

Di Cesare D.

**М. ХАЙДЕГГЕР, ЕВРЕИ, ШОА. –
Франкфурт-на-Майне: Клостерманн, 2016. – 440 с.**

Di Cesare D.

**M. HEIDEGGER, DIE JUDEN, DIE SHOAH. – Frankfurt a.M.:
Vitorio Klostermann, 2016. – 440 S.**

Ключевые слова: М. Хайдеггер; «Черные тетради»; метафизический антисемитизм; немецкая философия; национал-социализм; метафизика и еврейство; дискуссия о «Черных тетрадах».

Предисловие референта

В ожесточенной дискуссии о «Черных тетрадах»¹, ведущейся в западной философской науке с начала их публикаций издательством «Витторио Клостерманн» в 2014 г.², и посвященной предполагаемому «антисемитизму» Мартина Хайдеггера, философский бестселлер итальянского профессора Донателлы ди Чезаре³ зани-

¹ «Черные тетради» – обозначение, данное самим Хайдеггером 34 рукописным тетрадям черного цвета. Это частные заметки философа, его размышления, опубликованные в 94–97 томах его Полного собрания сочинений.

² Данную дискуссию РЖ Философия отслеживает в каждом номере, начиная с № 2 2016 г.

³ Донателла ди Чезаре – профессор философии в университете г. Рим (Италия), один из ведущих современных западных специалистов по философскому наследию М. Хайдеггера. Первое издание книги (2014) стало бестселлером европейской философской дискуссии.

мает одно из центральных мест. В полемике с высказываемыми с 2014 г. радикальными мнениями, согласно которым труды Хайдеггера следует исключить из германского философского наследия и сделать объектом исторического изучения, автор досконально отслеживает «антисемитскую традицию» германской философии, от Лютера, Канта, Гегеля, Ницше и ряда других мыслителей. Не снимая с Хайдеггера вины, она в то же время показывает его интеграцию в интеллектуальный европейский мейнстрим своего времени. Она полагает, что спорные пассажи Хайдеггера следует рассматривать не изолированно, а в рамках определенной германской философской традиции, как ее продолжение. В работе поднимается также вопрос об ответственности философии за трагические события в Европе времен Второй мировой войны. Первым изданием книга вышла в 2014 г., в Италии. Здесь реферируется второе, немецкое издание, вышедшее в 2016 г., расширенное и дополненное самим автором с учетом выхода в свет 97-го тома Полного собрания сочинений Хайдеггера, в котором были опубликованы «Черные тетради» 1942–1948 гг.

Книга состоит из четырех разделов: «Между политикой и философией» (17–46), «Философия и ненависть к евреям» (47–110), «Бытийный вопрос и еврейский вопрос» (111–270) и «После Аушвица» (271–374).

В силу объема и содержательной насыщенности книги реферат публикуется в нескольких частях. Первая и вторая части были опубликованы в номерах РЖ за 2017 г. Каждая часть книги представляет интерес и сама по себе.

Цель третьего раздела книги – показать интеграцию Хайдеггера в тот идейный мейнстрим своего времени, представители которого остаются признанными мыслителями, и в то же время продемонстрировать, насколько он отличался от известных апологетов национал-социализма.

В восьмой части третьего раздела, озаглавленной «Против еврейских интеллектуалов», продолжая исследовать понятийный аппарат Хайдеггера, ди Чезаре подчеркивает, что многие из данных понятий широко использовались и до прихода нацистов к власти. Так, «неукорененность» еще в годы Первой мировой войны связывалась с абстрактным мышлением и «пустой рациональностью» и считалась характерной чертой «космополитических интеллектуалов». В те годы Хайдеггер разделял подобные взгляды, подчеркивает ди Чезаре (с. 143). Усиление антисемитской направ-

ленности в философском дискурсе последовало в годы Веймарской республики в связи с «ренессансом еврейской культуры» и ее мощным влиянием на развитие печатных медиа, издательского дела и искусства. «Все, что было современным, разрушающим традицию, было еврейским» (с. 145). Ответной реакцией не только католического, но и в целом консервативного немецкого мира, в том числе и университетских кругов, было отторжение «еврейского духа». «Академическая юдофобия тех лет – феномен, который сложно понять, если судить его исключительно современными критериями», – подчеркивает ди Чезаре (там же).

«Интеллектуализм», о котором уже в те годы пишет Хайдеггер, для него – перфекция западной метафизики, пустое мышление, оторвавшееся от Бытия. И если в ранее опубликованных произведениях заметно, что Хайдеггер верит в возможность победить его с помощью национал-социализма, то в «Черных тетрадах» он открытым текстом называет и виновных в его распространении: «Присваивать культуру как способ власти, утверждаться в ней и заявлять о своем превосходстве, это, по сути, еврейская манера» (цит.: с. 149). Негативное отношение Хайдеггера к «интеллектуализму» совершенно не идентично нетерпимости практического национал-социализма к «культуре», подчеркивает ди Чезаре, но время, в котором он живет, таково, что, «стремясь к высшему мышлению, он попадает к тем, кто отрицает мышление, ища глубины, он идет к тем, кто даже не подозревает о ней» (с. 150).

В последующих частях раздела, таких как: «Машинерия и власть», «Разрасивание (Entrassung) народов», «Метафизика крови», «Хайдеггер, Юнгер и типология еврейства» и т.д., ди Чезаре, анализируя понятийный аппарат Хайдеггера, старается на конкретных примерах показать, как, стремясь к высшему, философ в реальности сближается если не с «низшим», то, во всяком случае, с проблематичным, но в то же время указывает на существенные различия между Хадеггером и спорными с политической и идейной точек зрения мыслителями, связавшими свои судьбы с Третьим рейхом. Особое место занимает Карл Шмитт, поскольку на сходство Хайдеггера и Шмитта указывал целый ряд исследователей (в том числе Страусс, Кун, Маркузе, Лович и Ясперс). В части 18 «Враг. Хайдеггер против Шмитта» и в следующей за ней «Polemicos и тотальная война» ди Чезаре, соглашаясь, что формально оба действительно имеют сходный академический и идейный путь, находит и подробно тематизирует

сущностные различия между ними. Оба принадлежали к академической элите национал-социалистического режима, вступили в партию в один и тот же день, оба связывали с национал-социализмом надежды на немецкое возрождение и не приняли «покаяния» после его поражения. Оба были антисемитами, не бытовыми, но философскими. Однако крах Хайдеггера как ректора и его разочарование в возможностях национал-социализма возродить духовную жизнь Германии коллидируют с политическими и идейными успехами Шмитта как «главного юриста Третьего рейха». При кажущемся сходстве философские различия между мыслителями непреодолимы. Основные различия, подчеркивает ди Чезаре, лежат в определении понятия «политическое» и «враг». У Шмитта понятие «политическое» обосновано дихотомией «друг – враг»: «С исчезновением врага пробьет и смертный час для политики» (с. 209). Прежде всего он различает «личного» и «публичного» врагов. К «публичному», т.е. политическому врагу христианские заповеди неприменимы.

Народ, лишенный возможности идентифицировать врага, лишается и собственного политического единства. Разработкам любых политических стратегий и тактик должна предшествовать идентификация врага. При этом Шмитт отличает меняющихся внешних врагов от постоянных внутренних. Англичане, французы, американцы и даже русские – это всего лишь темпоральные внешние политические враги, а вот «еврей всегда останется евреем, в то время как коммунист может изменить себя, исправиться» (с. 211). Причем «особо опасен ассимилированный еврей», поскольку он, будучи немецким гражданином, нивелирует границы, отделяющие свое (немецкое) от чужого, и подрывает тем самым самоидентификацию народа. Будучи народом, веками живущим без своего государства и цементируемым лишь своим законом, евреи по своему духу чужды как отношениям народов к корням и почве, так и тем формам политической власти, которые вырастают из этих отношений. «Мы занимаемся евреем не ради него самого. То, что мы ищем и за что мы боремся, – это наше подлинное “я”, нетронутая чистота нашего немецкого народа» (там же). В своем эссе 1935 г. «Конституция свободы» он приветствовал Нюрнбергские законы. Приведя еще целый ряд примеров, показывающих идейно-теоретическую активность Шмитта в еврейском вопросе, его интеграцию в политическую практику нацистского режима и его непримиримость после войны, ди Чезаре переходит к Хайдеггеру.

Хайдеггеру чужда дихотомия «друг – враг», равно как и само понятие «политического», как его дает Шмитт. Для Хайдеггера Шмитт – метафизик, его позиция – выражение либерализма, а его понимание политики инструментально. Подчеркивая примат философии, Хайдеггер полагает, что ни новой политики, ни истинного национал-социализма не возникнет, пока не будет осознана необходимость преодолеть метафизику, питающую современный либерализм (с. 225). Отличие Хайдеггера от Шмитта автор тематизирует и в следующей, 19-й части – здесь она подробнее останавливается на его понимании «политического» (*das Politische*). В одной из своих лекций в 1942 г. Хайдеггер указывает на ошибочную, с его точки зрения, интерпретацию «политического», очевидно намекая на Шмитта, пишет: «Мы понимаем греческий “полис” и само “политическое” не по-гречески. Мы мыслим «политическое» по римски, т.е. имперски» (цит. с. 227). По-гречески же Полис – это не просто город-государство, это полнос, вокруг которого концентрировалось существование, т.е. экзистенция. Это – место исторического пребывания человека в бытийствовании, и поэтому он – отнюдь не только осуществленная когда-то и навсегда отмершая форма, но и место будущей, грядущей общности. В этом контексте и интерпретация «врага» у Хайдеггера иная, нежели у Шмитта, хотя формально можно усмотреть сходство, например в его пояснениях: «Враг не обязан быть внешним и внешнее не всегда опаснее» (цит. по: с. 228). Как и у Шмитта, у Хайдеггера в 1933 г. онтологический и политический враг немецкого народа – еврей. Однако уже парой лет позже, в «Черных тетрадах», он критикует тех, кто «из противника делает врага, а из врага – черта» (цит. по: с. 229). Эта критика, отмечает ди Чезаре, направлена против политического католицизма или «католической политики». В противовес Шмитту, говорившему о «политическом», Хайдеггер саркастически говорит о «католическом», чуждом немецкому духу.

В 20-й части «Мировое еврейство. О заговоре» ди Чезаре продолжает знакомить читателя с тем философским и политическим контекстом, в котором создавались работы Хайдеггера. Она обращается к тем пассажам «Черных тетрадей» от 1940 г. (Размышления XIII и XIV), где Хайдеггер говорит о «интернациональном» или о «мировом еврействе». Это понятие употребляют, как правило, в связи с «Протоколами сионских мудрецов», «стратегического заговора с целью порабощения народов мира и подчинения их Израилю». Ди Чезаре разделяет мнение, согласно которому «Протоколы», появление которых

совпало с первыми сионистскими конгрессами, были с провокационной целью изготовлены на рубеже XX в. (с. 235), и отмечает, что ряд высказываний Хайдеггера позволяет предположить, что он, как и многие его современники, верил в подлинность «Протоколов». Далее ди Чезаре обращается к возникновению и распространению понятия «юдо-большевизм», начиная с памфлета Дитриха Экарта «Большевизм от Моисея до Ленина» от 1924 г. и до речей Гитлера, убежденного, что Октябрьская революция положила начало порабощению пассивной славянской массы мировым еврейством. «Черные тетради» позволяют проследить согласие Хайдеггера с войной против России, поскольку и для него, как для многих современников, это – война против большевизма. При этом Хайдеггер отличает «большевизм» от «коммунизма». Коммунизм не является ни политическим режимом, ни формой экономических отношений и может быть осмыслен философски. Большевизм – это реализация коммунизма на уровне «современной западной национальной метафизики» (с. 250), поэтому в своей сути англо-американский западный мир и большевизм в России сходны.

Следующее понятие из работы Хайдеггера, которое тематизирует ди Чезаре, – это понятие «непринадлежность к миру», (*Weltlosigkeit*), связанное с понятием «безродность» (*Heimatlosigkeit*), о которых в отношении евреев говорили еще Гегель и Кант, «неукорененность» (*Entwurzelung*), «лишенность почвы» (*Bodenlosigkeit*). Под «миром» подразумевается в первую очередь мир оседлых народов, мир государств. Непринадлежность к нему – первая ступень в стратегии овладения этим миром (*Weltherrschaft*). Однако философский подтекст значительно глубже и завязан на понимание Хайдеггером «бытия-в-мире» (*In-der-Welt-sein*).

«Хайдеггер, – поясняет ди Чезаре, – философ, который, как никто другой, изменил способ мыслить и понимать мир» (с. 253). Еще в «Бытии и Времени» он критикует представление, согласно которому автономный и суверенный субъект противопоставляет себя миру либо как цельности вещей, окружающих его, либо как основе, на которую он опирается. Такое представление сводит «бытие-в-мире» до простого отношения познания объективной действительности, до отношений нахождения себя в пространстве. Однако, по Хайдеггеру, предлог «в» (*in*) означает и пребывание, принадлежность, не чисто пространственную, но экзистенциальную. Бытие-в-мире – это вид и способ фактического существова-

ния человеческого бытия («здесь-бытия»), не просто присутствие, но и потенция. Мир – не совокупность объектов, а экзистенциум (ein Existential), он есть там, где есть здесь-бытие. Для человеческого бытия «быть» означает «существовать».

Камень, например, как пояснял Хайдеггер в своих лекциях 1929 / 1930 гг., не имеет доступа к «бытийствованию», а значит, и к миру существующих, у него нет экзистенции, он не мертв, потому что не жив.

Распространение такого понимания на «еврея» означает, что он есть без экзистенции, продолжает ди Чезаре (с. 255), как камень, который «есть и там и здесь, между другими». Такое сравнение встречается у Хайдеггера редко, однако падает тяжело. Не будучи, как юрист Шмитт, прямо ответственным за политические шаги режима, философ несет ответственность, исключая евреев из человеческого бытия. Критикуя метафизику, он сам становится метафизичен, когда пытается дефинировать «еврея» через вопросы: «Кто такой еврей? Что такое еврей?»; и выводит в итоге некоего метафизического еврея, «фигурального еврея», абстрактную модель с приписываемыми ей качествами (с. 258) и обобщает потом эти качества в коллективном «еврействе» (с. 260–261). Обвиняя евреев в той метафизичности, которая не дает Западу доступа к Бытию, Хайдеггер сам метафизичен в определении еврейства.

Полемизируя с Петером Травни (издателем «Черных тетрадей» и автором философских бестселлеров о Хайдеггере), ди Чезаре возражает против его предложения называть антисемитизм Хайдеггера «бытийно-историческим» и тем самым делать его чем-то особенным, уникальным, стоящим вне западной философской антисемитской традиции, хотя на самом деле вопрос о «соотношении Бытия и еврея» типичен для нее, говорит она, повторно ссылаясь на Гегеля, Канта и Ницше. Хайдеггер, критик «западной метафизики», в своем философском антисемитизме сам становится метафизиком, такой приговор выносит ди Чезаре (там же).

В заостренной онтологической дифференции еврей оказывается отделенным от Бытия без всякой возможности вновь к нему вернуться (с. 265). Хотя Хайдеггер далек от того, чтобы, подобно католику Шмитту, полагать, что от евреев Запад может избавиться как от помехи, он пишет о «первом очищении Бытия» в те годы, когда это «очищение» на практике перерастает в уничтожение (с. 266).

Этим выводом ди Чезаре заканчивает анализ философского антисемитизма Хайдеггера в рейхе, переходя в следующем, завершающем четвертом разделе к периоду «После Аушвитца» (с. 271). В начале этого раздела автор дает срез философской дискуссии времен войны, которая велась в кругах немецкоязычной иммиграции, в которой было и немало учеников Хайдеггера, и описывает ситуацию, в которой оказалась философская мысль послевоенной Германии. «Хотя философы и не сидели на скамье подсудимых в Нюрнберге, было ясно, что философии необходим свой собственный Нюрнбергский процесс» (с. 277), – говорит она. Ведь пассаж «Черных тетрадей» о самоуничтожении еврейства («Когда сущностно “еврейское” в метафизическом смысле борется против еврейского, высший пункт самоуничтожения в истории достигнут» (цит. по: с. 310)) относился к периоду, когда на практике на полных оборотах работала гитлеровская машина уничтожения еврейского населения.

Ди Чезаре обращается к знаменитому «молчанию Хайдеггера», ставшему, по ее словам, настоящим «топосом философии» послевоенных лет. Подразумевается молчание об Аушвитце в те годы, когда практически от каждой значимой фигуры общественной, академической и культурной жизни ожидалось выражение своего отношения к уничтожению евреев в гитлеровском рейхе. Ученики Хайдеггера в первые послевоенные годы неоднократно обращались к нему с просьбами выразить свое мнение в связи с Аушвитцем, но неизменно получали отказ.

В своих опубликованных работах «Письмо о “гуманизме”» (1947) и «Вопрос о технике» (1953), в ряде докладов он дает свой ответ на вопросы, возникшие в немецкой философской мысли в условиях реалий разворачивающейся холодной войны. Обращаясь к критике техники, он косвенно показывает, что Аушвитц ему известен, но делает это так, что поднимается волна возмущения (подразумевается Мюнхенский доклад 1953 г., где в контексте вопроса об угрожающей индустриализации «производство трупов в газовых камерах и в лагерях уничтожения» сравнивается «в сущности» с «производством водородных бомб» или «превращением сельского труда в индустрию питания») (цит. по: с. 290)).

«Черные тетради» кладут конец этому молчанию. «Я еще не хочу онеметь, но молчание – это необходимость», – писал Хайдеггер (цит.: с. 284). «Что он в те годы хотел и мог сказать, он сказал в “Черных тетрадях”», – пишет ди Чезаре. Она замечает, впрочем, что

конец этого молчания окажется разочаровывающим для тех, кто полагал, что Хайдеггер, не желая вставать в один ряд с теми, кто активно каялся перед оккупационными властями в преступлениях немцев, хотя бы сам с собой, в своей душе, в своих личных записях размышлял о Шоа. Нет, он размышлял о Германии и о немцах.

На смену слову «евреи» приходит «чужие» (Fremden), часто встречаются понятия «предательство» и «мечь» в контексте рассуждений о самоуничтожении и уничтожении немецкой идентичности. Он сравнивает страну со «сплошным концлагерем» (цит. по: с. 321), немцы становятся жертвами «машинерии убийств», осуществляемых диктатурой «планетарной демократии», причем подразумевается не столько физическое уничтожение, сколько уничтожение сути «немецкого», уничтожение самой немецкости, вытеснение немцев из их места в истории. Немецкий народ – в руинах, виноваты в этом как «гитлеровское преступное безумие», так и «зарубежная воля к уничтожению» (цит. по: с. 323). «Разрушение Европы, как бы оно не проходило, с Россией или без – дело рук американцев. Гитлер был лишь поводом. Но поскольку американцы в сути своей сами европейцы, Европа разрушает саму себя» (с. 324). Говоря о «мести», осуществляемой по отношению к немцам, он вновь косвенно затрагивает Шоа.

В завершение своей работы ди Чезаре обращается к хайдеггеровской критике «диктатуры монотеизма» (с. 332). Причины насилия, как в теологии, так и в политике, философ увидел в монотеизме и в чувстве избранности, в уничтожении «мифов и богов». Он, «как в старинном и непримиримом антииудаизме, переносит черты мстительного бога, которому поклоняется народ, на весь народ», – завершает она (с. 334). «Призрак бродит по миру, старый призрак мести», – рефлектирует он, перефразируя строки марксова «Манифеста» (цит. по: с. 337). Происходящее с немцами и с Европой – это мечь, но в то же время это и самоуничтожение.

В последней части четвертого раздела, озаглавленной «Ангел в Шварцвальде. Апокалиптика и революция», размышления ди Чезаре о Хайдеггере приобретают поэтическое завершение. Хайдеггер создал свою «эсхатологию Бытия» во «всемирной ночи» и как никто другой «проник до границ Окцидента и заглянул в бездну». Его мышление – «крушение на тесном перешейке между двумя отрицаниями: 'уже нет' ушедших богов и 'еще нет' грядущего бога» (с. 369).

С.В. Погорельская