

Modernity and Holocaust – Premodern Premises of the Holocaust

Pavel Nikolov, Student in Philosophy, SWU "Neofit Rilski",

pavel_v_nikolov@abv.bg

Abstract: This text has the intention to explore a major problem: the relationship - as much as it exists - between modernity and the Holocaust. For this purpose, Zygmunt Bauman's views are taken as a starting point and the attempt is to determine whether they are true and correct. For this reason that article generally tries to be an alternative to the view that modernity legitimizes science as its "singular orthodox cult" (Bauman, 2002: 109) and, on the contrary, asserts that throughout modernity we see not denial, but grading and identifying the passion with life itself and with the essence of humanity (which is beautifully synthesized by L. Feuerbach). To prove this, the article looks into the works of a series of thinkers that gave the image of what remains in history under the name modernity.

1. Въведение или алтернатива върху модерността

Този текст има задачата да разгледа един основен проблем: връзката – доколкото, ако и както я има – между модерността и холокоста. За тази цел като отправна точка се вземат възгледите на Зигмунт Бауман и се прави опит да се провери тяхната валидност. В този смисъл, от самото название на събитието, което той разглежда, на първо място се поставя темата за модерността – какво е тя, защо я има, до какво водят нейните позиции. Но по-важният въпрос, на който следва да се търси първоначално отговор, е има ли основание Бауман да я разглежда като явление, обявило „война на страстите“ (Бауман, 2002: 315), като период, превърнал разума във „върховна“ и „единствена“ ценност? Да се отговори на този въпрос, означава всъщност да се отговори и едновременно на въпроса представлява ли холокостът наистина продукт на модерния свят, или – обратното – неговата причина се намира наистина както в него, но така и *отвъд* него – в цялата човешка история, а следователно и в самата човешка природа. Като цяло възгледите, които приписват на Просвещението пълна нихилизация на чувствата, предхождат Бауман и се срещат често, но за колкото и убедителни да се смятат те, периодично трябва да бъдат разглеждани наново. Тази нерешителност при приемането на всяка хипотеза е колкото присъща на философията, толкова и необходима при търсенето на истината за холокоста, а оттам и за модерността. Именно поради тази причина това въведение поначало претендира да е алтернатива на становището, че модерността легитимира науката като неин „*единствен ортодоксален култ*“ (Бауман, 2002: 109) и, напротив, твърди, че през

цялата модерност виждаме не отричане, а окачествяване и отъждествяване на страстта със самия живот и със същността на човека (като по-късно ще видим, че това е прекрасно синтезирано при Л. Фойербах). За да докажем това, тепърва трябва да вникнем в текстовете на поредица от мислители, дали образа на това, което в историята остава под името модерност.

2. Модерността като безсилие на разума: рационално и ирационално

Действително Бауман е частично прав – модерността наистина е влюбена в човешкия интелект и в периода между Ренесанса и началото на 18. век се появяват големите системи на рационализма. В тях разумът се опитва да обхване и обясни процесите *във* и *вън* от света, а философията се движи още от старата антична надежда (срещана при Платон или Сократ), че животът най-накрая ще се подаде на принципите на чистия интелект (Платон, 2010: 16) и страстите ще бъдат отстранени. Така откриваме, че идеята за разума, който отрича страстите, всъщност не е – както твърди Бауман – автентична модерна теза... тя е антична. И дори още по-силно казано, тя със сигурност е пред-антична; а в основата си може би най-вече източна, тъй като индийската душа вероятно най-ранно от всички останали, се е опитала да пренебрегне чувствата в опита си да постигне нирвана. От тази гледна точка, ако Бауман обвинява модерността в отричане на страстите и въздигане на разума, то той би трябвало да обвини също така и античността в лицето на Платон и Сократ и да покаже, че холокостът е гръцки продукт, тъй като оттам започва да се налага доминацията на разума. С не по-малка сила корените на холокоста могат да се търсят по други направления в кръстоносните походи, методите на инквизицията и утопиите на Ренесанса. Бауман обаче не стига до тях и действително така е по-удобно, но във всеки случай предпоставки за холокоста могат да се търсят във всяка епоха. Така например, връщайки се към античността, да би имал същия ресурс, Платон вероятно би осъществил своята „идеална държава“ с не по-малка жестокост от тази на Хитлер. Защото каква всъщност е разликата между античната „идеална“ държава и идеала за хилядолетен райх? Каквато и да е тя, то принципът и приликата остават – и двата проекта имат естетическо измерение: идеалният свят, който трябва да бъде създаден, на първо място трябва да бъде създаден изкуствено, т.е. социално да се „инженира“ по терминологията на Бауман, и второ – този свят трябва да съответства на стандартите за по-висша красота. Проблематичността на тези стандарти съответно препращат към една друга теза – тази, че холокостът освен „продукт на модерната цивилизация“ е и „неин провал“ (Бауман, 2002: 135). Този възглед очевидно произтича от убеждението

на Бауман, че моралът има пред-обществен характер (Бауман, 2002: 294) и ще бъде разгледан отделно, а сега е необходима само бележката, че там където има идеал и там, където се говори за красота, където се степенува тази красота, там присъства и субективността на субекта, който степенува. В тази връзка твърдението че холокостът е провал също се явява субективно; макар наистина да е и морално; или още по-точно казано то е субективно, защото е морално и обратното. Морално обаче от позицията и гледната точка на един съвременен морал, нашия морал. Но ако действително идеалът за хилядолетен райх или рай на „германския дух“ бе осъществен, то неговият продукт щеше да бъде оценен от неговите създатели като успех, той нямаше да се мисли като провал и нямаше да бъде такъв. Но – връщайки се на темата – за да успеем да покажем безсилието на разума, трябва да признаем, че след Платон и Сократ, след рационалните систематизации, след Декарт и Лайбниц, самият рационализъм сякаш достигна до не нови типове разум, а до собствените си предели: или както би казал Ортега-и-Гасет – до „границите си с необятните селения на ирационалното“ (Ортега-и-Гасет, 2002: 56). С една дума, рационализмът постепенно се заменя от съмнението в способността да се съди вярно, респективно от критичната философия и едновременно с това от материализма.

2.1. Контрапозиция спрямо Бауман. Кратка феноменология на чувствеността в модерната епоха – от Хюм и Лок, през Ламетри, Волтер, Холбах, Паскал, Русо, Хелвещий и Монтескьо, до Ницше и Фойербах

Именно през този период – на скептицизъм и материализъм – редица английски, френски и немски мислители ще прозрат безспорната истина, че чувствата не могат да бъдат заменени от чистия разум, тъй като по отношение на спонтанността абстрактният интелект не е друг, самодостатъчен живот, който да е в състояние да измести първия. Така например, четейки френските философи, в техните текстове ще открием това, което Бауман твърди, че липсва в тях – и чувственост, и емоционалност. Започвайки с „Човекът-машина“ не можем да не усетим колко сухо звучи това заглавие. Но то ни лъже – Ламетри пише по-такъв начин, че прилича по-скоро на епикуреец, отколкото на стоик: „И така, нека бъдем анти-стоици – е неговата основна теза – тези философи са сурови, печални, строги. Ние ще бъдем кротки, весели и снизходителни. Те се гордеят с недостъпността си за радостта и страданието, ние ще се гордеем, че изпитваме и едното, и другото... Ние ще се считаме толкова по-щастливи, колкото повече сме човечи, или толкова по-достойни да съществуваме, колкото повече чувстваме природата, човечеството и всички обществени добродетели.“ (Ламетри, 1981: 28). В

друго свое съчинение – „Разсъждения за щастието или Анти-Сенека” – той се обявява срещу всички, независимо религиозни или философски учения, които призовават към въздържание от сетивните преживявания, тъй като негово мнение е, че „при най-висшите наслади не е възможно да се мисли, а само да се усеща (Ламетри, 1981: 154). Виждаме, че мисълта не е издигната в никакъв култ и нейната второстепенна роля продължава да бъде такава и при Волтер, който пише: „Аз не искам да съм философ, искам да съм човек” (Волтер, 1986: 34). Че Волтер не е някакъв чист без- или над-сетивен разум личи и от неговото изказване, че всичките факултети на света няма да попречат никога на философите да видят, че човек „тръгва от усещането“ (Волтер, 1994: 429). Следва да се питаме отново къде наистина Бауман и останалите критици откриват свеждането на човека *единствено* до неговия разум? Напротив разумът е обявен за зависим продукт от сетивата и едва ли в салона на Холбах от осемнадесети век ще се открие философ, който да се съмнява, че човек е преди всичко чувстващо и едва впоследствие мислещо същество. Всички тези мисли са всъщност основата на осемнадесети век. Самият той, Холбах, в своята „Система на природата“ описва, че напразно нашият ум се стреми да надхвърли границите на видимия свят; че той „винаги е принуден да се върне отново в него“ (Холбах, 1994: 499). Век по-рано Паскал споменава същото: „колко верен на себе си е умът, когато не вярва в собствените си сили“ (Паскал, 1978: 143) и прибегва до облог, игра на ези-тура по въпроса съществува ли бог, или не. Най-накрая той открива, че последната стъпка на разума е да признае, че безкрайно много неща надхвърлят възможностите му (Паскал, 1978: 142). Нещо, което Кант ще развие и систематизира доста по-късно. От тази гледна точка, да се твърди, че модерността е издигнала разума в култ, означава да се пренебрегнат основните текстове от този период – а тези текстове показват единствено крайността на човешкия интелект. Това безспорно дава повод да се твърди, че редица философи от осемнадесетия и предхождащия го седемнадесети век признават ограничената способност на разума, не го издигат в култ (както твърди Бауман) и отдават първостепенна роля на чувствата. Тази линия във философията ще бъде завършена и систематично синтезирана в немската философия от Лудвиг Фойербах, за когото „любовта е страст, а само страстта е признак на съществуване“ (Фойербах, 1988: 637). В най-дълбокия си смисъл това означава, че съществува истински само онова, било то действително или възможно, което е обект на страстта. Тук важното при Фойербах е, че за него няма друго доказателство за битието освен любовта и усещането въобще. Това само идва да покаже, че дори през своята зрялост модерната философия не забравя, че

абстрактното мислене без усещания и страсти „премахва разликата между битие и не-битие (Фойербах, 1988: 638). Но преди Фойербах, преди немската и френската философия, ограничеността на разума най-напред е призната от английските мислители в лицето на Хюм, Лок и други скептици и сенсуалисти. Така например мястото на „вярата“ във философската система на Хюм показва отново безсилието на разума. Но не вярата в религиозния смисъл на думата, а вярата като психологически акт, който „образува“ реалността или поне това, за което се предполага, че е реалност (вж. Хюм, 2010: 159). И докато превъзходството на чувствата, макар да присъства, да не е изразено толкова силно в Англия, то във Франция Жан-Жак Русо безспорно и радикално обръща гръб на разума в т.нар. „век на разума“, твърдейки, че цивилизацията и прогреса са вредни, защото „отдалечават човека от естественото му състояние“ (през Давидов, 1980: 199). От друга страна, подобно на Волтер, Хелвещий заключава, че „да се мисли, значи да се усеща“ (през Ламетри, 1981: 19). Приносът на Хелвещий е най-вече в това, че той отрича тъждествената връзка между разума и душата като дава превес на последната. Точно тук тезата на Бауман отново умира, защото: когато се сблъскат директно разумът и чувствата философите на Просвещението избират чувствата. Но да видим тезата на Хелвещий, която е следната: „докато живея, казва той, аз имам душа“ (Хелвещий, 1994: 595) при все обаче „приживе аз мога да загубя паметта си, а умът е почти изцяло резултат от тази способност“ (Пак там). Следователно изглежда без да загуби душата си, човек може да изгуби своята памет, което означава, че умът се различава от душата или накратко – той не е абсолютно необходим за нейното съществуване. Отделна поредица от мислители като Хобс (вж. Хобс, 1994: 84) и Дидро също обръщат изключително внимание на сетивността и поставят разума в пряка зависимост и подчиненост на нея. Дотолкова, че без сетива – няма и идеи, че липсата на усещания води до липса на впечатления, а те – до липсата на осъзнаване на самия живот. В своите съчинения пък Монтескьо поддържа тезата, че именно удоволствията съставят предмета на вкуса – като прекрасното, доброто, приятното, великото, възвишеното (Монтескьо, 1984: 965). Подобна теза ще развие и Лок, разсъждавайки за простите идеи от усещане и рефлексия (Лок, 1972: 153). За него простите идеи, които идват в съзнанието по всички пътища на усещане и разсъждение са удоволствие (наслада) и страдание (безпокойство) или с други думи – това, което ни радва и натъжава. „Ако насладата беше напълно отделена – продължава Лок – от всички наши външни усещания и вътрешни мисли, ние не бихме имали причина да предпочитаме една мисъл или действие пред друго“ (Лок, 1972: 154).

Следователно виждаме отново, че не мисълта е ръководеща; че не тя е първопричината и двигателят, а човек се задвижва от нещо друго: той е чувстващо същество, а мисълта е само придатък на това чувство; нещо повече – удоволствието, което изпитва спрямо един или друг предмет, го тласка непосредствено към нещо трето и именно на това се дължи неговото непрестанно търсене на новото „без да е възможно никога да се успокои“ (Монтескьо, 1984: 969). На фона на това, напълно логично звучи, че „великата цел на живота е усещането“, както пише Байрон през 19. в. (Байрон, 1982: 2); чувството, че съществуваме – макар да боли. Още веднъж се вижда, че за модерността удоволствието и усещането винаги са били в основата, в същността и в причината на движението, на прогреса и на самото съществуване. И ако Хегел е прав да твърди, че животът е цел, която притежава в самата себе си своето средство (Хегел, 1998: § 423, 233), то и ние с основание бихме казали, че модерната епоха разглежда усещането именно като тъждествено на живота, като тоталност, която е едновременно и целта, и средството за постигането на тази цел. След Хегел напълно логично Фойербах ще доразвие и обясни това усещане и това чувство като „вътрешна“ и едновременно с това „различна и независима от нас сила“ (Фойербах, 1994: 596), като наша собствена същност, която обаче ни обзема като нещо друго.

Не на последно място трябва да се разгледа и въпроса за религията, който ще бъде засегнат допълнително по-късно. За част от модерните философи тя е абсолютно необходима. Може би ще е изненада, че тази теза принадлежи на Волтер, а преди това – и на Лок. Волтер счита, че „за един цивилизован град е несъмнено по-полезно да има религия, дори лоша, отколкото да няма никаква“ (Волтер, 1982: 35). Това, разбира се, няма да остане така и ще се промени при Ницше, който вижда в началото на Библията единствено психологията на жреца (вж. Ницше, 1991: 58), а в първородния грях – стремежа към науката. И все пак това, че Ницше разрушава теоретически и институционално религията обаче не означава, че той я заменя с разум. Напротив – той се противопоставя на най-старите авторитети на рационализма – Платон и Сократ, припознавайки в тях „упадъчни признаци“ на „гръцкото разлагане“ и разпознавайки ги като лъже-гръци или анти-гръци (Нитче, 1991: 79). Защо те са такива и кой е символа на упадъка според Ницше? Единствено това „да се бориш против инстинктите“ (Нитче, 1991: 85) и да ги потискаш с разум. За какъв „ортодоксален култ“ следва да говорим тогава?

В тази част бяха посочени някои от най-известните мислители на модерността, представляващи английската, немската и френската философия от този период. По

същество текстовете на тези философи говорят сами и добре защитават своите автори, за да не е необходимо по-обширното разглеждане на този въпрос. Любопитното е, че в своята книга по почти всички теми, които засяга, Бауман привежда десетки различни цитати от всестранни източници, но когато говори за модерността и „култът към разума“ спрямо страстите, той не цитира нито един мислител от тази епоха, за да докаже твърдението си. По силата на това от посочените до момента доводи единствено личи, че начинът на разсъждение, от който взе повод тази феноменология на страстите, и който лишава философията от чувства, е порочен в самия си строеж, а по същество в него има и малко фанатизъм. Това обаче няма за цел да отхвърли изобщо разума във философията на модерността, а само да покаже и другата ѝ страна. Затова несъмнено трябва да се помни, че това е епоха – парадоксална и жива – това е времето на скептицизма на Хюм, на крайния материализъм на Холбах, отричащ съществуването на бога (Холбах, 1994: 539), но това е и деизмът на Лок и Волтер, за които „всяко творение доказва творец“ (Волтер, 1986: 44). Тук бихме си послужили с една мисъл на Паскал, който споменава, че човекът е едновременно и велик, и нищожен (Паскал, 1978: 177) и ние виждаме това повече от всякога, когато гледаме към модерността – защото тя е цял един свят на хуманизъм, едновременно с това пропит от фанатизъм, от убийства, от книжни кладии и заточени в затворите мислители. Накратко, подобно на един Волтеров персонаж, то и ние отчитаме, че може би нравите на модерността са като сградите – „едни от тях ни се струват достойни за съжаление, а други – за възхита и очарование“ (Волтер, 1983: 18).

3. Проблематични тези относно връзката модерност-холокост. Предмодерни предпоставки за холокоста

3.1. Всемогъщата държава

В своите разсъждения върху модерността Бауман прави извода, че модерните условия са направили възможна появата на една „всемогъща“ държава, която от своя страна е „способна да замени цялата мрежа от обществени и икономически връзки с политическо командване и администриране“ (Бауман, 2002: 168). Безспорно това условие е налице, но то предшества модерните времена и те по-скоро са негови наследници, отколкото изобретатели. Много преди тях античната Римска империя поглъща света именно благодарение на своите политически и административни механизми. През Средновековието, спорно или безспорно, същото прави и Църквата посредством своите кръстоносни походи.

3.2. За изкуствения ред

Друго интересно твърдение, което се среща при Бауман, е това, че модерността е епоха на изкуствения ред и на грандиозните проекти за обществено устройство (Бауман, 2002: 168). Какво ново обаче има в това? Бауман харесва метафората за градинарите и плевелите, но забравя, че в историята винаги е имало и едното, и другото. Винаги е имало визионери, винаги е имало утопии и те винаги са съдържали идеята за плевели, които трябва да бъдат отстранявани. Във философията най-старият пример за това отново е Платон и неговата представа за селекцията, според която най-добрите жени трябва се събират с най-добрите мъже, а съответно най-лошите – с най-лошите. Интересното е, че в очите на Платон последните не трябва да имат потомство (Платон, 1981: 195), с което виждаме, че евгениката и идеалът за една чиста, здрава и красива раса не е нито модерен, нито чисто арийски, а стар като философията. Подобно на Микеланджело както Платон, така и Хитлер не се колебаят да отстранят ненужния материал. А съдейки по десетгодишната трансформация, която изживява Хитлер – започвайки с „невинната“ идея само да депортира евреите от територията на Германия и постепенно стигайки до идеята за пълното им унищожение – можем само да гадаем до какви ексцесии би стигнал и Платон в своя стремеж. В тази връзка защо да не се напише една книга по проблема античност и холокост?

Когато се говори за изкуствен ред и обществени устройства, трябва да се спомене също и обстоятелството, че ако се проследи историята на „Европа“ ще се види ясно, че освен Германия от средата на двадесети век, то и Античността, Средновековието, а по-късно и Ренесансът поставят целия останал свят в своята координатна система – не само географска, не само религиозна или научна, но и чисто мисловна. Така например за Рим всички останали са варвари и подлежат на „цивилизоване“; за християните другите са езичници, които трябва да бъдат изгорени или спасени само чрез Христовата вяра. Общо взето „Европа“ винаги е гледала на останалия свят като на недоразвит, ако той не съответства на изкуствения ред, който самата тя налага. В този смисъл нацистката идеология е напълно в духа на предмодерна „Европа“ – тя се стреми към един по-висш арийски свят, в който плевелите вече не са „езичници“ или „варвари“, а евреи, славяни и пр.

3.3. Моралният проблем или бяха ли нацистите сами по себе си аморални

В разсъжденията на Бауман възникват няколко въпроса, пряко свързани с морала. Може би най-важни от тях са следните – моралът заучава ли се или се съдържа в самата същност на човешкото съществуване (Бауман, 2002: 296), от процеса на социализиране ли възниква или изначално присъства в човека? Ако се отговори на тези

въпроси, би трябвало да се отговори и на въпроса може ли холокоста да бъде осъден от гледна точка на някакъв универсален критерии. За Бауман това е възможно. Неговата теза е същата като на Макс Шелер – моралът не е обществен продукт, а обратното – същността на морала е предусловие за всеки обществен живот (Бауман, 2002: 294). Срещу тази позиция стои контра-тезата на Дюркем, че човек е морално същество само защото живее в общество (Бауман, 2002: 247). И двете позиции изглеждат логични. Действително, както твърди Дюркем, до момента няма данни моралът във всичките му форми да се среща някъде другаде, освен в общество. От друга страна идеята на Бауман също би могла да се сметне за валидна, макар да не може да бъде проверена. Проблемът в нея обаче е не толкова, че същността на морала се разглежда като „чувството за дълг към другия“; не е и в това, че според Бауман и Левинас човек е отговорен за другия до такава степен, че трябва да може да умре за него, при това без да очаква реципрочност. Проблемът се намира най-вече е в това, че се твърди, че човек априори е готов да умре за другия, и то „безусловно“, „без предварително знание за качествата на обекта“, за който той умира. Подобни изказвания освен, че не могат да бъдат установени емпирично, тъй като не се срещат хора извън някаква форма на обществен живот, са и всъщност донякъде красиво наивни. Действително могат да се посочат (както посочва Бауман) редица героични примери, в които човек спасява други хора без да ги познава, могат да се посочат и примери, при които този човек умира в своят опит. Но действително ли той не ги познава? Най-малко той допуска, съзнателно или не, че тези хора живеят в общество – било то неговото или подобно на неговото – носят някаква култура и ценности, с други думи – той ги припознава като близки. Не може да се твърди, че това ще бъде така в едно предобществено състояние. Не може всъщност да се предзадава и че човек някога въобще е пребивавал в такова състояние (за Хегел например човек винаги е живял в общество). А ако приемем, че човек винаги е живял в общество, то въпросът дали моралът има предобществен характер става излишен. С други думи, това е дребен въпрос. По-важното питане е не дали моралът е предобществен, а дали той е универсален.

3.3.1. Относителност на морала

Не би имало защо хората да се учат на морал, ако той беше вроден, универсален или предобществено обусловен. Моралът не се ражда с децата и ако ги наблюдаваме няма да го открием в тях. Можем обаче да видим как той постепенно се заражда и едва в по-късна възраст може да бъде преосмислен; като това преосмисляне е по-скоро изключение. С оглед на настоящата тема трябва да се съгласим, че всички общества

притежават морал, включително и обществата, които извършват геноцид. Но можем да кажем, че те го притежават единствено по отношение на името, защото в същото време имат съвсем различни представи за това кое е морално. Това само показва, че моралните понятия са колкото „естествени“ (т.е. отговарящи на природата на човека), толкова и „изкуствени“ (отговарящи на времето и ситуацията, в които той живее). С други думи, способността за морал е вродена, а самият той придобит. Така например за Хюм „справедливостта е изкуствена добродетел, но чувството за нейната моралност е естествено“ (Хюм, 1986: 760). А ако се съгласим, че моралът съдържа изкуствени добродетели, то различните общества създават различен морал и той не може да бъде универсален; универсално може да е единствено чувството за удовлетвореност от неговото спазване. От тази гледна точка фактът, че в Германия робството, войните, експлоатацията и лагерите на смъртта не пречат в това общество да има висока философия, вкус към изкуството и религиозни идеи, е напълно разбираем. Разбираем е и обратният ред – високата философия, вкуса към изкуството, както и религиозните идеи не пречат на робството и експлоатацията, а дори ги предпоставят и в известен смисъл пожелават (например антиеврейските възгледи на Вагнер и Гьоте безспорно са повлияли на Хитлер). Тази тенденция се вижда не само в Германия, но и в античността, средновековието и, разбира се, в модерността. За нацистите евреите не са точно хора, но за Платон и Аристотел робите също не са хора. За Аристотел те са просто говорещи оръдия на труда и робството априори представлява тяхна ентелехия, тяхна цел и съдба. При цялата претенция за рационалност, морал, търсене на истина, справедливост и пр. никъде във философските разсъждения на тези мислители не се поставя въпросът за свободата на робите, въпросът дали и те са хора. Или по-скоро той със сигурност се поставя, но се „доказва“, че те трябва да бъдат роби. От гледна точка на един съвременен морал, етика от типа на Платон и Аристотел е неприемлива, неприемлив е и моралът, който допусна холокоста. Независимо обаче за кой морал говорим, той винаги се възприема от тези, които го споделят, за истинен. Кое означава, че ще е напълно нормално, ако в бъдеще нашият морал бъде отречен по същия начин, по който ние се отнасяме към морала на Платон или Аристотел.

В заключение към тази точка би могла да се изведе на пръв поглед крайната теза, че моралът, който довежда и оправдава холокоста, не е отклонение от европейския, или чисто човешки морал. Той е просто друг вид морал и както вече се спомена – той е напълно в духа на предмодерна „Европа“ с желанието си да създаде едно утопично общество, в което ненужното трябва да се премахва. А във всяка утопия

жестокостта винаги се прилага в името на нещо по-свято и по-възвишено – било то идеалната държава или хилядолетния райх. Въпросът обаче е кое е свято, и кое възвишено? Любовта? Хитлер обичаше Германия.

3.3.2. Съвест

От Лок е известна идеята, че съвестта не е нищо друго освен нашето собствено мнение за нашите собствени действия (вж. Лок, 1972: 68). От тук става любопитен и въпроса, който Бауман поставя – от всички нацисти, които застават пред съда, щеше ли да се намери някой с угризения на съвестта, ако победителите бяха те. Отговорът на Бауман не подлежи на критика: „категорично не“ (Бауман, 2002: 296) и наистина няма аргументи, с които да се докаже защо би трябвало да бъде обратното. В тази връзка интересно е, че дори някои от съдените отказват да признаят своята вина и заявяват, че „не съжаляват за нищо“. Такъв е Рудолф Хес, който пред съда в Нюрнберг отказва да се защитава спрямо обвинители, на които отнема правото да повдигат обвинение срещу него и германската култура (1).

3.4. Технология

Стана ясно, че модерността не носи пряко вина за холокоста по отношение на ортодоксалния култ към разума, изкуствения ред или идеята за всемогъща държава, тъй като всички тези предпоставки водят началото си по-назад във времето. И все пак, Бауман поставя въпроса, че невероятните мощности на сътворената от човека технология (Бауман, 2002: 307) представляват безспорна вина на модерната епоха. Ако разгледаме историята обаче отново ще открием, че това е предмодерно явление и технологията както в античността, така и през Ренесанса, винаги се е стремяла да подпомогне военната мощ на държавите (пример за това е Леонардо). Тоест тук модерността не може да носи пряка вина, тъй като принципът е исторически и едва ли не е присъщ на цялата история; модерността единствено усъвършенства този принцип. Съвременната държава също не се отклонява от тази линия.

3.5. Демистификация на света

Модерността не допринесе кой знае колко за холокоста с „демистификацията на света“ (Бауман, 2002; 307) и ницшеанското „Бог е мъртъв“. На първо място, светът на райха не е демистифициран, защото окултните програми и експедиции са толкова много и с такъв бюджет, че показват друго. На второ място – поне в речите на Хитлер – бог не е мъртъв, а напротив: Хитлер твърди, че зад всички негови действия стои подкрепата на „Всевишния“ (вж. например речта, в която се обвинява война на Русия). Р. Хес пред съда в Нюрнберг също заявява, че „без значение какво правят хората“, един

ден той ще седи пред „съда на вечността и Всевишния“ и ще бъде оправдан (2). На трето място, това само показва, че представата за Бог винаги е била просто интерпретация. Има ли всъщност разлика дали Хитлер и Хес оправдават действията си с Бог или инквизицията изгаря хора в името на Бог? Ясно е, че и в двата случая става дума за интерпретация на понятието Бог. С една дума – присъствието или отсъствието на идеята за Бог никога не е било фактор за извършването на каквото и да е престъпление или жестокост.

4. Античност и холокост

След всичко, което бе изброено, е редно да се постави въпросът в какво се корени холокоста? Една от най-далечните точки, до която може да се стигне, но не и най-далечната, е античността. Именно там човек започва да вярва, че притежава почти божествена способност и е в състояние веднъж завинаги да разкрие последната същност на нещата, да достигне до първия ейдос. Именно от Платон насам разумът се движи винаги между превъзходни и абсолютни степени; затова и той смята, че в сферата на политическите и социални въпроси е открил съвършена форма в представата си за идеалната държава. Това движение на мисълта е прието да се нарича рационализъм, ала по-скоро Ортега е по-прав като го нарича „радикализъм“. А радикализъм от типа на Платоновия откриваме при всяка утопия, включително и в тази за „германския дух“. Хитлер не е радикален в политиката, защото е радикален в мисленето си – той е радикален в мисленето си. А тази радикалност води начало поне от Платон; тя се вижда при Кампанела и „Градът на слънцето“, също при Макиавели и „Владетелеят“, при Хобс и „Левиатан“ и т.н. Казано по друг начин – утопизма не е просто привързаност към дадена политика, а е „присъщ на всичко, създадено от чистия разум“ (Ортега-и-Гасет, 2002: 117). Поради това и не може вината да се стоваря единствено върху модерността. Случилото се в Германия не е изключение от историческия ход, а повторение на механизъм, срещан поне от античността. Ярък пример за това е, че ако се разгледат революциите ще се види, че зад тях винаги е стоял някакъв чист разум, който е искал да запълни рационалната празнина, издигайки в принцип някаква абсолютна идея – живяло се е за религията, за науката, за морала, за икономиката, за чистата раса и хилядолетния райх. Както обаче посочва Ортега – никога не се е живяло заради самия живот (Ортега-и-Гасет, 2002: 60). Е, Ортега забравя Епикур.

5. Заключение

Ако се обединят всички тези наблюдения може да се направи следния извод: холокостът е толкова продукт на модерността, колкото и продукт на това, което я предшества. Холокостът никога не е бил самоцел, а само част и средство на един по-обширен („вселенски“ биха казали неговите създатели) визионерски проект. Тоест холокостът е част от една утопия и, исторически, за първи път една утопия почти се осъществи. Някой замислял ли се е защо например утопиите на Платон или на Томас Мор не само не се осъществяват, но така и не започват? Вероятно защото никой никога не е повярвал истински в тях. А светът няма да се промени, просто защото някой е създал една идея; тази идея трябва да се възприеме. Но тя не може да се възприеме, само защото е създадена и се проповядва. Нужно е тази идея или това чувство вече да са били предварително формирани, придобити и съзрели в хората. Затова именно има холокост: защото Хитлер не е първият, който е против евреите. Пръв не е и Вагнер. В Европа антисемитизмът предхожда нацистите и в този смисъл, те нямат нужда да пропагандират дълго омраза, защото тя вече е била налице. И ако за Бауман чувството за дълг към другия е априори присъщо, то по всичко личи, че исторически ние можем да заключим, че омразата към другия също може да бъде видяна и проследена през цялата история. Във всички епохи и общества принципът на омразата остава, променя се единствено лицето на другия – Другият е робът, този, с по-различния цвят на кожата, този, с различните черти, с чуждата култура или чуждия бог, този от другия пол, атеистът, евреинът, нацистът, комунистът, капиталистът, демократът, хомосексуалистът, езичникът, варваринът и т.н. и т.н.

Бележки:

1. Точните думи са тези: „Аз не възнамерявам да се защитавам спрямо обвинители, на които отнемам правото да повдигат обвинение срещу мен и моите народни другари! Аз не се занимавам с обвинения, които касаят неща, които са чисто вътрешногермански въпрос и съответно не са работа на чужденци!“

2. Точните думи са тези: „Без значение какво правят хората, един ден аз ще седя пред съда на вечността и Всевишния! Аз ще отговарям пред него и знам, че той ще ме оправдае!“

References:

- Bauman, Z. (2002). Modernost i holokost. Sofiya: LIK.
- Bayron, Dzh. (1985). Pisma i dnevnitsi. Sofiya: Narodna kultura.
- Davidov, N. (1980). Starite frenski mislители. Sofiya: Narodna mladezh.
- Didro, D. (1981). Estetika i teoriya na izkustvoto. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Foyerbah, L. (1988). Obshtata sashtnost na choveka. Obshtata sashtnost na religiyata. V: Evropeyska filosofiya XVII-XIX v. Antologiya, Vtora chast. Sofiya: Nauka i izkustvo, 1988.
- Hegel, G. (1998). Entsiklopediya na filosofskite nauki. Tom 3: Filosofiya na duha. Sofiya: Lik.
- Helvetsii, K. (1994). Za choveka, za negovite umstveni sposobnosti i za negovoto vazpitanie. V: Evropeyska filosofiya XVII-XVIII v. Antologiya, Tom I. Sofiya: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 1994.
- Hobs, T. (1994). Osnovi na filosofiyata. Za tyaloto. V: Evropeyska filosofiya XVII-XVIII v. Antologiya, Tom I. Sofiya: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 1994.
- Holbah, P. (1994). Sistema na prirodata. V: Evropeyska filosofiya XVII-XVIII v. Antologiya, Tom I. Sofiya: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 1994.
- Hyum, D. (1986). Traktat za choveshkata priroda. Sofiya: Filosofsko nasledstvo.
- Lametri, Zh. 1981. Chovekat-mashina. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Lok, Dzh. (1972). Traktat za choveshkiya razum. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Monteskyo, Sh. (1984). Za duha na zakonite. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Nitche. (1991). Sofiya: Evraziya reprint.
- Nitshe, Fr. (1991). Antihrist. Pleven-Sofiya: Evraziya Abagar.
- Ortega-i-Gaset, H. (2002). Temata na nasheto vreme. Sofiya: Panorama.
- Paskal, B. (1978). Misli. Sofiya: Nauka i izkustvo
- Platon. (2010). Fedon. Retrieved from: <<http://bogdanbogdanov.net/pdf/192.pdf>>, [Accessed 23 April 2018].
- Volter, Fr. (1986). Izbrani filosofski sachineniya. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Volter, Fr. (1983). Filosofski noveli. Sofiya: Narodna kultura
- Volter, Fr. (1982). Filosofski rechnik. Sofiya: „Georgi Bakalov“.
- Volter, Fr. (1994). Filosofski rechnik. V: Evropeyska filosofiya XVII-XVIII v. Antologiya, Tom I. Sofiya: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 1994.