevod u Agamben (2006), revidiran prema izdanju Lévinasova teksta u L’Herne, Paris, 1991. Bilješka je prvi puta objavljena u američkom prijevodu teksta u Levinas (1990).

⁵⁶ Bilješka iz 1990. završava pitanjima karakterističnim za kasnija, teološko-filozofska razdoblja Lévinasovih refleksija o humanizmu i, ponovo, s očitom, ali samo implicitnom aluzijom na Heideggerovo zazivanje “neko Boga” u intervjuu iz 1966: “Moramo se pitati je li liberalizam dovoljan za autentično dostojanstvo ljudskog subjekta. Doseže li subjekt ljudsko stanje prije nego što preuzme odgovornost za drugog čovjeka u izboru koji ga uzdiže na taj stupanj? U izboru koji dolazi od nekog boga — ili od Boga — koji ga promatra u licu drugog čovjeka, njegova bližnjeg, u izvornom mjestu Otkrivenja”. Za humanizam temeljen na teološko-filozofskoj refleksiji o odgovornosti za drugog čovjeka v. E. Lévinas (1972), *Humanisme de l’autre homme*.

samohtijenje, duh.⁵⁷ To metonimijsko pokazivanje na Heideggera kod kasnog Lévinasa u prvi plan će izvući Giorgio Agamben u svojoj knjizi *Homo sacer* (1995) kao *prvu identifikaciju* veze između hermeneutike fakticiteta ranog Heideggera i ideologije hitlerizma, suprotno Heideggerovim naknadnim autointerpretacijama. Agamben rezimira:

“Emmanuel Lévinas je u tekstu iz 1934. godine, možda još i danas najdragocjenijem prilogu razumijevanju nacionalsocijalizma, prvi naglasio sličnosti između tog novog ontološkog određenja čovjeka i nekih značajki implicitne filozofije u hitlerizmu. Dok je za judeo-kršćansku i liberalnu misao karakteristično asketsko oslobođenje duha od sveza osjetilne i povijesno-društvene situacije, u kojoj se svaki put iznova nalazi bačen, i s time u čovjeku i njegovom svijetu nalazi i razaznaje kraljevstvo uma, odvojeno od kraljevstva tijela, koje mu ostaje ireducibilno strano, hitlerijanska se filozofija, prema Lévinasu, temelji [slično marksizmu] na bezuvjetnom i bezrezervnom preuzimanju povijesne, fizičke i materijalne situacije, shvaćene kao nerazlučiva kohezija duha i tijela, prirode i kulture. Upravo to neposredno jedinstvo politike i života omogućuje osvjetljavanje odnosa između Heideggera i nacizma, tog skandala filozofije dvadesetog stoljeća (...) Tu-bitak, koji je svoje tu, smješta se na područje nerazlučivosti u pogledu svih tradicionalnih odredbi čovjeka, čiju konačnu propast označava.”⁵⁸

Ne ulazeći ovdje detaljnije u sve detalje Agambenova čitanja Lévinasova teksta, za svrhu ove rasprave dovoljna je njegova izričita pretpostavka kako Heideggerova hermeneutika fakticiteta na kraju “priječi da se faktičnost predstavlja kao faktum”. U ponešto hermetičnom izričaju Agamben tvrdi:

⁵⁷ Vidi Lévinasov tekst “Martin Heidegger et l’ontologie” iz 1932., na koji se Bourdieu u svome radu “Politička ontologija Martina Heideggera” iz 1975. ne referira izričito. Međutim, ovdje možemo vidjeti izvor Derridne pretpostavke kako Heideggerov angažman ranih 1930-ih počiva na zaokretu ka filozofiji duha njemačkog idealizma. Za noviju diskusiju o mjestu Lévinasa kao najvažnijeg posrednika recepcije njemačke fenomenološke filozofije u Francuskoj v. pregled opće recepcije filozofije “s druge strane Rajne” iz nacional-socijalističkog razdoblja 1933-1945. u Francuskoj v O. Agard (2006), “Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Fachzeitschriften zwischen 1933 und 1945”.

⁵⁸ Prijevod prema Agamben (2006), 130-131 (djelomice izmijenjen prema talijanskom predlošku iz 1995).

“Greška nacional-socijalizma sastojala bi se s Heideggerova gledišta u tome da je transformirao iskustvo faktičkog života u biološku ‘vrijednost’ (...) Dok je najsamosvojniji doseg Heideggerova filozofskog genija u tomu da je elaborirao konceptualne kategorije koje su priječile da se faktičnost predstavlja kao fakt, nacizam je naposljetku zatočio faktički život u objektivnu rasnu odredbu i tako napustio svoje izvorno nadahnuće.”⁵⁹

Usprkos hermetičnosti izraza, Agamben jasno pretpostavlja kako Heideggerova “povijest bitka”, za razliku od nacionalsocijalističke ideologije, nikada zapravo ne postaje konkretno-historijskom, tj. da Heidegger ipak samo ostaje u misaonim figurama povijesti bitka (poput tubitka, vremena, brige, ničega, događaja). Takvo čitanje ne čini se održivim. Naime, nacističko “zatočenje života u objektivnu rasnu odredbu” praktički je oblik vrijednosnog mišljenja koje je Heidegger prethodno *već* prihvatio, iako u *porećenom* obliku. Vidjeli smo to na njegovu odbacivanju filozofije vrijednosti i kritici Nietzschea u predavanjima iz 1935. Tamo se filozofija biološke vrijednosti, ta navodna “greška nacionalsocijalizma”, odnosila za Heideggera na *filozofiju* nacionalsocijalizma, ali ne na *istinu pokreta*. Premda, slijedeći Lévinasa, ističe kako fakticitet kod Heideggera nije samo “predanost” (*Hingabe*), nego “zadanost” (*Aufgabe*), Agamben ne reflektira dalje sâmu pretpostavku takve promjene ontološkog registra u vrijednosno-normativni unutar Heideggerova koncepta fakticiteta. Nju čini Heideggerovo implicitno (a kasnije porećeno i zatajeno) prihvaćanje *vrijednosti*, koje nužno proizlazi iz njegova prevođenja analitike fakticiteta u narativ o “htijenju svoga tubitka” nasuprot računskom umu židovstva i njegovim “smicalicama”. Riječ je o htijenju koje svaki “sebe-hoteći” tubitak, tj. mi sâmi ponaosob, sabire u zajedništvo posredstvom *vrijednosnih diskriminacija* između pravih i nepravih, pripadnih i nepripadnih.⁶⁰ Otud nacističko “zatočenje faktičkog života u objektivnu rasnu odredbu” ne možemo shvatiti s Agambenom kao grešku i devijaciju nacionalsocijalizma od Heideggerove elaboracije “kategorija koje sprečavaju da se fakticitet predstavlja kao fakt”. Obrnuto, upravo je Heideggerova *kategorija* fakticiteta ono što nacističkoj rasnoj *doktrini* omogućuje da se predstavlja kao *faktum* u “modusu raskrivenosti”, tj. kao *historijski* modus

⁵⁹ Agamben (2006), 134.

⁶⁰ Martens (1980).

fakticiteta koji će nadmašiti svaku moć zamišljanja realnog. Taj modus Agamben opisuje kao logor u biopolitičkim kategorijama nacističkog zatočenja života, ali ne više na matrici tubitka koja protiv htijenja subjekata oblikuje njihov usud, tim više što mu se silovitije opiru, kako Heidegger kaže za Židove.

Logor je oblik tubitka koji “utiskuje sudbinu”. Sama geografska “zabačenost” logorâ smrti na “Istoku” pripada strukturi tu-bivanja koja udešava istinu kao skrivajuće samoraskrivanje. Zato je logor ujedno određujuća struktura govora, ona sama govori dok se o njoj šuti. Jednostavnije rečeno: upravo je logor forma “skrivajuće raskrivenosti” udesa ili modus fakticiteta čija funkcija nije da spriječava logor u postajanju činjenicom, jer on to *već* jest time što *jest*, nego da “se” o njemu govori. Svaki govor o logoru nužno je nepravilni govor ili o-govaranje. Jer, kao modus tubitka, jedino logor sâm istinito govori sobom i o sebi. Zato će kasnije jedina briga nacista biti uništavanje *tragova* logora i poricanje svih svjedočanstava o njemu. Upravo to je razlog zašto Heideggerova ontologika fakticiteta pruža savršeno dvoličnu hermeneutičko-epistemološku osnovu da se činjenica logora predstavlja kao toliko *otvorena tajna* da nitko, odgojen neautentično američki ili boljševički “za ljudsku normalnost” (Heidegger), ne može vjerovati u *golu istinu* logora.

Na toj podlozi, vrijednosna teorija rase nacional-socijalističke znanosti, tog “drvenog željeza” poput “katoličke filozofije”, veridički je osigurana time što su njezini pseudo-teoremi neposredno istovjetni s formama Heideggerova fakticiteta. Teorija je *istinita utoliko što korpus nacional-socijalističke znanosti opstoji faktički* u formi holokausta, koja će se Heideggeru pojaviti kao forma židovstva. O tome najrječitije govori formulacija Adorna i Horkheimera:

“Antisemitizam je danas za neke sudbonosno pitanje čovječanstva, a drugi ga smatraju pukom izlikom. Za fašiste Židovi nisu manjina, nego proturasa, negativni princip kao takav; po njima, sreća svijeta ovisi o njihovom istrebljenju. Tomu je ekstremno suprotstavljena teza da Židovi, oslobođeni nacionalnih ili rasnih osobnosti, tvore grupu posredstvom religioznog mnijenja i tradicije i samo time (...) Obje su doktrine ujedno i istinite i neistinite. *Prva je istinita u smislu u kojem ju je fašizam učinio istinitom.* Židovi su danas grupa koja i praktički i teoretski navlači na sebe volju za uništavanjem koju

iz sebe proizvodi krivi društveni poredak. Apsolutno zlo žigoše ih kao apsolutno zlo. Oni su zaista odabrani narod.”⁶¹

Riječ je o formi potpune kohezije kulture i prirode, duha i tijela, političkog i biološkog, koju je tematizirao Lévinas, i samo je ta totalnost ono što jamči izvjesnost stavova rasističke teorije. Ona je *znanstveno istinita* onoliko koliko je *podržava* fakticitet fakata. Drugim riječima, bez forme holokausta koja osigurava postajanje kategorija faktičnosti historijskim faktima, nacistička rasna *teorija* bila bi tek manje-više koherentna ili čak posve konzistentna diskurzivna tvorevina izgrađena na sumanutim pretpostavkama. Zato ona postoji samo u jednoj od istinosnih vrijednosti, ona je istinita i neopovrgljiva sve dok opstoji temeljni uvjet njezinog važenja, faktum logora. Otud, logor smrti možemo uzeti za “biopolitičku paradigmu moderne”, kako inzistira Agamben, samo ako paradigmu uzmemo za instancu stvarnosti koju reprezentira, takoreći kao klasu koja sadrži samu sebe, a ne kao transpoziciju, model ili uzorak nečeg drugog od sebe.⁶²

Tehnika holokausta kao industrijske proizvodnje smrti nije tek ekstremni, ali navodno prirodni izdanak instrumentalne racionalnosti i idolatrije tehnologije, kako nas uči kritička teorija. Ona pripada “veličini i nutarnjoj istini” nacionalsocijalizma. Masovni genocidi su stariji od moderne i nisu genocid zbog tehnologije svoje izvedbe. Također, tehnologija nije ni samo epohalni oblik otuđenja autentičnog mišljenja bitka koje nas čeka na drugom kraju usudbene povijesti, kad umjesto moći nad bićem prihvatimo “pastirstvo bitka”, kako nam to želi utuviti Heidegger. Štoviše, on će svoj nalaz o negativnoj vrijednosti tehnologije naspram autentičnih modusa mišljenja i pjesnikovanja naknadno iskazati kao veličinu i istinu nacionalsocijalističkog pokreta. U *Crnim tekama* iz 1942. Heidegger bolje i specifičnije identificira bit tehnike od frankfurtovaca:

“Najviši stupanj tehnike dosegnut je onda kad ona kao trošenje nema više ništa za trošenje — osim same sebe. U kojem se obliku odvija to samouništenje? Smijemo ga očekivati na

⁶¹ Horkheimer i Adorno (1989), 173; (1969), 204 (kurziv moj).

⁶² Agamben (2006), *The Remnants of Auschwitz*, pogl. 4. Za pregled diskusija o Auschwitzu kao paradigmatškojinstanci “radikalnog zla” od H. Arendt do Agambena v. P. Krstić (2018), “Aušvic: skandal za mišljenje ili skandal mišljenja”; za diskusiju o historijskoj jedinstvenosti holokausta na matrici povijesti pojma singularnosti u značenju jednosti i jedinstvenosti v. M. Lošonc (2018), “Šta je istorijska singularnost? Pojmovne dileme i izazovi”.

temelju one nezadrživosti, ugrađene u njezinu bit, ka uvijek ‘novijem’ — tj. više trošećem.”⁶³

Heideggerova uputa o tome gdje treba očekivati taj oblik samouništenja tehnike raskriva tajnu njegove fingirane kritike nacionalsocijalizma pod vidom tehnološke moderne, odnosno pod vidom “susreta planetarno određene tehnike i novovjekovno-metafizičkog čovjeka”. Kritika nacionalsocijalizma pod vidom “srljajućeg trošenja” tehnike koja na najvišem stupnju troši jedino još samu sebe, samo je i jedino denuncijacija moderne kao židovskog projekta, kako smo već vidjeli. U “Napomenama I” iz 1940-ih Heidegger piše:

“... židovstvo. Ono je u vremenskom prostoru kršćanskog Zapada, tj. metafizike, princip razaranja. Razarajuće u Marxovu preokretanju dovršenja metafizike — tj. Hegelove metafizike. Tek kad se ono bitno ‘židovsko’ u metafizičkom smislu bori protiv židovstva, dosegnut je vrhunac samouništenja u povijesti; pod pretpostavkom da je ono ‘židovsko’ posvuda i potpuno prigrabilo vlast tako da i borba protiv ‘židovskog’, i najprije ona, dopijeva u podređenost spram njega.”⁶⁴

Odatle nedvosmisleno vidimo bezdani smisao Heideggerova umotavanja antisemitizma u žargon nadrimetafizičke kritike tehnologije: nacističko uništavanje Židova navodno je borba židovstva u metafizičkom smislu protiv židovstva u prosječnom, svakodnevnom smislu historijskog fakticiteta. Otud, pravi predmet navodne Heideggerove kritike nacionalsocijalizma nije

63 M. Heidegger (2015), *Schwarze Hefte*, GA 97, 18: “Die höchste Stufe der Technik ist dann erreicht, wenn sie als Verzehr nichts mehr zu verzehren hat — als sich selbst. In welcher Gestalt vollzieht sich diese Selbstvernichtung? Erwarten dürfen wir sie auf Grund der in ihr Wesen eingeschlossenen Unaufhaltsamkeit zum immer ‘neueren’ — d. h. verzehrenderen.”

64 Heidegger (2015), 20: “(...) Judenschaft. Diese ist im Zeitraum des christlichen Abendlandes, d. h. der Metaphysik, das Prinzip der Zerstörung. Das Zerstörerische in der Umkehrung der Vollendung der Metaphysik — d. h. der Metaphysik Hegels durch Marx. Wenn erst das wesentlich ‘jüdische’ im metaphysischen Sinne gegen das Jüdische kämpft, ist der Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte erreicht; gesetzt, daß das ‘jüdische’ überall die Herrschaft vollständig an sich gerissen hat, so daß auch die Bekämpfung ‘des Jüdischen’ und sie zuvörderst in die Botmäßigkeit zu ihm gelangt.” Usp. i diskusiju u Wolin (2015), XXI-XXII o Heideggerovoj “invenciji Židova” (Sartre) kao “modernog mitologema”. Međutim, ovdje vidimo da je pravi mitologem kritika tehnike; njezina istina je Heideggerova ‘kabbala’ o židovstvu.

nacističko supstituiranje iskustava fakticiteta kategorijama vrijednosti, kako pretpostavlja Agamben. Predmet kritike je ono za što onaj naknadni umetak iz 1953. o susretu tehnologije i čovjeka u rukopis predavanja “Uvod u metafiziku” iz 1935. zapravo stoji: to je *historijski poraz* nacional-socijalizma kroz potčinjavanje *posvemašnjoj vlasti* židovskog tehnološkog projekta s kojim će Židovi, na najvišem stupnju “samouništenja” tehnike u nacističkim logorima, uništiti sami sebe, da bi se *princip* židovstva održao u obliku komunizma i amerikanizma.

Heideggerova “uradba” (*Machenschaft*) raskrivajućeg skrivanja istine *njegova vlastitog mišljenja*, jasno se iskazuje u poslijeratnim javnim nastupima, poput ciklusa predavanja držanih u Bremenu 1949. pod naslovom “Uvid u ono što jest” [*Einblick in das was ist*], gdje prvi put javno iznosi ozloglašenu usporedbu holokausta s industrijskom poljoprivredom:

“Poljodjelstvo je sada motorizirana industrija hrane, u biti isto što i fabrikacija leševa u plinskim komorama i logorima uništenja, isto što i blokada i izgladnjivanje zemalja, isto što i fabrikacija atomske bombe”.⁶⁵

Istu demonizaciju tehnike donose i kasnija javna predavanja, poput “Gelassenheit”, držano u Meßkirchu 1955. i tiskano 1959., koje Heidegger otvara pseudo-metafizičkim pitanjem o “postojanosti čovjeka u doba tehnike” [“Bodenständigkeit des Menschen im Zeitalter der Technik”] i dandanas usmjerava čak i kritički obaviještenu egzegezu.⁶⁶ Tako Peter Trawny, urednik *Crnih bilježnica*, u intervjuu povodom njihove publikacije, ne vidi u sâmoj Heideggerovoj formulaciji “fabrikacija leševa u plinskim komorama” izraz antisemitizma u pravom smislu riječi budući da je koriste Marcuse i Arendt.⁶⁷ U istoj intervenciji Trawny kvalificira Heideggerove antisemitske izjave *nakon* 1938. kao

⁶⁵ Usp. Heidegger (1949), *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949*, “Das Ge-Stell”, GA 79, 27: “Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.”

⁶⁶ Vidi Heidegger (1955) “Gelassenheit”, prvo knjižno izdanje 1959; tonski snimak https://www.youtube.com/watch?v=1LESPZ-Xd_o.

⁶⁷ Trawny (2014): “Diese Äußerungen waren sicher problematisch bzw. revanchistisch, aber meines Erachtens nicht im eigentlichen Sinne antisemitisch. Die Formulierung mit der ‘Fabrikation von Leichen’ wurde etwa auch von Hannah Arendt verwendet.”

“osebujne” (*eigentlich*), s obzirom na “kritički odnos” prema NS pokretu nakon 1934. No, s obzirom na Heideggerovo viđenje “samouništenja Židova” iz neobjavljenih “Napomena” (“non editis”) koje sežu od 1942. do poratnog razdoblja 1946/48., a koje je editirao Trawny, takvo svođenje specifičnog smisla Heideggerove “formulacije” na poratni žargon o holokaustu kao “industriji smrti” samo podupire strategiju mimikrije “odlučnog mišljenja” u bezlični opći žargon, poput Eichmannove obrane. Doista, ne radi se o formulaciji “fabrikacija leševa”: ona je *faktički istinita* i nije trebala biti porečena u nizu bizarnih poricanja holokausta.⁶⁸ Ona je samo trebala biti još jednom *metafizički ovjerena* da bi Heideggerovo novo “istinovanje” doseglo nov vrhunac “uradbe”.

Istu figuru Heidegger koristi i u predavanju “Pogibelj” [*Die Gefahr*] iz istog ciklusa Bremenskih predavanja, poravnavajući sad “fabrikaciju leševa u logorima uništenja kroz neprimjetne likvidacije” s masovnim umiranjem od gladi u Kini da bi obome suprotstavio autentično umiranje kroz moć za bit smrti:

“Stotine tisuća umiru masovno. Umiru li? (...) Oni postaju sastavni dijelovi opstojnosti fabrikacije leševa. Umiru li? Oni se neprimjetno likvidiraju u logorima uništenja. A također i bez toga — milijuni sada u Kini propadaju u skončanje uslijed gladi (...) Ipak, usred tih nebrojenih smrti ostaje zakrivena bit smrti.”⁶⁹

Kako je već ranije uvjerljivo pokazao Wolin (1990), radi se o “poravnavajućem pogledu” (*leveling gaze*) koji ispostavlja lažne identifikacije i pseudo-metafizički *normalizira* industriju leševa na industriju hrane — ili masovnu glad, svejedno — one su u

68 Najbizarniji slučaj poricanja holokausta predstavlja Jean Beaufret. Iako je bio borac francuskog pokreta otpora i time služio kao dodatna ovjera Heideggerovog “antinacizma”, podržavao je revizionistički projekt povjesničara Roberta Faurissona u časopisu *Annales d’histoire revisioniste*. Vidi opširnu diskusiju u Wolin (1992), 281-282.

69 Heidegger (1949), 56: “Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? (...) Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne Solches — Millionen verelenden jetzt in China durch den Hunger in ein Verenden.” Cijeli Heideggerov argument glasi: “No umrijeti znači, iznijeti smrt u njezinu bit. Moći umrijeti znači, smoći taj iznošaj. Mi to možemo samo ako naša bit smaže bit smrti.” Usp. “Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellt.” (isto)

bîti isto.⁷⁰ S obzirom na spoznaje o masovnom uzgoju povrća gnojeno ljudskim pepelom iz logorskih peći, Heideggerova mimikrija teze o židovskoj bîti tehnike pod krinkom kritike metafizičke biti tehnike dobiva morbidno doslovno značenje i pokriće u stvarnosti, ali ga ne motivira na kritiku kanibalizma u bîti nacističke “industrije hrane”.

Naprijed citirani, privatni zapis o “samouništenju Židova” kao “vrhuncu samouništenja tehnike” dostatno nam objašnjava okolnost da Heidegger nigdje i nikad nije primijenio kritiku tehnike, filozofije rada, komunizma i amerikanizma *na bilo kakvu analizu nacionalsocijalizma*. Otud ni proturječje između pozitivnog izričaja o “istini i veličini pokreta” iz 1935. i dopune negativnim smislom rečenice o “susretu tehnike i modernog čovjeka” iz 1953. ne predstavlja nikakvo proturječje. Ono je samo aluzivan govor o veličini i istini nacističkog holokausta. Njoj bi moglo proturječiti samo to da nacistička industrija smrti u Heideggerovoj poratnoj strategiji poricanja vlastitog nacizma postaje samo *bezimen* “sastavni komad” svjetske fabrikacije “propasti u skončanje”. U tumačenju autentične smrti kao “moći za bit smrti”, nasuprot bijednom propadanju u skončanje kroz “neprimjetne likvidacije” u logorima ili kroz masovnu glad, Heidegger je bio u stanju imenovati “fabrikaciju leševa”, koja je nakon otkrića Auschwitzta postala žargonskom inačicom izraza “industrija smrti”, ali ne i nacionalsocijalističko ime “fabrikacije leševa”. Taj se “sastavni dio” nije mogao izdvojiti iz sastava vlastitog mišljenja imenovanjem koje bi ga samo otuđilo od njegove nutarnje biti i veličine.⁷¹ Poput vjerovanja filozofa u “Heideggerovu političku zabludu” (Habermas, Pöggeler, Gadamer, Derrida, Žunjić i dr.), i svjedočanstva pjesnika i teologa odaju isto tragično poricanje vlastitog svjedočenja. Heideggerovu nemoć da *javno iskaže istinu* svoje trajne vjernosti nacionalsocijalizma, iako je *javno kamuflira* u kritiku tehnike alegorijskim govorom o fabrikaciji leševa, možda najpotresnije izražava svjedočanstvo Paula Celana, njemačko-židovskog pjesnika, koji je preživio holokaust i u pjesmi “Todtnauberg”, posvećenoj posjeti Heideggeru iz 1967., opisuje svoje razočaranje njegovim odbijanjem da se ijednom riječju

⁷⁰ Wolin (1990), 164-169.

⁷¹ Vidi O. Pöggeler: “After 1945 Heidegger spoke no public word about the extermination of the Jews and others. May one not therefore conclude that Heidegger’s thinking remained unable to make connections with reality?” Citat prema Wolin 1992, 243, bilj. 21.

izjasni o holokaustu. Slično svjedoči i teolog R. Bultmann kako je Heidegger, na sugestiju da javno opovrgne svoju nacističku prošlost, uzvratio samo “hladnim zurenjem bez riječi”.⁷² Šutnja filozofa o holokaustu, šutnja je o vlastitoj filozofiji “htijenja tubitka”; ona ostaje zagonentna samo u *zabludi o filozofiji* tubitka koja njezinu nutarnju političku istinu može podnijeti samo tako da *stvari mit o zabludi filozofa o politici*.

Holokaust je *infamni* izraz nacionalsocijalističkog diskursa koji je sam *izvan* diskursa. O njemu “se” općenito šutjelo ili tek skriveno govorilo sebi, poput Heideggera, ili pak među sobom, u najužim krugovima ovlaštenih, poput govora Heinricha Himmlera pred najvišim oficirima SS-a, na tajnom sastanku u Poznanju 4. listopada 1943., o “jednoj vrlo teškoj temi”, naime, o potrebi “sustavnog ubrzanja u rješavanju židovskog pitanja”.⁷³ U žargonu Heideggerove ontologike tubitka, holokaust je mjesto skrivajuće raskrivenosti, “čistina” u političkom modusu bitka u kojoj se tehnologija provedbe kroz pitanje brzine javlja tek kao jedan posebni aspekt tehnike. Kako je ona za Heideggera već u svojoj biti srljanje-ka-još, ka samo-dovršenju u samo-trošenju, tj. ka samouništenju konkretnog židovstva u srazu s principom židovstva, Himmlerov govor o ubrzanju židovskog pitanja iskazuje se kao mjesto istine Heideggerova dvoličnog govora o veličini pokreta kroz navodnu kritiku susreta tehnike i čovjeka. U njoj se ono “htijenje svoje vlastite biti”, preuzimanje svoga narodnosnog usuda iz 1933., sada nakon sloma trijumfa volje za moć i tubitak naroda, vraća u svoj izvorni govor bitka-za-smrt. Otud, ni Heideggerova kasnija kritika tehnološkog otuđenja mišljenja bitka nije ništa drugo do mitopojeza “kritike i protivništva” spram nacional-socijalizma “od samih početaka”.

Na toj pozadini, tumačenja holokausta kao izdanka instrumentalnog prosvjetiteljskog uma, kakva nalazimo na cijelom spektru od lijevih, preko liberalnih do desnih povijesno-filozofskih refleksija pod zajedničkim nazivnikom antihumanizma druge polovice 20. stoljeća, pokazuju u svojim kategorijama i pretpostavkama heideggerijanski talog i momente samozasljepljenja upravo dok ih žele učiniti predmetom kritike. U njima holokaust postaje legitimnim

⁷² Wolin (1992), 298, bilj. 16.

⁷³ Tonski zapis https://www.youtube.com/watch?v=mROo4q_lQI4, engl. prijevod <https://www.facinghistory.org/holocaust-human-behavior/himmler-speech-posen-1943>.

izdankom projekta *općeg* racionalističkog humanizma, iako je *poseban* projekt političke moći okrenute protiv općosti ljudskog. Tako i Adolf Eichmann kod Hanne Arendt postaje primjerkom *supstancijalne* banalnosti prosječnog premda je “banalnost” samo performativni učinak njegove *aktivne mimikrije* u *žargon općosti* ili — rečeno Heideggerovim rječnikom — uradba, smicalica. Kao što je Heideggerov poratni diskurs “protivništva nacional-socijalizmu od samih početaka” ista takva “uradba” skrivajućeg raskrivanja, lukavština ili “kabbala” istine računskog uma, naprava za “nadjačavanje života” koje ne dolazi iz samog života. Ona je samo naprava za poricanje odgovornosti filozofije za ono što je njezina politička srž — preuzimanje svoga tubitka u nacistički mišljenoj *polis*.

Okolnost da se među najistaknutije njemačke filozofske kritičare moderne s lijeve liberalne filozofske scene nakon II. svjetskog rata, pored Horkheimera i Adorna, ubrajaju i izravni Heideggerovi učenici, izbjegli njemački Židovi Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Hans Jonas i Karl Löwith možda pripada u kategoriju “cinizma historije”.⁷⁴ On se ne sastoji samo u izvanjskoj sudbini “asimiliranih” židovskih intelektualaca, uhvaćenih kroz dvojni identitet ne samo u zamku “vladavine” (Adorno) nego u fatalnu vezu svoga “njemaštva” s nacionalističkom strujom njemačke filozofske hermeneutike, od romantike i idealizma do Heideggera. Ta veza je dublja i misaono fatalnija.

Dok Adorno i Horkheimer smatraju nacistički holokaust apsolutnim zlom koje je logički sadržano u instrumentalizmu prosvjetiteljskog ideala racionalnosti, Hannah Arendt analizira zlo nacionalsocijalizma pod vidom *banalnosti* administrativnog uma *prosječne* birokratske egzistencije. Obje analize sadrže elemente tragičkog samozaslepljenja kategorijama teorije koju pokušavaju kritički objektivirati dok je čine vlastitim općim pretpostavkama i puštaju objekt kritike da se sakrije u kategorijama općosti. Tako se Heideggerova denuncijacija židovstva kao tehničko-računskog gospodstva nad životom koje postaje žrtvom svoje vlastite “uradbe” i svojim vlastitim egzekutorom, pojavljuje kod Horkheimera i Adorna kao dijagnoza o sudjelovanju asimiliranog židovstva u

⁷⁴ Vidi Wolin (2015). U opširnom predgovoru za drugo izdanje knjige Wolin proširuje krug Židova koji čine Heideggerovu filozofsku “svoju” onoga vremena za Lea Straussa, Franza Rosenzweiga, također i Emmanuela Lévinasa. Za Derridu i druge, koje možemo upisati u treću generaciju “Heideggerove djece”, v. Wolin ed. (1992).

istom dijalektičkom odnosu “racionalnosti i vladavine” čijom će žrtvom postati, odnosno, iskusiti zločinačke efekte “harmonije narodske zajednice” koju je Heidegger uzvisio u “htijenje narodnosnog tubitka”. Isto tako, analiza Eichmannova slučaja kod Hanne Arendt proglasit će banalnost birokratske egzistencije *supstancijalnom* odredbom zla iako se ona kroz proces Eichmannove autohistorizacije na sudu u Jeruzalemu pokazala samo kao *performativni* učinak žargona *prosječnosti*, mimikrije pojedinca u prosječnu općost kao fundamentalni karakter tubitka. Dijagnoza o banalnosti zla nacionalsocijalizma postala je moguća i izvedena iz istih heideggerijanskih kategorija neautentičnog, prosječnog i bezličnog fakticiteta subjekta *Se*.

Budući da ta hermeneutika — koja pokušava razlučiti “autentičnog filozofa” Heideggera od “političkog idiota” Heideggera, navodno “toliko zadubljenog u vlastito mišljenje i fiksacije da nema pojma o stvarnosti svijeta” — samo preuzima iste ideološke kategorije nepravde egzistencije, ona sâma nikad ne može dospjeti u “istinu bitka” i postati autentično heideggerijanska. Čini se da je ono do čega hermeneutika političkog tubitka Hanne Arendt ne dopijeva upravo političko zlo diferencije između kategorijâ (egzistencijalâ) *autentičnosti* i *prosječnosti* iz rane Heideggerove hermeneutike fakticiteta. Ona je ta koja osigurava nacionalsocijalizmu masku birokratske banalnosti kao što izjednačavanje masovne industrije leševa u koncentracijskim logorima s masovnom industrijom hrane i oružja iz kasnih 1940/50-ih osigurava Heideggeru masku autentičnosti kroz žargon kritike tehnološke ultramoderne. Na takvoj pozadini, Heideggerova “usputna napomena” u pismu Zemachu iz 1968., kako njegova kritika tehnike iz 1953. ne treba izazivati “zabludu o tome da je on sâm protivnik tehnike”, mogla je djelovati otrežnjujuće za sljedbenike “najbolje filozofije zamke” (H. Arendt), ali nije. Za to je trebalo slijediti trag autentične filozofije “lisca Heideggera” do dna jazbine, do politički i moralno konformističke i pseudo-metafizički maskirane ‘kabale’ antižidovstva, koliko mračne toliko banalne, poput navodne birokratske prosječnosti vrhovnog “otpremnikâ vlakova” u Trećem Reichu, Adolfa Eichmanna. ●