

HERETICUS

Časopis za preispitivanje prošlosti

Vol. XVIII (2020), No. 3-4

SADRŽAJ

Uvodnik 5

TEMA BROJA: KONTROVERZE O ANTISEMITIZMU MARTINA HAJDEGERA

Danilo N. Basta
Borba za istinu o „Crnim sveskama“ Martina Hajdegera 11

Vladimir Vasiljevič Mironov
Dagmar Vali Gerta Mironova
Filozof i vlast: slučaj Hajdeger 48

Vladimir Dimitrijević
Hajdeger, antijevrejstvo i nada u nacizam:
čitanje „Crnih svezaka“ na tragu Danila Baste 74

Prilozi
Časlav Koprivica
Filosof i ideolog(ija) 101

Anđelka Cvijić
Otrovni fragmenti „Crnih svezaka“ 108

Istraživanja

Slobodan G. Marković
Đavo kod Dostojevskog: između stvarnosti i iluzije 113

Jožef Sabo
Episkop Mojsije Mioković između tri carstva 125

Ogledi

Jovo Cvjetković
Povodom stogodišnjice smrti Maksa Vebera (1864–1920) ... 159

Danica Otašević
Sećanja Radoja M. Jankovića
na profesora i akademika Slobodana Jovanovića 169

<i>Radoje M. Janković</i> Slobodan Jovanović profesor univerziteta	173
---	-----

Tokovi

<i>Karl Jaspers</i> Uvod u seriju predavanja o duhovnoj situaciji u Nemačkoj	181
--	-----

Zbivanja

<i>Zoran Nikolić</i> Vinaver, Konstantinović i šabačko ogledalo	187
--	-----

Pogledi

<i>Mirko Magarašević</i> Čiji džoker je Radomir Konstantinović?	191
--	-----

<i>Danilo N. Basta</i> Hegel u Brozovoj senci	200
--	-----

<i>Momo Pudar</i> Naš svet u bespuću vremena	204
---	-----

Intervju

<i>Miloš Jevtić</i> Razgovor sa Smiljom Avramov na Radio Beogradu	219
--	-----

Sećanja

<i>Jovica Trkulja</i> Sećanje na profesora Dragaša Denkovića – 110 godina od rođenja	237
--	-----

<i>Momir Milojević</i> Naš Dragaš Denković	239
---	-----

<i>Aleksandar A. Miljković</i> Profesoru Dragašu Denkoviću u spomen (16. januar 1910 – 18. juni 1999)	247
---	-----

<i>Vojislav Koštunica</i> Dragaš Denković (1910–1999)	258
--	-----

<i>Ratko Marković</i> Dr Dragaš Đ. Denković	262
--	-----

<i>Jovica Trkulja</i> Pohvala učiteljima, Denkovićev odnos prema svojim profesorima	266
---	-----

Dosije

- Rehabilitacija političkih osuđenika
u Srbiji – Slučaj Nedeljka Stefanovića 289
- Svetislav Lj. Marković*
Bratislav N. Stojiljković
Osuda, pogubljenje i rehabilitacija
ivanjičkog učitelja Nedeljka Stefanovića 290
- Jovica Trkulja*
Dokumentacija o slučaju Nedeljka Stefanovića 307

Osvrti, prikazi, recenzije

- Vladimir Marković*
Italijanski socijalisti i Musolini
(*Jasna Tkalec, Prvi svetski rat, italijanski socijalisti
i Musolini: legende i politički realizam*) 317
- Jovica Trkulja*
Milovan Đilas i evropski socijalisti (Nikola Mijatov,
Milovan Đilas i evropski socijalisti (1950–1958)) 321
- Stefan N. Dragičević*
S verom u Boga, bez straha od ljudi!
(Patrijarh moskovski i sve Rusije Kirilo,
Zapitajmo se o budućnosti čovečanstva) 324

Biobibliografije

- Dobro Aranitović*
Biobibliografija Evgenija Spektorskog 327

In memoriam

- Jovica Trkulja*
Poslednje zbogom profesoru Spasoju Grahovcu 343

.....
TEMA BROJA
.....

**Kontroverze o antisemitizmu
Martina Hajdegera**



Borba dana i noći, ulje na platnu, 78 x 115 cm, 1921.

Данило Н. Басић
академик САНУ, Београд

БОРБА ЗА ИСТИНУ У „ЦРНИМ СВЕСКАМА“ МАРТИНА ХАЈДЕГЕРА

Резиме: У овом тексту и књизи из које је он преузет – *Црне свеске и Хајдегеров антисемитизам* аутор критички анализира најновију дебату коју је покренуо Хајдегеров антисемитизам на страницама „Црних свезака“, некој врсти Хајдегеровог „интимног“ дневника. Та дискусија, започета 2014, добила је на снази, поставши ствар од јавног значаја, тако да се врло брзо из научног окружења прелила и у канале шире, културне јавности, будући страсти и код шире публике. Убрзо су настали „скандал“, „афера“, односно „случај Хајдегер“ (који је, заправо, у заоштреном виду обновљен, јер је давно оформљен). На Хајдегера је пала тешка сенка антисемитизма, и то не са стране, него са странаца његовог сопственог рукописа. За Хајдегерове приврженике искрсли су неодложна потреба и прешан задатак да предузму све што је у њиховој моћи не би ли се та сенка уклонила или пак, у најмању руку, ублажила. Дајући широк панорамски приказ те „Велике дебате“, аутор је настојао да изложи оно што је читавој дебати давало пресудан тон и главни смер, да испод вела опречних интерпретација допре до истине о „Црним свескама“. При том се није устручавао од сопствених херменеутичких захвата и критичких запажања. Он преиспитује, критикује, поставља нова питања и изриче сопствене судове о Хајдегеру, његовим критичарима и присталицама..

Кључне речи: **Мартин Хајдегер, „Црне свеске“, националсоцијализам, антисемитизам, јеврејство, јудаизам, повеснобивствено мишљење, херменеутика**

Таласе критике Хајдегера, које су покренули антисемитски записи у његовим „Црним свескама“, присталице и следбеници Хајдегера, а особито будни и верни чувари његовог мисаоног наслеђа, нису могли посматрати равнодушно. Када су се прве „Свеске“ појавиле (марта 2014), много тога је по Хајдегера кренуло снеруке – не само у медијима (новинама, радију, телевизији), мада у њима понајпре и понајвише, него и на озбиљним филозофским симпозијумима, као и у радовима појединих аутора не баш лишених угледа и значаја. Убрзо су, можда и ненадано, настали скандал, афера или, нешто блаже речено, случај

Хајдегер (који је, заправо, у заоштреном виду обновљен, јер је давно оформљен). На мислиоца бивства и његовог смисла пала је тешка сенка антисемитизма, и то не са стране, него са страница његовог сопственог рукописа. За Хајдегерове приврженике искрсли су неодложна потреба и прешан задатак да предузму све што је у њиховој моћи не би ли се та сенка уклонила или пак, у најмању руку, ублажила.

Ни за кога не би требало да представља никакво изненађење нити да буде неко нарочито чудо што се извршења тога задатка сместа латио Фридрих-Вилхелм фон Херман, емеритирани професор Фрајбуршког универзитета, последњи Хајдегеров приватни асистент и личност од његовог великог поверења, поготово када је реч о остварењу плана Целокупног издања. Он је успоставио ауторску сарадњу са Франческом Алфијеријем, професором феноменологије религије на ватиканском Pontificia Universitas Lateranensis, који се посебно бави филозофијом Едите Штајн. Плод те сарадње јесте књига *Марџин Хајдегер. Истина о „Црним свескама“*. Она је најпре објављена у Италији, а потом, годину дана доцније, у Немачкој.¹ Такав редослед објављивања показује немалу заинтересованост италијанске филозофске средине за ангажовање у прилог очувања неокрњеног имена, угледа, ауторитета, филозофског дела, интегритета и достојанства Хајдегеровог, поглавито с обзиром на њихову угроженост оштрим критичким приговором антисемитизма. С друге стране, такав редослед оправдава чињеница да је два поглавља, од укупно три, написао Алфијери. Друкчије речено, главнина књиге потиче од италијанског аутора. Томе треба додати и околност да су у завршном делу књиге објављена још два рада из пера италијанских аутора – Леонарда Месинезеа у виду епилога и Клаудије Гвалдане у виду додатка.

Колика је снага претензије двојице писаца, види се по наслову њихове књиге у којем кључни значај и највећу тежину има реч „истина“. Фон Херман и Алфијери том речју стављају отворено до знања, *urbi et orbi*, да саопштавају коначну, неопозиву, непобитну и неприкосновену истину о „Црним свескама“, а не да, рецимо, тој истини намеравају да даду тек свој допринос, ма колико га сматрали значајним и драгоценим. Они су, дакле, тврдо уверени да потпуно *hoseguju* истину о „Црним свескама“, у првом реду о питању антисемитизма у њима, па само желе да је *објаве*, да је учине доступном сваком другом ко би за њу могао бити заинтересован. Своју заједничку намеру и жељу изложили су

1 Friedrich-Wilhelm von Herrmann–Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui, Quaderni neri* (Filosofia, 72) (Morcelliana, Brescia, 2016); Friedrich-Wilhelm von Herrmann–Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die, Schwarzen Hefte*. У тексту ће бити цитирано немачко издање тако што ће се у заградама наводити само број странице.

у коауторском Уводу. У њему су, разуме се, на првом месту објаснили о каквој је истини реч у њиховој књизи.

Према Фон Херману и Алфијерију, истина коју својом књигом хоће да обелодане о „Црним свескама“ није, барем не првенствено, истина у смислу тачности исказа. Напротив, они је, служећи се управо Хајдегеровом речју за истину, схватају као „нескривеност“ и, додајући једну своју реч, као „не-помереност“ Хајдегерове баштине. Сâмом постојању њихове књиге намењено је вођење бриге о томе да се збирка Хајдегерових рукописа садржаних у „Црним свескама“ „разуме у њиховој истини“ (17). Та истина треба да се одупре ономе што су медији, делимице и пре објављивања „Црних свезака“, о њима инсценирали у јавном мњењу – неспоразумима, погрешним схватањима, затамњивањима, прикривањима и сл. – сводећи све на Хајдегеров анти-семитизам, који аутори означавају као „тобожњи“ или „наводни“, дакле, за њих, непостојећи. Тиме су медији допринели „искривљујућој интерпретацији“ (17) Хајдегерових записа у „Црним свескама“, чиме су омогућили инструментализацију тих рукописа која је, према ауторима, била испланирана и инсценирана, и то зарад постизања „чисто субјективних циљева“ (18).² Ауторима је изнад свега било стало до тога да се супротставе означавању и тумачењу Хајдегеровог (за њих „тобожњег“) антисемитизма као „повеснобивственог“ или, у „италијанској варијанти“ (18), као „метафизичког“. (Да су тиме у првом реду узели на нишан Петера Травног, односно Донателу Ди Ђезаре, то је очигледно). Дебату, која је о том проблему настала, назвали су „интригантном“; у њу су се први умешали „не-филозофи“ и „нестручњаци“, успевши да исплету густу мрежу неспоразумâ „на основу наводно непорециве извесности антисемитизма који се налази у *Црним свескама*“ (18). Свему томе су Фон Херман и Алфијери супротставили промишљену анализу многу струких садржаја „Црних свезака“, анализу која би морала да обухвати и њихово место у целини Хајдегерових рукописа из заоставштине.

Аутори су се у Уводу своје књиге пожалили на тешкоће с којима су се суочили када су се јануара 2015. посветили систематском изучавању првих томова „Црних свезака“ (94. и 95). За њих је прва тешкоћа била „наводни Хајдегеров антисемитизам“ у њима, који су новински текстови прогласили за чињеницу и, сходно томе, за једини кључ приступа „Црним свескама“ (упор. 18–19). Још се већа тешкоћа, по уверењу двојице аутора, састојала у томе што је такво тумачење подривало и минирало срж Хајдегеровог мишљења. А то је значило да је изнета теза о Хајдегеровом повеснобивственом антисемитизму требало,

2 Колико је за ауторе „инструментализација“ важна реч, види се по томе што су је врло често користили у сразмерно кратком Уводу од свега седам страница. Тако су је, рецимо, на стр. 24. употребили чак пет пута!

у ствари, да изазове подозрење о Хајдегеровом мисаоном путу почев од 1936, тј. да докаже како је целокупно његово дело, од тада па надаље, било обликовано и прожето антисемитизмом. На тај начин се Хајдегер чини одговорним због тога што је своје мишљење развио у смеру прилагођавања мисаоним схемама националсоцијализма. Осим тога, теза о повеснобивственем антисемитизму имала је за своју крајњу сврху да потврди како је Хајдегерово повеснобивствено мишљење, по себи и све до својих корена, антисемитско. То су Фон Херман и Алфијери већ у Уводу оценили као тврдњу лишену сваког основа и смисла (упор. 19).

Такав свој суд поткрепили су указивањем на то да Хајдегерове велике повеснобивствене расправе написане између 1936. и 1944, почев од *Прилоџа филозофији*, доказују да ни фундаменталноонтолошко мишљење у *Бивсџу и времену* нити из њега произишло повеснобивствено мишљење не садрже ништа што би значило антијудаистички или антисемитски став (упор. 20). Одатле су аутори извели методско упутство које каже „да без сталних указивања на *Прилоџе филозофији* Хајдегерова употреба језика у *Црним свескама* остаје неразумљива“ (21). Придржавању и поштовању тог упутства придали су највећи могући значај, условивши њиме сâму могућност разумевања „Црних свезака“, па и, последично, у њима испољеног антисемитизма.

Фон Херман и Алфијери нису, разуме се, пропустили да помену како се у томовима 95, 96. и 97. Целокупног издања, тј. у „Црним свескама“ које они садрже, налази укупно четрнаест места на којима је реч о Јеврејима или о светском јеврејству, што је несумњиво, узето квантитативно, незнатан број у поређењу са збиром страница тих трију томова – 1245. Али, важније од тога било им је да скрену пажњу на то да све пресудне речи које је на тим местима Хајдегер употребио потичу од система појмова који обележавају „најновије нововековље“ и да се односе на његову критику новог века. Средишњи је (за њих) следећи закључак који је одатле изведен: „Стога се јасно испоставља да се означавање нововековног јеврејства не односи специфично на Јевреје, него важи за све људе и народе који живе у духу новог века“ (22).

Тај и такав закључак, мора се рећи, није достојан филозофске озбиљности на коју, иначе, својом књигом полажу право обојица њених аутора. Он пре делује као довитљива досетка и провидан маневар неголи као беспрекорно изведен и утемељен став. Јер, довољно је поставити следеће једноставно питање па да се аутори нађу у непријатном шкрипцу: Зашто је Хајдегер управо Јевреје (а не некога другог) изабрао да их посебно обележи као главне носиоце нововековља, зашто у склопу његове вехементне критике новог века, његовог разрачунавања с новим веком, баш Јевреји треба да репрезентују „све људе и народе“? Да ли су Фон Херман и Алфијери, који иступају као борци за истину

о „Црним свескама“, кадри да на то питање пруже веродостојан одговор? Низак је (до ишчезнућа) степен вероватноће да је тако нешто уопште могуће.

Пошто су истакли да је Хајдегер већ од својих првих почетака (године 1916) био далеко од сваког вида „биологистичко-расистичког мишљења“, пошто су нагласили да је његово „поље истраживања деценијама остало непромењено“ – живи живот „интерпретиран као фактички живот, као фактичко тубивствовање у свом трансценденталном односу према раскривености као истини бивства“ (23) – аутори нису били презави ни да Хајдегера претворе у критичара националсоцијализма, написавши: „На основу својих повеснобивствених размишљања, проистеклих из аналитике тубивствовања у *Бивствиу и времену*, тридесетих и четрдесетих година Хајдегер врши жестоку критику националсоцијализма који одређује као ‘варварски принцип’ и не крије своје противништво Хитлеру и његовом ‘лудилу’“ (23; слично и 24). – Дакле, Хајдегера, од 1. маја 1933. до краја Другог светског рата члана Хитлерове Националсоцијалистичке партије, двојица његових бранитеља, бораца за истину о „Црним свескама“, овде без икакве резерве и зазора стилизују ни мање ни више него као оштрог и жестоког критичара националсоцијализма и противника Хитлера, и то баш у периоду када је Хајдегер драговољно припадао Националсоцијалистичкој партији! Све и да је то тачно (а није), Фон Херман и Алфијери су, ако ништа друго, у том случају морали констатовати Хајдегерову дволичност. Међутим, њима је поменута стилизација била потребна зарад осуде целокупне дебате заподенуте поводом „Црних свезака“. Назвали су је – да се још једном на то укаже – провоцираном и циљаном, тврдећи да она пружа „призор недостојних напада“ и „бестидних оптужби“ (23). Нарочито им је сметало што таквих оптужби, осим у медијима, има и у публикацијама неких универзитетских професора. Укорили су ове да се не држе свога позива који изискује да са свешћу о одговорности служе истини, те су их, прејаким речима, окривили да свеколиким својим „погоном“ показују „да им потпуно недостаје пристојност и академски етос“ (23).

Аутори се нису устезали да своја разматрања у овој књизи назову *ојмоном* која треба да подсети интелектуалце да „своје резултате подвргну ситу критике“ како би се, свесни своје одговорности, могли да врате Хајдегеру без изношења „лагодних интерпретација“ (23). Таква тумачења, уверени су аутори, неприхватљива су стога што „неоправдано инструментализују јеврејски народ“ (23). Штавише, њима се повређује достојанство тог народа, који је „толико неправедно пропаатио од Хитлеровог ужасног лудила“ (23/24) и с којим се аутори, како

уверавају, данас солидаришу, али не и са „инструментализацијом на његов рачун“ (24).

Ово преокретање је крајње необично и проблематично. Оне који су анализовали и жигосали Хајдегеров антисемитизам, двојица аутора осуђују због повређивања достојанства јеврејског народа! Чак се – да ли искрено или хињено – проглашавају данас солидарним с тим народом, чије је неоправдане патње проузроковало, сходно њиховом психопатолошком објашњењу, „Хитлерово ужасно лудило“. Ни овде, баш као ни код њиховог браћеника Хајдегера, нема ни помена о милиони-ма припадника јеврејског народа с леденом суровошћу ликвидираних у концентрационим логорима. Нема ни речи покајања. За узврат, има одбацивања медијске и професорске „инструментализације“ на рачун тог народа, инструментализације изазване тврдњама о Хајдегеровом (за ауторе „наводном“) антисемитизму!

Крајњи смисао свих прегнућа двојице аутора ове књиге састоји се у томе да се, упркос несумњивим антисемитским фрагментима у „Црним свескама“, одрже неокрњеним ранг и лик Хајдегера као изузетног мислиоца. Они су учинили све што су могли не би ли и убудуће важио њихов суд: „Мартин Хајдегер јесте и остаће заувек велики мислилац, с којим није могућно никакво политичко-идеолошко, већ само *филозофско* разрачунавање...“ (23).

После заједнички потписаног (највероватније тако и написаног) Увода, уследила су основна три поглавља ове књиге која су у ауторском смислу сингуларна. Друго и треће је написао Франческо Алфијери, а прво и једино Фридрих-Вилхелм фон Херман. Подужи наслов овога гласи: „Неопходна разјашњења о *Црним свескама*. Превазилажење наивне инструментализације инсцениране на основу нагађања лагодних увида“ (26–48).

Та разјашњења почињу претходним напоменама о „Црним свескама“. Оне показују да је Фон Херману веома стало до тога да се што ређе користи (или да се никако не користи) израз „Црне свеске“, него да се предност даде речи „бележнице“ коју је употребљавао Хајдегер, а којој је Фон Херман одмах додао атрибут „филозофске“ (упор. 26). Према томе, не „Црне свеске“, него „филозофске бележнице“. Разуме се, то померање са једног израза на други није тек обична вербална операција мотивисана бригом за језичку јасноћу и прецизност или, можебити, за естетски укус. Њиме се Фон Херман, у ствари, потрудио да се унапред, ако не осујете, а оно, зацело, ублаже не баш пријатне асоцијације које обележавање изразом „Црне свеске“ свакако изазива.³

3 На почетку овога прегледа било је речи о (сасвим безазленом) пореклу израза „Црне свеске“.

Међутим, израз „Црне свеске“ толико се усталио да не постоји вербална операција којом би се то могло променити. Штавише, сумњу побуђује управо онај ко такву промену (неопрезно) предлаже и заговара!

Какве је белешке Хајдегер уносио у „Црне свеске“? Према Фон Херману, има их две врсте. Прву сачињавају „мисаони ивери или мисаоне црте“, оно што није унето и што не припада Хајдегеровим рукописима предавања или расправа који су настајали у исто време. Другу сачињавају Хајдегерови „лични погледи, схватања и уверења“ (26). Овде је нагласак на речи „лични“, коју Фон Херман изједначава са „приватни“. Он каже: „У те личне или приватне погледе спадају, између осталог, његове изјаве које се односе на националсоцијализам и на Јевреје односно светско јеврејство“ (26). Због тога што су лични и приватни, ту врсту Хајдегерових записа у „бележницама“ треба, каже Фон Херман, разликовати од оне прве врсте, која и јесте главна сврха бележница (упор. 26).

Важно је устврдити да ту поделу није направио Хајдегер, него његов негдашњи асистент и садашњи посвећени бранилац Фон Херман. Подела је, већ на први поглед, крајње проблематична. У Хајдегерове забелешке накнадно се уноси подвајање по мерилу које није Хајдегерово, а које и само подлеже сумњи. Супротност личном и приватном јесте нелично и јавно. Фон Херман, међутим, у прву врсту Хајдегерових записа из „Црних свезака“ смешта мисаоне ивере (или крхотине) који, и у таквој форми, задржавају свој филозофски карактер зато што су преостали од Хајдегерових филозофских списа на којима је у то време радио или се на те списе непосредно односе. Они, дакле, нису нелични, а нису (још) ни јавни, иако ће, по Хајдегеровом плану и његовој намери, бити објављени у посебним томовима „Црних свезака“ на самом крају Целокупног издања.

На основу чега је Фон Херман образовао другу врсту Хајдегерових записа у „Црним свескама“, ону у којој се налазе Хајдегерови лични или приватни погледи? На основу чега је у њу унео управо Хајдегерове изјаве о националсоцијализму и о Јеврејима? Ако су, како уверава Фон Херман, „Црне свеске“ у ствари „филозофске бележнице“, како је могућно да Хајдегерови записи о националсоцијализму и Јеврејима, који се налазе у тим истим бележницама, одједном престану да буду филозофски и постану „приватни“? Да ли се нешто крије у таквом Фон Хермановом подвајању?

Сва је прилика да се – крије. Када се Хајдегерове забелешке о националсоцијализму и Јеврејима проглашавају и обележавају као личне и приватне, њима се на тај начин, нема сумње, умањује значај, снижава им се вредност, оне се маргинализују (тако се о њима изразио

Хајдегеров син Херман), оне се у сваком погледу минимализују, постају споредне и необавезне, нешто што се не схвата озбиљно или се уопште не узима у обзир. Што је лично и приватно, то не (треба да) делује у јавности, ни у филозофији. Оно по својој природи заувек остаје у шкрињи приватности, закључано и неприступачно незванима и непожељнима. Могао је Хајдегер, рецимо, да уништи оних четрнаестак својих записа о Јеврејима у „Црним свескама“. Тада за њих нико не би знао. Али, својом их је вољом и одлуком задржао у тим „Свескама“, а ове је сâм наменио објављивању. Другим речима, од њих није одустао, ни као човек ни као мислилац. Они су његови, баш као и сви други који су до сада угледали светлост дана у томовима „Црних свезака“.⁴ Ништа у томе не може да промени (домишљао, али манипулативно) разврставање у једну или другу рубрику.

Испоставило се, међутим, да ни то разврставање није било кадро да спречи једну невољу која, као што ће се видети, није незнатна. Фон Херман је написао: „Тиме што Хајдегер појам ‘рачунског мишљења’, који је најпре мишљен *чисто њовеснобивствено*, на наглашен начин повезује с оним што је јеврејско, долази до фаталног ‘мешања’ које изазива утисак да повеснобивствено мишљење као такво има афинитета према ‘антисемитизму’“ (26). Овде је Фон Херман не само обелоданио једну неприлику, која је и његова сопствена, него је у исти мах покушао да је отклони или, тачније речено, да покаже пут (метод) којим се она успешно може одстранити. Реч је о неприлици у којој се, хтели – не хтели, нађу они који одбацују означавање Хајдегеровог антисемитизма као повеснобивственог. Јер, сâм је Хајдегер довео у – слободно се може рећи – супстанцијалну везу један веома важан појам сопственог повеснобивственог мишљења, наиме „рачунско мишљење“, са Јеврејима и оним што је јеврејско, чиме је дао (не само повода него и) разлога да се његов антисемитизам, сходно таквом свом карактеру, назове повеснобивственим. Није, према томе, посредни тек нека нехотице створена фатална смеша, него је у питању хотимично успостављена суштинска повезаност рачунског мишљења, као једног од кључних појмова Хајдегерове дијагнозе и критике нововековља, са Јеврејима.

Да ли, пак, то значи да Хајдегерово повеснобивствено мишљење, по себи и за себе, има посебног и јаког афинитета према антисемитизму, како се прибојава Фон Херман (стављајући реч антисемитизам под знаке навода)? По схватању онога који ово пише, одговор је: не значи.

4 Управо се, док аутор овог прегледа полако приводи крају рад на њему, почетком 2020. године коначно појавио дуго најављивани 100. том Целокупног издања који обухвата „Црне свеске“ од 1952/53. до 1957. Наслов тог тома јесте *Vigiliae und Notturmo*.

Хајдегеров антисемитизам не произлази нужно из његовог повеснобивственог мишљења. Он није неминовна последица тог мишљења. Хајдегерово повеснобивствено мишљење не може се као такво подозревати и означавати, оптуживати и одбацивати као антисемитско. Не може се чак рећи ни да има афинитета према антисемитизму, тј. да ка овоме интенционално нагиње. Било би то не само нетачно него и неодговорно, не само површно него и неозбиљно. Међутим, то се ни у ком случају не коси са тврдњом да је Хајдегеров антисемитизам по својој суштини повеснобивствени. Исто тако, тиме се нипошто не умањује Хајдегера уистину огромна и незаобилазна одговорност за заступање (каткад и практиковање) антисемитизма. Макар то било на четрнаестак места, на две и по странице „Црних свезака“.

Али, треба се вратити Фон Херману.

Није тешко уочити у чему се састоји Фон Херманова стратегија одбране Хајдегера од приговора и интерпретације његовог антисемитизма као повеснобивственог. Он, наиме, повлачи строгу граничну линију између онога што је назвао Хајдегеровим „чистим мишљењем“ и онога што је назвао његовим личним погледима, његовим „приватним политичким схватањем тридесетих година“ (27). Оно прво припада повеснобивственом мишљењу које је, како Фон Херман наглашава, у себи строго и које је систематски уклопљено. Чисто мишљење, као мисаони и појмовни склоп, репрезентују Хајдегерови *Прилози филозофији (О догађају)*, укључив и расправе које су уследиле непосредно после њих. Ово друго, тј. приватно политичко схватање, не налази се, према Фон Херману, ни у каквој систематској вези с „чистим мисаоним склопом догађајноповесног мишљења“ (27). С упадљивом и самоувереном одлучношћу, готово славodobитно, Фон Херман тврди: „Тиме што се неки појам догађајноповесног мишљења, као што је појам ‘рачунског мишљења’, односи на оно што је јеврејско, чист повеснобивствени појам не постаје ‘антисемитски’ ... Све док се Хајдегерове напомене о његовим ‘дијагнозама модерне’, дакле о ‘рачунском мишљењу’, појављују без одношења према ‘Јеврејима’ у ‘бележницама’, оне припадају Хајдегеровом ‘чистом’ мишљењу. Политичко-приватним постају тек онда *када их и како их он повеже са ‘Јеврејима’*“ (27).

Малочас се могло видети и искусити колико је све то трошно, рањиво и неодрживо, а оскудева и у ослонцу код сáмог Хајдегера. Због тога нема потребе да се још једном понавља оно што је већ речено. Али, две напомене неће бити излишне. Најпре, чудновата је Фон Херманова тврдња како „чист повеснобивствени појам не постаје ‘антисемитски’!“ Како би то појам, било који и било какав, уопште могао постати (или не постати) „антисемитски“? То је код Фон Хермана остало нејасно, неразјашњено. А затим, како то да један те исти појам, наиме „рачунско

мишљење“, може тако лако мењати свој карактер и своју функцију само у зависности од тога да ли ће се употребити изван односа према Јеврејима (у ком случају ће остати повеснобивствени или догађајнобивствени и припадати „чистом“ мишљењу) или ће се употребити као суштински повезан са Јеврејима (у ком случају ће прећи у збирку политичко-приватних погледа)? Пошто Фон Херман није то објаснио, с правом се може рећи да овде имамо посла с волшебничким хокус-покусом приређеним с појмом „рачунског мишљења“, уз то још на основу и помоћу „строге“ поделе коју је увео главни извођач трика, Фон Херман. Отуда следеће његове речи ваља узети као искључиво приватно схватање: „Граница коју повлачим између Хајдегеровог чистог мишљења и његових приватних личних изјава, ни за мене не иде између Црних свезака, с једне стране, и других текстова Мартина Хајдегера, с друге стране, него та граница иде кроз *‘бележнице’*, јер те бележнице такође садрже врло много онога што сам именовао под тачком 1. и што припада чистом, повеснобивственом мишљењу, док су оно што је поменуто под тачком 2. лично-приватни погледи који ни чисто квантитативно не претежу у поређењу са записима у тачки 1.“ (27). И као да би то за било кога било пресудно, Фон Херман је одмах затим тријумфално узвикнуо: „За мене је потпуно *могућно одустати* од свега што припада тачки 2.“ (27)! Дакле, Фон Херман, он сâм, изражава спремност да одустане од нечега од чега није одустао (јер је завештао да буде објављено) ни његов учитељ Мартин Хајдегер! Како то, у магновењу, одједном, несталоше ученикова безусловна оданост и верност учитељу, учитељу који му је указао највеће могуће поверење када га је, уз његов пристанак, одредио као онога ко ће водити главну бригу о Целокупном издању, а тиме и о „Црним свескама“, тојест „бележницама“?!

Фон Херманова борба за истину о „Црним свескама“, која је знатним делом била борба против интерпретације Хајдегеровог антисемитизма (наводног или тобожњег, према Фон Хермановом неуморном наглашавању) као повеснобивственог, морала је, наравно, у првом реду бити уперена против Петера Травног, најизразитијег и најгласнијег заступника (и виновника!) тезе о Хајдегеровом повеснобивственом антисемитизму. (О томе је у овом прегледу – да се каже подсећања ради – раније било исцрпно излагано и расправљано). Нажалост, при том није тек реч о критици упућеној Травном, ма колико оштрој и беспштедној. Фон Херман је прекорачио границе и напустио начела критике, прешавши на тле немилосрдног обрачуна, без икаквог уздржавања у изношењу личних момената не би ли се притивник потпуно сатро, унизио и као безвредан одбацио. Тај обрачун је уједно оптужба против Травног и пресуда њему.

Травном, приређивачу свих предвиђених томова „Црних свезака“ у оквиру Целокупног издања и главном протагонисти тезе о Хајдегеровом повеснобивственом антисемитизму, Фон Херман је пребацио што је извршио политичку инструментализацију помоћу места у тим „Свескама“ која се односе на Јевреје. Његове увиде је оценио као наивне (упор. 28). Према Фон Херману, Травни се огрешио о Хајдегера и његове текстове због тога што им није пришао на херменеутичко-филозофски начин и што није ишао херменеутичким мисаоним путем који је у научном раду неопходан и незаменљив. Намера је писаца ове књиге, како истиче њен немачки аутор и у име италијанског колеге, да читаоцу омогуће да се упозна с оним што је Хајдегер уистину завештао, окривљујући „приређивача“ (како Фон Херман с призвуком ироније и потцењивања назива Травног) да је неке Хајдегерове текстове намерно прећутао.

У све ово је и комедијант случај, који је активан широм земаљског шара, умешао своје прсте. Јер, онај ко је Петера Травног предложио за приређивача „Црних свезака“ био је нико други до главом и брадом – Фридрих-Вилхелм фон Херман! Учинио је то с уверењем да је Травни „Хајдегеров присталица“, па је утолико у Травног и „карактерно могао да има неограничено поверење“ (30). Такође, учинио је то, по сопственом признању, да би „ублажио његово стање финансијске невоље“ (29), будући да Травни, како са жаљењем и саосећањем вели Фон Херман, ни са својих више од педесет година још увек није имао „плаћену активну професуру“, а истовремено је требало да „опскрбљује супругу и дете“ (29). Сада је, бар донекле, разјашњено порекло особене боје гласа изневереног добротвора у Фон Хермановим полемичким инвективама изговореним на рачун „свога“ приређивача Петера Травног. У исти мах, сада смо већ зашли у област „личне историје“ из које се, уверен је Фон Херман, могу узети неки елементи погодни за боље разумевање извора појединих одлука Петера Травног.⁵

Фон Херман је нарочито осудио поступак Травног да, упоредо са томовима „Црних свезака“ које је приредио и у којима се налазе антисемитски пасажии, објави и сопствену књигу у којој се појављује као

5 Од тих елемената личне историје, које Фон Херман наводи, могу се поменути: упознавање Травног убрзо после његовог доктората у Вуперталу 1995. и објављивања његове докторске дисертације *Хајдегерово феноменологија свешта* (1997); Травном је изишао у сусрет као ученику „високо цењеног колеге Клауса Хелда“; током наредних година Фон Херман је, на неколико Хелдових молби, покушавао да помогне Травном, при чему као пример наводи своју препоруку за његово наименовање за (неплаћену) ванпланску професуру шест година после његове хабилитације (2000) на основу списка *Време тројединства. Истраживања о тријинишешу код Хејела и Шелина*, објављеног 2002. (упор. 29). Итд. Итсл.

тумач Хајдегера, у првом реду баш тих пасажа. Реч је о књизи Травног Хајдегер и мит о светској јеврејској завери (раније у овој расправи не само помињаној него и опширно приказаној). Њу је Фон Херман назвао „потпуно нефилозофском књигом“ (30; такође 37), али је, што је необично занимљив моменат, с њеним објављивањем повезао намеру издавача, „Виторија Клостермана“, да се на тај начин јавно дистанцира од Хајдегерових изјава о Јеврејима и светском јеврејству у трима томовима „Црних свезака“ који су светлост дана такође угледали код „Клостермана“ (упор. 30) као искључивог издавача Целокупног издања. Још је занимљивије када Фон Херман каже: „И ја се дистанцирам од њих“, додајући, наравно, у истој реченици: „али не по цену дезавуисања високо значајног дела једног великог мислиоца, у којем се те изјаве не налазе и које нису грађа повеснобивственог склопа“ (30). Ту се Фон Херману пружила прилика да свој приговор Травном протегне и на друге, написавши: „Овде греши и више професора него сам Травни када покушавају да повеснобивствено мишљење разумеју полазећи од Хајдегерових политичких забележака“ (30).

Нема потребе за понављањем онога што је о томе већ речено на претходним страницама. Довољно је укратко казати: за означавање Хајдегеровог антисемитизма као повеснобивственог дао је довољно разлога сâм Хајдегер, али такво означавање не мора значити самим тим дезавуисање или одбацивање Хајдегеровог повеснобивственог мишљења, нити ово друго следи из оног првог. Има, међутим, потребе да се понешто каже о поменутом поступку Травног који му је Фон Херман и те како узео за зло. Пре свега, такав поступак је одиста неуобичајен. Скоро ће неизбежно изазвати подозрење онај ко, паралелно са својим приређивањем књига каквог аутора, објави о овоме критички интонирану књигу. О томе Травни, очигледно, није водио рачуна. С друге стране, такав његов поступак не мора значити неко велико огрешење које би заслуживало снажан прекор или оштру осуду. Ако је нешто неуобичајено, не мора самим тим бити апсолутно забрањено. Критика се може усмерити (и треба да се усмери) на сâму књигу, а не на околност њеног упоредног објављивања с књигама које је њен писац приредио. У конкретном случају, јасно је да Травни није поступио обзирно и деликатно, али није поступио ни зазорно или неморално. Биће да је Фон Херманова осуда, у крајњој линији, произишла из чињенице да га је Травни изневерио стога што се није показао као непоколебљиви „присталица Хајдегера“, како је Фон Херман очекивао и како га је својевремено доживео и *баш збој шоја* предложио за приређивача „Црних свезака“. Види се то и по горкој жестини (или жестокој горчини) следећих Фон Херманових речи: „Морао сам признати да сам се најдубље преварио о интегритету карактера Петера Травног. У једном

писму сам му саопштио да одмах прекидам све своје односе с њим“ (31). Томе је непосредно претходило потпуно оспоравање и одбацивање разматрања Травног (у поменутој књизи), јер она, како тврди Фон Херман, „ни најмање не испуњавају захтев да буду интерпретација, него се изједначавају с опасним скретањем с правога пута“ (31). Свом психолошком доживљају књиге Травног, њеног тона, али и тона јавних наступа Травног код куће и у иностранству, Фон Херман је дао израза када је написао да је свим тим „ужаснут“.

Али, није Фон Херман ставио под знак питања само карактер Травног. Изречно и недвосмислено пребацио је Травном и „недостатак појмовне оштрине и моћи филозофског расуђивања“ (31). У новијим публикацијама Травног (насталим после „његовог преокретања“), које га, каже, одбијају, Фон Херман није нашао ни херменеутичког труда у трагању за истином, нити озбиљног појмовног рада. Нашао је тек „есејистички текст који више не произлази из филозофског духа, него из тежње за спољашњим утицајем“ (31).

Некада је Фон Херман, по сопственом сведочењу, био покровитељ Травног који је овоме помагао баш због његових филозофских квалитета испољених у докторском и хабилитационом раду. Сада су ти квалитети у очима покровитеља одједном ишчезли као да их никада није ни било! Тешко је у то поверовати без уверљивог објашњења како се и зашто се тај губитак могао догодити.

Није Фон Херман био мање штедар у негативним судовима о Травном ни у завршним речима свога обрачуна с „Приређивачем“. Штавише, није се зауставио ни пред обзирима који налажу (барем труд) да се не прекорачи граница доброг укуса. Још једном је окривио Травног да инструментализује своје приређивање „Црних свезака“ (упор. 32. и даље). Затим је прешао на лични терен оптужујући Травног да је, због изостанка академског успеха са својим публикацијама и недобијања места плаћеног академског наставника, одлучио да крене супротним путем, што је значило да, „полазећи од бележница, Хајдегера јавно и интернационално жигосе као антисемиту и да чак Хајдегеров антисемитизам прогласи езотеричким залеђем читавог његовог повеснобивственог мишљења“. То је значило, каже Фон Херман, да „Петер Травни све ставља на једну карту да би коначно ипак био постављен на плаћену позицију“. Није се Травнијев тужилац нимало устезао да о њему устврди како „циљано користи ‘јеврејско питање’ зарад сврха сопствене личне каријере“ (32). Да би додатно појачао снагу своје оптужбе, Фон Херман је позвао у помоћ тако значајног и ауторитативног сведока у филозофским стварима као што је „професор филозофије Ален Финкелкрот“. Овај је на скупу о „Црним свескама“ у париској

Националној библиотеци 25. марта 2015. рекао: „Хвата ме ужас од таквог филосемитизма, преплашен сам од таквог антихајдегеровства“ (32). (Готово стидљиво и с приметном нелагодом, Фон Херман је у фусноти уз наведене Финкелкротове речи морао да призна: „Извор тога цитата није пронађен.“ – Гест академски честит. Али, шта је онда с веродостојношћу цитираних речи чији извор није могао бити утврђен?!).

Склон понављањима, којих у овом његовом тексту има неколико, Фон Херман се још једном отворено дистанцирао од четрнаест места у „Црним свескама“ која се баве јеврејским питањем.⁶ Ако то и није изненађење, свакако јесте онда када Фон Херман признаје да Хајдегер „та излагања формулише језиком повеснобивственог мишљења“ (32)! И пре и после тога, он је одлучно и доследно одбијао сваку помисао да Хајдегерови „приватни“ записи о Јеврејима, на које се наилази у „Црним свескама“, имају било какве везе с повеснобивственим мишљењем. Овде је, међутим, ту везу јасно потврдио макар на равни језика којим су ти записи формулисани. А тиме је посредно – мада, можебити, нехотице – ипак парцијално уважио заснованост и оправданост Травнијевог тумачења Хајдегеровог антисемитизма. Ако Хајдегерова терминологија, тамо где у „Црним свескама“ говори о Јеврејима и светском јеврејству, своје порекло има у његовом повеснобивственом мишљењу, што је, како се управо могло видети, признао и Фон Херман, онда је, *барем ушолико*, и Петер Травни био у праву када је уз Хајдегеров антисемитизам додао атрибут повеснобивствени.

Разуме се, Фон Херманова концесија, сасвим неочекивана, иако нарушава конзистентност његових настојања, ипак га није могла одвратити од основног правца његове одбране Хајдегера – наиме, да оно што је у бележницама Хајдегер рекао о Јеврејима ни у ком случају не може бити „духовно залеђе основних одређења његовог повеснобивственог мишљења“ (32). Фон Херман је истрајно и одлучно заступао став да такво Хајдегерово мишљење, „опредмећено“ у неколиким његовим расправама писаним од средине тридесетих година па надаље, није и не може бити извориште исказа о Јеврејима у „Црним свескама“. Ти искази јесу и остају приватни и политички. Са свога становишта, он утолико може да тврди: „Највећа грешка јесте да се политички искази у бележницама узимају као основа за интерпретацију повеснобивственог мислилачког дела Мартина Хајдегера, у којем се такви политички искази не налазе“ (32). Тај став има код Фон Хермана статус базичног и недодирљивог. Он сâм, опет, почива на тврдњи да ни у једној од Хајдегерових повеснобивствених расправа нема ни најмањег трага,

6 Занимљиво је, и не мање чудновато, да у свом тексту чак два пута каже како тих места има тринаест (упор. 36. и 37).

нема, дакле, ничега од било каквог антисемитизма.⁷ Та тврдња има код Фон Хермана статус главног и необоривог аргумента који је вишеструко наводио у одбрану Хајдегера од приговора антисемитизма.

Фон Херман је посебну пажњу посветио положају који „Црне свеске“ имају/заузимају у целини Хајдегеровог мислилачког дела. Пре свега, нагласио је да оне припадају „дугом путу повеснобивственог мишљења“ (34) којим се Хајдегер кретао неколико деценија, од почетка тридесетих година до краја свога живота средином седамдесетих година двадесетог века. Упоредио их је са главним (већ наведеним) повеснобивственим расправама. То упоређивање довело га је до кључног става који је овако формулисао: „Док повеснобивствене расправе *крче* пресудан *главни љуш* повеснобивственог мишљења, утолико што спајају и промишљају мисаоне токове за склоп тог мишљења, ‘Размишљања’ (тј. прва три тома „Црних свезака“ од 1931. до 1941. – GA 94, 95, 96 – Д. Б.) *ишае* тај *главни љуш* и *доуњавају* га“ (35). Одатле јасно произлази да на „Црне свеске“ Фон Херман гледа као на нешто што настаје упоредо, тј. истовремено са Хајдегеровим стожерним расправама које су носећи стубови његовог повеснобивственог мишљења. Оне због тога не могу никако бити надређене тим расправама и том мишљењу, него се њихов карактер мора одредити као, додуше, пратећи, но ипак споредан. То, опет, има за последицу да се „Црним свескама“, свим записима у њима (краћим и дужим подједнако) методски може и мора прићи једино полазећи од тих већих расправа у којима се развија повеснобивствено мишљење. А тако се ти записи једино и могу разумети.

Примарне су, дакле, велике расправе; белешке из „Црних свезака“ су секундарне – условљене и (пред)одређене оним што је примарно. У томе се, према Фон Херману, и састојао разлог што је, на основу Хајдегерове воље, било предвиђено и планирано да „Црне свеске“ буду објављене на самом крају Целокупног издања, тек после изласка свих других његових томова, као његов завршетак који га засвођује.

Ако се поглед усмери на садржину забележака унетих у „Црне свеске“, уочиће се да их сачињавају „повеснобивствено-критичка тумачења дотичног временског догађања“, али и допуњавања онога што је раније

7 Фон Херман је набројао следеће Хајдегерове расправе: 1. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1937, 1938); 2. *Besinnung* (1938/39); 3. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39); 4. *Die Geschichte des Seyns* (1938/40); 5. *Über den Anfang* (1941); 6. *Das Ereignis* (1941/42); 7. *Die Stege des Anfangs* (1944). – У свим тим расправама се, по једној формулацији Фон Хермана, развија „искуство о сопственој повесности истине бивства“, и то се развија на изразитији начин него у свих двадесет девет фрајбуршких универзитетских предавања, колико их је Хајдегер одржао почев од 1930. године, када и започиње његов пут повеснобивственог мишљења.

било мишљено у виду „изнова заузимања става према овој или оној раније изнетој мисли“ (35), а понекад и у виду критичког промишљања.⁸

Већ смо видели како је Фон Херман ишао наруку – треба допустити могућност да је то учинио нехотично – Петеру Травном и његовој интерпретацији Хајдегеровог антисемитизма као повеснобивственог када је рекао да су пасажии у „Црним свескама“ о Јеврејима, о јеврејском питању, формулисани језиком повеснобивственог мишљења (упор. 32). Лош се на једном месту Фон Херман изразио безмало истоветно, написавши како је Хајдегер у „Црним свескама“, исписујући пасаже о Јеврејима, „у *повеснобивствено-критичкој* перспективи заузео став о ‘међународном јеврејству’ и ‘светском јеврејству’“ (36; подв. Д. Б.). При том је упорни бранитељ Хајдегера и огорчени противник Травног отишао тако далеко да је, уверен у потпуно оправданост онога што чини, набројао све „носеће речи-појмове Хајдегеровог критичког става према ‘међународном јеврејству’, међу којима су – тек да се подсетимо – и ови: несраслост са тлом, пуко рачунање са бивствујућим, оно циновско, празна рационалност и способност рачунања, изостанак питања о бивству и сл. (упор. 36). Понављајући да су ти појмови повеснобивствени, Фон Херман их, одмах у продужетку свога аргументисања, одваја од Хајдегеровог означавања Јевреја и пребацује на друкчије тле, приписује их Хајдегеровом означавању „духа *најновије нововековља* и тиме *садашњости*, уколико се ова начелно разумева из духа математичке природне науке и модерне технике“ (36). Наравно да поменути појмови нису сами по себи, тј. као такви, антисемитски, у шта уверава и што подвлачи Фон Херман, тврдећи да се они не односе само на јеврејски дух него на дух садашњости уопште. Када Хајдегер, ипак, тим појмовима означава дух „међународног јеврејства“⁹, онда га он, по тумачењу Фон Хермана, тумачењу на којем он веома настојава, „укључује у нововековни дух садашњости“ (36). Свестан неприлике која искрсава онога тренутка када се постави питање о томе због чега Хајдегер баш Јевреје и јеврејство „дефинише“ и критикује помоћу наведених повеснобивствених појмова којима означава нововековни дух

8 Таквих (само)критичких промишљања у „Црним свескама“ има и о *Бивству и времену*. Узгред речено, већ сама та околност, хтело се то или не, донекле ублажава, а можда и окрњује, тезу о непосредном произлажењу повеснобивственог мишљења из фундаменталне онтологије садржане у главном Хајдегеровом делу. – Иначе, Хајдегерова критичка промишљања о том свом главном делу јесу, сама по себи, посебна, веома изазовна, мисаоно продуктивна и за обраду захвална тема.

9 Треба запазити да Фон Херман употребљава како израз „јеврејски дух“ (*jüdischer Geist*), тако и израз „дух ‘међународног јеврејства’“ („*Geist des ‘internationalen Judentums’*“), мада, како се чини, њихово значењско поистовећивање није саморазумљиво.

садашњости, Фон Херман покушава да следећим одговором нађе излаз из те незгоде: „То што он (Хајдегер – Д. Б.) ‘светско јеврејство’ нарочито помиње и нарочито критички осветљава, премда је обележје које је истакао такође обележје општег нововековног духа садашњости, може се схватити као *рефлекс тада владајућег духа времена*“ (36; подв. Д. Б.).

Стаклене су ноге на којима стоји тај став и то (важно) објашњење, тако да њихово оповргавање не би представљало тежак задатак. Осим тога, тај задатак може овом приликом мирне душе остати неизвршен и стављен на страну. У први план треба да дође оно што је Фон Херман рекао на самом крају цитираног става. Од суштинског су значаја његове речи: „рефлекс тада владајућег духа времена“. Шта оне говоре? На шта указују? Шта се њима признаје?

Ма колико биле изговорене са знатним степеном неодређености и магловитости, ипак је лако да се оне разгрну и да се тако покаже њихов прави смисао. „Тада владајући дух времена“ није и не може бити ништа друго него хитлеровски националсоцијализам као облик тоталитаризма. Фон Херман није био спреман, тј. зазирао је, да то отворено каже, него је оно што је имао на уму замотао у придев „владајући“. Потребно је, међутим, значењског простора дати и речи „рефлекс“. Јер, она у овом контексту казује много. У ствари, казује све. Неће се погрешити ако се „рефлекс“ овде замени/преведе нашом одговарајућом речју „одраз“. Када се то учини, сместа постаје јасно, а самим тим и непобитно, да су записи о Јеврејима у „Црним свескама“ одраз немачког националсоцијализма и антисемитизма који је његов суштински саставни део. Другим речима, Хајдегеров антисемитизам, перспективистички схваћен на начин и појмовима повеснобивственог мишљења, има своје извориште у националсоцијализму као ондашњем владајућем духу времена у Немачкој. Управо је то, мада не тако директно, рекао и Фон Херман. Утолико он не може бити у праву када резолутно тврди да „скандал нису поменутих тринаест места из ‘Размишљања’, него да је једино скандал опхођење с тим местима које кривотвори, клевеће, које је најдубље неистинито“ (37). Наравно, то се, још једном, односи на Травног, за чију је књигу професорка филозофије из Лозане, Ингеборг Шислер, на коју се Фон Херман позвао, „тачно пресудила да није књига истинољубиве и праве интерпретације“ (37).

Ослањајући се на ту пресуду, Фон Херман је о Травном и његовој књизи, поред онога што је о њима раније рекао, додао и ово: „*Његова теза о систематском антисемитизму мишљења Мартина Хајдегера није никакав интeрпретацијски поглед о којем би се озбиљно могло расправљати, него је пука швргња без придогајних доказа*“ (37). Придружио је томе још нешто, врло зачуђујуће. Написао је: „... садашњег приређивача ‘Црних свезака’ препоручио сам управи заоставштине само као *едитора* текста,

а не као *шумача* текста“ (37; такође 39). Једноставно питање које те речи неминовно изазивају гласи: зашто би Травни, или било који други интерпретатор Хајдегерових „Црних свезака“, морао претходно добити препоруку (да се не каже: овлашћење) Фон Хермана како би се уопште смео латити извршења свога херменеутичког задатка и посла? Прекомерна претенциозност је највероватнији разлог што Фон Херману није пало на памет да такво умесно питање себи постави.

Фон Херман је разликовао два начина опхођења или поступања с „Црним свескама“ – легитиман и нелегитиман. Да Травни бива подведен под овај други, не треба посебно ни помињати. Његов начин опхођења с трима томовима „Размишљања“ Фон Херман је означио као „*чисто идеолошко-политичку перспективу*“ (37). Привржен таквој перспективи, Травни је, према Фон Херману, потпуно игнорисао филозофску садржину „Размишљања“ као и њихов однос према Хајдегеровим систематским радовима посвећеним мишљењу повести бивства. Томе је, наравно, дијаметрално супротан легитиман начин опхођења с „Црним свескама“, који, разуме се, упражњава и Фон Херман. Тај начин највећма води рачуна о филозофској димензији „Црних свезака“. Онај ко се за њега определи и потпуно га усвоји, методски се усмерава на систематски карактер повеснобивственог мишљења који је Хајдегер изразио речју „склоп“ (Gefüge).¹⁰ Искључиво на тај начин посматра и поима Хајдегерове записе у „Црним свескама“. За белешке из „Црних свезака“ Фон Херман каже да их одређује „непрекидан труд око јединог питања о истини бивства, које се систематски развија у строгом склопу постављања питања и онога о чему се пита. То видети, изградити и појмити, јесте једино *лејтишимно постојање* с тим забелешкама“ (38). При том Фон Херман прави још једну разлику, ону између систематских мисли склопа и узгредних или успутних мисли које не припадају систематском склопу Хајдегеровог мишљења. Разлика је, очигледно, направљена с једним јединим циљем: да се сви записи о Јеврејима у „Црним свескама“ сврстају у другу групу, дакле у узгредне (споредне) мисли „чије изостављање не дира у склоп испитивања питања о истини бивства“ (39). Тако је Фон Херман коначно дошао до тачке на којој му је постало могућно да нагласи како је оних тринаест места о Јеврејима и јеврејству у „Црним свескама“ *филозофски безначајно* (philosophisch belanglos) (39).¹¹ А оно што је „потпуно безначајно“, како Фон Херман додатно поштрава

10 Фон Херман је с правом цитирао лепу и упечатљиву Хајдегерову мисао изречену у његовим првим предавањима о Шелингу, држаним у исто време када су настајали *Прилози филозофији*. Она гласи: „Свака филозофија је систематска, али није свака систем“ (38). Вид. GA 42, 51.

11 Формулација потиче од проф. Иштвана Фехера, којег Фон Херман, прихватајући је, хвали као свог мађарског колегу „с оштром моћи суђења“ (39) коју је, можемо се присетити, сасвим оспорио Петеру Травном.

Фехерове ионако оштре речи, то је самим тим и „излишно“ (überflüssig) (39). А што је излишно, то је и безвредно, па се без икаквог губитка може не само игнорисати него и прецртати, не само багателисати него и пребрисати. Као што су милиони Јевреја били прецртани и пребрисани (још тачније: избрисани, збрисани), јер су за нацисте били излишни, тако сада и Фон Херман сва места у „Црним свескама“ на којима Хајдегер говори о Јеврејима проглашава (додуше, филозофски) безначајним и излишним. Ко му је дао право да то учини, ко га је овластио да тако поступи? Хајдегер сигурно није, јер је те записе, не мислећи да су филозофски безначајни и излишни, оставио нетакнутим у „Црним свескама“ и наменио их потоњем објављивању. Нема друге него да се каже како је посредни Фон Херманов самовољни чин, којим се, ваља и то рећи, огрешио и оглушио о сáмог Хајдегера, јер га овај није писмено именовао за „главног сарадника“ на Целокупном издању да би неке Хајдегерове мисли, по свом нахођењу и својој процени, проглашавао филозофски безначајним и зато излишним!

Из излагања садржине и аргументације Фон Хермановог прилога утврђивању и саопштавању истине о „Црним свескама“, задатка који је преузео да изврши у коауторском заједништву с Франческом Алфијеријем, произлази да свој део посла није урадио на неопходном степену ваљаности да би могао бити оцењен као потпуно успешан и зато веродостојан. Познат као непоколебљиви следбеник и одани приврженик Мартина Хајдегера, он је себи у претресаном тексту доделио улогу неустрашивог и бескомпромисног чувара Хајдегеровог мишљења, који свим средствима и по сваку цену настоји да Хајдегера одбрани од било каквих критичких приговора, поготово оних који му се упућују због антисемитизма обелодањеног у „Црним свескама“. Фон Херман није презао дословно ни од чега не би ли сачувао ореол Хајдегера као великог мислиоца, у рангу с оним највећим у традицији европске филозофије. Таква тежња је код њега паралисала потребу да буде одмерен и доследан. Показано је колико је каткад у својој аргументацији био недоследан и, чак, противречан. То је, разуме се, имало за последицу да је, у целини узев, његов уводни прилог у књизи посвећеној истини о „Црним свескама“, у којем има и бизарних појединости (о Петеру Травном, на пример), остао мршав у резултатима, нарочито с обзиром на циљеве које је намеравао да постигне. Залажући се за систематско-херменеутички приступ „Црним свескама“, а самим тим и пасажима у њима о Јеврејима и, како сáм чешће каже, јеврејском питању¹²,

12 То обавештенијег читаоца неодољиво наводи на помисао о Сартровом есеју „Размишљања о јеврејском питању“ (Réflexions sur la question juive) из 1946. године, али исто тако и на краћи чланак Карла Маркса „Прилог јеврејском питању“ (Zur Judenfrage) из 1843/44. године.

са становишта склопа мишљења повести бивства онако како га образује седам повеснобивствених расправа, Фон Херман је, како се могло видети, у више наврата био напросто приморан да скрене са те строго филозофске путање и да свој поступак образлагања осенчи, тј. затамни, ванфилозофским детаљима. Утолико својим текстом, не баш лишеним редувантности, није ни могао прекорачити праг (у најбољу руку) половичног успеха у досезању онога чега је тако жарко желео да се домогне – небориве, заувек утврђене и обнародоване истине о „Црним свескама“.

Сасвим је извесно да су Фон Херман и Алфијери имали заједнички циљ. (Иначе би било необјашњиво да су у изради ове књиге наступили као блиски сарадници и коаутори). Међутим, они су ка том циљу корачали различним, мада не међусобно удаљеним, путевима. Можда је тачније рећи да су ти путеви били комплементарни. Као што се могло видети, Фон Херман се првенствено служио поступком систематско-херменеутичке анализе. Алфијери је, пак, кренуо путем „филолошке анализе“ Хајдегерових „бележница“ (упор. 51), коју не би било безразложно назвати и особеном *филолошком ескјертизмом* појединих важних и посебно одабраних записа из „Црних свезака“. Таква анализа, која треба да пружи „филолошка сведочанства“ (20), није сврха сама себи. Она има нарочиту функцију. Алфијери је, наиме, увидео да су неки истраживачи Хајдегеровог дела, укључив и његову заоставштину, доспели до такозваних „неоповргљивих саморазумљивости“ (51). То је за њега било полазиште, баш је одатле произишла обавеза да се испита поузданост таквих саморазумљивости, као и судова о њима. Основу тог испитивања треба да сачињавају саме Хајдегерове белешке. Помоћу своје филолошке анализе Алфијери је намеран да омогући доношење одлуке о томе „да ли такозване саморазумљивости почивају на неком интерпретативном основу херменеутичке природе“ (51). (Лако је запазити да се у овој тачки његов методски пут укршта с Фон Хермановим). Он је унапред истакао да је његов рад показао нужност оштрог преокретања перспективе враћањем Хајдегеру зарад тумачења „Црних свезака“ „без изјављивања мишљења“ о њима (упор. 51). У том суспрезању од изношења мишљења током тумачења „Црних свезака“ треба видети суштински важан елемент Алфијеријевог методског поступка и, уопште, његовог приступа „Црним свескама“, елемент по којем он настоји да се разликује и упадљиво одвоји од других истраживача и тумача који су долазили до својих сопствених закључака. За разлику од њих, Алфијери уводи читаоца у свој поступак, убацујући га непосредно у игру и додељујући му изузетно значајну улогу. Јер, читалац ће, имајући у виду тумачење „без изјављивања мишљења“, што би, у крајњој линији, излазило на, како нам се чини, тумачење без

тумача, или на тумачење чији су главни „субјект“ сами Хајдегерови записи из „Црних свезака“ – дакле, читалац ће „моћи да констатује да се овде отварају нови хоризонти на које је указао сам Хајдегер“, њему, читаоцу, биће препуштено „да извуче неопходне закључке“ (51). Захваљујући Алфијеријевом науму, читалац постаје херменеутички делатан, постаје херменеутички сарадник или помоћник, мада, разуме се, уз Алфијеријево филолошко-аналитичко посредовање/припомагање које је незаобилазно. У таквом припомажућем посредовању садржан је Алфијеријев учинак који нипошто није апсолутизован.

Не само да Алфијери не прикрива него, напротив, одважно и отворено тврди да његов истраживачки покушај иде *иpошив сирује*, с тежњом да учини први корак у полагању од Хајдегерових бележница како би се „вратио ауторовим намерама и уз помоћ Хајдегерових дела покушао да прође његовим мисаоним путем“ (51). Колико је тај покушај замашан и захтеван, колико је високо постављена његова крајња сврха, откривају Алфијеријеве речи којима је завршио свој предговор у којем је изложио срж сопственог програма. Наиме, на крају те кратке претходне речи, под називом „Предговор ‘за малобројне – за ретке’“¹³, рекао је: „Херменеутички *иpелаз*, који маркира преокрет једног новог разматрања тубивствовања и онтичке сфере у оквиру *иpеснобивсшвенот мишљења*, јесте оно што је једино пресудно да би се *вратило Хајдегеру* и да би се појмила комплексност тих бележака. С обзиром на значај обрађиваних тема, овај спис (тј. Алфијеријев опсежан текст у овој књизи – Д. Б.) сматрам само *иpокушајем* да се вазда повинујемо сопственом и критичком просуђивању“ (51).

Алфијеријев поступак је, у суштини, једноставан. Он би најпре из почетних томова „Црних свезака“, који су му, тек објављени, стајали на располагању, издвојио и текстуално верно навео она места која су му за разматрање датог крупног проблема била значајна и незаобилазна. Затим би у њима масним словима обележио реч или појам на које се усредсредило и које је узео за „предмет“ своје филолошке анализе. На пример: националсоцијализам, који Алфијери у истраживачком смислу означава као „тематску јединицу“ (70), и „присуство“ те речи, тог појма, код Хајдегера у тому 94. „Црних свезака“ у различитим значењским склоповима и контекстима. Ти склопови и контексти обликују се захваљујући строго хронолошки поређаним свим местима из тома 94.

13 Овде је Алфијери употребио Хајдегерове речи „малобројни“ и „ретки“ које подразумевају један вид филозофског аристократизма и екслузивизма. Али, како се то слаже с фигуром читаоца на којег Алфијери и те како рачуна као на делатног учесника у остваривању методске замисли раскривања смисла и комплексности „Црних свезака“ уз помоћ филолошке анализе као претходнице плодносног херменеутичког захвата?

на којима се говори о националсоцијализму. На крају, Алфијери би, на основу тих претходних корака, свој поступак утврђивања истине о Хајдегеровим бележницама привео крају тако што би дао и предочио исходе свога херменеутички постављеног и спроведеног разматрања, не препоручујући их и не намећући их као готов и непроменљив производ, као непобитне, неопозиве, једино могућне и сл.

Треба рећи да је Алфијери, пре првог учињеног корака, изречно и посебно нагласио да је питање о бивству свеодређујући оквир Хајдегеровог мишљења и да то питање, као тема која се непрестано („вечно“) враћа, пролази кроз „сва размишљања у бележницама“ (70). То самим тим значи да је питање о бивству, овако или онако, инволвирано и у Хајдегеровим записима о националсоцијализму, у свим језичко-значењским обртима и контекстима у којима се код Хајдегера појављује. Тиме је Алфијери, да се тако каже, питању о бивству одредио статус врховног херменеутичког императива и у разумевању целокупне проблематике „Црних свезака“.

Само се по себи разуме да у овој прилици није потребно да се до танчина прате (= понављају) Алфијеријева излагања и разјашњења поводом сваког Хајдегеровог записа о националсоцијализму (упор. 70–84) које је овај италијански аутор укључио у своју брижљиво сређену „збирку“ таквих записа из 94. тома „Црних свезака“. Иако се код Алфијерија наилази на читав низ занимљивих контекстуално-херменеутичких коментара и указивања – примерице о политичком католицизму и језуитизму (упор. 80–81), или о питању да ли националсоцијализам има за основу неку „теорију“ (упор. 74) или, такође, о Хајдегеровом посезању за речима и појмовима као што су борба, рат или спор, који се, према Алфијерију, једино могу разумети у светлости *polemos*-а о којем говори Хераклит у фрагменту бр. 53 (упор. 73) – овде ћемо, зарад егземплификације, издвојити само Алфијеријево осветљавање једног уистину необичног (и неочекиваног) Хајдегеровог „исказа“ о националсоцијализму. У запису 206. својих „Размишљања и мигова III“, Хајдегер каже: „Националсоцијализам је *варварски принцип*. То је његова суштина и његова могућна величина“ (GA 94, 194; код Алфијерија 81). Није безначајан податак да је Алфијери навео само те две кратке реченице са почетка Хајдегеровог записа и подвргао их својој анализи. Премда су оне зацело довољне ради подмиривања потреба његовог аналитичког поступка, тј. ради постизања сврхе којој је помоћу њих Алфијери стремио, ипак је чудновато (да се не каже: недопустиво) што је изоставио наредне две реченице које, заједно с цитираним, сачињавају целивит Хајдегеров запис.

Начелно узев, такво изостављање може бити равно прећуткивању, заобилажењу, тј. потпуном херменеутичком пренебрегавању. Јер, није

важно само оно што се непосредно узме и изложи херменеутичком захвату. Важно (каткад и важније) може бити и оно преко чега се мучаљиво пређе и што се тако херменеутички игнорише. Утолико не би требало да буде сувишно да се Хајдегеров запис бр. 206. из „Размишљања и мигова III“ овде наведе у целости. Он гласи: „Националсоцијализам је *варварски принцип*. То је његова суштина и његова могућна величина. Опасност није он сам – него што бива учињен безазленим тако што се претвара у проповедање истинитога, доброга и лепога (на каквој вечерњој обуци). И што онда они који хоће да направе његову филозофију, за ту сврху не полажу ништа друго него превазиђену ‘логику’ обичног мишљења и егзактне науке, уместо да појме како сада управо ‘логика’ изнова доспева у нужду и нужност, те да изнова мора настати“ (GA 94, 194).

Дакле, Алфијери није узео у обзир, у сваком случају не у довољној мери, већи део тог Хајдегеровог записа, него је свој херменеутички поглед превасходно усмерио на прве две реченице.¹⁴ Истина, оне највећма боду очи и, такорећи, силовитом неодољивошћу се намећу тумачењу као прворазредан херменеутички изазов. Из којих је разлога Алфијери донекле потценио други и знатнији део Хајдегерове белешке, о томе се не може рећи ништа поуздано, већ се мора остати на терену нагађања. Но, мање се нагађа ако се, макар и успутно, каже да је таквим поступком, у овом случају, непотребно сузио „предмет“ своје филолошке, а последично и херменеутичке анализе. Можда је то учинио нехотично и случајно, а можда и није. Било како било, сада се ваља окренути Алфијеријевом разматрању двеју кратких реченица из Хајдегеровог наведеног записа.

Пажњу снажно привлачи Алфијеријево почетно запажање – да се, наиме, нигде другде у Хајдегеровим списима не појављује израз „варварски принцип“ којем је овде означен националсоцијализам (упор. 81). Сходно томе, Алфијери сматра упутним да се придев „варварски“ протумачи из контекста „Црних свезака“, у којима се појављује још четири пута, двапут у тому 95. и двапут у тому 97. Дакле, укупно пет пута. Од тога је „варварство“ двапут повезано с националсоцијализмом. Пресудан значај, међутим, Алфијери приписује околности да се на свих пет места као заједничка нит-водиља појављује „привидна филозофија“, која се, како тврди, „често повезује с националсоцијализмом и ‘функционерима’ културе“, и „немисаоност која у неком смислу повезује националсоцијализам и нововековље“ (82). И за једно и за друго култура је тек „погон целисходних и функционалних радњи“ које, опет,

14 Не треба, међутим, прећутати да није прешао преко речи „опасност“, као ни преко дела последње реченице – „превазиђена ‘логика’ обичног мишљења и егзактне науке“ (упор. 82).

служе „сврховитој манипулацији технике“ (82). Када се све то заједно узме у обзир, бивство доспева у заборав, тврди Алфијери. Он верује да су таква разматрања корисна стога што омогућују да се смисао тврдње о националсоцијализму као варварском принципу коначно унесе или уклопи у прави контекст. На питање о томе шта „варварски принцип“, у ствари, значи, Алфијери одговара: „На основу пет раније поменутих места и њихових односних контекста, може се претпоставити шта је Хајдегер хтео да нагласи том формулацијом ‘варварски принцип’: недостајање у смислу потпуне оскудице у принципима, која не може бити у основи било каквог новог васпитања за знање“ (82).

Ако су (не: пошто су!) на тај начин откривени и обелодањени контекст и смисао израза „варварски принцип“ с којим је Хајдегер изједначио националсоцијализам, преостало је још да се смисаоно раскрије и друга реченица која, подсећања ради, гласи: „То је његова суштина и његова могућна величина.“ Алфијери је глатко, без и најмањег мара, прешао преко речи „суштина“, узевши као путоказ реч „величина“. Чак ју је, посегнувши за једним важним феноменолошким изразом, прогласио за „формално показивање“ (*formale Anzeige*). То га, међутим, није одвело даље од вишеструко потврђеног увида да је реч „величина“ у Хајдегеровој језичкој употреби већином вишезначна. У Хајдегеровим списима бивају подједнако документовани њено позитивно и њено негативно значење.¹⁵ Према Алфијерију, Хајдегер је био склон да, зарад отварања нових хоризоната, „преиначује једнозначност многих основних речи“ (83). Одатле проистиче потреба да се до њиховог правога значења сваки пут дође из датог духовног контекста Хајдегерових размишљања. Алфијери је сасвим начисто с тим да је немогућно да се појмовима које је Хајдегер употребљавао стави у основу неки дословни смисао. То је често последица различитих осенчавања којима је Хајдегер прибегавао и тако мењао значења коришћених појмова. (Човек не мора бити присталица аналитичке филозофије да би у томе нашао употребљиву грађу и разлоге за могућне приговоре и критичка запажања).

Све у свему, прилично је оскудан резултат до којег је Алфијери дошао приликом покушаја филолошко-херменеутичке анализе Хајдегеровог записа о националсоцијализму као варварском принципу, што сачињава његову суштину и могућну величину. Много труда, а мало успеха. На крају се све svelo на баналну препоруку да се те две кратке

15 Вишезначност појма „величина“ код Хајдегера била је за Алфијерија згодан и довољан повод да предложи херменеутички ново разматрање оне Хајдегерове озлоглашене речи из његовог *Увода у метафизику* којом је исказана и призната величина и унутрашња истина националсоцијалистичког покрета (упор. 83). Јасно је у ком би правцу, ка којем би се значењу „величине“ кретао и до чега би напослетку довео нови херменеутички третман те Хајдегерове речи.

Хајдегерове реченице, несумњиво херменеутички изазовне и привлачне, „не истржу из свог целокупног контекста и не посматрају изоловано без узимања у обзир херменеутичког постављања питања о Хајдегеровој употреби језика“ (83). Тај чудновати труизам једва да може бити од користи иоле образованијем читаоцу.

Мањкавост Алфијеријеве анализе, којој је подвргао белешку 206. из Хајдегерових „Размишљања и мигова III“, види се по томе што је у њој потпуно заобиђен Хајдегеров јасан став о националсоцијализму аподиктички изречен на почетку треће реченице. Ту је Хајдегер казао (нека се још једном понови): „Опасност није он сâм...“ (GA 94, 194). Дакле, Хајдегер недвосмислено одбацује сваку помисао да националсоцијализам може представљати било какву опасност. Уосталом, зато је стао уз њега, зато га је усвојио као своје опредељење. То, међутим, Алфијерију није било занимљиво да би га макар узгред поменуо. Тај моменат је остао изван његовог филолошко-херменеутичког погледа и обухвата. Уместо тога, он је своју анализу усмерио на проблем „привидне филозофије“ која је развијана с обзиром на националсоцијализам и која се овоме функционално стављала на располагање и нудила да буде у његовој служби. С правом је подвукао Хајдегерово оштро противљење таквој филозофији. Стигао је да помене двојицу њених представника – Ханса Хајзеа и Алфреда Бојмлера (упор. 82. и 84) – које је Хајдегер, на ивици поспрдности, оштро критиковао, ниподаштавао и, чак, извргавао подсмеху.¹⁶ Алфијери је за обојицу констатовао како су од 1933. били чланови Националсоцијалистичке партије, али није рекао да је и Хајдегер, такође од 1933, био члан те исте Хитлерове партије. Иако му је та чињеница несумњиво била позната, он ју је (с намером која не може бити чиста) једноставно прећутао. У таквим детаљима (које ђаво често узима за своје боравиште!), према којима Алфијери није био ситничав, у таквим недоследностима, о којима се није нарочито бринуо, испољавају се недостаци и огрешења његових ревносних настојања да утврди и саопшти истину о Хајдегеровим „Црним свескама“. Има у свему томе и тенденциозности. Она се осећа испод претендоване озбиљности предузете анализе.

16 С позивањем на један Хајдегеров заједљив запис о Бојмлеру у „Размишљањима и миговима III“ (GA 94, 194), Алфијери је навео један део Хајдегеровог одговора на питање које му је (неодређени неко) био поставио о Бојмлеру. Цитирао је Хајдегерову апофтегму да је код Бојмлера реч о „новокантовству које је подгрејано националсоцијализмом“, те да код њега нема „истинског филозофирања“ (84). (Штета је што је пропустио да наведе још један Хајдегеров упечатљив израз из истог записа о Бојмлеру као „Клагесу постављеном на главу“). – Апофтегма је, нема сумње, духовита и сликовита, али се не може превидети да је као посприца, у исти мах, подругљива и увредљива. Алфијери ју је навео као показатељ Хајдегеровог односа према националсоцијализму, овде у лику једног његовог филозофског присталице.

Занимљив је Алфијеријев покушај да логички докаже како Хајдегерово мишљење повести бивства није засновано на националсоцијализму. Пошто је навео Хајдегеров став да „‘националсоцијалистичка филозофија’ није ни филозофија нити служи ‘националсоцијализму’ – него једино трчи за њим као досадно уображење да зна боље од других“¹⁷, Алфијери је из њега и на основу њега извео следећи закључак: „Тиме је дат једнозначан доказ да своје повеснобивствено мишљење Хајдегер управо није засновао на националсоцијализму и тиме уопште на политици. Његови ставови према филозофији која се тада издавала као националсоцијалистичка, важе још и данас за свакога ко његову филозофију данас хоће да означи као националсоцијалистичку“ (84).

Није јасно и не види се како би то из Хајдегеровог порицања да је националсоцијалистичка филозофија уопште филозофија и да служи националсоцијализму непосредно проистицало да његово повеснобивствено мишљење (које он, узгред буди речено, и није сматрао филозофијом у традиционалном и уобичајеном смислу) није засновано на националсоцијализму, као што каже и у шта уверава Алфијери. (При том треба отворено рећи да се не може безрезервно, без помног и продубљеног, савесног и одговорног истраживања, тврдити како Хајдегерово повеснобивствено мишљење управо почива на националсоцијализму). Ипак зато, ту тврдњу образлагати као утемељену тиме што је Хајдегер оповргавао филозофски карактер „националсоцијалистичке филозофије“ као дрвеног гвожђа, то је крајње проблематично и зато неодрживо. Просто-напросто: једно не следи из другог. Осим тога и важније од тога, став да се повеснобивствено мишљење не заснива на националсоцијализму, не значи самим тим да његов творац, Мартин Хајдегер, није био националсоцијалиста и да, штавише, није испољавао жељу да буде истински духовни предводник националсоцијалистичког покрета, те да тако суштински допринесе уздизању и оснаживању „духовног националсоцијализма“, односно сузбијању и слабљењу „вулгарног националсоцијализма“.¹⁸

17 Овде се читалац који не прима све здраво за готово сусреће с чудним примером недопустиве Алфијеријеве несолидности. Цитирајући ту Хајдегерову реченицу, он је упутио на одговарајући запис бр. 65. из „Размишљања V“. На том месту, међутим, нема такве Хајдегерове реченице. Штавише, нема је нигде у „Размишљањима V“! Тешко је објаснити и разумети како је тако нешто могло промаћи Алфијерију, затим преводиоцу на немачки, па и коаутору Фон Херману.

18 О духовном националсоцијализму и његовој природи, на једној страни, и о вулгарном националсоцијализму и његовом карактеру, на другој, упор. GA 94, 135 (запис бр. 72) и 142 (запис бр. 81). – Један од основних задатака духовног националсоцијализма Хајдегер је видео у суштинском онемогућавању „претеће грађанизације“ (националсоцијалистичког покрета на тај начин што ће разорити „дух грађанства“ и „дух“ (културу) којим влада грађанство (упор. GA 94, 136, запис бр. 73).

Има један Хајдегеров запис у „Црним свескама“ који Алфијерију никако не може бити по вољи, који му мрси конце анализе, који, штавише, не иде у прилог ономе што је тај италијански филозофски писац, заједно с немачким коаутором, желео да постигне својом борбом за истину о „Црним свескама“. То је запис од три кратка пасуса бр. 198. у „Размишљањима и миговима III“ (упор. GA 94, 190). Иако је већ био навођен у овом колажном прегледу, ипак га је, са његове изричитости и значаја, неопходно и у овом контексту још једном цитирати. Ту Хајдегер у првом пасусу пише да „националсоцијализам никада не може бити принцип неке филозофије, него се увек мора ставити само под филозофију као принцип“. У другом додаје да „националсоцијализам свакако може заузимати одређене ставове и тако може саиздејствовати *нов темељни став према бивству* (Seyn)!“ Као неизбежан услов тога, у трећем завршном пасусу записа Хајдегер каже: „А и то само под претпоставком да он (националсоцијализам – Д. Б.) себе сама спозна у својим границама – тј. да појми да је истински само ако је кадар, ако дође у стање, да *ослободи и припреми изворну истину*.“ (Оба подвлачења Д. Б.)

Нису, дакле, површни, неодговорни, злонамерни итд. тумачи били они који су доводили у везу националсоцијализам с оним што је Хајдегеру мислилачки и мисаоно највећма било стало. Учинио је то сâм Хајдегер. Управо је националсоцијализму, стављеном под филозофију као принцип, доделио високо позвање саиздејствовања новог темељног става према бивству или, друкчије и одређеније речено, суделовања у зачињању другог и друкчијег почетка. Условљавање наведеном претпоставком – да националсоцијализам буде истински и тиме кадар да ослободи и припреми изворну истину – није при том схваћено и постављено као непремостива препрека. Напротив. У Хајдегеровим очима, националсоцијализам, онај истински, постао је прворазредан филозофски чинилац. Такво офилозофљење националсоцијализма, такво његово филозофско потврђивање, које је у неку руку и самопотврђивање, нико није извео тако изречно као Хајдегер, ни пре ни после њега. Оно, зацело, надмашује „привидну филозофију“ оних који су са тла филозофије желели да подрже националсоцијализам. Но, да ли се оно што је Хајдегер учинио *суштински* разликује од деловања таквих поборника нацистичког покрета?

Алфијери говори о Хајдегеровој одбојности према искоришћавању филозофије, према сваком виду њене функционалности (упор. 84). Може ли се о таквом искоришћавању и тој функционалности говорити и с обзиром на улогу коју је Хајдегер, с крајњом озбиљношћу и нескривеним поверењем, наменио националсоцијализму у образовању новог темељног става према бивству?

Не би се Алфијерију допао ни Хајдегеров запис бр. 10. из „Размишљања и мигова III“ (GA 94, 111). Јер, такав какав је, није нимало подесан за обликовање оне истине о „Црним свескама“ коју Алфијери, као једину и неприкосновену, жели да изнесе на видело. У том запису Хајдегер, наиме, каже: „Велико искуство и усређење што је фирер пробудио нову стварност која нашем мишљењу даје прави пут и ударну снагу.“ Дакле, овде се Хитлеру изриче похвала и признаје заслуга што је Хајдегеровом мишљењу не само показао прави пут него га и снабдео ударном снагом – све то још пропраћено великим искуством и стеченом срећом. На почетку тих „Размишљања и мигова III“ сâм је Хајдегер навео да потичу из јесени 1932. (упор. GA 94, 107). Два су разлога да се то има у виду. Први, да тада Хитлер и његова партија још нису дошли на власт, што значи да је Хајдегер благосиљао вођу и стајао на његовој страни и пре но што је Хитлер преузео власт у Немачкој. И други, да је у то време већ увелико био на делу преокрет (Kehre) који је Хајдегера извео на пут повеснобивственог мишљења.

Алфијерију као борцу за истину о Хајдегеровим „Црним свескама“ нипошто не би могао ићи наруку ни запис бр. 61. из „Размишљања и мигова III“ (GA 94, 127), који у целости гласи овако: „Нацрт бивства као времена надјачава све досадашње у бивству и мишљењу; не идеја, него налог; не решење, него везивање. Нацрт се не одваја за чисти дух, него тек отвара и везује крв и тле за спремност на деловање и *способност* за дејствовање и *дело*.“ У овом запису се, црно на бело, Хајдегеров мислилачко-филозофски програм, сажет до крајње језгровитости у речима „нацрт бивства као времена“, непосредно повезује с *крвљу и њлом* као једним од руководних „принципа“ националсоцијалистичке идеологије и политике. А ту непосредну везу није успоставио нико други до сâм Хајдегер, па се она не може оспоравати као нешто што му је приписано накнадно и зломислено, с рђавом намером кривотворења Хајдегерове аутентичне мисли или његове филозофске и људске личности. Ништа од тога. Хајдегер је у овом запису сопствени нацрт бивства као времена одредио као чинилац који покреће спремност и способност крви и тла на деловање и дело. Наравно, не бива поменуто какво је то дело које треба да произиђе из енергије крви и тла, чији је извор у нацрту бивства као времена.

Као што се могло видети, обојицу коаутора књиге која полаже право на изношење непобитне истине о „Црним свескама“, књиге у којој се, упорно и безмало са страшћу, одбацује било какво повезивање Хајдегеровог националсоцијализма (и антисемитизма) с његовим повеснобивственим мишљењем, књиге која је полемички (= интелектуално-ратнички) одговор на све оне интерпретације које су повеснобивствено тумачиле и разумевале Хајдегерово усвајање националсоцијализма

и прикључивање том Хитлеровом покрету – дакле, обојицу коаутора, Фридрих-Вилхелма фон Хермана и Франческа Алфијерија, демантовао је, изричито, снажније и уверљивије од било кога другог, управо онај чије су име, филозофски ауторитет и мислилачки ранг настојали да сачувају чистим и неокрњеним – Мартин Хајдегер!

Нека саме за себе говоре његове речи из записа бр. 53. у „Размишљањима XI“ (GA 95, 408): „Мислећи чисто ‘метафизички’ (иј. повеснобивствено), ја сам у годинама 1930–1934. националсоцијализам сматрао моћношћу преласка у један друштво иочешак и дао му шо шумачење“ (подвукао и, по узору на Алфијеријев поступак, болдовао Д. Б.). Без обзира на ближи контекст у који су те речи уклопљене и који им, разумљиво, утискује и свој херменеутички печат – а том контексту, ваља имати на уму, припада и Хајдегерово истицање „нужности његовог (тј. националсоцијализма – Д. Б.) потврђивања и то из мислилачких разлога“ (GA 95, 408, исти запис) – сасвим је евидентно, и самим тим неоповргљиво, да је Хајдегер почетком тридесетих година, како сâм сведочи, националсоцијализам посматрао и тумачио из сопствене повеснобивствене перспективе. Утолико цитирани исказ, који је својеврсно исповедно признање, такође припада истини о „Црним свескама“, ако та истина треба да буде целовита а не половична, свестрана а не једнострана.

Сада је куцнуо час да се поглед заустави на додатку књиге Фон Хермана и Алфијерија. У свом обимном извештају о реаговањима која су Хајдегерове „Црне свеске“ (први њихови томови) изазвале у италијанским (поглавито штампаним) медијима, Клаудија Гвалдана је, додуше, подастрла велики број информација о именима аутора, насловима и садржини, укратко приказаној, њихових прилога, у чему се понајпре и састоји вредност њеног прилога. Међутим, упадљива је и непоречива њена пристрасност која је истакнута већ у наслову чланка: „О медијски делотворној инструментализацији Црних свезака у Италији“.¹⁹ У складу с тим, код ње су добро прошли само они италијански аутори који су се уздржавали од осуде Хајдегера и „Црних свезака“ због антисемитизма или су, пак, Хајдегера узимали у заштиту и бранили како су знали и умели. Они су били у очигледној мањини, док се већина просто утркивала у критички интонираним нападима на Хајдегера, увелико и намерно доприносећи скандализацији целог „случаја“, што се за данашње медије, било чије и било где, унапред разуме сâмо по себи.

19 Упор. Claudia Galdana: „Zur medienwirksamen Instrumentalisierung der Schwarzen Hefte in Italien. Mit einigen Notizen aus einem unveröffentlichten Gespräch mit Friedrich-Wilhelm von Herrmann versehen“, у књизи: Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, стр. 281–328.

За Гвалдану је главна негативна јунакиња била Донатела Ди Ђезаре. Њој је посветила највише пажње, на њу је потрошила највише мастила и позамашан број страница расположивог простора. Говорила је о њој у негативном кључу, неретко с иронијом, не либећи се ни инвектива и, чак, подсмеха и омаловажавања. (Рецимо, неколико пута ју је назвала „римском професорком“ и/или „римском ауторком“). Нису изостале ни политичке жаоке. Све је то имало за циљ да образује неповољан контекст за Ди Ђезареову и да додатно оснажи главни удар који је био уперен на њену књигу *Heidegger e gli ebrei* (Bollati Boringhieri, Turin, 2014), која је означена као „заводљива“ (285). При том је „римској ауторки“ приписивано и оно што се код ње не може наћи, свакако не у том облику. На пример, када Гвалдана пише о Ди Ђезареовој: „Она је, наравно, испразнила Хајдегерово мишљење да би га претворила у метафизику антисемитизма“ (285). Јер, једно је означавање Хајдегеровог антисемитизма као „метафизичког“, а друго је „метафизика антисемитизма“! Ту знак једнакости просто-напросто није ни могућан ни одржив. Или када Гвалдана каже како је у једном свом новинском чланку Ди Ђезареова хтела да пружи доказ „да је Хајдегер изградио једну потпуно антисемитску филозофију и да је одбацивање јеврејства истинско језгро читавог његовог мисаоног система“ (287). То су паушални судови без правог покрића у текстовима Ди Ђезареове, чија интерпретација – треба ли то уопште помињати?! – није, наравно, неприкосновена, недодирљива или унапред заштићена од било какве критике.

Чланак Клаудије Гвалдане има једну особеност и (због тога) посебну боју. Оне проистичу из чињенице да је скоро на свим критичним или спорним местима ауторка била у прилици да позове у помоћ и затражи подршку Фридрих-Вилхелма фон Хермана. Та помоћ овог признатог ауторитета у питањима Хајдегерове филозофије, Целокупног издања његових дела и „хајдегеризма“ уопште, састојала се у томе што је Гвалдана могла да наведе и искористи делове/белешке из једног необјављеног разговора са Фон Херманом (што је поменуто у поднаслову њеног текста). Мора се рећи да је Фон Херманова стручна помоћ била драгоцене не само у разјашњавању него и у оповргавању неких спорних, слабих или неодрживих места код појединих, према Хајдегеру критички настројених аутора. Па ипак, не увек и не по правилу! Разумљиво је, дабогме, што се тај Хајдегеров повереник и верни следбеник увек трудио да Хајдегера одбрани на најбољи могући начин улажући своје знање, виспреност и обавештеност, као што је, исто тако, разумљиво да му то није могло полазити за руком вазда и неизоставно. Тако, примера ради, оно познато место из „Црних свезака“, за које је и Гвалдана морала признати да се „његов непријатан антисемитски тон само тешко може пречути“ (288), на којем је Хајдегер записао: „Подбодено

емигрантима пуштеним из Немачке, светско јеврејство је свугде недокучиво и нема потребе да, крај свег развијања моћи, учествује у ратничким поступцима, док нама једино преостаје да жртвујемо најбољу крв најбољих људи сопственог народа“ (*Размишљања XV*, GA 96, 262), Фон Херман „тумачи исправно“ тако што каже (а Гвалдана наводи против Ди Ђезареове): „Овде Хајдегер само констатује једну неправду: док су се у Првом светском рату јеврејски суграђани, разуме се само по себи, заједно борили на фронту, а Едмунд Хусерл свог вољеног сина изгубио услед смрти на фронту, у Другом светском рату је јеврејским суграђанима било забрањено да учествују у ратним дејствима“ (288). Само неправда? Да ли? Или ће пре бити да је посредни бизарна, свакако довитљива интерпретација, но ипак интерпретација која искривљује, која, како се код нас каже, „заводи за Голеш планину“.

Будући да је Фон Херман крунски сведок Гвалдане, нека овде буду наведена још два његова исказа. Први се односи на Гинтера Фигала који је, када се упознао с Хајдегеровим антисемитским пасажима у „Црним свескама“ и о њима добро размислио, поднео оставку на место челног човека Хајдегеровог друштва у Мескирху. Тада је, поред осталих, дао интервју и италијанском филозофу Маурицију Ферарису који је објављен у дневним новинама *La Repubblica*. Фигал је рекао како је Хајдегер свакако знао „шта се догађа његовим јеврејским колегама, студентима и земљацима“, јер се фрајбуршка Стара синагога, која је запаљена 1938, налазила у близини универзитета. То је Гвалдану подстакло на реченицу да се овде поново не води рачуна о томе да се „професор Хајдегер тада већ био удаљио од режима који га је са своје стране строго надгледао“ (298).

Фигалов интервју навео је Фон Хермана да „ненадмашно јасно“ покаже своју „дистанцу према Фигаловим теоријама“. Ево како та дистанца изгледа према наводу Клаудије Гвалдане: „Фигал није поуздан глас. Он денунцира читаво повеснобивствено мишљење тако што га дефинише као идеолошки образложено. Фигал је само један темељити познавалац филозофије ‘Бивства и времена’, али не и повеснобивственог мишљења. Филозофски, Фигал нема потребних средстава да Мартина Хајдегера тачно оцени“ (298).

Други Фон Херманов исказ тичао се савременог италијанског филозофа Ђанија Ватима, који ужива и међународни реноме и који је о „Црним свескама“ испољио умерен став. Настојао је да остане по страни од поља напетости које значи оштру и бескомпромисну алтернативу: за или против Хајдегера. На питање да ли се Хајдегеру може дати апсолуција, Ватимо је одговорио истовременим да и не. Да, утолико што историја филозофије не може без Хајдегера и његовог мишљења. Не, у том смислу што је Хајдегер подлегао искушењу „познијег сазнања

осамнаестог века, такође посведоченог већ код Хелдерлина, по којем би Немачка ... могла бити нова пресократска Грчка“. Тако је Хајдегер наведен на једну кобну заблуду, наиме на „мишљење да би та нова Грчка могла бити Хитлерова Немачка“ (300).

Фон Херман је баш то узео Ватиму за зло. Ово је његов коментар (који је Гвалдана, као и све друге Фон Херманове коментаре, исправке или критике, цитирала с одобравањем и задовољством): „Тачно је да Хајдегер, у вези са Фридрихом Хелдерлином, у свом мишљењу другог почетка будућност Запада мисли с ослонцем на пресократску Грчку. Та мисао није никада имала било шта са Хитлером. Та Ватимова тврдња јесте злобно кривотворење мишљења Мартина Хајдегера“ (300).

Неће бити да ствари тако стоје. Овде Фон Херман ни у ком случају није у праву. Његове речи, које се односе на Ватима, нису правичне. Нису ни тачне. Јер, нема никакве сумње да је Хајдегер, не једном, дао израза своје уверењу да други почетак може бити дело само националсоцијалистичке Немачке с Хитлером као вођом без којег се таква Немачка не може ни замислити. Хајдегер је националсоцијализам и Хитлера сматрао филозофским чиниоцима предодређеним за судбоносно позвање зачињања и остваривања другог почетка западњачке повести и новог начина бивствовања западног човека. Раније је у овој панорами било јасних и недвосмислених навода који то непобитно потврђују.

Упркос пристрасности и тенденциозности, видљивим већ у речи „инструментализација“ из наслова Гвалданиног додатка књизи, њен обухватан приказ италијанске медијске сцене обликоване сучељеним реакцијама на појаву првих томова Хајдегерових „Црних свезака“, речито је сведочанство и несумљива потврда колико су се тим поводом духови у Италији покренули и узбуркали. Без обзира на то што је Гвалдана у свему томе видела превише идеологије и опаке тежње да се Хајдегер, такорећи, сатера у ћошак а његова филозофија дискредитује (последично и одбаци) једном заувек, ипак се на основу њеног прилога крцатог разним обавештењима може стећи мање-више јасна представа о снажном одјеку који су „Црне свеске“ – у првом реду због Хајдегерових антисемитских забележака и националсоцијалистичких ставова у њима – изазвале међу италијанским новинским посленицима и филозофским писцима. Не на последњем месту, тој ауторки се има захвалити и на томе што није заобишла ни иностране учеснике у тој широкој и темпераментној дебати у којој се журналистичким сабљама витлало на све стране (на пример, Ричарда Волина, Петера Травног, Емануела Фаја и др.). Та околност на свој начин илуструје вишедимензионалност (па и шароликост) разговора вођеног на италијанској медијској позорници о „контроверзи Хајдегер“ која је, наравно, постојала одраније, но коју су „Црне свеске“ оживеле и продубиле до неслућених размера.

Пре додатка с текстом Клаудије Гвалдане, а после епилога с текстом Леонарда Месинезеа, дакле, на средини између њих, објављена је у виду писма једна изјава Хермана Хајдегера (1920–2020), сина Мартина Хајдегера. Има довољно разлога да се она овде донесе у преводу на српски језик, јер је реч о документу којим је учињен покушај да се чињенично оспори Хајдегеров антисемитизам.

После навођења тог синовљевог писма, уследиће неколико напомена поводом њега. Дакле, с наднасловом „Мартин Хајдегер није био антисемита“ и насловом „Извештавање о мом оцу Мартину Хајдегеру скренуло је с пута. Он није био антисемита“, Херман Хајдегер дао је ову писану изјаву:

„Следеће чињенице оповргавају наводни антисемитизам Мартина Хајдегера.

1. Најбоља пријатељица из младости Елфриде Хајдегер, полужеврејка Елизабета Блохман, била је такође пријатељица и љубавница Мартина Хајдегера и остала је пријатељица брачног пара све до своје смрти. Приликом емигрирања 1933, захваљујући Хајдегеровом посредовању добила је место у Енглеској.
2. Едмунд Хусерл, Јеврејин, био је од 1919. до 1933. очински пријатељ Мартина Хајдегера. Њему је Хајдегер посветио *Бивство и време*. На многим путовањима од Марбурга за Тотнауберг и на траг, породица Хајдегер је сваки пут преноћила код Хусерлових у Улици Лорето у Фрајбургу. Отказивање пријатељства догодило се у мају 1933. од стране брачног пара Хусерл који је спознао да Мартин Хајдегер није продужио Хусерлову феноменологију, него је ишао сопственим мисаоним путевима. Као свеже избрани ректор, Мартин Хајдегер се првом мером побринуо да се указом баденске владе од 28. априла 1933. поново укине упућивање на одсуство четворице јеврејских доцената Филозофског факултета које је спровео његов претходник професор Зауер. Едмунд Хусерл је још у летњем семестру 1933. преко Хајдегеровог ректорства службеним путем добио саопштење да поново може да предаје.
3. Полујеврејин Вернер Брок остао је Хајдегеров асистент до септембра 1933, када је захваљујући подршци Мартина Хајдегера добио место у Енглеској. – Све док је Хајдегер био ректор, јеврејски професор и директор клинике Танхаузер могао је бити држан на универзитету.
4. Мартин Хајдегер је забранио спаљивање књига које су планирали националсоцијалисти. Хусерлове књиге остале су нетакнуте у Филозофском семинару.

5. Присно пријатељство с јеврејским брачним паром Силаши трајало је од 1919. до смрти Вилхелма Силашија 1966. и настављено је још са Лили Силаши све до њене смрти.
6. Када је његов јеврејски ученик Карл Левит, који је у Марбургу повремено чувао Хајдегерову децу, после рата први пут поново видео Мартина Хајдегера, загрлио је свога учитеља и од тада остао с њим пријатељски повезан.
7. Хана Арент, његова јеврејска ученица и љубавница из марбуршких дана, обновила је 1950. пријатељски однос према Хајдегеру. Последњи пут је посетила брачни пар Хајдегер у августу 1975, пре него што је у децембру 1975. умрла.
8. Напомене у *Црним свескама* о јеврејству пре су маргиналне и изводе се из критике нововековног људства. Она се исто тако односи на римски католицизам, американизам и болшевизам, даље, на технику, науку и универзитет и, не напослетку, на националсоцијализам. Уместо што допушта да га збуњују вређање угледа, паролe и чудовишни појмови, нека наклоњени читалац сâм образује суд о Хајдегеровим списима.“

Поводом ове изјаве Хермана Хајдегера, која се језички не поклапа али се садржински подудара с његовим писмом италијанском листу *Libero*, које је објављено 30. јуна 2015, само два-три запажања.

Нема ничега природнијег него да син брани оца и узима га у заштиту кад год и где год може. То, разуме се, важи и за Хермана Хајдегера. Лако је запазити да се од осам тачака његовог писма шест односи на Јевреје или полујевреје које је Хајдегер познавао и с њима био у добрим личним односима. Без обзира на то да ли је баш свака реч морала да се напише (нпр. да су Е. Блохман и Х. Арент биле љубавнице Мартина Хајдегера), углавном је тачно оно што је Херман Хајдегер овде саопштио. Делом је спорно, уз то је и селективно, оно што је казано о Хусерлу. Питање је да ли су, и то баш маја 1933. (Хајдегер је тада већ био ректор), Хусерлови отказали пријатељство због тога што Хајдегер није продужио Хусерлову феноменологију, него је ишао путевима сопственог мишљења. Тим путевима, нема сумње, Хајдегер је кренуо раније, већ у *Бивсћиву и времену* 1927, а све одлучније и наглашеније од почетка тридесетих година надаље. Сва је прилика да је нешто друго, поред разилажења у филозофским путевима, одиграло пресудну улогу у раскиду пријатељства између Хусерла и Хајдегера. Нема уверљивог разлога да се Хусерлу не поклони поверење када у писму Дитриху Манкеу (и оно је написано у мају 1933) каже: „Најлепши завршетак овог тобоже филозофског пријатељства двеју душа било је његово (Хајдегерово – Д. Б.) јавно (сасвим театрално) ступање у Националсоцијалистичку

партију 1. маја ове године. Томе је претходио његов *иреквид односа са мно* (подв. Д. Б.) (већ након именовања за професора), а у последњим годинама његов све изразитији антисемизам...“ Те Хусерлове речи (које су раније већ навођене, а овде намерно поновљене) и те како одударају од онога што је у свом писму казао Хајдегеров син Херман. Можда би се овај друкчије изразио да је у свом писму, док га је састављао, пред очима имао оно место из разговора који је његов отац водио с новинарима *Шпила* на којем је, поводом свога неприсуствовања Хусерловој сахрани 1938, признао да је као човек заказао.²⁰

Навођење неколиких (углавном већ познатих) примера Хајдегерових добрих односа (колегијалних, породичних, пријатељских, чак љубавних) с особама јеврејског или полујеврејског порекла не може бити крунски доказ о томе да Мартин Хајдегер никако није био антисемита. Ако на равни таквих односа Хајдегер није био антисемита, то још не значи да на некој другој равни – рецимо, филозофској или на равни универзитетске политике – није могао бити антисемита. Узети као аргументи, примери које је набројао Херман Хајдегер, од којих су неки несумњиво племенити и часни, не могу се наводити као довољни

20 Веома је занимљиво оно што је Жан-Пјер Фај у свом тексту „Хајдегер, држава и бивство“ испричао о свом сусрету са Хусерловом ћерком Елизабетом Хусерл-Розенберг који се 1970. одиграо у Бостону. Она је тада Фају описала које је место Хајдегер заузимао у породичном животу из њене младости – да је био духовни син, да је живео у кругу породице, да је био онај којег је она волела. Фај преноси да је после Другог светског рата Хусерлова ћерка била у прилици да слуша Хајдегера, али да јој није било могућно да му пружи руку. – Да би се то могло објаснити и схватити, Фај је одмах у наставку текста поменуо читав низ разних свечаности које су током 1933. неуморно и разним поводима биле уприличаване: спектакуларна свечаност Хајдегеровог ступања у Националсоцијалистичку партију, свечаност његовог именовања за ректора Фрајбуршког универзитета, а затим читав талас свечаности – у знак сећања на Алберта Шлагетера, поводом мобилизације за радну службу, итд. Такве манифестације сигурно нису могле бити ни по вољи ни по укусу Хусерлових. Упор. Jean-Pierre Faye: „Heidegger, der Staat und das Sein“, у зборнику: *Die Heidegger Kontroverse*, стр. 146. – Нешто даље у свом тексту (стр. 147–148) Фај помиње један догађај који се по својој природи може сматрати прилогом морфологији Хајдегеровог антисемитизма. Реч је о томе да је јуна 1933. око стотину припадника SA и SS брутално затворило Удружење јеврејских студената. То се догодило у Фрајбургу. Фај пише у презенту: „SA запоседа зграду, SS хапси студенте, нацистичка штампа кличе. Ректор Хајдегер не зауставља тај догађај, сасвим супротно, захтева да се судбина јеврејских студената прошири на друге. Никаквог протеста у корист жртава. Сасвим супротно: њихов број треба повећати.“ Нажалост, Фај овде није навео потпуније библиографске податке који би читаоцу пружили могућност за сопствену проверу свих чињеница и околности тог догађаја. Задовољио се само да уз речи „нацистичка штампа кличе“ у фусноти (стр. 153) укаже на: *Kampfblatt der Nationalsozialisten*, 30. Juni 1933.

за аподиктичку тврдњу како Мартин Хајдегер није био антисемита. Ако је његов учитељ у филозофији, коме дугује толико тога, рекао да је последњих година његов антисемитизам бивао све изразитији, онда то нешто значи. А недвосмислено антисемитске пасаже из „Црних свезака“, какав год им атрибут придавали ради ближег означавања њиховог порекла и њихове природе, не могу а да не признају и они који улажу све своје мисаоне снаге не би ли Хајдегера одбранили од оптужбе за антисемитизам. Када ослонац најчешће траже у квантитету, истичући малобројност таквих пасажа и незнатан простор од две-три странице који у „Свескама“ укупно заузимају, онда разголићују слабост и крхкост своје аргументације, превиђајући да би и један једини Хајдегеров исказ о Јеврејима и светском јеврејству био више него довољан да подупре и образложи тврдњу о његовом антисемитизму.

На крају, да се каже и ово. Приређивач шеснаестог тома Целокупног издања, који садржи „говоре и друга сведочанства једног животног пута“, био је – Херман Хајдегер. Без обзира на приговоре (нпр. Фајове) да тај том не садржи све документе које је морао садржавати, тј. да је намерно објављен непотпун, у њему се на стр. 132–133. ипак налази Хајдегерово врло негативно мишљење о Јеврејину Рихарду Хенигсвалду, професору филозофије у Минхену, на основу којег је Хенигсвалд био отпуштен! Да ли се дешавало да је Мартин Хајдегер у универзитеским пословима *деловао* као антисемита? Одговор је знао приређивач (знамо га и ми), али такве примере, као син, није помињао. Наравно, писмо намењено италијанским новинама *Libero* није ни било прилика за такво помињање, јер је његов циљ био друкчији – да, на подлози примера добрих личних односа са Јеврејима, докаже како Мартин Хајдегер ни у ком случају није био (нити могао бити) антисемита! Такав начин доказивања, међутим, никада не може бити веродостојан и делотворан, прихватљив и довољан.

Danilo N. Basta

THE FIGHT FOR THE TRUTH ABOUT MARTIN HEIDEGGER'S *BLACK NOTEBOOKS*

Summary

In this text and the book from which it is an extract – *The Black Notebooks and Heidegger's Anti-Semitism*, the author critically analyzes the most recent debate sparked by Heidegger's anti-Semitism on the pages of his *Black Notebooks* (*Schwarze Hefte*), an 'intimate' diary of sorts. The debate began in 2014 and

gained momentum, becoming a matter of public relevance and consequently spilling over into the channels of the wider cultural public, eliciting impassioned responses from the wider audience. It was not long before the matter came to be referred to as a 'scandal', 'affair' or the 'Heidegger case'. The heavy shadow of anti-Semitism fell on Heidegger, not from the outside but rather from the pages of his own manuscript. The author highlights a 'veritable paradox in the reception of Heidegger'. Heidegger cannot be rejected (due to his unquestionable National Socialism and anti-Semitism) without first familiarizing oneself with his work and reading and studying his thought as a whole. It follows, then, that discussing his work and thought is both necessary and inevitable. Even those who ultimately became firmly convinced that Heidegger introduced National Socialism into philosophy and thereby betrayed and let down the discipline; that he is not a philosopher at all and that his writings should not be kept on the shelves of philosophy libraries – could not have reached such a sweeping view without first exhaustively and meticulously researching Heidegger and his works. Heidegger is impossible to do away with without first getting acquainted with him or even being close to him. Offering a wide panoramic overview of the various quarrels about the *Black Notebooks*, the author strives to present the elements that set the dominant tone and main direction of the debate and to peel away the conflicting interpretations to uncover the truth about Heidegger's anti-Semitism. He does not shy away from offering original hermeneutic approaches and critical remarks. He revisits, critiques, asks new questions and proposes novel judgments about Heidegger, his critics and supporters.

Key words: Martin Heidegger, *Black Notebooks* (Schwarze Hefte), National Socialism, anti-Semitism, Jewishness, Judaism, history of being, hermeneutics



Zeleni pejzaž, (predeo iz Bosne), ulje na kartonu, 57,5 x 94 cm, 1937.

*Владимир Васиљевич Миронов**
*Даїмар Вали Герша Миронова***

ФИЛОЗОФ И ВЛАСТ: СЛУЧАЈ ХАЈДЕГЕР

Резиме: Чланак је посвећен анализи односа између филозофа и власти. Власт се јавља као предмет „риличног“ облика филозофске рефлексije тако да осмишљавајући власт филозоф често пада у искушење да је користи за остварење својих филозофских идеја. То је показано на примеру краткотрајног „савеза“ између власти и Мартина Хајдегера за време његовог пребивања на дужности ректора Фрајбуршког универзитета. Нови подстицај за такво истраживање представља издање четири тома *Црних свезака* и њихово разматрање које далеко превазилази границе чисто филозофске средине. Анализирају се извори односа овог филозофа према национал-социјализму и његова повезаност с неким идејним Хајдегеровим постулатима. Испоставља се да се „улазак у власт“, по правилу, завршава „страшном трагедијом“ (А.Ф. Лосев) по филозофа.

Кључне речи: власт, филозоф, Платон, Мартин Хајдегер, Карл Јасперс, Хана Арендт, „Црне свеске“, национал-социјализам, принцип вођства, реформа универзитета

Тема узајамних односа филозофа и власти стара је колико и свет, тачније, колико и сама филозофија.

Власт привлачи филозофа не само као предмет истраживања. Анализирајући и подвргавајући критици ову или ону варијанту актуелизације власти, филозоф сваки пут пада у искушење да сам постане учесник тог процеса, да понуди сопствену конструкцију која ће, са своје стране постати (што проистиче из саме суштине власти) средство гушења или потчињавања других.

И управо се овде, како је уочила још Хана Арендт, збива запањујућа метаморфоза. Испоставља се да позиција филозофа, за кога политика

* *Миронов Владимир Васиљевич* – доктор филозофских наука, професор, дописни члан Руске академије наука, декан Филозофског факултета Московског државног универзитета „В. М. Ломоносов“, шеф катедре за онтологију и теорију сазнања.

** *Миронова Даїмар Вали Герша* – магистар филозофских наука, доцент на катедри историје и теорије политике Факултета за политикологију Московског државног универзитета „В. М. Ломоносов“.

представља предмет истраживања (као и сваки други предмет његовог изучавања), постаје зависна од самог тог предмета па чак и да директно проистиче из њега: „<...> филозоф најпре, филозофије ради, окреће леђа политичком како би му се потом вратио и приклонио подручју људских послова чије се размере, извори и искуствена основа налазе изван политичког у области која се дефинише као најнеприхватљивија и најзагонетнија. Крај ове традиције политичке филозофије тешко да је могао испати другачије осим тако што је филозоф окренуо леђа филозофији како би је „остварио“ у политици“ [Arendt 2002, 23–24].

Случај Мартина Хајдегера је управо такав: анализирајући политику као филозоф он постаје субјект те делатности и „окреће леђа“ филозофији полазећи од политичких задатака које су му налагале идеје национал-социјализма.

Дискусије о повезаности његовог филозофског наслеђа с нацизмом започеле су одмах након завршетка Другог светског рата. Нели Мотрошилова издваја три гледишта по питању „Хајдагерове кривиче“: такозвано „тужилачко“, „одбранашко“ и „поротничко“ чији представници покушавају да се објективно разаберу у поменутој ситуацији [Мотрошилова 2013, 462].

За нас је пак „случај Хајдегер“ интересантан у ширем аспекту узајамних односа филозофа и власти када га чак ни очигледно обиље мисли не може „спасити“ од грешака и заблуда. Проучавајући поменути casus може се доћи до закључака који далеко превазилазе оквире просте оцене саме личности. Ови закључци могу бити својеврсно упозорење на заблуду да наводно дубина филозофских размишљања оправдава било које поступке или, још горе, да је наводно филозофска рефлексивност у стању да прида вредност идеолошким конструкцијама које имају чисто политичке циљеве. Поставши спроводник политичких и идеолошких ставова филозоф ишчезава као мислилац и (свесно или несвесно) себе уграђује у процес реализације идеолошких конструкција власти. Штавише, при том он неће вршити улогу „проповедника“ у апстрактном простору смисла, већ делатност – у стварном свету насељеном стварним људима који од те делатности могу стварно да пострадају. „И због тога духовни пастири, трудбеници бивства и новог хуманизма, морају бити крајње опрезни и одговорни када ступају под заставе било којих постојећих идејних покрета или када сами постају оснивачи, родоначелници нових „преокрета“ ...“ [Исто, 519].

У средини професионалних хајдегероваца, међу којима и оних у нашој земљи, чињеница Хајдегеровог „боравка“ у власти била је одавно позната а материјала који то потврђује било је и превише, међутим дискусија тим поводом није била ни превише широка ни јавна. Данас

се проблем разматра веома бучно и у многим земљама. Огроман број радова по овом питању (ако не и већина) постављен је на интернет па је, према томе, њихов доступ отворен у знатно вишем степену. По свему судећи изгледа да „пробуђено“ интересовање, чак не толико за суштину Хајдегерове филозофије колико за перипетије његовог привременог „савеза“ с влашћу, лежи у садашњој социокултурној ситуацији која рађа колективни страх и узнемиреност. И доиста, у Европи је проблем миграната неочекивано за многе довео до наглог „подесничарења“ свести што је неизбежно повезано са новом поставком старих питања о суштини државе и система управљања. Успостављање новог глобалног поретка, које почива на коришћењу најновијих информатичких технологија, може да се инкорпорира у систем наднационалне владавине светом и врати нас на нови ступањ али овог пута већ глобалне империје [в.: Хардт, Негри, 2004]. При том не треба искључити опасности од настанка тоталитаризма и то тоталитаризма новог типа који поседује уникатне могућности манипулације свешћу како човека појединца тако и друштва у целини који је споља гледано демократски устројен. Према томе, данашња бујица интересовања за проблеме Хајдегера, повезана у првом реду са објављивањем *Црних свезака* у оквиру његових Целокупних дела [Heidegger 2014^a, Heidegger 2014^b, Heidegger 2014^c, Heidegger 2015] скопчана је са узнемирујућим тенденцијама савремености.

Интересовање публике подгрејано је још и тиме што је објављивање ових дневника праћено и серијом скандала, укључујући и оставку на дужност председника Хајдегеровог друштва фрајбуршког филозофа Гинтера Фигала који је изјавио: он је до те мере шокиран садржајем *Црних свезака* да више не жели да своје име везује с именом Мартина Хајдегера. „Испоставило се да је Хајдегерова повезаност с национал-социјализмом била много озбиљнија него што је то до сада изгледало. А то значи да је са те тачке гледишта неопходно поново темељно проучити период тридесетих година. То се може остварити када буде на располагању довољно материјала“ [Figal 2015 web].

Појавила се читава серија публикација и то не само у водећим немачким филозофским часописима већ и у европским масмедијима укључујући и радио и телевизију углавном с критиком Хајдегеровог становишта. Овде спада и фундаментални прилог Нели Мотрошилове [Мотрошилова 2015] (објављен у зборнику на тему о *Црним свескама* заједно са чланцима Жан-Лик Нансија [Нанси 2015] и М. Габријела [Габриел 2015]).

Све се ово на чудесан начин поклопило код нас са појавом књиге Нели Мотрошилове (недугу пре поменуте дискусије) *Маршин Хајдегер и Хана Арент: дивство – време – љубав* која представља најтемељније истраживање Хајдегерове филозофије кроз призму односа с Ханом Арент

што је омогућило да се разоткрију психолошки и егзистенцијални мотиви поступака филозофа повезаних с његовим схватањем филозофије, поред осталог, и у најдраматичнијем периоду његовог савеза с хитлеровском влашћу. И управо је данас ова тема, захваљујући не на последњем месту и савременим средствима комуникације, прекорачила границе професионалне заједнице. Најзад, захваљујући још једној необичној подударности, практично у жеку поменуте дискусије, у Русији се појавио превод значајног избора из преписке Хане Арент и Мартина Хајдегера који је приредио Алексеј Григорјев [Арендт, Хајдегер 2015]) (на Западу су ова писма била објављена још 1989. г.). Поменута преписка такође омогућује да се много тога схвати и осветли на нов начин.

Особеност побројаних издања састоји се у томе што се свако од њих, у овом или оном облику, дотиче не само (па чак не у толикој мери) Хајдегерове филозофије колико осветљавају особености његове личности. И што, поред осталог представљају и својеврсну супротност постмодернистичким „сахранама аутора“. У низу случајева управо особености личности аутора омогућују да се дубље појми његов текст, а текст, са своје стране, постаје кључ за разумевање поступака. Штавише, испоставља се да аутор постаје стварни актер насталих смислова већ након своје физичке смрти што је управо случај с *Црним свескама*. Јер Хајдегер није напросто санкционисао публикавање својих филозофских дневника већ је сам одредио њихово место у Целокупним делима додељујући им улогу њиховог завршетка. Шта значи та јасно изражена воља? Увереност у своју исправност? Својеврсни упад на подручје потомака? Или, напротив, „накнадно“ покајање повезано са страхом да све то уради за живота без обзира што су га Хана Арент, Карл Јасперс, Херберт Маркузе, Јирген Хабермас и други филозофи позивали да то учини? Према томе, немогуће је одвојити се од аутора јер он наставља да живи поново „изроњавајући“ не само у смисаоном простору филозофије, већ и као личност која се кроз своје текстове обраћа савременом читаоцу.

И овде нам наша временска дистанца у односу на њега омогућује да такорећи сажмемо догађаје повезујући споља од живота далеке филозофске рефлексije са поступцима аутора као личности. И ево шта се мора признати: Хајдегер доживљава пораз као мислилац управо у оној области коју је егзистенцијализам означио као „граничну“. У обичној животној ситуацији можемо бити малчице добри, не превише зли, комбиновати истину са обманом и не примећујући њихову „мешавину“. У „граничним ситуацијама“ се разоткрива све оно што је за нас позитивно повезано с негативним као неизбежним пратиоцем. Не постоји добро без колико толико могућег или стварног зла, истина без лажи, живота без смрти...“ [Јасперс 2012, 274]. И тада је човек приморан да

бира – он не може да настави да „природно“ комбинује у себи лаж и истину или добро и зло. У том тренутку се разоткрива истинска суштина човека – ко је он заправо. На пример, „... у условима терористичких политичких режима он може да се преобрази у нешто такво што нисмо могли ни да наслутимо. Оно што се тамо збива ми видимо само споља уколико и сами нисмо припадали онима који су пострадали у тим условима или су их преживели. То се показало могућим за сваког појединачног човека; како је он то поднео, шта је чинио или како је умро, остаје његова тајна“ [Јасперс 1991, 161]. Неки (Албер Ками, Жан-Пол Сартр, Роже Гароди) у таквој ситуацији избора придружили су се Покрету отпора. Хајдегер је изабрао другачију позицију. На основу чега људи врше такав избор? Било које наше оцене могу се показати једностраним а ми сами тешко да можемо са сигурношћу рећи како бисмо се понашали у сличној ситуацији. У таквим околностима рационална аргументација пружа врло мало и све се одређује делатношћу и њеним последицама које се сежу и до данас неочекивано попримајући актуелност.

Тек сад можемо да формулишемо централно питање које нас интересује у овом чланку: постоје ли границе моралног простора личности? Како се формира тај простор и како се он комбинује с моралним простором Другог (поред осталог, да ли се јавља оправданим теоријски фундирани поступак ако као његова последица пати или гине други човек, може ли „пострадалог“ умирити чињеница да је он био жртва поступака великог човека или чак генија?). И, најзад, све нас то води ка проблему суодноса филозофије као крајњег израза суштине личности и власти као облика реализације политичких циљева који су увек повезани са подчињавањем Других?

* * *

Хајдегеру је, према многим сведочанствима, била својствена бескрупулозност у постизању циљева а пратио га је и грех незахвалности. Довољно је сетити се перипетија Хајдегерове „борбе“ за звање професора и еволуције његових односа према Хусерлу: од поштовања до крајње негативних оцена и, безмало, оптужби због „лошег“ утицаја на омладину (Мартин Хајдегер – Карлу Јасперсу. Фрајбург, 19.6.23 [Хајдегер, Јасперс 2001, 85–86]).

У том смислу веома је илустративно Хајдегерово писмо Јасперсу написано 1923. године које је на више места зачуђујуће грубо по тону. У њему јасно долази до изражаја надменост и одсуство обзира према онима којима је потребна помоћ и који побуђују његов презир. Тако Рихарду Кронеру, који је претендовао на исто професорско место у Марбургу као и Хајдегер, и који је у писму назван „ништавним створењем“

које се понаша као „матора бабетина“, прети да ће га „изгрдити на пасја кола“ заједно са „ударном групом студената од 16 људи који ће му се придружити“. „Као што видите – обраћа се он Јасперсу - ја не намеравам да будем надмен и опрезан професор који ће у свом благостању на све гледати кроз прсте...“ [Исто, 89]. У истом писму припрећује и Хусерлу – човеку који је увек подржавао Хајдегера и сматрао га својим учеником: „... Хусерл... се понаша горе од приват-доцента који брка положај редовног професора с вечним блаженством... Хусерл се потпуно располутио – ако је икада и био „цео“ у шта у последње време све више сумњам – врлуда час овамо час онамо и говори такве тривијалности да напросто изазива сажаљење. Он живи од мисије „утемељивача феноменологије“ иако нико не зна шта је то у ствари...“ [Исто, 91]. Доцније (за време ректорства) он врши „заобилазну издају“ и у односу према свом кореспонденту и пријатељу – Јасперсу.

У Хајдегеровом понашању долази до изражаја још једна црта која се до недавно доводила у везу с његовим окружењем и стваралачком способношћу да буде стварни духови вођа – фирер – омладине, каквим је Хајдегер несумњиво себе замишљао. Како је писао Хусерл, Хајдегер је био предодређен да „буде вођа (Führer) кроз беспуће и слабости савремености“ (цит. према [Мотрошилова 2013, 476]). За време главног немачког фирера Хусерлово виђење је остварено али на свој начин: „Хајдегер је постао филозоф „великог стила“, међутим, с њим се десила такође и „несрећа ирационалног“... Улога „путовође“ (фирера) Хајдегер узима на себе иако је управо он залутао у „беспућу и слабостима“ савременог бивства“ [Мотрошилова 2013, 476]. Било како било, у јесен 1933. године његова страствена жеља се остварила и он је постао први ректор-фирер универзитета у Фрајбургу.

У основи Хајдегерове борбе за ректорски положај лежала је тежња за реализацијом идеје „аристократског преображаја“ универзитета коју је он активно разматрао с Јасперсом већ 1928. године. Обојица су јасно осећали кризу филозофског образовања и стања филозофских катедри на универзитетима у Немачкој. У исто време постојала је и одређена разлика између њихових становишта: Јасперс је непристрасно критиковао принцип организације универзитетског образовања – код Хајдегера је пак та критика била с више емотивног карактера и у знатном степену *повезана с увредама* поводом вишекратног одбијања његове кандидатуре на толико важно звање професора. Он без длаке на језику оцењује професионалне квалитете својих колега при чему понекад у изузетно грубој форми и већ овде не расућује као филозоф који мисли „изван времена и простора“ већ као присталица насилних метода.

Када је у преписци пријатеља-истомишљеника реч о колегама из света науке, који, по њиховом мишљењу, не одговарају

идеалу „аристократског универзитета“, Јасперс иступа са више такта и опреза, иако истовремено својим примедбама „подјарује“ ионако распомамљеног Хајдегера. Интересантно да свој савез по датом питању они означавају као „борбени савез“ (касније, у својим успоменама, као делатност „ратних другова“). При том Јасперс увек у Хајдегеру види једино могућег универзитетског руководиоца. Године 1930. оцењујући с одушевљењем Хајдегеров прелазак у Хајделберг, Јасперс пише: „План аристократског универзитета, који смо недавно разматрали, још увек је утопија. Али нема потребе да га смећемо с ума. Ако Рајх уистину некада буде пожелело да оформи „рајхуниверзитет“, онда постоји шанса да се он и појави. Али то неће бити могуће без Вас. Зато што ће у таквом случају политички одлучујући фактор бити сарадња католичких кругова“ [Хајдеггер, Јасперс 2001, 201]. Интересантно је што говорећи о политичком фактору, Јасперс подразумева управо Хајдегерову везу с католичким круговима.

Све ово подсећа на заверу двају филозофа. Али њихове улоге су различите. Јасперс „конструира“ Хајдегерово фирерство а сáм пак (као да предосећа опасност) покушава да остане у сенци: „... у физичком погледу на мене се не може рачунати и колико ми је још преостало да живим - на то Вам треба скренути пажњу“ [Исто]. Како с правом примећује М. Риклин у веома интересантном предговору преписци филозофа „... „аристократски принцип“ долази до изражаја у подизању лествице истинске филозофије на такву висину тако да се осим њих самих нико други не може уздићи... У свим овим оценама присутне су пророчке интонације: филозоф се замишља као вођа кога треба следити, који треба да буде истинска а не лажна светлост (до 1933. године прећутно се претпостављало да ова два кореспондента интуитивно подједнако схватају реч „истински“ а касније ће се испоставити да то уопште није тако). Број таквих судова могао би се без тешкоћа вишеструко повећати: прве две трећине преписке препуне су профетичких оцена студената, професора и уопште заједничких познаника који су потпуно неспособни, који не оправдавају очекивања и неприкладни су за велику мисију“ [Риклин 2001, 15].

По свему судећи Јасперс је био свестан опасности ригидности Хајдегеровог становишта у погледу путева преображаја универзитета укључујући и оцену подобности постављеном задатку појединих представника света науке. Године 1931. Јасперс се поново одриче „изласка у јавност“ позивајући се на особености своје природе: „Докле сам жив могу да радим само пером и хартијом. За мене је веома болно сазнање али је тако било читав мој живот: не могу да изађем у свет, не могу у живој комуникацији да узбуркавам духове и допуштати људима да то исто раде и са мном“ [Хајдеггер, Јасперс 2001, 215]. Писмо у коме

је изнето ово признање је веома сложено и, изван сваке сумње, садржи скривени смисао, поред осталог скопчано је и с неприхватањем његове, Јасперсове филозофије од стране Хајдегера. Присутни су и притајени мотиви сете, неспокоја, па чак и прекора због Хајдегерове нељубазности и грубости према њему. Али Јасперс пише: „Филозофија немачких универзитета, по свему судећи, ускоро ће се обрести у Вашим рукама“ [Исто].

Доласком нациста на власт Хајдегеру је на неки начин пружена шанса да изврши реформу универзитета. Филозоф је зацело сматрао да ће користећи сарадњу с њима моћи да оствари своје циљеве. Али власт је увек у стању да изигра филозофе јер је њен простор – простор политике у којој су филозофи нејаки. И најчешће управо за своје циљеве а искористиши их, у најбољем случају, заборавља их.

Разуме се „скретање“ у Хајдегеровој биографији би се могло уписати у заблуде генија које могу бити опроштене макар и стога што се прекривају укупношћу најдубљих филозофских текстова. Али се ми слажемо са Нели Мотрошиловој која пише: „Не улазити дубље у за понеког „незанимљив“ спор о политичком ангажману Хајдегера, као и сваког другог утицајног филозофа, нарочито ако су ангажовани од стране тоталитарне државе и национа-социјалистичке идеологије, – представља луксуз који данас нипошто не треба себи дозволити“ [Мотрошилова 2013, 462]. Можда је најважније оно што не треба заборавити: у сличној ситуацији филозоф не само што размишља на теоријском нивоу, далеко од свакидашњег живота, већ и делује ризикујући живот стварних људи“¹.

Црне свеске са њиховог чисто филозофског аспекта још чекају на своје истраживаче. У Немачкој је већ отпочео други талас њихових садржајних и целовитих „ишчитавања“ а не као скупа сензационалних открића. По свој прилици ће будући закључци показати тесну повезаност Хајдегерових мисли с његовим животним становиштем. Понешто се прилично одређено може рећи већ данас, у крајњем случају у вези са периодом његовог ректоровања.

У том смислу Хајдегер не представља изузетак. Таква повезаност пре је карактеристична за филозофе код којих се као критеријум истинитости њихових идеја јавља сам факат мишљења у првом лицу које, из тог самог разлога, они сами практички не подвргавају сумњи и провери. А то је претпоставка тоталитарног мишљења које се у овом или оном облику може наметати другима у својству опште идеологије. Ово наметање зависи од многих, поред осталог и политичких услова за које

1 Види документарна сведочанства жртава „политичке ангажованости“ Хајдегера у [Denker, Zoborowski (hrsg.) 2010].

овај или онај идеолошки модел постаје прикладан. Филозофи се варају мислећи да је процес слободног „конструисања“ идеја безазлен јер излази изван оквира апстрактних представа и персоналног мишљења. Али, ево, прекоревачки научнике за ова или она открића чије су се последице показале штетним по друштво. Приговарамо физичару Роберту Опенхајмеру, који је сам с огорчењем писао о бомбардовању Хиросиме: „Обавили смо посао за ђавола“, подсећајући га да је лативши се истраживања морао бити свестан да не ствара рођенданску играчку. Стога се овакав приговор може упутити и филозофима када њихове теорије постају идеологија и остварују се политичком делатношћу која доноси патње и страдања људи.

Читав низ Хајдегерових идеја, које се тичу реформе универзитета, проистиче из његовог филозофског становишта које се претвара (макар и краткотрајно) у становиште актуелног идеолога. При томе политичка страна национал-социјализма као да одлази у други план а у први план избија метафизика: идеја Немачке и њена посебна улога међу другим народима и културама. И такав национал-социјализам, тобоже, изражава вишу, духовну суштину власти обновљене Немачке: „Духовни национал-социјализам није нешто „теоријско“, он није „бољи“ или чак „прави“, па ипак је толико потребан као национал-социјализам за различите организације или сталеже. При том треба рећи да „радници чела“ нису ништа мање удаљени од духовног национал-социјализма у односу на „раднике песнице“ [Heidegger 2014^a, 135].

Хајдегерово становиште није било случајна и пролазна заблуда. То је био темељно промишљени, свесни избор и то у условима тек „наступајућег“ нацистичког режима.

Хајдегер испробава на себи одежде главног идеолога претендујући на разраду високодуховне националне идеје. У универзитету он види не обичну научну установу, којој је потребна реформа ради новог квалитета образовања, већ најзначајнију институцију нове Немачке, „ковачницу идеолошких кадрова“. Отуда и закључци о неопходности уношења национал-социјалистичких принципа у систем управљања универзитетом што ће обезбедити чистоту национал-социјалистичког покрета и неће му допустити да се буржоазује: „... дух буржоазije и „дух“ (култура) којим управља буржоазija биће уништен од стране духовног национал-социјализма“ [Ibid., 136].

Мартин Хајдегер је постао ректор у априлу 1933. године, може се рећи, убрзо након доласка Хитлера на власт а 1. маја (на Дан празника рада у тадашњој Немачкој), на јавној манифестацији ступио је у чланство национал-социјалистичке партије и остао у њој до 1945. године. Да ли је то био *изнуђени* поступак на који га је обавезивао статус

ректора? Нипошто. Ево шта пише брату у вези с тим догађајем: „Треба да посматраш покрет не одоздо већ с тачке гледишта Фирера и његових великих циљева. Ја сам јуче ступио у партију не само из унутрашњег уверења већ и из свести да су само на том путу могућни прочишћавање и разбистравање читавог покрета. Чак ако се сада још ниси одлучио, ја бих ти ипак саветовао да се изнутра припремаш за учлањење и да уопште не обрађаш пажњу на то какве се нечасне и нимало радосне ствари дешавају око тебе... Али, сада се више не сме мислити на себе сама, већ само на целину и на судбину немачког народа који је угрожен“ [Heidegger 2000, 93]. Красноречиво писмо у коме је изложена сама суштина становишта овог филозофа: а ту су и улога фирера, Хитлера, неопходност уласка у национал-социјалистичку партију из идејних а не формалних разлога. Писмо такође показује да је Хајдегер савршено свестан свега што се дешава у Немачкој.

Хајдегер не ступа у национал-социјалистичку партију сам већ заједно са супругом.² Тако тај чин поприма форму не нечег искључиво званичног већ интимног који се тиче дома и породице. А шта је то ако не израз потпуне оданости? Није случајно Хусерл Хајдегеров поступак назвао „театралним“ а осим тога и најтужнијим догађајем у његовом властитом животу (в. Мотрошилова 2013, 492–493).

У овом догађају је не мало живописних детаља. У њему се емотивност Хајдегера као поетизирајућег филозофа лако комбинује с прорачунатошћу. Чак ни сам датум ступања у партију није случајан – у питању је тактички поступак. У складу са уобичајеном праксом, Хајдегер је био дужан да *најпре* ступи у партију па тек *иошом* да учествује у борби за ректорску фотељу. У таквом случају то га је могло лишити подршке колега које нису биле на позицијама национал-социјалистичке партије. Зато он одлучује да „... обавести о свом ступању у партију када процени да ће то бити сврсисходно“. И ево наступа погодно време и он захваљује „друговима“ који су га подржали и говори о том тренутку као „референсној тачки“ настанка света „образованих и учних људи за нови национално-политички дух“ (в.: Исто, 487–488).

Ступајући на дужност ректора Фрајбуршког универзитета 27. маја 1933. године Хајдегер подноси озлоглашени говор који је одушевљено

2 „На обрасцу филозофског семинара, писмо откуцано на писахој машини, последња реченица написана руком. До сада није објављивано. У приватном поседу. У званичној анкети Хајдегер је касније, 8. марта 1936. године указао на то да је он „члан НСДАП од 30. априла 1933. након посебног позива рејонског руководства Фрајбурга, бр. чланске карте 3.125.894“. У картокама чланова НСДА (данас у Федералном архиву у Берлину) под „ступ.“ стоји печат „1.5.1933“, такође као и код Елфриде Хајдегер (број њене чланске карте 3.461.085“ [Heidegger 2000, 788].

примљен од стране званичне идеологије, партијских руководилаца и пронацистички оријентисаних филозофа. Већ у том говору Хајдегер размишља о мисији универзитета, конструише „вољу за влашћу“ кроз „вољу за науком“ у својству посебне мисије немачког народа и немачке државе. „Научно знање и немачка судбина морају одмах у суштинској вољи да дођу на власт“ [Хајдеггер 1995, 298]. На тај начин централни задатак универзитетског образовања треба да буде *припрема вођа* немачког народа.

Хајдегер говори о посебној мисији *студената* у лако препознатљивој идеолошкој стилистици која је заједничко обележје свих тоталитарних система: „Немачки студенти су на маршу... Од одлучности немачких студената да непоколебљиво стоје пред изазовима немачке судбине до крајњих граница потиче воља за постојањем универзитета...“ [Исто, 301]. Схватање слободе на универзитету треба да буде одређено обавезом служења држави. „Многоопевана „академска слобода“ треба да буде протерана с немачког универзитета јер та слобода није била истинска слобода зато што је била у потпуности негативна. Она је у првом реду означавала небригу, произвољност намера и склоности, несклад у раду и беспосличењу“ [Исто, 300–301].

Хајдегер даље филигрански формулише опште идеолошке принципе као посебан систем „повезаности“ који се могу реализовати кроз служење држави, тек тада и само тада немачки студенти ће испунити своју мисију:

„*Прва* је повезаност – с народном заједницом. Она обавезује на сарадњу и делатно учешће у тежњама, стремљењима и умешностима свих слојева и чланова народа. Та повезаност од сада треба да се учвршћује и уводи кроз *радну службу*.

Друга је повезаност – са кашћу и мисијом нације међу другим народима. Она захтева знањем и умењем обезбеђену спремност на жртву до последњег. Ова обавеза обухвата и прожима убудуће целокупно биће студената као *служба одбране*.

Трећа је повезаност студената – с духовним задатком немачког народа. Овај народ ради на својој судбини уздижући своју историју у отвореност надмоћности свих миротворачких сила људског бића увек изнова задобијајући себи свој духовни свет [Исто, 302].

Према томе, треба да буде постигнуто јединство радне службе, службе одбране и службе знања као творачких снага универзитета. Имамо пред собом говор мислиоца-*идеолога* који, да парафразирамо Маркса, настоји не напросто да објасни свет већ да га на најодлучнији начин промени делујући на свест маса.

Један од често помињаних појмова јесте – *Führer*, вођа. Истина, Владимир Бибахин указује на то да 1933. године тај појам није имао такве конотације које су се појавиле касније: „... у свом тексту ректорског говора реч *Führer* се ни једанпут не појављује у оном ексклузивном смислу у коме се она уобичајено примењивала током хитлеровског периода, тј. као име резервисано за „врховног вођу“, на немачком – *der Führer* [Исто, 304]. *Führer* се могао тада тумачити и као вођа, руководилац, лидер, водећи, глава, предводник и као проводник, водич. Понекад је и Хусерл користио овај термин у вези с Хајдегером у најпозитивнијем смислу. Међутим, позивање на *Führer-a* и *Führerprinzip* у насталим условима није било тако безазлена ствар и Хајдегер је, разуме се, схватио да се „принцип фирерства“ мора остварити у практичном садејству са национал-социјалистима. У својим личним записима (посебно наглашавамо да тада садржај *Црних свезака* није био намењен за публикување) он покушава да *Führerprinzip* адаптира са задацима руковођења универзитетом издвајајући десет „претпоставки његове реализације“ [Heidegger 2014^a, 125–126], али се овде том принципу придаје знатно дубљи и обухватнији смисао самим тим што у својим размишљањима прекорачује оквире задатка руковођења универзитетом. Стиче се утисак да предајући се стихији мисли филозоф примењује на себе улогу фирера као таквог. Овде је присутно и указивање на то да „воља фирера“ носи „духовно-народни карактер“, да је усмерена изван граница постојећег у будућност, да може бити реализована посредством „воље за знањем“ а то захтева буђење „надолазећих снага бивства“ и да је фирер продукт самог бивства. Хајдегер скреће пажњу и на то да фирерова воља није нужно оваплоћена у нечему појединачном и да може бити раздељена подстичући „основне покретачке снаге“ [Ibid.].

Када су касније замолили Хајдегера да прокоментарише ректорски говор, у коме је он, полазећи од задатка изградње новог универзитета у суштини утемељио идеје национал-социјализма, он је тврдио нешто сасвим супротно. Заправо, у том говору „... учињен је покушај да се знање као бивствено знање, поново врати у мишљење а не да се испоручи Хитлеру. <...> Можда ће неко, ослобођен недобронамерности и отворен за судбину света, некада схватити да је у том говору замишљен тренутак учешћа европске науке. Дата примедба не треба да оправдава ректорство. Вршење дужности се показало погрешним. Можда је сам говор био грешка тиме што је уопште био изговорен јер не треба слепима говорити о боји“ [Heidegger 2015, 258].

Да ако би се све то разматрало на нивоу теорије и у тишини кабинета! Али замајац „фирерства“ на универзитету био је откочен. Ускоро након именовања Хајдегера и на његову иницијативу на универзитету

су били укинута избори на положај и *Führerprinzip* је загосподарио не само у *ујрављању* него и у *орјанизацији научних исцраживања*.

Карл Јасперс је у говору видео наставак низа општих идеја које је он претресао с Хајдегером до 1933. године. У познатом писму (23.8.1933.) он каже да га сматра „... за сада јединим документом академске воље коме је суђено да очува свој значај... У целини пак радујем се што постоји човек који је у стању да говори досежући до стварних граница и принципа“ [Хајдеггер, Јасперс 2001, 223–224]. У исто време пак у том истом писму Јасперс уочава, повезујући то са специфичношћу тренутка, „празнину“ и „форсираност“ фраза. Тек тридесет година након „Ректорског говора“ Јасперс је признао да већ тада није поверовао Хајдегеру, међутим „... понашао сам се по принципу: ако очекујеш боље онда ће ти... други поћи у сусрет, ако пак искажеш неповерење онда ћеш све порушити. <...> Духовни ниво није био изгубљен иако се садржај његовог говора и поступака срзоао на за мене неподношљиво низак степен. Али ја и поред свега нисам могао а да га не схватим озбиљно сада као супстанцијалног противника, као медијума претеће опасне – био сам свестан тога – рушилачке моћи. Према мерилима која су, разуме се, субјективна, његово говор, понашање и спољашњост чинили су ми се до те мере неплеменитим да је супстанцијална туђост представљала чудан контраст флуидима филозофирања“ (цит. према: [Исто, 348–349]). Чини нам се да је Јасперс, будући да је био веома опрезан човек, водио својеврсну игру с Хајдегером настављајући с њим дијалог поводом реформи универзитетског образовања али (нигде не исказујући директно неслагање) удаљујући се донекле од њега. Сматра се да је он већ схватио, будући да је његова жена била Јеврејка, и увиђајући пораст антисемитских расположења које је делио и Хајдегер, какво је опасно време наступило у Немачкој.

Познато је да је Јасперс припремио сопствену варијанту „преображаја универзитета“. Бриљантно поређење ових двају пројеката дао је Ханс Занер. У реферату „Тезе у вези са питањем обнове Високе школе“ (1933) Карла Јасперса у критичком поређењу с Хајдегеровим ректорским говором“ [Занер, 1995, 327–339] он врши детаљно поређење становишта двају филозофа и показује да су она, и поред наизглед низа подударности, заснована на различитим метафизичким основама и да се реализују на различитим „семантичким пољима“. Хајдегеров језик је „волунтаристички“, „властодржачки“ и „заповеднички“ који оперише таквим појмовима као што су „народност“ (народни Dasein), „воља за влашћу“. „То је докуменат оријентисан на мит и насиље националне литературе... Због присуства таквог семантичког поља, и фундаментално онтолошких принципа која га окружују, Хајдегеров говор се ипак уклапа у колотечину нацистичке литературе... Не може бити никакве

сумње у то да је овај говор допринео нацификацији немачког универзитета и самим тим – ширењу утицаја национал-социјализма“ [Исто, 337–338]. Код Јасперса без обзира на присуство „национално украшених фраза... семантичко поље се простире с оне стране од таквих појмова као што су „принуда“, „власт“, „насиље“ и никада не поприма митолошке нијансе“ [Исто]; његови основни појмови су „слобода“, „егзистенција“ и „ум“.

* * *

Правде ради треба рећи да је Хајдегер остао ректор свега десет месеци и при том у години када нацизам није достигао свој врхунац. Истина је и то да он није могао а да не види оно што се већ дешавало и било у порасту. Па ипак као ректор Хајдегер је одушевљено и савесно, бринући се да не пропусти ни једну ситницу, сарађивао у спровођењу национал-социјалистичке политике. Ево само једног примера. Универзитет учествује у организацији меморијалног сусрета посвећеног једном од „мученика“ национал-социјалистичког покрета Леу Шлагетеру. Хајдегер педантно исписује план церемоније укључујући и тип одеће учесника сусрета, принцип размештаја гостију, редослед говорâ и извођење песме о Хорсту Веселу. Он даје занимљиво упутство универзитетским наставницима у вези са нацистичким поздравом: „У неким круговима постоји бојазан да је подизање руке за време извођења химне и песме о Хорсту Веселу (1–4 строфа) а такође и за време клицања „Зиг Хајл“ истоветно потврди припадности Национал-социјалистичкој радничкој партији. То мишљење је погрешно. Дизање десне руке постало је национални поздрав немачког народа и треба само да потврди припадност садашњој држави и унутрашњу повезаност с новом Немачком. Након разговора са руководством студената ограничио сам дизање руке с четвртом строфом песме о Хорсту Веселу“ (цит. према: [Deneker, Zoborowski (hg.) 2010, 17- 18]).

У овом кратком периоду Хајдегер активно учествује и у пропагандном раду. При томе читав низ његових раније „изношених“ филозофских идеја он, као талентовани говорник, прилагођава аудиторијуму дајући одиста „онтолошку“ димензију актуелним политичким задацима национал-социјализма. За кратак период од априла 1933. до почетка 1934. године Хајдегер је одржао шеснаест говора (то је само оно што је забележено у материјалима GA) и пише мноштво новинских чланака. Аудиторијум који је слушао филозофа био је веома шаролик – од студената и професора до представника радничке класе па чак и незапослених. Хајдегер се у том периоду труди „у зноју лица свог“ као идеолог. Покушаћемо сасвим укратко да формулишемо идеје бар неколико познатих говора међу којима је већ поменути говор *Самойошврћивање*

немачкој универзитету, одржан 27. маја 1933, представљао својеврсни манифест чије идеје је развијао и у другим иступањима.

30. јуна 1933. године у свечаној сали Хајлделбершког универзитета одржао је још један говор који у суштини представља програм политичког васпитања – *Универзитет у новом Рајху*.³ Овде филозоф развија већ раније обзнањену идеју „система повезаности“ (као својеврсне окоснице целокупне идеолошке конструкције) који омогућује свакоме човеку, од студента до радника, да испуни мисију служења држави. Главни задатак универзитета је васпитање а наука је само средство које омогућује одгајање „сталежа вођа државе“. Наука и образовање сами по себи не обезбеђују изградњу универзитета као заједнице. То је застарела тачка гледишта која рађа „неомеђеност“ научног истраживања и „бескорисност“ обуке. „Напротив, потребно је водити сурову борбу у национал-социјалистичком духу који не могу пригушити хуманизирајуће, хришћанске представе које потискују његову безусловност“ [Heidegger 2000, 762f]. Хајдегер доста грубо говори о томе да се не треба бојати појаве наставних предмета на универзитету повезаних с одбраном и „војним спортом“ и да треба прекинути све приговоре тим поводом јер ове новине одговарају интересима државе.

22. октобра 1933. године – говор *Национал-социјалистичка школа знања* одржан пред незапосленим Фрајбурга ангажованим на јавним радовима окупљеним у свечаној сали универзитета (преко 600 људи). То иступање је требало да „распали масе“ пред марш улицама града. Овде у знатно поједностављеној форми Хајдегер формулише осам тачака које треба да следе сви Немци.

Скуп идеологема је разумљив. Човек је део народа. Народ треба да буде подељен на групе (нивое, слојеве) за ефикасно испуњавање задатака у свакој од тих група. Неопходно је уједињење целокупног немачког народа у оквирима новог Рајха: „... осамнаест милиона Немаца, иако припада немачком народу, али живи изван граница Рајха, ипак не припада Рајху“ [Ibid., 233]. Хајдегер се труди да филозофски осмисли појмове „знање“ и „рад“. По самој својој суштини они су истоветни, подударни а тако исто треба да су истоветни по својој суштини и представници немачког народа па ма ком слоју припадали: било да су научници, прости радници или сељаци. „Истинским знањем располажу и сељак и занатлија – сваки од њих на свој начин и у својој сфери

3 Према писању локалног листа, Хајдегеровом говору „присутвао је цео професорски састав а такође и представници града, студенти и публика у толиком броју да је поред свечане сале Новог универзитета морала да буде отворена и Велика сала у којој је излагање преношено путем радија“ (Heidelberg Neueste Nachrichten 1933, 4).

делатности подједнако као и научник – у својој. И, с друге стране, и научник и поред све своје учености може да залута само у умишљеном знању. <...> „Радници“ и „познаваоци науке“ нису у супротности. Сваки радник је на свој начин зналац и само као зналац је уопште способан за рад“ [Ibid., 235–236]. Говор у целини и његов реторички завршетак упућен је аудиторијуму: „Човеку у највећем степену испуњеном том неслућеном вољом, нашем Фиреру Адолфу Хитлеру ускликнимо три пута „Зиг Хајл“! [Ibid., 237].

Поменимо и три сасвим кратка говора који развијају истоветне идеје. Говор *Немачким студентима* (новембар 1933) у коме се, водећи рачуна о узрасту слушалаца, разјашњава да „правило њиховог бивства“ треба да буде вођа а не „учења“ и „идеје“: „... вођа и само он јесте права и будућа немачка стварност и њен закон“ (цит. према: [Schneeberger 1962, 73–75]). Још један говор, *Позив на радну службу*, одржан је студентима 1934. године. У њему филозоф покушава да формулише нов однос према науци и научном раду. Овде се тврди да су појмови духа и духовне делатности застарели у савременим условима. Истинска духовност се не одређује оријентацијом на неке „узвишене духовне предмете“ већ је повезана с поимањем „народних потреба“ и претњи људском опстанку. И, најзад, у говору *Поука немачком народу* он жигосе буржоазност у ма којим њеним испољавањима и позива све Немце да своју вољу стопе с „јединственом национал-социјалистичком државном вољом“ [Heidegger 2000, 240].

Ови говори су посебно занимљиви по томе што на најочигледнији начин показују како се чисто филозофске конструкције (у тежњи да се оваплоте у животу) адаптирају на конкретни аудиторијум.

Испоставило се да су десет месеци Хајдегеровог ректорства били трагичан неспоразум. И сам Хајдегер је, разуме се, тога био савршено свестан. У дневничком запису поводом подношења оставке стоји: „*Крај ректорства*. 28.4.1934. Поднео сам оставку пошто одговорност више није била могућа. Живело медиокритетство и халабука!“ [Heidegger 2014^a, 162]. И овде, у последњој фрази, већ се назире и започиње линија самооправдања, објашњења свега протеклог: он је, тобоже, тежио ка узвишеним циљевима али се испоставља да није био схваћен од медиокритетства које га је окруживало. И све би било добро да за цигло десет месеци није учино превише рђавих поступака према многим људима, међу којима је било и његових ученика, а што је још горе – и у односу према учитељу Хусерлу. У вези са својом оставком Хајдегер је скицирао веома красноречив и сасвим хајдегеровски опроштајни говор [Ibid., 160–162]. У њему, пролазећи сваку тачку свог инаугурационог говора, констатује да задатак реформисања универзитета, који је стајао пред њим, није био испуњен.

* * *

„Савез филозофа с влашћу“ је сложена и вишестрана тема па ћемо се стога у овом чланку ограничити само на неколико напомена.

Када су Хајдегер и Јасперс разрађивали идеју „аристократске реформе“ универзитета, они су се надањивали тиме да служе „Великом“: „Оба филозофа су понизни пред Великим да би се још с већим поуздањем узвисили над савременим“ [Рыклин 2001, 29]. И док се све одвијало на нивоу идеја, у својству свеобухватног „Великог“ опет је била идеја. Али у стварном животу за Хајдегера (што је, како смо видели, доста типично за филозофе) Велико постаје власт. Власт изгледа као највиша сила и филозофу се чини да ће, приближивши се њој, умети да је „припитоми“, искористи као моћ нипошто се не идентификујући с њом и истовремено се супротставити њеном подјармљењу. Каква илузија! Филозофу који је постао идеолог, предстоји да се потчини власти и при том не само да се просто потчини, већ и да је заволи што значи да воли конкретног човека Тиранина, деспота) који ту власт оличава. Метаморфоза је неизбежна: сада се тиранин не јавља као средство постизања великих циљева које поставља филозоф (како је он рачунао) већ сам филозоф служи тиранину у његовим стремљењима која се могу показати веома удаљеним од филозофских стремљења. Процес раскида „интимних“ односа с влашћу такође није једноставан и може да се заврши трагично по мислиоца – љубав према власти, посебно деспотској, уопште не гарантује сигурност „љубитељу“, пре ће бити обрнуто.

У историји Хајдегеровог савеза с нацистичком влашћу много тога разјашњавају сведочанства и размишљања Хане Арент. О роману између Хајдегера и Арентове руском читаоцу данас је много тога јасније захваљујући већ поменутој књизи Нели Мотрошилове а такође и објављивању преписке између Хане и Мартина на руском језику [Арендт, Хајдегер 2015]. Ова преписка нам омогућује да проблем који нас интересује осмотримо кроз призму егзистенцијалних карактеристика које налазимо у писмима Арентове из разних времена.

У априлу 1925. године она пише својеврсни психолошки ауто-портрет *Сенке* адресован на Хајдегера. У њему је изложено стање тада сасвим младе Хане која покушава да се снађе и разабере у својим давним и тек искрслим проблемима и при том наслућује мотиве стваралаштва свога учитеља „плаховитије и убедљивије ... од самог Хајдегера“ [Мотрошилова 2013, 55]. Упадљиво је што се у том тексту препуном таквих речи као што су „страх“, „брига“, „опустошеност“, „обамрлост“, „властољубље“, „постојање чудовишног“, „подивљалост“, „безнадежност“, најзад и „разузданост“, назире љубав према учитељу, најдубље

поштовање и истовремено – страх. Несумњиво да је „речник“ писма веома лепоречив и открива нешто важно у односу према Другом који истовремено и привлачи и одбија: „Страх је овладао њом, као раније брига, и опет не неки одређени страх од, као увек, одређених „шта“, већ страх од бивствовања (Dasein) уопште. Она га је упознала раније као што је упознала много тога. Сада је она постала његов плен“ [Арендт, Хајдегер 2015, 23–24]. Овде је кључна реч „плен“ коју асоцирамо са речима „грабљивац“, „ловац“ и овде се говори о „животном страху“. Реконструишући стање Арендтове према тексту *Сенки* с пуним правом се може говорити да она себе доживљава као жртву. И све то на фону мотива „рушилачког властољубља“ и осећања доласка „безнадежног времена“.

Хана Арендт је и поред тога кроз читав живот пронела љубав према својој учитељу показујући према њему непрестану бригу. На том фону Хајдегеровој позицији, судећи према писмима, изгледа запањујуће егцентрична.

У послератном периоду Арендтова покушава да „оправда“ национал-социјалистичке „заблуде“ Хајдегера позивајући се на то у којој је мери његова фигура значајна за филозофију 20. века. Ова мисао буквално лебди у њиховој преписци. Али такво оправдање подразумева и узвратно покајање. А оно – изостаје.

У говору поводом 80-годишњице Мартина Хајдегера Хана Арендт своди својеврсни резултат размишљања на ову тему. Поред осталог она говори о парадоксалној склоности филозофа – чије је боравиште изван граница „свакидашњице“ – да то боравиште напусте ради тешко разумљивих послова. И при том се показује да сваки пут, у контакту са животом и другим људима, филозофи изгледају смешно, попут Талеса који је посматрао звезде а затим се стровалио у жарак. У свету свакодневља свет филозофа изазива само смех, како је иронисао још Аристофан у вези са Сократовим запиткивањима: „Да ли комарац зуји на грљан или на задњицу?“ Или: „Колико бувиних стопа буне могу да скоче?“ Од таквих посприца филозоф се скрива у сопствени унутарњи простор (*der Wohnstz* – буквално „пребивалиште“), али он не може да се сакрије од мишљењу супротстављене воље која „рушилачки делује на њега“ и изгурава га напоље. А чим филозоф напусти своје „боравиште“ одмах се судара с реалношћу. Тако је било и с Платоном који је поукама из математике (уводом у филозофију) подучавао сиракушког тиранина и то платио својом слободом. „Сада је свима нама познато – каже Хана Арендт – да је и Хајдегер једанпут подлегао искушењу да промени своје боравиште и „укључи се“, како се тада говорило, у свет људских послова. А што се тог света тиче, Хајдегер је прошао горе од Платона пошто су се тиранин и његова жртва налазили не преко мора, већ у једној те истој држави“ [Исто, 203]. Филозофи, независно од

околности времена или свог карактера, пате од својеврсне „професионалне болести“ – склоности према тиранском, коју „можемо теоријски разоткрити скоро код свих великих мислилаца“ [Исто, 204]: они нису у стању да уоче разлику између сопственог слободног, усамљеничког мишљења и реалног живота или, што је можда тачније, реални живот подешавају према свом мишљењу – како је говорио Аристотел, настојећи „да играју улогу царева у свету политике“ [Исто, 201]. Показало се да су „... Платон и Хајдегер, када су се упетљавали у људске послове, потражили прибежиште код тирана и фирера“ [Исто, 204]. Најбоље би било за филозофа да се помири с тим да се свет у његовој глави знатно разликује од света, на велику жалост „мудраца“, испуњеног живим људима а не идејам.

У јулу 1953. године Хана Арент записује у свом *Филозофском дневнику* „... праву причу о лисцу Хајдегеру... који је био до те мере обдарен лукавством, да не само што је непрестано падао у замке, већ није примећивао разлику између замке и не-замке. Кад је већ подобро одртавео „...он је саградио себи замку попут лисичје јаме, завукао се у њу и прогласио за нормалну кућу, одлучио да буде лукавији на свој начин и своју замку коју је сам израдио, и која је била подсена само за њега, припреми као замку за друге. Све је то сведочио о озбиљном непознавању саме суштине замке: у његову замку се једноставно нико није могао сместити и у њој је седео он сам. <...> Али живећи у замци лисац је гордо изјавио: погледајте како многи упадају у моју замку јер сам ја постао најбољи од свих лисаца. У томе је била и доза истине: нико не познаје суштину замки од оног који читав живот седи у њој“ [Исто, 297–298]. То је веома тужна прича о филозофу Хајдегеру коме се чинило да је он све надлукавио, није желео да се покаје већ се једноставно завукао у „пробивалиште“ које је саградио за самог себе.

* * *

И поред свих напора Хане Арент, Јасперса, и многих других интелектуалаца који су позивали Хајдегера да призна своју кривицу, он то ипак није учинио. Године 1966. његово становиште је чак било још дрскије – није био склон томе да оно што се с њим десило у доба нацизма призна као грешку. У интервјуу листу *Шпйил* на питање о његовом садашњем односу према *Ректорском говору* он одговара да се том говору сада приписује смисао који тај говор није садржавао у моменту кад је одржан. Тај говор, наглашава он, није имао ништа заједничког с идеологијом, већ је, напротив, представљао покушај деполитизације задатака које је пред студенте постављала национал-социјалистичка партија. Тада је било говора о „политичкој науци“ али само у том смислу „... да се наука као таква, њен смисао и вредности, оцењују полазећи од

практичне користи по народ“ [Heidegger 2000, 656]. Хајдегер напомиње да, разуме се, фразе типа „само фирер, и само он је – садашња и будућа немачка стварност и њен закон“, данас не би изговорио. „Али бих и данас, данас још одлучније поновио говор о *Самопошврђивању немачкој универзитетској истини*, истина, без позивања на национализам. Место „народа“ заузело би „друштво“ [Ibid., 657]. И без овог појашњења јасно је да је у инаугурационом говору било доста здравих идеја – и управо њих је подржавао Јасперс. Међутим, суштина овог говора састојала се у *дискурсу* који је предложио Хајдегер а поред тога и у избору набројаних покретачких снага преображаја међу којима се као основна снага обрела идеологија национал-социјализма.

Како је тачно приметила Урсула Лудз, немачки издавач преписке Хајдегера и Хане Арент, чак ако пођемо од тога да је и постојала само заблуда, које је Хајдегер постао свестан већ 1935. године, и да се она уопште није тицала национал-социјалистичких идеја, него општег филозофског приступа Хајдегера (који је у наступајућем времену видео повезаност „планетарно надолазеће технике“ и новоевропског човека), – такву „... заблуду можемо схватити као безначајну у поређењу са знатно озбиљнијом заблудом која се састојала у апстраховању од стварности подметачина Гестапоа и отровног гаса у концлогорима који су никли одмах након паљења Рајхстага...“ (цит. према: [Арендт, Хајдегер 2015, 365]).

У поменутом говору поводом 80-годишњице Хајдегера „случај Хајдегер“ се не разматра у контексту животних перипетија већ као трагедија савеза филозофа и власти: филозоф који пребива у скривеној области усамљеничког мишљења и царству идеја, у исто време настоји да их реализује и улази „у власт“.

Овај проблем дотиче и Алексеј Ф. Лосев, анализирајући у *Историји античке естетике* сличан „случај Платона“. Као и Хана Арент, он скреће пажњу на то да колизија настаје *када* филозоф напушта свет својих идеја („пребивалиште“, *Wohnsitz*, по Арентовој). Али може ли он да то не чини? Хана Арент говори о непожељности изласка филозофа као филозофа у свет свакидашњице. Са Лосевљевог гледишта филозоф не може да се уздржи од таквог изласка у свет и трагичност његове егзистенције му је осигурана, био свестан тога или не. Узрок је у самој суштини филозофије.

Било која филозофија (па и материјалистичка) не представља ништа друго до *идео*-логију, или *идеализам*, јер ствара систем идеја и исконски рефлектује поводом идеја.⁴ Међутим, сам филозоф ма

4 Чак и најосионији позитивист уколико почнете да га прекоревате за безидејност, истог трена постаје плтоничар и почиње да доказује да поседује идеје, да те

каким идеалистом он себе сматрао, постаје материјалиста прелазећи са света идеја на реалност унутар које може бити веома активни субјект деловања, поред осталог и политичког. Управо то и рађа противуречност између чистоте идеалних конструкција и реалности.

Снага те противуречности може да набуја до онога што Лосев назива „ужасном трагедијом“. Платон је био „... доста реалистички мислилац и стога није могао да остане само на нивоу принципа и конструкција“ [Лосев 1974, 426], његова трагичност је била осигурана. Свестан „судбинског краја грчке класике“, и покушавајући да се ишчупа из тог ћорсокака, он ствара социјалну утопију „... која је била страшнија од саме тадашње стварности... Не може се живот преобразити искључиво теоријским идејама а Платон је то хтео да уради. У томе се и састоји ужасна трагедија целокупног платонизма...“ [Исто, 435–436].

Лосев у њој издваја пет чинова кроз које је прошао Платон-филозоф покушавајући да реализује своје идеје у материјалном свету али хтео-не хтео враћајући се у свет идеалних конструкција. И тада се тај идеални свет, настао „... као одраз тог истог земаљског света... након уклањања свих земаљских несавршенстава, показао као бездушна и безлична структура која је у стању да на земљи створи само апсолутистичко-полицијску државу“ [Лосев 1979, 49]. *Први чин* – погубљење Сократа с којим започиње приношење себе „на жртву узвишеној духовној проповеди Сократа“ [Исто, 53]. *Дрући чин* (који помиње и Хана Арент у вези с Хајдегером) – покушај да филозофски васпита сиракушког тиранина Дионисија Старијег. „Због дворских интрига и скандала Дионисије је продао у ропство оклеветаног Платона из кога су га, међутим, убрзо откупили пријатељи и присталице“ [Исто, 53–54]. *Трећи и четврти чин* – путовања (са сличним циљевима као и прво) Дионисију Млађем која су се такође завршила неуспешно. Као резултат ових неуспеха имамо и *пети чин трагедије* када филозоф губи веру у „свемоћ разума и разумног уверења“ и ствара „крваву утопију“ државног устројства чије је антихумане суштине, како напомиње Лосев, био савршено свестан [Исто 54]. Паралелу с Хајдегером уочавамо и овде – довољно је присетити се сензационалног открића из *Црвених свезака*: „Све треба да прође кроз потпуно опустошење... Само тако се може уздрмати и разорити две хиљаде година стара грађевина метафизике“ [Heidegger 2014^c, 200].

Претходно описану, како данас разумевамо, „типичну“ ситуацију можемо посматрати са још једне тачке гледишта. Конкретни мислилац истовремено наступа и као чувар културних традиција и као њихов

идеје нису напросто субјективне, да се он тим идејама покорава и да им служи и да оне осмишљавају читав његов живот, целокупну његову борбу и његову егзистенцију“ [Лосев 1974, 424].

рушилац подвргавајући устаљени систем вредности анализи и критици. То не може а да не изазове компликације у узајамним односима филозофа и власти: између конкретног мислиоца, која иступа у име слободног мишљења, и идеологије као концентрованог израза воље властодржаца (пре свега у ауторитарним системима).

Још се Хегел, размишљајући о судбини Сократа, темељно позабавио поменутом темом. Таква је, пише, он судбина хероја „... с којима започиње нови свет чији се принцип налази у противуречности с претходним принципом и руши га: они се приказују као насилнички прекршитељи закона...“ [Гегел 2006, 81]. У исто време се држава, која осуђује филозофа, придржава свога права да се супротстави рушењу „духа апсолутне државе“. „Атински народ... не само што је имао право, већ је био чак и дужан да реагује на то рушење у складу са законом јер је он тај принцип схватао као злочин“ [Исто]. Филозофи су увек „незгодни“ па било да је држава демократска или тоталитарна јер и у једном и у другом случају могу да подвргну сумњи владајући систем вредности остајући, у крајњем случају, изнутра слободни.⁵

Ступајући у савез са влашћу, филозоф се неизбежно потчињава њеним циљевима и задацима. Његова самостална истраживања су потребна власти само уколико се поклапају са њеним задацима. При том се одговорност за резултате делатности дели обрнуто пропорционално: „лични однос оног који има власт и онога који је потчињен власти јесте узајамно признавање могућности кривице и асиметрија тог односа нарочито је добро уочљива онда када се максимална могућност деловања комбинује с минималном спремношћу признавања властите кривице при чему се кривица приписује ономе који је у најмањој мери могао да делује својевољно“ [Филиппов 2016 web]. Према томе, онај ко је ступио у савез са влашћу у најбољем случају дели са њом кривицу (уколико пак од самог властодршца не буде окривљен за све смртне грехове) на што је, узгред речено, и указао Јасперс у писму комисији која је расправљала о случају Хајдегер.

Ситуација када је власт благонаклона према филозофима, када жели да их „приближи двору“, нарочито ако је у питању ауторитарна власт, за филозофију је бременита опасношћу јер она „... настоји да контролише филозофску мисао, да претвори филозофију у идеологију, до крајњих граница сузивши њен стваралачки научни потенцијал“ [Стёпин 2004, 65]. И, на парадоксалан начин, ако пак та

5 Унутрашња слобода, ма како звучало парадоксално, може бити неостварена у условима демократије и, напротив, реализована у оквирима најсуровијег тоталитарног режима. То је у своје време показао Виктор Франкл анализирајући понашање људи у концентрационом логору [Франкл 1990].

власт оптужује филозофију безмало за све невоље државе – и кад се тада затварају филозофски факултети а људи који се баве филозофијом третирају свакојако – сама филозофија, остајући слободна захваљујући унутрашњем достојанству мислиоца, никуда не ишчезава, она само мења своје обличје претварајући се у литературу или уметност и, узмичући будном оку власти, наставља да делује на културу и постепено припрема њен преображај.

Из свих претходних размишљања везаних за конкретни „случај Хајдегер“ следи, рекло би се, суморни закључак: филозоф (управо као филозоф а не грађанин или поданик) често осећа неотклоњиву тежњу за влашћу при чему власт, са своје стране, не показује жељу да се преклони пред филозофом и величином његове мисли. Али да ли је то једнозначно? Сматра се да је не мали број примера мислилаца који су се одрекли саблазни да закључе савез с влашћу како у далекој тако и у скорашњој историји. А осим тога, полазећи од саме суштинне филозофирања, можемо доћи до још једног закључка: власт, признала то она или не, на крају крајева осећа потребу за филозофима. При том управо за онима који независно од било чега раде *свој* посао. Како је рекао Кант, „... не треба очекивати да краљеви филозофирају или да филозофи постану краљеви пошто поседовање власти изопачује слободно суђење ума. Али краљеви или аутономни народи не треба да допусте да ишчезне или умукне класа филозофа већ јој треба дати могућност да иступа јавно; то је неопходно и једнима и другима ради уношења јасности у њихов посао...“ [Кант 1966, 289].⁶

Превео *Добрило Аранићковић*

Примарни извори на руском језику

- Арендт, Хајдегер 2015 – *Арендт Х., Хајдегер М.* Письма 1925–1975 и другие свидетелства. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015 [Arendt H., Heidegger M. Letters 1925–1975 and other evidence (Russian translation)].
- Гегел 2006 – *Гегел Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. М., 2006 [Hegel G.W.F. Lectures on the history of philosophy. Vol. 2 (Russian translation)].
- Кант 1966 – *Кант И.* К вечному миру. 1795 // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т. 6. М.: Мысль, 1966 [Kant I. To an everlasting peace (Russian translation)].
- Хајдегер 1993 – *Хајдегер М.* Работы и размышления разных лет / Пер. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. [Heidegger M. Works and reflections of different years (Russian Translation)].
- Хајдегер 1995 – *Хајдегер М.* Самоутверждение немецкого университета / Пер. В.В. Библихина // Историко-философский ежегодник 1994. М.: Наука,

6 Објављено у часопису *Вопросы философии*, Москва, 2016, бр. 7, стр. 21–38.

1995. С. 298–306 [Heidegger M. The Self-Assertion of the German University (Russian Translation)].
- Хайдеггер, Ясперс 2001 – *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка. 1920–1963. М.: Ad Marginem, 2001 [Heidegger M., Jaspers K. Correspondence. 1920–1963 (Russian Translation)].
- Ясперс 1991 – *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991 [Jaspers K. Meaning and purpose of history (Russian Translation)].
- Ясперс 2012 – *Ясперс К.* Философия. Кн. 3: Метафизика. М.: Канон+, 2012 [Jaspers K. Philosophy. Vol. 3: Metaphysics (Russian Translation)].

Примарни извори на немачком језику

- Arendt 2002 – *Arendt H.* Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München; Zürich: Piper, 2002.
- Heidelberger Neueste Nachrichten 1933 – *Heidelberger Neueste Nachrichten.* 1933. 1. Juli. № 150.
- Heidegger 2000 – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 16; Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. F.a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- Heidegger 2014^a – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 94: Überlegungen II–IV (Schwarze Hefte 1931–1938). F.a.M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger 2014^b – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 95: Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938–1939). F.a.M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger 2014^c – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 96: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). F.a.M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger 2015 – *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 97: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). F.a.M.: Vittorio Klostermann, 2015.

Референсе

- Габриель* 2015 – *Габриель М.* Нацист из засады // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 163–164.
- Занер 1995 – *Занер Х.* „Тезисы к вопросу об обновлении Высшей школы“ (1933) Ясперса в критическом сравнении с ректорской речью Хайдеггера // Историко-философский ежегодник 1994. М.: Наука, 1995. С. 327–339.
- Лосев 1974 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М.: Искусство, 1974.
- Лосев 1979 – *Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М.: Наука, 1979. С. 9–57.
- Мотрошилова 1991 – *Мотрошилова Н.В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Квинтэссенция 1991. М., 1992. С. 158–236.
- Мотрошилова 2013 – *Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арент: бытие – время – любовь. М., 2013.
- Мотрошилова 2015 – *Мотрошилова Н.В.* „Черные тетради“ М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 121–162.
- Нанси 2015 – *Нанси Ж.-Л.* Хайдеггер и мы // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 163–165.

- Рыклин 2001 – Рыклин М. *Метаморфозы великих гномов*// Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963. М.: Ad Marginem, 2001. С. 11–54.
- Стёпин 2004 – Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В.С. Стёпиным ведет И.Т. Касавин // *Человек, Наука, Цивилизация*. М.: Канон+, 2004. С. 11–96.
- Филиппов 2016 web – Филиппов А.Ф. Самоотдача высшему: Деспот перед лицом решений // *Гефтер*. 8. 02. 2016 // http://gefter.ru/archive/17447?_utl_t=fb
- Франкл 1990 – Франкл В. *Человек в поисках смысла*. М.: Прогресс 1990.
- Хардт, Негри 2004 – Хардт М., Негри А. *Империя*. М. 2004.

References

- Denker, Zoborowski (hg.) 2010 – Denker A., Zoborowski H. Heidegger und der Nationalsozialismus. I. Dokumente // Heidegger-Jahrbuch 4 / Denker A., Zoborowski H. (Hg.). München; Freiburg: Karl Alber, 2010.
- Figal 2015 web – Figal G. Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft zurückgetreten // <http://www.presseportal.de/pm/7169/2927823>
- Filippov A.F. Devotion to the highest: Despot in the face of decisions // *Gefter*. 8. 02. 2016 // http://gefter.ru/archive/17447?_utl_t=fb (In Russian).
- Frankl V.E. Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager. Verlag für Jugend und Volk. Wien, 1946 (Russian Translation 1990).
- Gabriel M. Der Nazi aus dem Hinterhalt // *Die Welt*. 2014. 08. März (Russian Translation 2015).
- Hardt M., Negri A. *Empire. Globalization as a new Roman order, awaiting its early Christians*. Harvard University Press, 2000 (Russian Translation 2004).
- Losev A.F. *History of ancient aesthetics. High classic*. М.: Iskusstvo, 1974 (In Russian).
- Losev A.F. Plato's objective idealism and his tragic fate/ Plato and his epoch. М.: Nauka, 1979. P. 9–57 (In Russian).
- Motroshilova N.V. The drama of life, ideas of the fall and Martin Heidegger // *Kvintessenzia* 1991. М., 1992. P. 158–236 (In Russian).
- Motroshilova N. V. Martin Heidegger and Hannah Arendt: being – time – love. М., 2013 (In Russian).
- Motroshilova N.V. „Black Notebooks“ of M. Heidegger: on the trail of the publication // *Voprosy Filosofii*. 2015. V. 4. P. 121–162 (In Russian).
- Nancy J.-L. Heidegger et nous // *Le Monde*. 2014. Septembre 26 (Russian Translation 2015).
- Ryklin M. *Metamorphosis of the great dwarves* // M. Heidegger, K. Jaspers Correspondence. 1920–1963. М.: Ad Marginem, 2001. P. 11–54 (In Russian).
- Saner H. Jaspers „Thesen zur Frage der Erneuerung der Hochschule“ (1933) im kritischen Vergleich mit der Rektoratsrede Heideggers. Vortrag int. Karl Jaspers-Kongress. Graz, 1989 (Russian Translation 1995).
- Schneberger 1962 – Schneberger G. *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern, 1962.

Stepin V.S. „It is Important that the work did not stop...“: The Interview with academician V.S. Stepin leading I.T. Kasavin // *Man, Science, Civilization*. М.: Kanon+, 2004. P. 11–96 (In Russian).

Vladimir Vasiljevič Mironov
Dagmar Vali Gerta Mironova

THE PHILOSOPHER AND POWER: HEIDEGGER'S CASE

Summary

This article describes the relationship between philosophers and the power. The power is subject of the „risky“ forms of philosophical reflection, because by reflecting about power a philosopher is often tempted to make use of it for the implementation of his own philosophical ideas. This is shown in the example of the short alliance between the government and M. Heidegger during his tenure as rector of Freiburg University. A new impetus for this study was the publication of the four volumes of the „Black notebooks“ and their wide discussion which outreached philosophical spheres. This book analyses the origins of the relationship of the philosopher to National Socialism and its conjunctions to some philosophical positions of Heidegger. It is shown that „circulation in the power“, as a rule, comes to an end with „the heart-breaking tragedy“ (A.F. Losev) for the philosopher.

Key words: power, philosopher, Plato, M. Heidegger, K. Jaspers, H. Arendt, „Black Notebooks“, national-socialism, principle of Führerschaft, reform of university.

Vladimir Dimitrijević
profesor i publicista, Čačak

HAJDEGER, ANTIJEVREJSTVO I NADA U NACIZAM: ČITANJE „CRNIH SVEZAKA“ NA TRAGU DANILA BASTE

Rezime: Rad se bavi knjigom Danila Baste „Crne sveske i Hajdegerov antisemitizam: Hermeneutičko-kritički pregled“. Istražuju se veze Hajdegerovog mišljenja sa verom u nacionalsocijalizam kao „novi početak“ Nemačke i Evrope, u Hitlera kao svojevrsnog glasnika autentičnosti Bića, što je bila posledica svojevrsnog otpadanja Zapada od hrišćanskih vrednosti i repaganizacije. Hajdegerova netrpeljivost prema Jevrejima poticala je od njegovog uverenja da su oni racionalistički kalkulanti i manipulatori, koji sprečavaju povratak „presokratovskom početku“ Evrope. Za razliku od Nemaca, „naroda pesnika i mislilaca“, ukorenjenih u tle, nosilaca velike preporoditeljske misli, Jevreji su neukorenjeni, sluge tehnike i, na izvestan način, sami su krivi za ono što ih je snašlo u Drugom svetskom ratu. Iako se bavi Hajdegerom i nacizmom, Bastina knjiga je podsetnik i za Srbe, narod koji je u svojoj novijoj istoriji imao Jasenovac i Jadovno, Kragujevac i Kraljevo, upravo zato što je proglašen „nižom rasom“ tuđom Zapadu i njegovoj „uljudbi“.

Cljučne reči: Hajdeger, nacizam, antijevrejstvo, „Crne sveske“

Kada se pojavi značajna knjiga poput studije akademika Danila Baste, „Crne sveske i Hajdegerov antisemitizam: Hermeneutičko-kritički pregled“, čitalac, pre svega, oseća dužnost prema pročitanoj: na osnovu dela koje je imao u rukama, treba krenuti u potragu za mogućim obzorjima duhovnog sveta koji nam se, čitanjem, otkrio. Misao se, u takvom slučaju, grana u mnogim i raznolikim pravcima, a iskušenje je, uvek, *prepisivati* (Bastu, mislioca i pisca koji, pouzdano saopštavajući činjenice i dajući im tumačenja, nikada „ne muti vodu da izgleda dublje“, nego nas izvodi na čistinu odgovornog mišljenja), ili *dopisivati* (krenuti datim tragom u nove, često možda previše lične, kontekstualizacije).

Naravno, samosvojan filosof će, *antifonski*, samosvojnim logosnim pojmom odgovoriti na Bastine teze; a oni koji, poput potpisnika ovih redova, idu skromnijim recepcijskim putem, nastoje da o delu iznesu utiske, i da, saopštavajući ih bez velikih pretenzija, ukažu poštovanje autoru, koji je, i ovom studijom, kao i ostalim svojim delima i prevodima, dao trajan

i dragocen doprinos srpskoj kulturi. Unapred treba reći: pred čitaocem je osnova za barem tri recepcijska ogleda povodom Bastine knjige (o samoj knjizi, o Hajdegerovom opredeljenju za Hitlera kao „sekularnog mesiju“ i o antijevrejsvu koje je, u doba mislioeve nade u presokratsku obnovu, neka vrsta neopaganizma koji, na širem horizontu Nemačke u doba nacizma, ima i svoju antihrišćansku *osenčenost*).

Tragajući za istinom o Hajdegerovom mišljenju koje ga, u jednom trenutku života i stvaralaštva, vodi ka priznavanju nacionalsocijalizma i Hitlera kao rešenja duhovne krize Zapada, mi se nalazimo na putu ka poznanju korena nihilizma savremene kulture.¹

Jer, o nihilizmu je reč. Samo je u atmosferi posthrišćanskog nihilizma moguće videti Hitlera kao svetlost na obzorju i nadu u povratak prvotne, „presokratovske“ čednosti Zapada, onako kako je to učinio čuveni nemački mislilac.²

- 1 Pišući o studiji grčkog neohrišćanskog filozofa, Hrista Janarasa, „Hajdeger i Dionisije Areopagit“, Radisav Marojević naglašava: „U propovijedi o „smrti Boga“ se, kako kaže Janaras, završava i sažima istorijski razvoj, ne samo prirodne teologije nego i apofatizma na Zapadu. „Smrt Boga“ se pojavljuje kao istorijski završetak koji u potpunosti iskazuje teološki razvoj zapadnog hrišćanstva. Put od racionalizma, preko individualističkog empirizma, vodi do nihilizma. U isto vrijeme, anti-racionalizam rimokatolicizma priprema istorijsku pojavu utilitarizma „vrijednosti“, koji „dovodi do relativizma, a konačno i do amoralizma – do ‘prevrednovanja svih vrednosti’“. Tvrdnja „Bog je umro“, prema Janarasovim riječima, znači da hrišćanski Bog, tačnije Bog zapadne metafizike, predstavlja zapravo mrtvu tvorevinu uma, odnosno neku ideju koja je samo jedan apstraktan pojam. A u stvarnosti Bog nema nikakve veze sa formiranjem života evropskog čovjeka, „On nije taj koji daje smisao postojanju čoveka, sveta i Istorije. Prostor Božiji je na Zapadu prazan – Bog je odsustvo“. Misao o odsustvu Boga određuje sadržaj evropskog nihilizma, i mada sažeta konačno u Ničeovoj proročkoj propovijedi, ona kod Ničea ne predstavlja nikakvo teorijsko gledište nego prevashodno uvjerenje koje daje naznake odsustva i praznine. Riječ je, naime, o negiranju koje poništava „racionalne idole“ Boga, a da se ne otkrije na njihovom mjestu nikakva istina. U tom smislu, Janaras govori o idoloboračkoj apofatici koja se u formi nihilizma otkriva kao „unutarnja kriza“ zapadne metafizike, naglašavajući kako Hajdegeru dugujemo priznanje krize kao polazišta za njeno istorijsko tumačenje“. (Radisav Marojević, *Nihilizam i Pravoslavlje: Niče, Hajdeger, Janaras*, <https://bfspc.bg.ac.rs/wp-content/uploads/pdf/std/2012/std-2012-46.pdf>, pristupljeno 2.2.2021. godine).
- 2 Marojević nam ukazuje da je Hajdeger, po svemu sudeći, pristao uz Ničeovu tezu da je nihilizam moguće nadići samo prihvatanjem istog: „Polazeći od definicije da je ateistička misao koja negira Boga filozofije, Boga kao samouzrok, možda još bliža „božanskom Bogu“, Hajdeger u Ničeovoj propovijedi prepoznaje nekakvo, u odnosu na racionalne idole teističke metafizike, božanstvenije shvatanje o Bogu, konstatujući pri tome određenu sačuvanost „božanstvenosti Boga“ u istorijskoj činjenici evropskog nihilizma. Jer, ubistvo Boga predstavlja odstranjenje po-sebi-bivstvjućeg natčulnog svijeta koje je izvršio čovjek. To je zapravo događaj u kojem bivstvjuće kao takvo postaje drugačije u svom bivstvovanju mada se ne uništava u potpunosti. Drugačiji prije svega postaje i čovjek, jer on postaje onaj koji odstranjuje bivstvjuće u smislu po-sebi-bivstvjućeg. A da bismo razumjeli

O tome su beleške *oko* i *ispod* teksta studije akademika Danila Baste čiji je autor potpisnik ovih redova.

Koliko je niz ovih iskrenih, mada nesavršenih, misaonih reakcija na Bastinu knjigu istinski doprinos u sabornom traganju za Smislom, odlučice čitalac.

Naravno.

Verdi dodati još nešto. Jedan od ključnih zadataka naučnika, koji je i društveno angažovani intelektualac, jeste da bude vodič onima koji dolaze. On treba da svoja znanja preda budućim istraživačima, da im otkrije nova polazišta i pokaže kako se čitaju već postojeći tragovi u nauci kojom se bave. Kada se pojave dela – vodiči nekoga ko je prošao starim stazama i proputio nove, dešavaju se mali praznici u toku kojih slavimo zrelost stvaralaštva.

Tako je i kad je pitanju knjiga akademika Danila Baste. Obrađujući različite teme iz filozofije nemačkog mislioca, Basta je, u najnovijoj svojoj knjizi, stigao i do Hajdegerovog antijejevstva, koje je, tridesetih godina 20. veka, bilo suštinski povezano sa njegovim aktivnim učešćem u nacionalso-cijalističkom pokretu i priviđanjem Hitlera kao vođe koji će i Nemačkoj i Evropi otkriti „novi početak“.

Tako smo ugledali „tamnu stranu meseca“.

O čemu su „Crne sveske“?

„Crne sveske“ Martina Hajdegera su beležnice iz njegove ostavštine koje su se, u Sabranim delima, pojavile u skladu sa Hajdegerovim zaveštanjem. Donatela Di Ćezare ističe da je u pitanju svojevrсни „brodski

pravo značenje Ničeove sentence „Bog je mrtav“, potrebno je, kako Hajdeger pokazuje, izložiti ono što Niče podrazumijeva pod nihilizmom. U tom postupku se može poći od teze da nihilizam zapravo predstavlja istorijsko kretanje, a ne nekakvo shvatanje ili pak neko učenje koje ima svoga zastupnika. Preciznije kazano, nihilizam je, u svojoj suštini, temeljno kretanje u istoriji Zapada, odnosno, istorijski proces obezvrjeđivanja dosadašnjih najviših vrijednosti. Pod tim vrijednostima se podrazumijevaju istinito, dobro i lijepo: istinito – stvarno bivstvujuće; dobro – ono o čemu se radi; i lijepo – poredak i jedinstvo bivstvujućeg u cjelini. I Hajdeger i Niče nihilizam dovode u vezu sa idejama dekadencije i negiranja duhovnosti, ali i sa osjećajem o kraju svijeta. Jer, opasnost koja dolazi od nihilizma je uvijek „apokaliptičnog tona, budući da najavljuje kraj političkog uređenja, kraj tradicionalnih vrijednosti, ili pak kraj same čovječije duhovnosti“. Niče smatra da se na samo jedan način može voditi borba sa nihilizmom: da se prihvati. Nihilizam, koji se izborio za svoj status i postao neizbježan, ne može da se prevlada poricanjem ili odbacivanjem, već samo potvrđivanjem. To za sobom povlači činjenicu da se upravo jedino „potvrđujući nihilizam, prolazeći sve njegove faze, može uzdignuti iznad njega, i jedino je prolazeći taj put, taj nihilizam moguće i prevladati“. Međutim, samim tim što se uviđa kako se idealni svijet ne može ostvariti u okvirima realnog svijeta, najviše vrijednosti se obezvrjeđuju, a njihova obaveznost se dovodi u pitanje“. (Isto).

dnevnik“, i to dnevnik „brodolomnika“ u „noći sveta“: „Vodi ga daleka svetlost nekog novog početka. Mračan i tragičan pejzaž biva osvetljen dubokim filozofskim uvidima i snažnim eshatološkim vizijama“.³

Po ruskom filozofu Aleksandru Mihajlovskom, još nije dovoljno uočen zahtev Petera Travnija, priređivača ovih svezaka, da se u obzir uzme Hajdegerovo odbijanje svođenja filozofskog mišljenja na akademski diskurs, i njegova izgradnja sopstvenog dela kao svojevrsne „ezoterijske inicijative“.⁴

Mihajlovski ukazuje da Hajdeger, poput Platona, želi da ljude oslobodi života među pećinskim senkama: „Oslobođanje od okova kod Platona dešava se pomoću neke nepoznate sile. I Hajdeger takođe razmišlja o toj sili, bez čijeg učešća je nemoguće doći do samog sebe, do slobode i istine“.⁵

Potreban je, po Hajdegeru, svojevrsni „filozofski alpinizam“, da bi se stvari sagledale „odozgo“, a ne iz pukosti prizemnog. „Crne sveske“ su, sa takvog stajališta, svojevrsno pismo „budućim ljudima“, o kojima je maštao i Niče.

Zato Hajdeger, po mišljenju Mihajlovskog, u doba nastanka svojih beležnica, ostaje u nemačkoj provinciji, a ne ide u Berlin. Njegova, da tako kažemo, *nadprovincijska provincijalnost* je „ezoterična“, ispunjena osećanjem *prožetosti*, *neodstupnosti*, onog *sopstvenog*, *radosti* i *slobode*, *ćutanja* kao *tihovanja*. Iz samoće kao *stvaralačke usamljenosti*, koja nije isto što i puka izolovanost individue, nastaju dela trajne vrednosti. Čak i kada je nastupila teška 1941. godina, Hajdeger u usredsređenosti, u skromnoj, ali postojanoj, ozarenosti zbog misaonog bivanja na izvorištima bitija nalazi svelek kojim se vida od užasa rata.

Prva „Crna sveska“, kaže Mihajlovski, počinje pričom o povratku sebi. Put je moguć preko znanja koje je osnova ezoterijske inicijative. To je, kako već rekosmo, put Platonovog filozofa koji se vraća u pećinu da bi pomogao bližnjem.

Ezoterijska priroda Hajdegerove misli jasno se može videti, tvrdi i kolegica Mihajlovskog, poznata Piamuna Gajdenko: „On odbacuje onaj oblik filozofiranja koji se rukovodi razumom što se poima kao jasno i definisano mišljenje, kao 'svetlost', i hoće da stvori novu formu u skladu sa poimanjem istine kao 'skrivenosti otkrivenoga'. Takav tip mišljenja ima ezoterijski karakter, i, s jedne strane, podseća na mišljenje presokratovaca, a s druge, približava ga misticizmu Ekharta i Bemea“.⁶

3 Danilo Basta: *Crne sveske i Hajdegerov antisemitizam: Hermeneutičko – kritički pregled*, Dosije, Gutenbergova galaksija, Beograd, 2020, 19.

4 Александр Михайловский, Начало „Черных тетрадей“: эзотерическая инициатива Мартина Хайдеггера, https://sociologica.hse.ru/data/2018/06/30/1153085398/SocOboz_17_2_62-86_Mikhailovsky.pdf

5 Isto.

6 Isto.

Mihajlovski nastojava na tome da Hajdegerova filosofija u „Crnim sveskama“ pretpostavlja usamljenost kao živ uzajamni odnos mišljenja i postojanja, koji se izražava snagom i srčanošću preživljavanja, uz ćutanje i sabranost. Pokretom ka autentičnom, sopstvenom, kao i zbog odlučnosti da se svoj put ne napušta, raste poverenje koje ćoveka okrićauje i oduševljava za buduće delanje. Ezoterijska inicijativa je namenjena malom broju istinskih znalaca koji stiću slobodu tako što poznaju istinu. Odnos između znanja i istine nije bezlična i beživotna mogućnost verifikacije ili falsifikacije, nego pripadnost onome jezgrenom, koja ćoveka vraća samom sebi.⁷

Basta prelistava „Crne sveske“

U uvodu svoje knjige, Danilo Basta istiće da ga je tema Hajdegerovog antisemitizma zanimala od 2014. godine, kad su se „Crne sveske“ i pojavile u Sabranim delima. Hajdegerova priljubljenost uz nacionalsocijalizam i Hitlera bila je poznata i ranije. Još 1946, Karl Levit je objavio ogled o političim posledicama Hajdegerove filosofije, da bi ga njegov francuski apologeta, Fransoa Fedije, 1967. godine branio od napada. Stvari su se izvesno vreme stišale, a onda je, krajem osamdesetih godina 20. veka, veliku pažnju privukla knjiga Viktora Farijasa o Hajdegerovom nacizmu.

Konačno, posle pojave „Crnih svezaka“, Hajdegerovo filosofiranje u senci kukastog krsta pobudilo je novu pažnju, pa Danilo Basta istiće da se njegova sopstvena knjiga bavi polemikom koju su te sveske pokrenule u Evropi i svetu. Autor naglašava da je panoramski prikaz polemike pisao da bi, između ostalog, pomogao budućim mladim istraživaćima. (Ovaj plemeniti zadatak sasvim je ostvaren: knjiga je, kako smo već naglasili, pravi vademecum za sve koji žele dalje, i više).

Priredivać „Crnih svezaka“ u Sabranim delima, Petar Travni, baveći se mislićevim antijevrejstvom, preko noći je postao medijska zvezda, ćak i u tabloidima. „Crne sveske“, svojevrsni dnevnik mišljenja, nastale posle „Bivstva i vremena“, kada se filosof iz Meskirha od fundamentalne ontologije okrenuo mišljenju „događaja“, i za koje je Hajdeger smatrao da su trajno znaćajne (jer, kako je govorio Lajbnic – ko me poznaje samo na osnovu objavljenog, ne poznaje me uopšte), postale su predmet rasprave ćak i među onima koji se nikad nisu zanimali za filosofsku misao. Reflektorska svetlost baćena je, pokazuje Basta, na mislića koji je svojevremeno verovao u mogućnost „duhovnog nacionalsocijalizma“.

Posle „Crnih svezaka“, frajburški profesor Ginter Figal povukao se sa mesta predsednika Hajdegerovog društva. Rekao je da to ćini jer je „Hajdegerova upletenost u nacionalsocijalizam veća nego što smo do sada mogli

7 Isto.

znati“.⁸ Dodao je: „Uprkos Hajdegerovoj velikoj simpatiji za nacionalso-cijalizam, nisam mislio da on namerno i sa uverenjem daje antisemitske izjave, uz to još s tolikom infamijom. Bio je to snažan povod da razmislim o svom odnosu prema Hajdegerovoj ličnosti“.⁹

Njegova zamenica, Donatela Di Cézare, Figalovo povlačenje je nazvala gestom koji nije filozofski, a kasnije se i sama uklonila sa dužnosti. Traženo je da se Hajdegeru oduzme počasno građanstvo, odličje što mu ga je dodelio rodni grad, i da se ime gimnazije u Meskirhu promeni, da više ne bi podsećala na filozofa koji se, mnogi tvrde zauvek, politički i istorijski kompromitovao.

Svega toga ne bi bilo da se nemački mislilac, bilo kada, ogradio od misaonih lutanja tridesetih godina 20. veka. Čak i da je ostavio „Crne sveske“ sa zapisima kakvi jesu, ali da ih je *fusnotirao* jednim iskrenim „Pogrešio sam“, sve bi bilo drugačije.

On to, ipak, nije učinio. Samo je zaveštao da se beležnice objave kad prođu decenije od njegove smrti.

Poslao je poruku budućima. Možda će ga oni shvatiti, zar ne?

Danilo Basta ukazuje da je Hajdeger očekivao da se „Crne sveske“ pojme kao svojevrsne *neupadljive predstraže* i *zaštitni položaji* na putu ka novom početku, ali i kao bitan deo njegovog mišljenja.

Pa šta je to Hajdeger pisao o Jevrejima?

Šta se crni u „Crnim sveskama“?

Osnovna Hajdegerova ideja, od koje filozof kreće u analizu „ontologije“ jevrejskog postojanja jeste da su oni koji su srasli sa tlom sasvim drugačiji od onih koji nisu srasli sa njime i koji se nalaze u statusu „nomada“. Prvi su, bilo kao pojedinci, bilo kao narod, autohtoni, a drugi su obeskorenjeni i lišeni čvrstog oslonca. Basta ističe: „Onaj ko je srastao sa tlom, koji je za nj čvrsto vezan, bivstvuje na drukčiji način ko sa tlom nije srastao, ko od njega nije neodvojiv. Onaj prvi, bilo da je reč o pojedincu ili narodu, jeste autohton, sa jasno uobličnim identitetom. Onaj drugi je nomad, lutalica, bez korena i čvrstog oslonca“.¹⁰

To jest, jedni su Nemci, drugi su Jevreji.

Dok je nemački narod dubinski povezan sa tlom iz koga je ponikao, zbog čega ima punu autohtonost, Jevreji nisu takvi – oni su lutalački neukorenjeni.

Basta naglašava da je Hajdeger smatrao kako nemačka „autohtonost“ nalaže ovom narodu da ostvari svoju istorijsku misiju, što on ne može da

8 Isto, 28.

9 Isto.

10 Isto, 34.

učini osim pomoću države koju treba da, iz korena, obnovi. Uklješteni između Amerike i Rusije, koje su, prva kapitalizmom, druga komunizmom (a obe tehnikom) porobljene u neautentičnom načinu postojanja, Nemačka je prizvana da Evropu vrati njenoj prvotnosti.

Hajdeger o Jevrejima, kaže Basta, piše kao o nomadima čija je egzistencija površna. Za razliku od njih, Nemci su ukorenjeni. Upravo zbog ukorenjenosti oni imaju svoju povesnu veličinu, i dužni su da ostvare misiju svedočenja „novog početka“ evropske misli i delanja. Hajdeger smatra da je glavna osobina jevrejstva prisvajanje kulture kao sredstva moći, i da je svaka inteligencija koja nije „srasla sa tlom“ neka vrsta jevrejske inteligencije.

Tome treba dodati i jevrejsko „manipulatorstvo“. Dok u ratovima najbolji Nemci prolivaju krv, svetsko jevrejstvo upravlja događajima iz senke. Kako kaže Donatela Di Čezare: „Manipulacija je figura jevrejstva“.¹¹

To jest, opet po njenom tumačenju Hajdegerove misli: „Ratničkim imperijalizmom i humanitarnim pacifizmom, a oba su izlivi metafizike i različiti samo sa jednog onto-istorijskog aspekta, upravlja jevrejska manipulacija“.¹²

Jevreji su, svakako, kalkulanti, smatrao je nemački filosof: „Jedan od najskrivenijih oblika *onoga što je džinovsko*, a možda i najstariji, jeste žilava spretnost računanja i virmanisanja i mešanja, čime se zasniva ne-sraslost sa tlom svojstvena jevrejstvu“.¹³

Prema Danilu Basti, iz ovakvih Hajdegerovih stavova nazire se nešto „zloslutno i opasno“.¹⁴

Ipak, objektivan je Basta, Hajdeger nije bio „rasni“ antisemita. On je, pozivajući se na promišljanje činjenice da su veliki proroci bili Jevreji, jednoj od svojoj beležaka dodao i „napomenu za magarce“ – tvrdnju da njegov poziv na razmišljanje o jevrejstvu proroka nema nikakve veze sa antisemitizmom. O njegovom „ne-rasnom“ antijevrejskom stavu pisao je i Karl Jaspers: „U Hajdegerovim javnim, štampanim izjavama ne nalazi se nijedna antisemitska napomena. On nije imao, kao što znam iz dvanaestogodišnjeg druženja, antisemitskih instinkata. Odbio je da kao rektor okači doneti plakat: 'Jevrejin koji govori nemački, laže'. Međutim, u postupanjima kao rektor sprovodio je antisemitski obrazložene mere. U pismu jednoj partijskoj instanci znao je da piše o 'Jevrejinu Frenkelu'. U poslednjim razgovorima koje sam s njim imao 1933, znao je da govori o opasnosti od međunarodnog jevrejstva.“¹⁵

11 Isto.

12 Isto, 99.

13 Isto, 35.

14 Isto, 36.

15 Isto, 63.

Navodeći, u svojoj knjizi, pismo Hajdegerovog sina Hermana, koji, na osnovu činjenica o prijateljstvu njegovog oca sa Jevrejima (od Huserla do porodice Silaši), pa čak i imena njegovih jevrejskih ljubavnica (Elizabete Blohman, Hane Arent), Danilo Basta ukazuje da takvi lični odnosi ne znače da Hajdeger kao mislilac ili javni delatnik nije mogao da ima anti-jevrejske predrasude ili postupke. Naprotiv! Za njega jevrejsvo nije bilo „pojedinstvo“, nego šira pojava u svetu koji se, na ovaj ili onaj način, našao na udaru jevrejske manipulacije svetskim procesima u senci trijumfa tehnike kao ostvarene evropske metafizike.

Herman Hajdeger je isticao: „Moj otac imao je kritički stav prema jevrejsvu a da nije bio antisemita. Danas se to razlikovanje, posle Aušvica, jedva može izvesti“.¹⁶

Ali, šta ćemo sa ozbiljnom i argumentima snabdevenom tezom da je Hajdeger u jevrejsvu video svojevrsnu prepreku za „novi početak“ Zapada? Kao što, prema Danilu Basti, kaže Peter Travni: „'Svetsko jevrejsvo' je postavilo sebi za cilj da osujeti posebnu nemačku ulogu u filozofskoj sudbini Zapada, koju je Hajdeger ustvrdio“.¹⁷

Hajdeger je, ponavlja Basta, jevrejsvo povezivao sa racionalističkom metafizikom i kalkulantsvom, koji su evropsku misao doveli u ćorsokak, pa sada ta ista misao ne može „slobodno da diše“. Jevrejin Marks je, po Hajdegeru, duh sveo na biološko, *nadgradnju* na *bazu*, a to je dovelo do komunističkog nihilizma.

Iako nije bio rasista, Hajdeger je uspeo da Jevreje izjednači sa svetom tehnike, a ovo ga je vodilo u opasne zaključke, o kojima Basta piše kao o posledici stava da su sami Jevreji sebe izložili stradanju jer su, kao „agenti tehnike“ i „kalkulanti“, pohrlili ka propasti: „Nihilizam tehnike, koji je njoj imanentan, doveo je Jevreje do nestanka u onome Ništa, do pretvaranja samih sebe u Ništa. Zbog metafizičkog samouništanja Jevreja u njima, logori se pokazuju, takoreći, kao metafizički zavodi! /.../ Jevreji su žrtva samih sebe kao saveznika metafizike i pobornika tehnike. To nije ništa drugo nego samouništenje u tehničkoj pustinji čiji su nastanak i širenje prouzrokovali sami Jevreji.“¹⁸

Posle rata, Hajdeger se ne kaje, duboko uveren da misao koju izlaže ne može da bude **lažna misao**. On piše Markuzeu, koji je zapanjen njegovom moralnom neosetljivošću prema genocidu nad jevrejskim narodom: „Teškim opravdanim prigovorima koje Vi izričete 'o jednom režimu koji je ubio milione Jevreja, koji je teror pretvorio u normalno stanje, a sve što je stvarno bilo povezano s pojmom duha i slobode i istine preokrenuo

16 Isto, 106.

17 Isto, 109.

18 Isto, 54.

u njegovu suprotnost', mogu samo da dodam da umesto 'Jevreji' može da stoji 'Istočni Nemci' i tada bi to tačno tako važno za jednog od saveznika, s tom razlikom što je svetskoj javnosti poznato sve što se događa od 1945, dok je krvavi teror nacista stvarno bio držan u tajnosti od nemačkog naroda.¹⁹

Dakle, Istočni Nemci, koji stradaju pod Sovjetima su prave žrtve, za koje zna ceo (na nemačke patnje krajnje neosetljivi) zapadni svet, a Nemci o stradanjima Jevreja pod nacistima nisu znali ništa. Mada su i Nemci znali; naravno da su znali. Ne u onoj meri u kojoj su to znali neposredni izvršioci genocida iz njihovog naroda, slepi obožavaoci firerove volje – ali, nacizam je, među Nemcima, od početka progonio Jevreje zato što su Jevreji. Znao je i Hajdeger, koji svom bratu Fricu 13. aprila 1933. godine piše: „Na osnovu zakona o činovnicima, u mojoj struci će ovde *nestati* (podvukao V. D.) tri Jevrejina, tako da ću morati da radim sasvim sam, bez asistenata“.²⁰ Upotreba reči „nestajanje“ – iza koje se krije otpuštanje sa posla na rasnoj osnovi – govori sama za sebe.

Tumač Hajdegerovog antijevrejskog stava, Johanes Friče, kaže da nemački filosof nije samo ćutao. On je, tvrdi Basta, i Aušvic hteo da dovede do ćutanja: „Može se smatrati Fričeovom interpretatorskom zaslugom što je upro prstom na Hajdegerovo predavanje 'Pitanje o tehnici', kao i na njegova čuvena bremenska predavanja s početka pedesetih godina, u kojima je slušaoc/čitaoce lagano vodio ka 'po-stavu' (Ge-Stell) i aluzivno, bez imenovanja, ka Aušvicu, pokazujući da za Aušvic nisu odgovorni Nemci, nego upravo 'Ge-Stell'! U tom kontekstu je kazana najupečatljivija, najteža i najsnažnija Fričeova reč o Hajdegeru – da je ovaj, naime, pokušao da, 'ćuteći, Aušvic dovede do ćutanja'. Nije manje snažna ni njegova teza, čiju istinu pomenuta predavanja potvrđuju i posvedočuju, 'da je Hajdegeru bilo stalo do toga da uništavanje Jevreja dovede do zaborava'. Razume se, uništavanje Jevreja u nacionalsocijalističkoj Nemačkoj, a zaborav toga uništavanja u poratnoj Nemačkoj.“²¹

Posle čitanja Bastine knjige, postaje (opet i opet) jasno da Hajdeger nije samo „misljeno zalutao“ u nacionalsocijalizam. On ga, u datom trenutku, smatrao izabavljenjem Nemačke. Svom bratu Fricu pisao je, još 18. decembra 1931. godine: „Nije više reč o sitnoj partijskoj politici – *nego o spasavanju Evrope i zapadnjačke kulture*. Ko to još ni sada ne shvata, taj je vredan da bude smravljen u haosu.“²²

Pouke bratu Fricu ukazuju na doživljaj Hitlera kao svojevrzne mesijske figure epohe: „Čitav pokret (nacionalsocijalistički – D. B.) ne smeš

19 Isto, 56.

20 Isto, 85.

21 Isto, 227–228.

22 Isto, 83–84.

posmatrati odozdo, nego polazeći od Firera i njegovih velikih ciljeva. Ja sam juče stupio u partiju, ne samo iz unutrašnjeg uverenja nego iz sve-
sti da su samo na tom putu mogući pročišćavanje i razbistravanje čitavog
pokreta... Preuzimanjem rektorstva stavljen sam iznenada pred nove za-
datke... Ali se sada više ne sme misliti na sebe sama, već samo na celinu
i na sudbinu nemačkog naroda koji je ugrožen“.²³

Ovaj, po Basti, nenadmašni „majstor samoinscenacije i samostili-
zacije“,²⁴ kasnije, kad je rat prošao, našao je niz izgovora za svoje držanje
u trenucima Hitlerovog dolaska na čelo Nemačke. No, ozbiljnom istra-
živaču je jasno da je, u *nedoba*, Hajdegerova retorika bila prožeta pateti-
čnim tonom čoveka koji se opredelio i izabrao, stavši na put svenarodnog
jedinstva, čime je „iskreno i duboko *prihvatio* mesijanskog firera, pokret
i njegove uzvišene ciljeve“.²⁵

U dubinama te, na prvi pogled neshvatljive, fascinacije nacističkim
„niskočelcima“ (izraz Milana Brdara), nalazilo se nešto tamno i teško, što
je Žan Lik – Nansi nazvao samomržnjom Zapada, nastalom, po svemu su-
deći, još u doba kada je Hristos bio zamenjen „vikarom Sina Božjeg“, rim-
skim papom, i kada se hrišćanstvo, kao religija ljubavi, pretvorilo u ono
„ljudsko, suviše ljudsko“, što je vodilo „smrti Boga“ opisanoj u Ničeovoj
„Veseloj nauci“. Osenjen tom samomržnjom, napuštajući rimokatoličku
misao o svetu i čoveku, ali i celokupno hrišćanstvo kao mogući odgovor,
Hajdeger je pokušao da pobegne u presokratovsku Evropu, da se skloni
od posledica „evropske metafizike“.

Ko ne voli sebe, ne voli ni druge. I to je opasno. Jer, kada drugi po-
stane predmet mržnje, rešenje može biti samo „konačno“: obračun. Pripa-
dajući narodu koji je preživio Jasenovac i Jadovno, Kragujevac i Kraljevo,
Danilo Basta je čitao Hajdegera sa *srbcidom na umu*: „U liku Jevrejina, taj
drugi je bio na dohvat ruke. (Na drugom mestu i/ili u drukčijim okolno-
stima, taj drugi je moga biti, recimo, Srbin, ili Rus, ili...)“²⁶

I bio je – ne samo Jevrejin, nego i Srbin i Rus. Još pre 22. juna 1941.
godine to je bio i Rus.²⁷

23 Isto, 86–87.

24 Isto, 91.

25 Isto, 89.

26 Isto, 118.

27 Predrag Milojević, u svojim sećanjima, piše kako je to izgledalo u slučaju
Hitlerovom, kada se firer sreo sa Tamakijem, dopisnikom japanskog lista „Niči-
niči“: „Dok je malopre na zboru govorio o boljševizmu kao zarazi koju širi belo-
svetski zarazni jevrejski duh lišen nacionalnog korena, zarazi koja predstavlja opa-
snost za sve nacije – on sada ovde pred japanskim novinarom (ignorišući mene)
objašnjava boljševizam kao jedan novi vid ruske, odnosno sovjetske opasnosti. Isto
onako, kaže, kao što su se ranije ruski ekspanzionisti služili panslavizmom kao

Zato je knjiga Danila Baste dragoceno svedočenje mogućnosti angažovanog znanja koje nikad ne biva dvodimenzionalno i ideologizovano, ali koje nas opominje na neophodnost budnosti u svetu u kome i misao može postati ne samo gnoseološko oruđe, nego i ubistveno oružje. Bastina knjiga je značajan doprinos našoj filosofiji, ali i istorijskoj svesti, koje, kako kaže Žarko Vidović, nema bez svesti o zlu.

Hajdeger i vođenje u ponor

Odakle fascinacija Hitlerom i nacizmom kod jednog takvog mislioca kakav je Hajdeger?

Da li je slučajna ili proizilazi iz njegovog načina mišljenja?

Videli smo da se to pitanje postavljalo odavno, i da odgovora nikad nije dosta. Videli smo šta „Crne sveske“ imaju da nam saopšte. I to je važno. Jer, Hajdeger se u istoriji novije evropske filosofije ne može *ni preskočiti, ni zaobići*.

Nikako ne smemo zanemariti činjenicu da se dotični mislilac pojavio posle Prvog svetskog rata, kada je nastupila smrt Evrope kakva je do tada bila poznata Evropljanima.

Pojavila se „izgubljena generacija“ – ljudi koji su, kako bi rekao pesnik Dušan Vasiljev, gazili u krvi do kolena i ostali bez snova.

Oni su očajni: Bog je „umro“, i mora se početi iz početka. Da bi uopšte bilo smisljeno živeti.

Po Milanu Brdaru, Martin Hajdeger, kao nepriznati pripadnik „izgubljene generacije“, gradi „egzistencijalnu ontologiju iz iskustva urušenosti i besmisla, ne samo Nemačke, nego i Evrope“.²⁸

Kada se pojavio Hitler, koji je, i svojim izgledom, bio kombinacija očajanja i odlučnosti, tipičan plod duha posleratne Evrope, Hajdegeru se učinilo da je u pitanju harizmatički vođa, pouzdani obnovitelj domovine i novorođena nada: „Hitler je i za njega bio u dosluhu sa Sudbinom, kao što je Dekart iz svog bezdana žudeo dosluh sa Bogom. Kako su Hitlera počeli masovno da imitiraju, tako je i veliki filozof obukao braon košulju, zategao opasač i suzio brkove, prema novoj modi, pre nego što je ušao

oruđem za postizanje svojih nacionalističkih ciljeva, tako se oni sada služe marksizmom u sprovođenju svojih imperijalističkih smerova. Opasnost je ista, s tim što je sada još veća jer je kamuflirana varljivim socijalističkim teorijama. Stoga Japan u Aziji i Nemačka u Evropi imaju ulogu i dužnost da svetu otvaraju oči za novu imperijalističku opasnost koja se javlja u vidu boljševizma i da prednjače u odbrani svetske civilizacije od slovenske nekulturne najezde“ (Predrag Milojević, *Bio sam prisutan / Sećanja*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1980, 68–69).

28 Milan Brdar, *Um crne šume: Uspon i pad Martina Hajdegera 2*, Zavod za kulturu Vojvodine, Novi Sad, 2017, 234.

u slušaonicu. Nešto istočnije, u isto vreme, svi su imitirali Staljina, sve s frizuroum češljanom preko temena i širokim bačuška – brkovima“.²⁹

Naravno da je Hajdegerov hitlerizam sramna zabluda, ali, podseća nas Brdar: „Zar nije Hitler bio na naslovnoj strani 'Tajmsa' kao evropski čovek godine 1938? Da, da, a slanje Jevreja u konclogore teklo je uveliko. To nije sprečavalo premijera Lojda Džordža da na ceremoniji proglašenja Hitleru, sa suzama radosti u očima, pokloni njegov, dakle Hitlerov, portret u ulju.

Bio je tu i vrli Vinston Čerčil s genijalnim rečima da je takav čovek danas potreban Evropi! Nisu sanjali da ga je Evropa već dobila, i da će to platiti krvlju, znojem i suzama. Kako bi, kad im je bio divan dok su maštali kako da ga gurnu na SSSR, radi uništenja komunizma i pljačke ruskih resursa! Jedno je Hitler bio do 1939. – čovek Evrope, a drugo, posle te godine – bandit, ubica i, na kraju, monstrum. U svakom slučaju, neprijatna i nepriznata istina Evrope i Zapada“.³⁰

Do danas.³¹

Ima, međutim, u samom razvoju Hajdegerovog mišljenja nečeg što ga vodi ka nacizmu i fireropoklonstvu. Činjenica je, kaže Brdar, da je etička pozicija „Bića i vremena“ prazna, pošto je smeštena na nivo „nulte“ egzistencijalne situacije; ne mireći se sa pukim postojanjem koje stremlji ka smrti, čovek tek treba da nađe smisao i postavi temelj svog etičkog opredeljenja. Iako je Hajdeger Karlu Levitu posle 1945. rekao da se za nacizam opredelio na osnovu pojma „istoričnosti“, u pitanju je nešto sasvim drugo. Brdar kaže: „Razlog nije u smislu pojma istoričnosti nego u njegovoj odluci na osnovu procene da će nacizam Nemačku spasti od komunističke opasnosti, vajmarske liberalne demokratije i usuda tehnike“.³²

Kao što je, kod Hegela, filosof sasud u koji se uliva Apsolutni duh, tako se u Da-sein uliva istina bića, pri čemu rasvetljavanje dolazi od bića samoga, a ne od čoveka. S obzirom na to, kaže Brdar, ovakvom samoraskrivanju Da-seina odgovara pojava harizmatske ličnosti, svojevrsnog posrednika između ljudi i bogova, čovečanstva i sudbine bića. Posrednik nije i ne može biti puki smrtnik. Jer, kako ističe Brdar, i „čovek stutvuje u svojoj suštini samo tako što ga biće oslovljava, samo ako stoji u rasvetljenosti, na čistini bića“.³³

29 Isto.

30 Isto, 235.

31 Predrag Milojević podseća čitaoca: „U Engleskoj su se konzervativci oko predsednika Vlade Čemberlena i ministra inostranih poslova lorda Halifaksa držali devize: 'Bolje Hitler nego Staljin'. U 'fireru' su gledali branioca Evrope i zapadne civilizacije od crvene 'istočnjačke opasnosti'“. (Predrag Milojević, isto, 74).

32 Isto, 237.

33 Isto, 242.

Na toj čistini, po pozivu onog najsuštastvenijeg, iznenada – javlja se Hitler.

Tako se priviđa filozofu iz Meskirha.

Brdar smatra da istorijsko iskustvo 20. veka (i kada je u pitanju nacizam, ali i kada je u pitanju komunizam), ukazuje na svojevrсни savez „političkih neandertalaca“ sa „naivnim transcendentalcima“. Tu Hajdeger nije izuzetak – on je od sebe pravio lakrdiju „kada je pojmove tubića, egzistencije i suštine raubovao u propagiranju varvarske ideologije, jer mu se priviđala kao slamka spasa civilizacije“.³⁴

Takođe, po Brdarovom uverenju, Hajdeger je pao pod uticaj Ernsta Jingera koji je smatrao da se svet mora podvlastiti naložima univerzalne moći, za koju su se, između dva svetska rata, nadmetali komunizam, nacizam i liberalizam. Jingerov „Radnik“ ulazi u boj umesto, istorijski već odavno potrošenih, kraljeva, plemića i građana, što zahteva „totalnu mobilizaciju“ države u ratne svrhe, pa nijedna oblast života ne može ostati autonomna. Pruska vitezka „zastarelost“ dovela je, smatra Jinger, do poraza Nemačke u Prvom svetskom ratu, dok je obescorenjena Amerika, koja se „totalno mobilisala“, izašla kao pobednik. Sovjetski Savez je, sa petogodišnjim planovima, takođe jasno pokazao svoju mobilizatorsku moć. Prošlo je vreme buržoaske sigurnosti, upozorava Jinger; sada Radnik kreće u veliki, možda potonji, rat koji se već naslućuje na obzorju vremena. Radnik je slika sadašnjosti i budućnosti ne samo u Sovjetskom Savezu, nego i u Nemačkoj. Zato je Hajdeger u rektorskom govoru 27. maja 1933. godine i besedio o neophodnosti da se u poduhvatu sveobuhvatnog preporoda udruže *radnici rukom* i *radnici čelom*.³⁵

Brdar zapaža: „Pošto je Vajmar video kao pećinu, nije mogao na vreme da shvati da su Nemačku iz nje izveli neandertalci, koji će zemlju tek pretvoriti u praistorijsku pećinu. /.../ Nacistička revolucija za njega je bio Događaj (Ereignis) zaokreta (Kehre), početak prisvajanja bića i čoveka u konačno uočenoj autentičnosti“.³⁶

Hitler je Hajdegeru bio čovek koji će teoriju (njegovu!) pretvoriti u svenemačku praksu, u put ka autentičnosti. Tragikomično je verovao da filozof može biti učitelj političkog vođe. Kao što je Hegel video Napoleona kao inkarnaciju Svetskog duha, a sebe kao potencijalnog sekretara Napoleonovog i tumača njegovih slavni delata, tako se i Hajdegeru činilo da je baš

34 Isto, 243.

35 Hajdeger se, u svom predavanju u Tibingenu 30. novembra 1933, pita: „Zar student oduvek nije bio radnik?“ (Viktor Farijas, *Hajdeger i nacizam*, prev. Jelena Stakić, Zoran Stojanović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1994, 143).

36 Isto, 246.

on „Hitlerov Hermes“: „Adolf je ispunjavao osnovni kriterijum: kao Da-sein između bogova i ljudi, što ne može da bude svako, ali može Niko i ništa, kao nikogović – jer se kroz takvog biće najbolje izražava. I dok je za sve koji su imali oko da vide bio egzistencijalna nesreća u uniformi, Martinu nije smetao njegov lik između lokalnog brice i Čaplinovog Šarla. Uostalom, lik je površina, važna je suština! I pošto je u njegovoj harizmi video personifikaciju nemačkog tubića i svetske sudbine, mogao je da se oduševljava i njegovim rukama, uz naglašavanje kako „obrazovanje nije važno“ /.../“³⁷

Ako se, kaže Brdar, *božansko* i *svetost* odvoje od Boga, koji, po Niče, neizbežno umire, onda se i božansko i svetost mogu prilepiti za bilo šta, pa čak i za očitog očajnika – Hitlera. Hajdeger zato i nije bio slučajno uz firera. Ovo *političko* – *metafizičko* opredeljenje, kako vidimo, potiče iz druge faze njegovog mišljenja, u kojoj je dotični molera iz Braunaua na Inu sazirao ne samo kao nemačku i evropsku, nego i kao svetskoistorijsku figuru, kojoj on treba da postane putovođa.

Od nacista se, smatra Brdar, Hajdeger distancirao lično, ali ne i politički. Napustio je mesto rektora, jer se Hitler obračunao sa njegovim prijateljem i zaštitnikom, Ernstom Remom, vođom jurišnih odreda, koji je, na svoj način, verovao u revoluciju i neizbežni sukob sa krupnom buržoazijom, sa kojom je firer sklopio savez.³⁸ Čak i 1936. godine, Hajdeger je nosio kukasti krst na reveru, i u zemlji i u inostranstvu, i denuncirao „politički nepouzdan“ kolege.

37 Isto, 249.

38 Predrag Milojević, pišući o „noći dugih noževa“, kada je Hitler raskrstio sa Remom i revolucionarnim duhom „jurišnih odreda“, naglašavao da je firer još pre te noći krenuo u kompromise ne samo sa buržoazijom, nego i sa nemačkom vojskom, koja mu je bila neophodna za buduće ratove. Radikalnog Rema je svojeremeno voleo, a generale je, isto tako, pre dolaska na vlast, mrzeo, ali su mu generali bili potrebni nego „razbarušeni“ Rem. Inače, kaže Milojević, jedino je Rem bio sa Hitlerom na „ti“. Pored krupne buržoazije, vođa naci – jurišnika smatrao je da je neophodan obračun i sa starim generalima, jer revolucija mora doneti sve novo: „Rem je imao nezgodnu manu: bio je homoseksualac. /.../ Međutim, Hitler ga je uvek pokrivaio svojim autoritetom. /.../ Doduše, u govoru koji je održao posle čišćenja SA, Hitler je Removo likvidiranje obrazložio visokim nemoralom koji se širio u vrhovima jurišnih odreda. Pravi razlog je, naravno, bio drugi. /.../ Rem i njegovi najbliži doglavnici pobijeni su u noći 30. juna 1934. na spavanju u luksuznom hotelu letovališta Vanze u blizini Minhena. Hitler je lično predvodio kaznenu ekspediciju koja je izvršila masakr. Visokog komandanta jurišnih odreda Hajnesa, koga je zatekao u krevetu sa jednim prijateljem, lično je ubio iz pištolja. Jedino je Remu ostavljen revolver da se sam ubije. On to nije hteo. Vikao je: „Neka Hitler dođe da me ubije!“ Ubijen je s leđa dok je još dozivao Hitlera. /.../ Pored sve svoje nastranosti, Rem i njegovi doglavnici su verovali da nacionalsocijalistička revolucija nosi neku socijalnu podlogu, da je ona revolt malog zapostavljenog čoveka protiv oligarhije i kastinstva. U noći „dugog noža“ zatrven je poslednji trag tog ideji“. (Predrag Milojević, Isto, 90,91,94).

Da nije voleo Jevreje, videlo se i pre „Crnih svezaka“ – netaktičan u krajnjoj meri, raspojasano arogantan, Hajdeger je, ističe Brdar, čak i Jaspersu, mužu jedne Jevrejke, pričao o „jevrejskoj zaveri“ na međunarodnom nivou. Uglavnom je odbacivao doktorske disertacije jevrejskih kandidata; pošto se i ranije borio protiv „jevrejizacije“ nemačkog duha, nacizam mu je bio oruđe da se „pročisti Univerzitet“. Doduše, smatra Brdar, sve pomenuto ne isključuje mogućnost da je ponekom Jevrejину lično pomogao. Naročito je bio sraman njegov odnos prema Huserlu, kome je svojevremeno, kao odani učenik, posvetio „Biće i vreme“, ali kome je, čim je postao rektor u Frajburgu, trajno okrenuo leđa.

Plebejac, spreman na sve, nije, kao ni Hegel, hteo da bude običan profesor, nego se nadao i vlasti, toj, po Brdaru, večnoj fatamorgani filozofskog srca: „A ako je mislio da prevaspitava nacističke niskočelce, bio je ne samo naivan, nego i neviđeno glup. Pošto nije imao dara za procene karaktera, nije vredelo da im osmotri lica, odakle se, inače, lako očitavao kapacitet za prosvetčivanje. Ništa od toga 'nije zapažao' jer je ostao zablenut u 'Adolfove ruke'“.³⁹

Zato je i besedio svojim slušaocima da, kad vođa govori o obrazovanju na osnovu nacionalsocijalističke slike sveta, on to ne čini upotrebom pukih ideoloških parola, nego na temelju jednog projekta sveukupnog preobražaja – kako Nemačke, tako i Evrope. Jer, po Hajdegeru, „nacionalsocijalizam nije neka doktrina, nego je preobražaj nemačkog sveta od dna do vrha, a, kako verujemo, takođe i evropskog“⁴⁰. Baveći se, 1934. godine, „nacionálnom fundamentalnom ontologijom“, tvrdio je da se rešenje jasno vidi u ličnosti Hitlerovoj. To je, kaže Brdar, bila „parafilozofska bajka“ o *Ja koje je postalo Mi*. Kao rektor, sklon brzom i lakom oduševljenju, često je sebe činio i komičnim: pojavljivao se na ozbiljnim skupovima odeven kao klovn, u „narodnoj nošnji“ – „crnim kratkim pantaloncima sa hozentregerima, beloj košulji, dokolenicama, sa crvenim prslukom i šeširićem“⁴¹, što ga je, uz redovne pokliče „Hajl Hitler“, činilo nacističkim čovekom od poverenja na Univerzitetu. (Ali, naravno, i predmetom podsmeha među kolegama).

Ushićen izlivima studentskog primitivizma i nasilnosti kao nove snage nemačkog naroda, pokazivao je da ga je obuzela fantazija volje za moć na tragu Jingera i Ničea.⁴²

39 Isto, 255.

40 Isto, 257.

41 Isto, 260.

42 Hajdeger kaže: „Ali, biti primitivan, to znači biti, po svojim unutrašnjim poletima i nagonima, tamo gde stvari počinju, biti primitivan znači biti gonjen unutrašnjim silama. Baš zato što je primitivan, novi je student pozvan da novo okonča znanjem. /.../ Mi poznajemo te mlade ljude, čvrstinu njihovih crta, surovost /.../ njihovog govora, njihov čelični karakter. Taj tip studenta više ne studira u tradicionalnom

Oblepljen iluzijama, *zaslepljen* pojmovnom paučinom koju je sam stvarao, pa je „biće u nadolasku“ prepoznao „u liku egzistencijalne nesreće sa brčićima i razdeljkom, koji je zemlji mogao da donese samo ono što mu se čitalo s lica: očaj i ludilo!“⁴³

Hajdeger nije bio rasista poput Hitlera i Rozenberga. On je nemačku nadmoć sazirao u „ontologiji“, a ne u biologiji. Po Karlu Levitu, pisac „Bića i vremena“ je 1936. godine nemačku misiju u Evropi promišljao na tragu Helderlina i na putu ka presokratovskoj Grčkoj. Ali ipak se i dalje umom zanosio, padao u nemačko kvazimesijansko oduševljenje utvarama moći i veličine. Uostalom, sve je to bilo povezano sa opštim stanjem naroda koji, kako kaže Brdar, tih godina „prolazi kroz ekstatično-halucinogeno iskustvo koje ga je uvelo u ludilo svetske misije“.⁴⁴

To ludilo je, smatra Brdar, osenilo i autora „Bića i vremena“.

Hajdeger je, u nastupajućem „ratu svetova“, mislio da nije dovoljna samo tehnika da bi se pobedilo, nego je neophodan i natčovek kadar da je upotrebi. Rat protiv umorne, metafizičke Evrope, koji treba da joj donese sveži dah „presokratovske“ nevinosti, vodiće natčovek što je ukrotio tehniku. Taj je, uprkos svemu, nepobediv, jer nosi istinu nadolazeće budućnosti, pravdu i snagu sveobnoviteljskog duha. Tako je Hajdeger tumačio nemačke pobeде nad Francuzima 1940. godine. Kada su SAD ušle u rat, nazvao je tu odluku poslednjim činom američkog samouništenja. Dok su Nemci trpeli poraze pod Staljingradom, filosof je u predavanjima o Parmenidu, o gubitnicima na bojnopolju govorio kao o „narodu pesnika i mislilaca: „U nacizmu je video snagu obnove Zapada i pokretačku snagu najveće kulturne revolucije od Platona do XX veka!!!“⁴⁵ Katastrofu na Istočnom frontu 1943. je opet tumačio kvazifilosofski, poistovećujući, kao i Hitler, Nemačku sa Evropom. Gube Nemci – gubi sva Evropa! Dok se oko njega svet ruši, filosofu se priviđa da Nemačka, u stradanju i smrti, spasava stari kontinent od malodušnosti, a samo biće od zaboravljanja suštine istog: „Propast i usamljenost Nemačke u ratu prikazivao je metafizički, kao usamljenost bića, koje prebiva bez bivstvujućih“.⁴⁶

Zato Brdar kaže da „nema ničeg goreg nego kad se u razmatranje aktuelne političke problematike upadne s teškim filozofskim kategorijama kojima tu nije mesto“.⁴⁷ Pretrpevši, prema Brdaru, „udar teških kategorija u glavu“, Hajdeger je služio nacistima samo kao korisni idiot.

smislu. On je uvek u pokretu. Taj student postaje radnik“ (Viktor Farijas, *nav. delo*, 143).

43 Isto, 262.

44 Isto, 263.

45 Isto, 264.

46 Isto.

47 Isto.

Hajdeger i repaganizacija Zapada

Američki hrišćanski filozof Serafim Rouz, u svojoj studiji o razvoju nihilističke dijalektike, smatra da je jedan od stupnjeva u repaganizaciji Zapada bila filozofija koju on naziva *vitalizmom*. Nastala je, smatra Rouz, kao reakcija na liberalizam (u kome apsolutna istina hrišćanstva biva zamjenjena antropocentričnim, sumagličastim „idealizmom“) i realizam (materijalističku filozofiju radikalnog scijentizma 19. veka).

I liberalizam i realizam išli su putem tehnike kao oruđa volje za moć, racionalističkog rešavanja svih ljudskih problema i krajnjeg planiranja društva. Čovek je samo šraf jednog velikog socijalnog mehanizma, i nema bilo čega *višnjeg* čemu bi se moglo stremiti. Realizam je značio preuprošćavanje sveta na putu ka totalitarnoj utopiji. Zato se pojavio vitalizam: hoćemo živi život, a ne pukost tehnike!

Ipak, vitalizam nije značio povratak apsolutnoj istini, pogotovo ne hrišćanskom otkrovenju; bio je to put ka pronalazenju novih, antropocentričnih, naturalističkih ili mutnih „mističkih“ otkrovenja.

Rouz kaže: „Na intelektualnom nivou, vitalizam predstavlja odbacivanje hrišćanske istine zajedno sa izvesnom pseudoduhovnom pretenzijom. /.../ Do sredine XIX veka najosetljiviji mislioci naslutili su perspektivu 'probuđenih' masa, kojima će se okoristiti 'užasni uprostitelji', a u vremenu Ničea, najsilnijeg 'proroka' vitalizma, to predosećanje preraslo je u uverenost. Niče je mogao da vidi kako 'smrt Boga baca svoje prve senke na Evropu' i – mada je 'događaj sam po sebi bio suviše veliki, suviše udaljen, suviše prevazilazio mogućnosti poimanja za većinu ljudi, da bi se pretpostavljalo da će saopštenje o njemu doći do njihove svesti' – ipak je njegovo nastupanje bilo izvesno, a ljudi poput Ničea bili su 'prvorodena i privremeno rođena deca nastupajućeg veka' – veka, podsetimo se, nihilističkog trijumfa.“⁴⁸

Rouz tvrdi da je napuštanje hrišćanske vere kao temelja pogleda na svet donelo masovnu katastrofu koja će se naročito pokazati u 20. veku: „Hrišćanska istina, koju je podrivao liberalizam, a realizam otvoreno napadao, nije samo filozofska istina, nego Istina života i spasenja; i kada među masama, vaspitanim na toj Istini, počinje da uzima maha ubeđenje da ona nije više dostojna poverenja, kao rezultat se ne dobija prosto urbani skepticizam kojim se teše malobrojni liberali, nego duhovna katastrofa gigantskih razmera, čije će se posledice osećati u svim sferama ljudskog života i misli. Mislioci poput Ničea videli su prve senke te katastrofe i bili su u stanju da više ili manje detaljno opišu i predvide neke od njenih

48 Otac Serafim Rouz: Nihilizam, <https://svetosavlje.org/nihilizam/>, pristupljeno 2.2.2021.

posledica; ipak, te se posledice manifestuju u velikim razmerama tek kada ove senke počnu da se prikrajaju u srca miliona ljudi.⁴⁹

Po Rouzu, brzina i bekstvo od stvarnosti su glavne osobine ove epohe, koja živi u stanju stalnog nemira. Ratovi i sve neukrotiviji razvoj tehnike menjaju lice planete. U politici su, po Serafimu Rouzu, najuspešnji oblici vitalizma bili Musolinijev kult aktivizma i nasilja i Hitlerov kult „krvi i tla“. Rouz na uputan način tumači privlačnost fašizma i nacizma ne samo za uznemirene mase, nego i za niz intelektualaca: „Osim masa, otsečenih od svojih korena, koje su glavni objekat njihove eksploatacije, nihilistički demagozi su našli vatrenu podršku, mada ne zadugo, u dovoljno značajnom broju ljudi koji su pripadali intelektualnoj i kulturnoj avangardi. Malo ko od njih je prihvatio nacizam ili fašizam kao „novu religiju“, ali su ih zato mnogi pozdravili kao protivtežu demokratiji, 'nauci' i 'progresu' (to jest, liberalizmu i realizmu) koji su, kako se činilo, obećavali budućnost koju nijedan osetljiv čovek nije mogao da zamisli bez strepnje; njihov dinamizam, 'životnost' i pseudotradicionalizam izgledali su zavodljivo 'osvežavajuće' mnogima, koji su udisali zagušljivu intelektualnu atmosferu tog vremena“.⁵⁰

Životnost: put ka prvotnosti... Ka „presokratovcima“, što da ne?

U knjizi „Postmoderni fašizam: pokušaj uništenja judeohrišćanskog pogleda na svet“,⁵¹ Džin Edvard Veit nastojava na činjenici da se Hitler nije samo obračunavao sa Jevrejima, nego je na umu imao i ozbiljan obračun sa hrišćanima, kad za to dođe čas.

Nacistički odnos prema hrišćanstvu jasno je formulisao Martin Borman, koji je tvrdio, po Džinu Evdardu Veitu, da su nacionalsocijalistički i hrišćanski pogled na svet nespojivi. Dok hrišćanske konfesije narod drže u neznanju, pisao je Borman, nacizam je „naučno utemeljen“. Hitler je, posle rešavanja „jevrejskog pitanja“, nameravao da reši „crkveno pitanje“, verujući da hrišćanstvo mora da satruli kao „gangrenozni ud“.⁵² On sam je bio neka vrsta panteiste *naukopoklonika*, koji je prirodu poistovećivao sa Bogom.

Hitlerovo antihrišćanstvo nastavljalo se na prosvetiteljski obračun sa istim: Volter, koji je vodio odlučnu borbu protiv hrišćanskog nasleđa u Evropi, bio je siguran da je uzrok celokupne evropske porobljenosti

49 Isto.

50 Isto.

51 Gene Edvard Veith: „Modern Fascism“, Concordia Publishing House, St. Louis 1993.

52 O nacističkom antihrišćanstvu videti i: Christopher Tatara, Hitler, Himmler, and Christianity in the Early Third Reich, <https://core.ac.uk/download/pdf/59227099.pdf>, pristupljno 2.2.2021.

„lažnoj religiji“ novozavetno prihvatanje starozavetnog judaizma sa svih njegovim „zabludama“.⁵³ I rimokatolicizam i protestantizam imali su svoje antijudaističke stavove, i svoje inkvizitorske progone Jevreja; ali, ako Jevrejin postane rimokatolik ili protestant, na njega sumnja više nije padala. Nije se moglo govoriti o mržnji na osnovu paganskog rasizma svojstvenog nacizmu, koji je odbijao mogućnost bilo kakve konverzije za Jevreje. Jevrejin je, raso, Jevrejin, ma šta uradio, i ne može mu se, nikada, verovati, smatrali su nacisti. A rasizam je, ne zaboravimo, postao moguć samo na osnovu razvojne linije evropske misli, čiji je jedan od prosvetiteljskih rukavaca bio i evolucionizam sa svojim rasnim (u stvari, rasističkim) determinizmom, što mu religija više nije bila potrebna da bi se istakla „superiornost“ belokožaca, nadljudi, arijevske polubogova.⁵⁴

Hitler se, kaže Veit, hvalio da ima šest divizija esesovaca ravnodušnih prema religiji, ali koji idu u smrt sa herojskom ozbiljnošću koja je svojstvena starinskoj religioznosti. Nacisti su nastojali da zamene hrišćanske obrede i simvole svojim: prinudna okupljanja omladine bila su nedeljom ujutru, kad se ide u hram; ko je hteo, mogao je da se venča i sahrani uz upotrebu nacističkih rituala. Jedna od pesama „Hitlerove omladine“ (Hitler Jugend-a) glasila je:

„Mi smo srećna Hitlerova omladina;
 Ne treba nam hrišćanska vrlina;
 Jer Adolf Hitler je naš posrednik
 I naš iskupitelj.
 Nema ni popa ni đavola
 Koji može da nas spreči
 Da se osećamo kao Hitlerova deca.
 Ne sledimo Hrista, nego Horsta Vezela!
 Dalje sa tamjanom i svetom vodicom,
 Uz pesmu idemo za zastavom Hitlerovom;
 Samo tako smo dostojni svojih predaka.
 Nisam ni hrišćanin, ni katolik.
 Sa SA odredima idem kroz vatru i vodu.
 Crkvu mi mogu ukrasti što se mene tiče.
 Kukasti krst me usrećuje ovde na zemlji,

53 Cyprian Blamires: In Search of the Ideological Origins of Holocaust, <https://investigacion.pucmm.edu.do/estudios-europeos/en/Documents/Cyprian-conference.pdf>, pristupljeno 2.2.2021.

54 O razvoju evolucione etike u Nemačkoj, bez koje ne bi bilo nacističkog rasizma, u knjizi Riharda Vajkarta: „Od Darvina do Hitlera: Evolucionarna etika, eugenika i rasizam u Nemačkoj“ (prevod Svetlana Stamenov Rašeta), <https://qdoc.tips/queue/rihard-vajkart-od-darvina-do-hitlera-pdf-free.html>, pristupljeno 2.2.2021.

Za njim ja idem marširajući
Uzmi i mene, Baldure fon Širah⁵⁵

Baldur fon Širah je, da ne zaboravimo, bio vođa te „Hitlerove omladine“.

Odbacujući Jevreje, Hitler odbacuje i hrišćanstvo, koga su, kako on misli, „upropastili“ baš Jevreji, preko svog „agenta uticaja“, apostola Pavla. Hitlerov učitelj, okultista Ditrih Ekart, objavio je 1924. godine knjižicu „Boljševizam od Mojsija do Lenjina – Razgovor između Adolfa Hitlera i mene“.⁵⁶ (Ekart je uskoro umro, i nije dočekao da svog učenika vidi na vlasti.) U njoj je dat podroban pregled Hitlerovog antijevrejskog mišljenja, a Ernst Nolte smatra da je to najautentičniji razgovor sa Hitlerom pre njegovog dolaska na vlast, a možda i kasnije.⁵⁷

Za Hitlera, Stari Zavet je knjiga koja vodi Lenjinu, i u kojoj se opisuju Jevreji kao porobljivači čovečanstva. Hitler Ekartu kaže: „Evo, evo recepta po kome Jevreji uvek pripremaju svoju paklenu čorbu.“⁵⁸ Po budućem fireru Trećeg rajha, nije Bog taj koji je pobio prvorođene u Egiptu, nego su to učinili sami Jevreji, udruženi sa lokalnim ološem. „Glavna hulja“ u Egiptu je bio „čedni Josif“ koji je u tuđu zemlju doveo svog oca i braću; govoreći o tome kako naivni nemački učitelji plaču čitajući deci priču o Josifu, Hitler je, po Ekartu, „mračno gledao Knjigu mržnje“⁵⁹: tako je on, naime, zvao Stari Zavet.

Budući firer govori o Mojsijevom nasledniku, Isusu Navinu kao ubici nevinih naroda, a proroka Isaiju naziva „opsednutim“, jer Isaija kaže da se „Gospod razgnevio na sve narode (nejevreje); zatrće ih, predaće ih na pokolj“ (Is. 34, 2, 9, 12), i dodaje: „Između Isaije i Isusa Navina prošle su stotine godina, no za sve to vreme paklena mržnja Jevreja prema nejevrejskim vladarima nije se za trunku promenila.“⁶⁰

Za budućeg nemačkog firera, „autentični“ Isus iz Nazareta nije imao nikakve veze sa Starim Zavetom, a za sve je kriv apostol Pavle, koji je Rimskom carstvu doneo nove ideje: „Svi su ljudi jednaki! Bratstvo! Pacifizam! Nema više časti!“⁶¹ Po Hitleru, tako je Jevrejin trijumfovao, i dodaje: „Trebaće još puno vremena da se hrišćanstvo oporavi od Pavla! O kakve smo

55 Nicht Christus folgen, sondern Horst Wessel!, <https://www.roger-pearse.com/weblog/2012/12/11/nicht-christus-folgen-sondern-horst-wessel/>, pristupljeno 2.2.2021.

56 Ditrih Ekart, Boljševizam od Mojsija do Lenjina: Razgovor između Adolfa Hitlera i mene, prev. P. Višnjevac, Beograd, 1998.

57 Isto, 3.

58 Isto, 8.

59 Isto, 11.

60 Isto, 12.

61 Isto, 26.

mi naivne duše! Jevrejin pobije stotine hrišćana; iznenada primeti da je ostatak postao samo još vatreniji. Tada mu se upali dobro poznata lampica: pretvara se da se preobratio. Zauzima značajnu pozu i motri. I mada se gotovo svim svojim doktrinama razlikuje od ostalih apostola, mi predano slušamo njegove propovedi.⁶²

Hitler i Ekart su zamerali Martinu Luteru što je na nemački preveo „satansku bibliju“ Starog Zaveta, jer su i njega *nasankali* Jevreji.

Kakve ovo veze ima sa Hajdegerom?

Hajdegeru se, kako smo videli, ne može pripisivati rasni antisemitizam, ali je i njegova misao izrasla iz radikalnog odbacivanja novozavetne hrišćanske tradicije koje nema bez starozavetnih temelja. Jevreji su, sa te stajne tačke, neprijatno podsećanje na neuspelu istoriju zapadnog hrišćanstva, koje se pretvorilo u umrtvljujuću racionalnu metafiziku, i zato je sada potrebna objava „novih bogova“. Sasvim u skladu sa vitalističkim tendencijama među evropskim intelektualcima između dva svetska rata.

U knjizi *Dvostrukost senke filosofije / Hajdeger, nacizam i jevrejski Drugi*, Eliot R. Volfson se, kako sam kaže, usredsređuje na Hajdegerovu bliskost sa nacističkim pokretom, pri čemu je smatra, kao i mnogi, neslučajnom.⁶³ Volfson ukazuje na stav Roberta Esposito, po kome je Hajdegerov nacizam bio pokušaj da se neposredno obrati onome što je ispravno, da ga odvoji od neispravnog, i da to neispravno progovori kako valja – jednim izvornim glasom. Trebalo je, putem genealogije prvotnosti, doći do teleologije.⁶⁴

Volfson ukazuje na činjenicu da je Hajdegerov rektorski govor bio ne samo pristajanje na nacizam, nego i svojevrsno nastojanje da se sopstvena filosofija popularizuje, zbog čega, po Karlu Levitu, nije Hajdeger taj koji je, krenuvši za Hitlerom, upao u nesporazum sa sopstvenom mišlju, nego su u nesporazumu sa istinom upravo oni tumači koji ne shvataju zašto je nemački filosof pošao takvim putem.⁶⁵

I Milan Brdar, kako smo videli, upućuje na Hajdegerovo određenje za nacizam kao na unutrašnje, a na spoljašnje, zbog čega se autor „Bića i vremena“ kasnije nije ni kajao, niti je mogao da se kaje (osim za pojedinačne postupke, kakav je prekid veze sa Jaspersom, zbog čega je osećao i istinski stid): „Kako se u istoriji sve događa u režiji bića, kako metafizika nije uradila ništa slučajno, pa ni jedan mislilac nije mislio mimo naloga bića, tako je i on sve radio po istom istorijskom nalogu. Kao što

62 Isto.

63 Elliot R. Wolfson: *The Duplicity of Philosophy's Shadow / Heidegger, Nazism, and the Jewish Other*, Columbia University Press, 2018, XI.

64 Isto, 25.

65 Isto, 26.

u Hegelovoj konstrukciji sloboda na kraju izlazi na saznanu nužnost, kao što je u tvrdom marksizmu sve potčinjeno zakonima istorije, tako je i kod Hajdegera sve potčinjeno zakonu bića. Pozicija „Bića i vremena“ bila je etički prazna, u filozofiji Hajdegera II zbog istorijsko-ontološke predeterminacije etika nije ni moguća, tako da nema ni lične odgovornosti. /.../ A ako zaista veruje u svoju filozofsko-istorijsku konstrukciju, onda on mora, u duhu pravog kalviniste, da kaže: da odstupim ne mogu, jer je Bog tako hteo. A u njegovoj varijanti: rat, Aušvic, Gulag, sve je upisano u poslanje bića. Prema tome, niko nije kriv jer se sve zbilo po ontološkoj predestinaciji, tako da je priča o ličnoj krivici čak neozbiljna“.⁶⁶

I Đani Vatimo je učio, smatra Volfson, da je Hajdeger zaista vero-
vao „kako se nemetafizička civilizacija presokratovske Grčke može prepo-
roditi putem antimodernizma i antikapitalizma nacista“.⁶⁷ Na taj način,
Hajdeger pripada jednoj liniji ne-hrišćanskog, neopaganskog *protivprosve-
titeljstva*. Volfson ističe da je Hajdeger, u tom smislu, bio žrtva svojevrsne
„kulturalne psihoze“ svog doba.⁶⁸

Hajdeger je odbijao, kaže on, Rozenbergovo „doktrinarno prosta-
štvo“⁶⁹, ali je, smatrajući da su Jevreji kalkulanti i manipulatori, u suko-
bu nacista sa njima video nešto nužno, što potiče iz same srži jevrejskog
pogleda na svet, koji je nauku pretvorio u puku kvantifikaciju i beživotni
racionalizam.⁷⁰ Prilazak Hajdegera nacizmu bio je svojevrsna potraga za
autentičnom religioznošću posle „smrti Boga“ (hrišćanskog Boga), koju
je objavio Niče.

Hajdegerov put je, na suptilan način, bio gnostičarski: o tome se već
ozbiljno pisalo.⁷¹ Spasenje je ostvaruje ezoternim poznanjem skrivenog
boga – posle – Boga, za koga se spremamo napregnutim čekanjem, oslu-
škivanjem zova onog najdubljeg u bitiju. Za nemačkog mislioca nacizam
je bio susret planetarnosti tehnike i modernog sveta, koji se može razrešiti
samo posvećeničkom gnozom (a sebe je računao u one koji su se te gnoze
domogli jer su smelo posegnuli ka onome to je najdublje).

Hajdeger je, da ponovimo, svesno krenuo putem repaganizacije: nje-
govo okretanje misliocima pre Sokrata imalo je za cilj da Evropu oslobodi
hrišćansko – metafizičkog nasleđa, nudeći joj novi početak. U tom smislu,

66 Milan Brdar, Isto, 266–267.

67 Volfson, Isto, 27.

68 Isto, 30.

69 Isto, 33.

70 Isto, 36.

71 David J. Levy: *Mythic Truth and the Art of Science: Hans Jonas and Eric Voegelin on Gnosticism and the Unease of Modernity*, <https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Levy.pdf>, pristupljeno 2.2.2021.

nemački filosof je, oslobađajući se starog bremena i nadajući se Novom, ipak ostao u okvirima hrišćanske slike sveta, koristeći, prividno preporođeni, pojmovni aparat bez udublivanja u poreklo istog. Milan Brdar ističe: „Prema Jevanđelju po Mateju i Luki, Jovan Krstitelj je pozvao izrailjski narod da se pokaje. Na taj način pripremao je dolazak Sina čovečjeg, a sebe video kao prethodnika tog dolaska. U potpunoj analogiji, Hajdeger sebe vidi kao onoga ko najavljuje nadolazak Bića (Ankunft des Seines) sa zadatkom da nas pripremi za taj događaj. I on traži pokajanje u vidu tu-govanja za bićem. /.../ Izabranik Bića i dovršilac njegove svetske misije, takoreći u praksi, biće Hitler, dok će Hajdeger biti u stanju da ga, u ulozi analognoj onoj Jovana Krstitelja, „krsti“, kada kaže da je Adolf „po svom biću polubog /.../ i sudbina“.⁷²

Svaki paganizam je idolatrija – klanjanje onome što nije Bog kao bogu. Zato je Hajdeger krenuo za Hitlerom. Opet po Brdaru: „U Hitleru je video izabranika bića, kao harizmu sa kojom započinje novi svet, upravo zato što je bio 'niko i ništa' (jer 'što ima manje čoveka, ima više bića'), pa biće kroz njega nepatvoreno progovara: a u sebi njegovog Glasnika i posrednika između Bića i smrtnika.“⁷³

Rušenje koje je nacizam sproveo mu se priviđalo kao nadilaženje ropstva tehnike i pripreme za nešto novo.

Putevima romanticizma

U svojoj studiji o romantizmu kao svojevrсноj „nemačkoj aferi“, Ridiger Zafranski, na tragu Tomasa Mana u „Doktoru Faustusu“, ukazuje na nemačku sklonost ka *romanticizmu* (izraz Isaije Berlina i Erika Fegelina), to jest ka „višoj interpretaciji grubog dešavanja“.⁷⁴

Kada je Hajdeger rekao Jaspersu da čovek, u takva vremena, „mora da se uključi“, on je bio obuzet svojom filozofskom maštom kojoj se pričinjavalo da se „istorija pomerila s mesta“. Njegova imaginacija je političku situaciju preobrazila u pozornicu na kojoj se igra predstava iz istorije bitija.⁷⁵

Zafranski ističe: „Grčka filozofija je, kaže Hajdeger, oslobodila čoveka iz pećine mitske ošamućenosti. Ali, istorija sveta je u međuvremenu ponovo utonula u mutno svetlo neautentičnosti, vratila se u Platonovu pećinu. I on revoluciju 1933. godine tumači kao šansu za ponovni proboj iz pećine, nov istorijski trenutak autentičnosti. /.../ Zbog toga postaje rektor, organizuje logor nauke na Totnaubergu, tamo o proslavi solsticija pušta

72 Brdar, Isto, 342–343.

73 Isto, 266.

74 Ridiger Zafranski: *Romantizam: jedna nemačka afera*, prevod Mirjana Avramović, Adresa, Novi Sad, 2011, 268.

75 Isto.

vatrene točkove da se kotrljaju u dolinu, govori o nezaposlenima koje do-
vodi na univerzitet, sastavlja bezbroj proglaša, drži govore koji svi ciljaju
na to, da dnevno-političke događaje *prodube*, tako da stanu na imaginarnu
metafizičku pozornicu. Pri tome se poziva na Hegela i Helderlina. Nisu
li i oni stvarnu istoriju *produbili* i od nje napravili nešto uzvišeno? Nije li
Hegel u Napoleonu video svetski duh, a Helderlin *princa slavlja, na koje
su pozvani bogovi i Hrist?*⁷⁶

Zafranski ukazuje da je, u trenutku dolaska Hitlera na vlast, Ne-
mačka bila umorna od vajmarske demokratije, u koju je verovala samo
manjina. Čeznulo se za politikom koja neće biti „politična“, to jest koja
se neće sastojati u partijskim obračunima i egoizmu. Jedinstveni narod
pod vođom koji *vodi jer vidi*: eto ostvarenog sna za mnoge Nemce. Jedno-
stavnost i dubina se naziru – krenimo ka njima. Tako su krenuli mnogi,
ne samo Hajdeger.

U „Crnim sveskama“, mislilac iz Meskirha veruje da Jevrejstvo nije
bilo sposobno da se vrati zavičajnosti novog početka; i zato ustaje protiv
njega kao protiv racionalističko – metafizičke činjenice, prepreke sva-
koj spontanosti.

Da ponovimo: Hajdeger se odrekao hrišćanske tradicije Zapada sasvim
u skladu sa vitalističkim tendencijama epohe. Ali mu „primitivni vitalisti“
među nacistima nisu verovali, smatrajući ga nepopravljivim nihilistom.⁷⁷

A šta je bilo sa Jevrejima?

Hajdegerova kritika jevrejske kvantifikatorske manipulativnosti je
bila, na suštinski način, povezana sa njegovim raskidom sa hrišćanskim
pogledom na svet: ako su Jevreji manipulatori (što je, kako je mislio Hi-
tler, osobina prezrenih „podljudi“, slabića koji se kameleonski pretvaraju
da se ne bi suočili sa pravim izazovima čoveštva), hrišćani su slabići jer ih
vera uči da metafizički „dremaju“ i pokoravaju se, umesto da krenu pu-
tem bitijnog prevrata koji vodi ka novom početku.⁷⁸

76 Isto, 268–269.

77 Recimo, zvanični nacionalsocijalistički filozof, Ernst Krik, prepoznaje ga kao ni-
hilistu kome nema mesta među „životopoklonicima“ što slede Hitlera: „Osnovni
ideološki ton Hajdegerovog učenja određen je pojmovima brige i strepnje, usme-
renim ka Ništa. Smisao te filozofije jesu neskriveni ateizam i metafizički nihi-
lizam, koje kod nas zastupaju pre svega jevrejske literate, to jest ferment razla-
ganja i raspadanja za nemački narod.“ (Ridiger Safranski „Hajdeger: Majstor iz
Nemačke“, preveo Petar Zec, CID, Podgorica, 2017, 282)

78 Safranski piše o Hajdegerovom odnosu prema hrišćanskoj propovedi u rimokato-
ličkim hramovima njegovog doba: „Tamo vlada, govorio je, prava bezbožnost, jer
su Boga prilagođavali potrebama lenjivaca i kukavica, pretvarali ga u neku vrstu
životnog osiguranja. Hajdegerova metafizička revolucija bila je, međutim, nešto
za jake, smele i odlučne.“ (Safranski, Isto, 286)

A šta se dešavalo dok je Hajdeger ovako mislio, izvodeći praktične nacionalsocijalističke zaključke iz onoga što je zapisano u „Crnim sveskama“?

Kada je Sebastijan Hafner, autor dragocene „Istorije jednog Nemca“, pisao svoje uspomene, ukazao je na činjenicu da je borba protiv Jevreja u Nemačkoj krenula od 1. aprila 1933. Tada je počeo bojkot jevrejskih radnji, i tada su pripadnici jurišnih odreda sprečavali ljude da u te radnje ulaze: „Bojkot Jevreja trebalo je, naime, da bude organizovan kao mera odbrane i odmazde za potpuno neosnovane grozomorne priče o novoj Nemačkoj, koje su nemački Jevreji na domišljat način navodno lansirali u inostranstvo. /.../ Nemci su lecima, plakatima i na masovnim skupovima poučavani da su podlegli zabludi ako su do sada Jevreje smatrali ljudima. Jevreji su pre 'podljudi', neka vrsta životinja, ali istovremeno sa đavolskim osobinama.“⁷⁹

U početku, u narodu je postojalo negodovanje protiv ovakvih mera, pa su se nacisti, bar privremeno, povukli. Međutim, propaganda je delovala: uskoro su Nemci počeli da se bave pitanjem ko su „pristojni“, a ko „nedostojni“ Jevreji, i zašto ih toliko ima među lekarima, advokatima, novinarima, na privilegovanim položajima sa kojih prosto *ugrožavaju* običnog nemačkog čoveka. Tvrdeno je da ih je „premalo“ poginulo u Prvom svetskom ratu, a da ih ima „previše“ u Komunističkoj partiji. Nacisti su vešto širili svoj „bacil mržnje“; između ostalog, da bi odvratili pažnju javnosti sa sebe i svoje politike. Hafner kaže da su „time što su nekome – nekoj zemlji, nekom narodu, nekoj ljudskoj grupi – javno pretili smrću, postizali su da se odjednom javno diskutuje o pravu na život ne nacista, nego tih zemalja, naroda, grupa – tj. da se ono dovodi u pitanje“.⁸⁰

Sistematsko buđenje zla u Nemcima jedan je od najvećih Hitlerovih zločina jer, kako je zapazio Hafner, kada se jednom pobudi načelna neprestana spremnost za ubijanje ljudi i bude učinjena obaveznom, onda je sitnica zamenjivati objekte. Biće Jevreji, pa će biti Rusi, i Srbi.

Da, Srbi. I onda i danas.⁸¹

79 Sebastijan Hafner: *Istorija jednoga Nemca: Sećanja 1914–1933*, preveo Života Filipović, Stilos, Novi Sad, 2004, 115.

80 Isto, 116.

81 Žarko Vidović nas podseća da su srpski neprijatelji, uvek spremni na srbocid, Srbe (kao i „neukorenjene“, „nesrasle sa tlom“ Jevreje koje je takvima definisao Hajdeger) izjednačavali sa „podljudima“ bez doma i zavičaja, nazivajući ih, savsim rasistički, *Ciganima*: „Srbofobija, uostalom nije novo krizno osećanje. Ono se 'trenira' i gaji još u vreme Drugog svetskog rata; 'trenirali' su ga nemački saveznici i posle Drugog svetskog rata; 'Cigani, Cigani' je na stadionima bio krik masovne želje Hrvata da Srbe učine beskućnicima, narodom bez zavičaja. Kao u ratu: 'Židovi, Cigani, Srbi i psi'. To krizno osećanje srbofobije bilo je jedina realna sadržina tito-komunističkog 'samoupravljanja', republičke državnosti, 'ravnopravnosti' naroda i narodnosti, čak 'bratstva i jedinstva'. Na tome osećanju je građena

Ali ipak...

Ipak, zamisao istrebljenja „rasno inferiornih“ se, zbog unutrašnje logike same stvarnosti, nije mogla ostvariti.

Ljudi koji nisu izgubili zdrav razum i osnovnu moralnost su to znali. I u Nemačkoj, i svuda.

Kada je Hafner jednom prilikom pomogao svom prijatelju Jevrejinu, sreo se sa njegovim starim sunarodnikom, koji je, kaže, izgledao kao sa Rembrantovih slika. Ovaj mu je rekao da je moralno ispravno to što ostaje privržen jevrejskom prijatelju, ali i da mu je to pametno kao opredeljenje za budućnost: „Činilo se da uživa u mojoj pometnji, zametno je povlačio iz svoje lule i kazao starim i hrapavim, ali snažnim glasom: „Jevreji će ovo preživeti. Ne verujete? O, ne brinite, sigurno hoće. Pojavljivali su se i hteli da istrebe Jevreje. Oni su sve nadživeli. Nadživeće i ovo. A onda će pamtiti“.⁸²

Tada ga je podsetio na vavilonskog cara Navuhodonosora, koji je takođe pokušao da uništi Jevreje: „On je hteo da istrebi Jevreje, a bio je veći čovek od vašeg Hitlera, a država mu je bila veća od Nemačkog rajha. A Jevreji su tada bili mlađi, mlađi i slabiji, i imali su manje iskustva. /.../ Nije (ih pobio, nap. V. D.) ni sa svom svojom veličinom, ni sa svom svojom pameću, ni sa svom svojom svirepošću. Tako je zaboravljen da se vi osmehujete kada ga pomenem. Samo ga Jevreji pamte. Ali oni još postoje i žive; sasvim su još živi. A onda dođe gospodin Hitler i hoće opet da ih istrebi. E pa ni on, gospodin Hitler, neće uspeti. /.../ Bio je (Navuhodonosor, nap. V. D.) veliki čovek svoga doba, kralj nad kraljevima, veliki, veliki čovek. Ali je pod starost poludeo pa je kao krava četvoronoške hodao livadama i pasao travu: zubima, kao krava. /.../ Možda /.../ možda će jednog dana i gospodin Hitler još četvoronoške hodati livadama i pasti travu kao krava. Vi ste mlađi, možda ćete to još doživeti. Ja neću’, i odjednom je iskreno i neodoljivo počeo da se smeje svojoj zamisli, ceo celcat se tresao od nekog finog, bezglasnog smeha tako da se zagrcnuo dimom iz svoje lule i morao da kašlje“.⁸³

čitava istoriografija Drugog svetskog rata, čitava mitologija tito-komunizma. U isto vreme je Zapad, pomažući tito-komunizam, bio pune četiri decenije neosetno, ali sisitematski pripreman da i sam prihvati tu tito-komunističku srbofobiju kao 'istinu' o Jugoslaviji. Srbofobijom je tito-komunizam krio genocidnu krivicu evropskih nemačkih saveznica koje su ratovala samo protiv Srba u jugoslaviji: Austrija, Mađarska, Bugarska, Albanija, Kroatu-muslimani i Hrvatska.“ Žarko Vidović: *Kriza i pravoslavlje, Čovek i crkva u vrtlogu krize: šta nam nudi pravoslavlje danas?* Gradina, Niš, 1993, 97.

82 Sebastijan Hafner: *Istorija jednoga Nemca: Sećanja 1914–1933*, preveo Života Filipović, Stilos, Novi Sad, 2004, 142.

83 Isto, 143–144.

Kao da, posle svega što se desilo, još uvek čujemo taj smeh. On odjekuje i iznad Meskirha, u kome življaše filosof o čijim „Crnim sveskama“ je Danilo Basta napisao svoju uputnu knjigu.

Zbog svega rečenog, Bastin savet da se, upoznati sa činjenicama o Hajdegerovim traganjima, saziranjima i zabludama, opredelimo kako ćemo se odnositi prema piscu *Bića i vremena* ostaje kao poziv na slobodu, nasušnu svakom čoveku kome je stalo do istine.

Vladimir Dimitrijević

HEIDEGGER, ANTISEMITISM AND FAITH IN NAZISM:
READING THE *BLACK NOTEBOOKS* WITH DANILO BASTA

Summary

This paper deals with Danilo Basta's book „Black notebooks and Heidegger's antisemitism: Hermeneutical and critical view“. The connections between Heidegger's opinion and faith in national socialism as a 'new beginning' of Germany and Europe, faith in Hitler as a messenger of Being's authenticity are being explored. This was a consequence of Western apostasy from Christian values and repaganization

Key words: Heidegger, Nazism, Antisemitism, „Black Notebooks“



Predeo sa kućom i drvećem, ulje na platnu, 32,5 x 48 cm, 1936-1937.

PRILOZI

Časlav D. Koprivica

Fakultet političkih nauka Univeziteta u Beogradu

FILOSOF I IDEOLOG(IJA)

Panorama iskosa na jednu „periferno-središnju“ temu iz akademsko-filosofskog pogona

Knjiga profesora Baste *Crne sveske i Hajdegerov antisemitizam* pojavljuje se kao peti od četrnaest tomova izdanja njegovih *Sabranih spisa*, čije je objavljivanje u toku. Ona je u cjelosti posvećena međunarodnoj raspravi koja je raspaljena, zapravo obnovljena, s neuporedivim žarom i obuhvatom, objavljivanjem tomova tzv. *Crnih svesaka*, neke vrste Hajdegerovog „intimnog“ dnevnika – ali i više od toga. Ta diskusija, započeta 2014, dobila je na snazi, postavši stvar od javnog značaja za gotovo čitav evropsko-„zapadnjački“ svijet, tako da se vrlo brzo iz naučnog okruženja prelila i u kanale šire, kulturalne javnosti, budeći strasti i kod šire publike. Ponovo, kao i šezdesetih godina, kada je filozofija možda posljednji put prije ovog događaja pokazala sposobnost da tako snažno dopre do javnosti, ključna riječ bila je *angažovanje*, ali ovog puta nažalost ne da bi se procijenila životna djelotvornost i stvarna neophodnost filozofskih ideja, već da bi se u svjetlu njegovih novoobjavljenih spisa procijenila težina prestupā Martina Hajdegera, a za neke učesnike u debati i preduzela temeljna i konačna revizija prirode njegove misli i njenog mjesta u istoriji (savremene) filozofije.

S ovom knjigom, i srpski jezični čitaoci dobijaju priliku da se upoznaju s višegodišnjim, često burnim procesom, da tako kažemo, nekontrolisane, svakako nenamjeravane *povijesti djelovanja* Hajdegerovog svjetonazora (čini se ipak više nego njegovog filozofskog djela) na „potonji svijet“ (*Nachwelt*). Iz ove obimne, akademski skrupulozne i temeljite, s naglašenom hermeneutičkom budnošću pisane knjige i naš čitalac može pouzdano, pregledno obavještenje o tokovima, naglascima i ishodima ove rasprave. Na taj način, naša filozofska „periferija“ dobila je priliku da se maltene iz prve ruke obavijesti o nečemu što je godinama bilo u žiži filozofske i zainteresovanolaičke globalne javnosti.

Odmah treba naglasiti da ovdje nije riječ samo o angažovanju za nacionalsocijalizam od strane mislioca iz južnonjemačke Badenske, već o njegovom „antisemitizmu“, kako je to uobičajeno reći, iako bi to možda

bilo primjerenije to nazvati antijevrejstvom, budući da je kod Hajdegera, makar u njegovim prvorazrednim teorijskim spisima, prisutan načelni, intencionalni otklon prema biologiističkom rasizmu, bez obzira na to što su u njegovom svjetonazoru ipak bili prisutni etnički diferirajući elementi povezivanja narodnosti, prostranstva, na jednoj strani, i opšteg nazora na život odgovarajuće homogene skupine, na drugoj.¹ Uzgred, ni sam Hajdeger, iz razlogā koji će se još vidjeti, nije bio najoprezniji u uspostavljanju preciznih konceptualnih diferencija kada je riječ o Jevrejima. Primjera radi, on ne pravi ni taksonomijsku niti konceptualnu razliku između sekularnog *jevrejstva* i dosekularnog, odnosno nesekularnog *judaizma*. Iako u svojim razmatranjima mahom ima u vidu ono prvo, ponekad pravi nedozvoljene „prelaze“ i ka predsekularnom judaizmu, propuštajući da naglasi višestruku i čini se vrlo značajnu razliku među njima. No bilo kako bilo, tema rasprava o kojima nas tako tako pozvano izvještava profesor Basta, ne propuštajući da, po potrebi, pridoda i sopstvena učena zapažanja i razmatranja, nije Hajdegerov odnos prema nacionalsocijalizmu, već prema jevrejstvu, budući, kako se ispostavilo, da je potonja tema šira, obuhvatnija i da datira dosta ranije u odnosu na pojavu nacizma.

Danilo Basta nije samo izvještavač o Velikoj debati već je i neko preispituje, kritikuje, čudi se, ironiše, postavlja nova pitanja – riječju, onaj ko joj se zapravo i priključuje, ne samo kada sam daje sudove o Hajdegeru, nego i o nekim njegovim kritičarima, ali i pristalicama. Utoliko, njegovo izvještavanje nije samo to, dakle nije bestanovišno, već se stav prema stvari debate od samoga početka jasno zauzima i metodično slijedi. Za Bastu, nema nikakve sumnje u iskrenost i dosljednost Hajdegerovog antisemitizma, koji on sistemski razobličava i osuđuje, ostavljajući, ne samo putem saglašavanja s najoštrijim kritikama Hajdegera iz Velike debate, više nego otvoren prostor za prepoznavanje veza između Hajdegerovog svjetonazora, Hajdegerove ideologije, Hajdegerove osobe – i Hajdegerove filosofije.

Kada je riječ o pneumoskopiji Hajdegerovog personalnog ideološkog statusa – koji se u Velikoj debati gotovo isključivo, pa utoliko i jednostrano (što, naravno, nije Bastina krivica), procjenjuje s obzirom na njegov (nesumnjivi) antisemitizam (a ne, recimo, i antikomunizam, antiliberalizam, antihrišćanstvo...), Basta prihvata i primjenjuje standardnu opoziciju između *hermeneutike povjerenja* i *hermeneutike sumnje*. Možda bi se polje

1 Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“, seminarske vježbe iz zimskog polugođa 1933/34, *Heidegger-Jahrbuch 4 (Heidegger und der Nationalsozialismus I)*, str. 53–88, ovdje 82: „Iz specifičnog znanja nekog naroda o prirodi svog prostora saznajemo tek po načinu na koji se u njemu ispoljava priroda. Nekom slovenskom narodu priroda našeg njemačkog prostora svakako bi se ispoljavale drugačije nego nama, a semitskim nomadima se možda uopšte nikada neće ispoljiti“.

hermeneutike Hajdegera moglo unekoliko proširiti redefinisanjem ove opozicije onom između ideološke i neideološke hermeneutike. Primjera radi – a to su dvoje autora o kojima sam Basta opširno referiše i koje analizira, Donatela di Ćezare [Donatella di Cesare] i Rajner Marten [Rainer Marten] nedvosmisleno stoje, formalno posmatrano, na stanovištu hermeneutike sumnje, dakle apriornog nepovjerenja prema iskazima, iskrenosti, namjerama.... „interpretanduma“ – samoga Martina Hajdegera.

Međutim, stav Di Ćezareove razlikuje se od Martenovog utoliko što je ona – naš je utisak, već unaprijed došla do ideološki kratko spojenih „istina“ o prirodi njegovog političkog angažovanja i veze toga s njegovom filosofijom, dok Marten nalaze svojeg stava hermeneutičkog nepovjerenja nastoji da opravda onim što i kako tvrdi, dakle sadržinom i izvedbom svojih nalaza, koji, ma koliko katkad zvučali na prvi pogled neobično, „ne-ortodoksno“, u najmanju ruku pozivaju na (dalje) promišljanje. Da razjasnimo. Marten odlučno naznačuje pretpostavka o postojanju organske veze između Hajdegerove filosofije i Hajdegerovog ideološkog predstavljanja i praktičkog angažovanja, ali pritom to ne čini na idološki, već misaono-filosofski način. Uzgred, možda je i Marten gajio odbojnost prema Hajdegeru kao osobi (što ga je, da sebi dopustimo još jednu pretpostavku, u datom slučaju možda i „iniciralo“ za hermeneutiku nepovjerenja), koga je, inače, dobro poznao, budući da je godinama bio njegov saradnik u Frajburgu. Ipak, sve ovo jedva da se i nazire iz *načina* njegovog zaključivanja. Za razliku od (samo)ideologizovanih kritičara Hajdegera (a vrlo slično je i sa podjednako zagriženim, bezuslovnim hajdegerobraniocima, poput Fon Hermana [Friedrich-Wilhelm von Herrmann]), on do istine o predmetnom „stanju stvari“ nastoji da dođe skrupuloznim izlaganjem (*Auslegung*) – tj. izlaganje je medij dolaženja/probijanja do istine. Zbog toga se katkad i izuzetno oštre ocjene, koje su u moralnom smislu možda teže od onih koje potiču od ideoloških raskrinkavača Hajdegerovog lika i angažovanja, ne čine kao iskazi *ad personam*, već kao nešto što bi moglo biti (makar) istinoliko, čak i ako ne osjećamo „obavezu“ da se njima saglasimo. To daje i odlučujuću razliku, jer umjesto, da tako kažemo, „filosofije jedne stvari“ – ne u Abelarovom smislu, vjerujemo da je i na primjeru jednoga „slučaja“ (Martina Hajdegera) plodnije baviti se *samom stvarju*. Međutim, oni koji već „znaju istinu“, u svojim razmatranjima je ne preispituju, ne ispostavljaju, ne obrazlažu (uprkos pojavnom prividu davanja argumentacije), već je, diskurzivnopragmatički posmatrano – pukom instrumentalnom, ne-izlažućom upotrebom jezika, naprosto saopštavaju, stavljaju (nam) do znanja, nerijetko s ambicijom da se ona, kao nekakav/vo ukaz(anje), ima smatrati besprizivnom i opšteobavezujućom.

Kada je riječ o odnosu prema nasljeđu Trećeg rajha, Hajdeger je, makar u jednoj prilici, progovori o svojem stidu, ali u mnogim drugim

izjašnjavanjima izgleda kao da ni trenutka nije iskusio kajanje, a kamoli ličnu odgovornost, zbog svega onoga što je počinila njegova zemlja od 1933. do 1945. Ovo nije samo stvar nekakve lične „kontradiktornosti“, već će prije biti da i kada se verbalno „kaje“ Hajdeger to radi u neiskреноj namjeri – nikada ne gubeći iz vida ono što bi se, u analogiji s Hegelovom teoremom o svjetskopovijesnoj ulozi određenih pojedinaca, moglo nazvati inscenacijom povijesnobićevnog značajem vlastite osobe. To govori o njegovoj moralnoj faličnosti, ali i o nikada izričito priznatoj samokonstrukciji sopstvene uloge u nečemu što po prirodi dotične konceptualizacije nije mogla biti samo njegova stvar – a to je *povijest bića*. To objašnjava zašto se, u neutemeljenoj konstrukciji stvarne povijesne djelatnosti vlastitog misaonog projekta, Hajdeger usuđuje da žargon (uzet manirizovana kao spoljašnja jezička ljuštura) kojim je izlagao svoje spekulativne, ali na ovaj ili onaj način problematične koliko i podsticajne ideje povijesnobićevnog mišljenja (privremeno) „prenamijeni“ i za svoje angažovane istupe. Pritom nije riječ samo o tome da su oni ponekad moralno sporni – čak i preko granice bilo kakve podnošljivosti; još je važnije to da je njihova tematika daleka od filosofije i filiosofskoga, ili još bolje: da je saopštena na način koji spada u domen ideološkog predstavljanja, a ne filiosofskog mišljenja. Samo neko ko je zaboravio na granicu između mnijenja i znanja, naime, onoga gdje su privid i varljivost neizbježni i, s druge strane, područja gdje je pristrasnost moguće izbjeći i doći do nečega što će važiti makar kao istinoliko – samo neko takav može pomisliti da je o svim stvarima i pitanjima pozvan, poput nekakvog sekularnog proroka, da obznanjuje samu Istinu.

Nadalje, neko ko ima (slabo) prikriveni kompleks sopstvene veličine može na područje dnevnopolitičkih realija pokušati da primijeni diskurs, uslovno kazano, „vječnih“, tj. u Hajdegerovom slučaju – *eminentno povijesnih (meta)istina* o onome što je najdostojnije mišljenja. Ne tvrdimo time nipošto da filiosofsko mišljenje treba ostati vezana za područje vječno-nepromjenljivoga – kao što danas nije moguće, dok bi područje varljivosti tobože trebalo ostati trajno prepušteno nepopravljivo zabludnoj predstavnosti. Naprotiv – najveće je umijeće progovoriti o prolaznome na filiosofski način i tako pokazati moć filiosofskog mišljenja, ali i unijeti svjetlost „suštinskoga“ (ili „suštinolikoga“) u ono što je naizgled u beskrajnom krivudanju i utoliko lišeno učešća u istinitome.

Nije jedini problem to što je o nekim svjetskim (dnevnopolitičkim) stvarima Hajdeger imao ideologizovane predstave, već je to što su neki od tih stavova nadasve moralno sporni. Neodrživo je, nadalje, to što se drznuo da „ofilosofljuje“ svoje puke predstave, svoja neučena mnijenja, ne uviđajući da time sebe može izvrći kritici, osudi, pa i podsmjehu, ali, što je još gore, izložiti opasnosti mjerenja istom mjerom svojih filiosofskih kao i nefilosofskih priloga.

Zato se kod njega, više nego je to uobičajeno kod drugih velikih filozofa, prepliću filozofskō i nefilozofskō, tematsko-problemskō i ličnō, epohalno suštastvenō, ako se o nečem takvom može govoriti s tla njegove misli povijesnosti, i ono što bi se u tradicionalnoj metafizičkoj nomenklaturi moglo nazvati „akcidentalnim“, tj. „pridolazeće“-prolaznim. Otuda i toliko, za njegovu teorijsku misao, neprijatnih paralela između onoga što izlaže kao teoretičar i kako stvari pokušava da konceptualizuje kao angažovani mislilac koji ne želi da napusti osmatračanicu svakodnevice. Nela-goda je u vezi s time što ukoliko je jasno da je on uveliko bio žrtva moralne zaslijepljenosti i sklonosti ka naprosto neodrživim ideološkim konstrukcijama u razumijevanju svakodnevnice povijesti svojeg (predratnog, ratnog i poslijeratnog) vremena, i ako tom prilikom koristi prepoznatljive pojmove, motive, izraze, manir (iz) svoje teorije, tada sjenka ne samo moralne nedovršenosti njega kao osobe nego i puke ideologičnosti pada i na njegovu teoriju. Možda je baš i zato – a ne samo stoga što je najveći mislilac XX stoljeća – njegova osoba bila predmet povišene pažnje (teorijske, „teorijske“ i feljtonističko-publicističke). Ako bi bilo tako, tada bi odgovornost za teoretizovanja o njegovoj osobi – iz čega je izrastao čitav podžanr *personogene hajdegerologije* – dobrim dijelom ležala i na njemu samome.

Najposlije, ako se saglasimo da neki važni konceptualni topisi njegove filozofije ostaju nedovoljno ubjedljivi zato što naprosto nijesu bili dovoljno teorijski zasnovani, tada „izleti“ u angažovanu ideologizaciju to možda ponajprije demonstriraju, uvjerljivo pokazujući da je u istinskom satemelju Hajdegerove filozofije prebivalo i ponešto od Hajdegerove osobe, sa svim njenim manjkavostima, nedovršenostima, riječju – *idiosinkrazijama*, koje su se na teorijskoj ravni mogle ispoljiti kao neutemeljnosti. Zato je i nastalo toliko tekstova čiji je pretežni djelokrug Hajdegeru kao osoba, a ne Hajdeger kao mislilac – iako se te dvije uloge, krivicom samoga filozofa iz Meskirha, (više) ne mogu strogo odvojiti.

Nije tu riječ o tome da, kjerkegorovski, mislilac zalaže svoj život da bi dokučio (egzistencijalne) istine – koje proističu iz života i važe za život. Hajdeger, naprotiv, primjenjuje suprotnu taktiku: krijumčari, p(r)otura svoje lične idiosinkrazije kao skriveni – ne vjerujemo i (uvijek) samoskriveni – sapodupirač sopstvenih teorijskih pokušaja. To nipošto ne znači da bi se Hajdegerova filozofija smjela svoditi na njegove, uglavnom nimalo pohvalne personalije, kao što vjeruje ne tako malo angažovanih razobličitelja Hajdegera *in toto*, ali je svakako, s druge strane, jasno da je „stavljanje u zagrada“ Hajdegerove osobe pri razumijevanju njegove filozofije – što bi, inače, bilo načelno poželjno – u njegovom slučaju uveliko otežano. Objavlivanjem *Crnih svesaka* to je nedvosmisleno način naznačeno.

„Kvadraturu kruga“ odnosa Hajdegerovog javnog života i Hajdegerovog djela Basta pokušava da rasplete na sljedeći način:

Nije mali broj filozofa, čak i onih najznatnijih, koji su bili antisemitski orijentisani, ali će u istoriji antisemitizma Hajdegerovo ime ostati posebno zapisano stoga što je antisemitizam izveo iz svoga razumevanja povesti bivstva i njome ga obrazložio (111).

Hajdegerovo povesnobivstveno mišljenje ne može se kao takvo podozreivati i označavati, optuživati i odbacivati kao antisemitsko. Ne može se čak reći ni da ima afiniteta prema antisemitizmu, tj. da ka ovome intencionalno naginje. [...] Međutim, to se ni u kom slučaju ne kosi sa tvrdnjom da je Hajdegerov antisemitizam po svojoj suštini povesnobivstveni (340).

I zaista, povijest bića ne zasniva se na antisemitizmu, niti bi se preko Hajdegerovog antisemitizma smjela dovoditi u pitanje teza o povjesnosti bića – zato što je ona eminentno filozofska, a ne ideološka, kao što se, uostalom, ona naširoko dâ kritikovati upravo na filozofskom polju i filozofskim sredstvima, što je odavno i činjeno. S druge strane, nezaobilazno je pitanje da li je Hajdegerov antisemitizam povijesnobičevno zasnovan, ili je samo u tom žargonu (mistifikatorski) izložen, ne i obrazložen. Naime, antisemitizmom je bio uveliko i stoljećima već bio zasićen rašireni svjetonazor njegovog zavičaja, otadžbine, u manjoj ili većoj mjeri većine Evrope toga vremena, a Hajdeger na to „samo“ nije bio otporan, niti je to, po svoj prilici, želio biti. Nema nikakve sumnje da je Hajdeger bio antisemita i znatno prije nego je počeo da se uzdiže do filozofskog formata (najranije nedvosmisleno svjedočanstvo datira iz 1916) koji je kasnije postigao. Iz toga razloga valja naglasiti da se njegov antisemitizam na zasniva na hipotezi o povijesti bića, već je on, budući već odavno poznat, pa i banalan, dakle ni po čemu izuzetan – u Hajdegerovoj izvedbi retuširan *povijesnobičevnom retorikom*. Time je postignut, odavno je jasno prolazan i žalosan učinak *ukrašavanja prostote*.

To, nadalje, ima dvostruku posljedicu: 1) svojim običnim, nefilozofskim predrasudama daje kvazifilozofski aureol, što je čin prvorazredne samoinscenacije jednog personalno-socijetalno isfrustriranog malograđanina; 2) baca se sjenka – naročito za filozofski nevješte i/ili nedobronamjerne – na autentičnu filozofičnost, ali i epohalnu dramatiku nečuvene (u pozitivnom smislu) teze o povijesti bića, tačnije o povijesnosti bića.

Ipak, nakon svega ostaje pitanje zbog čega se samo pred Hajdegera postavljaju naročiti kriteriji „filozofske korektnosti“, iako je, primjera radi – da navedemo neke od zaista najvećih mislilaca – moguće pronaći jedan broj, makar danas, skandaloznih „nalaza“ kod Aristotela ili Kanta? Da li je to zbog narcisoidnog nametanja posebnih kriterija (ne samo teorijske) izuzetnosti za mislioce iz našeg vremena – koje, izgleda, na neki neobičan način, još nije prošlo, kada se i dalje „mjere“ Hajdegerova izjašnjavanja nastala prije više od jednoga stoljeća – ili je nekad bezmalo „endemsko“ neprijateljstvo prema jednom narodu nekako ustoličeno kao apsolutni

etalon nečasnosti? Ne zaslužuje li stoga pažnju – u sklopu nekakve, čini se i dalje samo predstojeće, metakritike Velike debate – *dogadaj centralizacije Hajdegerovog antisemitizma?*

Bilo kako bilo, takav „usud“ Hajdegerovo djelo može dugovati što „duhu vremena“, što mislilačkoj megalomaniji Meskiršanina, koji je najprije, ne odoljevši iskušenju kojem su podlijegali mnogi drugi intelektualci, *želio* da u „nacističkoj revoluciji“ prepozna epohalni zaokret Evrope koji je on već bio priželjkivao, da bi, kada je shvatio da je to bilo samo njegovo učitavanje, i da na Hitlerovom programu nije preokret „povijesti bića“ – nastavio da pasivno podržava, što zbog oportunizma, što zbog nespremenosti da javno prizna grešku, a po svemu sudeći i zbog toga što ga nije bila napustila *nada* da kod nacista nije sve tako crno, makar kada je riječ o preokretu evropskog svijeta života. Među filosofima od formata, Hajdeger svakako nije bio jedini simpatizer nacista, odnosno antisemita (tačnije judomrzac), ali je vjerovatno bio jedini koji je pretendovao na „svjetskopovijesno(bičevnu)“ ulogu. Zato se i četiri decenije poslije njegove smrti povela Velika debata, o kojoj nas je Danilo Basta ne samo uzorno i znalački obavijestio nego je i srpsku kulturu u nju uključio, na čemu bi trebalo da smo mu zahvalni.



Predeo sa kućama kraj vode, ulje na platnu, 74 x 108,5 cm, oko 1937.

Andelka Cvijić
novinar i publicista, Beograd

OTROVNI FRAGMENTI „CRNIH SVEZAKA“ Danilo Basta o Hajdegerovom antisemitizmu

Kada jedan mislilac, čije je ime i pored ozbiljnih mrlja koje su neupitno obojile njegovu biografiju a za sumnjati je i osenčile njegovo delo utemeljeno u svetsku filozofiju, naknadno lično podastre još eklatantnije dokaze o svojoj tamnoj prošlosti, onda to naučnu javnost ozbiljno ustalasa. I svaka nova činjenica žestoko uzdrma i apologete i kritičare, kojima je potrebno izvesno vreme da se od tog potresa presaberu kroz žučne debate, simpozijume, studije i knjige. Sve do novog šoka.

Ovog puta reč je o nemačkom filozofu Martinu Hajdegeru (1889–1976), jednom od najznačajnijih ali i najkontroverznijih mislilaca 20. veka, za čiju se odanost nacionalsocijalizmu uglavnom znalo, ali o antisemitizmu, pa čak i rasizmu pretpostavljalo. I pored tih saznanja i slutnji, Hajdegerovo filozofsko delo je najvećma sa pažnjom proučavano, a u njemu nalažene izuzetne i inspirativne ideje. Ipak, zadržana je pozornost na bliskost Hajdegerovog nacionalsocijalizma i izglednog antisemitizma sa njegovom filozofijom, s jedne strane, dok je s druge ostala bezuslovna, gorljiva apologija Hajdegerovoj misli.

I tako je to išlo sve do 2014-te, kada je u okviru *Celokupnog izdanja* spisa Martina Hajdegera od ukupno 102 knjige počelo objavljivanje dnevničkih zapisa od 1930-ih do 1970-ih. Zapisi su beleženi u sveske sa crnim koricama, pa su zato i nazvani *Crnim sveskama*; do tada nisu bili dostupni jer je Hajdeger izričito zahtevao da budu obelodanjeni po njegovoj smrti, i to u *Celokupnim izdanjima*. Tako su od 2014-te sukcesivno iz štampe izlazili tomovi 94–96, 97–98, 99, 100, 101 i poslednji, 102. Svoje zapise u *Crnim sveskama* Hajdeger je formulisao kao misaono iverje, kao pokušaj pronalaženja puta ka novom mišljenju koje je, po završetku metafizičkog mišljenja, okarakterisao kao *povesnobivstveno*. Pisani su u fragmentima, nekad rečenica-dve, a nekad esej na nekoliko stranica, a njihov priređivač je Peter Travnj, filozof iz Vupertala. Prvi tom je napisan u periodu između 1931. i 1938, od uspona i dolaska na vlast Adolfa Hitlera, dok naredni tomovi vremenski pokrivaju narednih tridesetak godina i glavne događaje, Drugi svetski rat, poraz Trećeg Rajha i podelu Nemačke na Istočnu i Zapadnu.

Svojim pojavljivanjem *Crne sveske* nisu mogle, a kamoli smele da prođu nezapaženo; kao da se samo na njih čekalo. U svetskoj filozofskoj

zajednici obnovljene su diskusije i polemike, organizovani naučni skupovi. Sa velikim razlogom. U *Crnim sveskama* konačno je sam Hajdeger potvrdio svoju privrženost nacionalsocijalističkoj ideji, i svoj nesporni antisemitizam; iako od par hiljada stranica *Svezaka* antisemitski zapisi zauzimaju svega oko tri, značenje im je apsolutno precizno, i ni slučajno nije Hajdegerova omaška.

Crnim sveskama kod nas bavila su se, poimence, dvojica filozofa: Saša Radojčić, koji je u decembru 2016. u „Letopisu Matice srpske“ objavio tekst *Crne sveske*, i akademik Danilo N. Basta, koji im je posvetio celu knjigu. Pod naslovom *Crne sveske i Hajdegerov antisemitizam. Hermeneutičko-kritički pregled*, autor ju je upravo ovih dana objavio u okviru svojih *Sabраних spisa* od 14 knjiga. Njom je ovaj izdavački poduhvat od nesamerljive vrednosti za našu kulturu okončan, a zajedničkim snagama objavili su ga „Dosije studio“ iz Beograda i „Gutenbergova Galaksija“ iz Obrenovca (urednik i priređivač je Jovica Trkulja). U *Sabраним spisima* Danilo N. Basta je po jedan tom posvetio Kantu, Fihteu, Slobodanu Jovanoviću i Mihailu Đuriću, ali i različitim filozofskim temama kao što su pravo, utopija, sloboda, hermeneutika, pravda, samopoštovanje... Za Hajdegera je, međutim, izdvojio četiri toma od kojih u trećem, *Hajdeger 3*, u celosti pažnju usredsređuje na *Crne sveske*.

Polazeći od uverenja da bi bilo zanimljivo ispitati paralelizam između *Crnih svezaka* i ostalih Hajdegerovih tekstova, Basta naslućuje da je „sva prilika da *Crne sveske* nisu tek tako zanemarljiva uzgrednica, bez posebne vrednosti, značaja ili težine za sagledavanje i razumevanje osnovnog puta Hajdegerovog mišljenja u celini.“ Razrada tog preliminarnog stava, dakle, pretpostavlja potpuno upoznavanje sa Hajdegerovom filozofijom, pa tek onda njeno suočavanje sa nesumnjivim nacionalsocijalizmom i antisemitizmom ovog filozofa. Da bi u tome uspeo, autor se odlučuje da knjigu posveti debati, četvrtoj po redu od 1946, procenjujući da je različitost u mišljenjima dobila razmere veće nego u svim dosadašnjim filozofskim sučeljavanjima te, stoga, zaslužuje posebni tom u kojem će se u brižljivom izboru naći najvažnija razmatranja, kako ona vatreno odbranaška do subjektivnosti tako i ona obzirno fundirana na objektivnosti.

Budući opredeljen za iznošenje suštine debate (na više od 400 stranica!) Basta je odustao od svog autorskog teksta, ali ta je odluka pre formalna, jer knjiga sadrži više autorskog nego što bi se našlo u jednoj tekstualnoj celini. Reč je o aktivnom dijalogu koji Basta vodi sa iznetim stavovima svojih kolega, obrazloženja i dokaze koji su iznošeni razmatra analitički, logički pouzdano i konzistentno; suprotstavlja im se, podržava ili daje svoju verziju, zavisno od uočenih nedoslednosti i nejasnoća. Zato je zadovoljstvo čitati ovu knjigu koja nalikuje najzujbudljivijem štivu vrhunske,

vrcave misaone jasnoće i preciznosti, ispisanu rafinirano ubedljivo i pitko, potvrđujući koliko je srpski jezik višeslojno izražajan.

Danilo N. Basta se posebno osvrće na zapažanja koja smatra za potrebno da istakne, a koja filozofskom argumentacijom ukazuju na projekciju Hajdegerovog nacionalsocijalizma i antisemitizma na njegovu filozofiju. U tom je smislu podsticajno osvrnuti se i na aspekte Hajdegerovog života, koji govore više od samih činjenica. Evo jednog: Hajdeger je postao član Nacionalsocijalističke nemačke radničke partije 3. maja 1933. godine, „iz unutrašnjeg uverenja i iz svesti da su samo na tom putu mogućnosti pročišćavanja čitavog pokreta“, kako je napisao u jednom pismu svome bratu Fricu, tokom prepiske od 1930. do 1949. godine (upravo u vreme, primećuje Basta, kada nastaju i „ubojiti, u neku ruku i otrovni, antisemitski pasaži u *Crnim sveskama*“). U pismu od 18. decembra 1931. Martin bratu preporučuje čitanje *Majn Kampf*-a, ukazujući na Hitlerov pouzdani politički instinkt, i zaključuje da nacionalsocijalistički pokret odlikuje sasvim drukčija snaga, i da „nije više reč o sitnoj partijskoj politici – nego o spasavanju ili propasti Evrope i zapadnjačke kulture. Ko to još ne shvata taj je vredan da bude smrvljen u haosu.“ Prema Hajdegeru, Nemci su narod pred kojim je zadatak da spasavaju Zapad; Jevreji, kao neukorenjeni u tlo, sprečavaju konačno dovršenje *metafizike* i početak zapadnjačkog mišljenja i bivstvovanja. Zato će zloumnim zločinom, izraslim na uverenju o veličini nemačke rase, biti smrvljeni u haosu (Basti ne promiče činjenica da Hajdeger već 1916. godine koristi izraz „nemačka rasa“ u sasvim pozitivnom značenju. Docnije će, dodaje, „rasa“ postati jedan od ključnih „pojmov“ nacističke ideologije).

Ključno pitanje na koje su filozofi tražili odgovor je: „Da li je Hajdegerov antisemitizam proizišao iz njegovog shvatanja *povesti bivstva*, i da li je njime i obrazložen?“. Prema mišljenju Danila Baste Hajdegerov antisemitizam je „nesumnjivo filozofski utemeljen“, i nije nedužan; Basta prihvata mišljenje Marion Hajnc, filozofkinje i profesorke na Univerzitetu u Zigenu, da su antisemitski zapisi „moralno i politički uznemirujući“, a da ono novo što su predočile *Crne sveske* nisu „ni antisemitizam ni nacionalsocijalizam kao takvi, nego njihovo obrazlaganje sredstvima Hajdegerovog filozofskog mišljenja“, i da se „do srži problema Hajdegerovog antisemitizma (te 'male otrovne doze' kako ju je nazvao Peter Travni), može dospeti samo kroz kritiku *povesnobivstvenog* mišljenja.“

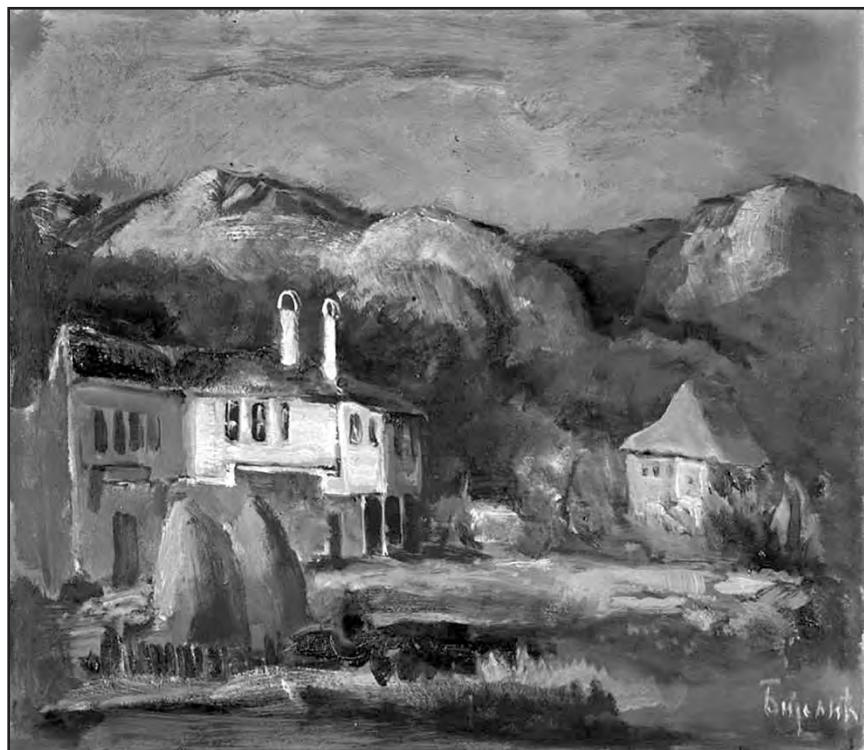
Odgovori se traže i na pitanja: „Zašto Hajdeger nije uništio *Crne sveske* koje ga suštinski žigošu?“, i „Kako je moguće da je filozof takve umnosti bio toliko lišen stida da nikad javno nije priznao nacistički zločin nad Jevrejima?“ Time je diskreditovao i sebe i svoju filozofiju, dopustivši da bude identifikovan sa počiniocima holokausta. Ako bismo se priklonili psihologiziranju, možda bismo deo odgovora našli u Hajdegerovom ljudskom

licu, u postojanoj odanosti ideji nacionalsocijalizma (iako je Partiju napustio po završetku Drugog svetskog rata), u zlokobnoj sujeti, zaumnoj svesti koja prkosi razumu i, u ime jedne filozofske ideje, čvrsto zatvara oči pred užasom holokausta? Izglednost rešenja izvesno se skriva u Hajdegerovom glavnom delu *Bivstvo i vreme* (1927), u kojem on „hoće da od zla načini ontološki, a ne moralni i politički problem“, pa traga za zlom „u dubini“ (Laš Fr. H. Svensen, *Filozofija zla*, „Geopoetika“, 2006)...

I, dok se na odgovore čeka, knjiga *Crne sveske i Hajdegerov antisemitizam. Hermeneutičko-kritički pregled* Danila N. Baste pouzdano prikazuje slučaj „izdaje filozofije“. Jer, kako kaže autor, *Crne sveske* su „iznele na videlo ledenu bezdušnost Hajdegerovog antisemitizma i njegovu filozofsku sraslost sa nacističkim pokretom; mogle bi biti skupa cena za neizvesnu budućnost Hajdegerovog mišljenja bivstva. A nije isključeno da su u toj budućnosti već izrekle osuđujuću besprizivnu osudu.“



Bosanski pejzaž (predeo), ulje na kartonu, 17,8 x 27,4 cm, oko 1941.



Predeo sa kućama i plastovima, ulje na šperploči, 52,3 x 59,8 cm, oko 1941.