



Artur Kołodziejczyk

Dlaczego mnie zostawiasz?

Człowiek i Bóg po Zagładzie
w ujęciach Hannah Arendt
i Hansa Jonasa





**Dlaczego
mnie
zostawiasz?**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Artur Kołodziejczyk

Dlaczego mnie zostawiasz?

Człowiek i Bóg po Zagładzie
w ujęciach Hannah Arendt
i Hansa Jonasa

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2021

Artur Kołodziejczyk – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Marek Szulakiewicz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbial

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Oleg Aleksejczuk

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Anna Sońta

PROJEKT OKŁADKI

Sebastian Buzar

Zdjęcie wykorzystane na okładce

© Copyright by Rustam Szaimov / @shaimov.rustam

www.shutterstock.com/pl/image-photo/chelyabinsk-russia-february-12-2017-note-1067289539

© Copyright by Artur Kołodziejczyk, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.10274.21.0.M

Ark. wyd. 14,0; ark. druk. 29,125

<https://doi.org/10.18778/8220-550-3>

ISBN 978-83-8220-550-3

e-ISBN 978-83-8220-551-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 665 58 63

SPIS TREŚCI

Przedmowa • 9

Wstęp • 11

Wprowadzenie • 29

Rozdział I

WYDARZENIA HISTORYCZNE JAKO IMPULS
DO REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ • 53

1. Zagadnienie poznawania przeszłości i warunki rozumienia historii • 55
2. Dwie perspektywy poznawania historii według Hansa Jonasa • 58
3. Zagadnienie filozoficznego namysłu nad wydarzeniami z przeszłości • 77
4. Imperatyw pamięci o wydarzeniach z przeszłości w tradycji myśli żydowskiej • 87

Rozdział II

SZOAH I TOTALITARYZM JAKO IMPULS
DO REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ • 97

1. Zagadnienie myślenia a potrzeba sensu • 108
2. Wybrane z tradycji żydowskiej modyfikacje pytania o Boga w kontekście Szoah • 118

3. Główna oś problemowa refleksji Hannah Arendt • 123
4. Doniosłość totalitaryzmu w filozoficznym ujęciu dziejów Hannah Arendt • 138
5. Totalitaryzm w perspektywie refleksji Hannah Arendt – synteza • 144
6. Hannah Arendt na tropie genezy dwudziestowiecznych totalitaryzmów • 190

Rozdział III

SZOAH JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ

O BOGA • 203

1. Szoah i rewizja pytań o Boga oraz propozycje nowych odpowiedzi w ujęciu Hansa Jonasa • 207
2. Rekonstrukcja eksperymentu myślowego nad ideą Boga • 218
3. Rewizja pytań o monoteistyczny obraz Boga w judaizmie: *ontologia mityczna* a doświadczenie Zagłady • 225
4. Kabalistyczna koncepcja *cimcum* i jej obecność w micie Hansa Jonasa • 232
5. Podważenie przekonania o wszechmocy Boga • 243
6. Kategoria dobroci, poznawalności oraz stawania się Boga w kontekście zakwestionowania Jego atrybutu wszechmocy • 248
7. Bóg w relacji ze światem • 253
8. Rewizja pytania o rzeczywistość transcendentną u Hannah Arendt • 264
9. Rewizja pytania o kondycję religijnej wiary w rzeczywistość eschatologiczną • 282

Rozdział IV

SZOAH JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ O CZŁOWIEKA • 289

1. Szoah i rewizja pytań o człowieka w ujęciu Hansa Jonasa • 290
2. Konsekwencje aktu *cimcum* oraz przeobrażenia idei Boga po doświadczeniu Szoah w perspektywie filozofii człowieka • 292
3. Odpowiedzialność jako imperatyw etyczny – w koncepcji Hansa Jonasa • 302
4. Wpływ wydarzenia Szoah na filozoficzne zapytywania o człowieka oraz propozycje nowych odpowiedzi w filozofii Hannah Arendt • 319
5. Rewizja pytania o autorytet • 329
6. Rewizja pytania o ludzką wolność • 351
7. Rewizja pytania o możliwość ludzkiego działania • 359
8. Rewizja pytania o kondycję ludzką po wydarzeniu totalitaryzmu i jego konsekwencji pod postacią Szoah • 364
9. Rewizja pytania o zło • 382

Zakończenie • 415

Podziękowania • 439

Bibliografia • 443

Indeks • 461

PRZEDMOWA

Trauma to wspólne doświadczenie wielu osób uczestniczących w wydarzeniach drugiej wojny światowej. To również doświadczenie ocalałych z Zagłady. Jej konsekwencje były i są dostrzegalne długo po zakończeniu dwudziestowiecznej katastrofy. Nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale również globalnym.

Współczesna literatura dostarcza wielu świadectw takiego stanu rzeczy. To nie tylko specjalistyczne opracowania akademickie, ale również wspomnienia indywidualnych osób – spisane jako pamiętniki lub przybierające postać poetyckich form konfrontacji z bolesnymi wspomnieniami albo jako opowiedziane wspomnienia. Oto przykład:

Moi rodzice chcieli nam dać spokojne, normalne
dzisiaj. Tylko czy to naprawdę było wtedy możliwe?

Wziąwszy pod uwagę naszych ówczesnych sąsiadów z Ramat Awiw, śmiem wątpić. Sąsiadka z mieszkania obok co chwila lądowała w szpitalu psychiatrycznym. Dowiedziałam się później, że z transportu wyszła z dzieckiem, w trakcie selekcji ją z nim rozdzielono. Dziecko krzychało: „Mamusi, mamusiu, ja jestem dobrym chłopcem, dlaczego mnie zostawiasz?” Poszło prosto do pieca. Matka wojnę przeżyła, ale nigdy już nie była normalna¹.

Dlaczego mnie zostawiasz? – pytanie to, wypowiedziane podczas selekcji przez żydowskiego chłopca do swojej matki, można rozumieć jako pytanie-symbol. Jest ono wyrazem niedowierzenia. Jest formą zwątpienia w człowieka, poczucia bycia porzuconym. Jest ono także pytaniem o (nie)obecność Boga. Pytanie to jest jednocześnie tytułem niniejszej książki.

¹ K. Przewrocka-Aderet, *Polanim. Z Polski do Izraela*, Wołowiec 2019, s. 73. Zacytowana historia jest wspomnieniem Ilony Dworak-Cousin, przewodniczącej Towarzystwa Przyjaźni Polska-Izrael. Podczas przeprowadzonej z nią rozmowy telefonicznej udało się ustalić, że chłopiec nosił nazwisko Faber, pochodził z Chrzanowa, a w chwili śmierci w Auschwitz miał kilka lat. Na „Liście chrzanowskich Żydów, zgładzonych w latach 1939–1945” – dostępnej w zbiorach Muzeum w Chrzanowie – jest jedna osoba o tym nazwisku: to Jakob Faber (ur. 1933).

WSTĘP

1.

Celem badawczym tej książki jest przeprowadzenie krytycznej analizy myśli Hannah Arendt i Hansa Jonasa w kontekście ich autorskich rewizji dotychczasowych filozoficznych pytań oraz propozycji odpowiedzi na pytanie o Boga oraz o człowieka, które są stawiane w obliczu historycznego wydarzenia Zagłady. Kwestia rewizji filozoficznych pytań dotyczących tego zagadnienia oraz przedstawione nowe filozoficzne odpowiedzi będą głównym wątkiem monografii. Innymi słowy, tragiczne wydarzenie Zagłady będzie tutaj postrzegane jako punkt wyjścia dla nowatorskiej perspektywy, której głównym tematem jest Bóg i człowiek. Trzeba zauważyć, że te dwa tematy funkcjonowały niekiedy w filozoficznej refleksji o tyle niezależnie od siebie, o ile zło było radykalnie oddzielane od Boga – ta okoliczność uzasadniała wzajemny dystans obu

obszarów problemowych. Tymczasem – paradoksalnie – ludzkie doświadczenie zła okazuje się zarazem istotne w ludzkim doświadczeniu Boga. Widać to na przykładzie refleksji Hannah Arendt i Hansa Jonasa. Swoista odmienność myślenia obu autorów, ale niekiedy też i podobieństwo, są tymi czynnikami, które skłaniają do wybrania ich filozoficznego dorobku jako przedmiotu badań.

Niniejsza praca posiada dwie hipotezy badawcze. Pierwsza z hipotez zawiera się w założeniu, że doświadczenie zła w postaci historycznego wydarzenia Szoah jest impulsem do krytycznej rewizji i przeformułowania pytań o Boga i człowieka, stawianych w obrębie dotychczasowej tradycji filozoficznej. Druga dotyczy przekonania, według którego powyższe pytania nie są zdystansowane od siebie, lecz jako właściwe obszarowi filozofii Boga i filozofii człowieka, a także za sprawą obecnego w nich horyzontu aksjologicznego, otwierają wspólną płaszczyznę dyskursu oraz wykazują wzajemną komplementarność. Dalsze rozważania przedstawione w monografii będą więc formą skonfrontowania się z przywołanymi hipotezami oraz zweryfikowaniem ich. To opracowanie będzie próbą wykazania słuszności postawionych hipotez badawczych.

Metoda wykorzystana w tej pracy będzie dwójaka. W pierwszym rzędzie wykorzystano metodę fenomenologiczną, która jest nieodzowna zwłaszcza w przypadku analizy tekstów źródłowych. Metoda ta polega na spojrzeniu na problem *tak, jak on się jawi*, z zawieszeniem wszelkiej uprzednio posiadanej wiedzy na dany temat, aby dzięki temu przedmiot refleksji, czyli konkretny tekst źródłowy, sam mógł *przemawiać*. W związku z tym w książce przytoczono takie fragmenty tekstów źródłowych – polskie oraz obcojęzyczne – które w sposób bezpośredni odnoszą się do celów oraz hipotez badawczych pracy. Pozwoli to na takie postrzeganie przytaczanych fragmentów, które będzie unikało nadinterpretacji, a także umożliwi zdystansowanie się wszelkich, ewentualnie uprzednio posiadanych, przekonań. Drugą wykorzystaną metodę można określić mianem metody krytycznej. Polega ona na krytycznej analizie tekstów źródłowych w zakresie istotnym dla pracy. Jej zastosowanie pozwoli także opracować materiał niezbędny do zrealizowania założeń badawczych. Refleksja nad wydarzeniem Szoah, rzucająca nowe światło na filozoficzny dyskurs o Bogu i człowieku w postaci rewizji dotychczasowych pytań o obie te idee, rodzi nowe odpowiedzi. Zastosowanie metody krytycznej pozwoli także na,

między innymi, odniesienie ustaleń metody fenomenologicznej do kontekstu innych opracowań z zakresu poruszanego problemu i zweryfikowania czy nie odbiegają one od intencji autorów.

Już choćby pobieżny przegląd trendów filozoficznych drugiej połowy dwudziestego stulecia wskazuje na szereg przeróżnych konfrontacji z Szoah. Stały się one swoistym pokłosiem zbiorowego oraz indywidualnego mierzenia się z traumą, wywołaną przez wydarzenie Szoah. Z pewnością wydarzenie to posiada reperkusje w takich dziedzinach jak nauki polityczne, nauki prawne, psychologia, socjologia, kulturoznawstwo czy teologia. Fakt ten uświadamia szczególne znaczenie wspomnianego wydarzenia historycznego dla szeregu dyscyplin ludzkiej refleksji i może stanowić jeden z argumentów za podjęciem tej problematyki w perspektywie filozoficznej, która jest najistotniejsza dla niniejszej książki i zostanie sprowadzona do filozofii Hannah Arendt oraz Hansa Jonasa. W dalszej części pracy przywołano także inne, wybrane przykłady filozoficznych konsekwencji w myśleniu o Bogu i o człowieku w kontekście Zagłady.

Trzeba zauważyć, że zasygnalizowana problematyka posiada ewidentny komponent antropologiczny. To człowiek jest przecież sprawcą decyzji,

które przełożyły się na uformowanie systemu totalitarnego. Jego wybory poskutkowały także zainicjowaniem procesu systematycznego i planowego wyniszczania ludzkich jednostek z powodów ideologicznych. Świadomość doniosłości tego faktu ma autorka *Korzeni totalitaryzmu*, która próbuje zmierzyć się z pytaniem o przyczyny pojawienia się systemu władzy totalnej. Arendt bardzo często odnosi się do zagadnień, które z powodzeniem można wpisać w kanon problematyki antropologii filozoficznej. Otwiera to szereg ważnych pytań o ludzką moc sprawczą, ale także o wpływ wspomnianego wydarzenia historycznego na sytuację człowieka w świecie, na naturę człowieka oraz jego miejsce w społeczeństwie. Innym ważnym komponentem problematyki tej książki jest komponent teodycealny. Wybrzmiewa on w sposób wyraźny w filozofii Jonasa, który wprost pyta o to, co wydarzenie Szoah dodaje do wiedzy ludzi na temat Boga. Ponadto pojawiają się inne filozoficzne zagadnienia związane z postrzeganiem Boga w pryzmacie Holokaustu. Nie chodzi tu tylko o próby usprawiedliwiania lub obwiniania Boga za dopuszczenie tego zbiorowego mordu niewinnych ludzkich istnień, ale także o obraz idei Boga, który wyłania się po konfrontacji z faktem Szoah. Należy dodać,

że wspomniany komponent antropologiczny i teodycealny wybrzmiewa szczególnie w horyzoncie aksjologicznym. Nie sposób bowiem filozoficznie analizować zagadnienia konsekwencji Zagłady z pominięciem szerokiego spektrum zagadnień z zakresu aksjologii. Występują one zarówno u Arendt, jak i u Jonasa, zaś szczególnie przy okazji ich konfrontacji z zagadnieniem zła.

2.

Istnieje wiele form określenia ludobójstwa dwudziestego stulecia, dokonanego podczas drugiej wojny światowej na Żydach i na innych grupach narodowościowych, etnicznych oraz mniejszościowych. W języku polskim, powszechnie stosowanym słowem w kontekście tego tragicznego doświadczenia historycznego jest określenie *Zagłada* lub *Holokaust* (gr. ὁλόκαυστος). To drugie wywodzi się z języka greckiego. Pojawia się ono w Septuagincie w związku z określaniem ofiary całopalnej lub całopalenia. Wyraz ten posiada zatem znaczenie religijne, ofiarnicze. Z tego powodu posługiwanie się tym określeniem jest kontrowersyjne i może być kwe-

stionowane. Wydaje się, że najwłaściwszym określeniem w odniesieniu do tego wydarzenia historycznego jest słowo *Szoah* (hebr. השואה, pol. *zagłada*), które nie jest aż tak jednoznacznie wartościujące i nie posiada konotacji religijnych, kontrowersyjnych w opinii niektórych autorów¹. Ponadto występuje ono w takim zapisie także w polskojęzycznych opracowaniach naukowych. Słowo *Holokaust* także funkcjonuje w języku polskim i jest również stosowane w opracowaniach naukowych. Z tego też powodu pojawia się ono niekiedy w tej książce jako bodajże najczęściej używane w odniesieniu do tego tragicznego wydarzenia historycznego. Mimo to posługiwanie się tym określeniem powinno wiązać się ze świadomością kontrowersyjności jego znaczenia i charakteru.

Spośród innych, pojawiających się trudności koncepcyjnych, pojęciowych oraz translatorskich

¹ Terminem neutralnym na określenie tego historycznego wydarzenia jest także polskie określenie *Zagłada*. Giorgio Agamben w książce *Co zostaje z Auschwitz?* krytykuje używanie słowa *Holokaust* poprzez jego jednoznaczne konotacje religijne, ofiarnicze. W tej samej książce Agamben wskazuje, że słowo *Szoah* również posiada konotacje religijne, ale z całą pewnością nie posiada już aluzji do charakteru ofiarniczego. Z tego powodu miałoby ono być bardziej odpowiednie w odniesieniu do tego tragicznego wydarzenia dwudziestego stulecia.

należy również wskazać na występujące niekiedy niekonsekwencje w pismach Hannah Arendt oraz Hansa Jonasa, na braki precyzji lub kontrowersyjność stosowanych niekiedy przez nich rozwiązań, a także na trudności translatorskie. Aby nie popaść w gołosłowność, wypada w związku z tym przedstawić już teraz kilka przykładów. Część z nich zostanie bardziej szczegółowo poruszona w dalszej części książki. Pierwsza uwaga dotyczy posługiwania się przez Arendt określeniem *banalność zła*, które przedstawiła w swojej publikacji zatytułowanej *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*. Książka ta ukazała się po procesie Adolfa Eichmanna przed Sądem Okręgowym w Jerozolimie. Wydaje się, że jest nieco racji w przekonaniu o kontrowersyjności tego określenia, które mogłoby – po jedynie pobieżnym skonfrontowaniu się z tym zagadnieniem – zostać odebrane jako minimalizowanie odpowiedzialności totalitarnych zbrodniarzy za popełniane przez nich czyny lub mogłoby sugerować umniejszanie tragiczności zbrodni Zagłady. Inną kwestią, pojawiającą się w pismach Arendt, są wielokrotne odniesienia do antyku. Myślicielka w swoich filozoficznych pracach konfrontuje sytuację współczesności poprzez odniesienie jej do czasów starożytnych, a właściwie do pojęć i sys-

temów filozoficznych, które powstały w antyku. Trzeba zaznaczyć, że dla Arendt to starożytność jest momentem, w którym ukonstytuowała się europejska tradycja intelektualna i kulturowa. Można przyjąć to twierdzenie za uzasadnienie dla tego rodzaju zabiegów. Wydaje się jednak, że takie ujęcie powoduje niedocenianie lub deprecjonowanie wszelkich innych, późniejszych trendów intelektualnych i zmian, które zaszły w historii myśli intelektualnej Starego Kontynentu. Wyraża się w tym także ukryte przekonanie o ukonstytuowaniu się w antyku wręcz całości intelektualnej tradycji europejskiej. Nie jest łatwo odnaleźć u Arendt wyczerpujące uzasadnienia takiego założenia. Ponadto wybrzmiewa w tym także europocentryzm.

Niekonsekwencje można dostrzec także w pismach Hansa Jonasa. Autor eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* postuluje poszukiwanie odpowiedzi o wizję Boga, która byłaby do pogodzenia z wydarzeniem Zagłady, propaguje konieczność odniesienia się do depozytu żydowskiej tradycji filozoficznej i teologicznej. Przy okazji, we wspomnianym esej, sam dokonuje subiektywnego wyboru elementów ze wspomnianej tradycji. Poprzez to popada w eklektyzm argumentacyjny, który jest daleki od postulatów żydowskiej tradycji

religijnej – zwłaszcza ortodoksji wyznania mojżeszowego – na którą się także powołuje. Sprawia to wrażenie arbitralnego doboru jedynie takich elementów tej tradycji, które odpowiadałyby przyjętej wcześniej tezie. Trzeba również wskazać na kontrowersję translatorską, która pojawia się w związku z książką Jonasa pt. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kontrowersja dotyczy samego tytułu, który w oryginalnej wersji angielskiej brzmi *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Dokładne tłumaczenie pierwszego członu tytułu na język polski powinno brzmieć *Imperatyw odpowiedzialności...*. Z niejasnych przyczyn polski tłumacz zdecydował się na użycie formuły *Zasada odpowiedzialności...*, a nie ulega wątpliwości, że istnieje różnica pomiędzy słowem *zasada* a *imperatyw*. Zresztą język polski posiada odpowiednik angielskiego słowa *imperative*. Także sam Jonas niedostatecznie uzasadnia w wersji anglojęzycznej decyzję o używaniu słowa *imperative*. Pytaniem otwartym pozostaje zatem to, które dotyczy uzasadnienia uznania postulowanej przez filozofa odpowiedzialności za *imperatyw* etyczny w epoce cywilizacji technologicznej.

W niniejszej publikacji pojawi się również filozoficzna konfrontacja ze zjawiskiem totalitaryzmu.

Arendt poświęca w swojej sztandarowym dziele *Korzenie totalitaryzmu* najwięcej uwagi temu zagadnieniu. Uważna lektura wspomnianej książki wiąże się ze stwierdzeniem, że pozycja ta jest jednak przede wszystkim zmierzeniem się z nazistowską odmianą władzy totalnej. Arendt w mniejszym stopniu zajmuje się komunizmem sowieckim. Skupia się przede wszystkim na zjawisku władzy totalnej jako takiej. Z tego powodu w niniejszej książce totalitaryzm nie będzie rozdzielany na wersję nazistowską czy komunistyczną poza takimi ustępami, w których sama Arendt dokona wspomnianego rozróżnienia.

3.

Przeprowadzone dotychczas eksperckie konsultacje naukowe, a także kwerendy archiwalne i biblioteczne, pozwoliły na zdiagnozowanie zakresu stanu badawczego w obszarze tematu przedstawionego w monografii, a także pomogły rozpoznać występujące w tym obszarze braki. W literaturze polskiej należy uwzględnić przede wszystkim opracowania o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP. Jego opracowania są bodaj najobszerniejsze w kontekście

dostępnych polskojęzycznych opracowań zagadnienia filozoficznej propozycji idei Boga po Szoah według Jonasa. Kłoczowski we wstępie do polskiego wydania tekstu *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* dokonuje krytycznej oceny rozważań filozofa², a także sygnalizuje oryginalność jego propozycji. Polski filozof podkreśla przede wszystkim zmianę optyki w rozważaniach Jonasa w perspektywie wydarzenia Holokaustu. Zmiana ta wyraża się w przeniesieniu akcentu z pytania *Czy jest Bóg?* na pytanie *Jaki jest Bóg?*³. Krakowski filozof zauważa, że dla Jonasa pytanie o filozoficzny obraz Boga, który powinien być – zgodnie z tradycją judaizmu – zrozumiały, pozostaje ważniejsze niż filozoficzny dowód na Jego istnienie⁴. Filozof zastrzega, że kategoria zrozumiałości Boga nie miałyby jednak oznaczać możliwości całkowitego pojęcia Jego istoty. Innym polskim myślicielem, który dokładnie przeanalizował problematykę Holokaustu jest Mirosław Miniszewski, który w swojej książce *Architektura zła. Wyjątkowość Holokaustu*

² J.A. Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 5–13.

³ Zob. <http://wiesz.com.pl/2019/11/13/czy-bog-cierpial-w-auschwitz> [dostęp: 23.02.2020].

⁴ Tamże.

*jako problem filozoficzny*⁵ dokładnie przedstawia przesłanki za uznaniem Zagłady jako swoistej cezury w historii myśli filozoficznej. W ujęciu Miniszewskiego, Holokaust jest tym momentem, który wymaga rewizji niektórych dotychczasowych ujęć filozoficznych – szczególnie z zakresu antropologii filozoficznej czy etyki. Oznacza to, że Zagłada jest nieustannie wyzwaniem dla rozumu, aby ponownie zmierzyć się z fundamentalnymi pytaniami filozofii. Ujęcie Szoah w horyzoncie cywilizacyjnym i uznanie tej zbrodni za rezultat niemieckiej kolonizacji sprawia, że możliwe staje się ujęcie niemieckiego kolonializmu i porównanie go z innymi. Miniszewski sygnalizuje poprzez to, że winy Niemców nie można prezentować w oderwaniu od horyzontu cywilizacji ludzkiej.

Wspomniane wcześniej zagraniczne kwerendy archiwalne i biblioteczne zostały przeprowadzone podczas staży naukowych na Uniwersytecie w Tel Awiwie oraz w The New School w Nowym Jorku. Podczas kwerend przeanalizowano także literaturę obcojęzyczną, natomiast ustalenia badawcze przedyskutowano podczas eksperckich konsultacji naukowych w czasie odbywanych stażów z dr. Yaronem M. Senderowiczem (z Uniwersytetu

⁵ Zob. M. Miniszewski, *Architektura zła. Wyjątkowość Holocaustu jako problem filozoficzny*, Kęty 2012.

w Tel Awiwie) oraz z prof. Richardem J. Bernsteinem i prof. Dmitrijem Nikulinem (z The New School w Nowym Jorku). Dzięki wspomnianym konsultacjom i kwerendom, w książce tej poruszane są również takie kwestie, które dotąd nie pojawiły się w żadnych opracowaniach. W przypisach zostały umieszczone informacje o takich pozycjach bibliograficznych – z bibliotek i archiwów polskich oraz zagranicznych – które pozwoliły na zaprezentowanie części ustaleń, pojawiających się w niniejszej pracy. Poza tym wykorzystano również materiały archiwalne z instytucji zagranicznych – przede wszystkim z Izraela i ze Stanów Zjednoczonych – które okazały się wsparciem przy zarysowywaniu kontekstu niektórych poruszanych kwestii. Niektóre z nich odnoszą się wprost do tematyki książki, a także do stawianych w niej nowatorskich tez. Inne zarysowują jedynie kontekst niektórych ustaleń badawczych⁶.

Mając na względzie przeprowadzone kwerendy polskich oraz obcojęzycznych pozycji bibliograficznych i źródeł archiwalnych należy zaznaczyć, że punktem wyjścia w filozoficznej refleksji Arendt i Jonasa

⁶ Jak chociażby w przypadku przedstawiania kontrowersji wokół zaproponowanej przez Arendt tezy o banalności zła w kontekście procesu Adolfa Eichmanna przed Sądem Okręgowym w Jerozolimie w 1961 roku.

są konkretne doświadczenia historyczne. Oznacza to, że ich poglądy pozostają bezpośrednio związane z historycznym i egzystencjalnym doświadczeniem jednostek czy grup ludzi. Do tej pory nie zmierzono się z tą problematyką, zestawiając ze sobą dwóch wspomnianych filozofów. Ponadto w książce zaprezentowano założenie, według którego wizja Boga po doświadczeniu Zagłady przekłada się w opracowaniach Jonasa – aczkolwiek w sposób *implicite* – na nową filozoficzną wizję człowieka. Przedstawiono przekonanie głoszące, że *zasada odpowiedzialności*, lansowana przez Jonasa, jest kluczowym imperatywem etycznym w opracowaniach filozofa i wiąże się także z wizją Boga po akcie *cimcum*. Krytyce poddano również forma zaprezentowanej przez Jonasa idei Boga po akcie *cimcum* – jako odbiegająca od klasycznego rozumienia tego zagadnienia w filozoficznej i teologicznej tradycji żydowskiej, na którą powołuje się myśliciel. Trzeba pamiętać, że filozof wielokrotnie zastrzega, że osadza swoje rozważania w kręgu wspomnianej tradycji. W związku z tym wykazano, że niektóre elementy tej tradycji są przez myśliciela arbitralnie i swobodnie modyfikowane, są nie do pogodzenia z jej depozytem. W książce poddano krytyce upowszechniona w literaturze przedmiotu sugestia, jakoby kluczowym zagadnieniem filozoficznym

w opracowaniach Arendt było wydarzenie Zagłady. Zostało również uwidocznione to, co w tym kontekście nie wybrzmiewa w tekstach myślicielki wprost – chodzi o stwierdzenie, że historyczne wydarzenie Zagłady przyczyniło się do zrewidowania dotychczasowych pytań o autorytet, ludzką wolność, możliwość ludzkiego działania, kondycję człowieka, a także do zrewidowania pytań o zło. Postawiono tezę, według której w filozoficznych pismach Arendt pojawiają się takie przesłanki, które pozwalają uznać, że Szoah wymusiło rewizję funkcjonujących wcześniej pytań o rzeczywistość eschatologiczną. Podkreślono, że w zapiskach myślicielki pojawiają się elementy pozwalające uznać, iż tragiczne wydarzenie Szoah uzmysławia wręcz *Boską wszechmoc możliwości człowieka* w postaci stwarzania systemu władzy totalnej – konsekwentnie dążącego do wyniszczenia człowieka i rzeczywistości.

4.

Na strukturę książki składają się cztery rozdziały. W pierwszym poruszono zagadnienie wydarzenia historycznego, które może stać się asumptem do

rozpoczęcia refleksji filozoficznej. Ukazano i poddano analizie rozumienie historii według Jonasa, a także kwestia namysłu filozoficznego nad wydarzeniami z przeszłości według Arendt. Przybliżono zagadnienie obowiązku pamięci o przeszłości w nurcie religijnej tradycji żydowskiej. W rozdziale drugim przedmiotem refleksji stał się totalitaryzm i Szoah w kontekście możliwości ich zrozumienia lub objaśnienia, a także w dynamice ludzkiego poszukiwania sensu. Przedstawiono panoramiczne ujęcie konsekwencji Zagłady w filozoficznej i teologicznej tradycji myśli żydowskiej. Ponadto analizie poddano rozumienie totalitaryzmu w filozofii Arendt, a w związku skonfrontowano się z pytaniem o centralny punkt refleksji u wspomnianej filozofki. Rozdział trzeci poświęcony refleksji nad Szoah, będącej jednocześnie impulsem do refleksji na temat Boga. W świetle tego przedstawiono propozycję Jonasa, która również będzie poddana krytycznej ocenie. Poruszony także problem obecności idei Boga i zagadnienia religii w filozofii Arendt. Rozdział czwarty jest konfrontacją z pytaniem o wpływ Zagłady na rewizję filozoficznych pytań o człowieka w ujęciu Arendt i Jonasa. Książkę zamyka *Zakończenie*, w którym dokonano syntetycznego podsumowania ustaleń badawczych, a także wytyczono dalsze badawcze perspektywy.

WPROWADZENIE

Jeżeli możliwe było coś takiego, to co jeszcze może się
przytrafić? Po co jeszcze wojna? Po co jeszcze głód?
Po co jeszcze świat?¹

I.

Nie ulega wątpliwości, że jedynymi z najwymowniejszych symboli dwudziestego stulecia stały się *Auschwitz* i *Kołyma*². Dwudziesty wiek upłynął głównie pod znakiem wielkich konfliktów natury politycznej, które przeobraziły się w globalne konflikty zbrojne, skutkujące niebywałą brutalnością

¹ O. Rosenfeld, *Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lodz*, red. H. Loewy, Frankfurt am Main 1994, s. 195.

² Zob. J. Tischner, *Bóg po Oświęcimiu; Człowiek po Kołymie*, [w:] tegoż, *Idąc przez puste Błonia*, Kraków 2005, s. 121–130.

na niespotykaną dotąd skalę. Jean Nabert określił te zbrodnie, dokonane w ramach dwudziestowiecznych ideologii – będących wytworem człowieka – jako coś, co wręcz nie podlega usprawiedliwieniu³. Refleksja nad wydarzeniem Szoah, będącym bez precedensu w historii Starego Kontynentu choćby pod względem masowości, okrucieństwa, zaplanowania oraz towarzyszącej temu biurokracji, może w tej perspektywie stać się punktem wyjścia dla nowej filozoficznej perspektywy. Zwłaszcza w ramach dyskursu o Bogu i o człowieku:

Fakt Holokaustu zmusił ludzi do weryfikacji odpowiedzi na wiele pytań. Naturalne wydaje się poszukiwanie odpowiedzi w tych obszarach, które odnoszą się do źródeł istnienia zła, czyli do religii i moralności. Być może człowiek nie zawsze jest człowiekiem, skoro był zdolny do czynienia takiego zła? Dlaczego Bóg pozwolił na takie zło?⁴.

³ Zob. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1987, s. 21–37.

⁴ G. Osika, *Kondycja człowieka po doświadczeniu zła radykalnego Holokaustu*, [w:] *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 82.

Tragiczne doświadczenie historyczne, którym była Zagłada, zmusza ludzki intelekt do zrewidowania dotychczasowych ujęć wielu zagadnień. Pełne przeżenie zdumienie nad tym historycznym wydarzeniem wywołuje w naturalny sposób pytanie *Dlaczego*. Pytanie to może w konsekwencji wymagać weryfikacji dotychczasowych ujęć z zakresu filozofii Boga oraz filozofii człowieka. Jednak co to znaczy *zrewidować*? Można przyjąć, że w znaczenie tego pojęcia wpisuje się zweryfikowanie dotychczasowych pytań w zakresie analizowanych zagadnień lub idei. *Rewizja* oznacza odnalezienie przyczyn określonych zjawisk, stanów rzeczy – oczywiście w sytuacji, gdy jest to możliwe. Odszukanie ich wiąże się niejednokrotnie z przedstawieniem nowych rozwiązań i z przeformułowaniem dotychczas istniejących pytań. W kontekście idei Boga po doświadczeniu Holokaustu, jako przykładową ilustrację omawianego zjawiska można podać Hansa Jonasa, który wskutek doświadczonej Zagłady nie stawia pytania o istnienie Boga w ogóle. Stawia on pytanie *Jaki Bóg mógł do tego dopuścić?* Jonas pyta także o to, co Holokaust dodaje do wiedzy o Bogu, ale również w jaki sposób rzutuje to na filozoficzne wyobrażenie człowieka, a co za tym idzie – również jego etycznych powinności. Rewizja filozoficznych

pytań o Boga i człowieka przeformułowuje także istniejące dotąd pytania w zakresie obu wspomnianych zagadnień, a także stawia nowe oraz przynosi niekiedy oryginalne odpowiedzi.

Bez wątpienia wspomniane wydarzenie historyczne, którym była Zagłada, zmusza do refleksji. Szoah *nadaje* człowiekowi – a zwłaszcza jego czynom – swego rodzaju *nieoczywistość*. Stawia pod znakiem zapytania ludzką moralność lub zakładaną przez niektórych ludzką skłonność do dobra oraz podatność na zło. Fakt Szoah wymaga refleksji nad podejmowanymi przez człowieka działaniami. Wreszcie, stawia pod znakiem zapytania samego człowieka, wręcz istotę człowieczeństwa. Kolejnym zagadnieniem, na które istotnie rzutuje Szoah jest *quæstio Dei*, co zasygnalizował także Józef Tischner:

Pierwszym następstwem Oświęcimia jest szczególnie rodzaj ateizmu, który rozprzestrzenił się głównie w krajach Zachodu. Należałoby go nazwać „ateizmem zrezygnowanym”, choć najczęściej nazywa się go „laicyzmem”. Ateizm ów wychodzi z założenia, że Bóg naprawdę milczał. A skoro milczał, widać opuścił człowieka. Nie ma w tym jednak powodu do radości. To smut-

ne, że człowiek jest sam. Szkoda, że nie jest już obrazem i podobieństwem Boga. Jest odmianą zwierzęcia⁵.

Te dwie dziedziny – filozofia Boga oraz filozofia człowieka – wymagają zatem poddania szczególnej rewizji po wydarzeniu Zagłady. Obie te dziedziny wpisują się także w horyzont aksjologiczny.

Należy wspomnieć o pojawiającym się niekiedy przekonaniu, że niektóre pytania – także w kontekście Szoah – nie są w stanie doczekać się satysfakcjonującej odpowiedzi, która zaspokajałaby ludzkie pragnienie prawdy. Tym samym nie prowadzą one do osiągnięcia jednego z zakładanych celów: reintegracji zagrożonego, a może nawet zakwestionowanego świata wartości. Pytania te posiadają niekiedy charakter pytań wręcz aporetycznych. Jednym z takich pytań jest zagadnienie zła. Kwestia *Unde malum?* towarzyszy człowiekowi od samych początków. Doczekała się ona wielu odpowiedzi, jednakże żadna z nich nie jest akceptowalna i wyczerpująca dla wszystkich. Ludzkie doświadczenie oraz historia pokazują, że człowiek za każdym razem na nowo boryka się z poszukiwaniem odpowiedzi na to

⁵ J. Tischner, *Bóg po Oświeceniui...*, s. 123.

pytanie, ponieważ każdemu pokoleniu, wręcz każdej jednostce, przychodzi konfrontować się z przejawami zła.

2.

Fenomen zła nieustannie trapi człowieka. Zło jest wieloaspektowe, natomiast doświadczanie go przywołuje ludzkie pytania o sens. Uzurpowanie sobie prawa do udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie *Unde malum?* powinno wzbudzać podejrzliwość i niepokój. Historia ukazuje bowiem, że na jej przestrzeni wielokrotnie i na różne sposoby próbowano uporać się z tym pytaniem, aczkolwiek żadna z filozoficznych odpowiedzi nie zabezpiecza przed zagrożeniem płynącym ze strony zła, a także zdaje się, że nie daje poczucia zrozumienia jego istoty. Warto w tym miejscu przywołać rozumienie zła, które proponuje Gottfried W. Leibniz. Jego podejście do tego zagadnienia wydaje się interesujące. W 1710 roku jako pierwszy używa terminu *teodycea* w dziele zatytułowanym *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'orgine du mal*. Leibniz podejmuje problematykę pogodzenia

zakładanej dobroci Boga z doświadczalnym przez człowieka i dostrzegalnym złem. Jego opracowanie jest formą polemiki z hugenockimi sceptykami i wolnomyślicielami, zaś przede wszystkim z Peterem Baylem. Leibniz nie boi się konfrontacji z pytaniem o istnienie zła w świecie, który został stworzony przez miłosiernego Boga. Zgodnie z teistyczną, chrześcijańską narracją, Bóg ten postrzegany jest jako ontycznie dobry. Niemiecki filozof stara się odpowiedzieć na pytanie o istotę zła, przy czym w radykalny sposób odcina się od takiego postrzegania zła, które miałyby być powiązane z materią. Według Leibniza, pytając o pochodzenie zła w świecie stworzonym przez Boga, trzeba wspomnieć o niedoskonałej pierwotności, która miałyby znajdować się w bytach stworzonych przez Boga. To, co zostało stworzone przez doskonałego Boga nie może być równie doskonałe jak Absolut, bo wówczas zachodziłaby pomiędzy nimi równość, a wtedy stworzenie przestałoby być stworzeniem, skoro posiadałoby Boski przymiot doskonałości. Filozof argumentuje, że wspomniana niedoskonałość pierwotna to ta kategoria, która poprzedza również grzech. Oznacza to, że stworzenie było już niedoskonałe również przed grzechem, który wprowadził kategorię osobistej odpowiedzialności człowieka za

zaistniałe zło. Wiąże się z tym przekonanie, według którego stworzenie było niedoskonałe od samego początku (choćby i dlatego, że nie było tak samo doskonałe jak jego Stwórca); stworzenie miałoby być ze swojej natury ograniczone, a zatem narażone na wady. Leibniz wyróżnia trzy rodzaje zła: a) zło metafizyczne – postrzegane jako powszechna niedoskonałość; b) zło fizyczne – rozumiane jako cierpienie; c) zło moralne – jako kategoria teologiczna, polegające na grzechu.

Zło metafizyczne – jak zauważa Mieczysław Gordon – jest powiązane z pojęciem dobra metafizycznego: „I właśnie w odniesieniu do kategorii dobra metafizycznego pojawia się u Leibniza termin i pojęcie «najlepszego z możliwych światów», stanowiące źródło wielu nieporozumień”⁶. Za Leibnizem należy przyjąć – jak argumentuje Gordon – że Bóg stworzył możliwie najlepszy świat, czyli taki,

[...] w którym wzajemnie się splatające i zazębiające prawidłowości pozwalają zmieścić największej bytów. [...] O ile bowiem ogólnie jest przyjęte przypisywanie pozytywnej oceny etycznej:

⁶ M. Gordon, *Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1988, nr 24 (2), s. 105.

„dobry” – zasłudze, a negatywnej: „zły” – grzechowi; a także tej pozytywnej oceny czemuś pomyślnemu, negatywnej cierpieniu – o tyle raziło wielu czytelników utożsamienie klasyfikacji: „stosowny” z „dobry” i „niestosowny” ze „zły”⁷.

Przez zło fizyczne Leibniz rozumie swego rodzaju karę za winy popełnione przez człowieka. Według niemieckiego filozofa kara ta miałaby być wyrazem nie tylko dopustu Bożego, ale również Boskiej opatrności, bowiem mogłaby zapobiegać wyrządzeniu przez człowieka jeszcze większego zła lub mogłaby przyczynić się do zaistnienia jeszcze większego dobra. Leibniz postrzega karę jako swoisty *środek pedagogiczny*, który miałby służyć poprawie człowieka, stanowić przykład i byłby dla niego formą wychowywania ku dobru. Śmierć, jako finalny wyraz zła fizycznego, jest w tym kontekście karą za grzech pierworodny. Jak widać pojawia się tutaj także kategoria teologiczna w postaci ludzkiej odpowiedzialności za popełnione zło, czyli za teologiczny fenomen grzechu.

Kategoria ta wiąże się z innym rodzajem zła, które niemiecki filozof określa mianem *zło moralne*.

⁷ Tamże.

Leibniz posługuje się tym określeniem, które jest zagadnieniem wprost teologicznym, wchodzącym w skład hamartiologii, czyli teologicznego traktatu dogmatycznego o rzeczywistości grzechu i *mysterium iniquitatis*. Tego rodzaju zła miałyby dopuszczać się człowiek w chwili, gdy porzuca możliwość postępowania zgodnie z Boskimi przykazaniami, czyli – innymi słowy – gdy popełnia grzech.

Wydaje się, że ludzkie rozpoznanie fenomenu zła wiąże się z kilkoma kwestiami. Pierwszą z nich jest sam fakt ludzkiego przeznaczenia. Życie ludzkie ma bowiem charakter przygodny. Oznacza to, że nieuchronnie dąży do końca, do śmierci. Niemiecki filozof zauważa w tym kontekście, że jakiegokolwiek próby tłumaczenia perspektywy śmierci nie są w stanie zniwelować ludzkiego naturalnego lęku przed tym faktem. Drugą kwestią jest zagadnienie przeznaczenia wszystkich ludzi w kontekście tego, co miałyby nastąpić po śmierci. W związku z tym człowiek odczuwa lęk przed stanem, który nie został intersubiektywnie poznany w strumieniu epistemologicznym. Przedmiotem owego poznania miałyby być ludzki lęk o własne losy po śmierci. Ten lęk wzbudza w człowieku pytanie o sens życia w kontekście niepewności swojego losu. Niepew-

ność ta nie wynika z wolitywnej sfery człowieka, bowiem jest wzbudzana mimowolnie i ma charakter intelektualny. Inną kwestią jest sytuacja „[...] częstego wyboru oraz możliwości wyboru takiego pozornego dobra osobistego, które stoi w niezgodzie z dobrem innych ludzi, czyli [...] krzywdzenie i czynienie zła bliźnim jest jednym z zasadniczych powodów poznawczego przeżywania zła, które jakoś «jest» na świecie”⁸.

Wszelkie próby uporania się z pytaniem *Unde malum?*, czyli próby wyjaśniania realnie doświadczanego przez podmiot poznający zła, realizują się poprzez różnorodne wysiłki zmierzające do podania racji, przyczyn istniejącego zła. Najlepszym tego przykładem jest choćby przywołany powyżej i syntetycznie opisany system Leibniza. W kontekście pytania o Boga oraz o człowieka po historycznym wydarzeniu Zagłady, propozycja niemieckiego filozofa jest tym bardziej interesująca i wyzywająca, gdyż w pewnym stopniu dotyczy obu kwestii, czyli Boga oraz człowieka. Fakty historyczne – jak przywołane wcześniej doświadczenie Szoah – nakłaniają człowieka do odnalezienia odpowiedzi o sens. Zagłada kilku milionów ludzkich istnień wywołuje

⁸ Tamże.

w człowieku świadomość ogromu zła, którego sprawcami stali się ludzie, wytwarzając i organizując zbrodniczy system. W tym kontekście rodzą się pytania zarówno o człowieka, jak również i o obecność Boga. Filozofia, będąc wierną swojemu zadaniu poszukiwania odpowiedzi na pytanie *Dlaczego?* oraz poszukując sensu konkretnych zjawisk i wydarzeń, musi konfrontować się między innymi z historycznym faktem Zagłady oraz musi stawiać w perspektywie tego wydarzenia pytania o człowieka oraz o Boga. Należy także wspomnieć, że o Szoah trudno milczeć i – jak zdaje się, że słusznie zauważa Waldemar Czapkowski – „Jest to tak oczywiste, że wszelka argumentacja byłaby tu czymś w najwyższym stopniu niewłaściwym”⁹.

3.

Punktem odniesienia dla rozważań zawartych w tej książce będzie stanowisko dwóch współczesnych myślicieli, pochodzących z tej samej szkoły, lecz reprezentujących niekiedy inną filozoficzną

⁹ W. Czapkowski, *Humanistyka a Holokaust. Próba opisu*, [w:] *Holokaust a teodycea...*, s. 37.

wrażliwość oraz punkt wyjścia w refleksji. Przeanalizowane zostaną tutaj wybrane poglądy filozoficzne Hannah Arendt, a także Hansa Jonasa. Co ciekawe, przedstawiają oni interesujące rozwiązania, które należy przytoczyć oraz poddać krytyce w oparciu o określone metody. Dokonanie krytycznych analiz ich propozycji i wywołana ponowna refleksja antropologiczna nad człowiekiem, a także teodycealny namysł nad Bogiem, rozszerzają w znaczący sposób rozumienie zjawiska Zagłady. Arendt ujmuje to zagadnienie poprzez badanie warunków możliwości jego wystąpienia, a więc obiektywnie związanych z nową formą rządów oraz subiektywnie – zawartych w człowieku. Trop jest zatem wybitnie antropologiczny. Należy przypomnieć, że Arendt stawia początkowo sławną tezę o radykalności zła, o jego absolutnym charakterze, badając anatomię dwudziestowiecznych systemów totalitarnych. W tym wypadku opisuje ona społeczno-prawno-polityczne konteksty, w których zło mogło się urzeczywistnić w niespotykanej dotychczas postaci i rozmiarach. Jako takie bowiem wykracza ono poza wszelkie racjonalne ramy. Filozofka, wychodząc od takiego określenia zła, w późniejszej swej twórczości zwraca uwagę na zupełnie inny jego wymiar.

Uwypukla ona raczej jego *banalność*, zwłaszcza w kontekście publikacji reportażu z rozprawy Adolfa Eichmanna w Jerozolimie w 1961 roku. Powodowana wydarzeniem Zagłady, bada czynniki, które skłaniają osobę do czynienia zła. Z kolei Jonas, w swojej refleksji nad złem i Szoah, nawiązuje raczej do zagadnień natury teodycealnej, choć nie tylko. Całość tej problematyki tworzy więc rozległe pole badawcze, w którym łączą się ze sobą różne wątki i tematy. W myśli Jonasa obecne są ślady zainteresowań religioznawczych i teologicznych. Można tam również spotkać etyczne rozważania nad odpowiedzialnością. Autor eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos stawia pytanie: Co Auschwitz dodał do wiedzy, jaką ludzkość posiada o okropnościach związanych z Szoah?*. Przecież wszyscy ludzie, którzy stracili życie w Zagładzie, nie ginęli za wiarę. Ponadto, ich śmierć była poprzedzona – opisaną wnikliwie przez Arendt – dehumanizacją. Rodzi się zatem interesujące pytanie filozoficzne: *Jak Bóg mógł dopuścić, by coś takiego się wydarzyło?*. Sytuacja istotnie jest poważna, ponieważ w judaizmie świat postrzegany jest jako miejsce Bożego stworzenia, sprawiedliwości i na dodatek jako miejsce, gdzie Bóg jest postrzegany jako Pan historii. Czy więc Zagłada

nie zmusza do zakwestionowania tradycyjnego pojęcia Boga? W rozważaniach Jonasa pojawiło się więc bardzo wyraźne połączenie Boga i ludzi w punkcie związanym z odpowiedzialnością.

Nie sposób analizować dorobku filozoficznego określonych postaci w abstrakcji od choćby zaledwie pobieżnego odniesienia się do ich biografii. Syntetyczny przegląd ich doświadczeń i zaplecza intelektualnego niejednokrotnie pozwala zrozumieć motywacje głoszonych przez nich poglądów. Wprowadzająca część książki niech zatem posłuży także przybliżeniu biografii intelektualnej Arendt i Jonasa.

Hannah Arendt urodziła się 14 października 1906 roku w hanowerskim Linden. Wychowywała się w zlaicyzowanej, kulturowo zasymilowanej w ówczesnym społeczeństwie rodzinie inteligenckiej i już od młodości dała się poznać jako osoba bardzo zdolna. Gdy uczestniczyła w zajęciach na uniwersytecie w Berlinie miała możliwość uczęszczania na zajęcia Romana Guardiniego z teologii chrześcijańskiej, a także z greki i z łaciny. W tym czasie zrodziła

się jej fascynacja myślą Sorena Kierkegaarda, czego wyrazem jest wyznanie: „Kierkegaard brzmiał dla nas bardzo współcześnie, mówił głosem całej naszej generacji. Czytaliśmy go nie z powodu historycznej ciekawości, ale z powodów mocno osobistych: *mea res agitur*”¹⁰. Maturę zdała w 1924 roku, a następnie zaczęła studia teologiczne na Uniwersytecie w Marburgu – rozpoczęła wówczas seminarium z Biblii Greckiej u światowej sławy teologa, Rudolfa Bultmanna, twórcy między innymi słynnego postulatu demitologizacji tekstów biblijnych. Tam również spotkała Martina Heideggera. Podczas swoich studiów poznała Hansa Jonasa, który, podobnie jak ona, w swoich wspomnieniach dał wyraz temu jak wielkie wrażenie wywarł na młodych studentach i studentkach autor dzieła *Bycie i czas*¹¹. Sama Arendt zwróciła uwagę, że wszystkich tych, którzy pozostawali pod wrażeniem Heideggera cechował specyficznie rozumiany krytycyzm – „[...] umiejętność odróżniania <przedmiotu erudycji od materii myślenia>”¹². Znamienna jest też uwaga Arendt, że „[...] nie filozofia

¹⁰ H. Arendt, *Søren Kierkegaard*, [w:] *Essays in Understanding (1930–1954)*, red. J. Kohn, New York 1994, s. 44 (tłum. własne).

¹¹ Zob. H. Jonas, *Souvenirs*, tłum. S. Cornille, P. Ivernel, Paris 2008, s. 81.

¹² H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, tłum. H. Krzeczowski, „Znak” 1974, nr 240 (6), s. 692.

Heideggera, której istnienie mamy prawo kwestionować [...], lecz jego myślenie miało tak decydujący udział w kształtowaniu duchowego oblicza [dwudziestego – A.K.] stulecia”¹³. Autorka tych słów miała możliwość uczestniczenia w zajęciach u Edmunda Husserla na Uniwersytecie Albrechta i Ludwika we Fryburgu. Po zakończeniu studiów teologicznych w Marburgu udała się do Heidelbergu na studia doktoranckie. Na tamtejszym Uniwersytecie Ruprechta i Karola sam Heidegger wstawił się za nią i napisał w jej sprawie list do Jaspersa, w którym zasugerował mu, aby został jej promotorem. W rezultacie Arendt przygotowała doktorat o pojęciu miłości u św. Augustyna, który zrealizowała pod opieką Jaspersa. Z Heidelbergu udała się do Frankfurtu wraz ze swoim pierwszym mężem, Günterem Sternem, który planował zrealizować tam swoją habilitację. We Frankfurcie oboje mieli możliwość uczestniczenia w seminariach Paula Tillicha, protestanckiego teologa. Również tam poznała Theodora Adorno, którego darzyła dystansem¹⁴.

¹³ Tamże, s. 693.

¹⁴ Jak zauważa M.I. Brudny: „Hannie Arendt doktryny szkoły frankfurckiej wydawały się niespecjalnie fascynujące, a osobowość Adorna i rola, jaką odgrywał, nie przypadły jej do gustu, co wyraziła dosyć ostro: «Ten człowiek nie przekroczy progu naszego domu»”. M.I. Brudny, *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2010, s. 40.

Po dojściu Adolfa Hitlera do władzy opuściła Niemcy wraz z matką i udała się do Pragi, a stamtąd, przez Genewę, do Paryża. Tam, wraz z mężem, uczestniczyła w École Pratique des Hautes Études w seminarium Alexandra Kojève'a o Heglu, gdzie poznała Alexandra Koyré'a, Jeana Wahlema oraz Jeana-Paula Sartre'a, który także nie wywarł na niej dobrego wrażenia¹⁵. W Paryżu miała także możliwość poznania Gershoma Scholema. 25 kwietnia 1938 roku, za pośrednictwem szwedzkiej placówki dyplomatycznej, dowiedziała się o utraceniu obywatelstwa niemieckiego. We Francji zastał ją wybuch drugiej wojny światowej. Także tutaj, w paryskim meroście piętnastej dzielnicy, wzięła drugi ślub z Heinrichem Blücherem, po wcześniejszym rozstaniu się ze Sternem, który z Francji wyjechał do Stanów Zjednoczonych. W maju 1940 roku Arendt trafiła do obozu w Gurs, które to miejsce ostatecznie udało jej się opuścić po kilku tygodniach. Doświadczenie pobytu w obozie oraz statusu bezpaństwowca znalazło później swój ślad w jej filozoficznych pracach. Już 4 października 1940 roku podjęła decyzję, aby wraz z matką oraz mężem spróbować przedostać się do Stanów Zjednoczonych. Z Francji wyjechali do

¹⁵ Zob. tamże, s. 50.

Lizbony, gdzie spędzili kilka miesięcy. Ostatecznie, 1 maja 1941 roku Arendt przypłynęła do Ameryki. W Nowym Jorku, na manhattańskim Upper West Side, spędziła resztę życia.

W lipcu 1942 roku Arendt opublikowała esej pt. *From the Dreyfus Affair to the France Today*, w którym poruszyła zagadnienie antysemityzmu we Francji. Moment publikacji tej pracy jest symboliczną cezurą w życiu Arendt, bowiem recepcja tej książki wprowadza autorkę w świat nowojorskich intelektualistów. Nie ulega wątpliwości, że jednym z jej sztandarowych dzieł filozoficznych są *Korzenie totalitaryzmu*, opublikowane w 1951 roku. Dwa lata później dzieło to zostało poszerzone o dodatek zatytułowany *Ideology and Terror: A Novel Form of Government*. Także w Stanach Zjednoczonych rozpoczęła się jej kariera akademicka w dydaktyce – początkowo na jezuickim Uniwersytecie Notre Dame. Następnie, jako pierwsza kobieta, zaprezentowała wykład na Uniwersytecie w Princeton w ramach cyklu Christian Gauss Seminars in Criticism. Od lutego do czerwca 1955 roku prowadziła zajęcia na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley. Zajęcia prowadziła również na Uniwersytecie Północno-Zachodnim w Evanston, Uniwersytecie Chicagowskim oraz na Uniwersytecie Yale. Od 1967 roku pracowała, wraz z Jonasem, jako

profesor akademicka w The New School w Nowym Jorku. Do jej innych rozpoznawalnych dzieł z okresu pracy akademickiej w Stanach Zjednoczonych należy zaliczyć między innymi pozycje takie jak *Kondycja ludzka* (1958), *Między czasem minionym a przyszłym* (1961), *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* (1963), *O rewolucji* (1963), *Ludzie w mrocznych czasach* (1968). Jej ostatnim dziełem filozoficznym jest pozycja *Życie umysłu* (1978), która została opublikowana już po jej śmierci. Zmarła 4 grudnia 1975 roku w swoim mieszkaniu na manhattańskim Upper West Side pod adresem 370 Riverside Drive. Pochowana została na cmentarzu Bard College w Annandale-on-Hudson nieopodal Nowego Jorku.

Hans Jonas urodził się w 1903 roku w niemieckim Mönchengladbach w rodzinie żydowskiej. Studia filozoficzne i teologiczne rozpoczął w 1921 roku na Uniwersytecie we Fryburgu, później studiował także na Uniwersytecie w Berlinie oraz na Uniwersytecie w Heiderbergu. Doktorat z filozofii na temat zagadnienia gnozy (zatytułowany *Über den Begriff der Gnosis*) obronił w 1928 roku na Uniwersytecie w Marburgu, zaś promotorem dysertacji był Heidegger. Jego nauczycielami byli również, między innymi, światowej sławy intelektualiści tacy

jak Husserl i Bultmann. Już w okresie studenckim Jonas wykazywał zainteresowanie ruchem syjonistycznym, z którym sympatyzował. Po objęciu w 1933 roku kanclerstwa Rzeszy przez Hitlera wyemigrował z Niemiec i przeniósł się do Wielkiej Brytanii, a stamtąd – w 1935 roku – do Brytyjskiego Mandatu Palestyny. Prowadził tam badania nad zagadnieniem gnozy, a także przyłączył się do żydowskiej paramilitarnej organizacji Ha-Hagana. Do Europy powrócił w 1940 roku, aby walczyć w szeregach Brygady Żydowskiej Armii Brytyjskiej. Po zakończeniu drugiej wojny światowej powrócił do Mönchengladbach, aby odnaleźć swoją matkę, która – jak się później okazało – została zamordowana w komorze gazowej w obozie Auschwitz-Birkenau. Później Jonas ponownie przeniósł się na Bliski Wschód i czynnie włączył się do walki o powstanie i istnienie niepodległego państwa Izrael w 1948 roku, czyli po zlikwidowaniu Brytyjskiego Mandatu Palestyny. W Izraelu pracował jako wykładowca na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. W 1949 roku przeniósł się do Ameryki Północnej, gdzie początkowo pracował w Kanadzie na Uniwersytecie Ottawskim, a w 1955 roku przeprowadził się do Nowego Jorku, gdzie następnie pracował – podobnie jak Arendt – jako profesor filozofii

w The New School. Po latach potępił przystąpienie Heideggera do partii narodowosocjalistycznej. W latach 1982–1983, odpowiadając na zaproszenie Erica Voegelina, podjął pracę na stanowisku profesora wizytującego na Uniwersytecie w Monachium. Został uhonorowany Pokojową Nagrodą Księgarzy Niemieckich w 1987 roku.

Jonas znany jest przede wszystkim z dzieł takich jak *Religia gnozy* (1958), *Fenomen życia. W stronę biologii filozoficznej* (1966) czy *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej* (1979). Mimo to należy pamiętać, że zajmował się także kwestią filozoficznego rozumienia pojęcia Boga po doświadczeniu Holokaustu – poruszył ten problem w publikacji *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* (pierwsze wydanie ukazało się w 1987 roku). Jego twórczość można podzielić na trzy dyscypliny: był ekspertem od gnostycyzmu; interesował się filozoficznym ukonstytuowaniem ujęcia biologii, które brałoby pod uwagę kontekst moralny, jak i biologiczny fenomenowi życia; jego myśl oscylowała również wokół zagadnień etycznych w perspektywie epoki szybkiej technicyzacji rzeczywistości ówczesnego świata¹⁶. Kwestia

¹⁶ Systematyzacji twórczości Jonasa dokonuje Harvey Scodel w wywiadzie, który przeprowadził z filozofem w 1990 roku. Okazja

nagłego rozwoju techniki – a zwłaszcza osadzenie tego fenomenu w kontekście środowiska naturalnego oraz zagadnienie zadań człowieka w świecie – znalazła wydźwięk w jego pracach. Nie można również zaprzeczyć, że studia nad judaizmem znacząco ukształtowały jego dalsze poglądy i dały mu pokaźny warsztat intelektualny, bowiem w jego pracach dostrzegalne są inspiracje filozofią Heideggera, zwłaszcza w publikacji zatytułowanej *Fenomen życia*. Przeżywszy 89 lat, zmarł w New Rochelle 5 lutego 1993 roku.

ta stała się również i dla samego Jonasa sposobnością do autorskiego przedstawienia podsumowania swojej intelektualnej działalności. Zob. H. Jonas, H. Scodel, *An Interview with Professor Hans Jonas*, „Social Research: An International Quarterly” 2003, 2 (70), s. 339–368. Specyfikacji filozofii Jonasa dokonuje także Christian Wiese, który wskazuje na źródła inspiracji dla niemieckiego filozofa. Osadza go w kontekście rozważań myśli żydowskiej, a także wskazuje i w interesujący sposób opisuje kontakty Jonasa ze współczesnymi mu intelektualistami takimi jak: M. Heidegger, G. Scholem, H. Arendt, E. Fromm. Zob. Ch. Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas. Jewish Dimensions*, Waltham 2007.

Rozdział I

WYDARZENIA HISTORYCZNE JAKO IMPULS DO REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ

[...] jak to możliwe, że niezależnie od tego, jak chaotyczna jest sytuacja, jak bardzo sprzeczne ze sobą są intencje działających podmiotów, to kiedy już owe działania się dokonują, nagle dzieje się coś, o czym można opowiedzieć historię, która ma sens? Historia ma znaczenie – ale dopiero, gdy się zakończy¹.

¹ H. Arendt, *Uwagi dla Towarzystwa Etyków Chrześcijańskich*, tłum. M. Jędrzejek, E. Kot, „Znak” 2019, nr 755 (3), s. 66.

Wydarzenia historyczne bez wątpienia mogą stać się impulsem do podjęcia filozoficznej refleksji, zwłaszcza jeśli są istotnym elementem doświadczenia człowieka jako jednostki, a zarazem wpisują się w przestrzeń doświadczeń ogólnoludzkich, konstytuując uniwersalną świadomość kulturową o zasięgu globalnym. Filozoficzne zapytywanie o sens określonych zdarzeń jest naturalną konsekwencją, która wymaga odpowiedniego traktowania i namysłu. Przytoczony fragment, rozpoczynający niniejszy rozdział, pochodzi z eseju, który Hannah Arendt zaadresowała do Towarzystwa Etyków Chrześcijańskich. Analizowanie wydarzeń minionych pozwala dotrzeć do ich źródeł, przyczyn, do motywacji, daje możliwość zrozumienia określonych mechanizmów, leżących u ich genezy, dyktujących ich rozwój, przesądzających o ich dynamice i specyfice. Namysł nad historią niejednokrotnie dostarcza wskazówek pozwalających w przyszłości uniknąć generowania przesłanek, które prowadzą do zaistnienia określonej formy zła. Filozoficzna refleksja nad wydarzeniami historycznymi pozwala także precyzyjniej rozpoznać „kondycję człowieka” jako podmiotu kreującego rzeczywistość społeczno-polityczną, odpowiedzialnego za nią. Taka refleksja jest zatem w stanie dostarczyć informacji o ludzkich

potrzebach, nadziejach, lękach czy niepowodzeniach – i powinna temu służyć. Nie ma wątpliwości, że zagadnienie namysłu nad wydarzeniami przeszłymi wymaga filozoficznej uwagi i na nią zasługuje. Refleksja nad historią jest zagadnieniem problematycznym, co szczególnie wybrzmiewa w pracach Jonasa. Z kolei autorka *Korzeni totalitaryzmu* wnikliwie konfrontuje się z pytaniem o to, na ile wydarzenia historyczne mogą stawać się impulsem do uprawiania filozofii. Oba te stanowiska należy przybliżyć i poddać je krytyce.

1. Zagadnienie poznawania przeszłości i warunki rozumienia historii

W dniu 1 września 1969 roku, w Bonn, Hans Jonas wygłosił referat inauguracyjny piąty kongres starożytniczy Fédération Internationale des Études Classiques. Głównym tematem kongresu było zagadnienie rozumienia i interpretowania wydarzeń historycznych, a także zagadnień filozoficznych. Kategoria poznawczego podejścia do przeszłości jest również jednym z tych elementów, którym Jonas poświęca swoją uwagę, gdyż

zagadnienie rozumienia przeszłości i możliwości zrozumienia historii analizuje z perspektywy filozoficznej. Pobrzmiewa tu echo problematyki wywołanej dyskusją wokół historyzmu, choć Jonas nie podejmuje jej *explicite*, wychodzi raczej z innej perspektywy. Stawia on pytanie o to, czy w ogóle istnieje możliwość zrozumienia w istocie wydarzeń z przeszłości, możliwość obiektywnego ich zrekonstruowania i filozoficznego zdiagnozowania – takiego, które mogłoby pretendować do względnie ponadhistorycznej aktualności. Uzyskanie takiej perspektywy miałoby być procesem dochodzenia do finalnego zrozumienia i rozpoznania wydarzeń dziejowych. W związku z tym Jonas zgłasza dwie propozycje rozumienia historii i porusza kwestię rysujących się w związku z tym horyzontów poznania. Zapytuje czy wykonalne jest w tym kontekście wypracowanie w pełni zobiektywizowanej formuły postrzegania określonego stanu rzeczy, mającej za punkt wyjścia immanentną perspektywę, będącej udziałem minionych pokoleń – pozwoliłoby to wnikać w historyczny etos i zrozumieć analizowane, konkretne, minione wydarzenie.

Filozof stawia pytanie, czy właściwie rozumie się minione wydarzenia. Idąc tym tropem dochodzi do stwierdzenia, że „[...] nikt rozumny nie dopuści

istnienia czegoś więcej niż możliwość adekwatnego zrozumienia”² w kontekście pojmowania wydarzeń z przeszłości. Dalej zauważa, że „[...] jest to niemożliwe właśnie wskutek samej istoty tego, co historyczne, jego każdorazowej неповtarzalności. [...] Gdy zaś pada pytanie, czy możliwe jest zrozumienie historii, to ci najsilniej do niego dążący i najlepiej z tym procederem obznajomieni najprędzej skłonni będą odrzec: «Tak i nie». Taka odpowiedź nie jest ani wykrętem, ani przyznaniem się do klęski. Oznacza obecność problemu, który trzeba zbadać”³.

To zagadnienie należy teraz syntetycznie przeanalizować. Jest ono szczególnie istotne, ponieważ przyjęcie założenia o dopuszczalności uznania wydarzeń historycznych za początek refleksji filozoficznej zakłada jednocześnie dopuszczalność przyjęcia założenia o wpływie Szoah na powojenną filozofię Boga i człowieka. Aby pytać o konsekwencje Szoah należałoby najpierw choćby tylko zasygnalizować złożoność procesu rozumowania, w aspekcie trudności związanych z interpretacją wydarzeń historycznych. Kwestia ta jest o tyle istotna, że o ile dopuszczalne i zasadne jest założenie,

² H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, tłum. P. Domański, Warszawa 1993, s. 5.

³ Tamże, s. 5–6.

według którego wydarzenia historyczne mogą być przedmiotem filozoficznego zdumienia i początkiem filozoficznych dociekań, to należy, w duchu Kantowskiego krytycyzmu, postawić pytanie o „warunki rozumienia” tychże minionych wydarzeń. Jeżeli Zagłada, postrzegana jako indywidualne i zbiorowe doświadczenie sytuacji granicznej, wywołuje pytania o sens i domaga się zrozumienia, to należy również przybliżyć zagadnienie postrzegania przeszłości z perspektywy teraźniejszości.

2. Dwie perspektywy poznawania historii według Hansa Jonasa

Problematyczność pytania o możliwość zrozumienia historii dopuszcza dwie podstawowe opcje kanalizujące jej recepcję. Pierwsza zakłada istnienie niezmiennej natury człowieka oraz możliwość odnoszenia się do niej w celach poznawczych. Należałoby w związku z tym założyć, że ludzka natura jest niezmienna, niezależnie od czasu, miejsca czy kultury, które tworzą aktualne ramy i środowisko jej istnienia oraz w obrębie których jest rozpoznawana. Oznaczałoby to, że pojęcie człowieka jest

jednoznaczne i stabilne. Jest ono takie w tym sensie, że bez względu na kulturowo-historyczne okoliczności bycie człowiekiem oznacza nie tylko bycie nośnikiem i beneficjentem określonych cech, ale też bycie w określony sposób – stawanie w obliczu specyficznych sytuacji składających się na dramat ludzkiej egzystencji, współtworzących go⁴. W każdej epoce dziejowej i w każdej jednostkowej historii człowieka, żyjącego *tu i teraz*, ścierają się takie życiowe doświadczenia jak przykładowo doświadczenie głodu i sytości, miłości i zawodu, poszukiwania i odnajdywania, nadziei i rozpacz, prawdy i fałszu, wierności i zdrady, aprobaty i odrzucenia. W tym ujęciu każdy człowiek jest nośnikiem *człowieczeństwa* i – poprzez to wszystko, co się na nie składa i prezentuje się u wszystkich w sposób jednakowy – jest zdolny do tego, aby, zgodnie z dynamiką własnej wyobraźni, odtworzyć wydarzenie z odległej przeszłości. Cechy, predyspozycje

⁴ Za Józefem Tischnerem można w tym kontekście przyjąć, że „Rozumieć dramat to zrozumieć, że człowiek jest istotą dramatyczną [...] Być istotą dramatyczną znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie te trzy czynniki: otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i na przepływający czas”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 7.

i uwarunkowania, trwale przysługujące człowiekowi, tworzyłyby względnie stabilny filtr zapośredniczający ludzkie doświadczenie – w tym przypadku, pośrednie doświadczenie minionych wydarzeń dziejowych. Ten typ poznania wydarzeń z przeszłości można określić jako poznanie przebiegające w trybie *podobnego przez podobne*. I to właśnie ono miałoby, według Jonasa, prowadzić do zrozumienia historii. Podstawą do zrozumienia przeszłości byłaby w tym kontekście natura człowieka, która ciągle pozostawałaby taka sama. Przykładowo, własne doświadczenie nienasycenia miałoby w tym kontekście stanowić drogę do właściwego zrozumienia nienasycenia u innej osoby, nawet żyjącej w odległej przeszłości. Jak pisze Jonas:

Dzięki pokładom tego, co w człowieczym bycie zawsze identyczne, [człowiek – przyp. A.K.] może odtworzyć sobie mocą wyobraźni doświadczenie zamierzchłej przeszłości, choćby najbardziej niezwykłe; może też zawtórować mu dźwiękiem na ten sam ton nastrojonej istoty własnej. Podstawą zrozumiałości historii byłaby, w takim ujęciu, raz na zawsze dana natura człowieka. Z tego rodzaju teorią podstaw rozumienia szłaby w parze pewna teoria samego rozumienia, taka mianowicie, wedle

której istnieje poznanie podobnego przez podobne: miłość poznajemy przez miłość, śmiertelną walkę przez walkę. Widzimy więc, że teoria hermeneutyczna opiera się na ontologicznej, mianowicie na określonym pojmowaniu natury – ogólnej czy jednostkowej – człowieka⁵.

Pojawia się zatem teoria poznania *podobnego przez podobne*, która – zgodnie z założeniem Jonasa – może także nosić miano hermeneutycznej. Zostaje ona jednocześnie oparta na ontologicznej teorii człowieka. Zagadnienie dwudziestowiecznego Szoah byłoby w tym kontekście możliwe do rozpoznawania przez pryzmat przeżyć zapośredniczających i warunkujących koherentne zrozumienie wydarzeń z czasów Zagłady. Jednakże w pełni uprawnione staje się pytanie o to, czy te wydarzenia mogą być właściwie zrozumiane. Czy każdy żyjący w czasach współczesnych człowiek nosi w sobie doświadczenia na tyle podobne do doświadczeń uczestników Zagłady, by uprawniałyby go one do adekwatnego zrozumienia wydarzeń Holokaustu? Czy każdy nosi w sobie, choćby tylko jakąś namiastkę doświadczeń z obozu koncentracyjnego? Ta

⁵ H. Jonas, *Zmiana i trwałość...*, s. 7.

wątpliwość rzuca poważny cień wątpliwości na pierwszy sposób wyjaśniania przez Jonasa możliwości rozumienia i zrozumienia historii. Naturalnie można postawić pytanie również i o to, czy doświadczenia z okresu Zagłady dałyby się wpisać w kanon tego, co zawiera się w spektrum *człowieczeństwa*. Zapewne należałoby przy tym przeanalizować zasadność tego pojęcia i zasłaby konieczność przeprowadzenia analizy każdej składowej tego fenomenu, co jednak nie jest przedmiotem podstawowego problemu badawczego niniejszej książki. W pełni adekwatne poznanie i ostateczne zrozumienie przez współczesnych wydarzeń historycznych okresu katastrofy dwudziestego stulecia wydaje się nieosiągalne.

W kontekście tego zastrzeżenia należy przywołać inny sposób spojrzenia na problem poznawania przeszłości. Druga opcja sytuuje się w opozycji do pierwszej. Określana jest jako stanowisko humanistyczno-ontologiczne⁶. Owa perspektywa całkowicie odrzuca możliwość określenia tego, co miałoby być specyficznie ludzkie. W tym ujęciu człowiek jest każdorazowo i bez reszty wytworem swej własnej egzystencji. Człowiek nieustannie „się staje”,

⁶ Tamże.

*permanentnie aktualizuje się i właśnie to stanowi o jego byciu człowiekiem. Trudno zatem przyjąć w tym kontekście założenie o jednej i nieziennej naturze ludzkiej, która dawałaby człowiekowi możliwość dotarcia do nawet najodleglejszych wydarzeń, poznania ich w trybie podobnego przez podobne i ostatecznego zrozumienia historii poprzez rozpoznanie istoty wydarzeń przeszłych. Człowiek miałby bowiem być wytworem swoich decyzji, a więc także i czynów – tworzyłby siebie, tworząc kulturę i historię. Ludzkie decyzje i czyny byłyby z zasady unikatowe, niepowtarzalne ze względu na zmienne okoliczności ludzkiej egzystencji. Tym samym, z powodu bezprecedensowości każdej ludzkiej egzystencji i warunków w jakich się ona realizuje, nie byłoby możliwe poznanie wydarzeń z przeszłości – każde jawiłoby się jako różne od wszystkich pozostałych, jako na swój sposób niepodobne do innych, „osobne” i niepowtarzalne. Człowiek zatem nie dysponuje trwałą ontyczną tożsamością, która byłaby mu zagwarantowana za sprawą permanentnie przysługującej mu i ukrytej w nim „jego natury”, jakiegoś *człowieczeństwa*, w którym by partycypował jako jednostka, przeciwnie – jest *nieustannie zmienny*.*

Jeśli w przypadku pierwszej opcji można było mówić o poznawaniu *podobnego przez podobne*, to

można przyjąć założenie o możliwości poznawania *innego przez inne*. Jednak w tym przypadku problematyczne, o ile w ogóle możliwe, staje się *roz-pozna-wanie* i w związku z tym zrozumienie historii w ogóle. Jak zauważa Janusz Majcherek:

Doświadczenie Holocaustu wymaga przeżywania historii, a nie jedynie jej poznawania [...] Stwierdzenie „to niepojęte” nie oznacza przyznania się do bezradności poznawczej, lecz wyraża charakterystykę poznawanego przedmiotu. Odzwierciedla też towarzyszącą obcowaniu z nim wzniosłość, która jest kategorią pozaracjonalną, określającą to, „czego rozum w żaden sposób nie jest w stanie objąć” [...] Holocaust w istocie unicestwił wizję historii jako racjonalnego procesu ujawniającego racjonalny sens i ukierunkowanego ku racjonalnym celom⁷.

Przywołany autor zauważa również, że świadectwo „[...] oparte na traumatycznym przeżyciu jest bogatszym źródłem niż obiektywna faktografia”⁸.

Jakie są tego konsekwencje? Pojawiają się trudności w odnalezieniu adekwatnych narzędzi i pro-

⁷ J. Majcherek, *Holocaust a granice relatywizmu*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probucka, Kraków 2007, s. 117.

⁸ Tamże, s. 119.

cedur poznawczych, za pomocą których można analizować Zagładę. Trudno także odnaleźć wydarzenie współmierne do przywołanego tragicznego historycznego wydarzenia Szoah⁹. Takie podejście może utwierdzać przywoływaną przez Jonasa supozycję zakładającą niemożliwość rozpoznania i zrozumienia historii ze względu na unikatowy charakter każdorazowej egzystencji ludzkiej, a pośrednio także – z uwagi na unikatowy charakter każdego wydarzenia historycznego.

Aby dokładnie zrozumieć Zagładę, należałoby przeżyć związane z nią wydarzenia, co z perspektywy tej propozycji poznawania historii jest niemożliwe. Również i ten problem sygnalizuje Majcherek, gdy zauważa, że „[...] Jak utrzymują liczni autorzy, świat getta czy Auschwitz można adekwatnie przedstawić tylko z jego wewnętrznej perspektywy, wewnątrzkontekstowo”¹⁰. Następnie stwierdza: „Formułowanie i przekazywanie wiedzy o Holocauście [czyli wgląd w wydarzenia historyczne – przyp. A.K.] to, jak ujął Byron L. Sherwin «tłumaczenie niewytłumaczalnego osobom, które prawdopodobnie i tak nie zrozumieją tego,

⁹ Por. tamże, s. 114.

¹⁰ Tamże, s. 118.

co usłyszą»¹¹. W związku z tym ponownie pojawia się pytanie o to, czy istnieje w ogóle możliwość poznania historii świadków Zagłady. Jeżeli zrozumienie Holokaustu i jego konsekwencji w postaci rewizji pytań o Boga i o człowieka nie jest możliwe bez uwzględnienia sfery pozapojęciowej, a więc także emocjonalnej, to pojawia się kwestia możliwości *wczucia się* i właściwego rozpoznania przekazu świadków tego wydarzenia¹².

Przyjęcie opcji drugiej – poznania *innego przez inne* – wydaje się uniemożliwiać takie podejście, właśnie ze względu na podnoszoną unikalność przeżyć poszczególnych jednostek oraz wyjątkowość okoliczności życia każdego człowieka. W tym ujęciu chodziłoby o takie podejście, które stawiałoby sobie za cel zbliżenie się do tego, co inne. Nie chodziłoby o rozpoznawanie we wszystkich wydarzeniach historycznych tego, co byłoby podmiotowi poznającemu już znane, czyli przeżyte i doświadczone. Wybrzmiewa zatem swoisty warunek dotarcia do tego, co inne, umożliwiający i zapo-

¹¹ Tamże.

¹² U Jonasa nie pojawiają się bezpośrednie odniesienia do żywego w obrębie tradycji fenomenologicznej sporu między zwolennikami dwóch rywalizujących z sobą teorii: „wczucia” oraz „wnioskowania przez analogię”. Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 46–51.

średniczący ludzkie rozumienie rzeczywistości historycznej. Jednak Jonas od razu dodaje, że „Między rzeczami całkowicie innymi nie może być żadnego zrozumienia. Żeby stać się zrozumiałe, to, co inne, musi uczestniczyć w tym, co wyznacza własnej jego wyobraźni i sympatii wspólną przestrzeń ich możliwości”¹³. Problematiczny staje się już proces przekładania obcych sobie znaków na język współczesny. W kontekście wydarzenia Szoah należałoby zaznaczyć, że problematyczne byłoby przekładanie konkretnych wydarzeń na doświadczenie współczesne. Można dodać, że taki przekład zawierałby już w sobie zapowiedź nieuchronnej destrukcji nadziei na wiarygodną rekonstrukcję przeszłych wydarzeń. I w tym kontekście Jonas stawia wniosek:

I oto niespodziewanie widzimy, jak ujęcie skrajnie sceptyczne [głoszące niemożności rozpoznania historii ze względu na zmienność człowieka – przyp. A.K.] zbiega się z opartym na przeciwstawnej podstawie ontologicznej ujęciem pełnym ufności, zbiega się w jednym punkcie: wszelkie zrozumienie jest poznawaniem podobnego przez podobne. Z tą tylko różnicą, że w pierwszym

¹³ H. Jonas, *Zmiana i trwałość...*, s. 10.

wypadku oznacza możliwą prawdę, w drugim zaś niechybny błąd rozumienia historycznego¹⁴.

Wydaje się, że wypadałoby poddać pokrótce krytyce powyższe opcje, jako skrajne i sztucznie wypreparowane. Ujmując skrótowo, stanowisko pierwsze zakłada możliwość poznawania w trybie *podobne przez podobne* – na podstawie natury człowieka, wspólnej dla wszystkich ludzi, bez względu na historyczny okres życia. Z kolei stanowisko drugie miałoby przebiegać w trybie *inne przez inne* – zakładana jest w tym przypadku unikalność każdorazowej egzystencji poszczególnej jednostki ludzkiej, zaś ta unikalność miałaby być spowodowana wyjątkowym za każdym razem splotem okoliczności towarzyszących istnieniu każdej konkretnej ludzkiej jednostki. Należałoby jednak postawić pytanie o to, czy w ogóle jest możliwe założenie, w oparciu o które natura człowieka – rozumiana w sposób uwzględniający intencję Jonasa – byłaby permanentnie taka sama (lub choćby podobna), natomiast wydarzenia i okoliczności historyczne, jako unikatowe, różniłyby się od siebie znacząco. Założenie takie stanowi konsensus wymienionych

¹⁴ Tamże, s. 8.

wcześniej dwóch opcji, które przywołuje również Jonas. Być może człowiek przejawia się w strumieniu historii na różne sposoby, poprzez zmienne okoliczności, ale zarazem jego wewnętrzne uposażenie – w postaci natury ludzkiej – jest takie samo.

Jonas zauważa, że w opcji poznawania *podobnego przez podobne* słuszne jest przekonanie, według którego istnieje coś, co miałoby łączyć nawet najbardziej oddalone od siebie wydarzenia historyczne oraz wszystko to, co wpisuje się w szerokie spektrum pojęcia *ludzkie*. Wszelka różnorodność miałaby zatem odnaleźć swój fundament, będący jednocześnie usensowniającym spoiwem, który tłumaczyłby wszelki pluralizm, ale także byłby czynnikiem integrującym go, dostarczającym mu wspólnej bazy. Wyłącznie dzięki temu wspólnemu fundamentowi możliwa jest historia i historyczne rozumowanie¹⁵. Filozof dodaje, że odrzucenie opcji poznawania *podobnego przez podobne* – wraz z założeniem o istnieniu istoty człowieka w klasycznym ujęciu *animal rationale* lub w teistycznym postrzeganiu człowieka jako *imago Dei* – jest podejściem naiwnym. Mimo to Jonas przyznaje, że w podejściu drugim, czyli w opcji poznawania w trybie *inne*

¹⁵ Por. tamże, s. 12.

przez inne, zasadne jest przekonanie, według którego historia jest wynikiem prawdziwej przemiany ludzkiej istoty, a także wynikiem wszelkiego zróżnicowania tego, co ludzkie, a co dostrzegalne jest we wszelkich kulturach. Autor *Zmiany i trwałości* dodaje ponadto, że w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o zasady poznawania i rozumienia historii pojawia się pewien paradoks. Miałby on polegać na tym, że osoba, która próbuje zrozumieć wydarzenia z przeszłości, zawsze w jakimś stopniu ingeruje w to, co usiłuje pojąć i zrozumieć. Ponadto trzeba mieć na uwadze fakt, że prawdopodobnie zawsze pozostanie jakaś część, która okaże się nierozpoznana – nawet przy jak najszczerzej intencji poznania i zrozumienia całości tego, co jest poznawane. W tym przypadku idzie o wydarzenia z przeszłości, o historię.

Jednakże Jonas wyraża przekonanie o istnieniu podstaw zrozumiałości historycznej¹⁶. Odwołuje się do koncepcji poznawania, które suponuje starożytny Empedokles. Jonas przyznaje mu rację w tym, że człowiek jest zdolny do poznania miłości przez miłość czy nienawiści przez nienawiść. Pokazuje, że zrozumienie wszystkiego, co zewnętrzne możli-

¹⁶ Zob. tamże, s. 13.

we jest na drodze wcześniejszego poznania tego, co znajduje się w podmiocie poznającym. Oznacza to innymi słowy, że poznawane zjawisko zewnętrzne powinno być poprzedzone własnym przeżyciem jednostkowym. Autor *Zmiany i trwałości* pyta również o atrybuty wyznaczające specyfikę rozumienia historycznego. Stawia pytanie: na czym miałyby polegać różnica pomiędzy rozumieniem teraźniejszości a przeszłości? Nie wydaje się, aby różnica ta wyrażała się jedynie w ramach dystansu czasowego. Zauważa, że:

Pozostaje pewna różnica jakościowa. Wygląda niepozornie, ale wydaje mi się decydująca. Nie polega ona na tym, że coś jest przeszłe, na dystansie czasowym samym w sobie, ale się z tym łączy. Rozumienie współczesne wspomagane jest przez układ mowa-replika; rozumienie historyczne to tylko jednostronna mowa przeszłości. Niezrozumienie żyjących współcześnie może być łatwo skorygowane przez samych niezrozumianych, można ich zapytać, oni mogą odpowiedzieć, obie zaś strony są składnikami komunikacji szerszej, obejmującej nas wszystkich, powszechnej mowy, która nas wykarmiła i karmi dalej, i daje nam ciągle klucz do wzajemnej informacji. A przeszłość, raz swoje powiedziałwszy,

nie ma nic do dodania. Jej słowo dochodzi do nas, ale pytań nie przyjmuje. Musimy z nim zrobić tyle, ile możemy [...] Przeszłość, nie mogąc naszej interpretacji przyjść z pomocą, nie może się także przed nią obronić. Ale też jej bezbronność zobowiązuje podwójnie. Mowa przeszłości, właśnie dlatego, że się wydaje na naszą samowolę, powierza się tym samym naszej najtroskliwszej opiece. [...] przeszłość powiedziała swoje raz na zawsze, o żadne wyjaśnienia poprosić jej nie można. A zatem to całkowicie monologowy charakter przekazu dziejów wytwarza specyfikę historycznego rozumienia. Pod tym względem zrównuje się on z dziełem sztuki¹⁷.

W tym ujęciu człowiek może poznawać wydarzenia historyczne w trybie postrzegania ich jako coś radykalnie zewnętrznego, innego, aczkolwiek niekiedy rezonującego z osobistym doświadczeniem. Można nawet stwierdzić, że poznawanie historii jest jej *śluchaniem* – polega bowiem na *śluchaniu* wydarzeń przeszłych. Cała trudność tkwi jednak w tym, że nie da się doprecyzować kwestii niejasnych, gdyż dostęp do historii zapośredniczony jest źródłami, jako mediami umożliwiającymi jej poznawanie.

¹⁷ Tamże, s. 19–20.

Hans Jonas przywołuje również trzy figury retoryczne: a) narzędzie (fizyka); b) obraz (sztuka); c) grób (metafizyka). W myśl tego rozróżnienia, narzędzie daje człowiekowi możliwość przekroczenia tego, co stanowi potrzebę fizyczną. Obraz z kolei jest tą figurą, w której percepcja zmysłowa jest transcendowana poprzez przedstawienie i zdolność wyobraźni. Grób natomiast uzmysławia możliwość pokonania – poprzez pamięć i wiarę – ciężącej na horyzoncie dramatycznej egzystencji ludzkiej perspektywy śmierci. Triada *fizyka–sztuka–metafizyka* miałyby stanowić podstawowy sposób wyrazu i odniesienia się człowieka do świata. Stanowią one również te obszary rozumienia historycznego, które odnoszą się do człowieka. Filozof sygnalizuje niebezpieczeństwo wyrugowania metafizyki z duchowego wymiaru człowieka. Dokonanie tego byłoby istotnym uszczerbkiem dla całej ludzkości i każdej ludzkiej jednostki. Szkoda ta polegałaby na zaprzestaniu prób zmierzających do rozumienia historii, na utraceniu zdolności poznawania i rozumienia jej. Z kolei rozumienie historyczne miałoby dokonywać się za pomocą „[...] tajemniczej i wczuwającej się

wyobraźni”¹⁸. Zasygnalizowana tu kategoria możliwości miałaby uprzytamniać i dawać człowiekowi sposobność zwracania się w stronę *rzeczywistości cudzych* – w obu sensach tego określenia, a zatem ku temu, co inne, bo będące udziałem innych podmiotów, ale też i odległe, bo przynależne przeszłości. Kategoria możliwości polegałaby na wyjściu poza własne doświadczenie jednostki ludzkiej, na wyjściu poza własną wewnętrżność. Nie ulega wątpliwości, że czynnik ten posiada walor ubogacający wiedzę i doświadczenie człowieka. Ponadto

[...] do interpretacji minionego musimy posłużyć się naszym w pełni wykształconym, w najgłębszą wrażliwość scalonym człowieczeństwem, a nie jakąś jedną [...] usankcjonowaną teorią psychologii naukowej [...] Sympatia i wyobrażenia wzbudzają więc nie [...] oryginalne doznania i uczucia jako takie [...] lecz ich zastępczą realizację w bezpiecznej, lecz nie bezuczuciowej sferze wyobrażeń. Jest to „wiedza” szczególnego rodzaju, zawieszona między abstraktem a konkretem, myślą a doznaniem, z którą nie da się porównać nic [...]. Tyle ta wiedza ma wspólnego z historyczną, że w obu

¹⁸ Zob. tamże, s. 27.

doznane uczucie nie jest czymś w nas już obecnym czy przypomnianym, lecz zostaje fikcyjnie wytworzone w wyobraźni, do której coś przemówiło¹⁹.

Oznacza to, że niezbędne jest wpisanie w strukturę poznania historycznego postulatu zaangażowania własnego człowieczeństwa, i to na poziomie egzystencjalnym. Tak wzbogacone poznanie dokonuje się w strumieniu empatii i wyobraźni, które przybliżają człowieka do wydarzeń z historii. Wówczas wydarzenia te *mówią* do podmiotu poznającego, a ten – *nasłuchując je* – odtwarza je sobie za pomocą wspomnianych dyspozycji: wyobraźni i empatii, przy możliwie pełnym zaangażowaniu własnego człowieczeństwa.

Ranga zadania polegającego na zrozumieniu historii – zadania, przed którym stoi nie tylko historyk, ale każdy człowiek – jest bezdyskusyjna. Jonas zakłada, że rozumienie wydarzeń przeszłych jest możliwe, jednak pod kilkoma warunkami. Wierne odtworzenie wszystkich elementów przeszłości jest niewykonalne. Przyznaje słuszość przekonaniu, że człowiek ciągle *wydarza się na nowo*, a okończoności życia – zawsze unikatowe – sprawiają, że

¹⁹ Tamże.

niepodobna mówić o możliwości przeżycia czegoś przez różne podmioty w identyczny sposób. Mimo to poważnie traktuje postulat *zbliżania się* ku temu, co jako zobiektywizowane stanowi treść historii. Co więcej, „Póki tkwimy w biegu zdarzeń, jeśli nie chcemy się w nich miotać na oślep, musimy próbować zrozumieć historię, własną i wszystkiego, co ludzkie na Ziemi. Inaczej tracimy prawo do naszej własnej historii”²⁰. Ten imperatyw rozumienia historii powinien stać się intencją podstawową w każdorazowym mierzeniu się z pytaniem o wydarzenie Holocaustu i w konfrontowaniu się z pytaniami o to, jakie konsekwencje przyniosło ono w późniejszym myśleniu o Bogu i o człowieku. Jonas dodaje jednak, że miałyby chodzić o próby rozumienia tego wszystkiego, co ludzkie. Kontrowersyjna wydaje się głoszona przez autora teza o *ludzkości* Szoah. Z pewnością doświadczenie to zaprezentowało otchłań możliwości działania człowieka i uświadomiło nieznośną bliskość zła, które w czasach Zagłady przybrało niespotykane dotąd sposoby uzewnętrznienia się. Mimo to należy pamiętać, że owo zło urzeczywistniło się za sprawą ludzkich decyzji i wyborów. Wkomponowało

²⁰ Tamże, s. 31.

się w dramatyzm ludzkiej egzystencji. To właśnie ten fakt powinien przyświecać analizowaniu zagadnienia Zagłady, która jest w stanie – jako wydarzenie historyczne – stać się nowym impulsem oraz na nowo rozpoznanym obiektem filozoficznego poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sens „ludzkiej” rzeczywistości. Taka analiza może też i powinna stać się próbą ponownego zmierzenia się z tym, co chociaż *nieusprawiedliwialne*, a jednak wciąż aktualne jako wyzwanie dla filozofa.

3. Zagadnienie filozoficznego namysłu nad wydarzeniami z przeszłości

Z pewnością trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o wpływ wydarzeń historycznych na uprawianie refleksji filozoficznej przez zachodnich myślicieli. Zagadnienie to jest wyjątkowo obszerne, a ponadto nie jest przedmiotem niniejszych rozważań. Trudność polega chociażby na tym, że nie jest łatwo przyjąć jakiegokolwiek intersubiektywne wyznaczniki ilościowe, które pozwoliłyby jednoznacznie wskazać myślicieli, których myśl bazowałaby na refleksji nad wydarzeniami

historycznymi. Współpracująca z Emilem Fackenheimem badaczka Holocaustu, Mary J. Leddy twierdzi, że zaledwie nieliczni zachodni filozofowie traktowali wydarzenia historyczne jako bazowe dla własnej refleksji filozoficznej. Robili to jednak, według niej, w zakresie dość szerokim, ponieważ skłaniali się bardziej ku temu, aby ujmować określone wydarzenia historyczne w ogólnych ramach systemów i pojęć²¹. Należy w związku z tym postawić pytanie o konsekwencje takiego podejścia. Czy nie skutkuje ono pominięciem unikalnych elementów składowych poszczególnych wydarzeń, niekiedy bardzo subtelnych, zindywidualizowanych, a przez to szczególnie istotnych? Jeśliby udzielić odpowiedzi twierdzącej, to wówczas okazuje się, że cały heglowski wysiłek, aby uwzględniać zarówno konieczność i uniwersalność myśli, ale także przypadkowość, jak i osobliwość wydarzeń historycznych, idzie na marne. Po rozpadzie heglowskiego systemu pozostaje jedynie, jak zauważa Gotthold E. Lessing, *przerażający szeroki rozdzźwięk* pomiędzy koniecznymi prawami rozumu a przygodnymi prawami historii²². Według Leddy, z różnych powodów

²¹ Zob. M.J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, Ottawa 1981, s. 2.

²² Zob. G.E. Lessing, *Theological Writings*, London 1956, s. 53.

[...] większość filozofów nie pozwoliła sobie na to, by ich myśl powstała na bazie wydarzeń historycznych. Niechętnie pozwalali, by ich myśl zrodziła się z określonego współczesnego wydarzenia historycznego. Nie podlega jednak wątpliwości, że brali udział w wydarzeniach swoich czasów. Z trudnością przychodzi przyznać, że przysłowiowa *wieża z kości słoniowej* była miejscem wieczystego zamieszkania dla ludzi takich jak Jean Paul Sartre, Bertrand Russell i Martin Buber – aby podać tylko kilka przykładów z naszego stulecia²³.

W tezie badaczki pojawia się pewna kwestia, która wymaga krytycznej uwagi. Przecież można wskazać takich myślicieli, sięgając do historii filozofii, którzy w dość usystematyzowany sposób badali złożone zjawiska współtworzące wariabilizm dziejowy, mając zarazem na względzie problematykę sensu dziejów. Aby nie być gołosłownym należałoby w tym kontekście wspomnieć, według klucza chronologii, o takich postaciach jak przykładowo Tukidydes, św. Augustyn, Georg W.F. Hegel, Karol Marks, Maurice Merleau-Ponty czy Arnold

²³ M.J. Leddy, *The Event of the Holocaust...*, s. 2–3 (tłum. własne).

J. Toynbee²⁴. W swojej pracy Leddy wymienia autorów podejmujących trud filozoficznego komentowania konkretnych wydarzeń historycznych o skali globalnej: św. Augustyn konfrontował się z upadkiem Rzymu, Hegel z rewolucją francuską, Marks z komuną paryską, zaś Merleau-Ponty z wojną koreańską. Przywołując tych filozofów, podaje w wątpliwość swoją wcześniejszą tezę, według której zachodni myśliciele niechętnie skłaniali się ku temu, aby ich refleksja wyrastała z konfrontacji z wydarzeniami historycznymi. Wydaje się, że używając w przytoczonym wyżej cytacie określenia *większość filozofów*, Leddy wprowadza niepotrzebną generalizację, która nie zostaje przez nią poparta odpowiednimi argumentami.

Trzeba podkreślić, że filozofia Hannah Arendt stanowi najlepszy przykład takiego myślenia filozoficznego, które wyrasta bezpośrednio z obserwacji bieżących wydarzeń dziejowych. Dokonuje ona w niektórych wątkach swoich refleksji, weryfikacji, przeformułowań lub nawet radykalnych przekształceń swoich wcześniejszych ustaleń. Filozoficzne refleksje Arendt nad historycznym zjawiskiem

²⁴ Jako współczesnego przedstawiciela tego typu refleksji można wskazać na Francisa Fukuyamę, choć jego dzieło pt. *Koniec historii i ostatni człowiek* jest późniejsze niż praca Mary J. Leddy.

totalitaryzmu są tego najlepszym przykładem. Jej interpretacja tego historycznego zjawiska przynosi konsekwencje w obrębie przeróżnych dyscyplin filozoficznych. Myślicielka deklaruje, że:

Sama myśl [...] wyrasta z naoczności zjawisk, zaś zjawiska realnych doświadczeń muszą pozostać drogowskazami, za którymi się podąża, aby nie zaginąć na wysokościach, ku którym szybuje myślenie, lub w głębinach, ku którym zmierza. Innymi słowy, krzywa – ilustrująca dynamikę myśli – musi pozostać związana ze zjawiskiem, niczym okrąg powiązany jest ze swoim centrum²⁵.

Myślenie rodzi się zatem – w tym ujęciu – z konfrontacji z wydarzeniami, które są stymulatorami intelektualnych rozważań. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* daje w ten sposób wyraz przekonaniu, według którego namysł nad poszczególnymi wydarzeniami dziejowymi – doświadczanymi przez jednostkę w jej codziennym życiu – może, a czasem nawet powinien, zapoczątkowywać filozoficzną refleksję.

²⁵ H. Arendt, *Action and 'The Pursuit of Happiness'*, [w:] *Politische Ordnung und Menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, red. A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi, München 1962, s. 2.

Wspomina o tym także w przedmowie do książki pt. *Między czasem minionym a przyszłym*. Twierdzi tam, że „[...] sama myśl wyłania się z wydarzeń doświadczanych w życiu i musi się ich trzymać, bowiem są to jedyne drogowskazy pozwalające zyskiwać jakąś orientację”²⁶. Zawarte jest w tym ukryte przeświadczenie, że wydarzenia dziejowe są również pewnego rodzaju źródłem wiedzy o człowieku, działającym w czasie i w przestrzeni. Są one świadectwem jego *vita activa*, a także wyrazem jego możliwości czy nawet kondycji w określonym momencie. Ponadto stanowią *drogowskaz* do zrozumienia położenia człowieka. Doświadczane wydarzenia dziejowe wymagają dostrzeżenia, odczytania i zrozumienia na podstawie dostępnych narzędzi poznawczych i kategorii osądu. Wspomniana potrzeba zrozumienia wynika z doświadczanego przez człowieka zdumienia. Zdumienie to wywołują także wydarzenia dziejowe:

Istnieje jednakże w filozofii greckiej odpowiedź na nasze pytanie, co skłania nas do myślenia, nie mająca nic wspólnego z tymi przedfilozoficznymi przesłankami, które nabrały takiej wagi dla histo-

²⁶ Taż, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 20.

rii metafizyki, a które prawdopodobnie dawno temu straciły adekwatność. Stanowi ją [...] zdanie Platona, że źródłem filozofii jest zdziwienie. Odpowiedź ta w moim przekonaniu nie straciła nic ze swej ważności²⁷.

Zainicjowana refleksja, w całej swojej dynamiczności, powinna pozostać w bezpośrednim związku ze analizowanym zjawiskiem historycznym, bowiem „[...] krzywa ilustrująca dynamikę myśli musi pozostać związana ze zjawiskiem, niczym okrąg powiązany ze swoim centrum”²⁸. Również Leddy zgadza się z założeniem, że filozofia Arendt bazuje na wydarzeniach historycznych:

Hannah Arendt należy do niewielkiej grupy zachodnich filozofów, których myśl powstała na bazie wydarzenia historycznego. Ich podejście nie jest rozpowszechnione. Filozofowie ci skonfrontowali swoje poprzednie filozoficzne ustalenia z określonym wydarzeniem historycznym. [...] Hannah Arendt była osobiście i filozoficznie zaangażowana w wiele wydarzeń współczesnej historii.

²⁷ Taż, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Pilat, B. Baran, Warszawa 2016, s. 134.

²⁸ Taż, *Action and 'The Pursuit of Happiness'...*, s. 2.

Jej dorobek cechuje symbioza aktualnie dziejących się zjawisk i refleksji. Jej myśl wynika zatem z „naoczności zjawisk”²⁹.

Autorka *Życia umysłu* ubolewa nad tym, że – według niej – wraz z nastaniem nowożytności obserwuje się coraz rzadsze odniesienia do tradycji. Uważa ona, że tradycja wiąże teraźniejszość z przeszłością i otwiera na przyszłość. Powiązanie to polega na konstruktywnym odnoszeniu się do ustalonych pojęć i kategorii osądu. Sama zaś tradycja jest *skarbem*, bowiem „[...] dokonuje wyboru i nazywa, [...] przekazuje i konserwuje, [...] wskazuje, gdzie leżą skarby i jaka jest ich wartość”³⁰. Pęknięcie „nici tradycji” miało spowodować powiększenie się przepaści pomiędzy przeszłością i teraźniejszością. To z kolei stało się swoistym *signum* – trudnym do jednoznacznego uchwycenia, aczkolwiek wywierającym wpływ na dalszy bieg dziejów.

Początkiem zawiązywania się tradycji myślowej jest platoński mit o jaskini, w którym Platon przestrzega przed niebezpieczeństwem, które polegałoby na całkowitym i bezmyślnym powierzeniu się temu, co empiryczne. Mogłoby to jednocześnie

²⁹ M.J. Leddy, *The Event of the Holocaust...*, s. 3.

³⁰ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, s. 9.

poskutkować niedostrzeżeniem tego, co stanowi transcendentny fundament empirii. Zaniechanie koncentrowania się jedynie na tym, co zmysłowe i empiryczne miałyby umożliwiać wgląd w świat wieczystych idei. Arendt wiernie przywołuje wspomniany platoński mit, i najwyraźniej nie przedstawia żadnej jego nowatorskiej interpretacji. Podkreśla, że momentem zerwania z tradycją jest – według myślicielki – filozofia Marksa, która odwróciła platoński porządek. Według Marksa prawda nie znajduje się poza rzeczywistością spraw ludzkich, jak twierdził Platon. Prawda wyczerpuje się w świecie immanentnym, który jest wspólny wszystkim ludziom, dlatego też filozofia i jej prawda również mogą wyrazić się jedynie w świecie ludzkim, w sferze społeczeństwa, ekonomii i polityki. Jak twierdzi Arendt: „Podważenie tradycji, tym razem nie tylko pośrednie, ale wprost wyrażone w stwierdzeniu Marksa, tkwi w zapowiedzi, że świat wspólnych spraw ludzkich, w którym orientujemy się i myślimy w kategoriach zdrowego rozsądku, stanie się pewnego dnia tożsamy z królestwem idei, po którym porusza się filozof [...]”³¹. W swoich rozważaniach

³¹ Tamże, s. 30. Autorka wspomina, że innymi przejawami zerwania z tradycją może być filozofia Sørensa Kierkegaarda lub Fryderyka Nietzschego.

autorka przywołuje także Hegla, kładącego nacisk na kontinuum ciągłości dziejowej, co miałoby być w tym wymiarze ekwiwalentem tradycji, bowiem

[...] za jej pomocą ogromna ilość najbardziej rozbieżnych wartości, najbardziej sprzecznych myśli i autorytetów, które jakoś zdolne były niegdyś funkcjonować, została zredukowana do jednotowego, dialektycznie spójnego rozwoju, którego zadaniem było w istocie nie tyle odrzucenie tradycji jako takiej, ile odrzucenie autorytetu wszelkich tradycji³².

Dla Arendt wszelkie próby radykalnego zerwania z tradycją, będącą depozytem narzędzi służących rozumieniu i dokonywaniu osądu – zwłaszcza ocen wartościujących – mogą doprowadzić do nihilizmu i wyeliminowania tego wszystkiego, co było gwarantowane i stabilizowane (poznawczo, aksjologicznie i antropologicznie) właśnie przez *nią tradycję*. W tym kontekście autorka *Korzeni totalitaryzmu* przywołuje współczesny jej wiek dwudziesty, w którym wyłoniły się nurty radykalnie odrzucające wszystko to, co zostało wcześniej ustalone, przyjęte

³² Tamże, s. 35.

i zaakceptowane. Według Arendt istnieje konkretne zjawisko dziejowe, które w sposób bardziej radykalny niż dziewiętnastowieczne czy dwudziestowieczne nurty myślowe, zerwało ciągłość dziejową. Konsekwencje tego zjawiska są dalekosiężne i rzutują także na współczesność. Tym zjawiskiem jest totalitaryzm, którego głębsza analiza nastąpi w dalszej części książki.

4. Imperatyw pamięci o wydarzeniach z przeszłości w tradycji myśli żydowskiej

Hans Jonas również dostrzega konieczność zwrócenia się ku wydarzeniom z przeszłości i podjęcia wysiłku ich zrozumienia oraz włączenia w komentujący je dyskurs filozoficzny. Proces ten nie jest jednak jednoznacznie oczywisty i, według filozofa, musi przebiegać przy uwzględnieniu i respektowaniu określonych warunków. Zaraz na początku eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* Jonas oświadcza, że wybiera zasygnalizowany w tytule swojego wystąpienia, niełatwy temat do intelektualnej analizy. Później dodaje: „Sądzę jednak, że cieniem zmarłych winien jestem swego rodzaju odpowiedź

na ich dawno ucichły głos do milczącego Boga”³³. Autor eseju wspomina o pewnym zobowiązaniu, do którego poczuwa się względem ofiar. Zobowiązanie to wynika z imperatywu pamięci o przeszłości i przybiera w tym kontekście postać wręcz etycznego imperatywu.

Warto przeanalizować wykrystalizowany w kręgu tradycji żydowskiej stosunek do zagadnienia pamięci o wydarzeniach z przeszłości. Kwestia ta, przybierająca postać etycznego imperatywu. Została ona spektakularnie wyeksponowana w pracy *Idei Boga po Auschwitz. Żydowski głos*. Autor stawia wymowne pytanie: „[...] co Auschwitz dodało do naszej wiedzy o bezmiarze okropności, jakie ludzie mogą wyrządzać i zawsze wyrządzali innym ludziom? W szczególności, co dodało do wiedzy, którą my, Żydzi, mamy w wyniku wielowiekowej historii cierpienia i która stanowi tak istotny element naszej historii zbiorowej?”³⁴. W ten sposób Jonas umieszcza swoje rozważania w kontekście myśli żydowskiej. Wielokrotnie we wspomnianym eseju powołuje się na filozoficzną i teologiczną

³³ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, tłum. G. Sowinski, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 379.

³⁴ Tamże, s. 380.

tradycję myśli żydowskiej, jedynie akcydentalnie odnosząc ją do nowożytnej i współczesnej filozofii kontynentalnej. Jego rozważania wpisują się w intelektualny kontekst myśli żydowskiej. Przy czym pod samym pojęciem „myśl żydowska” należałoby tu rozumieć te analizy zagadnień filozoficznych, które uwzględniają tradycję oraz dotychczasowy dorobek intelektualny judaizmu w zakresie zarówno filozofii, jak i myśli religijnej.

Rola pamięci w judaizmie i w kręgu kultury żydowskiej posiada szczególnie istotny charakter. Imperatyw pamiętania o przeszłości jest wyrażany przez czasownik *zachor* (hebr. זָכַר), czyli *pamiętaj*. Jak zauważa Yosef Hayim Yerushalmi:

Czasownik *zachor*, w różnych formach koniugacyjnych, występuje w Biblii w sumie ponad sto sześćdziesiąt razy, zazwyczaj w związku z podmiotami Izrael i Bóg, jako, że pamięć jest obowiązkiem ich obu. [...] Przez długi czas, bo aż do XVIII wieku, to rabini byli tymi, którzy przechowywali żydowską pamięć. Od czasów średniowiecza, co ciekawe, strażnikami tej historii byli kabałiści oraz filozofowie³⁵.

³⁵ Y.H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2014, s. 39, 45.

To zorientowanie na przeszłość, ta troska o nią, są bezpośrednio powiązane z mozolną działalnością środowiska świata żydowskiego w zakresie dokumentowania, analizowania oraz redagowania tekstów dotyczących Szoah. Okazuje się, że troska o przeszłość – wyrażająca się zwłaszcza w trosce o tragiczne wydarzenia z przeszłości – stanowi nie tylko odpowiedź na wydarzenie Zagłady. Troska ta jest również formą dbałości o przyszłość. Za Katarzyną Liszką należy zapytać o to, czy wykonalne jest wskazanie innych przykładów ilustrujących pewne szczególne zjawisko, będące swoistym fenomenem. Polega ono na tym, że wysiłek znacznej rzeszy osób skoncentrował się na spisywaniu konkretnych tragicznych wydarzeń w celu zachowania pamięci o nich. Pojawiła się zarazem znacząca liczba dzieł sztuki i innych artefaktów kultury – również z zakresu teologii i filozofii – które dotyczą tragedii Zagłady³⁶. Jak zauważył David G. Roskies:

Na wiele nieprzewidywalnych i niemających precedensu sposobów intelektualiści stali się głównymi aktorami żydowskiej historii. Gdy groza rozprzestrzeniała się z kinematograficzną szybkością

³⁶ Zob. K. Liszka, *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016, s. 183.

(zgodnie z określeniem Ringelbluma), jedynie artyści i intelektualiści mieli zdolności potrzebne, by przeprowadzić bilans, dostrzec konsekwencje i naszkicować plany. Udało im się zachować więcej papieru niż życia [...]. By zrozumieć ostatnią zbiorową odpowiedź tego ludu wraz ze wszystkimi jej sprzecznościami należy przyjrzeć się pisarzom, którzy – ponieważ dzielili wspólny los i mieli dostęp do wszystkich aspektów kataklizmu – byli w mocy przekształcić krzyki w nowe, zatrwające pismo³⁷.

Głos intelektualistów żydowskich stał się jednym z istotnych wyrazów troski o zachowanie pamięci o wydarzeniach z przeszłości, także – lub nawet zwłaszcza – tych tragicznych. Przywoływany fragment eseju Jonasa o konieczności odpowiedzenia ofiarom Zagłady na ich *dawno umilkły krzyk do milczącego Boga* dokładnie wpisuje się w ramy żydowskiej pamięci i intelektualnego pietyzmu.

Według Emila Fackenheim „Nie wolno nam za pamięć o śmierci w Auschwitz płacić śmiercią obecnego i przyszłego życia. Nie wolno nam też afirmować obecnego i przyszłego życia kosztem

³⁷ D.G. Roskies, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge 1984, s. 202 (tłum. własne).

zapomnienia o Auschwitz”³⁸. W słowach tych wyraża się jedno ze współczesnych ukierunkowań myśli żydowskiej, względem wydarzenia Zagłady, które przyniosło światu żydowskiemu przerażające doświadczenie cierpienia i masowego unicestwienia. Fackenheim zauważa, że w dynamice pamięci o wydarzeniu Szoah zawarty jest podwójny nakaz. Po pierwsze, należy w taki sposób przeżywać przeszłość, aby nie odbywało się to kosztem przyszłości. Po drugie, należy w taki sposób myśleć o przyszłości, aby jednocześnie dbać o pamięć o wydarzeniach przeszłych. Konieczność zmierzenia się z tragicznymi wydarzeniami historycznymi w dorobku myśli żydowskiej, odnosi się do obszernej tradycji filozoficznego i teologicznego analizowania wydarzeń-katastrof, które spotykały Żydów³⁹.

³⁸ E. Fackenheim, 614. *Przykazanie*, tłum. A. Musiał, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu...*, s. 338. Por. E. Fackenheim, *The 614th Commandment*, [w:] tegoż, *The Jewish Return into History. Reflection in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York 1978, s. 22.

³⁹ Pamięć o katastrofach stała się w pewnym momencie czynnikiem konstytutywnym dla przetrwania judaizmu oraz dla jego jutra. Wraz z biegiem czasu i nowymi wydarzeniami dziejowymi, myśl żydowska w zakresie interpretowania katastrof Narodu Żydowskiego poszerzała się o nowe interpretacje i założenia. Dzięki temu cała ta tradycja stawała się dla przyszłych wydarzeń zbiorem, dostarczającym konkretne kody interpretacyjne i pojęcia (zob. D.G. Roskies, *Ruined Cities of the Mind*, [w:] tegoż, *Against*

Wydarzenie Zagłady wpisuje się we wspomnianą bogatą żydowską tradycję interpretacji tragicznych wydarzeń za pomocą postrzegania ich przez pryzmat innych tragicznych zdarzeń z przeszłości, do których należą choćby takie wydarzenia jak zburzenie Pierwszej i Drugiej Świątyni Jerozolimskiej czy średniowieczne wygnania Żydów z niektórych krajów europejskich. Mimo to śmierć milionów niewinnych ludzi może czynić ludzką myśl bezsilną. Istnieje w tym jednak ryzyko zapomnienia o przeszłości, ale też – gdyby uwzględnić przywołane

the Apocalypse..., s. 1–14). Za Efratem Gal-Ed warto zauważyć, że „[...] krytyczny dzień tragedii, w którym wymordowano wiele tysięcy Żydów podczas akcji likwidacyjnej w getcie warszawskim, wypadł również dziewiątego dnia miesiąca *aw* 1942 roku”, E. Gal-Ed, *Księga żydowskich świąt*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2005, s. 87. W związku z tym – w ramach ukazania żydowskiej pamięci o przeszłości i świadomości konieczności analizowania wydarzeń tragicznych dla Narodu Wybranego – można wspomnieć o żydowskim święcie *Tisza be-Aw* (hebr. תשעה באב), które przypada na dziewiąty dzień w miesiącu *aw*. Tradycja żydowska zauważa, że dzień ten przypada również „[...] w rocznicę zburzenia Pierwszej Świątyni Jerozolimskiej przez babilońskiego króla Nabuchodonozora w 585 r. p.n.e. oraz Drugiej Świątyni przez cesarza rzymskiego Tytusa, w 70 r. n.e. uważa się, że tego dnia nastąpił też upadek twierdzy Beter w czasie powstania Bar Kochby przeciwko Rzymianom (135 r. n.e.) oraz wygnanie Żydów z Anglii w 1290 r. i początek tułaczki Żydów wypędzonych z Hiszpanii w 1492 r.” (hasło *Tisza be-Aw*, [w:] *Polski słownik judaistyczny*, t. 2, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, s. 714–715).

słowa Fackenheim – niebezpieczeństwo utraty przyszłości. Widać zatem coraz jaśniej jak ważny i jednocześnie trudny do realizacji jest imperatyw pamięci o wydarzeniach historycznych. A przecież, czego omawiani tu autorzy są świadomi, wydarzenia tragiczne stały się dla filozoficznej i teologicznej myśli żydowskiej czynnikiem kulturowo integrującym i formującym.

W filozofii Hansa Jonasa znajduje się szereg odniesień do żydowskiej tradycji religijnej. Pojawiają się nawiązania zarówno do zagadnień związanych z żydowską ortodoksją religijną, jak i elementy mistycyzmu żydowskiego – zwłaszcza kabały luriańskiej. Filozof osadza swoje refleksje w kontekście określonych zagadnień, zaś później konfrontuje je z intelektualną i duchową tradycją żydowską. W toku krytycznej analizy tych ustaleń trzeba zauważyć, że występuje pewne podobieństwo pomiędzy podejściem Jonasza, a praktyką Arendt. Autor *Idei Boga po Auschwitz. Żydowski głos* osadza część swoich rozważań w kontekście

najnowszych, bieżących wydarzeń historycznych. Niekwestionowanym tego przykładem jest analiza idei Boga po bezpośrednim doświadczeniu historycznego wydarzenia Szoah. Jego refleksje dotyczące odpowiedzialności człowieka za świat w dobie technicyzacji rzeczywistości stanowią wyraz wcześniejszego zdiagnozowania przezeń rzeczywistości współczesnej. Rzecz ma się nieco inaczej w przypadku poglądów Hannah Arendt. Z całą pewnością nie odwołuje się ona tak często do żydowskiej tradycji religijnej. Bazuje bardziej na myśli świeckiej. Mimo to w jej pracach sporadycznie pojawiają się mniej bądź bardziej dostrzegalne odniesienia do zagadnień religijnych. Dotyczy to zwłaszcza jej tekstów odnoszących się bezpośrednio do problemu konsekwencji totalitaryzmu dla człowieka. Nie ma jednak wątpliwości, że refleksja filozoficzna Arendt także bazuje na konkretnym doświadczeniu dziejowym i z niego wyrasta. Do zarzutu, postawionego pod adresem Mary J. Leddy, można zatem z całą stanowczością dołączyć przykład Arendt i Jonasa jako tych, którzy swoją filozofię opierają na konkretnym wydarzeniu czy fenomenie historycznym oraz na doświadczeniu egzystencjalnym.

Rozdział II

SZOA I TOTALITARYZM JAKO IMPULS DO REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ

Jest więcej niż prawdopodobne, że gdyby ludzie utracili pragnienie sensu, które nazywamy myśleniem, i gdyby zaprzestali zadawania pytań pozbawionych odpowiedzi, to utraciliby nie tylko zdolność do wytwarzania tych rzeczy myślowych, które nazywamy dziełami sztuki, lecz również zdolność do zadawania pytań rozstrzygalnych, na których opiera się wszelka cywilizacja¹.

¹ H. Arendt, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Warszawa 2016, s. 67.

Jedną z kwestii, która permanentnie nurtuje filozofię na przestrzeni jej dziejów jest doświadczenie cierpienia. Zagadnienie to można symbolicznie ująć, odwołując się do motywu *cierpień i pytań Hioba*. Fenomen cierpienia, zwłaszcza tego o charakterze egzystencjalnym, prowokuje człowieka do odnalezienia odpowiedzi na pytania o jego sens. To wówczas ludzka zdolność poznawcza i ciekawość epistemiczna natrafiają często na trudność, polegającą na niemożności odnalezienia zadowalającej odpowiedzi – odpowiedzi, która ponadto przyniosłaby ulgę w przeżywanym przez człowieka cierpieniu, doświadczanym jako fundamentalnie złączonym z ludzką egzystencją i nadającym jej najgłębszy sens. Doświadczenie to wpisuje się w spektrum sytuacji granicznych, dokładnie przeanalizowanych przez Karla Jaspersa. To właśnie poprzez egzystencjalne odnoszenie się do tych sytuacji człowiek doświadcza samego siebie. Jednostka ludzka nieustannie *dzieje się*, oznacza to, że znajduje się zawsze w odniesieniu do jakiegoś stanu rzeczy lub do konkretnych sytuacji, przy czym niektóre z nich, ze względu na swój egzystencjalny ciężar i bezprecedensowość, wymagają wyróżnienia. Jaspers wyróżnił cztery podstawowe: winą, walką, cierpieniem oraz śmiercią.

Według Edwina Latzela – będącego badaczem myśli Jaspersa – nie jest możliwe pozostawanie poza określoną i każdorazowo przeżywaną jako *taka-oto* sytuacją, gdyż *bycie-w-sytuacji* stanowi modus ludzkiego życia². Jednak dopiero sytuacje graniczne dobitnie uświadamiają dwa wymiary ludzkiego toku doświadczania. Pierwszy z nich nosi charakter empiryczny i odnosi się wprost do sytuacji życiowych. Drugi wymiar ludzkiego doświadczenia posiada status egzystencjalny, który transcenduje empirię³. Oba te rodzaje ludzkich doświadczeń są z jednej strony paralelne względem siebie. Z drugiej jednak – można odnieść wrażenie, że są przeciwstawne, ponieważ w sytuacjach granicznych ulega zdezakwuwaniu byt empiryczny. Przeżywanie konkretnych sytuacji granicznych wywołuje w człowieku – choćby częściowy lub tymczasowy – rozpad dotychczasowych poglądów i przeświadczeń, które

² Zob. E. Latzel, *The Concept of 'Ultimate Solution' in Jaspers' Philosophy*, tłum. z niemieckiego G.L. Kline, [w:] *The Library of Living Philosophers. The Philosophy of Karl Jaspers*, red. P.A. Schilpp, New York 1957, s. 187, 195. Por. P.K. Szalek, *Karla Jaspersa koncepcja śmierci jako sytuacji granicznej*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3, s. 89–108.

³ Por. C. Piecuch, *Doniosłość egzystencjalna i etyczna doświadczenia sytuacji granicznych w ujęciu Karla Jaspersa*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probuska, Kraków 2007, s. 38–39.

uchodziły dotąd za klarowne i oczywiste⁴. W perspektywie sytuacji granicznych człowiek niełatwo odnajduje określone wzorce lub standardy, w oparciu o które mógłby określić swoje postępowanie, lub w świetle których mógłby odnaleźć odpowiedzi na pojawiające się wówczas pytania. Natura sytuacji granicznych wyraża się tym, że pozbawiają one człowieka stabilnego oparcia, dzięki któremu mógłby odnaleźć osobiste odniesienie do zaistniałych zdarzeń. Jest to rezultatem słabości wynikającej z empirycznego bytowania, będącego nierozzerwalnym komponentem ludzkiej egzystencji. Według Jaspersa, w takich sytuacjach człowiek ulega dezorientacji, nie jest w stanie „[...] wiedzieć, co w ogóle [...] winien czynić, co dla wszystkich jest prawdą jedyną, wspólną, absolutną”⁵.

Sytuacji granicznych nie sposób jednoznacznie i całkowicie wytłumaczyć, gdyż wymykają

⁴ W kontekście tego warto przytoczyć opinię Davida K. Naugle’a: „[Chodzi o – przyp. A.K.] Świadome przeżywanie sytuacji granicznych; sytuacji, które wcześniej były pokryte twardymi skorupami obiektywnie oczywistych światopoglądów, przekonań i idei, zaś [później – przyp. A.K.] potężna siła refleksji dialektycznej inicjuje proces, który kończy się [wyjaśnieniem tego wszystkiego, co wydawało się niepojęte – przyp. A.K.]”, D.K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, Michigan–Cambridge 2002, s. 125.

⁵ K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, tłum. C. Piecuch, Toruń 1995, s. 18.

się one ludzkiej zdolności poznawczej. Przysługują one bytowi empirycznemu, który istniejąc – staje wobec sytuacji granicznych. Dla Jaspersa człowiek winien uznać sam przed sobą: „[...] nie mogę żyć bez walki i cierpienia, [...] biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, [...] muszę umrzeć”⁶. Ignorowanie sytuacji granicznych, a więc uleganie przez człowieka niebezpieczeństwu nieuważności, skutkuje całkowitym popadnięciem w empirię. Należałoby zatem postawić znak równości pomiędzy przeżywaniem sytuacji granicznych oraz egzystowaniem⁷. Wspomniane sytuacje najpełniej uświadamiają człowiekowi czym jest prawdziwe bycie, na czym polega egzystencja⁸. Dramatyzm ludzkiej egzystencji wyraża się w uświadomieniu sobie przez człowieka jego własnej niemocy w perspektywie przeżywanych sytuacji granicznych, które jako takie ujawniają się wówczas, gdy okazują się impulsem do stawiania pytań o możliwość spójnego ujęcia rzeczywistości, osobistej egzystencji, a także o wiarygodność sensu. W tym wymiarze sytuacje graniczne utrudniają

⁶ Tenże, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 188.

⁷ Tamże, s. 194.

⁸ Zob. E. Latzel, *The Concept of 'Ultimate Solution' ...*, s. 189.

odnalezienie odpowiedzi na wspomniane, nurtujące człowieka przeżywające te sytuacje, kwestie⁹. Ponadto uświadamiają one raczej nieoczywistość, relatywność oraz skończoność ogarniającej człowieka rzeczywistości, a także jego samego¹⁰. Dokonując syntetycznego podsumowania powyższych rozważań, można przywołać słowa:

Sytuacje graniczne odgrywają ważną etyczną i egzystencjalną rolę [...] dlatego, że nierzadko stawiają pod znakiem zapytania wyznawane dotąd wartości, normy i zasady. W sytuacjach granicznych wiara człowieka w sens własnego życia zostaje często zachwiana. Przeżycie cierpienia, śmierci czy zdrady rodzi wątpliwość w istnienie dobra, sprawiedliwości, czyli wprowadza niepokój i chaos. Człowiek staje wówczas przed wyzwaniem przywrócenia wiary w sens wartości, zasad i norm. Zadanie to podjęte jako proces twórczy (czyli wprowadzający nowe elementy, kryteria, sposoby wartościowania) wymaga namysłu nad sobą, odczytania dobra w kategoriach egzystencjalnych, nadających życiu sens. Wówczas, gdy życie jawi się jako zagrożone,

⁹ Zob. R. Rudziński, *Jaspers...*, s. 106.

¹⁰ Zob. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1954, za: R. Rudziński, *Jaspers...*, s. 107.

człowiek przeżywa poczucie odpowiedzialności za nie. [...] Czym jest [...] doświadczenie siebie w ujęciu Jaspersa? Jak wynika z jego rozważań, jest to moment egzystencjalnego doświadczenia, który pojawia się w sytuacjach ostatecznych¹¹.

Powyższy cytat wymaga pewnego komentarza. Wspomniano, że w sytuacjach granicznych człowiek staje w obliczu zadania odnowienia wiary w sens wartości w wiarygodność ich treści i współtworzonej przez nie zhierarchizowanej struktury. Doświadczenie historyczne potwierdza to przekonanie. Wydarzenie Szoah uświadomiło, między innymi, potrzebę krytycznego zrewidowania dotychczasowych filozoficznych wizji Boga i człowieka. Być może zadanie to polega nie tylko na odczytaniu w kategoriach egzystencjalnych pojęcia dobra, ale także i pojęcia zła, które jest, wielokrotnie i rozmaicie, doświadczane w toku ludzkiej egzystencji. Holokaust może stać się przykładem historycznej sytuacji granicznej, w której znalazła się nie tylko konkretna jednostka, ale także cała zbiorowość, a nawet – wydawać by się mogło – cała ludzkość. Holokaust

¹¹ K. Rozmarynowska, *Sytuacja graniczna jako moment doświadczenia siebie w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012, nr 48 (3), s. 177, 181.

stał się unicestwieniem milionów ludzkich istnień, czyli zagładą fizyczną, ale także psychiczną oraz formą duchowej degradacji. Wydarzenie to stało się przestrzenią kontaminacji sensu, wymieszania go z bezsensem, a także skażenia sfery racjonalnej irracjonalnością. Nie jest możliwe zrozumienie Holocaustu bez wzięcia pod uwagę sfery pozapojęciowej¹². Shoah wiąże się z przywołaniem pewnych pytań o człowieka, choćby o jego naturę oraz o zasady etyczne, którymi powinien się kierować, aby mógł uniknąć podobnej katastrofy. Wydarzenie to przywołuje także pytania o Boga – o Jego obecność, o Jego przymioty. Dotyka ono także samej „idei Boga”, zwłaszcza rozpatrywanej w kontekście prób pogodzenia Boskiego istnienia z doświadczanym złem, które niekiedy przeraża swoim zasięgiem i formami w jakich się manifestuje.

Wszystkie te kwestie można też włączyć w biblijny horyzont *cierpień i pytań Hioba*. Ten biblijny bohater stał się archetypem wiary, gniewu, niezrozumienia, cierpienia i dramatycznych pytań. Hiob okazuje się archetypem człowieka – również tego, żyjącego w mrocznych czasach dwudziestowiecznych hekatomb. Stawiając pytania – sobie, Bogu, swoim przy-

¹² Tamże, s. 171.

jaciołom – Hiob pragnie uzyskać ważne egzystencjalne odpowiedzi, chce zrozumieć sens swojego położenia i – jak się wydaje – przeżywa swoje aktualne położenie *uważnie*, czyli w sposób dogłębny, fundamentalny. Swoją egzystencjalną sytuację odczuwa całym sobą, nie tylko ma jej świadomość, ale całkowicie, bez reszty pozostaje w niej zanurzony. Również w sposób wolny i świadomy angażuje się w nią jako ten, kto osobiście stawia jej czoło: „We łzach rozplywa się dusza, / zgłębiły mnie dni niedoli, / nocą kości me jak piec rozpalone, / cierpienie moje nie milknie. / [...] Ciebie błagam o pomoc. Bez echa. / Stałem, a nie zważałeś na mnie. / Stałeś się dla mnie okrutny. / Uderzasz potężną prawicą”¹³.

Hioba można postrzegać jako postać symboliczną, kogoś, kto doświadcza sytuacji granicznych. Według Pawła Śpiewaka nie jest możliwe zrozumienie tego, co wydarzyło się w okresie Zagłady, ponieważ pytanie o tragiczny sens tych wydarzeń miałoby wykraczać ponad ludzkie zdolności poznawcze:

Milczenie ofiar i milczenie Boga zatrzymuje,
onieśmiela filozofów, rabinów i artystów [...]

¹³ Hi 30, 16–17. 20–21; fragmenty Pisma Świętego w książce przytoczono za wydaniem: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Jerozolimska*, wydanie pierwsze.

Milczenie, które jest ostatecznym tworzywem i treścią teologii i sztuki po Zagładzie. Milczenie oddalające od siebie niebezpieczny świat duchów, które przywołują wspomnienia i pisanie o Zagładzie; milczenie, które potwierdza niewypowiedziane; milczenie, które zostawia każdego z nas z pytaniami w skupieniu albo w modlitwie¹⁴.

Należy zaznaczyć, że takie podejście jest problematyczne i dyskusyjne. Hans Jonas, w swoim eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, wspomina o ryzyku przemilczenia wydarzenia Zagłady oraz, w konsekwencji, uświadamia potrzebę znalezienia odpowiedzi na pytania o ideę Boga w kontekście doświadczenia Zagłady. W obliczu doświadczeń granicznych pytania te rodzą się w sposób naturalny. Pytań tych nie wolno przemilczać, również w imię uczciwości intelektualnej i szacunku do Ofiar¹⁵. Podobną opinię wyraził Emil Fackenheim, który twierdzi, że milczenie o Szoah byłoby bluźnierstwem, zaś Żydzi zobowiązani są do dawania

¹⁴ P. Śpiewak, *Milczenie i pytania Hioba*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 59.

¹⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, tłum. G. Sowinski, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu...*, s. 379.

świadczenia o Auschwitz¹⁶. Warto również przywołać stanowisko Jonathana Sacksa – według niego myślenie o współczesnym judaizmie i dyskusje na tematy powiązane z rzeczywistością świata żydowskiego muszą zaczynać się od Szoah¹⁷. Również Jacques Derrida podkreśla konieczność podejmowania refleksji nad wydarzeniem Zagłady. Holokaust bowiem stał się wyrazem niemal bezprecedensowego zła, które zaistniało za sprawą ludzi, zła totalnego, które wymaga przemyślenia. Francuski postmodernista pisze: „Jeżeli dziś istnieje jakaś kwestia polityczna lub etyczna i jeśli gdzieś istnieje *Przymus*, to musi się on wiązać z przymusem nawiązywania do Auschwitz”¹⁸. Wychodząc z założenia,

¹⁶ Zob. E. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust. Fragment*, tłum. A. Musiał, [w:] *Filozofia i teologia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 346–347. Fackenheim ujął to w następujący sposób: „[...] Żydzi uświadomili sobie, że muszą zawsze pamiętać o Auschwitz i głosić światu jego świadectwo. Odrzucenie tego zadania oznaczałoby zdradę. W obozach śmierci więźniowie często podnosili bunt w nadziei, że jednemu z nich uda się uciec i powiedzieć o ich losie, zatem odmowa przekazania przez Żydów tej opowieści wydaje się wręcz niewyobrażalna. [...] Judaizm, który przetrwał za cenę ignorowania Auschwitz, nie zasługuje na to, by trwać” (tamże, s. 347).

¹⁷ Zob. J. Sacks, *Cienista dolina*, tłum. P. Śpiewak, Ł. Tischner, [w:] *Filozofia i teologia żydowska wobec Holocaustu...*, s. 285.

¹⁸ Zob. J.-F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, Oxford 1989, s. 387; cyt. za: A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu*

że Szoah – rozumiane jako historyczna sytuacja graniczna – jest zdolne wywołać w pojedynczym człowieku oraz w społecznej pamięci zbiorowej swoistą traumę, trzeba zmierzyć się z pytaniami, które rodzą się wskutek refleksji nad tym bezprecedensowym doświadczeniem.

1. Zagadnienie myślenia a potrzeba sensu

Autorka *Korzeni totalitaryzmu* zachowywała rezerwę wobec określania jej mianem filozofki¹⁹. Preferowała postrzeganie jej jako *myślicielki politycznej*. Swoją niechęć względem roli filozofki argumentowała na przeróżne sposoby. Jeden z nich dotyczy jej poważnego rozczarowania postawą niektórych filozofów z Niemiec względem ideologii niemieckiego nazizmu. Ta postawa była źródłem awersji Arendt do filozoficznej profesji, rodziła jej niechęć, a nawet przerażenie. Michelle-Irène Brudny, autorka cennej

o *Holocauście. Auschwitz – nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003, s. 52.

¹⁹ „[...] nie mam ambicji ani nie pretenduję do tego, by być «filozofem» ani by zaliczać się do tych, których Kant, nie bez ironii, nazywał *Denker von Gewerbe* (zawodowymi myślicielami)”. H. Arendt, *Życie umysłu...*, s. 13.

biografii poświęconej Arendt, wyraża opinię, że jest ona „[...] w mniejszym stopniu filozofem polityki albo teoretykiem polityki – jeśli postanowimy zgodzić się z nią i odrzucić ten pierwszy termin, mimo że «tymczasowo» była jednak filozofką – w mniejszym stopniu również politologiem-historykiem, a bardziej pisarką w pełnym tego słowa znaczeniu”²⁰. Nie ma jednak wątpliwości, że w swojej refleksji Arendt porusza się w dziedzinie filozofii, niezależnie od jej osobistych doświadczeń i rozczarowań.

Przytoczony na początku tego rozdziału cytat, będący jednocześnie mottem tej części książki, ukazuje wyraźnie utożsamienie, którego dokonała Arendt. Kwestia ta jest szczególnie ważna w kontekście filozoficznego namysłu nad wydarzeniami minionymi, zwłaszcza nad wydarzeniami obciążonymi piętnem cierpienia. To bardzo symptomatyczne, że Arendt postawiła znak równości pomiędzy potrzebą sensu a myśleniem. Co więcej, autorka dała do zrozumienia, że zatracenie tej umiejętności, obserwowane w czasach jej współczesnych, jest niebezpieczne – podobnie jak zaprzestanie stawiania pytań i to nawet takich, na które nie sposób znaleźć zadowalającej odpowiedzi. Dlaczego utrata tych zdolności

²⁰ M.I. Brudny, *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2010, s. 12.

miałaby być niebezpieczna? Odpowiedź wydaje się prosta. Niebezpieczeństwo nie polega jedynie na atrofii w zakresie wytwarzania kulturowych artefaktów, ale także na utracie umiejętności konstruowania tych pytań i problemów, które dawałyby się konstruktywnie rozwiązywać. Na tych bowiem zdolnościach człowieka została uformowana rzeczywistość społeczna. Należy się zastanowić, czy potrzeba poszukiwania sensu i zdolność do stawiania pytań – nawet takich, na które nie da się odnaleźć satysfakcjonujących lub w ogóle jakichkolwiek odpowiedzi – nie jest szczególnie znamioną właściwością filozofii? Jeśli tak, to można uznać, że dla Arendt filozofia to nic innego jak umiejętność myślenia, wyrażająca się poprzez potrzebę odnalezienia sensu²¹. Trzeba przy tym pamiętać o konieczności rozróżnienia po-

²¹ Podobnie uważa Małgorzata Jałocha: „Dla uczennicy Heideggera i Jaspersa [czyli dla Arendt – przyp. A.K.] filozofia nie ma nic wspólnego z pewnym zespołem poglądów czy doktryn. Jej określenie nie polega także na włączeniu się w już istniejący nurt czy «izm» filozoficzny. Taka postawa stanowi wyraz przełomowych przekształceń we współczesnej filozofii, «nowego stanu rzeczy», którego «najpierwszym objawem jest zanikanie nurtowego i dziedzinowego statusu refleksji filozoficznej, jej wybitnie ponaddoktrynalny charakter». Filozofia w ujęciu Arendt oznacza po prostu myślenie, którego żywiołem jest poszukiwanie sensu”. M. Jałocha, *Warunki konstytucji sensu w koncepcji filozofii Hannah Arendt*, „Folia Philosophica” 1991, nr 8, s. 133.

między myśleniem a poznaniem. Według Arendt wynikiem myślenia jest filozofia, zaś rezultatem poznania jest nauka. Jak zauważa Małgorzata Jałocha:

Inaczej rzecz się ma z myśleniem i jego niepostrzeżalnymi zmysłowo przedmiotami, takimi jak Bóg, wolność, nieśmiertelność, odwaga, sprawiedliwość. Nie można zastosować doń kryterium prawdy. Pytania zrodzone przez myślenie, władzę rozumu, nie mają owego waloru rozstrzygalności i oczywistości, jaki posiadają pytania zrodzone przez pragnienie poznania. Odpowiedzi na nie mierzy się wartością logiczną. Kryterium myślenia, czyli filozofii, jest nie prawda, lecz sens. [...] Zdaniem Arendt najodpowiedniejszą dla myślenia metaforę zaproponował Arystoteles, porównując je z odczuciem życia. Myślenie jest życiem umysłu. Żadne metafory związane ze zmysłami nie oddają natury myślenia, różnej od natury poznania. Poznanie skierowane jest nie na siebie, ale na swój wytwór, rezultat, ma ono cel poza sobą [...]. Celem tym jest wiedza i jej gromadzenie (nauka). Poznanie ma strukturę liniową: od szukania swego przedmiotu do w miarę pewnej i trwałej wiedzy o nim²².

²² Tamże, s. 136.

Według Arendt zdolność do myślenia to dyspozycja właściwa dla ludzkiego rozumu, natomiast zdolność do poznania to przymiot intelektu. Filozofka przestrzega także przed pokusą zbagatelizowania innej dystynkcji – utożsamiania ze sobą pojęć prawdy i sensu²³. Zachowanie tego rozróżnienia jest tak samo istotne, jak świadomość niewspółmierności znaczeniowej takich kategorii jak rozum i intelekt. Myślenie jawi się zatem jako uprawianie filozofii. Polega ono na zaangażowaniu się w wewnętrzny dialog z samym sobą. Uprawienie do filozofowania oraz uprawnienie do myślenia są odróżnione, ale też ujęte są w formę pewnego dualizmu, określanego przez Arendt za pomocą pojęcia *two-in-one* (pol. *dwa w jednym*):

Samotność pojawia się wówczas, gdy [jako człowiek – przyp. A.K.] jestem sam bez możliwości złączenia się dwa-w-jedno, bez zdolności do dotrzymywania samemu sobie towarzystwa, gdy [jestem – przyp. A.K.] – jak zwykł mawiać Jaspers – „nieobecny ze sobą” [...] lub gdy jestem sam bez towarzystwa²⁴.

²³ Por. M. Jałocha, *Filozofowie nie szukają prawdy lecz sensu. Hannah Arendt rozważania nad naturą myślenia*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 67–79.

²⁴ H. Arendt, *Życie umysłu...*, s. 185.

Co oznacza pojęcie *two-in-one*? Aby je zrozumieć, można spróbować wyjść od jego negatywnego aspektu. Według Arendt samotność miałaby polegać na niemożności stworzenia w sobie takich warunków, w których podmiot tego stanu byłby zdolny do wytworzenia w sobie *sui generis* dwóch aspektów dialogu, będącego wewnętrznym dialogiem tych dwóch ośrodków aktywności w jednym podmiocie. Myślenie zatem nie jest wyłączną specyfiką filozofii, ale także jest rodzajem dialogu, który podmiot prowadzi w sobie i ze sobą. Swoją charakterystykę pojęcia myślenia Arendt uzupełnia kolejnymi zastrzeżeniami. Fenomen myślenia jest także formą *bycia-w-sensie*, albo wręcz *bycia-w-poszukiwaniu-sensu*. Można uznać, że chodzi tutaj także o *bycie-w-miłości*, a zwłaszcza o miłość względem samego siebie. Należałoby w związku z tym przywołać Maxa Schelera. Uważa on, że „[...] samo ukierunkowanie się na kogoś innego” [podobnie jak ukierunkowanie na wspólnotę – przyp. A.K.] o ile ufundowane jest „na bardziej nienawiści, mianowicie na *nienawiści do siebie* [...] w niewielkim stopniu charakteryzuje istotę miłości [...] nie ma nic wspólnego z miłością”²⁵. Jeżeli w tradycyjnym

²⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 234–235.

ujęciu etymologicznym filozofia jest postrzegana jako *umiłowanie mądrości*, to można powiedzieć, że w ujęciu Arendt jest ona *umiłowaniem człowieka w jego zdolności myślenia*²⁶.

Wcześniej zostało przywołane zagadnienie sytuacji granicznych. Podkreślono, że mogą one wyrażać się także w konfrontacji z konkretnymi wydarzeniami historycznymi, które osiągają status graniczności nie tylko w przypadku przeżywania ich przez jednostkę, ale można także uznać, że na swój sposób stają się graniczne dla całych społeczności. Arendt pochyliła się również i nad tym zagadnieniem, pozostając przy tym blisko narracji Jaspersa. W jej myśli obecne jest przeświadczenie, że człowiek nosi w sobie nieodpartą potrzebę *zadomowienia się* w świecie. Świat ten miałby prezentować się przed człowiekiem jako obcy, zaś sytuacje graniczne miałyby być takimi momentami, w których dokonuje się swoiste otwarcie na wszelką zewnętrżność, na inne jednostki. Otwarcie to, dokonywane w strumieniu przeżywania wspomnianych sytuacji, byłoby również formą *zadomowienia się* w świecie, rozumianym jako scena ludzkiej egzystencji:

²⁶ Por. M. Jałocha, *Warunki konstytucji sensu...*, s. 142.

Obszar tej wyspy [czyli ludzkiego świata – przyp. A.K.] wyznaczają sytuacje graniczne, w których człowiek doświadcza przeciwności, stanowiących bezpośrednie uwarunkowania jego wolności i dających podstawę jego działaniom. Za sprawą tych przeciwności człowiek może „rozjaśnić” swoją egzystencję i określić, co jest, a czego nie jest w stanie zrobić. W ten sposób przestaje być tylko „skutkiem” i staje się „egzystencją”, co u Jaspersa jest tylko inną nazwą bytu ludzkiego w ścisłym sensie słowa. Egzystencja jako taka nigdy nie żyje w izolacji. Żyje wyłącznie w komunikacji z innymi i ze świadomością ich istnienia. Inni ludzie nie są (jak u Heideggera) elementem egzystencji, który jest strukturalnie nieodzowny, ale zarazem stanowi przeszkodę dla „jaźni”. Wprost przeciwnie: egzystencja może się rozwijać tylko w życiu dzielonym wraz z innymi ludzkimi istotami, które zamieszkują wspólny dla nas wszystkich świat²⁷.

Sytuacje graniczne nie są zatem jedynie ograniczeniem przestrzeni wolności człowieka, a także jego własnego *zadomowienia się* w świecie, ale stanowią

²⁷ H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, red. P. Nowak, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 101–102.

również okazję dla ludzkiego działania. Sytuacje te ukazują także prawdę o człowieku w zakresie możliwości lub organiczności jego działania. Daje to możliwość ludzkiego określenia się w świecie i poprzez to jednostka staje się tym, co zostaje określone jako *egzystencja*. Za Jaspersem autorka zauważa później, że „[...] «działanie», rodzące się z «sytuacji granicznych», wchodzi w świat poprzez komunikację międzyludzką, apelując zaś do władz wspólnego wszystkim ludziom rozumu, daje nam gwarancję czegoś uniwersalnego. Dzięki działaniu filozofowanie tworzy ludzką wolność w świecie i w ten sposób staje się «załącznikiem, choćby najmniejszym, tworzenia świata». [...] funkcja myślenia polega na prowadzeniu człowieka do pewnych doświadczeń, wobec których samo myślenie [...] jest bezradne, doznaje klęski”²⁸. Arendt pokazuje za Jaspersem, że sytuacje graniczne są początkiem filozofowania, to z kolei jest formą działania. Filozofowanie pomaga człowiekowi we wspomnianym *zadomowieniu się* w świecie, z kolei „[...] podstawowym zadaniem tego filozofowania nie jest pouczanie; polega ono natomiast na «nieustannym pobudzaniu, na nieustannym wezwaniu [...], do siły żywotnej obecnej

²⁸ Tamże, s. 99.

w nas samych i w innych ludziach»²⁹. Jednak działanie osiąga swój kres w konfrontacji z pewnymi doświadczeniami, wytyczającymi granicę rozumienia i w tym sensie ucieleśniającymi doświadczenia graniczne. Jako takie, odsłaniają one zarazem relevantną, egzystencjalną prawdę o człowieku.

W kontekście powyższych spostrzeżeń można postawić tezę, że wydarzenie Zagłady jest jednym z tych momentów, który wyprowadza człowieka z poczucia bezproblemowej oczywistości i rzuca na niego cień wyzwania, zadania i tajemnicy. Ukazuje też zatrważający pod względem swego aksjologicznego zróżnicowania obszar, w którym mogą dokonywać się ludzkie wybory. Z jednej strony wzywa on człowieka do odnalezienia sensu, do zrozumienia, a z drugiej – skazuje na doświadczanie go jako wymykającego się jakimukolwiek dotychczasowemu osądowi i wartościowaniu. Jest jednym z momentów granicznych, bowiem pobudza ludzką myśl, ale jednocześnie dowodzi, jak bardzo jest ograniczona. Wydarzenie totalitaryzmu i Zagłady są dla Arendt wyzwaniem wpisującym się w kontekst szczególnie szeroki i doniosły pod względem aksjologicznym, antropologicznym, a także teologicznym.

²⁹ Tamże, s. 97.

2. Wybrane z tradycji żydowskiej modyfikacje pytania o Boga w kontekście Szoah

Zagadnienie wpływu Szoah na filozoficzne zapytywania o Boga i człowieka – oraz na poszukiwanie nowych odpowiedzi – ma charakter wybitnie filozoficzny, sytuuje się bowiem w obszarze filozofii człowieka oraz filozofii Boga. Trzeba przyznać, że zagadnienie to wpisuje się również w rozważania teologiczne. To nie powinno dziwić. Obie te dyscypliny są bowiem często z sobą powiązane, zwłaszcza w kontekście pytań o człowieka oraz, co naturalne, o Boga. Mając na względzie współoddziaływanie na siebie obu przywołanych dyscyplin, wydaje się, że właściwe będzie dokonanie choćby pobieżnego przeglądu filozoficznej oraz teologicznej refleksji nad zagadnieniem Szoah w kontekście filozofii Boga oraz człowieka. Trzeba zaznaczyć, że dokonane poniżej panoramiczne zestawienie najważniejszych filozoficznych i teologicznych prób recepcji wydarzenia Szoah nie jest ujęciem wyczerpującym. Jednakże jest ono przedsięwzięciem niezbędnym przed przystąpieniem do gruntownej analizy tego problemu w perspektywie poglądów Arendt oraz Jonasa. Dokonanie syntetycznego przeglądu reflek-

sji antropologicznej i teodycealnej, inspirowanej perspektywą Zagłady, umożliwia bowiem zrozumienie realiów światopoglądowych, które współokreślają przestrzeń przedmiotowego dyskursu.

Rozważania nad zagadnieniem Boga w kontekście Szoah da się podzielić na dwa nurty, które umownie można określić jako apologetyczne oraz inkryminujące³⁰. W pierwszy nurt z pewnością wpisuje się żydowski myśliciel Bernard Maza, który twierdził, że Zagładę należy postrzegać w perspektywie Bożego gniewu, zaś Szoah stało się impulsem dla odrodzenia Narodu Żydowskiego. Pokolenie, które przeżyło Zagładę może na nowo poznawać Torę³¹. Według Emila Fackenheim Szoah stanowi przykład doświadczenia skrajności zła, jednakże niesie on ze sobą nowe, „614” przykazanie Tory. Wiąże się ono z obowiązkiem pamięci o Zagładzie, o wszystkich męczennikach, a także nakłada obowiązek pokładania nadziei w Bogu, który jest gwarantem nastania Królestwa Niebieskiego. Fackenheim uważał ponadto, że Zagłada jest częścią *tikun*

³⁰ Por. G. Osika, *Kondycja człowieka po doświadczeniu zła radykalnego Holocaustu*, [w:] *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 84.

³¹ Zob. B. Maza, *With Fury Poured Out: The Power of the Powerless During the Holocaust*, New York 1989. Należy pamiętać o kontrowersyjności tego założenia.

(hebr. תיקון), czyli – według mistycyzmu judaistycznego – procesu, w którym Stwórca powraca do swego stworzenia. Odwołując się do przesłanek politycznych twierdził, że Szoah przyczyniło się do powstania w 1948 roku państwa Izrael³². Takie podejście brzmi kontrowersyjnie. Może pozwolić na interpretowanie mordu milionów ludzkich istnień jako ceny niezbędnej dla powstania nowego państwa.

Inną, równie dyskusyjną interpretację przedstawia Irvin Greenberg, według którego kultura judeochrześcijańska jest zmuszona skonfrontować się z Szoah, aby na nowo określić swoją tożsamość i poprzez to, aby móc osiągnąć nowy poziom odnowionej samoświadomości³³. Myślicielem nawiązującym do koncepcji Greenberga jest Jean Dujardin. Zakłada on, że nowe określenie tożsamości judeochrześcijańskiej było możliwe dzięki Szoah, bowiem tą drogą doszło do spotkania Żydów i chrześcijan, co w konsekwencji doprowadziło do wytworzenia się nowych ogólnoludzkich wartości,

³² Zob. E. Fackenheim, 614. *Przykazanie*, tłum. A. Musiał, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu...*, s. 335–340.

³³ Por. G. Osika, *Kondycja człowieka...*, s. 85–86. W podobnym tonie Greenberg wypowiada się w swoim liście na konferencję zatytułowanym: *The Work of Elie Wiesel and the Holocaust Universe*.

zwłaszcza takich jak więzi społecznej, odpowiedzialności, solidarności oraz dialogu³⁴.

Ostatnim przykładem nurtu apologetycznego po Szoah będzie przekonanie Eliezera Berkovitsa, wpisujące się w filozoficzno-teologiczne koncepcje spod znaku *Deus absconditus*. Według Berkovitsa, Szoah jest doniosłym wyrazem *hester panim* (hebr. הסתת פנים), czyli *ukrywania się* Boga. Wiąże się to z przekonaniem, że cierpienie człowieka (zwłaszcza wyrządzane przez innego człowieka) sprawia, iż Bóg *odwraca oczy*. Miałoby to być wyrazem Boskiego szacunku dla ludzkiej wolności: „Bóg bowiem do tego stopnia akceptuje wolność człowieka, że wyrzeka się użycia siły w dziejach ludzkości”³⁵. A zatem, zgodnie z tą wykładnią, Bóg zmanifestował swoją obecność jedynie poprzez tych, którzy w czasach Zagłady dawali o Nim świadectwo.

Drugi nurt rozważań nad zagadnieniem Szoah wpisuje się w ramy nurtu inkryminującego. Jako pierwszego przedstawiciela takiego ujęcia można przywołać postać Elie Wiesela. Uważa on, że po wydarzeniu Szoah wizja Boskiej dobroci jest

³⁴ Zob. J. Dujardin, *Rozważania o Zagładzie*, „Znak” 1990, nr 419–420, s. 94.

³⁵ E. Berkovits, *Faith After the Holocaust*, New York 1973, s. 64.

niemożliwa do utrzymania³⁶. Z podobnych założeń wychodzi Richard L. Rubenstein³⁷. Według niego Szoah jest wyrazem *śmierci Boga*. Człowiek pozostał sam i dlatego on, i tylko on, jest odpowiedzialny za swoje losy, zaś jedyną nieuchronnością w ludzkim życiu jest śmierć.

Z kolei Arthur A. Cohen³⁸ ujmuje Boga jako bezosobową siłę, której trudno przypisywać cechę omnibenewolencji, a także ukazuje element *tremendum* w kontekście Zagłady, bowiem to wówczas miałoby najpełniej ukazać się okrucieństwo człowieka w stosunku do drugiej osoby. Ten wątek jest często podnoszony przy okazji dyskusji wokół tragedii ostatniej wojny światowej. Erich Fromm porusza zagadnienie kondycji człowieka w sytuacji dopuszczania się tego typu zbrodni. Stawia tezę, że człowiek po wyzwoleniu się od uwarunkowań przyrodniczych, od dyktatu wspólnot religijnych oraz przymusu państwa, osiąga wolność absolutną, a tym samym zaczyna odczu-

³⁶ Zob. E. Wiesel, *Talking and Writing and Keeping Silent*, [w:] *Holocaust: religious and Philosophical Implications*, red. J.K. Roth, M. Berenbaum, New York 1989.

³⁷ Zob. R.L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.

³⁸ Zob. A.A. Cohen, *Arguments and Doctrines: A Reader of Jewish Thinking in the Aftermath of Holocaust*, New York 1970.

wać osamotnienie i bezsilność. W konsekwencji człowiek permanentnie ucieka od wolności. Sam Fromm posługuje się określeniem *totalna ucieczka od wolności*³⁹, której wyrazem miałyby stać się społeczności totalitarne, zindoktrynowane przez zorganizowaną propagandę i politycznych decydentów.

3. Główna oś problemowa refleksji *Hannah Arendt*

Filozoficzna myśl Arendt była i jest oceniana bardzo różnorodnie. Przykładowo, Gershom Scholem w liście z 23 czerwca 1963 roku bardzo krytycznie odnosi się do jej książki zatytułowanej *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* i określa ją jako taką, która „[...] nie jest wolna od błędów i zniekształceń [...] [i – przyp. A.K.] ma niestety tak niewiele do zrelacjonowania. [...] relacja zatracą obiektywizm i zaczyna w niej pobrzmiwać zgryźliwość. [...] książka pozostawia po lekturze tak silne uczucie goryczy i wstydu odnoszące się nie do zebranego

³⁹ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1993, s. 18.

w niej materiału, lecz do autorki”⁴⁰. Dość krytycznie odnosi się także do zaproponowanego przez Arendt pojęcia *banalność zła*. Żydowski filozof wyznaje w swoim liście, że „[...] wciąż nie przekonuje mnie [...] teza o «banalności zła» [...] Uderza mnie to, że ta nowa teza przypomina slogan”⁴¹. Mimo to ten sam autor pochlebnie wypowiada się o jednej z wcześniejszych i najbardziej rozpoznawalnych książek Arendt, czyli o *Korzeniach totalitaryzmu*. Z uznaniem odnosi się do zaproponowanej tam koncepcji *zła radykalnego*. Zawarte tam analizy określa jako przeprowadzone w sposób „[...] pełen erudycji i elokwencji”⁴².

Ostatnia książka Arendt, *Życie umysłu*, również spotyka się ze zróżnicowanym i raczej mało entuzjastycznym odbiorem. Jednym z reprezentantów takiego podejścia jest Stuart Hampshire, który w czasopiśmie „The Observer” z kwietnia 1978 roku określa samą Arendt jako:

[...] niewystarczająco precyzyjną w argumentowaniu [...] przechwalającą się mądrze brzmiącymi

⁴⁰ Dodatek. List Gershoma Scholema do Hannah Arendt. Jerozolima, 23 czerwca 1963 r., [w:] H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1998, s. 388–390.

⁴¹ Tamże, s. 394.

⁴² Tamże, s. 395.

odniesieniami, które są pozbawione dokładnych analiz tekstowych, [...] spacerującą po różnych dziełach jak jakaś eseistka, która dość frywolnie konfrontuje ze sobą jakieś cytaty i fragmenty myśli z innymi cytami do momentu, aż pora na zakończenie⁴³.

Michelle-Irène Brudny w biografii intelektualnej Arendt zwraca z kolei uwagę na jej bardzo intrygujący styl pisania, który „[...] prowokuje i uwodzi kolejne pokolenia, niezależnie od niej samej jako osoby, doskonale naszkicowanej przez Fredericka Prokoscha: «w jej oczach i uśmiechu więcej było blasku niż tolerancji», że trzeba mówić o nieodpartym uwodzicielskim wpływie, jaki wciąż wywiera Hannah Arendt”⁴⁴. Podobnie uważa Hans Morgenthau, który dostrzega ciągłą urodzajność intelektualną myśli Arendt i dostrzega u niej „[...] niepowtarzalny zespół elementów reakcyjnych oraz rewolucyjnych”⁴⁵. Z kolei Richard J. Bernstein określa jej diagnozy jako ostrzegające prorocтва⁴⁶.

⁴³ S. Hampshire, *Review of „The Life of Mind”*, „The Observer” 1978, nr 4, s. 12 (tłum. własne).

⁴⁴ M.I. Brudny, *Hannah Arendt...*, s. 12.

⁴⁵ H. Morgenthau, *Hannah Arendt, 1906–1975*, „Political Theory” 1976, nr 2, s. 7 (tłum. własne).

⁴⁶ Píše w następujący sposób: „[...] Arendt obwieszcza ostrzeżenia, będące wręcz prorocत्वami”; R.J. Bernstein, *Reflections*

Zauważa także, że owe diagnozy mogą być przestrogą dla współczesności. Oto bowiem w pismach Arendt dostrzec można: „[...] nie tylko krytykę i horror dwudziestowiecznych totalitaryzmów, ale także ostrzeżenie [...]”⁴⁷.

Osoby badające myśl Arendt na różne sposoby dokonują podziału obszarów jej filozoficznej refleksji. Przywołajmy tu jedną z propozycji systematyzujących. Pierwszym i podstawowym obszarem podejmowanych przez Arendt analiz byłoby zagadnienie zła, a więc to, które w sposób tak spektakularny wybrzmiało w historii dwudziestego stulecia. W refleksji Arendt można spotkać się z pojęciem zła radykalnego oraz zła banalnego. Obie te kategorie stały się swego rodzaju symbolami namysłu Arendt. Refleksja ta jest w sposób oczywisty wywołana i katalizowana doświadczeniami minionego stulecia. Jako drugi nurt zagadnień interesujących Arendt, Piotr Nowak wymienia problemy związane z sytuacją Żydów w dwudziestowiecznym świecie, określanym jako świat nowoczesności. Trzecią

on *Radical Evil: Arendt and Kant*, „Soundings: An Interdisciplinary Journal” 2002, nr 85 (1), s. 17.

⁴⁷ R.J. Bernstein, *The Illuminations of Hannah Arendt*, „The New York Times”, 20.06.2018, <https://www.nytimes.com/2018/06/20/opinion/why-read-hannah-arendt-now.html> [dostęp: 5.02.2019].

grupą zagadnień byłaby kwestia Niemiec i ich roli na Starym Kontynencie, ze szczególnym uwzględnieniem dezintegrującego, ale też kulturotwórczego aspektu tej aktywności. I wreszcie, jako czwarte i względnie autonomiczne pole filozoficznej refleksji, rysuje się wpływ niemieckiej myśli filozoficznej na kulturę. W tym przypadku wymownym przykładem są refleksje Arendt na temat filozoficznego egzystencjalizmu⁴⁸.

Jest wiele racji w przekonaniu, że jedną z zasadniczych, o ile nawet nie podstawowych, przestrzeni filozoficznej refleksji Arendt jest zagadnienie zła⁴⁹. Należałoby zaznaczyć, że to ta kwestia jest podstawową dla jej filozoficznej myśli. Ta teza wymaga jednak doprecyzowania, bowiem Arendt sproblematyzowała ją w postaci szczegółowych analiz i studiów nad dwudziestowiecznymi totalitaryzmami. Jej refleksja na ten temat obfituje w nowatorskie spostrzeżenia, czego najdonioślejszym przykładem jest dzieło *Korzenie totalitaryzmu*, gdzie

⁴⁸ P. Nowak, *Przedmowa*, [w:] *Salon berliński i inne eseje...*, s. 8.

⁴⁹ Z podobnego założenia wychodzi Jałocha: „Etyczne pobudki stanowiły jedną z ważnych, jeśli nie najważniejszą, przyczynę rozważań Arendt [...]. Konkretniej mówiąc, bezpośrednim dla nich impulsem był – jak czytamy we wstępie do pierwszego tomu *The Life of the Mind*, noszącego tytuł *Thinking – problem zła*”; M. Jałocha, *Warunki konstytucji sensu...*, s. 139.

ukazuje totalitaryzm jako bezprecedensowy fenomen na kontynencie europejskim. Totalitaryzm jest bowiem takim czynnikiem, który skutecznie przekształca społeczeństwo w motłoch, odcina się od dotychczasowych tradycji prawnych, ugruntowanych w danym państwie i prowadzi do poczucia permanentnej samotności jednostki w przestrzeni publicznej. Oto bowiem totalitaryzm przekształca człowieka:

[...] w zbiorowisko jednostek poszukujących jakiegokolwiek tożsamości, choćby skleconej naprędce i z byle czego. W ten sposób rosła liczba „ludzi zbędnych”, niechcianych, nikomu niepotrzebnych, żyjących poza tradycją, przez nikogo niechronionych. Wraz z nimi narastała „azjatycka obojętność” na cierpienie zwykłego człowieka. Albowiem „cechą totalitaryzmu jest nie tylko wchłonięcie człowieka przez grupę, ale też poddawanie go stawaniu się”. Człowiek stawał się więc czymś pośledniejszym od zwierząt. Zastraszony – istotą totalitaryzmu jest bowiem terror, nasilający się tym bardziej, im mniej ma wrogów – stopniowo przeradzał się w samotną, żyjącą w odosobnieniu monadę. [...] Totalitaryzm [...] zrywając z tradycją, [...] zrywa z zasadą przyczynowości. Życie

ludzkie, oddane w pacht przypadku, staje się igraszką sił anonimowych – obcych i wrogich człowiekowi. Przemoc nie służy zastraszaniu, przynajmniej nie to jest jej głównym celem. Przemoc stanowi raczej cel sam w sobie, niszczy ludzi bez względu na to, czy są posłuszni, czy nie. Dlatego wobec świata, w którym przemoc i zbrodnia zobowiązywały poniekąd instytucjonalnie, nie można stosować tradycyjnych miar ludzkich, przejętych od dawnych religii czy przestarzałych podręczników etyki. O zbrodni, która nie ma historycznego precedensu, która wydarza się poza tradycją, należy myśleć także poza tradycją, bez odwoływania się do klasycznych rozstrzygnięć w dziedzinie dobra i zła⁵⁰.

Jeśli centralnym punktem refleksji Arendt jest zagadnienie zła, to z pewnością zostało ono sproblematyzowane w postaci fenomenu totalitaryzmu jako nowego zjawiska w dziejach człowieka, wręcz bezprecedensowego w historii ludzkiej myśli – zjawiska, które wymyka się wszelkim dotychczasowym kategoriom myślenia i sądzenia. Totalitaryzm stał się zbrodnią popełnioną nie tylko na europejskiej kulturze, na jej wielowiekowym dziedzictwie i tradycji,

⁵⁰ P. Nowak, *Przedmowa...*, s. 30–31.

ale przede wszystkim na człowieku. Nie ulega wątpliwości, że zbrodnia ta ma charakter wielowarstwowy. Wszak polega ona nie tylko na niszczeniu indywidualizmu człowieka w celu przekształcenia go w anonimowy element motłochu⁵¹ i wyraża się ona nie tylko poprzez dystansowanie społeczeństw od ich tradycji lub na stosowaniu niczym nieusprawiedliwionej przemocy. Wymownym i symbolicznym wyrazem zła w postaci totalitaryzmu stał się Holocaust. Zbrodnia ta jest najpełniejszym przykładem systemowej oraz konsekwentnej koncepcji wyniszczania jednostki w oparciu o totalitarną ideologię aż do eksterminacji całej grupy społecznej. Zbrodnia ta jest tym bardziej przerażająca, że nie polega jedynie na fizycznej eliminacji milionów ludzkich istnień, ale także na wyrafinowaniu w tym procesie

⁵¹ Wspomina także o tym Richard J. Bernstein: „Rozumiejąc okropności totalitaryzmu i rozumiejąc, że celem jego całkowitej dominacji jest zniszczenie ludzkiej spontaniczności, indywidualności i wielości, Arendt zbadła, co to znaczy *żyć w pełni* *żyć ludzkim życiem* we wspólnocie politycznej i co to znaczy inicjować coś nowego – nazywała to narodzinami”. R.J. Bernstein, *The Illuminations of Hannah Arendt...* Powyższy fragment uzmysławia również, że jednostka może poprawnie rozwijać się oraz tworzyć coś nowego w społeczeństwie pod warunkiem zachowania indywidualności, możliwości do spontanicznego działania, a także pod warunkiem zachowania pluralizmu w społeczeństwie. Totalitaryzm, który odbiera człowiekowi prawo do indywidualności, sprawia, że jednostka nie ma możliwości rozwoju i ulega degradacji.

wyniszczania. To właśnie w tym sensie wydarzenie Zagłady może być postrzegane jako sytuacja graniczna. Jest bowiem jednocześnie barierą, która uniemożliwia jego aksjologiczne zdiagnozowanie oraz zwaloryzowanie w perspektywie dotychczasowych pojęć i systemów etycznych, ale także stanowi przerażające *novum* w dziejach i wymaga od człowieka skonfrontowania się z nim. Refleksja Arendt jest konfrontacją ze złem, które przyjmuje postać dwudziestowiecznych totalitaryzmów, których najbardziej wyrazistym symbolem stała się Zagłada, podważająca sens dotychczasowych kategorii patronujących ludzkiej myśli, a także kwestionująca wydolność dotychczasowych standardów sądenia. Według Mary J. Leddy wydarzenie Szoah jest dla Arendt swoistym *mysterium tremendum*, wokół której oscyluje jej refleksja filozoficzna:

Użyłam słowa „Holokaust” w odniesieniu do wydarzenia zamordowania milionów ludzi, a w szczególności do systematycznego mordu milionów Żydów. Moim zdaniem Holokaust jest podstawowym wydarzeniem historycznym, z którym zmierzyła się Arendt. Choć zastanawiała się ona nad wieloma historycznymi wydarzeniami z przeszłości i terażniejszości, Holokaust był jednak tym

wydarzeniem, z którym skonfrontowała się w sposób szczególny⁵².

Wydaje się jednak, że przekonanie Leddy o kluczowym miejscu Holokaustu w filozoficznej refleksji Arendt jest nieuprawnione, bowiem bez wątpienia centralnym punktem myśli Arendt było zagadnienie dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Jeżeli zatem Arendt podejmowała zagadnienie Holokaustu, to czyniła to wyłącznie w ramach refleksji nad dwudziestowiecznymi totalitaryzmami, nigdy zaś w oderwaniu od tego zjawiska. Trzeba również zauważyć, że możliwe jest wskazanie dwóch płaszczyzn czasowych, na których Arendt konfrontuje się z wydarzeniem Zagłady oraz z zagadnieniem zła ucieleśniającego się w dwudziestowiecznych totalitaryzmach. Pierwszą z nich jest okres drugiej wojny światowej, natomiast druga obejmuje proces sądowy Adolfa Eichmanna w Jerozolimie w 1961 roku. Obie te płaszczyzny stanowią punkt wyjścia dla refleksji autorki.

W świetle tego należy poddać ocenie również inne twierdzenie, upowszechnione w literaturze przedmiotu oraz ugruntowane w historycznej i spo-

⁵² M.J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, Ottawa 1981, s. 4 (tłum. własne).

lecznej tradycji. Jego egzemplifikacją byłaby następująca myśl sformułowana przez Leddy:

Moim zdaniem Holokaust jest tym wydarzeniem historycznym, z którym zmierzyła się Arendt [centralnym w jej myśli – przyp. A.K.]. Jakkolwiek zastanawiała się nad wieloma historycznymi wydarzeniami z przeszłości i teraźniejszości, to jednak Holokaust był tym wydarzeniem, z którym skonfrontowała się w sposób szczególny. [...] Holokaust pozostał tym punktem wyjścia, który doprowadził Arendt do różnych, choć pozostających we wzajemnych relacjach z sobą, ćwiczeń z myślenia⁵³.

Podobną opinię formułuje Shiraz Dossa: „Holokaust to jedno z najbardziej wymownych wydarzeń, które pochłonęło jej [Arendt – przyp. A.K.] uwagę. Z tej refleksji zrodziły się jej podstawowe twierdzenia o człowieku i polityce”⁵⁴. Dla obu badaczek wydarzenie Szoah jawi się jako kwestia kluczowa i podstawowy przedmiot filozoficznego namysłu

⁵³ Tamże, s. 4, 6.

⁵⁴ S. Dossa, *Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust*, „Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de science politique” 1980, nr 13 (2), s. 310 (tłum. własne).

Arendt. Czy jednak takie przekonanie jest uzasadnione? Wydaje się, że wyrażone tu przez obie autorki przekonanie niesie z sobą spore uproszczenie.

Po pierwsze, kwerendy materiałów źródłowych Arendt, zwłaszcza znajdujące się w szczególnych zbiorach *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, nie pozwalają na postawienie takiego wniosku. Słowo *Holocaust* pojawia się tam jedynie w korespondencji dotyczącej publikacji Arendt, zwłaszcza pracy *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*. Po drugie, kwerendy te pokazują, że Arendt praktycznie nie używa pojęcia *Holocaust* w swoich opracowaniach. Po trzecie, nie sposób wspominać o Holokauście, jako o wydarzeniu wyznaczającym badawcze zainteresowania Arendt, bez odniesienia do jego bezpośredniego kontekstu, którym bez wątpienia jest system totalitarny. Z pewnością można zgodzić się z przekonaniem, że Szoah jest najdonioślejszym przejawem oraz skutkiem funkcjonowania tego systemu, bowiem scala on w sobie takie elementy jak chociażby arbitralność orzekania praw, negacja czyjegoś prawa do istnienia, propaganda czy terror. Trudno jednak zgodzić się z forsowaną interpretacją, że kwestia Zagłady jest kluczowa w filozofii Arendt. Przekonanie Leddy należałoby nieco przeformułować. Otóż

zagadnienie totalitaryzmów, a w związku z tym także i Zagłady, niewątpliwie zostało przez Arendt poruszone w opracowaniach protofilozoficznych, zaś w tekstach typowo filozoficznych stało się punktem wyjścia do rozważań nad jego przyczynami lub konsekwencjami. Również Bernstein odciąłby się od przekonania o centralnej roli Zagłady jako takiej w filozoficznych rozważaniach Arendt. W swoim eseju pt. *The Illuminations of Hannah Arendt* pisze, że „Kiedy mówi o «mrocznych czasach» i przestrzega przed «[różnymi proponowanymi – przyp. A.K.] ostrzeżeniami moralnymi [...], że pod pretekstem podtrzymywania starych prawd niszczy się prawdę w pustej trywialności», słyszymy nie tylko jej krytykę okropności XX-wiecznego totalitaryzmu, ale także ostrzeżenie przed trendami przenikającymi współcześnie politykę”⁵⁵. Autor, w przytoczonym fragmencie, wprost wspomina o okropnościach dwudziestowiecznych totalitaryzmów⁵⁶.

⁵⁵ R.J. Bernstein, *The Illuminations of Hannah Arendt...* (tłum. własne).

⁵⁶ Podczas konsultacji eksperckich, przeprowadzonych z prof. Bernsteinem w trakcie stażu naukowo-badawczego w The New School For Social Research w Nowym Jorku (w ramach projektu „Prom” Narodowej Agencji Wymiany Akademickiej w okresie od 1 do 28 lutego 2019 roku), ustalono, że nie da się utrzymać założenia o centralnym zagadnieniu Szoah w refleksji Arendt. Nie ulega

A zatem to nie Holocaust jako taki, lecz systemy totalitarne traktowane jako całość, z ich tragicznymi skutkami, ich doświadczenie, w całej ich okropności, są dla Arendt punktem wyjścia do uprawiania filozoficznej refleksji. Chociaż filozofka wspomina także o *mrocznych czasach*, jednak konsekwentnie i jednoznacznie umiejscawia je w obszarze problematyki totalitaryzmów. Jeśli więc pada pytanie o konsekwencje Holocaustu w postaci impulsu do rewizji filozoficznych pytań, w myśli Arendt, wówczas trzeba pamiętać, że to pytanie powinno dotyczyć przede wszystkim konsekwencji totalitaryzmu, którego przejawem i skutkiem jest Szoah. Innymi słowy, pytanie to należy przeformułować: jakie filozoficzne pytania – w ujęciu Arendt, *implicit*e lub wprost – wymagają zrewidowania w związku z wyłonieniem się systemu totalitarnego i Zagłady jako jego konsekwencji? Co więcej, należy również zastanowić się nad wnioskami, które są konsekwencją zrewidowania niektórych pytań w związku z zaistnieniem totalitaryzmu. Aby podjąć te kwestie

wątpliwości, że podstawowym problemem jest kwestia totalitaryzmu – rozpatrywana nie tylko od strony politycznej czy historycznej, ale także i filozoficznej – zaś jego najdonioślejszym przejawem i konsekwencją jest tragiczne wydarzenie Zagłady. Ustalenie to było dotychczas pomijane w opracowaniach tekstów Arendt.

trzeba najpierw przybliżyć specyfikę tego systemu, co wcale nie oznacza uzyskania pełnej wiedzy o nim, lecz pozwala wzbogacić dotychczasową jego filozoficzną percepcję. Ponadto należy również zastanowić się nad przyczynami wyłonienia się zjawiska władzy totalnej na kontynencie europejskim – w perspektywie refleksji Arendt – a także przeanalizować jego specyfikę. W dalszej części będzie można zbadać wpływ totalitaryzmu, a co za tym idzie, także wpływ Szoah na rewizję filozoficznych pytań o Boga i człowieka dokonaną przez autorkę *Korzeni totalitaryzmu*, a także przez Hansa Jonasa.

Konfrontując ze sobą teksty Arendt i Jonasa trzeba zauważyć, że u tego drugiego autora pojawiają się bezpośrednio odniesienia do wydarzenia Szoah – jest tak choćby w przypadku podjęcia rewizji pytań o ideę Boga w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*. Z pewnością nie odnosi się on do zagadnienia totalitaryzmu tak bezpośrednio i obszernie, jak Arendt. Mimo to istnieje pewien czynnik wspólny u obu myślicieli.

Dla Arendt punktem wyjścia, zwłaszcza w jej późniejszych pracach, jest zagadnienie totalitaryzmu, zaś Holokaust powinien być postrzegany jako konsekwencja i najdonioślejszy przejaw oddziaływania i funkcjonowania władzy totalnej.

Rozumienie tego zagadnienia jest u filozofki szczególnie interesujące i wymaga przybliżenia. Pozwoli to zarysować kontekst wpływu Zagłady na rewizję pytań o Boga oraz o człowieka, a także przedstawić tło proponowanych odpowiedzi po zrewidowaniu pytań stawianych w ich dotychczasowej redakcji.

4. *Doniosłość totalitaryzmu w filozoficznym ujęciu dziejów Hannah Arendt*

Myślenie, postrzegane za Platonem jako wewnętrzny dialog z samym sobą, ma przede wszystkim służyć *otworzeniu oczu umysłu*. Takie rozumienie przywołuje Hannah Arendt w pracy *Życie umysłu*. Przybiera ono formę kontemplacji, umożliwiającej rozumienie rzeczy i zjawisk⁵⁷. Według autorki *Życia umysłu*, wiek dwudziesty nie tylko utrwalił proces zrywania z tradycją, ale przyniósł ze sobą jeszcze jedno zjawisko – próbę podjęcia środków zaradczych, pozwalających na zatrzymanie tego procesu. Arendt w ten sposób komentuje tę sytuację: „Jeśli bowiem nie myślę się, podejrzewając, że kryzys dzi-

⁵⁷ Zob. H. Arendt, *Życie umysłu...*, s. 16.

siejszego świata ma charakter przede wszystkim polityczny i że słynny «zmierzch Zachodu» polega w pierwszej kolejności na upadku rzymskiej trójcy, tradycji i autorytetu wraz z podkopaniem specyficznie rzymskich fundamentów świata polityki, to rewolucje epoki nowożytnej jawią się jako gigantyczne próby naprawienia owych fundamentów, ponownego splecenia przerwanego wątku tradycji oraz przywrócenia – poprzez zakładanie nowych państw – tego, co przez tak wiele wieków nadawało sprawom międzyludzkim pewną godność i wielkość⁵⁸. Konsekwencją tego zerwania, polegającego na tworzeniu nowego porządku Starego Kontynentu – w dystansie od tradycji, która dotychczas stanowiła fundament i budulec rzeczywistości dziejowej – było powstanie totalitaryzmu. Ten nowy system polityczny Arendt uznaje za zjawisko bezprecedensowe na przestrzeni dziejów:

Panowanie totalitarne jako fakt dokonany, którego z racji jego bezprecedensowości nie sposób zrozumieć za pomocą tradycyjnych kategorii myśli politycznej i którego „zbrodni” nie da się osądzić za

⁵⁸ Taż, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 171.

pomocą tradycyjnych norm moralnych ani ukarać w prawnych ramach naszej cywilizacji, zerwało ciągłość historii Zachodu. Podważenie naszej tradycji jest dziś faktem dokonany⁵⁹.

W powyższym fragmencie wybrzmiewają dwie tezy. Po pierwsze, fakt pojawienia się totalitaryzmu wiązałby się z odkryciem, że nie jest możliwe zrozumienie tego fenomenu przy zastosowaniu dotychczasowych, tradycyjnych kategorii myślowych. W konsekwencji skutkuje to trudnością w osądzeniu totalitarnych zbrodni – jest to problematyczne z powodu niemożności ich odniesienia do funkcjonujących dotychczas norm moralnych⁶⁰. Po drugie, totalitaryzm, a także wszystkie jego konsekwencje, jest zatem według Arendt tym, co wymyka się możliwości zrozumienia oraz osądu przez dorobek tradycji Zachodu. Wyłonienie się totalitaryzmu stanowi fenomen bez precedensu w historii ludzkości.

Interpretacja zaprezentowanej przez Arendt diagnozy historiozoficznej – sytuującej się zarazem

⁵⁹ Tamże, s. 33.

⁶⁰ W przywołanym fragmencie Arendt umieszcza słowo *zbrodnie* w cudzysłowie. Poprzez ten zabieg redakcyjny nie chce umniejszać powagi tych zdarzeń. Wskazuje, że samo słowo *zbrodnia*, jako rezultat systemu totalitarnego, staje się niewystarczające do właściwego wyrażenia powagi tych tragicznych czynów.

w filozofii polityki, a po części w planie socjologii i antropologii – tylko pozornie wydać się może zbyt radykalna. W podobnych słowach wyraża swoją opinię Elisabeth Young-Bruehl: „[...] prawdą jest, że mamy do czynienia z czymś, co zniszczyło nasze kategorie myślowe i standardy sądzenia”⁶¹. Diagnozę Arendt aprobuje także Shiraz Dossa, według której:

Arendt uważa „fenomen totalitarnej dominacji jako taki” za coś nadzwyczajnego. Wcześniej nigdy nic podobnego nie miało miejsca, nawet jeśli w przeszłości dałoby się odnaleźć jakieś podobieństwa. Fenomen ten był bezprecedensowy. [...] Dla Arendt bezprecedensowość totalitaryzmu miała również ścisły związek z faktem, że „rozsadza on nasze tradycyjne kategorie myśli politycznej (dominacja totalitarna jest inna niż wszystkie znane nam formy tyranii i despotyzmu) oraz standardy naszego moralnego osądu (totalitarne przestępstwa są nieodpowiednio określane jako «zabójstwa», a zbrodniarzy totalitarnych nie można karać za «zabójstwo»)”. Dominacja totalitarna

⁶¹ E. Young-Bruehl, *From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work*, [w:] *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, red. M. Hill, New York 1979, s. 26 (tłum. własne).

była wyjątkowa, ale wyjątkowa w tak spektakularnie niemoralny sposób, że nie miała żadnego sensu. [...] nieludzki charakter tego wydarzenia przeciwstawia się nawet najdalszym zakątkom ludzkiej łatwowierności⁶².

Ostatni przywołany cytat zawiera interesujące przekonanie. Przede wszystkim wiąże się ono z kwestią ewentualnych podobieństw pomiędzy totalitaryzmem a tyranią lub despotyzmem, a także dyktaturą. Jednakże trzeba podkreślić: Arendt odrzuca takie powiązania, twierdząc, że pomiędzy wspomnianymi formami panowania zachodzą istotne różnice, a zatem nie należy doszukiwać się między nimi powiązań: „[...] środki totalnego panowania są drastyczniejsze, [...] totalitaryzm jest zasadniczo odmienny od innych znanych nam postaci politycznego ucisku, takich jak despotyzm, tyrania i dyktatura”⁶³. Totalitaryzm jest zjawiskiem szczególnym, bezprecedensowym, wymykającym się jakimkolwiek próbom zdefiniowania, osądu lub odniesienia w kontekście tradycji. Według Arendt „Z tego pierwotnego zdziwienia i przede wszystkim

⁶² S. Dossa, *Human Status and Politics...*, s. 312.

⁶³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 536.

z niego wyrasta grecka «teoria» będąca jego przedłużeniem [...]»⁶⁴.

W związku z tym, u Arendt, w jej tekstach *stricte* filozoficznych, kwestia Zagłady jest traktowana nieco inaczej. Jeżeli się ona pojawia, to w sposób niebezpośredni i jako punkt wyjścia do rozważań nad takimi problemami jak zagadnienie zła, ludzka wola i ludzkie myślenie, a także nad problematyką ludzkiej wolności jako takiej⁶⁵. Przede wszystkim w kontekście rozważań nad totalitaryzmem.

⁶⁴ Taż, *Miedzy czasem minionym a przyszłym...*, s. 140.

⁶⁵ Leddy objaśnia to w następujący sposób: „Użyłam terminu «proto-filozoficzny», aby opisać te prace Arendt, które zawierają załączkowe koncepcje i stanowiska filozoficzne [...]. Charakterystyczne jest, że Arendt wprowadza filozoficzny termin lub koncepcję do swoich prac proto-filozoficznych bez uzasadnienia lub odpowiedniego opracowania. [...] Proto-filozoficzne dzieła Arendt «pośredniczą» między wydarzeniem Holocaustu a jego późniejszymi refleksjami filozoficznymi. [...] Zaznaczę, że związek między proto-filozoficznymi refleksjami Arendt a Holocaustem różni się od związku między jej filozoficznymi refleksjami a tym samym wydarzeniem. Holocaust był głównym przedmiotem proto-filozoficznych refleksji Arendt i stał się kluczowym punktem wyjścia w jej refleksjach filozoficznych. [...] Holocaust nie mógł być przedmiotem ciągłej refleksji filozoficznej dla Arendt. Podstawa tej niemożności leży w jej twierdzeniu, że Holocaust był «radykalnym wydarzeniem», «bezprecedensowym wydarzeniem», wydarzeniem, które zniszczyło nasze kategorie myśli i standardy oceny”. M.J. Leddy, *The Event of the Holocaust...*, s. 5–6 (tłum. własne).

5. Totalitaryzm w perspektywie refleksji *Hannah Arendt – synteza*

Nie sposób mówić o konsekwencjach Zagłady, będącej wynikiem funkcjonowania systemu totalitarnego, bez próby przeanalizowania specyfiki i sposobów oddziaływania władzy totalnej. Trzeba zatem spróbować przybliżyć charakter przemian, do których – według Hannah Arendt – miało dojść w świecie Zachodu, które dały podstawę do wyłonienia się w dwudziestym stuleciu totalitarnych projektów politycznych, wraz z wpisanymi w nie mechanizmami zbrodni. W jaki sposób autorka *Miedzy czasem minionym a przyszłym* przybliży specyfikę dwudziestowiecznych, nowych zjawisk społecznych? Daje temu wyraz w *Korzeniach totalitaryzmu*. Pierwsze wydanie książki ukazało się w 1951 roku i od razu wywołało bardzo skrajne reakcje. Arendt, pisząc tę książkę, nie miała intencji napisania dzieła, które wpisywałoby się w kanon analiz historycznych. Mimo to, w poszczególnych częściach książki, pojawiają się analizy historycznej filiacji określonych zjawisk, które, według autorki, przyczyniły się do powstania konkretnego finalnego zjawiska. Przykładem takiego zjawiska byłby antysemityzm. Trudno jednak zgodzić się z założeniem, że od same-

go początku towarzyszyła Arendt, imputowana jej przez niektórych krytyków – choćby przez Jamesa Parkera, rzekoma intencja napisania *Korzeni totalitaryzmu* jako książki historycznej. *Korzenie totalitaryzmu* spotkały się z niejednoznacznym odbiorem – pojawiły się bardzo przychylne komentarze, ale też niekiedy oceny jednoznacznie negatywne.

Interesujące i symptomatyczne jest to, że niewiele spośród istniejących recenzji tej książki prezentuje reakcje wyważone, wolne od emocji. Z jednoznacznie pozytywnych komentarzy można przywołać entuzjastyczną wypowiedź, której autorem jest Al Alvarez. W *The Listener* zaznacza, że *Korzenie totalitaryzmu* są „[...] jedynym dziełem prawdziwego geniuszu, które ukazało się w tej dekadzie”⁶⁶. W podobnym duchu wypowiada się Arthur Darack w czasopiśmie „The Cincinatti Enquirer”, określając książkę jako wręcz „[...] olśniewający spektakl [...] dociekliwej i przerażającej inteligencji”⁶⁷. Jednak, jak już zostało wspomniane, nie brakuje także opinii negatywnych. Należy tu zwłaszcza przywołać stanowisko, którego autorem jest Robert

⁶⁶ A. Alvarez, *Art and Isolation*, „The Listener”, 31.01.1957, s. 183 (tłum. własne).

⁶⁷ A. Darack, *A Plunge into Hell*, „The Cincinatti Enquirer”, 13.05.1966, s. 24 (tłum. własne).

Burrowes. Dla niego „[...] Arendt nie podchodzi do rzeczywistości z niepewnością i sceptycyzmem naukowca, [a w konsekwencji jej wizja totalitaryzmu – przyp. A.K.] jest zjawiskowo błędna, [...] jej główna zaleta – logiczność – jest jednocześnie jej główną wadą”⁶⁸. James Parker stwierdza wprost, że dzieło Arendt nie należy do opracowań historycznych, gdyż „[...] treść historyczna nie jest zaprezentowana w taki sposób, który pozwoliłby osiągnąć jasną wizję konsekwencji wydarzeń”⁶⁹, poza tym Arendt miałaby nie interesować przeszłość i obiektywna ocena faktów. Argumentacja i zarzuty Parkera są mocno dyskusyjne. Poza tym nieszczególnie przekonująca jest teza, według której jedynie historycy i opracowania historyczne miałyby zajmować się analizą wydarzeń minionych i jedynie takie ujęcie byłoby w stanie dać możliwość *obiektywnej oceny wydarzeń*.

Na gruncie polskiej recepcji dzieła Arendt, Marcin Moskalewicz stwierdza, że:

Korzenie totalitaryzmu składają się z dwóch zasadniczych części, by nie powiedzieć dwóch ksiąg-

⁶⁸ R. Burrowes, *Totalitarianism: The Revised Standard Version*, „World Politics” 1969, t. 21, nr 2, s. 279 (tłum. własne).

⁶⁹ J. Parker, *Present Discontents*, „The Jewish Chronicle”, 6 listopada 1951, s. 32 (tłum. własne).

żek, stanowiących odpowiedź na dwa podstawowe pytania. Po pierwsze, czym jest totalitaryzm – nowatorska i historycznie bezprecedensowa, jak twierdzi Arendt, forma rządów oraz, po drugie, jak do niego doszło, jak stał się możliwy. [...] Problem bezprecedensowości [totalitaryzmu – przyp. A.K.] był zresztą największą kością niezgody⁷⁰.

Korzenie totalitaryzmu są podzielone na trzy części, w układzie *Antysemityzm – Imperializm – Totalitaryzm*. Ilustruje to sposób, w który władza totalna przejawiała się w dwudziestym stuleciu na kontynencie europejskim i zaowocowała zbrodnią w postaci Holokaustu. We wspomnianej książce, Arendt nie usiłuje odpowiedzieć na pytanie, czym jest totalitaryzm. Jest sporo racji w przekonaniu, że co najwyżej zależy jej na rozjaśnieniu tego zjawiska za pomocą przedstawienia jego przyczyn i konsekwencji.

Poza Arendt także i inni myśliciele zwracają uwagę na wyjątkowość zjawiska totalitaryzmu. Już w roku 1941 w swojej *Ucieczce od wolności* Fromm sugeruje, że nowatorskie formy kapitalizmu w istotny sposób wpłynęły na rozwój włoskiego faszyzmu. Podobnie Franz Neumann w 1942 roku

⁷⁰ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Toruń 2013, s. 29, 32.

w *Behemocie* zwraca uwagę na bezprecedensowość niemieckiego nazizmu, uwzględniając przy tym wysoki stopień zbiurokratyzowania tego systemu oraz jego powiązanie z ekonomią. Jednak u Arendt szczególnie wybrzmiewają dwa podstawowe komponenty dwudziestowiecznego totalitaryzmu, czyli propaganda oraz terror. Autorka twierdzi, że chociaż już wcześniej miały one swoje historyczne precedensy, jednak w minionym stuleciu ujawniły się w sposób dotąd nieznany oraz wystąpiły z zatrważającą intensywnością. Trudno zakwestionować opinię, że *Korzenie totalitaryzmu* są ambitną pod względem heurystyczno-badawczym próbą zrozumienia przyczyn totalitaryzmów. Autorka odwołuje się do innych znanych z historii koncepcji politycznych, które analizuje na sposób filozoficzny, aby uświadomić czytelnikom charakterystykę zaistniałych zmian:

Nie tylko [...] środki totalnego panowania są drastyczniejsze, ale [...] także totalitaryzm jest zasadniczo odmienny od innych znanych nam postaci politycznego ucisku, takich jak despotyzm, tyrania i dyktatura. Wszędzie tam, gdzie doszedł do władzy, stworzył zupełnie nowe instytucje polityczne, niszcząc zarazem wszystkie społeczne, prawne

i polityczne tradycje kraju. Niezależnie od specyficznych tradycji narodowych albo szczególnych duchowych źródeł swojej ideologii, totalitarny rząd zawsze przekształcał klasy w masy, zastępował system partyjny nie jednopartyjną dyktaturą, lecz masowym ruchem, przesuwiał centrum władzy z wojska ku policji i obierał politykę zagraniczną dążącą otwarcie do władzy nad światem. Obecne rządy totalitarne powstały z systemów jednopartyjnych; ilekroć stawały się one naprawdę totalitarne, zaczynały działać według systemu wartości tak radykalnie odmiennego od wszystkich innych, że żadne z naszych tradycyjnych utylitarnych pojęć prawnych, moralnych lub zdroworozsądkowych nie mogło nam być już pomocne w ich zrozumieniu, w ocenie lub przepowiadaniu kierunku ich działania⁷¹.

Nie ulega wątpliwości, że filozoficzna analiza politycznej idei totalitaryzmu, w postaci eksplikacji jego przyczyn, a także konsekwencji, jest szczególnie istotna dla zrozumienia konsekwencji tragicznego wydarzenia Zagłady. W powyższym cyta- cie wybrzmiewa przede wszystkim rozróżnienie

⁷¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 494.

po między totalitaryzmem a innymi dotychczas znanymi formami politycznego ucisku, którymi miałyby być despotyzm, dyktatura czy tyrania. Podstawowa różnica polega na tym, że totalitaryzm dokonuje zniszczenia wszelkich tradycji danego kraju, a także niweluje istniejące równoległe twory polityczne. Totalitaryzm miałby również dokonywać uniformizacji społeczeństwa poprzez wykorzystywanie go jako masy. Instancją dominującą w tym systemie nie jest dyktatorski system jednopartyjny. Rolę tę miałby sprawować masowy ruch, uprzedmiotawiany przez totalitaryzm, znajdujący się w procesie ciągłej zmiany i dążący do nieograniczonej ekspansji, który ujmowałby policję jako narzędzie władzy. Nieprzypadkowo ostatnie zdanie z przytoczonego fragmentu *Korzeni totalitaryzmu* uświadamia wątpliwość autorki względem możliwości dogłębnego zrozumienia zjawiska totalitaryzmu jako tego, które odstaje od wszelkiej znanej dotąd tradycji pojęciowej oraz osądu. Można uznać, że zacytowany powyżej fragment jest bardzo ogólną próbą skonstruowania diagnozy totalitaryzmu. Z całą pewnością byłaby to próba szczególnie zawężająca i niepełna. Jest to próba zdefiniowania tego zjawiska, przede wszystkim w odniesieniu do innych, znanych w dziejach świata Zachodu form

sprawowania władzy i zinstytucjonalizowanego stosowania narzędzi przymusu.

Warsztat badawczy Arendt opiera się na doskonałej znajomości realiów społeczno-politycznych i kulturowych świata antycznego. Znajomość antyku może zatem zaowocować dogłębnym zrozumieniem sytuacji człowieka w epoce nowożytnej. I właśnie ten wymiar, świat starożytny, staje się dla niej punktem odniesienia, historiozoficzną trampoliną dla konfrontacji z dwudziestowiecznymi zjawiskami władzy totalnej. Chodzi zatem o sprecyzowanie zakresu zmian, które zaszły w świecie kultury Zachodu, a także które wywołały transformację społeczeństwa uformowanego w określonym modelu w okresie starożytnym i średniowiecznym, w nową formułę, bazującą na wielorakich, złożonych zależnościach zachodzących między przestrzenią publiczną i prywatną.

Arendt twierdzi, że bardzo charakterystycznym zjawiskiem dla nowożytnego świata Zachodu jest pojawienie się sfery społecznej, którą cechuje złożoność i wpływanie na wspomniane przestrzenie – publiczną i prywatną. Aby dokładnie zrozumieć zaistniałą zmianę, należy najpierw przybliżyć rozumienie przestrzeni prywatnej i publicznej, które dominowało od czasów antycznego świata greckiego.

Przestrzeń prywatna w starożytnej Grecji miała oznaczać tę sferę, która jest powiązana z najbliższym otoczeniem człowieka, a więc w jej skład wchodzi rodzina, domostwo. Dziedzina ta pozostawała w ścisłym odseparowaniu od przestrzeni publicznej, która wiązała się z polityką greckiego *polis*:

Zmiana, jakiej dokonuje Arendt [...], jest związana z jej antropologią filozoficzną, która zakłada, iż istnieją trzy fundamentalne ludzkie aktywności: praca [*labor*], wytwarzanie [*work*] i działanie [*action*], odpowiadające „jednemu z podstawowych warunków [*conditions*], na jakich zostało człowiekowi dane życie na Ziemi”. Praca to „aktywność odpowiadająca biologicznemu trwaniu ludzkiego ciała”, zaspokajająca „życiowe konieczności”. Życie jako takie jest „aspektem kondycji ludzkiej”, który jest ściśle powiązany z pracą. Arendt akcentuje przy tym cykliczność życia gatunkowego, która stanowi kompensację ludzkiej śmiertelności i w związku z tym wytwarzanie pojmuje jako aktywność różną od pracy, „odpowiadającą nienaturalności ludzkiej egzystencji”. Efektem wytwarzania jest „sztuczny” świat rzeczy, a „aspektem kondycji ludzkiej odpowiadającym wytwarzaniu jest światowość” [...].

Natomiast działanie jest czynnością zachodzącą „bezpośrednio pomiędzy ludźmi bez pośrednictwa rzeczy czy materii” i wielość (ludzi) odpowiada mu jako aspekt kondycji ludzkiej. [...] Praca w rozumieniu Arendt jest związana wyłącznie z podtrzymaniem biologicznego życia człowieka, które jest możliwe dzięki konsumpcji skutków pracy. Zmiana, jaka dokonała się w epoce nowożytnej w stosunku do epoki starożytnej w odniesieniu do *vita contemplativa*, polegała, zdaniem Arendt, na tym, iż poprzez działanie można było dojść do wiedzy i prawdy. Prawda filozoficzna i naukowa rozeszły się. Kontemplacja prowadząca do prawdy straciła sens, gdyż prawda naukowa nie musi być wieczna i nie jest przedmiotem, na którym zatrzymuje się proces poznania. Prawda i wiedza wymagają czynności sprawdzenia i użycia instrumentów, a więc działania. Działanie rozumiane jest również jako eksperymentalne „wytwarzanie” przyrody, która jest konstrukcją teoretyczną, dziedziną „bytów umysłowych”, wytworzoną przez umysł (najwyższą jej formą jest matematyka). [...] Te właściwości społeczeństwa nowego typu – społeczeństwa masowego, które można sprowadzić do zjawiska wykorzenienia, tłumaczy Arendt zmianą relacji między dziedziną

publiczną i prywatną, i pojawieniem się nowej sfery – społecznej. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż totalitaryzmy występują w społeczeństwach masowych, wówczas przy poszukiwaniu warunków sprzyjających narodzinom totalitaryzmu należy zwrócić uwagę na charakter ewolucji zbiorowości ludzkich, której rezultatem stały się społeczeństwa tego typu. Dlatego też tak ważne dla zrozumienia genezy totalitaryzmu są analizy przeprowadzone przez Arendt w *Kondycji ludzkiej*⁷².

Powyższy fragment syntetycznie referuje sens dokonanego przez Arendt rozróżnienia między dziedziną prywatną i publiczną. Co więcej, nakreśla zmianę, która zaszła w społeczeństwie nowożytnym, gdy wyłoniła się sfera społeczna. Miałoby to również świadczyć o zerwaniu z dotychczasową tradycją, wyrażającą się w utrzymaniu specyfiki sfery prywatnej oraz publicznej. Okres nowożytny cechuje powszechne utożsamienie sfery publicznej ze sferą społeczną, natomiast rozwój tej drugiej miałby być powiązany z radykalnym wzrostem liczby ludności, a także z rozprzestrzenianiem się ele-

⁷² M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006, s. 117–122.

mentów powiązanych z dziedziną prywatną, czyli z gospodarstwem domowym⁷³.

Co miałyby to oznaczać? Mając na uwadze przywołany fragment tekstu Miłowita Kunińskiego, utożsamienie sfery publicznej ze społeczną miałyby również oznaczać prymat *praxis* (gr. *πραξις*) nad *theoria* (gr. *θεορία*), rozwój *vita activa* oraz stopniowe zanikanie dziedziny *vita contemplativa*. Czynniki zwiększenia się populacji miałyby w konsekwencji doprowadzić do umacniania pozycji i roli organizacji politycznych, które

[...] po kilku stuleciach osiągają wielkość znanych nam z autopsji społeczeństw masowych, [to zaś – przyp. A.K.] zmienia charakter wzajemnych odniesień pomiędzy ludźmi. W miejsce działań pojawiają się zachowania, czyli reakcje o charakterze behawioralnym. W sferze domowej, prywatnej (*idion*), podporządkowanej procesowi życia, dominują reakcje. W sferze publicznej jest miejsce na działania, które mają także wymiar moralny obok politycznego. Działania mają charakter celowy, rozumny i zorientowany na innych, i w tym sensie publiczny. Opisywany przez wielu autorów proces

⁷³ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 49.

atomizacji w społeczeństwach nowoczesnych jest według Arendt wynikiem schematyzacji wzajemnych odniesień między ludźmi, zaniku indywidualności i uniformizacji⁷⁴.

Wzrost liczby ludności, przy zachowaniu specyfiki kształtowania się społeczeństwa, w ramach społeczeństwa masowego, zmienia także – w mniejszym bądź większym stopniu – specyfikę relacji interpersonalnych. Arendt twierdzi, że w społeczeństwach umasowionych i zatomizowanych relacje te ulegają diametralnej przemianie w zestawieniu z kontaktami, które panowały w greckich *polis*. Relacje w społeczeństwie masowym miałyby cechować przede wszystkim powierzchowność, przygodność, co nie stwarzałoby dogodnych warunków dla rozwoju oryginalności jednostki lub jej zaprezentowania się. Społeczeństwo masowe nie potrzebuje indywidualizmu konkretnej jednostki. Społeczeństwo takie musi być zuniformizowane. Pozostaje jeszcze zagadnienie pracy. W epoce nowożytnej, co zauważa Arendt, kwestia ta uległa również znacznemu przekształceniu i to zwłaszcza w zakresie relacji między przestrzenią publiczną i prywatną. Okres nowo-

⁷⁴ M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt...*, s. 120.

żytny wiąże się z gwałtownym rozwojem interakcji międzyludzkich zawiązywanych w kontekście rynku pracy, a sama praca staje się inną niż wcześniej jakością. Oto praca, która jak dotąd realizowała się w wymiarze życia prywatnego i była powiązana z gospodarstwem domowym, co miało służyć podtrzymywaniu procesu życiowego, wraz z nastaniem nowożytności, została włączona w nowy twór, czyli w dziedzinę społeczną. Powstanie totalitaryzmów jest istotnie powiązane ze zmianami, które zaczęły zachodzić w rzeczywistości wraz z rozpoczęciem epoki nowożytnej.

Podstawowa zmiana miałaby polegać w tym ujęciu na odcięciu się od dotychczasowej tradycji, zapoczątkowanej platońskim mitem o jaskini. Okazuje się jednak, że również wiele innych czynników społecznych sprzyjało narodzinom idei władzy totalnej – przede wszystkim pojawienie się przestrzeni społecznej i odejście od dotychczasowego rozumienia dziedziny prywatnej oraz społecznej. Istotnemu przekształceniu uległo również, w konsekwencji, pojęcie pracy, co przełożyło się na życie populacji ludzkich oraz na panujące pomiędzy nimi relacje.

Nie jest możliwe wiarygodne przedstawienie konsekwencji Zagłady bez wspomnienia o przyczynach pojawienia się totalitaryzmu. Totalitaryzm

prezentuje się jako system będący całkowitym wypaczeniem dotychczasowej tradycji. Dlatego też, jak stwierdza współczesny badacz M. Kuniński, Arendt: „[...] unika prostych wyjaśnień fenomenu totalitaryzmu i dąży do stworzenia teorii wieloczynnikowej [...]”⁷⁵. To stwierdzenie można postawić jeszcze dobitniej. Myślicielka zdaje sobie sprawę, co sama podkreśla w wielu miejscach, z niemożliwości racjonalnego objaśnienia tego problemu. Jej filozoficzna refleksja skłania się raczej ku przybliżeniu wydarzeń poprzedzających omawiane zjawiska⁷⁶,

⁷⁵ Tamże, s. 124.

⁷⁶ Trzeba w związku z tym dodać pewne zastrzeżenie. Według badaczki myśli Hannah Arendt, Elizabeth Young-Bruehl, „[...] przyczynowość, czyli taki zdeterminowany ciąg wydarzeń, w którym zawsze jedno wydarzenie powoduje inne i może być przez nie wytłumaczone, jest kategorią zupełnie obcą i fałszywą w dziedzinie nauk historycznych i politycznych”. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven–London 1982, s. 201, cyt. za: D. Grinberg, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 13–14. Cytat z pewnością jest dyskusyjny, ale nie jest przedmiotem rozważań. Chodzi raczej o uwypuklenie pewnego przekonania. Jak wskazuje autorka przytoczonych słów, analizując podejście Arendt, zgubne jest doszukiwanie się łańcucha przyczynowego w ciągu wydarzeń. Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*, przed przystąpieniem do rozpatrywania przejawów funkcjonowania systemu władzy totalnej, przybliży zagadnienie antysemityzmu i imperializmu. Wskazuje na istotne czynniki, które złożyły się na pojawienie się totalitaryzmu i go poprzedziły. Ponadto, jak już wspomniano, dla Arendt punktem wyjścia do filozoficz-

a także na oglądzie jego konsekwencji. Zachowuje przy tym dużą dozę ostrożności. Jej konfrontacja z fenomenem totalitaryzmu jako takiego polega bardziej na przybliżaniu przejawów jego funkcjonowania, na przytaczaniu sposobów społeczno-politycznego uzewnętrzniania się tego rodzaju ustroju. W związku z tym, przed przystąpieniem do analizowania konsekwencji, należy syntetycznie przedstawić specyfikację fenomenu totalitaryzmu w szerokim zakresie jego funkcjonowania.

nej refleksji mogą być również konkretne wydarzenia historyczne. Konsekwencje totalitaryzmów, obecne w okresie powojennym, stały się dla niej punktem wyjścia dla rozpoczęcia filozoficznej analizy zjawiska władzy totalnej. Tym samym należy się zdystansować od przekonania Luizy Kuli, według której: „Dla zrozumienia jakiegoś zjawiska, według Arendt, wymagane jest uświadomienie sobie i przeanalizowanie jego wszelkich konsekwencji, przede wszystkim w sferze politycznej i etycznej”. L. Kula, *Zjawisko totalitaryzmu w perspektywie dzieła Hannah Arendt*, „Nauki Humanistyczne” 2011, nr 2 (1), s. 133. Arendt wielokrotnie dawała wyraz swojemu przekonaniu o niemożliwości zrozumienia totalitaryzmów ze względu na brak posiadania jakiegokolwiek przystającego instrumentarium kategorii i norm. Przekonanie Kuli o możliwości zrozumienia jakiegoś zjawiska, w tym kontekście – *implicite* – miałoby chodzić o totalitaryzm, nie znajduje zatem uzasadnienia. Należy dodać, że Arendt w odpowiedzi, którą udzieliła Ericowi Voegeliniowi w „The Review of Politics” (t. XV, s. 68) zauważa, że jej filozoficzna analiza zjawiska totalitaryzmu nie jest w jedynie refleksją nad źródłami totalitaryzmu, ale „[...] przedstawia historyczny opis elementów, które skrzystalizowały się w totalitaryzm”.

Analizując wydarzenia i zjawiska dziejowe, Arendt stara się przybliżyć jak najwięcej aspektów, mogących rozjaśnić pojawienie się totalitaryzmów w dwudziestym stuleciu na kontynencie europejskim. W jej pracach dominuje przede wszystkim tak zwana *metoda analizy pojęciowej*. Polega ona na zweryfikowaniu pojęć funkcjonujących w danym czasie i w danym miejscu, natomiast w dalszej kolejności na sprawdzeniu, w jakim zakresie zdystansowały się one od swoich językowo-semantycznych źródeł i od tradycji. Autorka specyfikuje totalitaryzm poprzez wskazanie na jego bliskie relacje z tym specyficznym instrumentem terroru, którym jest propaganda. Dostrzega, że totalitaryzm cechuje występowanie mocno zuniformizowanych mas społecznych, w których nie ma miejsca na indywidualność jednostki. Indywidualność ta jawi się wręcz jako element niepożądany, zagrażający zunifikowanemu społeczeństwu. Trzeba również uwzględnić brak jednolitego programu politycznego, cechującego totalitarne rządy. W analizach Arendt dochodzi do głosu bardzo specyficzne spojrzenie na problem totalitaryzmu. Autorka *Między czasem minionym a przyszłym* skupia się na sytuacji egzystencjalnej człowieka w rzeczywistości współczesnej. Zabieg ten doprowadza ją w konsekwencji

do dostrzeżenia złożoności zjawiska totalitaryzmu. Bez wątpienia istotnym czynnikiem jest refleksja nad obozami tworzonymi w ustrojach totalitarnych. Obozy te, według Arendt, stały się laboratoriami do fizycznego eksperymentowania z człowiekiem, ale także do manipulowania jego naturą. Obozy koncentracyjne i obozy zagłady stały się laboratoriami totalitaryzmów, w których – w sposób eksperymentalny – *testował* on możliwości zakresu swojego oddziaływania. Refleksja nad zjawiskiem totalitaryzmu przywiodła Arendt do skupienia się nad takimi zagadnieniami jak antysemityzm oraz imperializm. Oba te zjawiska miały bezpośrednio współtworzyć lub poprzedzać wyłonienie się totalitaryzmów.

Analiza zjawiska **antysemityzmu** zostaje przez Arendt podjęta w kontekście sytuacji społeczności żydowskiej w Europie przed wybuchem drugiej wojny światowej. Żydzi wówczas funkcjonowali w społeczeństwie szczególnie jako odrębna grupa wewnątrz określonych klas. Nie chcieli przy tym angażować się w dziedzinę polityki. Ich brak zaangażowania politycznego sprawiał, że żyjąc w społeczeństwie byli jednocześnie sytuowani poza nim. Arendt zwraca uwagę, że w pewnym momencie określona grupa Żydów uzyskała status tzw. *dworskich*. Tym samym grupa ta była postrzegana jako główna

reprezentacja wszystkich Żydów. W momencie umocnienia się w państwie stosunków społecznych powiązanych z kwestią ekonomiczną, pozycja wspomnianych Żydów *dworskich* stała się silniejsza. Z biegiem czasu, zwłaszcza gdy na Starym Kontynencie wyłoniły się typowe państwa narodowe, sytuacja Żydów uległa pogorszeniu. Oczekiwano od nich udzielania kredytów oraz pośredniczenia w procedowaniu różnego rodzaju spraw międzynarodowych. Z tego powodu, owi Żydzi byli posądzani niekiedy o rzekome *postawy niepatriotyczne*. Problem ten dotknął zwłaszcza wysoko postawionych Żydów, którzy posiadali jakiekolwiek koneksje międzynarodowe. Zatem z jednej strony powiązania te ocaliły ich przed nacjonalizacją, natomiast z drugiej przyczyniły się do szykanowania ich z powodu rzekomej *postawy niepatriotycznej*. Arendt skupia się głównie na XVIII i XIX stuleciu i na ich przykładzie ukazuje asymilacyjne dążenia społeczności żydowskiej. Dodaje również, że mimo wszystko do pierwszej wojny światowej sytuacja Żydów rysuje się raczej stabilnie – pomijając krzywdzące stereotypy i wynikające z nich prześladowania. Czynnikiem stabilizującym była głównie lojalność środowisk żydowskich względem władzy, a zwłaszcza lojalność wspomnianej grupy Żydów *dworskich*. Wyłonienie

się państw narodowych, o szczególnym i programowym nastawieniu nacjonalistycznym, zaczęło zmieniać sytuację Żydów na kontynencie europejskim i wzmacniać antysemityzm. Kosmopolityzm społeczności żydowskiej, ich międzynarodowe powiązania oraz możliwości kredytowe wzmacniały wrogie im nastawienie, a swoje apogeum osiągnęło ono w dwudziestym stuleciu.

Kolejnym czynnikiem, obok zagadnienia antysemityzmu, wpływającym na wyłonienie się totalitaryzmów, jest według Arendt **imperializm**, różniący się w sposób znaczący od antycznej idei podboju. Miał on być pochodną kolonializmu. Dokonało się to „[...] na gruncie sprzeczności między systemem państw narodowych a rozwojem gospodarczym i przemysłowym w ostatnich trzydziestu latach XIX wieku”⁷⁷. Pojawienie się imperializmu wiąże się także z zagadnieniem kolonializmu oraz z kwestią jego konsekwentnego ekspansjonizmu⁷⁸.

Już wcześniej częściowo omówiony został proces wyłaniania się dziedziny społecznej, w której istotną rolę zaczęła odgrywać praca, początkowo

⁷⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 161.

⁷⁸ Arendt zwraca uwagę, że wspomniany ekspansjonizm miał być zapowiedzią rychłego rozpadu państwa narodowego (zob. tamże, s. 168–170).

tradycyjnie powiązana ze sferą prywatną. Przeniesienie pracy do dziedziny społecznej poskutkowało wzrostem roli ekonomii w świadomości ludzi, a także w instytucji państwa. Arendt twierdzi, że liberalna gospodarka kapitalistyczna polega na dążeniu do nieograniczonego, ekspansywnego rozwoju. Zatem trudnością, która pojawia się na jej drodze miałyby być kwestia państwa narodowego. Miało to doprowadzić do politycznej emancypacji burżuazji. Czynniki ten miał się przyczynić do umocnienia tendencji imperialistycznych, co także znalazło swój wyraz w dziedzinie ekonomii. Wyemancypowana burżuazja zaczęła bowiem narzucać państwu narodowemu priorytety ekonomiczne oraz polityczne, wpisując się przy tym w ideę liberalnej ekonomii kapitalistycznej. Dla Arendt zjawisko to odegrało rolę podstawowego katalizatora sprzyjającego erozji państw narodowych, bowiem:

W przeciwieństwie do struktury ekonomicznej struktura polityczna nie może być rozszerzana w nieskończoność, ponieważ nie opiera się na produkcyjnych możliwościach człowieka, które w istocie są nieograniczone. Spośród wszystkich form rządzenia ludźmi i organizowania ich, państwo narodowe jest najmniej odpowiednie do nie-

ograniczonego wzrostu, gdyż autentycznej zgody będącej jego podstawą nie można rozszerzać w nieskończoność, a od podbitych ludów uzyskuje się ją rzadko i z trudnością⁷⁹.

Innymi słowy, dążenia wyemancypowanej burżuazji zaczęły w ten sposób zagrażać interesom oraz istnieniu państwa narodowego, że starania te miały przede wszystkim zaspokoić indywidualne potrzeby określonej grupy ludzi, czyli w tym konkretnym przypadku – burżuazji. Co więcej, grupa ta miała niejednokrotnie realizować swoje cele za pomocą aparatu państwowego. Autorka zwraca uwagę na to, że podporządkowywanie sfery politycznej indywidualnym aspiracjom wyemancypowanej grupy osób stało się podstawą do utworzenia rządów o naturze totalitarnej.

Inne czynniki, które zaczęły umacniać tworzenie się systemu totalitarnego, to przede wszystkim rasizm, nacjonalizm, a także wyłonienie się swoistej warstwy społecznej określanej przez Arendt mianem *motłochu*. Na czym polega specyfika tej ostatniej? Pod pojęciem motłochu należałoby rozumieć, za Arendt, szczególną grupę, która

⁷⁹ Tamże, s. 171.

w nieprzypadkowym momencie dziejów wyłoniła się na scenie społecznej. Powstała ona na skutek działania liberalnej gospodarki kapitalistycznej. Niejednokrotnie to ów *motloch* przejmował inicjatywę w zakresie krystalizowania się, funkcjonowania i rozwoju imperializmu kontynentalnego, co manifestowało się w tak zwanych *pan-ruchach*. Na ich czele stali często przedstawiciele inteligencji, którzy zaczęli instrumentalnie posługiwać się nimi. *Pan-ruchy* bowiem przyciągały rzesze osób, które czuły się wykorzystane przez liberalną gospodarkę kapitalistyczną. Cechowała je z całą pewnością awersja do ustanowionego w państwie systemu prawnego⁸⁰, a także do samej instytucji państwa. Miało to być spowodowane tym, że wyemancypowana burżuazja niejednokrotnie wykorzystywała instytucje państwowe do zrealizowania własnych celów. Tym samym instytucje te, a więc także państwo, straciły w oczach ludzi pociągniętych przez *pan-ruchy* wiarygodność. Arendt wyraża opinię, że:

Motloch jest przede wszystkim grupą, w której reprezentowane są wyrzutki wszystkich klas. Dlatego tak łatwo pomylić go z ludem, który również obejmuje

⁸⁰ Tamże, s. 282.

wszystkie warstwy społeczeństwa. Podczas gdy ludzie we wszystkich wielkich rewolucjach walczyli o prawdziwą reprezentację, to motłoch będzie się zawsze domagał „silnego człowieka”, „wielkiego przywódcy”, ponieważ nienawidzi społeczeństwa, które go odtrąciło, i parlamentu, w którym nie jest reprezentowany. [...] Starszy od zbędnego bogactwa był inny produkt uboczny kapitalistycznej produkcji: ludzki margines, który każdy kryzys występujący niezmiennie po każdym okresie przemysłowego wzrostu na stałe eliminował z produkującej społeczności. Ludzie, którzy stali się permanentnie bezużyteczni, byli dla społeczności równie zbędni jak właściciele zbędnego bogactwa. To, że stwarzali rzeczywistą groźbę dla społeczeństwa, uznawano przez cały wiek XIX, a ich eksport pomógł zaludnić dominia Kanady i Australii. [...] Nowym faktem w erze imperializmu jest to, że te dwie zbędne siły, zbędny kapitał i zbędna siła robocza, połączyły się razem i opuściły kraj⁸¹.

Powyższe sformułowania dobitnie ilustrują skalę zjawiska, uzmysławiając to, w jakim stopniu antysemityzm, który pojawił się wskutek oskarżania społeczności żydowskiej o rzekome *postawy*

⁸¹ Tamże, s. 144, 193.

niepatriotyczne względem interesów państw narodowych, oraz imperializm, stosujący ekspansję dla niej samej i będący zwiastunem nieodległego upadku państwa narodowego, przyczyniły się do wzniecania nastrojów sprzeciwu i buntu wśród *motłochu*, co znalazło swój społeczny rezonans w obrębie *pan-ruchów*. Stały się one bowiem zarzewiem tego ustroju, który określany jest mianem totalitaryzmu.

Analizowane tu, nieznane wcześniej zjawisko społeczne – pojawienie się *motłochu* – doprowadziło do mobilizacji mas, a także do wywołania negatywnego stosunku względem wszystkich tych osób, które stały się bezpaństwowcami (ang. *displaced persons*). Z biegiem czasu to dla tej grupy społecznej zaczęto organizować obozy internowania, natomiast władzę nad nimi powierzono policji. Czynnikiem ten stał się niewątpliwie zwiastunem metod, po które sięgano w okresie drugiej wojny światowej. *Motłoch* dokonał mobilizacji mas, pośrednio przyczynił się również do rozpadu społeczeństwa klasowego. W ten sposób miało powstać społeczeństwo masowe. Według autorki *Korzeni totalitaryzmu* rządy totalitarne „[...] są możliwe tylko tam, gdzie istnieją ogromne masy ludzi zbędnych”⁸²,

⁸² Tamże, s. 322.

zaś masy te zaczęły być organizowane przez motłoch, zasilając zarazem jego szeregi. Totalitarne rządy rozwinęły się zatem dzięki masom osób sfrustrowanych, które utraciły zaufanie do państwa, osób osamotnionych.

Powyższe przekonanie podziela także Bertram D. Wolfe. Wspomina, że władca totalitarny poszukuje swoich sympatyków przede wszystkim wśród mas. Według niego:

Totalitarny przywódca, jak wskazała Hannah Arendt, znajduje swoje główne źródło pozyskiwania zwolenników w niewykształconych i nie-doświadczonych masach, które dotychczas były obojętne i bierne i nie miały żadnej styczności z programami albo historią. Życie wyniosło je niedawno z ich ahistorycznej otchłani przez niewytłumaczalne wyłonienie ich ze społeczeństwa. Prawdziwą satysfakcję daje znalezienie kogoś, kto może zapewnić je, że wszystko, co tradycyjne i organiczne, jest pozbawione znaczenia, tak jak im się wydawało, że wszyscy dygnitarze są niegodnymi i oszukańczymi zwodzicielami odgrywającymi pozbawione znaczenia widowisko, które ustanie w chwili, gdy marynarz z pistoletem rozwiąże parlament albo półgłówek z pochodnią podłoży ogień

pod Reichstag. Wtedy „ich” pozbawiona znaczenia historia ustanie, a „nasza”, pełna znaczenia ahistoryczna historia się rozpocznie⁸³.

Totalitaryzm dążył przede wszystkim do zniszczenia indywidualności człowieka, ale także prowadził do niszczenia człowieka jako takiego. W efekcie poskutkowało to wyizolowaniem osoby, dewastacją jego sfery prywatnej, zniszczeniem jego zdolności politycznych. Człowiek, wchłonięty przez masę, zaczął akceptować sytuację, w której nie było miejsca na jego indywidualność. Prowadziło to do utraty zaufania do siebie i do zaniku poczucia integracji z otaczającym światem⁸⁴.

Podążając za myślą Arendt, należy postawić istotne pytanie. Czym jest totalitarna postawa wobec świata? Idzie tu o postawę, która początkowo była symptomatyczna dla totalitarnych ruchów społecznych, zaś w konsekwencji przerodziła się w element składowy totalitarnych rządów. Na czym jednak wspomniana postawa miałaby polegać? Autorka

⁸³ B.D. Wolfe, *Totalitaryzm i historia*, [w:] *Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*, red. C.J. Friedrich, tłum. S. Szymański, Warszawa 2019, s. 333.

⁸⁴ Tamże, s. 512.

Kondycji ludzkiej ustosunkowała się do tej kwestii podczas dyskusji, która miała miejsce w ramach konferencji naukowej na temat totalitaryzmu. Konferencja odbyła się w marcu 1953 roku i została zorganizowana przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk. Podczas dyskusji Arendt w następujący sposób wyłuszcza istotę przyjmowania totalitarnej postawy wobec rzeczywistości:

Totalitaryzm różni się od pragmatyzmu tym, że nie wierzy już, iż rzeczywistość jako taka może cokolwiek nauczyć, a w konsekwencji stracił wcześniejszy marksistowski szacunek dla faktów. [...] Totalitarna postawa wobec rzeczywistości zakłada, że w każdej chwili mogę zmienić rzeczywistość nie do poznania, że faktami można manipulować i że doświadczenie jest nieistotne. [...] To przekonanie [„wszystko jest dozwolone” – przyp. A.K.] opiera się na założeniu, że wszystko, co jest, znajduje się w stałym ruchu, i że materializm dialektyczny odkrył prawo tego ruchu. Nie ma już jakiegokolwiek stabilnej rzeczywistości, którą można „znać” albo o poznanie której ktokolwiek by się troszczył. Pragmatyzm zawsze zakłada ważność doświadczenia i „działa” zgodnie z nim; totalitaryzm zakłada jedynie ważność prawa ruchu

Historii i Natury. Każdy, kto działa w zgodzie z tym prawem, nie potrzebuje już konkretnych doświadczeń⁸⁵.

Zatem arbitralność orzeczeń, swoboda w ingerowaniu w określony stan rzeczy, relatywizacja rzeczywistości, to te podstawowe elementy, które miałyby cechować postawę totalitarną. Opiera się ona na swoistym przekonaniu bazowym, według którego wszystko jest dozwolone, gdyż cała rzeczywistość podlega procesowi permanentnej przemiany. Wychodząc z takiego założenia, odrzuca się w konsekwencji jakiegokolwiek stabilne, niezmiennie pryncypia. W tym sensie dezawuuje się nawet niektóre stany faktyczne, odnajdywane w obrębie samej empirycznie dostępnej rzeczywistości. Jedynie, co jest w takim ujęciu pewne to przekonanie o istniejącym prawie ruchu Historii oraz Natury. Ruch ten miałby warunkować stan rzeczywistości i być zasadniczo jedynym oraz podstawowym pewnikiem na jej temat. Totalitarny władca powołuje się na wyższą siłę, która miałaby ukonstytuować prawo, ale nie są to prawa objawione czy prawa, które wynikałyby z tradycji. Arendt twierdzi, że

⁸⁵ H. Arendt, *Część IV. Psychologiczne aspekty totalitaryzmu. Dyskusja*, [w:] *Totalitaryzm. Materiały z konferencji...*, s. 286.

totalitaryzm powołuje się na zasady Historii i Natury w bezpośrednim stosowaniu prawa. Jednakże żaden z tych dwóch elementów nie jest źródłem autorytetu, który wiązałby się z wprowadzaniem poczucia trwałości i niezmienności. Sama Arendt nie określa jednak szczegółowo czym wspomniany ruch Historii i Natury miałby być. Można wnioskować, jedynie na drodze budowania interpretacyjnych przypuszczeń, że ruch praw Natury i Historii stał się swoistym *wzorem* dla postawy totalitarnej. Skoro Historia i Natura znajdują się w permanentnym ruchu, w ciągłej zmianie, to wówczas wszystko inne należy do tego dostosować. Postawa ta stała się zatem podstawowym i relewantnym komponentem ruchów totalitarnych, a w rezultacie – także i rządów totalitarnych. Rządy te przeciwstawiają się prawu, niekiedy łamią również to prawo, które same ustanowiły. Można odnieść wrażenie, że totalitaryzm definiuje prawa Historii i Natury, zaś dostosowując się do nich nie jest nominalnie bezprawny, choć często – paradoksalnie – przeciwstawia się prawu i to nawet temu, które zostało ustanowione przez totalitarny rząd.

Kolejna wymagająca przybliżenia kwestia, która pojawia się w opracowaniach autorki *Korzeni totalitaryzmu*, dotyczy sposobu konstytuowania się

totalitarnego panowania. Czy można wskazać na jakieś elementy, które są czynnikami ustanawiającymi takie panowanie? Trzeba zatem przywołać esej Arendt *Ideologia i terror: nowatorska forma rządów*. Autorka nie podaje tam wprost czynników konstytuujących totalitarne władanie, aczkolwiek analizując osobowość człowieka, znajdującego się pod taką formą panowania, eksponuje skutki oddziaływania na niego dwóch elementów. Tymi czynnikami są **propaganda** i **terror**. Oba te czynniki zostały wyeksponowane jako istotne dla struktury panowania totalitarnego.

Odnoszący się do tej kwestii Paweł Polaczuk twierdzi, że „[...] odpowiedź na pytanie o naturę totalnego panowania problematyzuje zależności między terrorem (przemocą) a propagandą (indoktrynacją)”⁸⁶. W analizach Arendt nie sposób znaleźć definicyjne znaczenie zagadnienia propagandy. Autorka odwołuje się do zdroworozsądkowego rozumienia tej kwestii⁸⁷. Rozumie przez to taki sposób zorganizowanego transferu arbitralnie spreprowanych informacji, będących często zwykłymi kłamstwami, który utwierdza odbiorców w pożą-

⁸⁶ P. Polaczuk, *O teorii totalnego panowania w ujęciu Hannah Arendt*, „Studia Prawnoustrojowe” 2013, nr 22, s. 251.

⁸⁷ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 493.

danym przez ich emitenta przekonaniu. Pojawienie się takiego przekonania miałoby być już wcześniej precyzyjnie określone przez nadawców komunikatu, natomiast podawany przekaz byłby odpowiednio skonstruowany, w taki sposób, aby móc uzyskać zamierzony cel. Należy w tym kontekście przywołać pewien istotny aspekt należący do zaproponowanej przez Arendt charakterystyki mas. Według myślicielki masy utraciły odruch samozachowawczy, który mobilizowałby je do podtrzymywania zainteresowania kwestiami bezpośrednio ich dotyczącymi. Z tego powodu adresatem oddziaływania propagandy są właśnie masy. Oznacza to, że propaganda, będąca elementem totalitarnego panowania, ukierunkowana jest na organizowanie społeczeństwa według uprzednio arbitralnie ustanowionej wizji. Propaganda dysponuje też konkretnym ukierunkowaniem ideologicznym, które wykorzystuje w swoim oddziaływaniu na masy. Jak pisze badacz tej problematyki:

[...] autorka *Korzeni totalitaryzmu* twierdziła, że obok zubożenia na własny los, masy cechowało zaangażowanie w kwestie ideologiczne oraz skłonność do kierowania się w życiu abstrakcyjnymi pojęciami wbrew wskazaniom płynącym ze

zdrowego rozsądku. Z perspektywy tej części opisu człowieka masowego uzasadniona staje się teza, że odkryciu roli ciał społecznych przysłużyła się przede wszystkim propaganda zorientowana ideologicznie, zdolna wykorzystać te własności człowieka masowego do tworzenia struktury ciał społecznych organizujących życie jednostek w wielu aspektach ich życia⁸⁸.

Propaganda, oddziałując na masy, przygotowuje odpowiedni grunt do uformowania nowej formuły społeczeństwa. Wytworem jej działania jest rzeczywistość bazująca na fikcji, ukształtowana poza możliwościami ludzkiego doświadczenia⁸⁹. Arendt zwraca również uwagę na odwoływanie się przez propagandę do *naukowego* charakteru lansowanych przez nią treści oraz na wywieranie subtelnej presji względem wszystkich tych, którzy nie podzielają szerzonych przez nią przekonań⁹⁰. Rodzi się w związku z tym pytanie o wiarygodność obietnic składanych przez propagandę. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* odpowiada na to w następujący sposób:

⁸⁸ P. Polaczuk, *O teorii totalnego panowania...*, s. 253.

⁸⁹ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 519.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 496.

Język profetycznej naukowości odpowiadał potrzebom mas, które utraciły swoje miejsce w świecie i teraz gotowe były ponownie włączyć się w działanie wiecznych, wszechmogących sił, które same skierują ludzi, unoszących się na falach przeciwności, ku brzegom oznaczającym bezpieczeństwo. „Życie naszego narodu i nasze prawo kształtujemy zgodnie z werdyktami genetyki”, głosili naziści, bolszewicy zaś zapewniają swoich popleczników, że siły ekonomiczne wydają historyczne wyroki. Obiecują tym samym zwycięstwo niezależnie od „przejęciowych” porażek i klęsk konkretnych przedsięwzięć. Masy bowiem, w przeciwieństwie do klas, są spragnione abstrakcyjnych sukcesów i zwycięstw; nie są związane żadnym szczególnym interesem zbiorowym, który uważałyby za istotny dla swojego przetrwania jako grupy i przy którym musiałby obstawać nawet wbrew piętrzącym się trudnościom. Dla nich ważniejsze od sprawy, która może okazać się zwycięska, lub od konkretnego przedsięwzięcia, które może przynieść powodzenie, jest zwycięstwo dowolnej sprawy i powodzenie w dowolnym przedsięwzięciu⁹¹.

⁹¹ Tamże, s. 503.

W przywołanym cytacie Arendt podaje przykłady, w których totalitarna propaganda odwołuje się do odwiecznych praw Natury i Historii. Przywołuje genetykę, na którą tak skwapliwie powoływali się naziści i podkreśla *naukowy charakter* tych odniesień. Slogan *statusu naukowości* miałby w tym przypadku być podstawowym argumentem, który przemawia za propagowaną treścią.

Okazuje się również, że – według Arendt – masy oczekują składania obietnic o dużym stopniu abstrakcyjności. Obietnice te pociągają i sprawiają, że składający je stają się dla mas atrakcyjni. Masy – które utraciły zdolność do podtrzymywania przekonań o realności własnych doświadczeń – potrzebują nowego systemu, który mógłby uchodzić za spójny i wiarygodny. Totalitarna propaganda we właściwy sobie sposób reaguje na popyt dotyczący tych potrzeb. Proponuje bowiem system, który jest pozornie koherentny i przedstawia się jako dysponujący statusem naukowym. Mimo to propaganda nie jest w stanie w pełni zadośćuczynić ludzkiej potrzebie posiadania spójnego obrazu rzeczywistości bez popadnięcia w sprzeczność z ujęciem zdroworozsądkowym⁹². Totalitarna propaganda ma

⁹² Por. tamże, s. 505.

możliwość stworzenia i skutecznego przekazywania takiego obrazu rzeczywistości, który odpowiadałby scharakteryzowanym tu potrzebom mas⁹³. Propaganda jest więc istotnym czynnikiem totalitarnego panowania, który pozwala skutecznie zintegrować grono swoich odbiorców, a także – co nawet ważniejsze – jest w stanie przekonać ich do proponowanej przez siebie wizji świata.

Nie ulega jednak wątpliwości, że dla Arendt drugim czynnikiem – który wraz z propagandą cechuje

⁹³ Arendt przedstawia to w następujący sposób: „Ucieczka mas od rzeczywistości jest wyrokiem wydanym na świat, w którym są zmuszone żyć, a w którym nie mogą istnieć, ponieważ rządzi nim zbieg okoliczności, istoty ludzkie zaś mają nieustanną potrzebę przekształcania chaotycznych i przypadkowych warunków we względnie trwałe układy będące ich dziełem. Rewolta mas przeciwko «realizmowi», zdrowemu rozsądkowi, oraz wszystkiemu, co «pozornie słuszne» (Burke), była rezultatem ich rozbicia, utraty przez nie statusu społecznego, a wraz z nim ich dotychczasowych związków ze społeczeństwem, dzięki którym zdrowy rozsądek ma sens. Duchowa i społeczna bezdomność mas uniemożliwiła im wyważoną ocenę wzajemnej zależności tego, co dowolne, i tego, co zaplanowane, rzeczy przypadkowych i koniecznych. Tylko tam, gdzie zdrowy rozsądek utracił już swą wartość, totalitarna propaganda może go skandalicznie znieważać. Mając przed sobą alternatywę: albo ugiąć się przed twardą i fikcyjną spójnością ideologii, masy prawdopodobnie zawsze wybiorą to drugie i gotowe będą zapłacić za to jednostkowymi ofiarami – i to nie dlatego, że są głupie lub nikczemne, ale dlatego, że w powszechnej katastrofie ta droga ucieczki gwarantuje im zachowanie minimum szacunku dla siebie” (tamże, s. 506).

totalitarne panowanie – jest terror. Jest to kolejny element, który miałby składać się na istotę totalitarnych rządów⁹⁴. Czemu miałyby służyć stosowanie tego narzędzia? Miałyby ono przede wszystkim doprowadzić do uwalniania – jak je autorka określa – *mocy dziejowych* lub *mocy natury*⁹⁵. Terror miałby też służyć skutecznemu zniwelowaniu istotnej przeszkody, która mogłaby pojawić się w procesie napędzania ruchu sił Natury i Historii. Tą przeszkodą jest ludzka wolność. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* wspomina, że:

Przez rządy uprawnione rozumiemy strukturę polityczną, w której prawa stanowione są potrzebne do przekładania niezmiennego *ius naturale* czy wieczystych przykazań Boga na normy dobra i zła. Dopiero w tych normach, w zbiorze praw stanowionych każdego kraju, *ius naturale* czy przykazania boskie naprawdę stają się polityczną rzeczywistością. W strukturze politycznej władzy totalitarnej to miejsce praw stanowionych zajmuje totalny terror, który służy do przekładania na rzeczywistość prawa ruchu dziejów lub przyrody. Jak prawa stanowione są niezależne od wykroczeń, chociaż je

⁹⁴ Zob. tamże, s. 651.

⁹⁵ Zob. tamże.

określają [...] tak terror rządów totalitarnych przestał być wyłącznie środkiem zwalczania opozycji, chociaż jest stosowany także w tym celu. Terror staje się totalny wtedy, kiedy staje się niezależny od jakiejkolwiek opozycji; sprawuje absolutne rządy, gdyż nikt już nie stoi mu na drodze. Jeśli istotą władzy nie mającej charakteru tyranii są rządy prawa, a bezprawie jest istotą tyranii, to w takim razie terror jest istotą totalitarnego panowania. Terror jest urzeczywistnianiem prawa ruchu, jego zasadniczym zadaniem jest umożliwienie swobodnego oddziaływania na ludzkość sił przyrody czy historii, niepowstrzymywanych przez żadne spontaniczne działanie człowieka. Terror jako taki nie dąży do „stabilizacji” ludzi z myślą o wyzwoleniu sił przyrody czy historii. To ten ruch wyodrębnia wrogów ludzkości, przeciw którym skierowuje się terror, i nie wolno dopuścić, by jakiekolwiek swobodne działania, czy to przeciwstawne, czy popierające, przeszkadzały w usuwaniu „obiektywnego wroga”: Historii bądź Przyrody, klasy bądź rasy. Pojęcia winy i niewinności tracą sens [...]. Terror jest uprawniony, jeśli prawo jest prawem ruchu jakiejś ponadludzkiej siły, Przyrody lub Historii. Terror jako wykonywanie prawa ruchu, którego ostatecznym celem nie jest dobrobyt ludzi czy

interes jednego człowieka, lecz stwarzanie ludzkości, eliminuje jednostki na rzecz gatunków, poświęca „części” w imię „całości”⁹⁶.

Terror nie znosi sprzeciwu i konsekwentnie go eliminuje. Jedną ze szczególnie niebezpiecznych form sprzeciwu może mieć źródło w ludzkiej zdolności do swobodnego działania, ta z kolei bazuje na ludzkiej wolności. Terror niszczy przestrzeń międzyludzką, w której dałoby się afirmować wolność, a także unicestwia przestrzeń realizacji wolności. Terror obejmuje ludzi *żelazną obręczą*, która wyniszcza relacje interpersonalne i niweluje przestrzeń wolności. Tym samym oddziałuje on destruktywnie na pluralizm społeczno-polityczny.

Podczas wspomnianej dyskusji, prowadzonej w ramach konferencji o totalitaryzmie, Arendt utrzymuje, że

Cechą charakterystyczną terroru totalitarnego jest to, że skierowany jest nie tylko – a nawet nie przede wszystkim – przeciwko znanym albo podejrzanym oponentom, lecz że „karze” niezależnie od jakiegokolwiek subiektywnej winy za „obiektywne”

⁹⁶ Tamże, s. 651–652.

powody. Zarówno oskarżyciel, jak i ofiara wiedzą, że ofiara jest nie tylko niewinna, ale też że nigdy nie mogłaby popełnić przypisywanych jej „zbrodni”. [...] Wina, niezależnie jak interpretowana, nie jest już w ogóle kryterium. Jedynym kryterium jest naukowo przewidziany bieg samej historii, zgodnie z którym pewne przestępstwa są konieczne i trzeba zatem znaleźć dla nich „przestępców”⁹⁷.

Totalitarny terror bardzo często wydaje wyroki na ludzi, którzy nie popełnili żadnej zbrodni. Stają się oni ofiarami totalitarnych systemów, odwołujących się do rzekomo *naukowych* ustaleń na temat prognozowanego biegu historii i domniemyanych przestępstw, imputowanych określonym osobom, postrzeganym jako zagrażające totalitarnym rządóm. Na tej podstawie można postawić wniosek, że totalitaryzm jest wysublimowaną postacią inżynierii społecznej, opierającej się na propagandzie, która w następstwie ulega przekształceniu w indoktrynację, oraz na terrorze.

W obliczu takiego stanu rzeczy nie ma miejsca na wolność w relacjach międzyludzkich. Terror jest zatem takim narzędziem w rękach totalitaryzmu,

⁹⁷ Taż, Część III. *Totalitaryzm i ideologia. Dyskusja*, [w:] *Totalitaryzm. Materiały...*, s. 117–118.

które umożliwia urzeczywistnienie własnej wizji porządku społeczno-politycznego i jest również jednym z przejawów formy rządzenia totalitarnego. Zadaniem terroru jest bowiem owdładnięcie jednostki, a w konsekwencji także zawładnięcie masami. Narzędzie to bezpośrednio dotyka wszystkich tych, którzy znajdują się w polu oddziaływania totalitaryzmu – niszczy on bowiem sferę prywatną i publiczną. Nawet po zlikwidowaniu wszystkich swoich oponentów terror oddziałuje nadal, wręcz ze zwiększoną siłą⁹⁸, gdyż:

Ideologia totalitarna [...] nie jest bynajmniej czynnikiem decydującym, choć za taki była przez wielu uznawana. Nie jest ona bowiem wcale ostatecznie determinującym do działania wyobrażeniem nowego wspaniałego świata, który zostanie zbudowany, ale tylko pretekstem do niszczenia, całkowitej likwidacji tego świata społecznego, który reżim zastaje. Władza totalitarna dąży bezwzględnie do tego, aby demonstrować bezgraniczną pogardę, zniszczyć wszelkie dotychczasowe normy, zasady, konwencje, autorytety i w ten sposób stać się tym bardziej władzą w świecie jedyną, wyłączną, niezrównaną,

⁹⁸ Zob. też, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 823.

władzą albo raczej jedyną siłą ustanawiającą – jak pisze Arendt – prawo siły w świecie całkowicie z jakichkolwiek, czyichkolwiek praw odartym⁹⁹.

Społeczeństwo totalitarne¹⁰⁰, będące masą zorganizowanej samotności, jest fundamentem działania

⁹⁹ P. Kaczorowski, *Nieludzkie, antyludzkie. Rzeczywistość totalitaryzmu i jej poznawanie*, [w:] *Doświadczenie dwóch totalitaryzmów. Interpretacje*, red. P. Kaczorowski, M. Kornat, J. Lubecka, P. Madajczyk, Warszawa 2018, s. 59–60.

¹⁰⁰ Interesujący opis takiego społeczeństwa podaje także Nikołaj S. Timasheff: „Termin «społeczeństwo totalitarne» stosuje się w dwóch ściśle powiązanych, niemniej odmiennych znaczeniach. W pierwszym określa on typ społeczeństwa charakteryzujący się wieloma cechami, takimi jak koncentracja władzy w rękach niewielkiej grupy, brak praw przysługujący jednostkom wobec zbiorowości oraz nieograniczone rozszerzenie funkcji państwa, czyniące z państwa niemal równoważnik społeczeństwa. Inne połączenia cech są możliwe – na przykład dodanie ideokratycznej natury państwa, imperializmu, organizacji zatอมizowanych ludzi. W drugim rozumieniu termin ten oznacza jedną określoną cechę, a mianowicie nieograniczone rozszerzenie funkcji państwowych; wówczas nie desygnuje on konkretnego typu społeczeństwa, lecz wyizolowaną abstrakcyjną właściwość, która może pojawiać się w społeczeństwach różnych typów”. N.S. Timasheff, *Totalitaryzm, despotyzm, dyktatura*, [w:] *Totalitaryzm. Materiały...*, s. 71. Warto zauważyć, że zarówno imperializm, jak i organizacja zatомizowanych ludzi są cechami przejętymi od autorki *Korzeni totalitaryzmu*. W filozofii Arendt pojęcie społeczeństwa totalitarnego odnajdywałoby zastosowanie wyłącznie względem nazistowskich Niemiec oraz sowieckiej Rosji i tylko w okresie rządów Józefa Stalina. Jednakże Arendt niechętnie posługuje się wspomnianym terminem (zob. tamże, s. 114).

totalitarnych rządów, opierających swoje funkcjonowanie na odwiecznym ruchu Historii i Przyrody. Arendt zaznacza, że cechą wspólną rządów totalitarnych – w postaci formy nazistowskiej i sowieckiej – jest utrata funkcji wykonywania postanowień rządu przez armię i przekazanie jej w ręce policji. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* zwraca również uwagę na rozróżnienie pomiędzy ruchem totalitarnym oraz totalitarnym rządem. Podłożem dla zaistnienia ruchów totalitarnych jest opisana wcześniej postawa totalitarna.

Ruchy totalitarne nigdy nie mogłyby być w pełni totalitarne, gdyby nie osiągnęły pełni władzy. W taki sposób przebiegło to w nazistowskich Niemczech i w bolszewickiej Rosji¹⁰¹, aczkolwiek hiszpański czy włoski faszyzm – według Arendt

¹⁰¹ Trzeba zaznaczyć, że lektura wybranych fragmentów tekstów Arendt stwarza wrażenie, że polityka totalitarnych rządów Związku Radzieckiego jest przez myślicielkę rozszerzona do narzędzia tłumaczącego przemiany, które zachodziły w kręgu państw Europy Środkowo-Wschodniej oraz Europy Południowej w okresie międzywojennym. Część z tych krajów cechował autorytaryzm, zaś po analizach Arendt można mieć wrażenie, że autorka nie postawiła wyraźnych granic pomiędzy rządami totalitarnego Związku Sowieckiego a rządami niektórych państw autorytarnych we wspomnianych częściach kontynentu europejskiego. Wprowadzenie przez Arendt uproszczeń, w postaci niewyraźnych granic, pozwala postawić tezę o nieprecyzyjności jej sądów w tym zakresie problemowym.

– nie przekształciły się ani nie doprowadziły do powstania w pełni totalitarnych rządów. Autorka proponuje, aby

[...] nazywać totalitarnym każdy ruch, który udaje, że walczy nie z wrogami klasy lub narodu albo polityki rządu, lecz ze spiskiem takim jak Mędracy Syjonu, trockiści, Wall Street i tak dalej. Typowo totalitarne myślenie wkrada się do wolnego społeczeństwa, jak na przykład wtedy, gdy starą walkę [...] wypaczyli pewni ludzie, którzy udawali, że wewnątrz rządu Stanów Zjednoczonych istnieje konspiracyjna sitwa mająca moc wpływania na politykę Stanów Zjednoczonych¹⁰².

Arendt obnaża sposób funkcjonowania ruchów totalitarnych, które w sposób jawny, w początkowo wolnym społeczeństwie, forsują przekonanie o istnieniu domniemanego spisku. Z biegiem czasu ich propaganda umacnia się i trafia na podatny grunt, którym są masy społeczne.

Rodzi się także pytanie o relacje pomiędzy ideologią a totalitarną propagandą. Autorka *Między czasem minionym a przyszłym* twierdzi, że

¹⁰² Tamże, s. 116.

[...] ideologie miały na celu totalne wyjaśnianie [...] przez zastosowanie jednej idei do różnych dziedzin rzeczywistości. Zazwyczaj wyjaśniały one rzeczywistość nie taką, jaką ona jest, lecz jej ruch; nawet te, które stosowano do „naturalnych” idei, takich jak rasa, były bardziej zainteresowane wyjaśnieniem biegu świata niż świata samego (Gobineau). We wszystkich jednak przypadkach te ideologie miały konkretną treść i dobrze zdefiniowane choć utopijne cele, takie jak przetrwanie albo dominacja rasy aryjskiej lub emancypacja proletariatu jako jedynej klasy, której interesy pokrywały się z interesami ludzkości¹⁰³.

W systemie totalitarnym ideologie miałyby przekształcać się i krystalizować, wypracowując zarazem własną, logicznie spójną i zhierarchizowaną strukturę idei. Zakłada ona istnienie przyjętej najpierw *idei bazowej*, z której wyłania się konsekwentnie kreowany *logiczny ciąg*, będący również koherentną wizją rzeczywistości. Trzeba w tym kontekście zauważyć, że Arendt docenia siłę wspomnianej logiki idei. Miałaby się ona wyrażać zdolnością do kreowania przez totalitarną propagandę,

¹⁰³ H. Arendt, *Część III. Totalitaryzm i ideologia. Dyskusja...*, s. 179–180.

rozpowszechniającą system zakorzeniony w *idei bazowej*, pożądanego obrazu rzeczywistości, aczkolwiek z zastrzeżeniem, że *idea bazowa* nie jest z zasady oczywista i zdroworozsądkowa. System ten jest przyjmowany przez masy, które utraciły wiarę w zdolność i wiarygodność własnego doświadczenia i potrzebują nowego spójnego systemu rzeczywistości. Systemu tego dostarcza totalitarna propaganda. Sama Arendt dodaje, że „[...] ten logiczny proces wydaje się bardzo dobrze pasować do pseudonaukowej wiary w Prawa Historii albo Natury, które są przede wszystkim prawami ruchu”¹⁰⁴.

Po powyższym syntetycznym przybliżeniu kluczowego dla filozofii Arendt zagadnienia, którym jest totalitaryzm, należy skonfrontować jego wykładnię, proponowaną przez autorkę, z historycznym wydarzeniem Zagłady. W związku z tym należy przyjrzeć się wybranym konsekwencjom tej formy rządów, której bez wątpienia najbardziej jaskrawą implikacją były obozy eksterminacyjne, w których dokonało się zło w postaci Szoah. Pojawiają się tu nowe pytania. Czy obóz zagłady można w tym kontekście postrzegać jako dwudziestowieczne laboratorium, w którym poddano

¹⁰⁴ Tamże, s. 180.

manipulacjom ludzką naturę? W jaki sposób Holokaust wpłynął na filozoficzne postrzeganie zagadnienia Boga oraz człowieka w perspektywie filozofii Arendt? Jakie spośród szczegółowszych pytań wywołanych tymi zagadnieniami uległy rewizji? Jakich odpowiedzi udziela na nie autorka *Kondycji ludzkiej*? Powyższe kwestie wymagają rozpatrzenia w kolejnej części niniejszej książki. Najpierw należy jednak przybliżyć zagadnienie podstaw i szczegółowych przesłanek umożliwiających wyłonienie się totalitaryzmu na kontynencie europejskim.

6. Hannah Arendt na tropie genezy dwudziestowiecznych totalitaryzmów

Zdaniem Hannah Arendt zrozumienie fenomenu totalitaryzmu na drodze filozoficznej jest problematyczne, bowiem zawodzą przy tym wszelkie tradycyjne pojęcia i koncepcje, a także normy niezbędne do osądu. W związku z tym fenomen ten stał się punktem wyjścia do prowadzenia analiz w jej dziełach przedfilozoficznych. Mary J. Leddy do jednego z nich zalicza klasyczną pozycję *Korzenie tota-*

litaryzmu¹⁰⁵. Książka ta jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych opracowań problematyki totalitaryzmu w perspektywie filozoficznej, ale także i politologicznej. Autorka uzmysławia w niej doniosłość tego zjawiska w pryzmacie istnienia dotychczasowej tradycji myślowej, a także analizuje zjawiska poprzedzające powstanie politycznych projektów totalnych. Trzecia część książki bezpośrednio odnosi się do tego zagadnienia. Sama Arendt przyznaje we wstępie do tej części, że upadek nazistowskich Niemiec stał się momentem inicjującym refleksję nad bieżącymi wydarzeniami dziejowymi. Tym samym daje wyraz temu, o czym zostało wspomniane – jej filozoficzna refleksja bezpośrednio wyrasta z aktualnych wydarzeń historycznych:

Pokonanie hitlerowskich Niemiec częściowo zakończyło opisywany proces. Była to, jak się wydawało, pierwsza odpowiednia chwila, aby ogarnąć współczesne wydarzenia skierowanym ku przyszłości spojrzeniem [...], pierwsza okazja, aby spróbować opowiedzieć i zrozumieć to, co się wydarzyło, jeszcze nie *sine ira et studio*, wciąż jeszcze w smutku i żalobie, a więc ze skłonnością do lamentowania, ale już bez

¹⁰⁵ M.J. Leddy, *The Event of the Holocaust...*, s. 42.

niemego oburzenia i przerażenia. [...] W każdym razie była to pierwsza chwila, w której można było sformułować i uściślić pytania, na które skazani byli przez większą część życia ludzie mojego pokolenia: *Co się wydarzyło? Jak mogło do tego dojść?*¹⁰⁶.

Autorka *Korzeni totalitaryzmu* próbuje odnaleźć odpowiedź na pytanie o przyczyny dwudziestowiecznej katastrofy w postaci powstania totalitaryzmu, którego rezultatem jest Holokaust. Rządy totalitarne posiadają charakter niszczycielski, co wyraża się w ich radykalnym zdystansowaniu się od poprzednich tradycji politycznych, funkcjonujących dotąd w historii poszczególnych narodów. Totalitarni decydenci mieliby wykorzystywać w tym celu pewien rodzaj narzędzia, który można określić mianem *narodowych mitologii*. Zadaniem tych mitologii jest stworzenie nowej narracji społecznej, która za pomocą propagandy jest rozprzestrzeniana wśród obywateli. Charakterystyczną cechą tego narzędzia jest odwoływanie się do, często sztucznie wykreowanych, koncepcji lub idei – rzekomo zaczerpniętych z przeszłości, choć radykalnie zmodyfikowanych. Dochodzi także do two-

¹⁰⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 425.

rzenia zupełnie nowych *wzorcowych archetypów*, które stają się spoiwem *nowej tożsamości narodu*.

Kolejną istotną cechą totalnych projektów politycznych jest fetyszyzacja masy kosztem deprecjacji jednostki i klas społecznych. W rezultacie, jak zauważa Arendt, miałyby to prowadzić do całkowitej kontroli społeczeństwa:

Totalitarne ruchy są możliwe wszędzie tam, gdzie masy, z tego lub innego powodu, nabrały apetytu na stworzenie organizacji politycznej. Mas nie spaja świadomość wspólnoty interesów. Brakuje im też tej szczególnej wyrazistości klasowej, której przejawem są konkretne, ograniczone i osiągalne cele. Termin „masy” znajduje zastosowanie tylko tam, gdzie mamy do czynienia z ludźmi, z których, ze względu na samą ich liczbę bądź bierność albo połączenie obu tych czynników, nie można stworzyć żadnej organizacji opierającej się na wspólnocie interesów, żadnej partii politycznej [...]. Potencjalne masy istnieją w każdym kraju, stanowiąc większość pośród rzesz neutralnych, biernych politycznie ludzi, którzy nigdy nie wstąpili do żadnej partii i rzadko idą do urn wyborczych¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Tamże, s. 392.

Na kontynencie europejskim po zakończeniu pierwszej wojny światowej pojawiły się masy bezpaństwowców (ang. *displaced persons*). To pierwszy szczególnie ważny czynnik, składający się na genezę dwudziestowiecznej katastrofy. Bezpaństwowcy byli ludźmi, którzy stracili przynależność narodową wskutek działań wojennych lub zostali pozbawieni obywatelstwa przez poszczególne rządy. To sprawiło, że trudno jednoznacznie sprecyzować ich sytuację prawną. Z tego też powodu byli zdani na opresję dotyczącą ich ze strony organów wojskowych oraz policyjnych. Wykluczenia – według Arendt – są niewątpliwym elementem totalnych projektów politycznych.

Totalitaryzm dokonuje również fetyszyzacji własnego narodu. Uformowany nacjonalizm sprzyja powstaniu wykluczeń szeroko rozumianych *innych*, a w tym konkretnym przypadku – bezpaństwowców. Wyłonienie się tej grupy ludzi stało się zapowiedzią do utworzenia dla nich, w niedługim czasie, obozów internowania. Za uderzający i wymowny trzeba uznać pewien paradoks. To właśnie epoka nowożytna przyczyniła się do upowszechnienia idei praw człowieka, zaś wpisane w te prawa idee równościowe uległy w dwudziestym stuleciu oczywistemu zaprzeczeniu. Z jednej strony nowożytność

dokonała uniwersalizacji tych praw, z drugiej – konkretne czynniki historyczne sprzyjały powstawaniu wykluczeń społecznych, czego najlepszym przykładem są masy bezpaństwowców. Arendt zaznacza, że

Żydzi odegrali doniosłą rolę zarówno w historii „narodu mniejszości”, jak i w tworzeniu narodu bezpaństwowców. [...] Żaden z mężów stanu nie zdawał sobie sprawy, że rozwiązanie problemu żydowskiego przez Hitlera, polegające najpierw na zepchnięciu Żydów niemieckich na pozycję nieuznaną mniejszości w samych Niemczech, potem na wypędzaniu ich jako bezpaństwowców poza granice kraju, a w końcu na zebraniu ich zewsząd, aby wysłać do obozów zagłady, było wymowną wskazówką dla reszty świata, jak naprawdę „zlikwidować” wszystkie problemy dotyczące mniejszości bezpaństwowców¹⁰⁸.

Drugim elementem, który przyczynił się do dwudziestowiecznej Zagłady, był rozpad społeczeństwa klasowego. Kres dotychczasowego podziału społecznego w Europie został wywołany przez totalitarną apoteozę mas:

¹⁰⁸ Tamże, s. 351–352.

Ruchy totalitarne zrealizowały wytknięty sobie cel mobilizacji mas, a nie klas, jak to czyniły partie polityczne w państwach narodowych na kontynencie, ani obywateli, jak partie w krajach anglosaskich, reprezentujące ich interesy i poglądy w sprawach politycznych [...]. Gdy rozpadły się ochronne mury klasowe, uśpiona większość pozostająca poza partiami przeobraziła się w jedną wielką, niezorganizowaną, bezkształtną masę rozjuszonych jednostek, których nic ze sobą nie łączyło poza uświadamianym sobie niejasno faktem, że nadzieje członków partii zostały przekreślone i że wobec tego najbardziej szanowani, wymowni i reprezentacyjni przedstawiciele społeczeństwa okażą się głupcami, a każda konstytucyjna władza nie tyle zła, ile głupia i oszukańcza. [...] W tej atmosferze załamania się społeczeństwa klasowego ukształtowała się psychika Europejczyka będącego członkiem społeczeństwa masowego¹⁰⁹.

Systemy totalitarne nie potrzebowały pluralistycznego społeczeństwa. Ich zadaniem była uniformizacja obywateli, dokonywana w celu wyłonienia jednorodnego motłochu, który byłby podatny na

¹⁰⁹ Tamże, s. 390, 937.

wszelkiego rodzaju manipulacje, sprzyjające poszerzaniu władzy przez totalitarnych rządzących i ich akolitów. Zresztą zagrożenie umasowienia społeczeństw zostało dostrzeżone nie tylko przez Arendt. W 1930 roku ukazała się książka *Bunt mas*, której autor, hiszpański filozof José Ortega y Gasset, zauważył: „Jesteśmy obecnie świadkami pewnego zjawiska, które, czy tego chcemy czy nie, stało się najważniejszym faktem współczesnego życia publicznego w Europie. Zjawiskiem tym jest osiągnięcie przez masy pełni władzy społecznej”¹¹⁰.

Oczarowanie autorytetów intelektualnych ideologią nacjonalistyczną – a co za tym idzie, także totalitarnym projektem politycznym – to ostatni element, który według Arendt współtworzy przyczyny katastrofy. Według niej kryzys autorytetu w dwudziestym wieku stał się niekwestionowanym faktem. Pisała o tym w *Między czasem minionym a przyszłym* w następujący sposób:

Ów kryzys [inteligencji i jej autorytetu – przyp. A.K.], widoczny już od zarania XX stulecia, pod względem źródeł i natury jest kryzysem politycznym. Powstawanie ruchów politycznych

¹¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Poznań 2016, s. 7.

pragnących zająć miejsce systemu partyjnego oraz rozwój nowej, totalitarnej formy władzy – wszystko to pojawiło się na tle mniej lub bardziej ogólnego i dramatycznego załamania się wszelkich tradycyjnych autorytetów¹¹¹.

Istota tego kryzysu miałaby polegać na tym, że niektórzy przedstawiciele elit intelektualnych dali się uwieść politycznym wizjom rządów totalnych¹¹².

Jeżeli zadaniem autorytetów jest krytyczna analiza pojawiających się w przestrzeni publicznej rozwiązań politycznych, poddawanie filozoficznej refleksji aktualnej kondycji człowieka w danej epoce dziejowej, a także przestrzeganie przed nie-

¹¹¹ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, s. 109.

¹¹² Wydaje się uzasadnione, aby jako przykład podać niemieckiego filozofa Heideggera, bowiem od momentu opublikowania w Niemczech w 2014 roku jego *Czarnych zeszytów* nie ma wątpliwości, że był on zagorzałym antysemitą, który gorliwie wierzył w wizję Hitlera. Niemiecki filozof lansował ideę końca filozofii, którą miała zastąpić *metapolityka*. Jej zadaniem miałoby być urzeczywistnianie *wielkiego ducha niemieckiego*. Kolejnym przykładem jest Carl Schmitt – znany ze swoich antysemitowskich postulatów, aby oczyścić niemieckie prawo z *żydowskiego ducha*. Autor *Teologii politycznej* znany jest również z tzw. geopolityki otwartych przestrzeni, która miała usprawiedliwiać nazistowskie podboje i zbrodnie za wschodnią granicą Trzeciej Rzeszy (zob. E. Faye, *Non un philosophe mais un propagandiste subliminal*, „Le Magazine littéraire” 2017, nr 575, s. 69).

bezpiecznymi ideami, to wówczas należy uznać – w zgodzie z opinią Arendt – że dwudziestowieczny kryzys autorytetów okazał się wyjątkowo groźny w swych przejawach i wielce wymowny w swoich konsekwencjach. Uwiąd autorytetów miałby być jednocześnie ostatecznym dopełnieniem kryzysu tradycji i religii, który dotknął kontynent europejski. Upadek autorytetów byłby w tym kontekście kluczowym etapem kryzysu wspomnianych dziedzin. Arendt zauważa, że autorytet, religia i tradycja były ze sobą przez długi czas powiązane, jednakże zdecydowanie najtrwalszą częścią tejże triady był autorytet. Zanik tego integrującego czynnika miałby przypadać na moment związany z nastaniem epoki nowożytnej. Nowożytność dokonała zerwania nici tradycji, która

[...] wiodła nas bezpiecznie przez niezmierzone obszary przeszłości [...]. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że wraz z utratą bezpiecznie zakotwiczonej tradycji (a pierwsze oznaki tej utraty pojawiły się już kilkaset lat temu), zagrożona jest również cała przeszłość. Otóż grozi jej niepamięć. Gdybyśmy zaś rzeczywiście zapomnieli o przeszłości [...] pozbawilibyśmy się wówczas jednego z wymiarów naszego życia, to znaczy głębi ludzkiej

egzystencji. Pamięć i głębia są bowiem tym samym, czy raczej: głębia otwiera się w człowieku tylko za sprawą pamięci¹¹³.

Kryzys religii miałby wiązać się z nastaniem epoki negującej wiarygodność narracji metafizycznej oraz teologicznej. Odnosi się to bezpośrednio do zakwestionowania wierzeń religijnych. Według Arendt filozoficzne, systemowe wątplenie w zagadnienia wiary religijnej pojawia się wraz z Pascalem oraz Kierkegaardem. Paradoksy i absurd miałyby być w XVII i XVIII wieku tymi czynnikami, które zaczynają wypierać chrześcijaństwo i wyznanie mojżeszowe, natomiast

[...] jeśli cokolwiek może przetrwać absurd (filozofia chyba tak), to z pewnością nie religia. Brak przekonania do dogmatów instytucjonalnej religii wcale jednak nie musi pociągać za sobą zaniku czy choćby kryzysu wiary, albowiem religia i wiara, czy też: wyznanie i wiara, nie są bynajmniej tym samym. Tylko wyznanie, nie zaś wiara, wykazuje pewne wewnętrzne pokrewieństwo z wątpleniem i stale jest na wątplenie narażone. Lecz któż zaprze-

¹¹³ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym...*, s. 112.

czy, że również wiara – na przestrzeni tylu wieków bezpiecznie chroniona przez religię, przez jej system wierzeń i dogmaty – jest poważnie zagrożona przez to, co w istocie stanowi tylko kryzys religii instytucjonalnej?¹¹⁴.

Autorytet wiąże się zatem z poczuciem stabilizacji. Toteż jego zanik musi prowadzić do podkopania fundamentów tej rzeczywistości, która „[...] od tej pory zaczyna dryfować, zmieniać się i przeobrażać [...] z coraz większą gwałtownością, tak jakby nasze życie polegało na zmaganiu się z jakimś Proteuszowym uniwersum, gdzie wszystko może w każdej chwili stać się czymś innym”¹¹⁵.

Gdzie jednak upatrywać źródeł ludzkiej potrzeby stabilizacji? Arendt postrzega ludzi jako istoty przygodne i słabe. Z tej przyczyny potrzebują oni poczucia stabilizacji i zakorzenienia. Zanik autorytetu w obszarze rzeczywistości ludzkiej byłby ostatnim ogniwem łańcucha dziejowych przeobrażeń prowadzących do kryzysu tradycji i religii. W konsekwencji przyczyniło się to do spontanicznego, a czasem także gwałtownego poszukiwania nowych sposobów przywracania porządku w świecie – jednym

¹¹⁴ Tamże, s. 113.

¹¹⁵ Tamże.

z tego przykładów jest powoływanie nowych organizmów państwowych. Niejednokrotnie nowe idee polityczne, jako rezultaty przebywania w sytuacji wspomnianego kryzysu, zaowocowały powstaniem projektów totalitarnych. Arendt pyta „Cóż bowiem oznacza życie w świecie politycznym wyzbytym zarówno autorytetu, jak i towarzyszącej mu świadomości, że źródło autorytetu przewyższa władzę i tych, którzy są u władzy? Otóż oznacza ono, że pozbawieni religijnej ufności w święty początek, pozbawieni ochrony w postaci tradycyjnych, oczywistych wzorców postępowania, na nowo stawiamy wobec elementarnych problemów życia we wspólnocie ludzkiej”¹¹⁶. Już teraz należy podkreślić, że totalitaryzm, nie tolerujący żadnych konkurencyjnych względem siebie instytucji i instancji – a bez wątpienia za taki musiałby uchodzić każdy zewnętrzny autorytet – stał się próbą zmierzenia się z aktualnymi wyzwaniami, próbą przed którą stanęła ludzka wspólnota. Totalitaryzm roztoczył iluzoryczną obietnicę sprostania wspomnianym *elementarnym problemom życia we wspólnocie ludzkiej*.

¹¹⁶ Tamże, s. 173.

Rozdział III

SZOAH JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ O BOGA

[...] co Auschwitz dodało do naszej wiedzy
o bezmiarze okropności, jakie ludzie mogą wyrządzać
i zawsze wyrządzali innym ludziom? [...] Jaki Bóg
mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło?¹

Historyczne wydarzenie Zagłady ma swoje reperkusje także w obszarze filozofii Boga. Szoah wymusiło konfrontację z dotychczas funkcjonującymi pytaniami, skłoniło do zweryfikowania ich zasadności. Konfrontacja ta przyniosła również

¹ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, tłum. G. Sowinski, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 380, 381.

nowe spojrzenie na samo zagadnienie istnienia Boga – zagadnienie ważne i żywo dyskutowane także w filozoficznej i teologicznej tradycji żydowskiej. Namysł Hansa Jonasa nad zagadnieniem Holokaustu przybiera charakter rewizji pytań w ramach problematyki obrazu Boga i koncepcji człowieka. Wiąże się również z udzieleniem interesujących, nowatorskich odpowiedzi. Trzeba mieć na uwadze okoliczność, że dokonana przez Jonasa rewizja dotychczasowych pytań na temat Boga i człowieka wiąże się w sposób bezpośredni z przedstawieniem jego autorskiej koncepcji na temat wspomnianych kwestii. Jego poglądy są również przykładem na to, w jaki sposób wydarzenie Zagłady stało się momentem zwrotnym, lub innymi słowy impulsem, dla refleksji filozoficznej ukierunkowanej na ideę Boga. Jest to zmierzenie się z bezprecedensowym, doniosłym wydarzeniem historycznym, które wywołało i nadal wywołuje tragiczne zdumienie, a także w sposób znaczący wpływa na powojenną myśl filozoficzną. Jonas dał temu wyraz przede wszystkim w swoich dwóch pracach. Pierwsza z nich, to esej *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*. Pozycja druga, to książka *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, w której autor ukazuje nowy system etyczny, bezsprzecznie wiążący się

także z uwspółcześnionym przez niego sposobem postrzegania człowieka.

Praca *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* jest w rzeczywistości referatem, który został przez Jonasa wygłoszony w 1984 roku w Tybindze w ramach gali odebrania przezeń Nagrody Leopolda Lucasa. Sam autor wspomina, że jego poglądy na temat Boga i człowieka po Holokauście są spowodowane pewnym odczuwalnym przez niego osobistym przynagleniem w postaci konieczności odpowiedzialności ofiarom Zagłady na ich krzyk *do Boga*. Podejście takie, co warto zauważyć, wpisuje się w optykę zaproponowaną przez Jacquesa Derridę, który również wspominał o bezwzględnej imperatywie refleksji nad doświadczeniem Szoah, które stało się przejawem zła, przybierającym wręcz totalny charakter².

Wspomniana druga pozycja, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, została opublikowana wcześniej, bowiem w 1979 roku. Stanowi ona próbę namysłu nad położeniem człowieka w świecie współczesnym, czyli w warunkach, które są skutkiem technicyzacji

² Zob. J.-F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, Oxford 1989, s. 387, cyt. za: A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holokauście. Auschwitz – nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003, s. 52.

rzeczywistości. Z jednej strony warunki te prowadzą do zmilitaryzowania przestrzeni cywilizacyjnej, a z drugiej wywołują gwałtowny rozwój nauk ścisłych. Tekst Jonasa niesie z sobą ukryte założenie, że każdy konkretny system etyczny opiera się na określonej wizji człowieka, odwołuje się do założeń antropologii filozoficznej. Oznacza to, że istnieje potrzeba zweryfikowania współczesnej filozoficznej wizji człowieka. Chodzi o człowieka postrzeganego w wymiarze jednostkowym i ogólnym. W dalszej części kwestia ta zostanie poddana bardziej szczegółowym analizom. Jonas zauważa, że konieczna jest *etyka przyszłości*, która będzie brała pod uwagę nie tylko międzyludzkie relacje, ale także uwzględni podejście człowieka do świata naturalnego. Należy więc przejść najpierw do bezpośredniego przeanalizowania tego, w jaki sposób Zagłada przyczyniła się do rewizji filozoficznych pytań o Boga i człowieka w myśli Jonasa. Jak już zostało wspomniane, rewizja pytań oznacza nie tylko postawienie ich na nowo lub – co ma miejsce w przypadku Jonasa – skonstruowanie zupełnie nowych, nieznanych wcześniej, a także sformułowanie nowych problemów badawczych. Jest ona zatem powiązana również z przedstawieniem określonych koncepcji i tez, będących próbą znalezienia nowych odpowiedzi.

1. Szoah i rewizja pytań o Boga oraz propozycje nowych odpowiedzi w ujęciu Hansa Jonasa

W eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* Jonas dokonuje rewizji kilku zasadniczych pytań w zakresie teistycznej wizji Boga, które przekształca, zarówno uwzględniając zaplecze tradycji judaizmu, jak i wykraczając poza ten horyzont. Zmiana optyki patrzenia przez Jonasa na zagadnienie Boga jest bezsprzecznie powiązana z Zagładą. Refleksja ta z konieczności wpisuje się także w nurt odwiecznej dysputy filozoficznej na temat źródeł zła. Jest to pytanie znane w historii filozofii pod postacią *Unde malum?*

Filozof nie kryje, że jego rozważania wpisują się także w zakres zainteresowań teologii. Sam wspomina, że w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* przedstawia „[...] zarys teologii, która nie ukrywa, że jest spekulatywna”³. Sama zaś teologia spekulatywna jest tym nurtem teologii, który nie tylko stara się pozostać w granicach ortodoksji, ale – w ramach intelektualnych poszukiwań i mając na uwadze całą tradycję religijną konkretnej konfesji – zmierza do

³ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 379.

wypracowania nowych ujęć, które niekiedy sytuują się w opozycji do określonego systemu dogmatycznego konkretnego wyznania. Trzeba również przypomnieć o koneksjach filozofii oraz teologii, choć obie te dziedziny różnią się swoim przedmiotem, zachowując autonomię. Filozofia wyłącza ze swojego kręgu refleksji wszelkiego rodzaju sądy, które wywodzą się lub opierają się na czymś więcej niż rozum. Z kolei

[...] teologia jest systematyczną [...] refleksją nad konkretną wiarą religijną [...] istnieje dla niej z konieczności [...] płaszczyzna sensu sfery ponadrozumowej. Istnieją więc dla niej sądy, których nie można oprzeć *na samym tylko rozumie*. [...] również i teologia jest wiedzą rozumową – w tym sensie, że dąży do systematycznego rozwijania konkretnej wiary religijnej i do określenia znaczenia jej (dogmatycznych) wypowiedzi⁴.

Przykładem kwestii problematycznej i traktowanej w obu dziedzinach w sposób odrębny jest zagadnienie rozumności. Nie chodzi tutaj o szczegółową analizę tej kwestii, ale o przypomnienie, że

⁴ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 2008, s. 33.

zarówno filozofia, jak i teologia – choć każda z tych dziedzin we właściwym sobie zakresie – odwołują się do rozumności jako władzy poznawczej. W kontekście teologii należy przywołać fakt, że religijny akt wiary jest poprzedzany, przynajmniej w doktrynie teologii chrześcijańskiej, przez akt rozumu i na nim bazuje, również w zakresie transcendentnego aspektu rewelatywnego (w sensie pochodzącym od łac. *revelata*, a więc wypracowanym przez tradycję św. Tomasza), czyli dotyczącego Objawienia. Treść zagadnień teologicznych bazuje na danych, które pochodzą z Objawienia, jednak są one rozumowo systematyzowane w strukturze tej dyscypliny wiedzy, którą jest teologia. Nie można ponadto zapominać o tym, że zarówno filozofia, jak i teologia posiadają niekiedy podobny aparat pojęciowy oraz te same przedmioty swojego zainteresowania. Przykładowo – zagadnienie Boga, kwestia człowieka, problematyka aksjologiczna, zagadnienie sensu lub dylematy etyczne – są kwestiami, które nurtują zarówno filozofów, jak i teologów. Systematyczna refleksja teologiczna nad danymi z Objawienia posługuje się niekiedy metodologią filozoficzną przy analizowaniu konkretnych kwestii i okazuje się przydatna w procesie budowania konkluzji. Ponadto, ustalenia jednej z tych dziedzin

mogą stać się przedmiotem refleksji dla drugiej, a z pewnością mogą też być wzajemnie inspirujące do podejmowania nowych wyzwań badawczych. Te relacje, interakcje i podobieństwa, zachodzące między obiema dyscyplinami, sprawiają, że nie sposób je arbitralnie dystansować od siebie, a tym bardziej wykazać ich wzajemne wykluczanie się⁵. W tym sensie rozważania Jonasa w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* – pomimo obecnego w nich komponentu teologicznego⁶ – są również rozważaniami, które wpisują się w nurt zagadnień filozoficznych. Jest tak nie tylko z tego powodu, że kwestia Boga, doświadczenie zła lub pytania o człowieka są pytaniami przede wszystkim filozoficznymi. Obie te kwestie można interpretować z perspektywy filozofii.

W eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* autor prezentuje jeszcze jedno ważne zastrzeżenie. We wstępie do swoich rozważań nad rewizją

⁵ Należy przypomnieć, że próby udowadniania postulowanych wzajemnych sprzeczności obu tych dziedzin, lub choćby próby wskazywania ich rzekomej rozłączności, są paradoksalnym wyrazem o ile nie łączenia tych dziedzin (ze względu chociażby na podobny przedmiot poznawczy), to przynajmniej stanowią przykład wzajemnych zależności filozofii oraz teologii.

⁶ Pomimo, iż sam autor wspomina, że nie ma zamiaru rozstrzygać czy jego rozważania z zakresu teologii spekulatywnej mogą się do czegoś przydać filozofii (zob. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 379).

zagadnienia Boga po wydarzeniu Zagłady dokonuje bowiem osadzenia swojej myśli w kontekście spostrzeżeń Immanuela Kanta na temat rozumu praktycznego i rozumu teoretycznego:

Immanuel Kant wszelkie tego typu rozważania wyrugował z dziedziny rozumu teoretycznego, a tym samym z filozofii; dwudziestowieczny pozytywizm logiczny, w ogóle cała filozofia analityczna, która dziś wszędzie zapanowała, odmówiły nawet wyrażeniom, które pojawiają się w takich rozważaniach, wszelkiego znaczenia przedmiotowego, zatem wszelkiego sensu pojęciowego, a tym samym uznały już samo rozprawianie o takich kwestiach – abstrahując od problemu prawdy i weryfikacji – za ewidentny nonsens. Stary Kant byłby jednak zdumiony taką postawą. Te rzekomo pozorne zagadnienia uważał bowiem za zagadnienia najwyższe, od których rozum w żadnym razie nie może odstąpić, choć nie może też mieć nadziei, że dojdzie do ich poznania, choć zatem nieprzekraczalne granice ludzkiego poznawania z konieczności skazują go na niepowodzenie. Obok całkowitego wyrzeczenia się tego typu zagadnień otwarta pozostaje jeszcze inna droga. Kto bowiem godzi się z niepowodzeniem w przedmiocie wiedzy, co więcej, w ogóle

rezygnuje z tego celu poznania, ten w przedmiocie sensu i znaczenia jak najbardziej może rozmyślać nad takimi kwestiami. Twierdzenie, że nie mają one sensu ani znaczenia, łatwo daje się podważyć jako tautologiczne błędne koło, ponieważ z góry definiuje „sens” jako coś, co ma być łatwo weryfikowalne przez dane zmysłowe, zatem stawia znak równości między „mający sens” i „stanowiący przedmiot możliwej wiedzy”. [...] można więc pracować nad pojęciem Boga, choć nie można podać dowodu na Jego istnienie; praca taka jest filozoficzna, jeśli nie zapomina o ścisłości pojęcia – a to znaczy również: o jego związku z ogółem pojęć⁷.

W powyższym cytacie, w którym autor tylko po to wychodzi od Kanta, by wskazać na zagrożenia późniejszych nurtów filozofii, wybrzmiewa negatywny stosunek do tradycji pozytywistycznej i – w konsekwencji – neopozytywistycznej. Kręgi pozytywistyczne oraz dwudziestowieczne nurty neopozytywistyczne postulowały radykalną odrębność filozofii i religii. Według tego założenia zagadnienia z kręgu myśli religijnej oraz filozoficznej muszą tworzyć odrębne dziedziny zainteresowań

⁷ Tamże, s. 379–380.

badawczych. Obie te dyscypliny nie pozostają w stosunku do siebie w żadnym powiązaniu. Stwierdzenia wywodzące się z myśli religijnej miałyby być pozbawione znaczenia w perspektywie naukowej, która jest wyznaczana w takim ujęciu przez paradygmat scjentyistyczny⁸. To, jak sugeruje w powyższym

⁸ Można uznać, że dwudziestowieczny pozytywizm logiczny, a właściwie neopozytywizm, za punkt wyjścia przyjmuje empiryzm logiczny. Nauki ścisłe są zatem jedynymi naukami, gdyż ich ustalenia są intersubiektywnie weryfikowalne poprzez dominantę eksperymentalną oraz empiryczną. Naukowość określonych dyscyplin byłaby zatem konstytuowana przez składnik doświadczeń zmysłowych oraz ich powiązań logicznych. Dla neopozytywistów kluczowe jest pytanie, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby konkretne wypowiedzi były sensowne naukowo: „Według Wittgensteina znaczenie (sens) zdania polega na metodzie jego weryfikacji, czyli na metodzie, przy pomocy której można wykazać, kiedy jest ono prawdziwe, a kiedy fałszywe. Dla Wittgensteina i neopozytywizmu są przy tym dopuszczalne wyłącznie metody empiryczne”. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 186. Odnosi się do tego, w sposób sceptyczny, także Jonas. Inni przedstawiciele tego nurtu, jak na przykład Rudolf Carnap, akceptowali istnienie innych dziedzin ludzkiej działalności intelektualnej. Carnap podawał przy tym przykład sztuki i przykład sfery religijnej. Mimo to Carnap wskazywał, że dyscypliny te nie mogą nosić miana nauki. Postrzegał religię jako wyraz poczucia życiowego. Trzeba jednak podkreślić niewiarygodność – lub co najmniej – problematyczność podejścia pozytywistycznego (i neopozytywistycznego) z trzech powodów: a) imperatyw scjentyistyczny jest automatycznie przyjmowany zaraz na początku rozważań; b) wspomniany imperatyw scjentyistyczny (i wpisany w niego paradygmat empiryczny) staje się w ten sposób *a priori* jedynym kryterium sensu, c) wszystko, co

cytacie Jonas, że Kant wyrugował zagadnienie Boga z dziedziny rozumu teoretycznego – a poprzez to z filozofii w ogóle – jest argumentem za tym, że dwudziestowieczny pozytywizm logiczny jest kontynuatorem takiego podejścia. Trudno jednak zgodzić się z takim twierdzeniem Jonasa. Prawdą jest, że Kant nie dopuszcza możliwości ujmowania Boga jako przedmiotu rozumu teoretycznego. Jednakże nie neguje kompetencji rozumu spekulatywnego, ani praktycznego, którym poświęca wiele miejsca w swojej refleksji. Na dowód tego można przywołać choćby jego pracę *Religia w obrębie samego rozumu*⁹. To właśnie tam pojawia się zagadnienie Boga, które poddawane jest przez filozofa szczegółowej refleksji.

Jonas zauważa, że podejście pozytywizmu logicznego stoi w opozycji do spojrzenia *starego Kanta*¹⁰. Zauważa, że kwestie, które będzie analizował w swoim opracowaniu byłyby postrzegane przez tegoż *starego Kanta* jako zagadnienia najwyż-

nie odpowiada wyznacznikowi scjentystyczno-empirycznemu jest z góry odrzucane i określane jako nienaukowe. Należy zauważyć subiektywność takich przekonań.

⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

¹⁰ Określenie pochodzi od Jonasa. Zostało przywołane w przytoczonym cytacie. Zapewne filozof rozumie pod tym określeniem pierwsze prace Kanta.

szej rangi. Są one ostatecznie nierozpoznawalne przez ludzki intelekt, ponieważ możliwości ludzkiego poznania są ograniczone. Uświadomienie sobie tego przekonania Kanta – dotyczącego niemożliwości intelektualnego rozpoznania pewnych kwestii ze względu na ograniczony charakter ludzkich zdolności poznawczych – nie wyklucza jednak podjęcia refleksji nad znaczeniem i sensem tychże zagadnień. Jonas sprzeciwia się zaniechaniu rozważań nad tymi kwestiami i polemizuje z podejściem, według którego takie pojęcia nie posiadają sensu. Byłaby to tautologia, która polegałaby na tym, że pojęcie sensu byłoby zdefiniowane poprzez to, co można zweryfikować na drodze empirycznej, poprzez dane zmysłowe. Doszłoby zatem do zrównania kategorii *posiadania sensu* wraz z kategorią *bycia przedmiotem możliwej wiedzy* (która byłaby weryfikowalna zmysłowo), podczas gdy sens nie może być zmysłowo weryfikowalny. Z tej przyczyny Jonas wspomina, że jest możliwe analizowanie idei Boga, choć nigdy nie będzie możliwości przedstawienia dowodów na Jego istnienie.

Rozważania zawarte w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* są współczesnym przykładem rewizji myśli żydowskiej – stąd podtytuł – po doświadczeniu dwudziestowiecznej katastrofy. Są

one wyrazem żydowskiego imperatywu pamięci oraz potrzeby poznawania i rozumienia historii – pomimo wszelkich pojawiających się trudności. Głos Jonasa jest próbą redefinicji klasycznego wyobrażenia o mocy Boga, co w konsekwencji przekłada się na całościową wizję idei Boga w tradycji żydowskiej. Uwagi filozofa bazują na określonych doświadczeniach egzystencjalnych, w tym konkretnym przypadku na doświadczeniu sytuacji granicznej, i wytyczają oryginalną perspektywę filozoficzną. Rozważania te są również kontynuacją i potwierdzeniem przywołanych słów Derridy na temat współczesnego przymusu nawiązywania do wydarzenia Holokaustu, do doświadczenia historycznego, określanego ogólnie mianem *Auschwitz*¹¹.

Dla Jonasa jest rzeczą niepowątpiewalną, że wydarzenie Holokaustu jest pewnego rodzaju instruktywną *prowokacją*, mającą skłonić do myślenia. *Prowokacja* ta jest wyzwaniem rzuconym w stronę dotychczasowych przekonań teologicznych w zakresie judaistycznego postrzegania Boga oraz wobec filozoficznych pytań na temat

¹¹ Zob. J.F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, s. 387; cyt. za: A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście...*, s. 52.

idei Absolutu. Należy jednak zauważyć, że Jonas stawiając to pytanie zaraz na początku swojego tekstu – „Zatem jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego [Holokaust – przyp. A.K.] się wydarzyło”¹² – i przedstawiając bezpośrednio później swój autorski mit kosmogoniczny, określony mianem eksperymentu, posiada i prezentuje już gotową tezę, będącą odpowiedzią na wspomniane fundamentalne zapytanie o koncepcję Boga po Szoah. Oznacza to, że Jonas już od początku zakłada *implicite*, iż doświadczenie Zagłady istotnie zmienia dotychczasowy, klasyczny obraz Boga, dominujący dotąd w filozoficznej myśli żydowskiej oraz w judaizmie. Filozof nie przedstawia poszczególnych argumentów na to, że Szoah wpływa na ideę Boga, ale stawia taką tezę – zakłada, że tak jest. W zacytowanym powyżej pytaniu kryje się ukryte przypuszczenie, że dotychczasowa idea Boga nie jest do pogodzenia z historycznymi doświadczeniami, które miałyby obnażać błędność takiego ujęcia. Wydaje się, że całość jego eseju *de facto* ma za zadanie utwierdzić w przyjętym przez niego zaraz na początku, niejako z góry, przekonaniu o wpływie Szoah na ideę Boga.

¹² H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 382.

2. Rekonstrukcja eksperymentu myślowego nad ideą Boga

Hans Jonas posługuje się figurą mitu, czyli narzędziem obrazowych przypuszczeń o dużej dozie wiarygodności¹³. Powołuje się przy tym na Platona, który dopuszcza mit wszędzie tam, gdzie myśl przekracza granice wiedzy. Filozof przyjmuje założenie o silnym walorze eksplanacyjnym mitu, zwłaszcza w kontekście rozważań, mających rangę *zagadnień najwyższych*, które z powodzeniem mogą być uprawiane w dziedzinie spekulatywnej. Mit ten ma charakter kosmogoniczny, bowiem odnosi się do koncepcji wyłaniania się świata w perspektywie istnienia Absolutu. Jest on jednak czymś więcej niż kosmogonią. Stanowi również przybliżenie i wyjaśnienie obrazu Boga, zaś obraz ten jest mocno powiązany z koncepcją stawania się świata. W pierwszej kolejności zostanie dokonane syntetyczne streszczenie mitu, proponowanego przez filozofa, w postaci rekonstrukcji. Następnie zostanie przeprowadzona analiza wybranych wątków, a także krytyka niektórych ustaleń.

¹³ Tamże.

Na początku, *boska podstawa bytu* zadecydowała, że podda się ryzykownemu działaniu przypadku oraz niezliczonej złożoności form stawania się. Decyzja ta miała charakter skrajnie radykalny, bowiem *boska podstawa bytu* weszła w przygodność w pełnym tego słowa znaczeniu – w rzeczywistość czasu i przestrzeni. Nic nie zatrzymała dla siebie. Każdy jej aspekt podlegał tej decyzji i żaden jej aspekt nie pozostał nietknięty. Stan ten można określić całkowitą immanencją, gdyż *boska podstawa bytu* nie pozostawiła sobie jakiegokolwiek możliwości, dzięki której mogłaby sprawować pieczę nad tokiem całego dalszego procesu stawania się.

Całkowita immanencja miałaby – według Jonasa – odpowiadać *nowoczesnemu duchowi* postrzegania tego zagadnienia, który wyrażałby to, że świat został pozostawiony sobie, natomiast działające w nim prawa sprzeciwiają się ingerencji sił zewnętrznych. Co więcej, ludzka istnieniowość miałaby być powiązana z życiem ziemskim i w żadnym wymiarze nie doświadczałaby ona jakiegokolwiek transcendencji. Proponowany mit nie wpisuje się jednak w żadną z panteistycznych koncepcji Boga jako immanencji, ponieważ „[...] gdyby Bóg i świat były po prostu tożsame, świat, w każdej chwili i w każdym

stanie ukazywałby Jego pełnię, a Bóg nie mógłby ani zyskać, ani stracić”¹⁴.

Bóg zatem rzekł się swojej absolutności, swojej pełni, a zrobił to w tym celu, by mógł powstać świat. Oznacza to coś radykalnego – otóż Bóg rzekł się swego Bóstwa w tym celu, aby je na nowo odzyskać w przeciągu całego czasu, w toku całego procesu stawania się świata. Liczył się z tym, że Bóstwo, które na nowo miałby otrzymać w całej odysei czasu, może być nieco zmienione albo nawet zdeformowane. W konsekwencji, w „[...] takim samoporzuceniu własnej nienaruszalności gwoźli nieograniczonego stawania się nie może być mowy o innej antycypującej wiedzy niż antycypująca wiedza o możliwościach, których dzięki swym warunkom użycza byt kosmiczny – właśnie tym warunkom Bóg wydał swą sprawę, gdy wyzbył siebie dla świata”¹⁵. Innymi słowy, totalność Boskiego *samoporzucenia* oznacza, że Bóg wyrzekł się wszelkich swoich atrybutów, aby mógł zaistnieć świat. Ponadto uczynił to mając jedynie wiedzę o możliwości, że wraz z biegiem czasu uzyska swoje Bóstwo od stającego się świata – nie mając jednak względem tego żadnej pewności. Na tym miałyby polegać radykalność Boskiej decyzji.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

W dynamice czasu, panujący wszechobecnie w kosmosie przypadek oraz prawdopodobieństwo, dawały Bogu bezpieczne warunki, aby transcendencja mogła wylaniać się z immanencji. Wraz z zaistnieniem życia, czyli wraz z pojawieniem się w świecie *nowej jakości*, Bóg nadal czekał na okoliczność, w której mógłby *odzyskać* swoje Bóstwo. Równolegle do falującego ruchu odczuwania, percepcji, dążności i aktywności, Boska wieczność zaczęła dokonywać autoafirmacji. Dzięki temu, *budzący się na nowo* Bóg, mógł ocenić stworzenie jako dobre. Jednakże, wraz z wyłonieniem się w świecie życia, pojawiła się również śmierć, która stanowiła cenę, którą musiał ponieść ten nowy wariant bytu¹⁶. Wylanianie się

¹⁶ Jonas wskazuje, że powiązanie życia ze śmiercią jest sprzężeniem koniecznym. Celem życia nie może być permanentność, bowiem przy takim stanie rzeczy owo życie nie mogłoby być nigdy zainicjowane. Filozof uzasadnia to w ten sposób, że gdyby życie miało być nieśmiertelne, wówczas nie mogłoby ono „[...] mierzyć się z trwałością ciał nieorganicznych. Jest odwołalnym i zniszczalnym bytem, przygodą śmiertelności, przygodą, która od długowiecznej materii na jej warunkach [...] tytułem pożyczki otrzymuje skończoną przestrzeń dla indywidualnych istnień. Lecz właśnie w tym na krótko utwierdzonym w samo odczuwaniu, działaniu i cierpieniu skończonego indywiduum – które dopiero ciśnieniu nieskończoności zawdzięcza całą intensywność, a tym samym świeżość doznawania – boski pejzaż rozwija swą grę barw, a Bóstwo zaczyna doświadczać samego siebie [...]” (tamże, s. 383).

Boskiej transcendencji z immanencji świata nie mogło ulec zatraceniu do momentu, w którym wyłoniła się wiedza. Do tej chwili Bóg przebywał w *siedlisku niewinności życia*. Należałoby przez to rozumieć takie położenie, w którym Bóg na nowo stawałby się, odzyskiwałby swoją Boskość. Każdorazowa sposobność świata do udzielenia odpowiedzi – a sposobność taka miałaby się wyłaniać w toku transformacji rzeczywistości – stwarzałaby przed Bogiem nową okazję do doświadczenia Jego własnej ukrytej istoty, a także okazję do poznawania siebie samego. Miałoby to dokonywać się w dynamice ewolucyjnego stawania się świata. W tej perspektywie, z nastającą obawą, Bóg *daje się zaskakiwać* wraz z każdym odkryciem nowych okoliczności zewnętrznych. Jak pisze Jonas:

Cały plon udręczonego trudu ewolucji, jasny czy ciemny, powiększa transcendentny skarb temporalnie przeżywanej wieczności [...] Coraz większe wyostrzanie się popędu i lęku, przyjemności i bólu, triumfu i niedostatku, miłości i nawet okrucieństwa – przenikliwość ich intensywności, w ogóle wszelkiego doświadczenia, jest zyskiem boskiego podmiotu, a ich niezliczoną ilość razy powtarzające się, lecz nigdy nietępiące prze-

żywanie (już stąd konieczność śmierci i nowych narodzin) dostarcza oczyszczonej esencji, z której Bóstwo od nowa siebie buduje [...] Bóg w horyzoncie dobra i zła nie może stracić w hazardowej grze ewolucji. Lecz ochraniając jej [rzeczywistości – przyp. A.K.] niewinność, nie może też prawdziwie zyskać – i nowe oczekiwanie narasta w Nim jako odpowiedź na kierunek, jaki stopniowo przyjmuje nieświadomy ruch immanencji. A potem Bóg drży, ponieważ impet ewolucji, podtrzymywany przez Jego siłę napędową, przekracza próg, za którym kończy się niewinność, i zupełnie nowe kryterium sukcesu i fiaska przejmuje w posiadanie boską stawkę¹⁷.

W postępującym toku stawania się i rozwoju świata miałyby pojawić się człowiek, a wraz z nim – fenomen wolności oraz fenomen wiedzy. Ich konsekwencjami stało się wyzwanie odpowiedzialności w perspektywie dobra oraz jego antynomii – w horyzoncie zła. W tym momencie uwydatnia się jeszcze większa ryzykowność podstawowej i pierwotnej decyzji Boga. Od momentu wyłonienia się wolności oraz wiedzy,

¹⁷ Tamże, s. 384.

szczególnych prerogatyw istoty ludzkiej, czyli od momentu pojawienia się człowieka, cała wypracowana dotąd w toku stawania się *struktura Boga* miałaby być narażona na ryzyko unicestwienia. Tym samym wizerunek, kondycja i sytuacja Boga przeszły *pod pieczę człowieka*. Człowiek może zatem Go unicestwić lub ocalić¹⁸. Moment pojawienia się człowieka jest jednocześnie chwilą, w której transcendencja

[...] przebudziła się ku samej sobie i ze wstrzymanym oddechem odtąd towarzyszy jego czynowi, pełna nadziei i starań, z radością i ze smutkiem, z zadowoleniem i z rozczarowaniem – a także, jak chciałbym wierzyć, dając mu odczuć swą obecność, choć nie ingerując w dynamikę ziemskiego widowiska: albowiem czy nie mogłoby być tak, że transcendencja, odbijając jego stan, migoczący chwiejnym bilansem ludzkiego czynu, rzuca światło i cień na ludzki pejzaż?¹⁹.

Na tym wątku mit się kończy.

¹⁸ Według Jonasa na tym miałaby polegać nieśmiertelność, tj. na konfrontacji ludzkich decyzji i czynów z Boskim losem i na oddziaływaniu tych pierwszych na byt wieczny.

¹⁹ Tamże, s. 385.

3. Rewizja pytań o monoteistyczny obraz Boga w judaizmie: ontologia mityczna a doświadczenie Zagłady

Rozważania Jonasa nad kwestią idei Boga w perspektywie doświadczenia Zagłady wpisują się w nurt religijnej i filozoficznej myśli żydowskiej. Opiera się ona, między innymi, na tradycyjnym przeświadczeniu o Boskim władztwie i opiece sprawowanej nad dziejami świata oraz nad ludzką historią. W kontekście doświadczenia Szoah filozof dokonuje rewizji pytania o władztwo Boga nad losami świata oraz weryfikuje dotychczasowe odpowiedzi na to pytanie. Zaznacza przy tym ich nieadekwatność w kontekście ostatnich tragicznych doświadczeń historycznych i związanych z nimi doświadczeń egzystencjalnych. Fakt ten doprowadza do sformułowania nowego pytania. Brzmi ono: Czy mając na uwadze tragiczne wydarzenia z okresu drugiej wojny światowej wolno łączyć ideę Boga z atrybutem Jego omnipotencji? Pytanie to sygnalizuje, że wydarzenie Zagłady rzuca cień wątpliwości na dotychczasowe judaistyczne wyobrażenie Boga. Jonas ujmuje ten problem na drodze filozoficznej i przedstawia go w następujący sposób:

Od razu nasuwa się pytanie: co Auschwitz dodało do naszej wiedzy o bezmiarze okropności, jakie ludzie mogą wyrządzać i zawsze wyrządzali innym ludziom? W szczególności, co dodało do wiedzy, którą my, Żydzi, mamy w wyniku wielowiekowej historii cierpienia i która stanowi istotny element naszej pamięci zbiorowej? Pytanie Hioba zawsze było głównym pytaniem teodycei – zarówno teodycei ogólnej [...] jak i teodycei szczegółowej [...]. Jaki Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło. Jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło?²⁰.

Należy zatem, na podstawie powyższego fragmentu, postawić tezę o istnieniu dwóch aspektów propozycji ontologii mitycznej u Jonasa. Kryje się w tym założenie, że konkretne wydarzenie, a w tym przypadku wydarzenie Szoah, wymaga zweryfikowania dotychczasowego ujęcia i zachęca do nowych analiz. Potwierdza to również przedstawione założenie, według którego wydarzenia historyczne mogą stać się obiektem filozoficznego zdumienia i są swoistym motorem do intelektualnych analiz. W przywołanym powyżej fragmencie wybrzmiewa również żydowski paradygmat pamięci (hebr.

²⁰ Tamże, s. 380–381.

zachor, זכור), który nakłada obowiązek pamiętania o przeszłości – w imię umiejętności właściwego odnalezienia się w teraźniejszości i ze względu na troskę o przyszłość. Pojawia się także kategoria cierpienia. Od momentu zburzenia Pierwszej (585 r. p.n.e.) i Drugiej Świątyni Jerozolimskiej (70 r. n.e.), kategoria cierpienia jest elementem integrującym żydowską myśl filozoficzną oraz teologiczną. Każde kolejne wydarzenia związane z cierpieniem Narodu Żydowskiego wiążą się z poszerzaniem spektrum odniesień do *doświadczenia Hioba*. Doświadczenie to okazuje się głęboko zakorzenione w myśli żydowskiej i konsekwentnie na nią oddziałuje.

W tradycyjnej myśli judaistycznej Bóg (hebr. *Elohim*, אֱלֹהִים) przedstawiany jest jako Stworzyciel²¹ (hebr. *Bore olam*, בּוֹרֵא עוֹלָם), jako Pan (hebr. *Adonai*, אֲדֹנָי) historii i świata²². Pojmowanie Boga w religii judaistycznej, a także w szeroko rozumianej filozoficznej i teologicznej myśli żydowskiej, wpisuje się w ramy ujęcia teistycznego. Oznacza to, że Bóg jest kreatorem rzeczywistości i permanentnie podtrzymuje ją

²¹ Zob. Rdz 1, 1–31. 2, 1–25. Biblijny opis stworzenia świata z inicjatywy odwiecznego Boga, czyli Heksameron, zawarty w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju został spisany w tradycji kapłańskiej (opis zredagowany w V w. p.n.e.), zaś opis zawarty w drugim rozdziale zalicza się do tradycji jahwistycznej (z X w. p.n.e.).

²² Zob. Ps 93, 1.

w funkcjonowaniu. Myśl żydowska postrzega i przedstawia Boga jako posiadacza takiej formy swojej istoty, którą jest istnienie²³ (na biblijnych kartach Bóg przedstawia się jako *Jestem, który Jestem* [hebr. *Ehie aszer Ehie*, אֱהִי אֲשֶׁר אֱהִי]), czyli jako Tego, który permanentnie jest. W kręgu kultury żydowskiej, boskie Imię (hebr. *ha-Szem*, הַשֵּׁם) oznacza tożsamość. Zatem tożsamością Boga jest Jego istnienie, natomiast jednym z Jego najważniejszych atrybutów jest jego wszechmoc, czyli omnipotencja²⁴. Bóg posiada także przymiot wszechwiedzy, to jest omniscjencji²⁵; jest także Bogiem dobrym, co klasyczna teologia określa poprzez pojęcie omnibenewolencji²⁶.

Potwierdza to także sam Jonas, gdy pisze, że Żyd postrzega świat „[...] jako miejsce Bożego stworzenia, Bożej sprawiedliwości, Bożego odkupienia, Bóg ewidentnie jest Panem historii”, zaś zaraz później dodaje:

[...] i tu „Auschwitz” nawet w oczach wierzących żydów kwestionuje tradycyjne pojęcie Boga. Auschwitz [...] do żydowskiego doświadczenia historii rzeczywiście dodaje coś, czego nigdy

²³ Zob. Wj 3, 14.

²⁴ Zob. Wj 19, 18. 20, 15–18; Ha 3, 4nn; Hi 42, 2.

²⁵ Zob. Hi 28, 33nn; Iz 40, 28. 43, 9.

²⁶ Zob. 2 Sam 2, 6a; Ps 25, 10a; Oz 6, 6.

wcześniej nie było – coś, z czym nie sposób się uporać za pomocą dawnych kategorii teologicznych. Kto nie chce po prostu odstąpić od pojęcia Boga – a nawet filozof ma do tego prawo – ten musi je na nowo przemyśleć i znaleźć odpowiedź na prาดawne pytanie Hioba. Zapewne będzie musiał przy tym porzucić wyobrażenie „Pana historii”²⁷.

Wydarzenie Szoah rzuciło cień wątpliwości w postaci pytania o wiarygodność dotychczasowego obrazu Boga. Takie stanowisko zajmuje również Jonas i próbuje dokonać integracji sensu, który w jego czasach doznał uszczerbku. Pragnie zatem pogodzić istnienie Boga z wydarzeniem Zagłady. Filozof uważa także, że to historyczne doświadczenie jest momentem, który dodaje coś ważnego do ludzkiej wiedzy na temat postrzegania Boga i domaga się odpowiedniego przemyślenia. Takie postrzeganie problemu dobrze oddaje również uwaga Sergia Quinzo, który podkreśla, że „[...] cała dzisiejsza żydowska refleksja religijna za punkt wyjścia bierze skandal Szoa, którego wyjaśnienie i usprawiedliwienie oparte na

²⁷ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 381–382. Warto zwrócić w tym cytacie uwagę na imperatyw *musi* – odnosi się on do konieczności ponownego przemyślenia dotychczasowych wyobrażeń Boga wśród Żydów oraz w judaizmie.

teodycei byłoby czymś straszliwym. Jeżeli istnieje jakieś wyjście z ciemności horroru i bezsensu, to po żydowsku szuka się go raczej idąc po linii niemocy Boga, jak czyni to Hans Jonas [...]”²⁸.

Myśl żydowska w wydarzeniu Holokaustu zostaje skonfrontowana z doświadczeniem *absurdalności historii*, ale mimo to zbrodnia ta ewidentnie domaga się pewnej satysfakcjonującej odpowiedzi oraz nowego mitu metafizycznego²⁹. Jak zauważył Emil Fackenheim, trudność polega na tym, że Zagłada paraliżuje ludzką zdolność do teoretycznej spekulacji³⁰. Ta niewydolność, wyrażająca się atrofią wyobraźni metafizycznej³¹, koresponduje z zagadnieniem dialektyki

²⁸ S. Quinzo, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 192.

²⁹ Por. K. Liszka, K. Liszka, *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016, s. 196.

³⁰ „Ten paraliż zdolności do metafizyki stanowi *novum* w historii. Podobnie Holokaust, który wywołuje ów paraliż”; E. Fackenheim, *The Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982, s. 201 (tłum. własne).

³¹ Warto przybliżyć rozumienie i doniosłość tak zwanej wyobraźni metafizycznej: „W metafizycznej wyobraźni wyraża się ludzki fenomen poszukiwania sensu, czyli sięganie do sfery *tam*. Prezentuje ona ostateczne przyczyny oraz elementarne właściwości lub kategorie każdej rzeczy, bytu lub fenomenu. Innymi słowy jest to zdolność poruszania zagadnień dotyczących konkretnych zjawisk, bytów jako takich w ich ostatecznym ukierunkowaniu, a także w świetle całej ich rzeczywistości. Punktem wyjścia dla owej *wyobraźni* może być empiryczne doświadczenie rzeczywisto-

negatywnej. Zagadnienie to podjął Theodor Adorno, który wspomina o przeszkodach stających na drodze myślenia metafizycznego. Wydarzenia z okresu Zagłady nie dają możliwości pogodzenia metafizyki spekulatywnej z konkretnym dziejowym doświadczeniem człowieka³². Mimo wszystko Jonas poważnie traktuje żydowski intelektualny imperatyw pamięci i konfrontowania się z historią – nie porzuca pytania o Boga, lecz dąży do nadania mu nowej formy. W ten oto sposób dokonuje się rewizja tego pytania w obrębie żydowskiej myśli filozoficznej i teologicznej

ści, aczkolwiek sięga ona zdecydowanie ponad to, co tylko empiryczne. Bada ona także głębię tego, co jest przeczulalne choćby intuicyjnie. Jest nie tylko metafizyką istnienia, ale stanowi także metafizykę istoty. Pielęgnowanie metafizycznej wyobraźni przejawia się choćby w stawianiu pytań egzystencjalnych, będących niekiedy wynikiem uważnego przeżywania doświadczeń granicznych. [...] najogólniejszym wyrazem [...] atrofii jest zanik stawiania pytań, czyli uwiad spekulacji. Dlaczego stanowi to krzywdę, którą człowiek sprawia samemu sobie? Zdolność myślenia jest tym, co charakteryzuje człowieka jako takiego, co stanowi szybolet jego jestestwa; myślenie wiąże się ze zdolnością abstrakcji". A. Kołodziejczyk, *Atrofia wyobraźni metafizycznej u źródeł współczesnego ateizmu*, „Teologia i Człowiek” 2014, t. 28 (4), s. 56–58.

³² Por. T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 508. Adorno znany jest ze stwierdzenia, według którego napisanie wiersza po Auschwitz jest barbarzyństwem, ponieważ jeżeli sztuka miała doprowadzić do pełnej humanizacji człowieka, to Holokaust jest całkowitą katastrofą tego postulatu, który już nigdy więcej nie powinien być podnoszony.

po doświadczeniu Zagłady. Pytanie „[...] jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło?”³³ jest zatem pierwszym pytaniem, z którym Jonas pragnie się zmierzyć. Ponadto Jonas weryfikuje również poprzednie sposoby filozoficznego problematyzowania obrazu Boga. W ramach odpowiedzi, Jonas przybliży mit, który nazywa *teologicznym eksperymentem*. Mit ten bazuje również na założeniach filozoficznych.

4. Kabalistyczna koncepcja *cimcum* i jej obecność w micie Hansa Jonasa

Uważna lektura i analiza mitu Jonasa uświadamiają istotne podobieństwo zaprezentowanej przez niego idei Boga z kabalistyczną wizją Bóstwa w ramach koncepcji *cimcum*. Filozof nie kryje źródeł

³³ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 382. Jak zostało wspomniane, pytanie to pojawia się u wielu myślicieli żydowskich. Richard Rubenstein przedstawia przekonanie skrajnie opozycyjne względem twierdzeń Jonasa. Według Rubinsteina nie istnieje już Naród Wybrany, zaś przymierze Boga z Izraelem przestało obowiązywać, a Żydom przyszło żyć w „[...] bezdusznym i milczącym świecie [...] Ostatecznie zaś – jak wszystkie rzeczy – przemienie i on, gdyż wszechwładna Nicość jest Panem Wszelkiego Stworzenia”; R.L. Rubinstein, *Jak zostałem rabinem*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu...*, s. 263.

swojej inspiracji, wspomina: „[...] również żydowska tradycja bynajmniej nie jest tak monolityczna w sprawach Bożej suwerenności, jak wskazywałaby oficjalna doktryna. Potężny nurt kabalistyczny [...] mówi o losie, jakiemu Bóg poddał się z powstaniem świata. [...] mój mit w gruncie rzeczy tylko radykalizuje ideę *cimcum* – centralne pojęcie kosmogoniczne kabały luriańskiej”³⁴. Trzeba ustalić, na ile koncepcja zaprezentowana przez Jonasa jest radykalizacją luriańskiej idei *cimcum*. Aby to zrobić, trzeba przybliżyć jej znaczenie, a następnie dokonać komparatywnego zestawienia jej podstawowych założeń z wizją mitu przedstawioną przez filozofa w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*.

Koncepcja idei *cimcum* jest elementem mistycyzmu żydowskiego³⁵, określanego w tym przy-

³⁴ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 392.

³⁵ Najbardziej rozpoznawalnym ekspertem z zakresu tej dziedziny jest Gershom Scholem (1897–1982). Specjalizował się on w historii myśli żydowskiej, zwłaszcza w badaniach nad tym nurtem mistycyzmu judaistycznego, który określa się mianem kabały. W swoich badaniach poświęcił temu nurtowi najwięcej uwagi; również w ramach pracy akademickiej na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, gdzie prowadził zajęcia z judaistyki i mistyki żydowskiej. Scholem zwraca uwagę, że trudno mówić o misticie jako takiej – zawsze musi ona znaleźć stosowne przyporządkowanie do określonej konfesji. Żydowska mistyka stanowi zbiór procesów historycznych i w tym zakresie nie odróżnia się ona jakoś szczególnie od mistyki chrześcijańskiej lub mistyki antycznej Grecji. Według

padku mianem kabały³⁶. *Cimcum* pojawia się – co

Scholema, punktem uwagi mistyki żydowskiej jest Bóg, który miałby manifestować się człowiekowi w takich momentach, jak na przykład akt stworzenia, Boskie objawienie (zwłaszcza objawienie synajskie) oraz akt odkupienia. Rola mistyka miałaby w tym aspekcie polegać na wysiłku, który zmierzałby do *posiadania* Boga, manifestującego się na kartach Biblii. *Posiadanie* to oznaczałoby permanentne dążenie człowieka do bliskości z Bóstwem. Bliskość z kolei miałaby polegać na studiowaniu Biblii oraz rozważaniu o Bogu na podstawie Jego Objawienia. Bóg ten dawałby się poznać jako mądry, sprawiedliwy, miłosierny, czyli posiadający wszelkie atrybuty absolutności, które przypisywane są tradycyjnie Bogu. Mistyk jednakże miałby być daleki od odrzucenia idei niepoznawalności i skrytości Boga. Mistyk musi mieć świadomość, że swoim ludzkim intelektem nigdy nie będzie w stanie całkowicie pojąć Boga i zrozumieć Jego istotę.

³⁶ Kabała jest specyficznym nurtem mistyki żydowskiej w łonie judaizmu. Między XII a XVII wiekiem miały w niej znaleźć swój odblask – według Scholema – mistyczne prądy judaistyczne. Kabała nie jest nurtem jednolitym. Wręcz przeciwnie – w jej kręgu można odnaleźć przeróżne i sprzeczne ze sobą koncepcje. Kabała miała rozwinąć się na terenie południowej Francji, „[...] zasilana z podziemnych źródeł, najprawdopodobniej orientalnych, w tym samym rejonie i w tym samym czasie co apogeum ruchu katarów lub neomanichejczyków w środowisku nieżydowskim. W trzynastowiecznej Hiszpanii, rozwijając się szybko i zadziwiająco intensywnie, wykształciła się w ostatecznej postaci [...] W szesnastowiecznej Palestynie, w drugim okresie rozkwitu, zdobyła pozycję centralnej siły historycznej i duchowej w judaizmie, potrafiła bowiem udzielić odpowiedzi na pojawiające się wciąż pytanie o sens wygnania umysłem głęboko wstrząśniętym katastrofą hiszpańskich Żydów wypędzonych w 1492 roku. Wypełniona mesjańską energią, wybuchła w XVII wieku zainicjowanym przez Szabtaja Cwi wielkim ruchem mesjańskim, który upadając, stworzył jeszcze [...] kabałę heretycką. Paradoksalnie to właśnie ona swymi impulsami i rozwojem przyczyniła się do powstania nowo-

należy podkreślić – w luriańskim³⁷ ujęciu myśli kabalistycznej. Nie jest jednak oczywiste, na ile mit

czesnego judaizmu, a jej znaczenie, długo pomijane, uświadamiamy sobie stopniowo dopiero teraz”. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014, s. 130–131. Kabała nie jest oddzielnym systemem doktryn i dogmatów. Stanowi raczej pewien ruch religijny. Słowo *kabała* ma oznaczać *tradycję*. W tym ujęciu, kabalistyczna mistyka żydowska to *tajemna nauka*, ponieważ dokonywała by ona analizy najbardziej sekretnych oraz najgłębszych kwestii związanych z egzystencją ludzkiej jednostki. Owa tajemniczość tej nauki miałaby również wyrażać się w tym, że wiedza ta jest adresowana do wąskiego grona wyznawców. Wiedza mistyczna, według kabalistów, polegałaby na przekazywaniu wyznawcom Praobjawienia się Boga Adamowi. W kabale dostrzega się silny związek z kategorią mitu. Warstwa symboliczna jest narzędziem, którym bardzo często posługują się kabałiści. Symbol ma zatem zdolność do przekraczania granic znaczeń alegorii. Co ciekawe, Scholem dokonuje wręcz zrównania pojęcia mistyki żydowskiej z pojęciem kabały: „Kabała, dosłownie «tradycja», «przekaz», przekaz rzeczy boskich, to mistyka żydowska”. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*..., s. 7. We współczesnej myśli żydowskiej do nurtów kabalistycznych skutecznie odwołuje się Jonas, gdy próbuje uzgodnić swoje wyobrażenie Boga, zakorzenione w tradycji judaistycznej, z doświadczeniem tragedii Szoah.

³⁷ Izaak Luria (1534–1572) jest postrzegany jako kluczowa postać w kabale. Często określany on jest jako *sprawiedliwy mąż*, co oznacza *dążący do świętości*. Był bardzo dobrze wykształcony – studiował rękopisy i starożytne teksty w Egipcie. Fenomen Lurii polega również na tym, że potrafił dokonywać aktualizacji dawnych symboli antropomorficznych w ówczesnym mu świecie. Określany był jako wizjoner. Koncepcje Lurii bazowały na tradycyjnych ujęciach jego poprzedników. Tym samym zachowywał ciągłość, dokonując w niej pewnych aktualizacji. Ponadto sprawnie posługiwał się retorycznym narzędziem mitu – zwłaszcza przy okazji tłumaczenia procesów kosmogonicznych. Centralnym pojęciem w kabale Lurii jest koncepcja *cimcum*.

Jonasa z *Idei Boga po Auschwitz*. Żydowski głos jest koherentny z wersją tego mitu u Izaaka Lurii. Na początku trzeba zaznaczyć, że luriański mit *cimcum*, jako konstrukcja kabalistyczna, pozostaje w ścisłym związku ze zbiorowym doświadczeniem katastrofy. Jak zauważa Gershom Scholem:

[...] wypędzenie Żydów z Hiszpanii [...], które jak żadne inne w historii żydowskiej z wyjątkiem niedawnej katastrofy [Holokaustu – przyp. A.K.] uprzytomniło współczesnym, jak pilne jest pytanie o sens wygnania i powołania [...]. Idea *cimcum* [...] która wypłynął z innych dawnych traktatów, nabiera właściwego znaczenia dopiero u Lurii, jest w najwyższej mierze zdumiewająca. Na początku światowego dramatu, będącego jednak dramatem Boga, Luria nie umieszcza jak starsze systemy aktu emanacji lub czegoś w tym rodzaju, iżby Bóg wychodził z siebie i mówił do ludzi lub się objawiał, lecz akt polegający na tym, że Bóg zamyka się w sobie, cofa w głąb siebie i zamiast na zewnątrz, ściąga swą istotę do głębszej kryjówki własnego Ja. Akt *cimcum* jest dla Lurii jedyną gwarancją tego, że w ogóle istnieje jakiś proces światowy, bo wszak dopiero wycofanie się Boga w głąb siebie, które stwarza gdzieś pneumatyczną pierwotną

przestrzeń – nazywaną przez kabalistów *tehiru* – umożliwia powstanie czegoś, co na pewno nie jest Bogiem w jego czystej istotności. Kabaliści nie wypowiadają tego wprost, jednak ich symbolika zawiera *implicite* stwierdzenie, że to wycofanie się istoty boskiej w siebie samą jest najgłębszą formą wygnania, samowypędzenia³⁸.

Zachodzi tutaj pewne podobieństwo – podobnie jak mit Lurii został uwarunkowany wypędzeniem Żydów z Hiszpanii w XV wieku, tak samo impulsem dla Jonasa do zweryfikowania idei Boga w XX stuleciu okazała się Zagłada. W obu przypadkach można zatem mówić o refleksji intelektualnej – filozoficznej oraz teologicznej – która została poprzedzona doświadczeniem historycznym. W obu przypadkach było to doświadczenie tragiczne, wręcz katastrofalne.

Słowo *cimcum* oznacza dosłownie *koncentrację*, *wycofanie się* lub *rezygnację*. Luria formułując swój mit wychodzi od tradycji talmudycznej, jednak dokonuje jej całkowitego przeobrażenia³⁹. To wyco-

³⁸ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika...*, s. 159–160.

³⁹ Żydowskie midrasze wzmiankują w kilku miejscach, że Bóg skumulował swoją Boską obecność w jednym, najświętszym miejscu. Takie założenie wydaje się bliskie koncepcji *cimcum*, jednakże

*fanie się Boga miało okazać się jednocześnie początkiem dla pojawienia się możliwości zaistnienia świata. Streszczając luriański mit o akcie *cimcum*, Scholem tłumaczy, że:*

Skoro Bóg jest „wszystkim we wszystkim”, to jakże w tym konkretnym miejscu może zaistnieć coś innego, niebędącego Bogiem? Jak Bóg może stwarzać coś z niczego, skoro przecież nie ma „niczego”, bo jego istota przenika wszystko? [...] Bóg, aby umożliwić zaistnienie świata, musiał ze swojego Bytu wydzielić jakiś wolny obszar, z którego się wycofał, coś na kształt mistycznej praprzestrzeni, którą opuścił, aby podczas dzieła stworzenia i objawienia do niej powrócić. Tak więc pierwszym aktem nieskończonej Istoty, *En-Sof*, nie było – i jest to rzecz zasadnicza – wyjście na zewnątrz, lecz krok do wewnątrz, wędrówka w głąb samego siebie, samoograniczenie się Boga, jeśli wolno mi użyć tego zuchwałego określenia, „z siebie do siebie”. *En-Sof* więc, zamiast w akcie pierwszej emanacji wypromieniować część własnej istoty czy mocy,

dalsza lektura luriańskiego mitu uzmysławia jego całkowite przeciwieństwo względem talmudycznych tradycji, ponieważ w narracji mitu pojawia się wątek *wycofania*, nie ma zaś mowy o Jego *koncentracji* w jakimś miejscu.

przeciwnie, zstępuje w siebie, skupia się w Samym Sobie – a czyniło tak i czyni ustawicznie od początku stworzenia. Koncepcję tę odczuwali jako bliską bluźnierstwu nawet ludzie, którzy teoretycznie ją sformułowali. [...] Zatem pierwszym spośród wszystkich aktów nie jest objawienie lecz samozasłonięcie się, samoograniczenie Boga. Dopiero w akcie drugim wypromieniowuje on światło własnej Istoty, objawiając się [...] jako Bóg Stworzyciel w owej praprzestrzeni, którą utworzył w sobie samym. Nie jest to zdarzenie jednorazowe; każdy następny akt emanacji i samoprzejawienia się Boga poprzedzany jest nowym aktem koncentracji i samozasłonięcia się. [...] Każdy etap procesu stworzenia kryje w sobie napięcie między światłem na powrót wnikającym w Boga i tym, które z Niego wystrzela. Bez tego ciągłego napięcia, bez tych ustawicznych impulsów Boga wobec swej Istoty żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać. [...] w każdej rzeczy czynna jest nie tylko jakaś pozostałość boskiego przejawienia się, lecz w aspekcie *cimcum* uzyskuje ona również własną rzeczywistość chroniącą ją przed rozplynięciem się w bezosobowym bycie boskiego „wszystkiego we wszystkim”⁴⁰.

⁴⁰ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 289–290.

W ujęciu luriańskim, *wycofanie się* Boskości jest jedyną możliwością dla zaistnienia świata zewnętrznego. Tylko dzięki temu może pojawić się coś, co samo w sobie nie jest Bogiem. Bóg jest w tym ujęciu całkowicie wolny – zwłaszcza w swojej decyzji o własnym *wycofaniu się* we własne wnętrze – jest to wolność ograniczenia Jego istoty. Oznacza to, że akt stworzenia nie polega – by odwołać się do tomistycznej formuły – na *processio Dei ad extra*, lecz na *wejściu w siebie*. Stworzenie, które powstaje jako rezultat aktu *cimcum*, czyli autoredukcji Boga, byłoby w tym ujęciu ciągłym *kurczeniem się Boga* w samym sobie, zaś „Wszelki byt nie-Boski zniknąłby *eo ipso* wraz z ustaniem *cimcum*. Tak więc w każdym bycie powstającym po *cimcum* tkwi głęboka dialektyka: [...] Wszystko, co istnieje, jest wynikiem podwójnego ruchu, w którym Bóg cofa się w siebie, a zarazem emanuje coś ze swego bytu”⁴¹.

Na ile koncepcja *cimcum* z mitu Lurii jest obecna w micie prezentowanym przez Jonasa, który miałby być zarazem próbą odpowiedzi na pytanie o obraz Boga, w zgodzie z tradycją myśli żydowskiej, po Zagładzie? Trzeba zauważyć, że

⁴¹ Tenże, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zycho-wicz, Warszawa 2015, s. 120–121.

w dotychczasowej literaturze przedmiotu brak nie tylko zadowalających rozstrzygnięć tej kwestii, ale nawet głębszego jej sproblematyzowania. Odpowiadając na postawione pytanie należy przede wszystkim pamiętać, że Jonas nie sugeruje jakoby po Holokauście pytanie o Boga miało stać się już nieaktualne. Przeciwnie, zakłada, że pytanie o Boga powinno uzyskać nową postać, by samo pytanie – *Jaki jest Bóg?* – nie przesądzało w sposób jednoznaczny o treści spodziewanej odpowiedzi. Z pewnością podstawowym podobieństwem rysującym się między wizją Lurii a Jonasa jest sam moment *cimcum*, w którym Bóg *koncentruje się* w sobie, co jest warunkiem zaistnienia świata. Nie ma również wątpliwości, że akt ten postrzegany jest jako akt radykalny. Należy jednak zauważyć, że Luria nie wspomina o ograniczeniu wszechwładzy Boga, ale o Jego *cofnięciu się* we własne wnętrze. Z kolei Jonas forsuje przekonanie, według którego akt *cimcum* był jednocześnie aktem autonomicznej i celowej rezygnacji Boga z własnej wszechmoocy. Widać zatem, że w tym punkcie Jonas dokonuje arbitralnej i odważnej radykalizacji tego mitu, co sam przyznaje: „Mój mit idzie jeszcze dalej [niż mit Lurii – przyp. A.K.]. Skurczenie się jest totalne, jako całość Nieskończony wyzbył się siebie,

pod względem swej mocy, ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce. Czy pozostaje tu coś jeszcze do powiedzenia w kwestii relacji człowieka do Boga?”⁴².

Luria w swoim micie – zrekonstruowanym przez Scholema – nigdzie nie wprowadza bezpośrednich odniesień w problematyce relacji Bóg-człowiek. Z kolei Jonas dokonuje swobodnej adaptacji tego wątku, wprowadzając go w nowe pole problemowe. Obszarem tym jest teraz zagadnienie wyłonienia się człowieka, jako bytu szczególnego na tle całego uniwersum stworzeń, a także jego odniesień do Boga. Należy w tym kontekście odnotować dość swobodne ingerencje filozofa w tradycyjny kabalistyczny mit *cimcum*. Ingerencje takie mogą sugerować posiadane wcześniej wyobrażenie, do którego Jonas swobodnie dobiera odpowiadające mu założenia, nie zważając na ukształtowany już w tym zakresie dorobek tradycji myśli żydowskiej. Paradoksalnie, sam często podkreśla, że osadza swój intelektualny eksperyment, tłumaczący ideę Boga po Auschwitz, w kręgu tradycji myśli żydowskiej. Jak się okazuje Jonas jest skłonny wykorzystać filozoficzne i teologiczne elementy tej tradycji, ale niekiedy doko-

⁴² H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 392.

nuje radykalnych ingerencji oraz aktualizacji niektórych spośród jej założeń. Czasami wprowadza także nowe autorskie innowacje – jak chociażby w przypadku zagadnienia relacji człowieka do Boga w strukturze aktu *cimcum*.

5. Podważenie przekonania o wszechmocy Boga

Według Hansa Jonasa, Bóg w akcie *cimcum* miał radykalnie *wyzyść się siebie* – do tego stopnia, że pozbawił się własnej mocy, a więc odtąd nie jest już wszechmocnym Bogiem:

[...] dochodzimy bodaj do najbardziej krytycznego punktu naszego spekulatywnego eksperymentu [...]: Bóg nie jest wszechmocnym Bogiem! Rzeczywiście, mając na względzie nasz wizerunek Boga i cały nasz stosunek do boskiej rzeczywistości, twierdzimy, że nie daje się utrzymać tradycyjna (średniowieczna) doktryna absolutnej, nieograniczonej mocy Boga⁴³.

⁴³ Tamże, s. 388.

Przekonanie to stoi w opozycji do całej dotychczasowej żydowskiej tradycji filozoficznej i teologicznej. Jest ewidentnym *novum*, które filozof proponuje podczas swoich poszukiwań odpowiedzi na pytanie o to, **jaki** Bóg mógł pozwolić na Szoah. Jest to również próba konfrontacji z pytaniem o przyczyny *milczenia Boga* w perspektywie Szoah. Podważenie Boskiego atrybutu wszechmocy jest również obce luriańskiemu mitowi o akcie *cimcum*. Jak zauważa Zofia Zielińska: „Luria nie mówi o ograniczeniu wszechwładzy Boga, ale o wycofaniu się Boga w głąb siebie. Ten sam Bóg jednak w drugim etapie stworzenia objawia się «wypromieniowując światło swojej istoty». Ukazuje się wtedy jako biblijny Bóg Stwórcy ze wszystkimi atrybutami wymienianymi przez Torę. Jonas jest przekonany o totalności aktu *cimcum*, który pozbawił Jahwe mocy”⁴⁴.

Filozof ma świadomość swojej ingerencji w postaci radykalizacji mitu w wydaniu luriańskim, aczkolwiek pozostaje wątpliwość co do prawomoc-

⁴⁴ Z. Zielińska, *Reinterpretacja luriańskiego pojęcia cimcum u Hansa Jonasa*, [w:] *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 188. Autorka nie wspomina jednak wprost w swoim artykule o tym, że sam Jonas ma świadomość radykalizacji luriańskiego mitu o akcie *cimcum*.

ności tak daleko posuniętej ingerencji w ten wątek. Sugerowałoby to, że Jonas dostosowuje swoją koncepcję do uprzednio założonej tezy. Okazuje się bowiem, że jego chęć osadzenia swoich rozważań w obrębie tradycji żydowskiej przeobraża się w dostosowanie tradycyjnych pojęć i elementów dorobku tej tradycji do uprzednio przyjętych przez filozofa założeń.

W jakim zatem sensie doświadczenie Holocaustu mogłoby przyczynić się do wzbogacenia lub skorygowania dotychczasowych filozoficznych koncepcji Boga? Z pewnością skłania ono do rewizji pytania o kategorię Boskiej wszechmocy. Według Jonasa wydarzenie Zagłady stawia pod znakiem zapytania ten atrybut Boga. W proponowanym przez siebie zredefiniowanym micie stawia tezę, że Bóg zrezygnował ze swojej wszechmocy w tym celu, aby mógł udzielić pełni istnienia światu oraz człowiekowi. Taka wizja Boga byłaby według Jonasa do pogodzenia z przyjmowanym przez niego faktem *milczenia Boga* w czasie Szoah. Brak interwencji ze strony Boga nie jest podyktowany tym, że Bóg nie chciał dokonywać ingerencji. Bóg *nie mógł* tego zrobić ze względu na dobrowolne ograniczenie atrybutu swej *omnipotencji*, w podjętej decyzji o akcie *cimcum*.

Luria stawia pytanie raczej o to, czy wspomniane samoograniczenie jest swego rodzaju *ustępstwem* ze strony Boga, które podlegałoby anulowaniu w dowolnej chwili? Gdyby jednak tak było, to uzasadnione jest przekonanie, że można oczekiwać od Boga tego, że anuluje swoją pradeceyzję o rezygnacji z własnej wszechmocy i dokona interwencji w postaci zaingerowania w określony stan rzeczy. Jonas nie ma wątpliwości, że nic takiego nie wydarzyło się w przypadku wydarzenia Zagłady, a zatem Boska decyzja o wyrzeczeniu się własnej wszechmocy miała charakter wybitnie radykalny i konsekwentny. Ta Boska *bezradność* miałaby być uwarunkowana Jego wcześniejszą decyzją o stworzeniu świata. Ceną tej decyzji, ceną *zaakceptowaną i poniesioną* przez Boga, miałoby być wyrzeczenie się własnej wszechmocy. Nie ma wątpliwości, że taka wizja Boga mocno kłóci się z tradycyjnym przedstawianiem Bóstwa w judaizmie. Również Jonas ma tego świadomość. Stwierdza: „Moja odpowiedź jest przeciwieństwem odpowiedzi Księgi Hioba, która wskazuje na pełnię mocy Stwórcy, moja wskazuje na Jego wyrzeczenie się własnej mocy. A jednak – osobliwe – obie są na Jego chlubę albowiem Bóg zrezygnował ze swej mocy, abyśmy mogli istnieć”⁴⁵.

⁴⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 393.

Ambicją Jonasa nie jest wytłumaczenie w sposób usystematyzowany kategorii wszechmocy Boga lub jej braku. Stara się raczej, za pomocą zmodyfikowanego luriańskiego mitu o akcie *cim-cum*, zakwestionować Boską wszechmoc. Ukazuje dyskusyjność tego przymiotu w kontekście doświadczenia Zagłady. Filozof zakłada, że w obliczu wiekuistej tajemnicy Boga nie da się w sposób wyczerpujący wyjaśnić niektórych kwestii, a zatem jego próba pozostaje przedsięwzięciem w pewien sposób skazanym na porażkę, a w każdym razie wykluczającym optymalną i zadowalającą realizację⁴⁶. Jak zauważa Krystyna Bembennek, jego rozważania „[...] można więc traktować jako jeden z możliwych sposobów «wysłuchania się w to, co niewypowiedziane»”⁴⁷.

⁴⁶ Według Giorgio Agambena Jonas w swoim projekcie pada „ofiarą pomieszania prawa z moralnością”. Agamben wspomina wprost, że ofiarą tego wymieszania „[...] padło wiele znamienitych osób, spośród których wymienić należałoby Hansa Jonasa”. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz?*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 18. Według Agambena projekt Jonasa jest próbą konstruowania wadliwej teodycei, która miałaby uniewinniać Boga.

⁴⁷ K. Bembennek, *O (nie)mocy Boga – głos Hansa Jonasa*, „Filosofia” 2015, nr 30 (3), s. 143.

6. *Kategoria dobroci, poznawalności oraz stawania się Boga w kontekście zakwestionowania Jego atrybutu wszechmocy*

Przeredagowany przez Hansa Jonasa luriański mit o akcie *cimcum* miałby stanowić wyraz rewizji ważnych filozoficznych pytań o Boga – nie tylko w szerokim kontekście wyobrażenia Absolutu, ale także Jego przymiotów: wszechmocy, a także poznawalności oraz dobroci. Według filozofa sens wszystkich tych trzech atrybutów powinien zostać, po doświadczeniu Zagłady, na nowo określony. Filozof kwestionuje Boską wszechmoc z uwagi na jej współwystępowanie obok innych przymiotów Boga – poznawalności oraz dobroci. Zakłada, że z co najmniej dwóch powodów kategoria wszechmocy jest wewnętrznie sprzeczna. Po pierwsze „Absolutna, totalna moc oznacza moc, której nic nie ogranicza, nawet istnienie czegoś innego od niej, czegoś poza nią samą i od niej różnego. Albowiem samo istnienie czegoś takiego już by ją ograniczało; jedyna moc musiałaby je unicestwić, by zachować swą absolutność. Absolutna moc w swej samotności nie miałaby zatem żadnego przedmiotu, na który mogłaby oddziaływać. A jako moc bez przedmiotu

byłaby znoszącą siebie mocą bez mocy”⁴⁸. Po drugie, tylko o zupełnie niepoznawalnym Bogu można powiedzieć, że jest absolutnie potężny i dobry.

Ceną za ocalenie przeświadczenia o Boskiej **wszechmocy** musiałoby być zrezygnowanie z Jego zrozumiałości, co stoi w sprzeczności do filozoficznej i teologicznej tradycji żydowskiej. Jonas przyjmuje, że „[...] możemy zrozumieć Boga – rzecz jasna, nie całkowicie; że jednak coś z Niego – z Jego woli [...] jest dostępne dla naszego rozumienia”⁴⁹. Z tej przyczyny również nie dałoby się zaakceptować postulatu o Boskim przymiocie wszechmocy. Bóg nadal musi być poznawalny, nawet po doświadczeniu Szoah. Przyjęcie kategorii wszechmocy klóciłoby się z kategorią Jego dobroci, ale wyłączenie tej ostatniej z idei Boga byłoby wewnątrznie sprzeczne i godziłoby w postulat Boskiej poznawalności. Co ciekawe, gdy filozof odnosi się do kategorii poznawalności Boga, odwołuje się przy tym – paradoksalnie – właśnie do tradycji żydowskiej⁵⁰. Można zatem wnioskować, że nie jest konsekwentny, już

⁴⁸ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 388.

⁴⁹ Tamże, s. 389.

⁵⁰ Zob. A. Sabor, *Ryzyko stworzenia. Czy Bóg naprawdę jest wszechmogący? – trzy eseje Hansa Jonasa*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 20.

nawet wówczas, gdy przyjmuje tezę o *słabości* Boga jako skutku zrezygnowania przez Niego – w sposób wolny w akcie *cimcum* – z przymiotu wszechmocy.

Poddając rewizji tradycyjny w myśli żydowskiej postulat głoszący **poznawalność** Boga, Jonas dokonuje nawet jego wzmocnienia i stwierdza, że po doświadczeniu Holokaustu poznanie Boga jest konieczne. Tym samym odrzuca kategorię *Deus absconditus* – czyli *Boga ukrytego* – i określa ją jako niezgodną z myśleniem judaistycznym. Odrzucenie kategorii *Deus absconditus* jest motywowane przez Jonasa na sposób teologiczny. Odwołuje się przy tym do Tory i wskazuje, że Bóg daje się poznać, choć poznanie to nie może dokonać się w sposób całkowity. Nie podaje przy tym żadnych konkretnych argumentów w postaci biblijnych referencji. Wydaje się również, że zapomina o emblematycznym fragmencie tekstu biblijnego (Iz 45, 15), gdzie Bóg Izraela jest przedstawiany jako Bóg *prawdziwie ukryty*⁵¹. Tradycyjna myśl judaistyczna głosi, że Bóg jest ukryty, co oznacza, że nie daje się całkowicie poznać przez czło-

⁵¹ Biblijne słowa: „Naprawdę jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco” (Iz 45, 15) opatrzone zostały wartym przytoczenia komentarzem tłumacza: „Jahwe jest Bogiem wprowadzie niewidzialnym, lecz działającym w wyczuwalny sposób w historii”. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Izajasza*, tłum. L. Stachowiak, Lublin 1991, s. 210.

wieka, aczkolwiek daje się dostrzec w swoim Objawieniu. W ten sposób wyraża się judaistyczny postulat poznawalności nierozpoznawalnego całkowicie Boga⁵². Jonas zauważa, że „Jeśli zaś Bóg w pewien sposób i pewnym stopniu ma być zrozumiały (czego musimy się trzymać), to Jego dobroć musi się dać pogodzić z istnieniem zła, co jest możliwe tylko pod warunkiem, że Bóg nie jest wszechmocny. Tylko pod tym warunkiem można utrzymać tezę, że Bóg jest zrozumiały i dobry, choć w świecie istnieje zło”⁵³.

⁵² Problematykę Boskiej poznawalności po wydarzeniu Szoah dobrze oddaje Lawrence Troster, który pisze, że Jonas „[...] wierzy, że ukryty Bóg nie jest [odpowiadający żydowskiemu wyobrażeniu – przyp. A.K.] i że po Auschwitz dobroć [Boga – przyp. A.K.] można zachować jedynie kosztem rezygnacji z [przekonania o jego – przyp. A.K.] władzy. Bóg milczał w Auschwitz nie dlatego, że Bóg postanowił nie interweniować, ale dlatego, że Bóg nie mógł interweniować. Odrzucając manichejski dualizm, w celu wyjaśnienia pochodzenia zła, Jonas lokalizuje zło współcześnie w umyślnych działaniach ludzi”. L. Troster, *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, „Conservative Judaism” 2003, nr 55, s. 22 (tłum. własne).

⁵³ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 390. Trafnie myśl Jonasa streszcza Stanisław Warzeszak, który wskazuje, że dla myśliciela „[...] <po Oświećcimiu>, który chce zachować ideę absolutnej dobroci Boga i pozostać wiernym idei zrozumiałości Boga, tak jak czyni to Kabała żydowska [...]. Dochodzi do pewnego paradoksu, który polega na tym, że Bóg będąc *per se* wszechobecnym, w przypadku Shoah nie mógł nic uczynić, tylko dlatego, by nie ograniczać człowiekowi przestrzeni wolności”. S. Warzeszak, *Z twórczości H. Jonasa (3). Bóg – człowiek – etyka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1995, nr 8, s. 290.

Rewizji zostaje poddane także założenie o domniemanej **niezmienności** Boga, ujmowanego klasycznie w myśli żydowskiej – zarówno w filozofii, jak i w teologii – jako bytu koniecznego, trwałego i nie podlegającego przemianom. Wydarzenie Holokaustu podaje w wątpliwość – według Jonasa – dotychczasowy pewnik głoszący Jego niezmienność. Rezygnacja przez Boga z własnej wszechmocy w akcie *cimcum* oznacza również, że w Bogu *zaszła pewna zmiana*. Boskie *wycofanie się* ku samemu sobie miałoby oznaczać nie tylko zrezygnowanie z własnej wszechmocy, ale także *stworzenie miejsca* dla zaistnienia świata. W drugim aspekcie Jonas jest wierny narracji Lurii w micie o akcie *cimcum*. Zaistnienie świata jest również tym momentem, w którym Bóg od nowa siebie kreuje, *staje się*.

Przyjęcie idei *cimcum* uniemożliwia zatem przyjęcie tezy o niezmienności Boga, a tym samym – również o Jego wszechmocy. *Wycofanie się* Boga w celu umożliwienia powstania świata doprowadziło, w toku tejże aktywności kreacyjnej, do wyłonienia się człowieka. W rezultacie okazuje się, że Bóg podlega oddziaływaniu świata zewnętrznego, jest On przezeń *poruszany* i dzięki temu nie jest sam. Oddziaływanie świata zewnętrznego miałoby w tym ujęciu oznaczać wpływ wszystkich czynni-

ków zewnętrznych, doświadczanie ich. Wytwarza się zatem relacja Bóg-świat zewnętrzny, zaś w relacji tej Bóg doświadcza wszelkich zewnętrznych zmian – stawania się nowych rzeczy i umierania – czyli innymi słowy *temporalizuje się* w dynamice kosmicznego procesu, którego sam jest inicjatorem⁵⁴.

7. Bóg w relacji ze światem

Jonas odnotowuje, że

[...] impet ewolucji, podtrzymywany przez Jego [Boga – przyp. A.K.] siłę napędową, przekracza próg, za którym kończy się niewinność, i zupełnie nowe kryterium sukcesu i fiaska przejmuje w posiadanie boską stawkę. Wraz z człowiekiem pojawiają się wiedza i wolność; dzięki temu obosiecznemu darowi niewinność podmiotu życia, które samo siebie spełnia, czyni miejsce zadaniu odpowiedzialności

⁵⁴ Jak podsumowuje Troster: „[...] Bóg jest stającym się Bogiem. [...] Na stającego się Boga oddziałują różne czynniki ze świata. Jeśli Bóg ma jakikolwiek związek ze stworzeniem, to taki, że Bóg musi w jakiś sposób stać się inny w związku z toczącym się procesem powstawania wszechświata”. L. Troster, *Hans Jonas...*, s. 21 (tłum. własne).

w horyzoncie dysjunkcji dobra i zła. Odtąd szansom i niebezpieczeństwom tego wymiaru aktowego powierzona zostaje sprawa Boża, która teraz dopiero staje się jawna i której wynik waży się na szali⁵⁵.

W jaki sposób wspomniany *impet ewolucji* oraz *pojawienie się wolności i wiedzy* miałyby oddziaływać na Boga?

Bóg jest w tym ujęciu Bogiem *stającym się* – ze względu na wpływające na Niego czynniki zewnętrzne. Ponadto nie jest On wszechmocny, ponieważ atrybut ten nie byłby do pogodzenia z Boską dobrocią, przy czym rezygnacja ze wszechmocy jest ceną, którą ponosi On za decyzję o *wycofaniu się* w głąb samego siebie w akcie *cimcum*. Owo wycofanie oraz permanentne trwanie w tej decyzji stanowią również wyraz szacunku względem stającego się stworzenia⁵⁶, bowiem, jak zauważa sam Jonas, Bóg „[...] poważnie traktuje nasz byt w świecie: [...] postrzega świat jako pozostawiony samemu sobie, jego prawa jako niedopuszczające żadnej ingerencji, a naszą przynależność do ziemskiego świata jako niezłagodzoną przez pozaświatową opatrność”⁵⁷.

⁵⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 384.

⁵⁶ Zob. Z. Zielińska, *Reinterpretacja luriańskiego pojęcia...*, s. 187.

⁵⁷ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 382.

Poddając rewizji pytanie o relację Boga z człowiekiem, należy zauważyć, że w kontekście stojącego się świata, gdzie na końcu pewnego etapu procesu ewolucyjnego stawania się kształtuje się człowiek, Bóg przejawia się jako **zatroškany**. Jak należałoby to rozumieć? Otóż Bóg jest *uwikłany w świat*, gdyż decydując się na akt *cimcum* dał wyraz tego, że nie chce pozostać osamotniony, zamknięty sam w sobie. Boską *troskę* należałoby więc rozumieć w sposób specyficzny. Po pierwsze miałyby ona wyrażać się w kategorii wspomnianego szacunku, który oznaczałby nieingerowanie w świat w duchu poszanowania jego wolności i niezależności. Po drugie, *troskający się* Bóg „[...] nie jest czarodziejem, który [...] pozostawi coś do zrobienia innym aktorom, a tym samym od nich uzależni swą troskę”⁵⁸. W tym ujęciu troska Boga nie przybiera postaci klasycznego wyobrażenia o Boskiej ingerencji w historię⁵⁹.

W ten sposób Bóg miałby dokonać *uzależnienia się* od świata, od wyłonionych w toku ewolucji stworzeń, zaś nade wszystko od człowieka, wraz

⁵⁸ Tamże, s. 387.

⁵⁹ „[...] Nie oznacza to, że Bóg interweniuje w historię w tradycyjnym sensie. Po Oświećcimiu należy porzucić takie rozumowanie”. L. Troster, *Hans Jonas...*, s. 21–22 (tłum. własne).

z którym pojawiła się kategoria *wolności i wiedzy*. W tym *uzależnieniu się* przejawia się jeszcze jedna Boska cecha – jest On Bogiem *zagrożonym*. Kore-sponduje to z elementem ryzyka, które podjął Bóg w swojej pradecyzji o akcie *cimcum*. Boskie zagrożenie i ryzyko mają oznaczać, że Bóg umożliwił wyłaniającemu się stworzeniu wolność w stanowieniu o kwestiach, które są przedmiotem Jego uwagi: „W jakiś sposób, aktem niezbadanej mądrości czy miłości (czy cokolwiek innego było Bożym motywem), zrezygnował z tego, by zadowolenie zapewnić sobie własną mocą, tak jak już aktem stworzenia zrezygnował z tego, by być wszystkim”⁶⁰.

Rewizja pytania o obraz Boga po doświadczeniu Szoah pokazuje również, że Bóg jest Bogiem **cierpiącym**. Przeświadczenie o tym wynika wprost z proponowanego przezeń mitu, bazującego na luriańskiej narracji o akcie *cimcum*. Według Lurii akt *cimcum* nie był aktem jednokrotnym, wręcz przeciwnie – akt ten stanowi permanentny ciąg związany z wyłanianiem się nowych istot w świecie zewnętrznym. Dla Jonasa akt *cimcum* miałby być aktem jednorazowym. Pojawia się tutaj dostrzegalna różnica w stosunku do narracji luriańskiej. Autor *Idei Boga po Auschwitz*.

⁶⁰ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*. Żydowski głos..., s. 387.

Żydowski głos ujmuje to w ten sposób, że Bóg podjął ryzyko, w ramach swojej pradecyzji. Wycofanie się Boga ma regulować i jednocześnie konstytuować relacje między światem zewnętrznym i Bogiem. Boskie wycofanie w ramach aktu *cimcum* stanowi wyłom względem dotychczasowej tradycji, oznacza bowiem zmianę dokonującą się w Bogu. Stąd też trudno mówić o Jego stałości. Boska zgoda na urzeczywistnienie się owej zmiany miałyby być świadectwem na rzecz takiego Boga, który jest *cierpiący*. W tym ujęciu jest On podobny do ludzi, bowiem człowiek również doświadcza cierpienia. Pradecyzja o *cimcum* jest początkiem Boskiego cierpienia. Należy zwrócić uwagę, że w tym punkcie Jonas uzasadnia Boskie cierpienie teologicznie, przywołując wybiórczo sytuacje z Biblii, gdzie Bóg przedstawiany jest jako *zatroskany* z powodu człowieka: „Czy również w hebrajskiej Biblii nie czytamy o Bogu, który czuje się lekceważony i pogardzany przez człowieka – który się o niego martwi? Czy nie widzimy nawet, jak żałuje, że stworzył człowieka, i jak się frasuje rozczarowaniem, które sprawia Mu człowiek – a zwłaszcza Jego wybrany lud?”⁶¹.

⁶¹ Tamże, s. 385. Jak słusznie przywołuje Troster: „jak wskazał William Kaufman, w dyskusji o koncepcji Boga u Jonasa, «stworzenie jest tragiczne»”. L. Troster, *Hans Jonas...*, s. 21 (tłum. własne).

Obraz Boga jest uzależniany przez Jonasa od konkretnych doświadczeń egzystencjalnych i historycznych. W ten sposób Bóg, z transcendentnego i absolutnego, przekształca się w ideę – jak każda idea – z konieczności poddaną dziejowym wariabilizmom. Można wówczas postawić pytanie o zasadność takiej idei Boga, która uzależniana jest od czynników zewnętrznych – o to, czy aby takie wyobrażenie Boga nie sprawia, że Jego idea traci wówczas pewną cechę niezależności od wszelkich czynników zewnętrznych; ta zaś cecha jest przecież jedną z tych, które określają Jego samego. Zatem, w jaki sposób można mówić o koncepcji Absolutu, który byłby uzależniony od ludzkiego wyobrażenia i ludzkich Jego doświadczeń, a także od dynamiki historycznych przemian i okoliczności? Taka wizja Absolutu mogłaby podlegać arbitralnym modyfikacjom w zależności od osobistych przeżyć i zmiennych okoliczności historycznych.

Proponowane przez Jonasa wyobrażenie Boga, skonfrontowane z doświadczeniem Zagłady, jak podkreśla sam autor, ma realizować postulat korzystania z dotychczasowej tradycji myśli żydowskiej. W wielu punktach postulat ten jest realizowany, aczkolwiek niekiedy autor dokonuje zastanawiającej, arbitralnej selekcji argumentów, które mia-

łyby przemawiać za proponowanymi przez niego koncepcjami, współkonstytuującymi ideę Boga po wydarzeniu Szoah. Tym samym ingeruje w tradycyjne ustalenia na temat Boga. Dzieje się tak w momencie, gdy przywołuje tradycyjną argumentację na rzecz przymiotu Boskiej dobroci lub poznawalności. Podobnie dzieje się w przypadku, gdy wspomina o Bogu *współodczuwającym* z człowiekiem, *troszczącym* się o niego, *współcierpiącym* ze swoim stworzeniem. Tej konsekwencji brakuje jednak w sytuacji, gdy autor odnosi się do kategorii Boskiej wszechmocy, stałości lub do koncepcji *Deus absconditus*⁶².

Można się zastanawiać także i nad tym, oraz przedstawić to nawet jako zarzut, że Jonas popada w swoisty eklektyzm przy rewidowaniu dotychczasowych pytań o Boga – a co za tym idzie,

⁶² Z drugiej strony trzeba przyznać, że Jonas już na początku swoich rozważań w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* zauważa, że konfrontując dotychczasowe wyobrażenie Boga z doświadczeniem Zagłady należy „[...] porzucić wyobrażenie «Pana historii»”. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos...*, s. 382. Idea Boskiego władztwa nad dziejami pochodzi bezpośrednio z myśli żydowskiej i jest powiązana z atrybutami takimi jak: wszechmoc, dobroć, troska. Być może, w porządku teologicznych rozważań, można przyjąć, że Bóg objawia się w różny sposób, prezentując w ten sposób – stopniowo, w dynamice Boskiej pedagogii – prawdę o sobie.

także i pewnych koncepcji Boskości – w kontekście doświadczenia Szoah. Najbardziej znaczącym tego przykładem może być prezentowany przez niego mit w *Idei Boga po Auschwitz. Żydowski głos*. Jonas przywołuje tam dawny kabalistyczny mit luriański o akcie *cimcum*. Luria w swoim micie o stworzeniu świata, na podstawie Boskiego aktu *cimcum*, nie usiłował – jak przedstawia to Jonas – zrezygnować z własnej wszechmocy. Ponadto, akt *cimcum* nie jest jednorazowy, jak przedstawia to Jonas, jest on bowiem – jak twierdzi Luria – Boską sytuacją permanentną. Jak zauważa cytowana wcześniej autorka:

Luria nie mówi o ograniczeniu wszechwładzy Boga, ale o wycofaniu się Boga w głąb siebie. Ten sam Bóg jednak w drugim etapie stworzenia objawia się, „wypromieniowując światło ze swojej istoty”. Ukazuje się wtedy jako biblijny Bóg Stwórca ze wszystkimi atrybutami wymienianymi przez Torę. Jonas jest przekonany o totalności aktu *cimcum*, który pozbawił Jahwe mocy. Kabalistyczna emanacja kolejnego etapu aktu stworzenia nie była już dla Jonasa możliwa. [...] Kabalistyczne *cimcum* nie było aktem jednorazowym. Dokonywało/dokonuje się za każdym razem, kiedy powstawała/powsta-

je nowa istota. Zakłada to zmienność i dynamizm. [...] Jonas traktuje *cimcum* jak wydarzenie jedno-razowe, implikujące zmienność samego Stwórcy. Uważa, że Jahwe wycofał się, stwarzając świat i to warunkuje nasze relacje z nim⁶³.

Stworzenie aktualizuje się bez przerwy, a zatem – zgodnie z wykładnią Lurii – wspomniany akt zachodzi permanentnie. Dowolna ingerencja w luriański mit, której dopuszcza się filozof, w zakresie radykalizowania niektórych wątków czy też wprowadzania ich odmiennych interpretacji, stawia pytanie o jej zasadność i prawomocność oraz o kryteria, którymi kierował się dokonujący jej, współczesny autor. Pytanie to dotyczy problemu, na ile te ingerencje w kabalistyczny mit Lurii są uprawnione.

Prezentowana przez Jonasa koncepcja idei Boga po doświadczeniu Holokaustu odnosi się również do zagadnienia ontologii. Cały intelektualny eksperyment Jonasa przybiera charakter ontologii mitycznej. Zaprezentowana teoria istnienia bytu bez wątpienia bazuje na mitycznym wątku o kreacji świata. Taka wizja ontologii pozostaje w ścisłej zależności z koncepcją Boskości i z samą osobą Boga. Nie mogłaby

⁶³ Z. Zielińska, *Reinterpretacja luriańskiego pojęcia...*, s. 188–189.

ona istnieć samodzielnie, gdyż zagadnienie Absolutu i Jego decyzji w postaci aktu *cimcum* zajmuje tutaj miejsce kluczowe. Skonstruowanie mitycznej ontologii jest próbą stworzenia przez Jonasa nowej koncepcji idei Boga. Transformacja spojrzenia na dotychczasowe wyobrażenie idei Boga, bazująca na tradycji myśli żydowskiej, jawi się zatem w narracji Jonasa jako fakt. Wiąże się to wprost z postulatem, który zaprezentował André LaCocque:

[...] większość spekulacji filozoficznych nad tym, co boskie, powinna zostać zrewidowana. Filozoficzne pojęcia transcendencji, wszechmocy, nieskończoności powinny być rozpatrywane *sub specie historiae*, a nie *sub specie aeternitatis et absoluti*. Wszechmoc Boga jest bardziej modlitewnym wyrazem nadziei, wiary i miłości Izraela niż obiektywnym twierdzeniem. Podobnie ma się rzecz z transcendencją i wiecznością, czy jakimkolwiek innym, odkrywanym spekulatywnie, „atrybutem” boskim. Niewątpliwie Bóg jest transcendentny i wieczny, ale jest taki „w mierze” – by tak rzec – w jakiej Jego miłość, Jego troska i Jego zaangażowanie przekraczają i przerastają ludzką bezbożność⁶⁴.

⁶⁴ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 329.

Niestety, nie można dowiedzieć się od autora przytoczonego cytatu, dlaczego należałoby przyjąć, że wszechmoc Boga miałyby być raczej wyrazem religijnych przekonań niż obiektywnym twierdzeniem.

Krytyczna lektura omawianego eseju Jonasa wymaga poczynienia jeszcze jednej uwagi. Wydaje się, że w pełni uprawnionym zarzutem względem Jonasa jest brak odniesienia się przez niego do wątku odpowiedzialności człowieka, zakładającej wolną wolę, postulowaną przez teistyczną narrację judeochrześcijańską. Ludzka wolna wola miałyby odpowiadać za dopuszczenie i wywołanie zła w postaci Szoah. W refleksji Jonasa pojawia się przede wszystkim wątek teodycealny. Wybrzmiewa on w pytaniu: co Holocaust mówi o Bogu? W ten sposób autor uzależnia ideę Boga od konkretnego doświadczenia egzystencjalnego i historycznego. Pytanie o Boga wiąże się w jego myśli z zagadnieniem Boskiej obecności, lub jej braku, w perspektywie Zagłady.

Zastanawiające jest to, że w refleksji filozofa brakuje analogicznych rozważań w kontekście człowieka. Praktycznie w ogóle nie pojawia się wprost stwierdzenie, że na tragiczne wydarzenie Zagłady składały się ludzkie wybory, decyzje. Brak tej refleksji powinien być zrozumiały – w końcu Jonas

już choćby w samym tytule swojego eseju zawęży zagadnienie do problematyki Boga. Jednakże prezentowana przez niego ontologia zawiera komponent antropologiczny, wykazuje bliską zależność pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a co najważniejsze – filozof zwraca uwagę na ewolucyjne wyłonienie się człowieka, a wraz z nim kategorii jego wolności oraz wiedzy.

8. *Rewizja pytania o rzeczywistość transcendentną u Hannah Arendt*

Czy w filozoficznej refleksji Hannah Arendt można dostrzec jakąś zmianę w postrzeganiu idei Boga po historycznym wydarzeniu totalitaryzmów i Szoah? Zanim przyjdzie zmierzyć się z tym pytaniem, należy podjąć problem, który odnosi się bezpośrednio do zasadniczego w tym kontekście pytania o obecność i status kwestii religijnych w filozoficznym namyśle autorki *Życia umysłu*. Dopiero odnalezienie odpowiedzi na to pytanie pozwoli ustalić czy w ogóle istnieje możliwość stwierdzenia i przebadania jakiegokolwiek formy rewizji pytania o Boga po wydarzeniu Holokaustu w filozoficznej wykładni Arendt.

Dwudziestowieczny totalitaryzm i jego zbrodniczy wytwór w postaci Szoah są poważną cezurą w dziejach, a także powodem kryzysu tradycji myślowych. Jednakże, jak zauważa Arendt:

Myślenie jest jednym ze sposobów na zmierzenie się z kryzysem. Nie dlatego, że go przewyżcza, lecz dlatego, że wciąż na nowo przygotowuje nas na spotkanie z tym, co wydarza się w naszym codziennym życiu. Myślę więc, że to „myślenie” [...] ma funkcję majeutyczną, jest akuszerstwem. [...] Prawdą jest, że po myśleniu pozostaje się w pewnym sensie pustym⁶⁵.

Zatem, według Arendt, refleksja intelektualna może być narzędziem w podejmowaniu prób uporządkowania i zmierzenia się z konsekwencjami tragicznego wydarzenia, katastrofy dwudziestego stulecia, które rozpoczęło kryzys – także ten w myśli religijnej. Autorka oświadcza: „Historia ma znaczenie – ale dopiero, gdy się skończy”⁶⁶. Jeżeli jest tak, jak twierdzi autorka *Kondycji ludzkiej*, to tym bardziej należy pytać o konsekwencje straszliwych

⁶⁵ H. Arendt, *Uwagi dla Towarzystwa Etyków Chrześcijańskich*, tłum. M. Jędrzejek, E. Kot, „Znak” 2019, nr 755 (3), s. 65.

⁶⁶ Tamże, s. 66.

wydarzeń dwudziestego wieku. Trzeba zatem zapytać o konsekwencje, które miałyby zająć w powojennej filozofii Boga i w szeroko rozumianej filozoficznej refleksji religijnej.

Czy jednak w refleksji Arendt pojawiają się wątki religijne? Zagadnienia takie występują w jej tekstach, choć nie są częste i nie są one głównym obiektem rozważań myślicielki. Możliwe, że z tego powodu u niektórych autorów pojawiają się wątpliwości na temat tego, czy Arendt w ogóle zajmuje się zagadnieniami religijnymi. Wystarczy w tym kontekście przywołać opinię Hansa Jonasa, który w swoich wspomnieniach pisze, że:

Hannah nigdy [...] nie podawała się za autorytet w tej dziedzinie [w dziedzinie spraw religijnych – przyp. A.K.]. Jej wiedza o żydostwie i judaizmie była minimalna. Jej znajomość żydowskiej historii nie sięgała dalej niż do Mojżesza Mendelssohna. Dla niej dzieje te tożsame były zasadniczo z historią nowoczesnego, zasymilowanego i wyemancypowanego żydostwa niemieckiego, zaczynały się więc w istocie dopiero pod koniec XVIII wieku. Wszystko, co wcześniej, kryło się dla niej we mgle ogólników, ginęło w mroku przeszłości i Biblii, której nie znała. Nowy Testament znała dobrze, studio-

wała go bowiem wszak u Bultmanna. Naszej Biblii zapewne nie przeczytała nigdy⁶⁷.

Słowa Jonasa brzmią zaskakująco, bowiem należy pamiętać, że Arendt studiowała teologię w Niemczech, więc z pewnością orientowała się w zagadnieniach z zakresu egzegezy biblijnej. Analiza egzegetyczna Biblii Greckiej z zasady uwzględnia znajomość Biblii Hebrajskiej i z tej przyczyny trudno zgodzić się z twierdzeniem, jakoby Arendt nie znała jej wcale. Należy jednak powrócić do pytania postawionego na początku tego akapitu. Można postawić tezę, że filozoficzne poglądy Arendt były z całą pewnością odległe od chrześcijańskiej dyscypliny dogmatycznej i nie były zbieżne z żydowską ortopraksją.

Poglądy autorki *Życia umysłu* były skupione wyłącznie na sprawach świeckich. Uważna lektura jej tekstów uzmysławia, że w jej poglądach obecne są bardzo istotne komponenty religijne i założenia teologiczne. Arendt, w liście do Gershoma Scholema z 20 maja 1944 roku, wspomina o tym, że cała jej dotychczasowa działalność intelektualna miałaby

⁶⁷ H. Jonas, *Wspomnienia. Rzecz o Hannah Arendt*, tłum. A. Lip-szyc, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 133/134, s. 170.

odpowiadać wysiłkom adresata jej listu⁶⁸. Scholem to badacz mistycyzmu żydowskiego, doskonale zorientowany w tradycji kabały. Arendt postuluje, aby odebrać teologom wyłączność na interpretację tekstów religijnych i jednocześnie wytworzyć nową formę modelu religijnego⁶⁹. W tym samym liście Arendt określa się jako *apikojres* (jidysz z hebr. סורוקיפא). Tradycja żydowska określa tym mianem początkowo osoby, które odstąpiły od żydowskiej ortodoksji. W późniejszym okresie nazwa ta odnosi się do Żydów po asymilacji, do żydowskiego oświecenia. Część najbardziej radykalnych osób spośród tej grupy w sposób otwarty nie chciała zbyt angażować się w judaizm, a przy tym była dość powściągliwa w stosunku do chrześcijaństwa i innych konfesyj. W rezultacie grupa ta zaczęła wytwarzać świecki światopogląd o religijnej podbudowie.

Wszelako w perspektywie niniejszej książki zasadnicze nie jest pytanie, które dotyczy wiary lub niewiary czy ewentualnie przynależności konfesyjnej Arendt. Chodzi raczej o rozstrzygnięcie problemu obecności w jej tekstach komponentów

⁶⁸ Zob. H. Arendt, G. Scholem, *Der Briefwechsel*, red. M.L. Knott, D. Heried, Berlin 2010, s. 47.

⁶⁹ Zob. M.L. Knott, *Unlearning with Hannah Arendt*, tłum. D. Dollenmayer, New York 2013, s. 35.

religijnych, a także o zweryfikowanie ich pod kątem ewentualnej rewizji pytań o Boga po doświadczeniu Zagłady. Nie można pominąć fragmentu z jej listu do Karla Jaspersa, w którym wspomina o jednym z najważniejszych pytań, z którymi przychodzi się jej mierzyć w czasach współczesnych: „Twoje pytanie *Czy Jahwe nie zniknął nam za bardzo z oczu?* chodziło za mną od tygodni, a ja nie byłam w stanie dać na nie odpowiedzi. [Udawało mi się to – przyp. A.K.] nie lepiej niż znalezienie odpowiedzi, której sama domagam się od ostatniego rozdziału [*Korzenie totalitaryzmu* – przyp. A.K.]”⁷⁰. Już pierwsze zdanie zacytowanego fragmentu uzmysławia jak bardzo zagadnienie obecności Boga w świadomości ludzi żyjących w świecie współczesnym było dla Arendt istotne. Było ono równie ważne, jak odnalezienie odpowiedzi na pytania związane z ludzkimi doświadczeniami totalitaryzmu w dwudziestowiecznej Europie.

Trudno zaprzeczać, że w tekstach Arendt pojawiają się wątki religijne, jako inspirujące, katalizujące i wspomagające jej filozoficzne myślenie. Z pewnością nie są one wszechobecne, ale jednak istnieją. W swojej rozprawie doktorskiej porusza

⁷⁰ H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, red. L. Köhler, H. Saner, München 1985, s. 202 (tłum. własne).

zagadnienie pojęcia miłości w ujęciu św. Augustyna⁷¹. Z jednej strony, odwołując się do antropologii filozoficznej, autorka dokonuje jej interpretacji w duchu tradycji żydowskiej. Z drugiej strony, zagadnienia teologiczne i filozoficzne, w tym przede wszystkim problem miłości w narracji św. Augustyna, przedstawione zostają w konwencji laickiej narracji filozoficznej. Należy też postawić tezę, według której w późniejszym okresie filozoficznej działalności Arendt wątki religijne ulegają w jej opracowaniach poważnemu przeobrażeniu. Tym przełomowym momentem w wątkach religijnych Arendt jest totalitaryzm i wydarzenie Szoah⁷².

⁷¹ Wydana rozprawa doktorska Arendt nosi tytuł: *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (pol.: *Pojęcie miłości u Augustyna: próba interpretacji filozoficznej*).

⁷² Podobnie niuansuje Rafał Zawisza: „Ważnym momentem, kiedy inspiracje religijne zostają wydestylowane do świeckiej postaci, była dla Arendt cezura wojny i Zagłady. Widać to wyraźnie w tzw. protokołach Grupy Młodożydowskiej, forum dyskusyjnym współprowadzonym już po ucieczce do Ameryki, w roku 1942, wraz z Josephem Maierem. W archiwum Arendt znajdują się konспекty wykładów, a jeden z nich dotyczy idei wybraństwa. Idea ta zostaje przez prowadzących zaatakowana jako odpowiedzialna za teologiczny fatalizm, szczególnie niebezpieczny w sytuacji opresji. Jednakże okazuje się, że mesjanizm wybraństwa historycznie wytworzył coś, co Arendt i Meier uważają za największy «dar» (*Geschenk*) judaizmu dla Europy i świata: ideę jedności rodzaju ludzkiego (*Menschheit*). Kwestia, w jaki sposób idea ta jest ugruntowana materialistycznie oraz teologicznie, będzie powracała w póź-

Niepodobna zarzucić myślicielce, że dokonała „zeświecczenia świętości”, bowiem nawet już w swojej rozprawie doktorskiej Arendt jedynie przeformułowuje zagadnienia teologiczne, wpisując je w optykę filozoficzną. Trzeba tu też uwzględnić złożoność stylu, w którym Arendt, choćby na samym początku, porusza zagadnienia religijne. Zawsze dokonuje tego w formule oryginalnego ujęcia metodologicznego, gdzie przedmiotem są treści teologiczne, które ujmowane są za pomocą środków należących do zakresu refleksji filozoficznej. Trudno też znaleźć takie opracowania, w których Arendt posługiwałaby się jedynie teologiczną argumentacją zaczerpniętą z Objawienia.

W swoim doktoracie Arendt zajmowała się kategorią stworzoneości (rozumianej jako *creatio Dei*), która była dla niej fundamentalna. Z kolei po Zagładzie zagadnienie stworzoneości przechodzi metamorfozę i staje się opisem kondycji ludzkiej. Można też wskazać na dwie elementarne prawidłowości, tworzące pewną przesłankę, która sugeruje obecność w dorobku Arendt odniesień do rzeczywistości religijnej. Pierwsza, to wzmianki o zadziwieniu cudem istnienia (ang.

niejszych pracach filozofki”. R. Zawisza, *Dyskretna religijność Hanny*, „Znak” 2019, nr 766 (3), s. 72.

the miracle of being). W ostatnim rozdziale *Korzeni totalitaryzmu* Arendt próbuje przedstawić swoistą alternatywę dla impasu, wywołanego przez system władzy totalnej. W związku z tym prezentuje osobliwą koncepcję narodzin⁷³, która wiąże się z wyjątkowością każdorazowej ludzkiej jednostki. Filozofka wspomina, że „[...] ludzie rodzą się i tym samym każdy z nich jest nowym początkiem, [...] [który – przyp. A.K.] rozpoczyna świat na nowo”⁷⁴. Druga prawidłowość, to założenie o boskości narodzin jako takich (ang. *the divinity of birth as such*)⁷⁵. Narodziny są więc postrzegane jako zjawisko spektakularne, sprzeciwiające się powszedniości istnienia i będące jednym z najważniejszych czynników konstytuujących myślenie polityczne. Myślicielka wspomina jak bardzo „zaskakująca jest animacja i zindywidualizowanie materii”⁷⁶ w cudzie narodzin.

Odniesień do Boga, jako istoty transcendentnej, postrzeganego w paradygmacie tradycyjnych religii

⁷³ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 544.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991, s. 213.

⁷⁶ H. Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, red. S. Young-ah Gottlieb, Stanford 2007, s. 152 (tłum. własne).

abrahamicznych, w tekstach Arendt jest istotnie niewiele. W swoim dzienniku zatytułowanym *Denktagebuch*, pod datą 14 kwietnia 1951 roku zamieszcza następujące słowa: „Bóg Stwórca świata: tylko wtedy, kiedy upieramy się, żeby stawiać pytania o przyczyny. Robimy tak z tego powodu, ponieważ sami jesteśmy ostateczną przyczyną”⁷⁷. Trudno o taką interpretację powyższego cytatu, która pozwoli uznać, że postrzeganie Boga przez filozofkę jest w tym przypadku zbieżne z judeochrześcijańską tradycją. Wydaje się raczej, że przytoczone słowa świadczą o sytuacji, w której to człowiek jest zdolny – nieco w duchu Feuerbachowskiej interpretacji – do projekcji idei Boga z powodu lęku przed własną siłą sprawczą, lęku wobec sytuacji, która mu ciąży, ale też na którą jest skazany⁷⁸. Słowa te można postrzegać jako bardzo wysublimowaną formę uciekania od odpowiedzialności za swoje działanie. Jest to także wyraz apoteozy ludzkiej wolności, jej olbrzymiej mocy sprawczej. Spontaniczność człowieka, jako jedna z jego elementarnych właściwości,

⁷⁷ H. Arendt, *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, red. U. Ludz, I. Nordmann, München 2002, s. 65 (tłum. własne).

⁷⁸ Por. J.A. Kłoczowski, *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

byłaby w tym kontekście formą „[...] jedynej możliwej świętości manifestującej się w świecie i przychodzącej na świat poprzez narodziny [...]”⁷⁹.

Można odnieść wrażenie, że w tekstach filozoficznych Arendt wątki religijne są poukrywane, nieoczywiste, zaś szeroko rozumiana duchowość jest związana ze świeckością⁸⁰. Ludzkie życie, będące skończone i przygodne, jest zatem do pogodzenia z taką ideą Boga, która – żeby nawiązać tu do koncepcji Jonasa – wiązałaby się z aktem *cimcum*. Boskie samowycofanie byłoby zgodne z wręcz nieskończoną władzą ludzkiej wolności, która jest zdolna – w duchu spontaniczności – do stworzenia

⁷⁹ R. Zawisza, *Dyskretna religijność Hanny...*, s. 73.

⁸⁰ Zawisza wspomina, że „Szczególny urok tego typu duchowości polega na tym, że jest ona nieoddzielna od świeckości. Właściwie one nigdy nie miały być rozdzielone, duchowość zbudowana wokół wycofanego Boga legitymizuje świeckość. Na pozór reprezentowane przez Arendt wrażliwość i postawa były tak oddane sprawom świata, że nie widać w nich nic religijnego”; R. Zawisza, *Dyskretna religijność Hanny...*, s. 74. W swoim eseju autor posługuje się terminem *duchowość*, jednakże nigdzie nie precyzuje jego rozumienia. Tym samym wydaje się ono dość nieprecyzyjne i trudno jednoznacznie zrozumieć, co autor ma na myśli, gdy posługuje się tym pojęciem. Po drugie, od pojęcia cudu narodzin i cudowności istnienia przechodzi bezpośrednio do idei Boga. To przejście wydaje się nieostrożne, bowiem trudno u Arendt odnaleźć jednoznaczne powiązania łączące cudowność istnienia i zdumiewający fakt narodzin z ideą transcendentnego Boga.

wszelkich rzeczy nowych. Boskie *cimcum* pozwala także na uznanie człowieka za wyjątkowego, dysponującego wielkim potencjałem w możliwościach sprawczych, mających przełożenie nie tylko na niego, ale także na przyszłe pokolenia. W *cimcum*, będącym aktem radykalnym i konsekwentnym, wpisane jest ryzyko zapomnienia o Bogu. W związku z tym istotne są ludzkie wybory moralne i nie ma potrzeby odwoływania się do jakichkolwiek religijnych instancji, które miałyby dokonywać mediacji pomiędzy jednostką ludzką a Bogiem. Bowiem to, co istotne sprowadza się do międzyludzkich interakcji i w nich się wyczerpuje.

Dawne spontaniczne bestialstwo ustąpiło absolutnemu zimnemu i systematycznemu niszczeniu ludzkich ciał, obliczonemu na zniszczenie ludzkiej godności. Unikano zabijania lub odwlekano je w nieskończoność. Obozy przestały być placami zabaw dla bestii w ludzkich postaciach, czyli dla ludzi, którzy naprawdę powinni byli przebywać w zakładach dla umysłowo chorych i w więzieniach. [...] Zabicie ludzkiej indywidualności, niepowtarzalności ukształtowanej w równej mierze przez naturę, wolę i przeznaczenie, która stała się tak oczywistą przesłanką wszystkich stosunków

międzyludzkich, że nawet identyczne bliźnięta wprawiają ludzi w zakłopotanie, jest czymś tak przerażającym, iż zdecydowanie przesłania pogwałcenie osobowości prawno-politycznej i rozpad osoby moralnej. To właśnie przerażenie rodzi nihilistyczne uogólnienia, które dopuszczają prawdopodobieństwo, że w zasadzie wszyscy ludzie są bestiami. W rzeczywistości doświadczenia zebrane w obozach koncentracyjnych pokazują, że istoty ludzkie można przeobrazić w egzemplarze zwierzęcia ludzkiego i że „natura” człowieka jest „ludzka” tylko o tyle, o ile otwiera przed człowiekiem możliwość stania się czymś wysoce nienaturalnym, czyli człowiekiem. Po unicestwieniu istoty moralnej i osobowości prawnej prawie zawsze udaje się zniszczyć indywidualność. Niewykluczone, że da się znaleźć jakieś prawa masowej psychologii tłumaczące, dlaczego miliony istot ludzkich pozwoliły wprowadzić się bez oporu do komór gazowych, choć owe prawa nie wyjaśniłyby niczego poza zniszczeniem indywidualności. Większe znaczenie ma to, że ci, których indywidualnie skazano na śmierć, bardzo rzadko próbowali pociągnąć za sobą kogoś ze swych katów, że praktycznie nie doszło do żadnego poważnego buntu i że nawet w chwili wyzwolenia

spontaniczne rzezie esesmanów należały do rzadkości. Zniszczenie indywidualności oznacza bowiem zniszczenie spontaniczności, posiadanych przez człowieka możliwości zaczynania czegoś nowego na podstawie własnych zasobów, czegoś, czego nie da się wytłumaczyć jako reakcji na środowisko i wydarzenia. Nie pozostaje wówczas nic poza upiornymi marionetkami o ludzkich twarzach, które wszystkie zachowują się jak pies z eksperymentów Pawłowa, które reagują bez wyjątku w sposób dający się doskonale przewidzieć nawet wtedy, kiedy idą na śmierć, i których życie składa się wyłącznie z odruchów. Jest to prawdziwy triumf systemu: „[...] Człowiek, który to widzi, mówi sobie: «Jaka potęgą kryć się musi w rękach panów, aby ich do tego doprowadzić» i odwraca się pełen goryczy, ale pokonany”⁸¹.

W powyższym obszernym, ale ważnym i reprezentatywnym fragmencie wybrzmiewa ogrom destrukcji, na jaką skazana jest jednostka poddawana eksperymentom medycznym przeprowadzanym w obozach koncentracyjnych i w obozach zagłady. Nie chodzi tutaj wyłącznie

⁸¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 529–530.

o eksperymenty *stricto* medyczne dokonywane na ludzkich jednostkach, uznanych za niepożądane w społeczeństwie. Rzeczą dotyczy również eksperymentów, których ofiarą stawała się osobowość ludzi poddanych totalitarnemu terrorowi, a także eksperymentów prowadzących zarazem do ingerencji w ich naturę.

Totalitaryzm, wraz z systemem instytucji oraz laboratoriów służących eksperymentowaniu na człowieku odartym ze swej podmiotowości, ujawnia swoje oblicze jako *mysterium iniquitatis*. Obozy stają się miejscami, w których człowiek przygotował i doprowadził do perfekcji machinę systematycznego i sprawnego wyniszczania innego człowieka. To właśnie tam proces dehumanizacji, uprzedmiotowienia, sprowadzenia do poziomu bycia jedynie odbiorcą biologicznych bodźców – aż po fizyczną eksterminację – osiągnął swoje apogeum. Tym samym totalitarny oprawca daje wyraz i upust swojej niepokonanej mocy sprawczej. Sięga ona tak daleko, że wręcz rzutuje na ludzką kondycję i naturę. Totalitarni liderzy i ich protagoniści – w imię ślepego podążania za zbrodniczą ideologią – doprowadzili wręcz do sytuacji *rywalizowania* z ideą wszechmogącego Boga poprzez próby zmieniania ludzkiej natury,

podejmowane w ramach programów eugenicznych. Jak zauważa amerykański filozof Richard J. Bernstein:

Błądą przy tym tradycyjne rozumienia występku, grzechu, złych intencji i można przy tym postępować w najbardziej banalny sposób. Straszliwe czyny nie zawsze wymagają straszliwych motywów. „Obozy oznaczają nie tylko eksterminację ludzi i degradację ludzkiej jednostki, ale służą również upiornym eksperymentom eliminowania – w naukowo kontrolowanych warunkach – spontaniczności jako takiej, będącej sposobem wyrazu ludzkiego zachowania oraz transformacji ludzkiej indywidualności w zwykłą rzecz, w coś czym nawet nie są zwierzęta: pies Pawłowa, jak wiadomo, był trenowany do tego, aby jeść nie wtedy gdy jest głodny, a wówczas gdy dzwoni dzwonek; był wynaturzonym zwierzęciem”⁸².

Na podstawie zacytowanego fragmentu z *Korzeni totalitaryzmu* można zaryzykować tezę, że totalitaryzm i jego zbrodnia w postaci Szoah zmusza do rewizji pytania o Boga **pośrednio**,

⁸² R.J. Bernstein, *Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant*, „Soundings: An Interdisciplinary Journal” 2002, nr 85 (1), s. 21.

gdyż w kontekście pytania o człowieka. Oznacza to innymi słowy, że można zastanawiać się czy aby nie człowiek, poprzez swoją przerażającą moc oddziaływania na innego człowieka – eksperymentowania na nim i zabijania jego spontaniczności wolnego działania, aż wreszcie docelowego eksterminowania fizycznego – nie stał się *quasi-wszechmogącym Bogiem*. W końcu jego działanie w obozach koncentracyjnych i w obozach zagłady przyczyniło się do istotnej zmiany ludzkiej kondycji i natury.

Należy również poddać krytycznej ocenie to, co Arendt zapisała w swoim pamiętniku pod datą 14 kwietnia 1951 roku, a co zostało już zacytowane. Jeśli jest tak – jak twierdzi filozofka w swoim pamiętniku – że człowiek projektuje ideę Boga w związku z odczuwalną obawą przed własną mocą sprawczą, to czy totalitaryzm i fakt Zagłady nie pokazuje, że ta obawa zanikła i człowiek stał się tak potężny, że aż – w specyficzny, sobie właściwy sposób – **wszechmogący**? Fakt możliwości skutecznego wpływania na ludzką kondycję i niszczyielskiego oddziaływania na najbardziej fundamentalne ludzkie dyspozycje – takie, jak choćby zdolność do spontanicznego wolnego działania – mogą to potwierdzać.

Pomimo tego, że w tekstach Arendt pojawia się stosunkowo niewiele oczywistych odniesień do zagadnień religijnych, a w szczególności do zagadnienia idei Boga, rozumianego według tradycyjnego ujęcia religii abrahamicznych, można odnaleźć również takie fragmenty, w których owo odniesienie jest obecne, choć tylko specyficznie i w sposób zawoalowany. Nie ulega wątpliwości, że historyczne doświadczenie totalitaryzmów i Holokaustu sprawiło, że w tekstach myślicielki pojawia się zmiana w postaci mówienia raczej o *kondycji* człowieka niż o fakcie jego *cudownego przyścia na świat*. Co więcej, subtelne wątki religijne pojawiające się w jej pracach pozwalają na skonfrontowanie takiej wizji religijności z ideą Boga, która wyłania się z koncepcji aktu *cimcum*. Zatem wizja ta jest związana z duchem mistycyzmu żydowskiego, a konkretnie z kabałą luriańską. Ponadto poglądy Arendt, zawarte w *Korzeniach totalitaryzmu*, stawiają szereg pytań o ludzką wszechmoc i o przejęcie przez człowieka prerogatyw, które w tradycji judeochrześcijańskiej włącza się w treść idei Boga. Doświadczenie Zagłady jest w tym przypadku bez wątpienia momentem stymulującym nadanie nowej treści dotychczasowym pytaniom o Boga, a także wymuszającym rewizję funkcjonujących dotąd odpowiedzi.

9. Rewizja pytania o kondycję religijnej wiary w rzeczywistość eschatologiczną

Wraz z nowożytnym zerwaniem z tradycją, na kontynencie Europy i w dorobku jej intelektualnej myśli nastąpił również kryzys instytucji autorytetu, a był on według Hannah Arendt powiązany z kryzysem religii. Kryzys, a nawet zanik elementów tworzących rzymską trójkę, *autorytet–religia–tradycja*, przełożył się proporcjonalnie na wszystkie pozostałe składowe rzeczywistości kulturowej, politycznej i religijnej. W jaki zatem sposób kryzys instytucji autorytetu rzutował na ludzkie przeświadczenia religijne, zwłaszcza eschatologiczne? Doprowadziło to do bardzo jednoznacznych, wypunktowanych przez autorkę konsekwencji:

Tak czy inaczej pozostaje faktem, że za najbardziej doniosłą konsekwencję sekularyzacji świata nowożytnego z powodzeniem można uznać to, że wraz z religią usunięto z życia publicznego lęk przed piekłem, czyli jedyny polityczny element tradycyjnej religii. My sami zresztą – którzy w epoce Hitlera i Stalina musieliśmy patrzeć na niesłychane, niespotykane dotąd zbrodnie, zalewające świat polityki niemal bez sprzeciwu ze strony ciemiejących – powinniśmy

szczególnie doceniać „perswazyjny” wpływ owego lęku na funkcjonowanie sumienia. Tym bardziej że – jak pamiętamy – nawet w czasach największego rozkwitu oświecenia zarówno bojownicy rewolucji francuskiej, jak i amerykańscy Ojcowie Założyciele nalegali, by strach przed „Bogiem-mścicielem” i wynikającą z tego strachu wiarę w życie przyszłe uczynić integralną częścią nowego państwa. Dlaczego akurat ludzie rewolucji tak dziwnie odbiegali od ogólnego klimatu swojej epoki? Otóż właśnie dlatego, że wskutek oddzielenia Kościoła od państwa znaleźli się w sytuacji podobnej do tej, w której był niegdyś Platon. I gdy ostrzegali, by lęku przed piekłem nie usuwać z życia publicznego, bo wtedy „morderstwo traktowano by równie obojętnie jak ustrzelenie siewki, a wytępienie narodu Rohilla byłoby tak samo niewinne jak połknięcie roztoczy wraz z kęsem sera”, ich słowa miały w sobie coś z proroctwa; nie wypływały jednak z dogmatycznej wiary w „Boga-mściciela”, lecz z nieufności wobec natury ludzkiej⁸³.

Arendt wiąże zanik lęku przed piekłem bezpośrednio z upadkiem instytucji autorytetu. Przede wszystkim stawia tezę, że sekularyzacja nowożytności

⁸³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 163–164.

przyczyniła się do usuwania religii z krajobrazu rzeczywistości. Naturalnie dyskusyjne pozostaje to, na ile lęk przed piekłem jest narzędziem skutecznie zapewniającym ład w społeczeństwie. Już w kontekście poglądów Arendt należałoby zauważyć, że wyłonienie się eschatologicznej nauki chrześcijańskiej na temat losu potępionych jest spowodowane upolitycznieniem Kościoła i zaanektowaniem przezeń platońskiej wizji świata przyszłego. Autorka *Między czasem minionym a przyszłym* zauważa przecież, że pierwotne nauczanie chrześcijańskich wspólnot eklezjalnych było nastawione przede wszystkim na głoszenie nauki o zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu. Upadek Rzymu i objęcie przez Kościół roli jedyne go depozytariusza i włodarza systemu i porządku publicznego, nie tylko przyczyniły się do upolitycznienia Kościoła, ale także do przejęcia przezeń rangi autorytetu w rzymskim rozumieniu. Ponadto sprawiły, że odtąd Kościół jako religijna instytucja autorytetu, stał się głównym trybunałem i podstawową instancją świata Zachodu, będącą jednocześnie kustoszem tradycji. Taki stan rzeczy miał obowiązywać do czasów nowożytnych, które przyniosły zerwanie z tradycją, okazując się afirmatywne względem postaw krytycznych i sceptycznych. Konsekwencją tych nowożytnych przeobrażeń była

sekularyzacja ładu społeczno-politycznego, oparte-
go na rzymskiej triadzie *autorytet–religia–tradycja*,
oraz radykalne zmiany zachodzące w obrębie świa-
topoglądu człowieka Zachodu.

W przytoczonym cytacie Arendt wspomina na
temat pamięci o *niesłychanych, niespotykanych dotąd*
zbrodniach, które miały miejsce w Europie w okre-
sie funkcjonowania totalitaryzmów. Zaznacza rów-
nież, że zbrodnie te powinny uzmysłwić doniosły
wpływ funkcjonującego lęku przed piekłem, który
miał zaniknąć w okresie, w którym na kontynencie
europejskim, w dwudziestym stuleciu, funkcjonował
w swoich bezprecedensowych formach totalitaryzm.
Pozwala to na postawienie wniosku, że zanik religij-
nej wiary w istnienie piekła i jednocześnie zanik lęku
przed nim, są momentem poprzedzającym nastanie
totalitaryzmów. Jednocześnie jest to konsekwencja
sekularyzacji rzeczywistości, która miała się rozpo-
cząć już w początkowym okresie nowożytności.

Rodzi się zatem pytanie o to, w jaki sposób Zagła-
da jest impulsem do rewizji pytań o eschatologicz-
ne wierzenia dotyczące potępionych oraz w ogóle
do zweryfikowania pytań o religię? Na podstawie
założeń Arendt można konkludować, że rzeczy-
wistość, która nastąpiła bezpośrednio po zakończe-
niu ostatniego światowego konfliktu zbrojnego, to

świat, w którym ostatecznie uległa zatarciu religijna wiara w istnienie piekła. Zanik tej wiary mógłby sygnalizować jeszcze inne zjawisko. Jest nim poważny kryzys religii, uzewnętrzniający się pod postacią atrofii wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, będącą także źródłem systemu moralnego. Etyka, wynikająca z religijnego Objawienia i nim legitymizowana, byłaby w pewien sposób powiązana z lękiem przed piekłem, bowiem religijne imperatywy moralne wiążą się z rekomendowaniem takiego sposobu życia, który zapewnia uniknięcie, przewidzianej na Sądzie Bożym, kary potępienia. Zagłada miałyby więc ugruntowywać taką rzeczywistość, w której nie istnieje już lęk przed potępieniem.

Arendt uświadamia także to, że brak tego lęku w jakimś stopniu mógł rzeczywiście wpłynąć destrukcyjnie na sumienia ludzi⁸⁴, którzy dopuszczali się tego rodzaju zbrodni pod postacią ludobójstwa. Holokaust – w perspektywie interpretacji proponowanej przez autorkę – może przyczynić się do przeformułowania problematyki wiary religijnej, w ścisłym związku ze zjawiskiem zaniku eschatolo-

⁸⁴ Otwarte zostaje pytanie o ocenę słuszności formowania sumienia bardziej w oparciu o lęk przed piekłem niż w oparciu o świadome i wolne wybory człowieka. Nie jest to jednak przedmiotem niniejszej książki.

gicznej wizji piekła, a więc także i lęku przed nim. Wydaje się, że jest wiele racji w przekonaniu, że skoro nowożytność przyczyniła się do kryzysu instytucji autorytetu i tradycji, to w konsekwencji przyczyniła się też do kryzysu religii. Jeśli urzeczywistniony w świecie Zachodu totalitaryzm i Zagłada przypieczętowały ostateczny upadek autorytetu i stanowią one o definitywnym zerwaniu z tradycją, to z pewnością przyczyniły się także do załamania ludzkiej wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Perspektywa piekła jest bowiem komponentem teologicznej i religijnej wrażliwości chrześcijaństwa, które wszak od czasu upadku Rzymu, a zatem od antyku aż po nowożytność, było powszechnie uznawaną instytucją, pełniąc w świecie Zachodu rolę uniwersalnego etyczno-aksjologicznego autorytetu.

Kwestia obecności Boga w czasach Zagłady i Jego odpowiedzialności za dopuszczenie do tych wydarzeń są zagadnieniami, które najmocniej wybrzmiewają w tekstach Hansa Jonasa. Korzysta on przy tym z dorobku filozoficznego i teologicznego tradycji

żydowskiej – zaś niekiedy przekształca ją w arbitralny sposób. Zaproponowana przez Jonasa perspektywa rozumienia Boga jest mocno rewolucyjna i kontrowersyjna, przynajmniej dla żydowskiej ortodoksji religijnej, ale także dla tradycyjnej wykładni kabały luriańskiej, bowiem w niektórych aspektach radykalizuje mit o akcie *cimcum*. Z kolei w pismach Hannah Arendt trudno o tak częste i bezpośrednie odniesienia do idei Boga. Należy pamiętać, że w filozoficznych tekstach powojennych myślicielka skupia się na opisywaniu kondycji człowieka – zwłaszcza w kontekście oddziaływania polityki na jednostkę. Jednakże w niektórych z nich pojawiają się fragmenty, pozwalające na zbudowanie pewnego obrazu idei Boga. Fragmenty te w sposób bezpośredni odnoszą się do totalitaryzmu i Zagłady.

Z całą pewnością zachodzą poważne różnice w filozoficznym ujęciu kwestii Boga po doświadczeniu Szoah pomiędzy Arendt a Jonaszem. Elementem wspólnym jest to samo tragiczne wydarzenie historyczne. Pojawiają się również takie elementy w ich poglądach – niekiedy, jak u Arendt, obecne w sposób *implicite*, natomiast u Jonasa występujące w sposób jednoznaczny – które przywołują ideę Boga w perspektywie kabalistycznej, mitycznej narracji o akcie *cimcum*.

Rozdział IV

SZOAŁ JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ O CZŁOWIEKA

Moja mama [...] Mądrzy ludzie mi wytłumaczyli, że ona w czasie Holokaustu umarła w środku. [...] mama po wojnie była w stanie posttraumatycznym [...] nigdy z niego nie wyszła. Ona nigdy się nie śmiała¹.

Wiele wspomnień Ocalałych z Zagłady, lub ich dzieci, dobitnie przedstawia traumatyczność ich doświadczeń. Powyższy cytat jest tego przykładem. Uświadamia, jak głęboko Szoah wyryło się w nich i jak długo wpływało później na ich życie. Nie ma zatem wątpliwości, że doświadczenie zła

¹ M. Grynberg, *Oskarżam Auschwitz. Opowieści rodzinne*, Wołowiec 2018, s. 58, 63.

w postaci totalitaryzmów i Szoah w sposób brutalny wpłynęło na człowieka, na jego psychikę oraz na postrzeganie samego siebie.

1. Szoah i rewizja pytań o człowieka w ujęciu Hansa Jonasa

Analizowany esej Hansa Jonasa *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, nie jest jedynie próbą intelektualnego eksperymentu nad kwestią Boga po konfrontacji z wydarzeniem Zagłady². We wspomnianym eseju pojawiają się również – choć nie wprost – interesujące nurty z zakresu filozofii człowieka. Zasygnalizowanym już jednym z podstawowych zarzutów jest brak refleksji nad zagadnieniem odpowiedzialności człowieka za zbrodnie z okresu Holokaustu. Odnotowania wymaga fakt, że autor

² Jak zauważa Troster: „Własne doświadczenia wojenne H. Jonasa i ich następstwa mogłyby być podstawą do zweryfikowania dotychczasowej tradycji filozoficznej. Wojna uświadomiła także Jonasowi konieczność ponownej oceny zachodniej teistycznej tradycji o Bogu. [...] Jonas był także jednym z najbardziej radykalnych myślicieli na temat wpływu Holokaustu na naszą koncepcję Boga”. L. Troster, *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, „Conservative Judaism” 2003, nr 55, s. 16–17 (tłum. własne).

eseju proponuje również zawężenie swojej narracji do pewnego swoistego nurtu rozważań nad człowiekiem. Niekiedy też jego refleksje z zakresu filozofii człowieka – poza jedną, która dotyczy idei *pomocy Bogu* – nie uzyskują takiej formy, która byłaby jednoznacznie wykładnią myśli autora. Wspomniane refleksje, podobnie jak te, które dotyczą zagadnienia Boga, są pokłosiem impulsu w postaci doświadczenia Szoah. Impuls ten stał się dla Jonasa motorem do zweryfikowania dotychczasowych ustaleń – z zakresu intelektualnej tradycji żydowskiej, ale nie tylko – na temat człowieka, ale także do wykreowania nowych ujęć. Jeżeli w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* Jonas pyta, co Holocaust dodaje do ludzkiej wiedzy o Bogu i do człowieczego wyobrażenia Boga, to w kontekście człowieka należałoby zapytać: co Szoah dodaje do aktualnej wiedzy filozoficznej na temat człowieka? Pytanie to nie zostaje co prawda sformułowane przez filozofa wprost, jednak można je postawić po lekturze jego rozpraw. W tekstach Jonasa pojawiają się pewne formy konfrontacji z doświadczeniem Szoah, które są tak naprawdę formą poszukiwania nowych ustaleń w zakresie filozofii człowieka. W jaki sposób Jonas dokonuje rewizji filozoficznych pytań o człowieka? Filozof rewiduje pytanie o ludzką wolność,

a także o moc sprawczą człowieka i przedstawia nowe, autorskie ujęcie w perspektywie realizacji postulatu odpowiedzialności.

2. Konsekwencje aktu cimcum oraz przeobrażenia idei Boga po doświadczeniu Szoah w perspektywie filozofii człowieka

Według Jonasa, w akcie *cimcum* Bóg radykalnie zrzekł się własnej wszechmocy i dał możliwość dla zaistnienia wszelkich innych bytów³. Od tego momentu, od chwili tej pradecyzji, Bóg *odtworza się* na nowo, niejako *staje się*. Oznacza to dla Jonasa, że Bóg wcale nie jest Bogiem wszechmocnym⁴. Czym jest *wycofanie się* Boga? Należy pod tym poję-

³ Kwestia ta została szczegółowo omówiona w rozdziale III (punkt 4).

⁴ Przekonanie, że Bóg nie jest wszechmocny jest powiązane również z podzielanym przez Jonasa przeświadczeniem o Boskim *stawianiu się* oraz trosce o świat zewnętrzny. Wszelkie implikacje wynikające z mitu Jonasa, „[...] wskazujące na Boga cierpiącego, stającego się i troskającego się – prowadzą do kulminacyjnego twierdzenia głoszonego przez myśliciela, iż Bóg nie jest wszechmocny. [...] Bóg rezygnuje ze swej bezgranicznej mocy z uwagi na udzielenie istnienia światu i człowiekowi”. K. Bembenek, *O (nie) mocy Boga – głos Hansa Jonasa*, „Filo-Sofija” 2015, nr 30 (3), s. 140.

ciem rozumieć przekazanie rzeczywistości pod *problematyczną pieczę człowieka*. Ta z kolei wiąże się z kategorią ludzkiej wolności oraz odpowiedzialności lub jej braku. Człowiek bowiem, według Jonasa, jako istota wolna oraz zdolna do odróżnienia dobra i zła, jest w stanie troszczyć się o świat, ale jest także zdolny do jego unicestwienia:

Wizerunek Boga, zapoczątkowany przez świat fizyczny, długo opracowywany – i nierozstrzygnięty – w zawężającej się spirali przedludzkiego życia, z tym ostatnim zwrotem i z dramatycznym przyspieszeniem ruchu przechodzi pod problematyczną pieczę człowieka, który może go spełnić, ocalić bądź zepsuć swym czynem. Właśnie na tym zatrważającym zderzaniu się jego czynów z Bożym losem, na ich oddziaływaniu na stan wiecznego bytu polega ludzka nieśmiertelność⁵.

Ryzyko, które podjął Bóg w akcie *cimcum* polegało na tym, że nie może już nic od siebie dodać, ani w jakikolwiek sposób ingerować w przebieg stawania się świata – bowiem sam siebie wydał dynamice tegoż stawania się. Jakie konsekwencje niesie

⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 384.

to dla człowieka? Pojawia się w związku z tym kategoria odpowiedzialności człowieka. Także za samego Boga. Jakkolwiek zdumiewająco to nie brzmi, to z całą pewnością świadczy to o oryginalności myśli Jonasa.

Filozof stawia tezę, że paradygmatem życia człowieka powinna być – w kontekście zaprezentowanej przez niego mitycznej ontologii, powiązanej z kabalistyczną koncepcją *cimcum* – **ludzka odpowiedzialność** za sytuację Boga. W czym miałyby się to wyrażać? Człowiek powinien postępować w taki sposób, aby Bóg *nie zaczął żałować*, że umożliwił światu, a więc również i człowiekowi, zaistnienie. Proponowana koncepcja akcentuje ludzką możliwość i zdolność w zakresie wybierania dobra i zła. Kategoria zła miałyby pojawiać się w świecie za sprawą człowieka, a właściwie w konsekwencji jego wolnych i niczym niezdeterminowanych wyborów. Człowiek bowiem posiada wszelkie prerogatywy, które pozwalają mu czynić dobro lub urzeczywistniać zło. Ludzka odpowiedzialność polegałaby więc na unikaniu zła, zaś nade wszystko w taki sposób, który polegałby na trosce o świat zewnętrzny oraz o samego Boga. Taka wizja zła nie ma nic wspólnego z systemem manichejskim: „[...] wyjaśniając istnienie zła, nie odwołuję się do manichej-

skiego dualizmu: zło rodzi się w ludzkich sercach i dochodzi do władzy w świecie. Samo dopuszczenie ludzkiej wolności wymagało wyrzeczenia się wszechmocy”⁶. Postulując paradygmat ludzkiej odpowiedzialności filozof nie prezentuje konkretnych maksym. Jedynym i najbardziej konkretnym wskazaniem, udzielanym przez Jonasa jest to, które wyrażane jest przez taki model postępowania człowieka, który dba w swoim stylu życia o to, „[...] by nie działa się tak – czy też nie działa się zbyt często i nie z jego powodu – że Bóg musi żałować, iż pozwolił powstać światu”⁷. Zasada ta odnosi się do terażniejszości człowieka, do jego *tu i teraz*. Wyraża się w tym przekonanie, że ta terażniejszość bezpośrednio rzutuje na przyszłą kondycję nie tylko ludzkiej jednostki, ale także i tego wszystkiego, co zostało powierzone jego pieczy. W związku z tym ludzkie postępowanie, w każdym momencie życia, powinno stanowić wyraz *nadwartości dobra* w stosunku do zła⁸.

⁶ Tamże, s. 391.

⁷ Tamże, s. 392.

⁸ Przeświadczenie to wiąże się z postulatami innego żydowskiego filozofa, Abrahama J. Heschela: „Największym problemem nie jest to, jak kontynuować, lecz jak wywyższać nasze istnienie. [...] Wieczność nie jest bezustanną przyszłością, lecz bezustanną terażniejszością. [...] Świat, który ma nadejść, nie jest jedynie

W jednym ze swoich późniejszych esejów, w których Jonas analizuje konsekwencje współczesnej kosmologii – opartej o akt *cimcum* – dla własnej filozofii oraz teologii, powraca do *idei pomocy Bogu*. Podaje tam przykład⁹ dwudziestokilkuletniej Żydówki, Etty Hillesum¹⁰, która została zamordo-

życiem przyszły, lecz również życiem teraźniejszym. [...] Najgłębsza mądrość, jaką człowiek może osiągnąć, to wiedzieć, że jego przeznaczeniem jest pomagać i służyć”; A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 248–249.

⁹ Zob. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston 1996, s. 192.

¹⁰ „Etty Hillesum zmarła w 1943 r. w dwudziestym ósmym roku życia w Auschwitz. Pochodziła z holenderskiej rodziny żydowskiej, studiowała slawistykę, poszukiwała własnej tożsamości, początkowo dość rozchwiana emocjonalnie. Żyła w okupowanej przez Niemców Holandii. W perspektywie wydarzeń II wojny światowej stała się świadkiem i jednocześnie ofiarą prześladowań narodu żydowskiego. Od 9 marca 1941 do 13 października 1942 roku pisała pamiętnik, który stał się jej «towarzyszem» duchowych zmagañ, a dla potomnych pozostał świadectwem jej niezwykłej drogi. Równolegle prowadziła korespondencje ze swoimi przyjaciółmi. W jej pismach odkrywamy, że była kobietą, która świadomie przeżywała własne życie poprzez formowanie siebie i udoskonalanie swojej relacji z Bogiem, a żywy kontakt z Nim nawiązała po spotkaniu Juliusa Spiera – żydowskiego psychochiromanty. To on pomógł jej uwolnić się od wewnętrznych blokad. Dzięki Spierowi, Etty odkryła Boga jako osobę świadomą swego człowieczeństwa, autentycznie przeżywającą fenomen swojego jestestwa, ukierunkowanego na konstytutywną relację z «Wiecznym Ty». Spier pomógł jej dostrzegać Boga w życiowych doświadczeniach i jednoczyć

wana w obozie Auschwitz-Birkenau w 1943 roku. We wspomnianym eseju daje wyraz, w jaki sposób został zainspirowany słowami, które zapisała w swoim pamiętniku:

Pomogę Ci, Boże, żebyś nie stracił wszystkich sił z mojego powodu, ale z góry nie mogę niczego zagwarantować. To jedno widzę coraz wyraźniej: Ty nie możesz nam pomóc, to my Ciebie musimy wesprzeć, dzięki czemu sami sobie przyjdziemy z pomocą. Jedyne, co możemy ocalić w tych czasach, to część Ciebie, która jest w nas. To jedyne, co jest istotne. Być może jesteśmy w stanie odkopać Cię ze spustoszonych serc innych ludzi. [...] Niemal z każdym uderzeniem serca uświadamiam sobie coraz dobitniej, że nie potrafisz nam

się z Nim w miłości do wszystkich ludzi. W okresie intensywnych prześladowań Żydów została umieszczona w obozie Westerbork, gdzie w szczególny sposób zderzała się z brutalnością wydarzeń epoki. Właściwie znalazła się tam w sposób dobrowolny, bowiem nigdy nie protestowała przeciw pobytowi w tym miejscu i, gdy przebywała poza nim, bardzo chciała do niego powrócić, aby móc nieść pomoc ludziom wymagającym troski. Każdego dnia poświęcała wszystkie swoje siły na poszukiwanie i ukazywanie sensu życia. Własną postawą świadczyła o tym, że w czasach okrucieństwa wojny, Bóg, choć na pozór «ukryty», istnieje”. A. Kołodziejczyk, [rec.] Y. Bériault *Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2014, nr 23 (3), s. 89.

pomóc, za to my musimy wesprzeć Ciebie, a tego domu w nas, w którym mieszkasz, powinniśmy bronić aż do końca. Są ludzie – to prawda – którzy nawet w ostatniej chwili zabezpieczają odkurzacze, srebrne widelce i łyżki, zamiast Ciebie, Boże. Są też ludzie, którzy pragną ukryć w bezpiecznym miejscu swoje ciała, nasączone już tylko tysiącami leków i goryczą. Mnie nie dostaną w swoje szpony – mówią. Zapominają jednak, że nie są w niczyich pazurach, jeśli otaczają ich Twoje ramiona. [...] Przeżyjesz jeszcze we mnie chude lata, Panie, niekarmiony dostatecznie treściwie przez moje zaufanie, ale uwierz mi, będę nadal dla Ciebie pracować, pozostanę Ci wierna, i nie wypędzę Cię z mojego terytorium¹¹.

Słowa te są dla Jonasa doskonałym wyrazem *idei pomocy Bogu* w ramach odpowiedzialności człowieka za jego *tu i teraz*. Posiada to także swoje konsekwencje w życiu wszelkich innych istot, a także – o ile nawet nie przede wszystkim – jest wyrazem odpowiedzialnej troski o Boga, który podjął ryzyko w momencie własnej pradeceyzji w akcie *cimcum*.

¹¹ E. Hillesum, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941–1943*, tłum. I. Piotrowska, Kraków 2000, s. 160.

Zagłada rzutuje na jedno z kluczowych zagadnień filozoficznej refleksji nad człowiekiem: na kwestię etycznej odpowiedzialności człowieka. Co prawda w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* odpowiedzialność ta nie jest rozpatrywana przez filozofa wprost w kontekście Holokaustu. Przeciwnie, kategoria odpowiedzialności pojawia się jako element wtórny. Prezentuje się ona jako antidotum na ewentualne, podobne zjawisko, które mogłoby pojawić się w przyszłości. Kategoria odpowiedzialności człowieka za świat i za Boga, a co za tym idzie – postulat *idei pomocy Bogu* – wyraża się w trosce o teraźniejszość świata oraz o jego przyszłość. Koresponduje to również z postulatem Zygmunta Baumana, według którego „[...] mamy powody do niepokoju, ponieważ wiemy już, że żyjemy w społeczeństwie tego typu, które umożliwia przeprowadzenie Holocaustu, nie zawiera zaś żadnych środków do zapobieżenia mu. Jest to zupełnie wystarczający powód, by badać wnioski wynikające z lekcji Holocaustu”¹². Propozycja Jonasa miałaby być ważną wskazówką pozwalającą uniknąć podobnej katastrofy. Skoro Bóg zrezygnował – jak twierdzi Jonas – z własnej wszechmocy, człowiek powinien

¹² Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. F. Jaszuński, Warszawa 1992, s. 131.

wziąć odpowiedzialność za Niego, a także za pozostałe elementy składowe rzeczywistości. Człowiek powinien być wrażliwy na wszelkie przejawy zła i ma za zadanie zaangażować się całym spektrum swej egzystencji na rzecz zapobiegania jego pojawianiu się i jego eskalacji.

Krytyczna analiza wizji Boga w perspektywie propozycji mitycznej ontologii, naznaczonej kabbalistyczną koncepcją aktu *cimcum*, rodzi pewną wątpliwość. Pojawia się bowiem pytanie, czy Jonas nie prezentuje takiej wizji Boga, która jest pozbawiona jakiegokolwiek prerogatywy mocy, natomiast człowiek – z uwagi na dynamikę własnej wolności – nie prezentuje się w tym ujęciu jako wszechwładny? Owa wszechwładza miałaby wyrażać się w możliwości urzeczywistniania lub unikania zła bądź dobra, odpowiedzialności za ocalenie lub zniszczenie świata, a nawet Boga. Czy nie dochodzi tutaj do wywyższenia człowieka i przypisania mu w pewien zawołowany sposób przymiotu wszechmocy, tradycyjnie przysługującego Bogu?

Obraz człowieka, który wyłania się z narracji Jonasa jest taki, że ludzka władza w zakresie decyzyjności i podejmowanych działań jest większa niż moc samego Boga. Zatem człowiek jest zdolny do nadużywania swojej władzy. Być może już jej nie-

jednokrotnie nadużył choćby w ten sposób, że wydarzyła się Zagłada? Niestety na to pytanie, co wymowne, Jonas nie odpowiada wprost. Pojawia się za to inna kontrowersja, prowadząca do postawienia zasadnego zarzutu, że w propozycji filozofa brakuje bezpośredniego zmierzenia się z zagadnieniem władzy sprawczej człowieka za Szoah. Ponadto, w tym świetle człowiek jawi się jako wręcz obarczony olbrzymim ciężarem odpowiedzialności. Jest on odpowiedzialny za podtrzymywanie swego istnienia, a nawet za decydowanie o nim, podczas gdy w klasycznej myśli żydowskiej – i nie tylko tam – atrybut ten wiąże się z teistyczną koncepcją Boga.

Kolejne pytanie nasuwające się po lekturze eseju Jonasa dotyczy tego, czy konieczne jest kreowanie nowej mitycznej ontologii, bazującej na arbitralnym zmodyfikowaniu koncepcji Izaaka Lurii, dokonany koszt rezygnacji z przymiotu Boskiej wszechmocy? Taką wątpliwość podziela również Krystyna Bembennek: „Twierdzenie to pozostaje w sprzeczności z treścią przekonań trzech wielkich religii monoteistycznych, dlatego można pytać o kryteria jego uzasadnienia; czy heurystyczne posłużenie się «eksperymentalną spekulacją» – przedstawienie opowieści-mitu – stanowi wystarczającą przesłankę do przyjęcia takiego

przekonania?”¹³. Celem tego zabiegu było, w intencji Jonasa, sformułowanie nowego postulatu etycznego, który miałby dotyczyć człowieka. Ten nowy paradygmat brzmiałby *Pomagaj Bogu i troszcz się o świat*. Filozoficzne rozważania Jonasa nad naturą Boga posiadają doniosłe konsekwencje antropologiczne, a także etyczne. Eksperyment intelektualny przeprowadzony na idei Boga – niezależnie od tego, jak bardzo jest kontrowersyjny – ujawnia swoją wartość nie tylko w zakresie ontologicznym, ale również, co zostało wykazane, w zakresie filozofii człowieka oraz etyki.

3. Odpowiedzialność jako imperatyw etyczny – w koncepcji Hansa Jonasa

Kategoria odpowiedzialności pojawia się u Hansa Jonasa, choć nie wprost, nie tylko w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*. Filozof wspomina o tym również w swojej innej publikacji, a mianowicie w książce zatytułowanej *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technolo-*

¹³ K. Bembennek, *O (nie)mocy Boga...*, s. 144.

gicznej, która została opublikowana w 1979 roku. We wspomnianej książce Jonas skupia się na problematyce człowieka, będącego wytwórcą cywilizacji technicznej. Filozof dostrzega, że nagle technicyzacja rzeczywistości stała się faktem, od którego nie ma odwrotu. Wybrzmiewa w tym założenie, że rozwój ten wymknął się człowiekowi spod kontroli. Filozof dostrzega zatem szanse dla człowieka, ale również i niebezpieczeństwa, które wynikają z tej nowej cywilizacyjnej sytuacji. Uwzględniając ją, Jonas proponuje nowy paradygmat etyczny, który byłby ofertą adresowaną do człowieka żyjącego we współczesnym, techniczonym świecie.

Filozof daje się również poznać jako krytyk tego nurtu filozofii współczesnej, która – w jego przekonaniu – nie ma do zaproponowania żadnego godnego uwagi systemu etycznego, gdyż *zaprzedała się nauce*¹⁴. Dla Jonasa jest to przejaw współczesnego nihilizmu i jednocześnie cecha charakterystyczna współczesnej myśli filozoficznej. Zauważa również, że nurt ten jest również właściwy dla egzystencjalizmu, który miał reprezentować jego nauczyciel,

¹⁴ Zob. H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, „Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht” 1994/1995, nr 24, s. 3–15.

Martin Heidegger¹⁵. Jonas twierdzi, że myśl współczesna ujmuje rzeczywistość w taki sposób, który wyklucza jej kreacyjny charakter i wskazuje jedynie na ten czynnik konstytuujący, który określają prawa natury (rozumiane jako prawa przyrody oraz nadbudowanej nad nią przez człowieka warstwy cywilizacyjno-kulturowej)¹⁶. Według filozofa, współczesna myśl filozoficzna nie jest w stanie zaoferować żadnej etyki, nie odwołuje się do żadnych stabilnie ugruntowanych etycznych paradygmatów, które mogłyby

¹⁵ Zob. tamże oraz L. Troster, *Hans Jonas...*, s. 18.

¹⁶ Troster recenzuje to w następujący sposób: „Nie ma już boskiego porządku. Natura nie jest już «dobra» w sensie biblijnym. Natura jest obojętna na różnicę między dobrem a złem, a świat jest bezcelowy, bez wartości i celów. Dlatego ludzkość nie jest już postrzegana jako stworzona na obraz Boga. W narracji darwinizmu, ludzkość powstała na skutek szeregu sił. [...] Na nowoczesną koncepcję ludzkości ma również wpływ historyzm, który twierdzi, że wszystkie ludzkie wartości są wytworem każdej z kultur. Dlatego nie ma uniwersalnych lub absolutnych prawd [...]. Innym wpływem na współczesne spojrzenie na ludzkość jest psychologia, która twierdzi, że «wyższe» aspekty charakteru ludzkiego są naprawdę zaspokajaniem jego podstawowych popędów [...]. To, co pozostało z ludzkiego charakteru, to dziwny paradoks. Ludzkość tworzy własne wartości, wykorzystując swoją moc, która wywyższa ją ponad wszelkie inne stworzenia lub troskę o świat przyrody, jednocześnie redukując go do tego samego poziomu. [...] Nie ma zewnętrznego ani transcendentnego autorytetu, który mógłby kontrolować lub kontrolować ludzką moc. Ta moc jest realizowana za pomocą nowoczesnych technologii”. L. Troster, *Hans Jonas...*, s. 18 (tłum. własne).

realnie chronić przed niebezpieczeństwami. Takie postrzeganie świata, którego jedną z charakterystycznych cech jest gwałtowne, powszechne oraz, w pewnym sensie, przytłaczające stechnicyzowanie, ma wymiar pesymistyczny, toteż oceniane jest pejoratywnie. Jonas postrzega rzeczywistość jako wypadkową historycznych wydarzeń oraz dotychczasowych prądów intelektualnych:

Nieskrępowane wykorzystanie techniki w ciągu ostatnich mniej więcej dwustu lat wyniosło materialny stan posiadania jej użytkowników i głównych beneficjentów, a więc mieszkańców industrialnego „Zachodu”, na wyżyny równie nieznane w dziejach ludzkości. Nawet spustoszenia dwu wojen światowych – które same są owocami tej nadmiernej potęgi – nie mogły na długo zwolnić tego pędu wzwyż, a uboczne rezultaty będące pokłosiem gorączkowej wojny technologicznej jeszcze go wzmogły. (Dekady po II wojnie światowej śmiało mogą wyznaczać szczytowy punkt ożywienia techniczno-ekonomicznego)¹⁷.

¹⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 16. Warto wskazać także na E. Fromma, który również podjął się krytyki współczesnego mu świata. Według Ericha Fromma współczesność

Krytyczna analiza przytoczonych powyżej słów dowodzi tego, że filozof nie wątpi, iż dokonujący się od XVIII stulecia rozwój technologiczny poprawił warunki bytowe ludzkości. Ważna kwestia wybrzmiewa w drugim zdaniu cytatu. Ostatnie światowe wojny, niosące ze sobą olbrzymie zniszczenie, są jednocześnie pokłosiem owego rozwoju technologicznego, przebiegającego w sposób żywiołowy, wręcz niekontrolowany. Wpłynęły one również na sytuację świata, a także i człowieka, nawet po ich zakończeniu. Ten aspekt jest szczególnie interesujący w kontekście refleksji nad wpływem Zagłady na uprawianie filozoficznej myśli na temat człowieka. Skutki ostatniego światowego konfliktu zbrojnego są bowiem dostrzegalne aż po czasy współczesne Jonasowi. W jaki sposób miałyby uzewnętrzniać się te konsekwencje? Paradoksalnie, manifestują się

jest świadkiem i jednocześnie ofiarą oświeceniowej obietnicy postępu. Postęp ten miał się wymknąć człowiekowi spod kontroli, bowiem obietnica zapanowania nad światem naturalnym i postulat spełniania wszelkich ludzkich wytwórczych fantazji wcale nie przyczyniły się do odnalezienia przez człowieka odpowiedzi na pytanie o jego sens: „Wielka obietnica nieograniczonego postępu, obietnica panowania nad przyrodą, materialnego dostatku, największego szczęścia, dla jak największej liczby osób i nieskrępowanej wolności osobistej podtrzymywała nadzieję i wiarę pokoleń od zarania epoki przemysłowej”. E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000, s. 35.

one nie w powściągnięciu i moderowaniu nieokiełzanego rozwoju technicznego, lecz przeciwnie, w jego ożywieniu, co miało również – według Jonasa – przełożyć się na sferę ekonomii.

Kolejną konsekwencją jest brak wykrystalizowanej etyki, takiej która miałaby ochronić człowieka przed kolejnymi potencjalnymi niebezpieczeństwami. Mogłyby one być nieuchronną implikacją wspomnianej technicyzacji. Dla Jonasa oznacza to, że człowiek pozostał *niezabezpieczony*. Analizę propozycji filozofa, dotyczących ochrony człowieka w dobie nieokiełzanego i coraz silniejszego rozwoju technicznego, zwłaszcza po ostatnim światowym konflikcie zbrojnym, wypada nieco rozszerzyć, włączając do niej zagadnienie technicyzacji świata. Jak zauważa Zygmunt Bauman:

[...] raz wdrożone mechanizmy, umożliwiające separację zdolności technicznych od wyobraźni moralnej zaczynają się samoistnie napędzać, wzmacniać i odnawiać. Sprzyja temu ludzka zdolność [...] dopasowywania się, sprawiania, by to, co wczoraj było niewyobrażalne, dziś stało się niezbytym faktem¹⁸.

¹⁸ Z. Bauman, *Historia naturalna zła*, „Znak” 2012, nr 690 (11), s. 13.

Autor powyższych słów dostrzega swoistą atrofię wyobraźni moralnej, która uległa instrumentalizacji i została podporządkowana zdolnościom technicznym człowieka. Postęp techniczny ludzkości nie idzie w parze ze zdolnością do dokonywania osądu moralnego i przebiega dużo szybciej niż progres ludzkiej wrażliwości etycznej. W konsekwencji, ten ostatni nie zabezpiecza człowieka przed niepożądanymi i niebezpiecznymi skutkami wspomnianej technicyzacji. Wprawione w ruch mechanizmy technicyzacji wykazują zdolność do autoeskalacji. Proces ten łatwo wymyka się spod kontroli człowieka. W podobnym tonie, a nawet precyzyjniej, wspomina o tym Jonas:

Doświadczenie nauczyło nas, że procesy uruchomione działaniami technicznymi o krótkofalowych celach mają tendencję do uniezależniania się, to znaczy do kumulowania własnej ich przymusowej dynamiki, do samoczynnego rozpędzania się, poprzez co stają się nie tylko [...] nieodwracalne, ale także prą one naprzód i wyprzedzają życzenia i plany swoich inicjatorów. Raz rozpoczęty ruch odbiera nam z rąk prawo działania, a dokonane fakty, wytworzone na rozpoczęcie, w sposób kumulatywny stają się prawem jego kontynuacji. Jeśli więc założymy,

że możemy „wziąć swą ewolucję we własne ręce”, ta wymknie nam się z rąk właśnie wskutek owego impulsu, który z owych rąk otrzymała. Tu zatem, bardziej niż gdziekolwiek indziej, ma zastosowanie maksyma, że jesteśmy wolni czyniąc pierwszy krok, ale przy drugim i następnym jesteśmy niewolnikami. A zatem do pierwszego spostrzeżenia – że prędkość napędzanego technicznie rozwoju nie pozostawia czasu na autokorektę – musimy dodać spostrzeżenie następne, że niezależnie od tego, ile czasu pozostało, poprawki stają się coraz trudniejsze, a wolność ich dokonania coraz bardziej ograniczona. Zwiększa to obowiązek owej czujności w odniesieniu do początków, która daje pierwszeństwo dobrze uzasadnionym możliwościom katastrofy [...] przed nawet nie gorzej uzasadnionymi nadziejami¹⁹.

Jeżeli rację miałby Jonas, który uważa, że nowoczesny człowiek został pozbawiony odpowiedniego systemu etycznego, który zabezpieczał go przed niebezpiecznymi konsekwencjami rozwoju techniki (co zostało tym bardziej przyspieszone przez ostatnią światową katastrofę wojenną), to tym bardziej należy poszukiwać nowych rozwiązań

¹⁹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, s. 72–73.

służących prewencji. Rezultatem drugiej wojny światowej nie jest spowolnienie rozwoju technicznego – nieopanowanego w przekonaniu Jonas – ale jeszcze większe jego spotęgowanie. Wzmiankowana przez Baumaną erozja wyobraźni moralnej skutkuje powtarzalnością schematów, które są tragiczne w skutkach, a które mogłyby być powstrzymane jedynie przez wspomnianą wyobraźnię moralną lub – jak chce tego Jonas – poprzez zabezpieczający system etyczny, którego nowocześnie mu człowiekowi najwidoczniej brakuje. Nieumyślne powtarzanie i utrwalanie schematów zła, wyrażających się przede wszystkim poprzez aspekt techniczny, który pierwotnie miał służyć człowiekowi i przyczynić się do polepszenia jego bytu, określone zostało przez Günthera Andersa mianem *syndromu Nagasaki*²⁰.

Jakie zatem rozwiązanie proponuje Jonas? Najpierw stawia pytanie o podstawy dla nowej etyki²¹, o fundament, który sprostałby zadaniu ochrony człowieka w dobie nadmiernego stecniczowania rzeczywistości, przy uwzględnieniu faktu, że ów pęd zapewne wymknął się spod

²⁰ Zob. G. Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, tłum. S. Corneille, P. Ivernel, Paris 2003, s. 47.

²¹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, s. 61.

kontroli inicjatorowi tego procesu – człowiekowi.
Jonas pisze:

[...] wskutek ogromu i nowatorstwa swych dokonań oraz ich wpływu na globalną przyszłość człowieka, zagadnienia moralne, wobec których etyka dawniejsza, nastawiona na bezpośrednie stosunki człowieka ze swymi bliźnimi w obrębie wąskich horyzontów przestrzennych i czasowych, pozostawiła nas nieprzygotowanymi. Aby zmierzyć się z owymi zagadnieniami, potrzebna jest jakaś nowa refleksja nad zasadami etycznymi – w tym również zasadami, które dotąd pozostawały niewidoczne, albowiem nie miały realnego zastosowania²².

Ludzka działalność w dobie współczesnej posiada wydłużony zasięg oddziaływania i odznacza się trwałością, a zatem, w konsekwencji, spotęgowaniu ulega ludzka odpowiedzialność za te czyny. Jednakże nie tylko one są przedmiotem tej odpowiedzialności. Można przyjąć, że są one jej przedmiotem bezpośrednim, natomiast przedmiotem dodatkowym ludzkiej odpowiedzialności jest przyszłość

²² Tamże, s. 17.

człowieka i człowieczeństwa. Propozycja Jonasa przedstawia się zatem następująco:

W związku z tym zaprezentowana zostanie pewna, dotąd nieobecna, teoria odpowiedzialności, która odnosić się będzie zarówno do sfery prywatnej, jak i publicznej. Jej aksjomat głosi, że odpowiedzialność stanowi korelat mocy i musi być współmierna z zakresem tej mocy i jej wykorzystania. Podolewanie dziś takiej odpowiedzialności wymaga przeto dalej sięgającego przewidywania, a więc naukowej futurologii²³.

Kategoria odpowiedzialności prezentuje się więc jako podstawowy paradygmat nowej etyki, która miałaby zapewnić człowiekowi poczucie bezpieczeństwa w znacznie technicyzowanym świecie i musi ona także stanowić gwarancję dla przyszłych pokoleń. Obowiązek odpowiedzialności człowieka za własne działania wiąże go z jego konkretną teraźniejszością, z jego czynami oraz konsekwencjami tych czynów, ale również posiada szersze konotacje. Wytyczony przez Jonasa paradygmat odpowiedzialności wiąże człowieka z innymi ludźmi, a także z przyszłymi losami świata. Filozof nie twierdzi wprost, że powiązanie

²³ Tamże.

człowieka z innymi ludźmi, w dynamice paradygmatu odpowiedzialności, miałyby polegać na zabezpieczeniu ich powszedniej egzystencji, na trosce o nią oraz na baczeniu, by nie dopuścić do jakiegokolwiek choćby sytuacji, która mogłaby naruszyć szeroko rozumiane dobro innych. Kolejny plan dotyczy konieczności uwzględnienia przez człowieka troski o przyszłe pokolenia, o zabezpieczenie dobrej kondycji nie tylko ludzkości (jako rzeczywistości empirycznej) i człowieczeństwa (jako paradygmatu-idei), ale także znacznie szerszego horyzontu – całej rzeczywistości²⁴.

²⁴ Jak pisze Jonas: „Ten właśnie rodzaj obowiązku związany jest z odpowiedzialnością za przyszłą ludzkość. Zobowiązuje nas ona przede wszystkim do zapewnienia istnienia przyszłej ludzkości [...] po drugie zaś, do przyjęcia obowiązku wobec jej kondycji, wobec jakości jej życia. [...] Ponieważ tak czy inaczej będą po nas istnieli ludzie, którzy nie decydowali o swym zaistnieniu, będą mieli w swoim czasie prawo – jeśli zepsuliśmy im świat czy ludzką naturę wskutek nierozważnych i dających się uniknąć czynów – oskarżyć nas, którzy żyliśmy przed nimi, o spowodowanie ich nieszczęść. Wprawdzie odpowiedzialnością za swe zaistnienie będą mogli obarczyć tylko swych bezpośrednich rodziców, [...] to za warunki swej egzystencji obarczać odpowiedzialnością będą mogli swych odległych przodków czy, ogólniej, sprawców tych warunków. Tak więc z prawa wyobrażonych przyszłych podmiotów wynika dzisiaj dla nas, jako sprawców działań brzemiennych w skutki, odpowiadający mu obowiązek. Czyżni on nas odpowiedzialnymi wobec owych podmiotów we wszystkich naszych czynach, których zakres posiada tak rozległe wymiary czasu, przestrzeni i głębi” (tamże, s. 86–87).

Jak zatem widać, kategoria odpowiedzialności wiąże się z kategorią troski, ta zaś jest istotowo związana z koniecznością uważnego osądu w zakresie postrzegania świata. Rodzi się jednak pytanie o to, w jaki sposób skutecznie i uważnie myśleć o swojej działalności, uwzględniając jej konsekwencje. Innymi słowy, w jaki sposób ludzie powinni skutecznie zapobiegać tragicznym konsekwencjom własnych działań, kierując się imperatywem odpowiedzialności etycznej? Odpowiedzi na to pytanie miałby dostarczyć postulat *futurologii naukowej*. Chodziłoby o przewidywanie i uwzględnianie konsekwencji podejmowanych czynów, o prognozowanie skutków działania technicznego:

[...] chodzi o prawdę na temat dających się przewidzieć przyszłych warunków bytowania ludzkości i Ziemi, które mają zostać osądzone przez owe pierwsze prawdy filozoficzne. Osąd ów będzie następnie oddziaływał na poczynania teraźniejsze, których dostrzeżone tendencje wskazują dzięki dalekosiężnej ekstrapolacji na owe przyszłe warunki jako ich pewny, prawdopodobny lub możliwy wynik. Ta (wciąż teoretyczna) zakładana wiedza dotycząca tego, co realne i prawdopodobne w sferze faktów, zostaje przeto włączona pomiędzy idealną wiedzę

na temat zasad etycznych, a praktyczną wiedzę dotyczącą zastosowania politycznego, która musi operować takimi hipotetycznymi projektami tego, czego nadzieja lub strach winny się spodziewać – co należy wspierać, a czemu zapobiegać. Potrzebna jest nam zatem nauka hipotetycznego przewidywania, jakaś „futurologia porównawcza”, która istotnie zaczęła się ostatnio pojawiać na scenie²⁵.

Etyczny paradygmat odpowiedzialności człowieka za siebie samego, w teraźniejszości i w przyszłości, a także za innych i za całą rzeczywistość w czasie współczesnym i przyszłym, winien zostać zatem wsparty przez swoistą refleksję teoretyczną nad prognozami i skutkami rozwoju technicznego. Jest on naturalną konsekwencją działalności człowieka. Refleksja ta, owocująca spekulatywną wiedzą, winna wytyczać horyzonty ryzyka, których człowiek powinien skutecznie unikać w imię zasady odpowiedzialności. Konkretny wytwór ludzki w dobie cywilizacji technologicznej powinien bazować na antycypacji jego możliwych konsekwencji. Jest to w tym ujęciu jedno z *przykazań* etyki odpowiedzialności dla człowieka, żyjącego w świecie mocno stechnicyzowanym.

²⁵ Tamże, s. 63.

Kolejnym *przykazaniem* proponowanego systemu etycznego jest prymat prognozy niepomyślnej nad pomyślną:

Lecz właśnie ta niepewność, grożąca tym, że dla długofalowej odpowiedzialności wobec przyszłości wygląd etyczny będzie nieskuteczny – niepewność nie ograniczona, rzecz jasna, do proroctwa zatrąty – musi sama zostać włączona do teorii etycznej i stać się racją nowej zasady, która ze swej strony będzie w stanie dostarczyć jakiejś pozbawionej niepewności reguły podejmowania decyzji. Reguła ta stwierdza, ujmując rzecz bardzo prosto [...] że proroctwu zatrąty należy baczniej się przysłuchiwać niż proroctwu szczęśliwości²⁶.

Oznacza to, że ludzką uwagę powinna w znacznie większym stopniu absorbować ewentualna prognoza negatywna, antycypująca niepożądane konsekwencje planowanych działań. Prognoza ta musi odwieść podmiot od zamiaru realizacji konkretnej idei – właśnie w imię zasady odpowiedzialności.

Ostatnim *przykazaniem* w omawianym systemie etycznym jest aksjomat, według którego istnienie człowieka lub jego istota, traktowana holistycznie,

²⁶ Tamże, s. 70–71.

nigdy nie mogą być ceną podczas ryzykownego procesu planowania własnych czynów, względem których nie ma się pewności, co do skali i zakresu ich konsekwencji. Człowiek nigdy nie powinien być wpisywany w ryzyko, gdyż to oznaczałoby jego instrumentalizację. Zatem „[...] należy uważać za ryzyko nie do przyjęcia i żadne przeciwstawiające się możliwości nie uczynią go bardziej akceptowalnym. Dla życia ludzkości ważność posiada reguła, że zastosowanie półśrodków, nawet niedoskonałych, trzeba przedkładać nad obiecującą radykalną terapię, wskutek której pacjent może umrzeć [...]”²⁷.

Budując swoją etyczną ofertę, Jonas przypomina o jeszcze jednej konieczności – jest nią rewindykacja roszczeń metafizyki. Tym samym, jak się wydaje, filozof wyraża swój sprzeciw wobec krytykowanych wcześniej przez siebie nurtów, usiłujących wyrugować metafizykę z intelektualnego pejzażu współczesnej refleksji intelektualnej. Religia dostarcza gotowego systemu moralnego, natomiast filozofia musi go sama osiągnąć i wypracować. Autor nie przestaje być filozofem – afirmuje wiarę w prawdę objawioną w tym zakresie, że przyjmuje, iż może ona dostarczyć człowiekowi podwalin dla skonstruowania

²⁷ Tamże, s. 81.

systemu etycznego. Rzeczywistość objawiona mia-
łaby wpisywać się w ramy metafizyki, zaś ta zawsze
pozostawała dziedziną rozumu. Co więcej:

[...] mocno ugruntowanej metafizyki nie można
już stworzyć za sprawą samej palącej potrzeby jej ist-
nienia, niemniej potrzeba taka może przynajmniej
pobudzić nas do jej poszukiwania. Aby zaś poszuki-
wanie to nie było zdeterminowane z góry przyjętymi
przesłankami, filozof świata doczesnego, trudzący się
nad stworzeniem etyki, musi – wbrew przeciwnemu
werdyktowi Kanta – przede wszystkim hipotetycz-
nie dopuścić możliwość racjonalnej metafizyki, jeże-
li to, co racjonalne, nie jest z góry określone przez
standardy nauki pozytywnej. [...] aby [...] z sensu
istnienia „czegoś w ogóle” [...] można było jednak
wydobyć rację, dla której powinno istnieć jakieś spe-
cyficzne coś, i po drugie; że etyka którą być może da
się wznieść na tej podstawie, nie może pozostawać
związana z bezwzględnym antropocentryzmem
[...]. Nieodłączne od nowoczesnej techniki możli-
wości apokaliptyczne nauczyły nas, że ciasny antro-
pocentryzm może być przesądem, i że wymaga on
przynajmniej powtórnego przeanalizowania²⁸.

²⁸ Tamże, s. 94–95.

4. Wpływ wydarzenia Szoah na filozoficzne zapytywania o człowieka oraz propozycje nowych odpowiedzi w filozofii Hannah Arendt

Na ile uprawnione jest postawienie tezy, że w filozofii Hannah Arendt można znaleźć takie elementy, które będą świadectwem rewizji filozoficznych pytań na temat człowieka po wydarzeniu Zagłady? Takie przekonanie wcale nie jest bezpodstawne, aczkolwiek wymaga wyartykułowania pewnych zastrzeżeń i uściśleń. Po pierwsze, należy sobie uświadomić, że konsekwencje historycznego wydarzenia Szoah nie są w tekstach Arendt ujęte w sposób bezpośredni. Dopiero uważna lektura jej prac pozwala na postawienie tezy o istnieniu takich elementów w ramach jej filozoficznych rozważań. Po drugie, jej refleksje na wspomniany temat są dość wszechstronne, ponieważ rozciągają się także na zagadnienia polityczne czy socjologiczne – te zaś stają się punktem wyjścia dla filozoficznych rozważań na temat konsekwencji Holokaustu w filozoficznej refleksji nad człowiekiem, a także są asumptem do zrewidowania dotychczasowych filozoficznych pytań o człowieka.

Arendt podkreśla, że dwudziestowieczny totalitaryzm jest zjawiskiem spektakularnym:

W książce tej [*Korzenie totalitaryzmu* – przyp. A.K.] staram się nie poddawać ani beztroskiemu optymizmowi, ani beznadziejnej rozpacz. Głosi ona, że postęp i przeznaczenie to dwie strony tego samego medalu, że oba są wyrazem przesądu, a nie wiary. Została napisana z przekonaniem, że możliwe okaże się odkrycie ukrytego mechanizmu, pod wpływem którego rozpadły się wszystkie tradycyjne elementy naszego świata duchowego i politycznego, a powstał konglomerat, którego składniki utraciły swą specyficzną wartość, stając się nierozpoznawalne i bezużyteczne dla ludzi. Podporządkowanie się owemu procesowi dezintegracji stanowi nieodpartą pokusę nie tylko dlatego, że przyobleka się w fałszywą dostojność „historycznej konieczności”, lecz także dlatego, że wszystko poza nim zaczęło wydawać się zamarłe, bezkrwiste, pozbawione znaczenia i nierzeczywiste²⁹.

Przywołany fragment dobrze oddaje intencje autorki, która nie stawia sobie za cel zrozumienie istoty totalitaryzmu, a raczej dąży do odkrycia mechanizmu – lub nawet mechanizmów – które zniszczyły dotychczasową tradycję i przygotowały podłoże do wyłonienia się nowego zjawiska określanego mianem totalita-

²⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 30.

ryzmu. Jego bezprecedensowość oraz spektakularność polegają na tym, że wymaga on przyjęcia nowej perspektywy oraz uwolnienia się od, niemożliwej do zrealizowania, chęci bezwarunkowego zrozumienia go. We *Wstępie do Korzeni totalitaryzmu* Arendt notuje:

Przekonanie, że wszystko, co się dzieje na ziemi, musi być zrozumiałe dla człowieka, może prowadzić do zdroworozsądkowej interpretacji dziejów za pomocą komunalów. Zrozumienie jednak, to nie negowanie tego, co woła o pomstę do nieba, wnioskowanie o bezprecedensowych wydarzeniach na podstawie precedensów lub wyjaśnianie zjawisk przy użyciu takich analogii i uogólnień, że przestaje się odczuwać nacisk rzeczywistości i wstrząs wywołany przeżyciami. To raczej badanie i świadome dźwiganie ciężaru, którymi obarczyły nas wydarzenia, bez zaprzeczania przy tym ich istnieniu i bez poddawania się obciążeniu z pokorą. Krótko mówiąc, zrozumienie to stawianie czoła rzeczywistości i przeciwstawianie się jej, jakakolwiek może lub mogła być³⁰.

Mając na uwadze spostrzeżenia Arendt na temat totalitaryzmu można uznać, że szczególnie względem

³⁰ Tamże.

tego fenomenu nie należy żywić naiwnej nadziei, że zostanie on bez reszty zdiagnozowany i w pełni zrozumiany. Arendt wspomina również o nieodzownym warunku zaakceptowania wydarzeń przeszłych, które w tym przypadku muszą być brane są pod uwagę w procesie rozumienia. Przestrzega również przez upraszczającymi zestawieniami lub podobieństwami. Zrozumienie wydarzeń *wołających o pomstę do nieba* to przede wszystkim konfrontowanie się z traumatycznymi konsekwencjami określonych wydarzeń, a także z ich przyczynami:

[...] musi okazać się możliwe zrozumienie i ustosunkowanie się do skandalicznego faktu, że zjawisko tak drobne (i w polityce światowej tak nieistotne), jak kwestia żydowska i antysemityzm, mogło stać się katalizatorem najpierw dla ruchu nazistowskiego, potem dla wojny światowej, a w końcu dla stworzenia fabryk śmierci. Musimy też zdobyć się na zrozumienie groteskowej niewspółmierności przyczyn i skutków na progu ery imperialistycznej, gdy trudności gospodarcze w ciągu kilkudziesięciu lat doprowadziły do głębokich przeobrażeń warunków politycznych na całym świecie [...] ³¹.

³¹ Tamże.

Antysemityzm, a także przemiany związane z erą imperializmu przyczyniły się bowiem do wywołania nastrojów, sprzyjających wyłonieniu się totalitaryzmu. Nie oznacza to jednak, że przybliżenie tych kwestii wystarczy do całkowitego wyjaśnienia i zrozumienia mechanizmu rządów totalnych.

Sztandarowymi przejawami funkcjonowania totalitaryzmów były – według Arendt – propaganda i terror³². Z całą pewnością totalitarna propaganda nazistowska dążyła do przekonania mas o zbyteczności istnienia określonej grupy społecznej. W tym celu stosowała terror, który najpełniej ujawnił się w obozach. To właśnie tam, w miejscach, w których wydarzyła się Zagłada, zostały zrealizowane zadania totalitarnej propagandy, a terror doprowadził do przekształcania obozów w laboratoria do eksperymentowania na ludziach traktowanych bezosobowo i instrumentalnie. Szoah sygnalizuje również

³² Na takie stwierdzenie pozwalają ustalenia kwerend materiałów archiwalnych z kolekcji „The Hannah Arendt Papers” Biblioteki Kongresu w Waszyngtonie. Kwerendy wspomnianych zbiorów przeprowadzono w bazie elektronicznej, dostępnej w The New School w Nowym Jorku (serie archiwalne na temat terroru: „Die Menschen und der Terror”, lecture – 1953 [series: Speeches and Writings File, 1923–1975, n.d.]; serie archiwalne na temat propagandy: „Ideology and Propaganda”, lecture, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind. – 1950 [series: Speeches and Writings File, 1923–1975, n.d.]).

potrzebę odpowiedzi na pytanie o wielorakie konsekwencje tego wydarzenia, a także o jego wpływ na decyzję o podjęciu nowych poszukiwań filozoficznych. Jakie to argumenty przemawiają za uznaniem takiej tezy?

Zanim ta kwestia zostanie poruszona trzeba jeszcze podjąć zadanie zdiagnozowania sytuacji rzeczywistości, radykalnie przekształconej w wyniku totalitaryzmów – kulminujących w wydarzeniu Zagłady. Zrozumienie wniosków płynących z diagnozy Arendt pozwoli zrozumieć złożoność oraz powagę konsekwencji Holokaustu dla rewizji filozoficznych zapytań. Rewizja ta nie oznacza jedynie zweryfikowania ich aktualności i zasadności lub przeformułowania tych, które pojawiły się wcześniej. Oznacza również konieczność krytycznego zmierzenia się z propozycjami odpowiedzi. Arendt w następujący sposób przedstawia realia rzeczywistości, przeobrażonej w wyniku drugiej wojny światowej:

Oddzielone nieprzerwanym łańcuchem lokalnych wojen i rewolucji, dwie wojny światowe za życia jednego pokolenia, niewieńczone traktatem pokojowym dla zwyciężonych ani wytchnieniem dla zwycięzców, zakończyły się oczekiwaniem trzeciej wojny między pozostałymi przy życiu mocar-

stwami. Ta chwila oczekiwania podobna jest do ciszy, która nastaje, kiedy gaśnie wszelka nadzieja. Przestaliśmy wierzyć w możliwość przywrócenia dawnego porządku świata i dawnych tradycji lub w ponowną integrację rzesz ludzkich na pięciu kontynentach pogrążonych w chaosie spowodowanym przez gwałtowność wojen i rewolucji oraz przez postępujący rozkład tego wszystkiego, co jeszcze przetrwało. Mimo ogromnej różnorodności warunków i okoliczności lokalnych wszędzie obserwujemy narastanie tego samego zjawiska – poczucia bezdomności na nieznaną dotąd skalę, poczucia wykorzenia o nieznaną dotąd siłę. Nasza przyszłość nigdy nie była bardziej nie do przewidzenia, nigdy nie byliśmy tak bardzo uzależnieni od sił politycznych, którym nie można ufać, że będą postępowały zgodnie z wymaganiami zdrowego rozsądku i własnego interesu – sił, które oceniane za pomocą norm minionych stuleci zdają się wcielać czyste szaleństwo. Ludzkość podzieliła się jakby na tych, którzy wierzą we wszechmoc człowieka (wierzą, że wszystko jest możliwe, jeśli się wie, jak pokierować masami), oraz tych, dla których podstawowym doświadczeniem stała się własna bezsilność. [...] rozpowszechniony jest mało precyzyjny pogląd, że podstawowa struktura

wszystkich cywilizacji weszła w fazę rozkładu. Choć w niektórych częściach świata może sprawiać wrażenie bardziej spójnej niż w innych, nigdzie nie widać perspektyw dla naszego stulecia ani odpowiedniej reakcji na jego okropności. Desperacka nadzieja i desperacki strach zdają się często lepiej oddawać istotę wydarzeń niż wyważone sądy oraz przemyślane analizy. O zasadniczych wydarzeniach naszej doby z równą łatwością zapominają osoby przywiązane do wiary w nieuchronność losu, jak i te, które cechuje lekkomyślny optymizm³³.

Jaki obraz człowieka wyłania się w okresie bezpośrednio po Zagładzie? Ludzkość, po zakończeniu drugiej wojny światowej i w okresie rozwijania się traumy w związku z doświadczeniami tego okresu, odczuwa bardzo silną niepewność co do najbliższej przyszłości. Ten lęk o przyszłość tym bardziej podtrzymuje poczucie braku stabilizacji, tak bardzo istotnej zwłaszcza po upadku jednego z totalitaryzmów, po upadku nazizmu, a także po upublicznieniu dokonania masowej zbrodni Holokaustu. Co więcej, niepewność względem przyszłości i wywołany z tego powodu lęk mogą spowodować utratę

³³ Tamże, s. 29–30.

wiary w możliwość zaprowadzenia porządku, który przyniósłby poczucie równowagi, sprawiedliwości i ładu społeczno-politycznego. Wiąże się to także z silnie odczuwanym uzależnieniem od oddziaływania sił politycznych, które po minionych wydarzeniach przestały wzbudzać zaufanie. Nie należy również zapominać o odczuwalnym chaosie, będącym rezultatem rozpadu tego wszystkiego, co wcześniej uchodziło za niekwestionowalne i trwałe. Wspomniany rozpad przekłada się także na wrażenie społecznego wykorzenia. Oznacza to, że druga wojna światowa, ze wszystkimi swoimi okropnościami wygenerowała, w skali dotąd nieznanej, poczucie wyizolowania człowieka względem rzeczywistości, będącej sceną jego egzystencjalnego dramatu.

Arendt wspomina również o pewnej dwuznaczności, która dochodzi do głosu w zarysowujących się podziałach społecznych oraz w zakresie możliwości uprawiania *inżynierii politycznej*. Dostrzegalne jest poczucie nieograniczonej wiary w potężną moc sprawczą człowieka, a zwłaszcza w kontekście kierowania masami. Być może ta możliwość uświadamia niepewność względem przyszłości, co prowadzi do reakcji lękowych. Szaleństwo dwudziestowiecznych totalitaryzmów przyniosło ze sobą nie tylko terror i – systemową oraz konsekwentnie

realizowaną – śmierć milionów niewinnych ludzkich istnień, ale także świadomość niebezpieczeństwa tkwiącego w możliwości ingerowania w światowy porządek społeczno-polityczny i dokonywania nieprzewidywalnych jego przeobrażeń.

Totalitarna przemoc usankcjonowała także praktykę destrukcyjnego manipulowania, ingerującego w strukturę natury człowieka, oraz podważyła wiarygodność dotychczas funkcjonujących systemów etycznych. Zarazem i w kontradycji do tej sytuacji pojawiła się grupa ludzi, którzy utracili nadzieję, będącą funkcją ich poczucia integracji z obecnym oraz przyszłym łaodem publicznym. Arendt wspomina również o powszechnie żywionym przeświadczeniu na temat nieuchronności rozkładu dotychczasowych cywilizacji.

Po części można zgodzić się z zarzutem sztucznej generalizacji tych jej spostrzeżeń. Mimo to wypada pamiętać, że celem zainteresowań Arendt nie było socjologiczne analizowanie nastrojów panujących po zakończeniu drugiej wojny światowej. Arendt nie była odosobniona w swoich diagnozach. Poczucie osamotnienia i zagubienia celu zostało dostrzeżone również przez innych myślicieli, takich jak chociażby Erich Fromm, Emmanuel Lévinas i Hans Jonas. Z całą pewnością diagnozy Arendt nie są też

jednoznacznie pesymistyczne. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* powierzchownie i skrótowo przedstawia położenie rodzaju ludzkiego po drugiej wojnie światowej, ale z pewnością jej opinia nie jest jednoznaczna ani jednowymiarowa. Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że Arendt, w swojej mimo wszystko fragmentarycznej diagnozie, zawartej we *Wstępie* do pierwszego wydania *Korzeni totalitaryzmu*, wyraża przekonanie o zajściu poważnych zmian, które miałyby być stosunkowo globalnie odczuwalne. Oznacza to, że jej ocena położenia człowieka po wydarzeniu Zagłady jest ogólnikowa, aczkolwiek w innych jej pismach – takich jak choćby *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, *Kondycja ludzka*, *Między czasem minionym a przyszłym* czy *Życie umysłu* – autorka podejmuje tę kwestię z dużo większą precyzją.

5. Rewizja pytania o autorytet

Instytucja autorytetu może być postrzegana w filozoficznym namyśle nad człowiekiem jako horyzont, w perspektywie którego poszczególna ludzka jednostka orientuje swój światopogląd, własne

wybory, wyznawane wartości lub nawet w oparciu o który może określać poszczególne elementy swojego działania. W myśli europejskiej kategoria autorytetu odgrywała dość ważną rolę począwszy od czasów starożytnych. Zauważa to także Arendt w eseju *Czym jest autorytet?*, który wchodzi w skład publikacji *Między czasem minionym a przyszłym*. Autorka zauważa, że w pewnym momencie dziejów instytucja autorytetu zaczęła przechodzić pewne przeobrażenie przybierające formę kryzysu³⁴. Okresem przełomowym dla istnienia wspomnianej instytucji stał się czas totalitaryzmów, który okazał się mieć kluczowy i destrukcyjny wpływ. Konkretyzując to przekonanie, wypada zaznaczyć, że wydarzenie Zagłady można postrzegać jako kluczowe dla przeobrażenia pytania o to, czym jest autorytet. W pracy *Między czasem minionym a przyszłym* Arendt ujmuje to w następujący sposób:

³⁴ Ustalenia poczyniono na podstawie kwerend zbiorów „The Hannah Arendt Papers” Biblioteki Kongresu w Waszyngtonie. Kwerendy przeprowadzono w bazie elektronicznej, dostępnej w The New School w Nowym Jorku (serie archiwalne na temat autorytetu: „Breakdown of Authority”, lecture, New York University, New York, N.Y. – 1953 [series: Speeches and Writings File, 1923–1975, n.d.]; „Authority in the Twentieth Century”, lecture, Congress for Cultural Freedom, Milan, Italy – 1955 [Series: Speeches and Writings File, 1923–1975, n.d.]).

Dla uniknięcia nieporozumień, rozsądniej [...] byłoby zapytać [...] nie tyle, czym jest, ile czym był autorytet. Sądzę bowiem, że pokusa i prawo postawienia tego pytania płynie stąd, że autorytet zniknął ze współczesnego świata. Odkąd utraciliśmy pewne autentyczne, niepodważalne i wspólne wszystkim doświadczenia, wokół pojęcia autorytetu zaczęły narastać kontrowersje i niejasności. Słowo to niewiele już nam dziś mówi i właściwie nie bardzo je rozumiemy. [...] było to kiedyś fundamentalne pojęcie teorii polityki, a większość z nas przytaknie, że postępowi współczesnego świata towarzyszy nieustający, coraz rozleglejszy i coraz głębszy kryzys autorytetu³⁵.

To, co szczególnie wybrzmiewa w przytoczonym cytacie to przede wszystkim przeformułowanie pytania *Czym jest autorytet?* i nadanie mu retrospektywnej postaci *Czym był autorytet?*. Oznacza to, że instytucja autorytetu zniknęła z obszaru rzeczywistości społecznej, ukonstytuowanej po zakończeniu drugiej wojny światowej. Co więcej, wszelkie próby ponownego zdefiniowania pojęcia autorytetu

³⁵ H. Arendt, *Mędzy czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 109.

musiałyby współcześnie napotykać na liczne trudności. Epoka nowożytna miałaby stanowić moment przełomowy w perspektywie rezultatów tegoż kryzysu. Nie tylko sam sens pojęcia autorytetu ulega trywializacji, ale finalnie, dochodzi do całkowitej jego atrofii. Należy zatem zaryzykować postawienie tezy, według której wydarzenie Zagłady było ostateczną przyczyną zaniku pojęcia autorytetu. W dalszej kolejności konieczne jest przybliżenie znaczenia tego pojęcia w ujęciu Arendt oraz przeanalizowanie struktury jego kryzysu. Trzeba także zapytać o zasadność przekonania o zjawisku atrofii autorytetu jako implikacji wydarzenia Zagłady. Dla autorki *Korzeni totalitaryzmu* zanik autorytetu w drugiej połowie dwudziestego stulecia jest faktem niedającym się zakwestionować. Początki bezpośredniego zanikania tej kategorii miałyby się wiązać z sytuacją polityczno-społeczną oraz intelektualną na początku ubiegłego wieku. Arendt uwzględnia przy tym również urzeczywistnianie się coraz większego postępu, także technologicznego³⁶. Kategoria autorytetu miała kiedyś stanowić jedno z centralnych pojęć tej dziedziny ludzkiej działalności, którą jest polityka. Zanik wszelkich znanych

³⁶ W tym aspekcie dzieli przekonania Jonasa o technicyzacji świata współczesnego.

autorytetów następował jako istotnie powiązany z rozwojem dwudziestowiecznych totalitaryzmów na kontynencie europejskim. Od tego momentu utracony został ten specyficzny rodzaj autorytetu, który miał funkcjonować w rzeczywistości świata Zachodu jeszcze od czasów antycznych. Arendt podkreśla dość istotną kwestię, a mianowicie:

Powstanie ruchów politycznych pragnących zająć miejsce systemu partyjnego oraz rozwój nowej, totalitarnej formy władzy – wszystko to pojawiło się na tle mniej lub bardziej ogólnego i dramatycznego załamania się wszelkich tradycyjnych autorytetów. Nie było nigdzie bezpośrednim skutkiem zawiązania się owych systemów czy ruchów politycznych jako takich. Wydaje się raczej, że to sam totalitaryzm – czy to w postaci ruchów, czy systemów władzy – najlepiej potrafił wykorzystać ogólną atmosferę polityczną i społeczną, w której system partyjny utracił prestiż, w której nie respektowano już autorytetu rządu. Najbardziej znaczącym symptomem owego kryzysu jest fakt jego ekspansji na tak dalekie przedpolia polityki, jak wychowanie dzieci i edukacja szkolna. [...] Jeśli więc taki autorytet (określający stosunki pomiędzy dorosłymi a dziećmi i pomiędzy nauczycielami a uczniami) jest dziś zagrożony, to

znaczy to, że wszystkie dane, uświęcone przez czas metafory i wzorce stosunków opartych na autorytecie, utraciły wiarygodność. Czym autorytet naprawdę jest nie możemy się już dowiedzieć [...] zakładam, że odpowiedź na to pytanie z pewnością nie zawiera się w żadnej definicji określającej naturę czy istotę „autorytetu w ogóle”, lecz raczej jego bardzo szczególną formą, która przez długi czas obowiązywała w całym świecie Zachodu. Proponuję zatem, aby rozważyć, czym autorytet był w dziejach i skąd brała się jego siła i znaczenie³⁷.

Z powyższych słów wynika, że kryzys autorytetu nie został bezpośrednio spowodowany pojawieniem się totalitaryzmów. Rzecz w tym, że to ruchy totalitarne – a w konsekwencji już uformowane systemy władzy totalnej – wykorzystywały moment załamania się instytucji autorytetu i, między innymi, dzięki temu ich działalność była możliwa i bardziej skuteczna. Należy przyjąć, co nie wynika wprost z przywołanego powyżej cytatu, że przejawianie się totalitaryzmów przyczyniło się bezpośrednio do sfinalizowania kryzysu autorytetu, a więc do jego ostatecznego zniknięcia z krajobrazu myśli i z pej-

³⁷ Tamże, s. 109–110.

zażu społecznego w epoce powojennej. Sam kryzys tego pojęcia miał się ujawnić w przeróżnych dziedzinach życia publicznego. W przywołanym fragmencie Arendt zauważa, że przeniknął on również do dziedziny edukacji.

Unikając jednoznacznego zdefiniowania kategorii autorytetu, Arendt zauważa, że na przestrzeni dziejów bardzo często przybierał on formę innych zjawisk, bywał bowiem łączony z przemocą lub z siłą, co miałoby być zupełnym zagubieniem sensu tej kategorii, gdyż autorytet jako taki nie zawiera w sobie żadnych elementów powiązanych z przymusem – jest wręcz przeciwieństwem siły i przemocy. Błędne byłoby zatem takie myślenie, według którego instytucja autorytetu miałaby sankcjonować przymuszanie ludzi do posłuszeństwa. Arendt zauważa, że:

Jeden z aspektów naszego pojęcia autorytetu wywodzi się ze źródeł platońskich: kiedy Platon zaczyna rozważać możliwość wprowadzenia autorytetu do zawiadywania sprawami publicznymi w państwie, wie, że szuka alternatywy dla przyjętego wśród Greków sposobu rozstrzygania spraw wewnętrznych – a była nim perswazja [...] – jak również alternatywy dla normalnego sposobu

rozwiązywania kwestii zewnętrznych – a była nim siła i przemoc³⁸.

Okazuje się zatem, że jeden ze sposobów postrzegania autorytetu, zresztą bliski poglądom Arendt, miałby sięgać swymi źródłami filozofii Platona. Rodzi się jednak pytanie o to, jaką korzyść niesie z sobą kategoria autorytetu, w czym tkwi jego wartość i atrakcyjność? Przede wszystkim autorytet, jako ucieleśnienie trwałości i niezmienności, przynosiłby poczucie społecznej, politycznej i kulturowej stabilizacji. Trzeba zaznaczyć, że są to czynniki bezpośrednio powiązane z pojęciem tradycji. Człowiek miałby potrzebować tych elementów, ponieważ sam jako jednostka cechuje się przygodnością. Zaniknięcie instytucji tradycji i autorytetu we współczesnym krajobrazie świata wiąże się z utratą fundamentów rzeczywistości³⁹. Ponadto jest to jedna z przyczyn raptownych zmian, które zachodzą w świecie. Ludzki zanik poczucia zakotwiczenia w rzeczywistości jest jednocześnie wyrazem zaniku instytucji autorytetu w sensie politycznym. W realia świata powojennego miało wtargnąć – według Arendt – poczucie zwątpienia, które było

³⁸ Tamże, s. 111.

³⁹ Zob. tamże, s. 113.

obecne w świecie Zachodu, choć w sposób latentny, od początku epoki nowożytnej.

Zwątpienie przeniknęło zatem do różnych elementów bezpośrednio powiązanych z działalnością człowieka. Dla Arendt zmiana postrzegania platońskiego mitu, dokonana przez Karola Marksa jest początkiem procesu zrywania z tradycją. Nowożytność, jak twierdzi myślicielka, miała przyczynić się do przeformułowania dotychczasowych sposobów postrzegania kwestii, które dotychczas znajdowały swoje uzasadnienie w strumieniu tradycji, będącej metaforyczną nicią, wiążącą ludzką teraźniejszość z przeszłością. To zerwanie miało w konsekwencji poskutkować nowymi formami, które pojawiły się między innymi w dziedzinie polityki, zaś te nowe twory przełożyły się na filozoficzne postrzeganie fenomenu człowieka w określonym czasie i w określonej przestrzeni. Kryzys tradycji, spełniającej *sui generis* rolę autorytetu i będącej także formą zapomnienia o przeszłości, miałby więc przyczynić się do zatracenia głębi egzystencji człowieka.

Innym elementem kryzysu, prowadzącego do dewaluacji pojęcia autorytetu, jest kryzys religii, który również miał dotknąć europejską myśl filozoficzną wraz z nastaniem epoki nowożytnej. Pojęcie zwątpienia niewątpliwie przyczyniło się do kryzysu

religii. Kryzys ten miałby manifestować się zwątpieniem w przekonania religijne, a także negacją wiarygodności i zasadności takich dziedzin jak metafizyka czy teologia. Arendt skupia się na historycznym momencie upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego. Wydarzenie to, według niej, miało wpłynąć na kolejny etap formowania się Kościoła instytucjonalnego oraz finalnie doprowadzić do utracenia przez Kościół rzymski jego apolityczności⁴⁰. Upolitycznienie tej instytucji radykalnie wpłynęło na dalsze losy chrześcijaństwa. Autorka *Między czasem minionym a przyszłym* twierdzi, że:

Tak jednak jak Platońskie upolitycznienie idei odmieniło filozofię Zachodu i zdeterminowało filozoficzne pojęcie rozumu, tak też upolitycznienie Kościoła odmieniło religię chrześcijańską. Odtąd podstawą istnienia Kościoła jako wspólnoty wierzących i instytucji publicznej nie była już chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie (choć pozostała ona istotą Kościoła) ani hebrajskie posłu-

⁴⁰ Ustalenia poczyniono na podstawie kwerend zbiorów „The Hannah Arendt Papers” Biblioteki Kongresu w Waszyngtonie. Kwerendy przeprowadzono w bazie elektronicznej, dostępnej w The New School w Nowym Jorku (serie archiwalne na temat religii chrześcijańskiej a polityki: „Religion and Politics”, lecture, 1966 [series: Speeches and Writings File, 1923–1975, n.d.]).

szeństwo wobec przykazań bożych, lecz raczej świadczenie o życiu Jezusa z Nazaretu, o jego narodzinach, śmierci i zmartwychwstaniu jako o fakcie historycznym. [...] od tego momentu wiara chrześcijańska stała się „religią”: nie tylko w post-chrześcijańskim, ale i w starożytnym sensie tego słowa. Duch rzymski zdołał więc przetrwać upadek imperium, ponieważ jego najpotężniejsi wrogowie [...] odnaleźli w obrębie jego własnej wiary coś, co można było uznać za wydarzenie z tego świata i co dało się przekształcić w nowy, ziemski początek, do którego świat raz jeszcze nawiązał (*religare*) z przedziwną mieszaniną nowej i dawnej trwogi religijnej. [...] Dzięki temu, że założenie miasta Rzym zostało powtórzone w akcie ustanowienia Kościoła chrześcijańskiego [...], rzymska trójca: religia, autorytet i tradycja mogła zachować ważność również w epoce chrześcijaństwa. Najwyraźniej chyba świadczy o tej ciągłości fakt, że Kościół, rozpoczynając w V stuleciu swą wielką karierę polityczną, natychmiast skorzystał z rzymskiego rozróżnienia autorytetu i władzy, żądając dla siebie dawnego autorytetu Senatu, a władzę [...] pozostawiając księciom tego świata⁴¹.

⁴¹ Tamże, s. 153–154.

Arendt utrzymuje zatem, że upolitycznienie i zinstytucjonalizowanie Kościoła po upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego doprowadziło do politycznego interpretowania wierzeń religijnych. Chrześcijaństwo stało się czynnikiem łączącym przeszłość z teraźniejszością i zaczęło spełniać funkcję autorytetu i to także w zakresie politycznym. Kościół rzymski miał więc dokonać połączenia greckiej idei transcendencji z rzymskim pojęciem autorytetu. Późniejsze, zapoczątkowane w XVII wieku, rozdzielanie Kościoła od państwa poskutkowało deprecjacją instytucji autorytetu, utożsamianej dotąd z Kościołem. Religia stała się czynnikiem łączącym przeszłość z teraźniejszością, a zarazem zaczęła spełniać funkcję autorytetu w zakresie politycznym. Za każdym razem, ilekroć chociaż jedna ze składowych triady *autorytet–religia–tradycja* była podważana lub wypierana z krajobrazu rzeczywistości, tylekroć każdy z pozostałych elementów tejże trójcy również podlegał ryzyku podobnego niebezpieczeństwa⁴².

⁴² Z tego powodu Arendt twierdzi: „Mylił się tedy Luter, sądząc, że zakwestionowanie ziemskiego autorytetu Kościoła i odwołanie się do nieskrępowanego osądu jednostki pozostawi tradycję i religię w stanie nienaruszonym. Mylił się zatem i Hobbes, a także mylili się siedemnastowieczni teoretycy polityki, żywiący nadzieję, że autorytet i religię można ocalić bez zachowania trady-

Rzymski Kościół, który – według Arendt – stał się w pewnym momencie dziejów instytucją polityczną, cieszącą się autorytetem i będącą jednocześnie kustoszem tradycji, potrzebował takiego elementu w swojej nauce, który miałby zapewnić ład społeczny w dynamice przejścia odpowiedzialności za problemy świata świeckiego. W związku z tym wyłoniła się chrześcijańska nauka eschatologiczna o rzeczywistości potępionych, czyli nauka o piekle. Ukształtowanie się jej miało doprowadzić do zachowania i adaptowania nowego kontekstu społeczno-politycznego rzymskiego porządku, obowiązującego w sferze publicznej. Myślicielka zastrzega, że:

[...] pierwotna chrześcijańska wersja tych wierzeń zgodna z „dobrą nowiną” i wybawieniem od grzechu, nie zawierała groźby wiecznej kary i wiecznego cierpienia, lecz przeciwnie: mówiła o *descensus ad inferos*, czyli o wyprawie Chrystusa do świata podziemi, gdzie ów przebywał przez trzy dni dzielące Jego śmierć od zmartwychwstania,

cji. Mylili się wreszcie i humaniści, mniemając, że tradycja zachodniej cywilizacji może pozostać nietknięta bez religii i autorytetu” (tamże, s. 156). W tym sensie należy postrzegać uwagę, że naruszenie któregośkolwiek z elementów rzymskiej triady *autorytet–religia–tradycja* wpływa także na pozostałe składowe sprawiając, że żadna z nich nie może być bezpieczna.

aby zlikwidować piekło, pokonać Szatana i wyzwolić dusze zmarłych grzeszników [...] od śmierci i potępienia. Próbując właściwie ocenić polityczne, pozareligijne źródła nauki o piekle, napotykamy pewną trudność, ponieważ Kościół bardzo wcześnie wcielił Platońską wersję tej nauki do swoich dogmatów. Wydaje się całkiem naturalne, że owo wcielenie przesłoniło z kolei teorię samego Platona do tego stopnia, iż jego ściśle filozoficzne dociekania na temat nieśmiertelności duszy – prowadzone z myślą o elicie – pokryły się z polityczną koncepcją życia pośmiertnego związanego z nagrodami i karami, którą Platon obmyślił najwyraźniej na użytek plebsu. [...] Na przestrzeni wieków dzielących Platona od V w. n. e. (kiedy to świecki triumf chrześcijaństwa przyniósł religijne usankcjonowanie nauki o piekle – wskutek czego wiara w piekło stała się tak powszechną cechą chrześcijańskiego świata, że traktaty polityczne nie musiały nawet o niej wspominać, zakładając ją jako rzecz oczywistą – próżno by chyba szukać jakiejś znaczniejszej rozprawy politycznej, która nie byłaby powtórzeniem Platońskiego mitu [...])⁴³.

⁴³ Tamże, s. 157, 159.

Zacytowane spostrzeżenie Arendt jest dyskusyjne. Pierwotne wspólnoty eklezjalne kładły duży nacisk na głoszenie schyłkowości czasów i szybkie nastanie rzeczywistości eschatologicznej. Prawdą jest, że w swoim nauczaniu przykładały również wiele uwagi do usprawiedliwiającego działania łaski. Mimo to w tekstach ewangelicznych Biblii Greckiej można znaleźć przesłanki, które dają podstawy przekonaniu, że nauka o piekle pojawia się we wcześniejszych stadiach religii chrześcijańskiej. Przesłanki na rzecz obecności tej nauki w tekstach i tradycji wczesnoeklezjalnej można znaleźć w niektórych wypowiedziach Jezusa z Nazaretu odnotowanych w Ewangeliach (zob. Mt 13, 42; 25, 21–46). Inną kwestią jest tzw. *nadzieja na powszechne zbawienie*, dopuszczalna także przez teologię Kościoła rzymskiego i odnajdująca swoje podstawy w chrześcijańskiej Biblii Hebrajskiej (zob. Jon 1, 4–14), a także w Biblii Greckiej (zob. 1 Tym 2, 4).

Asymilowanie platońskiej perspektywy eschatologicznej rzeczywistości potępionych w obrębie wierzeń chrześcijańskich, miało, według Arendt, wzmocnić autorytet religii chrześcijańskiej. Doprowadziło jednak do sytuacji, że instytucja Kościoła, posiadająca wówczas niepowątpiewalną rangę autorytetu, w sporze z władzą świecką zyskiwała przewagę,

mogąc bezsprzecznie liczyć na polityczny sukces. Miało to jednak swoje określone konsekwencje:

Ceną tego wzmocnienia było jednak wyjałowienie rzymskiej idei autorytetu, wskutek czego pierwiastek przemocy bez trudu przeniknął zarówno w strukturę zachodniej myśli religijnej, jak i w obręb hierarchii Kościoła. O tym, jak wysoka była to cena, może świadczyć więcej niż kłopotliwy fakt, że postaciom o niezaprzeczalnej wielkości [...] zdarzało się wyrażać przekonanie, iż jedną z uciech niebiańskich będzie przywilej oglądania nieopisanych mąk piekielnych. W ciągu całego rozwoju chrześcijaństwa na przestrzeni wieków nic chyba nie było dalsze i bardziej obce literze i duchowi nauk Jezusa z Nazaretu niż szczegółowy katalog przyszłych kar i potężna władza zniewalania poprzez strach, która dopiero w ostatnich stadiach epoki nowożytnej utraciła swe publiczne, polityczne znaczenie. Jeśli idzie o myśl religijną, to zaiste na jakąś straszliwą ironię zakrawa fakt, że „dobra nowina” Ewangelii: „Życie jest wieczne!” – ostatecznie ma przynieść na Ziemi nie radość, lecz strach i zamiast czynić śmierć lżejszą, uczyniła ją jeszcze bardziej nieznośną⁴⁴.

⁴⁴ Tamże, s. 163.

Ugruntowanie przez św. Grzegorza Wielkiego nauki o piekle dokonało się dzięki wcześniejszej formule św. Augustyna oraz poprzez przyjęcie, przez rozwijające się chrześcijaństwo, eschatologicznej nauki Platona. Kościół zajął centralną pozycję w życiu kulturowym i społecznym po upadku Cesarstwa. Nauka o piekle stała się zatem skutecznym instrumentem politycznym, który na długi czas utrwalił rangę religii chrześcijańskiej w intelektualnym i politycznym krajobrazie świata Zachodu. Tak zwany *zmierzch Zachodu*⁴⁵ miał nastąpić wraz z upadkiem rzymskiej triady *autorytet–religia–tradycja*, co nastąpiło u początków nowożytności, gdy zaczęła się sukcesywnie rozwijać postawa wątpienia. Nowożytność miała dokonywać prób kolejnych form połączenia zerwanej nici tradycji „[...] oraz przywrócenia – poprzez zakładanie nowych państw – tego, co przez tak wiele wieków nadawało sprawom międzyludzkim pewną godność i wielkość”⁴⁶.

Ocena Arendt, co do kwestii instytucji autorytetu po dwudziestowiecznej katastrofie w postaci totalitaryzmów i Zagłady, jest jednoznaczna – autorytet miał zniknąć z krajobrazu rzeczywistości świata

⁴⁵ Zob. tamże, s. 171.

⁴⁶ Tamże.

Zachodu. W zakończeniu rozdziału, w którym porusza tę kwestię, pisze w następujący sposób:

[...] nawet te ostateczne środki ratunku oferowane przez tradycję utraciły dziś adekwatność. Autorytet – taki, jaki znaliśmy niegdyś, wyrastający z rzymskich doświadczeń zakładania i ustanawiania, i interpretowany w świetle greckiej filozofii politycznej – nigdzie nie został ugruntowany na nowo: ani drogą rewolucji, ani z pomocą jeszcze mniej obiecujących środków restauracji, ani tym bardziej w wyniku konserwatywnych nastrojów i tendencji, które od przypadku do przypadku nawiedzają opinię publiczną. Co bowiem oznacza życie w świecie politycznym wyzbytym zarówno autorytetu, jak i towarzyszącej mu świadomości, że źródło autorytetu przewyższa władzę i tych, którzy są u władzy? Otóż oznacza ono, że pozbawieni religijnej ufności w święty początek, pozbawieni ochrony w postaci tradycyjnych, a tym samym oczywistych wzorców postępowania, na nowo stajemy wobec elementarnych problemów życia we wspólnocie ludzkiej⁴⁷.

⁴⁷ Tamże, s. 173.

Można odnieść wrażenie, że generalizująca diagnoza Arendt jest daleka od optymizmu. Autorka twierdzi, że wyłanianie się na Starym Kontynencie dwudziestowiecznych totalitaryzmów było możliwe dzięki temu, że instytucję autorytetu już wcześniej toczył kryzys. Totalitaryzmy wykorzystały tę sytuację jako sprzyjającą i między innymi dzięki temu udało się im rozwinąć do znanych z historii rozmiarów.

Tekst Arendt o upadku autorytetów, zaprezentowany już w okresie powojennym i wchodzący w skład książki *Między czasem minionym a przyszłym*, uświadamia, że doszukiwanie się w świecie współczesnym znanych od czasów antyku form instytucji autorytetu jest niezasadne i daremne. Po drugiej wojnie światowej, po Zagładzie, autorytet zniknął ze społeczno-kulturowego i politycznego krajobrazu świata współczesnego. Dzięki temu można postawić tezę, że pojawienie się totalitaryzmów – proces prowadzący do zaistnienia Holocaustu – ostatecznie przypieczętowało upadek, a więc i zanik instytucji autorytetu. Jakie argumenty przemawiają za postawieniem tej tezy?

Pojawienie się totalitaryzmów zostało poprzedzone szeregiem czynników, jak na przykład: nowożytnie zerwanie z tradycją myślową, rozpad

społeczeństwa klasowego, rozwój imperializmu, emancypacja burżuazji, pojawienie się w masowej skali bezpaństwowców, kryzys elit intelektualnych, rozpad państw narodowych. Te przykładowe elementy bez wątpienia sprzyjały procesowi rozwoju totalitaryzmów. Analizując najważniejsze czynniki, przyczyniające się do upadku autorytetu, należy zwrócić uwagę na kilka istotnych aspektów. W tekstach myślicielki niełatwo znaleźć jednoznaczne wyjaśnienia, które miałyby tłumaczyć upadek autorytetu. W *Korzeniach totalitaryzmu* dokładnie przedstawia ona sposoby funkcjonowania dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Jednakże dopiero komparatystyczna lektura tych tekstów pozwala na postawienie tezy o przyczynach upadku wspomnianej instytucji.

Po pierwsze, jak wspomniano, trzeba mieć na uwadze, że totalitaryzm w istotnym stopniu charakteryzują takie dwa czynniki, jak terror i propaganda. Totalitarna propaganda, zwłaszcza propaganda nazistowska – konsekwentnie i brutalnie lansująca rasistowskie hasła, gloryfikująca rzekomą *czystość rasy aryjskiej* oraz konieczność zapewnienia jej odpowiedniej *przestrzeni życiowej* – zaowocowała totalitarnym terrorem, który najpełniej wyraził się w Zagładzie milionów ludzkich istnień.

Po drugie, nie można również zapomnieć, że istotną cechą totalitaryzmu jest ciągły ruch, niszczący wszelki przejaw opozycji. W tym sensie ten element totalitaryzmu stoi w kontrze do instytucji autorytetu. Totalitaryzm nie potrzebuje i wręcz nie chce jakiegokolwiek autorytetu, bowiem nie znosi niesubordynacji lub sprzeciwu. Totalitaryzm chce być sam dla siebie jedyną instancją i autorytetem. Z tego też powodu odrzuca wszelkie zewnętrzne. Nie potrzebuje i nie chce również odniesień do tradycji, będącej formą zakorzenienia w przeszłości i dającej poczucie stałości.

Na tej podstawie można wysnuć tezę, że totalitaryzm przyczynił się do ostatecznego aksjologicznego wyjałowienia rzeczywistości kulturowej, a zwłaszcza społeczno-politycznej, co niejednokrotnie dokonywało się na drodze eliminacji wielu instytucji stojących na straży autorytetu oraz reprezentujących je osób. Jeśli najdonioślejszym i najbardziej zatrważającym wyrazem i skutkiem działania totalitaryzmu jest Zagłada to jest tak dlatego, że to w tym wydarzeniu historycznym najpełniej wyraziły się terror i propaganda. Z tego też powodu wydarzenie to można postrzegać jako moment wieńczący kryzys instytucji autorytetu. Jeżeli Arendt wnioskuje, że autorytet zniknął ze

współczesnego świata, to idąc jej tropem należy postawić kolejne pytanie:

[...] jakież to rodzaj świata dobiegł kresu w następstwie faktu, że epoka nowożytna nie tylko zakwestionowała tę czy inną formę autorytetu w różnych sferach życia, lecz spowodowała, że samo pojęcie autorytetu utraciło swoją ważność?⁴⁸.

Otóż po zakończeniu drugiej wojny światowej, jak już wspomniano, dobiegł swojego kresu świat zaznany z rzymską triadą *autorytet–religia–tradycja*. Tym samym upadła wszelka instytucja, dająca człowiekowi poczucie stałości oraz zakorzenienia w rzeczywistości ze względu na odniesienie, dzięki tradycji, do przeszłości. Z tego powodu pytanie *Czym jest autorytet?* po wydarzeniu Szoah należy zrewidować i, za Arendt, przekształcić w pytanie *Czym był autorytet, który zniknął ze współczesnego świata?*. Jeśli totalitaryzm dąży z zasady do zniwelowania wszystkiego, co mu się sprzeciwia, to wówczas oznacza to, że osłabił i zniszczył instytucję autorytetu. Jeżeli Szoah jest wydarzeniem najbardziej dosadnego wyrażenia się totalitarnego terroru i propagandy, to

⁴⁸ Tamże, s. 124.

wówczas można przyjąć, że to historyczne wydarzenie przyczyniło się bezpośrednio do zniknięcia instytucji autorytetu ze świata współczesnego. Jeżeli przez długi czas na kontynencie europejskim instytucja autorytetu była powiązana z religią, to upadek autorytetu wiąże się z poważnym kryzysem religii w tymże europejskim społeczeństwie.

6. Rewizja pytania o ludzką wolność

Zagadnienie ludzkiej wolności jest przedmiotem dyskusji i sporów sięgających początków filozoficznej refleksji. Na przestrzeni dziejów wielokrotnie i na różne sposoby próbowano przedstawiać wolność jako jedną z kluczowych kwestii filozoficznych, w istotny sposób określającą swoistość ludzkiego bytu. Wraz z problemem wolności pojawia się jednocześnie problematyka determinizmu oraz indeterminizmu. Te fundamentalne kwestie, posiadające rozległą filozoficzną literaturę, pozostają poza zasięgiem tematyki niniejszej książki. Należy jednak podkreślić istnienie filiacji między kategorią wolności człowieka a zagadnieniem ludzkich działań, decyzji, wyborów – również tych, które podejmowane są

w dziedzinie politycznej. Zwraca na to uwagę także Arendt w *Kondycji ludzkiej* oraz w *Między czasem minionym a przyszłym*, gdzie notuje:

Wolność stanowi bowiem rację bytu polityki, a doświadczamy jej przede wszystkim w działaniu. Taka wolność – której istnienie zakładamy we wszelkiej teorii polityki i z którą muszą się liczyć nawet zwolennicy tyranii – stanowi dokładne przeciwieństwo „wolności wewnętrznej”, czyli pewnej duchowej przestrzeni, w której ludzie mogą znaleźć schronienie przed zewnętrznym przymusem i gdzie mogą *czuć się wolni*. [...] Epiktet przeniósł te światowe zależności na grunt relacji wewnątrzpodmiotowych, odkrywając przy tym, że żadna władza nie jest tak absolutna jak ta, którą człowiek sprawuje nad samym sobą, a wewnętrzna przestrzeń – gdzie zmagają się z sobą i sam siebie ujarzmia – jest jego najbardziej własnym domostwem: bezpieczniej ukrytym przed zewnętrznym naporem niż jakikolwiek dom na świecie. Wolno więc chyba powiedzieć – pomimo wielkiego wpływu, jaki pojęcie wewnętrznej, pozapolitycznej wolności wywarło na naszą tradycję myślową – że człowiek nie wiedziałby nic o wolności wewnętrznej, gdyby uprzednio nie doświadczył stanu bycia wolnym jako światowej i dotykanej

rzeczywistości. Wolność (lub jej przeciwieństwo) uświadamiamy sobie pierwotnie podczas obcowania z innymi, a nie z samym sobą⁴⁹.

Autorka anonsuje problemowe pokrewieństwo zachodzące między zagadnieniem wolności człowieka a jego zdolnością do działalności politycznej. Wolność polityczna człowieka znajduje wyraz przede wszystkim w jego działaniu. Ważną sprawą pozostaje także wolność osobista, ta najbardziej wewnętrzna i najbliższa człowiekowi, będąca dla niego miejscem, które zapewnia mu poczucie bezpieczeństwa i *bycia u siebie*. Niemniej tym, co szczególnie wyeksponowane w przytoczonym cytacie, jest problematyka relacji i zależności pomiędzy wolnością człowieka, która miałaby urzeczywistniać się w działaniu, a dziedziną polityki. Mając na uwadze ten fragment należy zapytać o ludzką wolność w kontekście doświadczenia totalitaryzmu. Jaki zatem wpływ wywarł totalitaryzm na ludzką zdolność do wolnego działania, zwłaszcza w zakresie działalności politycznej? Pytanie to jest ważne, gdyż – jak zauważa Arendt – już od czasów starożytnych rozumiano, że ludzka podmiotowość w zakresie aktywności politycznej powinna

⁴⁹ Tamże, s. 179, 181.

przebiegać w warunkach wolności, rozumianej jako zdolność do podejmowania swobodnych decyzji i wyborów. Doświadczenie totalitaryzmu i Holokaustu sugeruje konieczność przemyślenia możliwości pogodzenia wolności z polityką:

Powstanie totalitaryzmu [...] każe nam wątpić nie tylko w zbieżność polityki i wolności, lecz raczej w samą możliwość ich pogodzenia. Jesteśmy skłonni sądzić, że wolność zaczyna się tam, gdzie kończy się polityka. [...] Czy nie jest prawdą (jak wszyscy na swój sposób sądzimy), że polityka ma o tyle coś wspólnego z wolnością, o ile gwarantuje ewentualną wolność od polityki? Tego rodzaju określenie swobód politycznych – jako potencjalnej wolności od polityki – narzuca się nie tylko wskutek doświadczeń najbardziej współczesnych⁵⁰.

Konsekwencją totalitaryzmu i Szoah jest zwątpienie w możliwość pogodzenia wolności z polityką, których związek był niekwestionowany od czasów antycznych. Pytanie o charakter powiązania ludzkiej wolności z działalnością polityczną zostaje po doświadczeniu Zagłady zrewidowane i przekształ-

⁵⁰ Tamże, s. 182–183.

cone w pytanie o to, czy w ogóle pogodzenie tych kwestii jest możliwe. Dlaczego totalitaryzm i Zagłada doprowadziły do takiej sytuacji?

Totalitarny terror niweluje coś najbardziej fundamentalnego dla urzeczywistniania się ludzkiej wolności. Jest to przestrzeń, w której wolność ta znajduje podstawę do wydarzania się:

Wywierając nacisk na ludzi, totalitarny terror niszczy przestrzeń, która ich rozdziela. W porównaniu z warunkami wewnątrz jego żelaznej obręczy nawet pustynia tyranii, jeśli jeszcze jest to jakiegoś rodzaju przestrzeń, wydaje się gwarancją wolności. Totalitarny rząd nie uszczupla po prostu swobód ani nie obala podstawowych wolności; nie udało mu się także, przynajmniej według naszej ograniczonej wiedzy na ten temat, wykorzenić z serca człowieka umiłowania wolności. Niszczy on jedyną niezbędną przesłankę wszelkiej wolności, to jest po prostu zdolność poruszania się, która nie może istnieć bez przestrzeni⁵¹.

Totalitarny terror wyniszcza bowiem tę sferę, którą jest przestrzeń relacji międzyludzkich. To

⁵¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 653.

właśnie tam wolność człowieka wyraża się w sposób najbardziej zasadniczy. Totalitarny rząd, wprowadzając terror w dziedzinę kontaktów i relacji interpersonalnych, doprowadza do wytworzenia sytuacji żelaznej obręczy, wpływającej na granice i formy komunikowania się ludzi. Innymi słowy, totalitarny terror, który do głosu doszedł najpełniej w postaci Szoah, zwłaszcza w obozach koncentracyjnych i w obozach zagłady, destrukcyjnie rzutuje na ten zasadniczy element ludzkiego życia, którym jest wolność człowieka jako jednostki. Podważony zostaje zatem fundamentalny dla człowieka wymiar wolności, przekładający się w konsekwencji na dziedzinę działalności politycznej. Poprzez to, po wydarzeniu Szoah, pod znakiem zapytania staje możliwość pogodzenia ze sobą sfery polityki z wolnością, zakwestionowaną przez władzę totalitarną. Indywidualna wolność człowieka jako jednostki miałaby pod wpływem totalitaryzmu ulec swoistemu rozdrobnieniu w „Jednym Człowieku o gigantycznych rozmiarach”⁵². Jak wspomina Arendt: „Terror jako wykonanie prawa ruchu, którego ostatecznym celem nie jest dobrobyt ludzi czy interes jednego człowieka, lecz stwarzanie ludzkości, eliminuje

⁵² Tamże, s. 652.

jednostki na rzecz gatunków, poświęca «części» w imię «całości»⁵³.

Panowanie totalitarnego terroru przekłada się na poważne uszczuplenie dyspozycji ludzkiej wolności, szczególnie w zakresie działania, a zwłaszcza w działalności politycznej. Bowiem, jak twierdzi Arendt:

[...] terror, jako posłuszny sługa ruchu przyrody bądź historii, musi usunąć z tego procesu nie tylko wolność w jakimś konkretnym sensie, ale samo źródło wolności, która jest dana przez sam fakt przyjścia na świat i tkwi w zdolności do tworzenia nowego początku. W żelaznej obręczy terroru niszczącej wielość ludzi i czyniącej z wielu Jedność, która będzie postępowała niezawodnie tak, jakby sama była częścią biegu dziejów czy przyrody, znalaziono narzędzie służące nie tylko wyzwaniu sił dziejowych lub sił przyrody, ale też zwiększeniu ich do prędkości, której nigdy by nie osiągnęły pozo-
stawione własnemu losowi. Oznacza to, że terror wykonuje bez zwłoki wyroki śmierci wydane rzekomo przez Przyrodę na rasy i jednostki, które są „nieprzystosowane do życia”, czy przez Historię na

⁵³ Tamże.

„ginące klasy”, nie czekając na powolniejsze i mniej skuteczne same procesy przyrodnicze i dziejowe⁵⁴.

Wyeliminowanie ludzkiej wolności następuje poprzez zniszczenie przestrzeni interpersonalnych, gdzie wolność ta może się w sposób autentyczny realizować, lub poprzez fizyczną eliminację określonych grup ludzi, prowadzoną z powodów ideologicznych.

Totalitaryzm i Zagłada uzmysławiają nie tylko konieczność zrewidowania pytania o możliwość pogodzenia ludzkiej wolności z polityką, ale także wzywają do ponownego rozważenia zakresu oddziaływania poszczególnych koncepcji politycznych. Arendt podejmuje także krytyczną ocenę zakresu niezbywalnych praw człowieka. Czyniąc to, wskazuje na jedno podstawowe prawo, posiadające rangę uniwersalności. Określa je jako prawo człowieka do posiadania praw. Istota ludzka ma prawo do bycia częścią takiej formy społeczności ludzkiej, w której obowiązują i przestrzegane są określone systemy jurydyczne, respektujące i wspierające ludzką wolność jednostkową. Jak komentuje to współczesny badacz: „Formuła Arendt obnaża arbitralny status

⁵⁴ Tamże, s. 653–654.

poszczególnych sformułowań praw człowieka oraz paradoks nagiego człowieczeństwa – człowieczeństwa, które w najbardziej elementarnym sensie okazuje się zależne od istnienia wspólnoty politycznej”⁵⁵.

Nie można zachować człowieczeństwa w sytuacji, w której ludzka jednostka pozbawiona jest praw. Arendt formułuje tym samym interesujące przekonanie, według którego istnieje dostrzegalny związek pomiędzy tym, co *prywatnie* ludzkie – do czego zwłaszcza należy ludzka wolność – a tym, co *polityczne*. Pojawienie się i funkcjonowanie systemów totalitarnych w poważny sposób nadszarpnęło przekonanie o możliwości pogodzenia ludzkiej wolności z praktyką podejmowania aktywności w dziedzinie politycznej.

7. Rewizja pytania o możliwość ludzkiego działania

Kwestia zdolności człowieka do działania jest w sposób ścisły powiązana z zagadnieniem jego wolności. Dla Arendt jest sprawą jasną, że człowiek jako

⁵⁵ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Toruń 2013, s. 49.

jednostka, a także w szerszym sensie jako uczestnik ludzkich społeczności, posiada wpisane w swoją wewnętrzną strukturę umiłowanie wolności. Lektura pism myślicieli pozwala nawet na postawienie wniosku, że warunkiem pełnego rozwoju człowieka jest jego funkcjonowanie w takich warunkach, które otwierają przed nim odpowiednie przestrzenie do realizacji jego wolności. W *Korzeniach totalitaryzmu* autorka stwierdza:

Jednak dopóki totalitarna władza [...] za pomocą żelaznej obręczy terroru nie uczyniła z każdego pojedynczego człowieka części jednej ludzkości, dopóty terror nie może być w pełni urzeczywistniony w swojej podwójnej funkcji istoty rządzenia oraz zasady – nie działania, lecz ruchu. [...] W warunkach totalnego panowania nawet strach nie może już doradzać, jak się zachować, ponieważ terror wybiera ofiary bez względu na indywidualne uczynki lub myśli, kierując się wyłącznie obiektywną koniecznością procesów przyrodniczych lub dziejowych. W warunkach totalitarnych strach jest prawdopodobnie bardziej powszechny niż kiedykolwiek przedtem, ale stracił praktyczną użyteczność, odkąd podyktowane nim działania nie są już

w stanie przewyciężyć niebezpieczeństw, których człowiek się obawia. [...] Żadna przewodnia zasada postępowania sama zaczerpnięta ze sfery ludzkiego działania, taka jak cnota, honor, strach, nie jest konieczna ani nie może być przydatna do wprowadzenia w ruch struktury politycznej, która przestała posługiwać się terrorem jako środkiem zastraszania, lecz której istotą jest terror. Do spraw publicznych wprowadzono zupełnie nową zasadę, całkowicie odbywającą się bez ludzkiej woli działania i odwołującą się do nienasyconej potrzeby jakiegoś wglądu w prawo ruchu, zgodnie z którym terror działa i od którego zatem zależą prywatne losy wszystkich. [...] Totalitarna władza, chcąc ukierunkować zachowanie swoich poddanych, musi przygotować ich równie dobrze do roli katów i do roli ofiar. To dwustronne przygotowanie, ten substytut zasady działania, to właśnie ideologia. Ideologie, „izmy”, które ku zadowoleniu swoich zwolenników potrafią wyjaśnić każdą rzecz i wszystkie wydarzenia wychodząc z jednej przesłanki, są zjawiskiem bardzo świeżym i przez wiele dziesięcioleci odgrywały w życiu politycznym nieistotną rolę⁵⁶.

⁵⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 654–656.

Terror posługuje się strachem, który tak daleko siężnie wpływa na ludzkie działanie, że je wręcz paraliżuje, sprawia, że działający podmiot rezygnuje ze swojej wolności, ulega koniunkturalizmowi i populizmowi. Taki terror podtrzymuje nieustanną płynność, zmienność i niepewność sytuacji społeczno-politycznej, co krępuje i uniemożliwia wolne działanie. I również dlatego istnienie ludzkiej wolności i ludzkiego wolnego działania są niebezpieczne dla totalitarnego reżimu. Zagrożają one bowiem procesom mającym na celu uniformizację społeczeństwa i przeobrażanie go w symbolicznego *Jednego Człowieka*. Pozapersonalna i anonimowa zasada ciągłego ruchu jest swego rodzaju substytutem ludzkiego działania: zastępuje i zawłaszcza je.

Funkcjonowanie totalitarnego terroru, który Arendt określa mianem żelaznej obręczy, jest przystosowywaniem ludzkości do pełnienia roli kata bądź ofiary. Totalitarny terror koresponduje z inną elementarną cechą totalitaryzmu, którą jest **propaganda**. Bazuje ona na sloganach, powołujących się jednocześnie na rzekomy status naukowości. Podejście takie jest wątpliwe co do swej wiarygodności, tym bardziej, że totalitarna propaganda współpracująca ściśle z terrorem, uzurpuje sobie arbitralne prawo do wyjaśnienia wszystkiego za pomocą

argumentów, które roszczą pretensje do bycia klarownymi i powszechnie akceptowanymi. Do chwili, w której totalitarny terror nie znajdzie swojego wyrazu we wszystkich możliwych funkcjach i zastosowaniach, nie jest jeszcze siłą napędową dla politycznego konstruktu władzy totalnej, dążącej do wyzyskania jednostek i pozbawienia ich politycznej podmiotowości. Terror ten nie jest jeszcze wówczas wystarczający do determinowania sposobów ludzkiego działania. By jednak osiągnąć taki etap wykorzystuje on inny, fundamentalny dla totalitaryzmu element, którym jest ideologiczna propaganda. Jej zadaniem jest przeformułowanie myślenia w taki sposób, by zdystansować je od dziedziny ludzkiego doświadczenia i ludzkiej rzeczywistości.

Totalitarna propaganda kreuje się na bardziej realną wizję rzeczywistości niż ta, która, jako dostępna empirycznie, podlega ludzkiej percepcji. W jaki zatem sposób totalitaryzm i Holokaust skłaniają do zrewidowania dotychczasowych pytań dotyczących politycznego działania człowieka? Przede wszystkim uświadamiają konieczność zrewaluowania pytania o możliwość ludzkiej ingerencji w zakres rzeczywistości politycznej. Jest tu mowa o całkowitym skrępowaniu działania człowieka, o radykalnym, konsekwentnym i trwałym

wyeliminowaniu wolności z kompetencji podmiotu ludzkiego, funkcjonującego w sferze publicznej. Z pewnością rewizji podlega również pytanie o to, na ile ludzkie działanie może być wolne i może zachować autonomię niezależnie od rodzaju i nasilenia zagrażających mu działań politycznych. Każdy projekt polityczny, czy wręcz polityka w ogóle, jest wytworem ludzkiego intelektu oraz ludzkich decyzji. Podobnie postrzega to Arendt – dla niej polityka jest tą dziedziną ludzkiej działalności, w której wyrażają się zarówno ludzka wola, jak i wolność człowieka.

8. Rewizja pytania o kondycję ludzką po wydarzeniu totalitaryzmu i jego konsekwencji pod postacią Szoa

Zasadne jest przeformułowanie pytania *Jaki jest człowiek po doświadczeniu totalitaryzmu i Zagłady?*, aby uczynić je bardziej bezpośrednim: *Czy forma rządzenia w postaci totalitaryzmu jest w stanie oddziaływać na człowieka i wpływać na jego kondycję egzystencjalną oraz naturę?*. Nie chodzi o to, aby pytać jedynie o oddziaływanie totalitaryzmu

na ludzką kondycję, ale trzeba je przeformułować w pytanie o wpływ władzy totalnej i Szoah na egzystencjalną kondycję człowieka. Także na oddziaływanie tej formy władzy na ludzką naturę. Pytanie o kondycję człowieka nie jest jedynie próbą zredefiniowania jego egzystencjalnego położenia. Chodzi raczej o przeanalizowanie wpływu tego faktu na człowieczeństwo jako takie, na naturę człowieka. Również z tą problematyką mierzy się w swoich filozoficznych pracach Hannah Arendt. Marcin Moskalewicz, za autorką *Korzeni totalitaryzmu*, trafnie interpretuje to w następujący sposób: „Totalitaryzm przynależy do nowożytności, lecz okazuje się historycznie wyjątkowy – jego wyjątkowość jest możliwa jedynie w tych konkretnych historycznych warunkach. [...] zdaniem Arendt nazizm oznacza nie tylko zerwanie tradycji niemieckich, ale zerwanie wszelkich tradycji”⁵⁷.

Sam totalitaryzm nie jest jednym z wielu możliwych ustrojów politycznych. Jest on przede wszystkim wytworem człowieka i to w tym sensie, w którym stanowi on rezultat jego czynów, stworzonych przezeń określonych koncepcji intelektualnych oraz wydarzeń historycznych, będących

⁵⁷ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość...*, s. 52–53.

funkcją jego wielorakiej aktywności. Wszystkie te elementy złożyły się na okoliczności sprzyjające wykrystalizowaniu się form totalitaryzmu. Zjawisko władzy totalnej należałoby postrzegać jako bardzo wysublimowaną formę ludzkiego odnośnienia się do rzeczywistości, a także formę jej postrzegania⁵⁸.

Pojawienie się totalitaryzmu przypadło na okres nowożytności, aczkolwiek można postawić tezę, że *totalitarna tendencja* jest pewną tkwiącą w człowieku ponadczasową uniwersalną *potencjalnością*. Oznaczałoby to, że elementy wpisujące się w postawę totalitarną można postrzegać także jako bardzo specyficzną formę ludzkiej skłonności – totalitarny może być sposób bycia człowieka, jego odniesienie się do innej osoby lub określony sposób myślenia. Totalitaryzm to przede wszystkim – na co zwraca uwagę Arendt – pseudonaukowy **eksperyment**, dokonywany w określonej rzeczywistości. Eksperyment ten, przeprowadzany na konkretnych ludzkich jednostkach tworzących społeczeństwo, wynika z ludzkiego zatrwajającego i niepokojąco realnego

⁵⁸ Podobnie ujmuje to Moskalewicz: „Totalitaryzm stanowi [...] sposób interpretacji świata, interpretacji będącej rezultatem wolnych ludzkich wyborów, której skutki są dla interpretujących katastrofalne” (tamże, s. 53).

w swej potencjalności *usposobienia* oraz *możliwego wychylenia* ku totalitarnym formułom.

Totalitaryzm to nie tylko jeden z możliwych systemów politycznych i społecznych, nie tylko specyficzna konsekwencja ludzkiej aktywności intelektualnej, ale także urzeczywistnienie tkwiących w człowieku predyspozycji – w wymiarze jednostkowym: behawioralnym oraz intelektualnym. Również w wymiarze publicznym: politycznym i ideologicznym. Zrealizowane przez człowieka inklinacje totalitarne przejawiają się w pojedynczych czynach, zaś ich zbiór i powszechność występowania mogą przełożyć się na ukształtowanie takiego ustroju, który spełniałby elementy władzy totalnej. Totalitaryzm – rozumiany jako stały ruch – nie ma jasno określonego celu. W ogóle go nie potrzebuje, bowiem każdy cel, paradoksalnie, stanowiłby ograniczenie jego oddziaływania. Ruch ten wydaje się być pozbawiony końca⁵⁹. Nie zadowala się ograniczonymi podbojami – rości sobie pretensje do całościowego zapanowania

⁵⁹ Podobnie totalitaryzm ujmuje Margaret Canovan jako „[...] chaotyczny, nieutylitarny, maniakalnie dynamiczny ruch destrukcji”. M. Canovan, *Arendt's Theory of Totalitarianism: a reassessment*, [w:] *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, red. D.R. Villa, Cambridge 2000, s. 26.

nad rzeczywistością, do wyniszczającego zagarnięcia jej i do całkowitego podporządkowania sobie każdej ludzkiej jednostki, czyli włączenia jej do totalnego systemu, który determinowałby wszelką formę życia osobowego.

Jednym z najbardziej wstrząsających przejawów oddziaływania totalitaryzmu na człowieka, a w tym także na jego egzystencjalną kondycję i naturę – i to nie tylko w wymiarze materialnym, ale również i metafizycznym – były obozy. Ich najbardziej wyrafinowaną formą jest obóz zagłady, czyli zorganizowana przestrzeń, służąca fizycznemu eliminowaniu ludzkich istnień. Idąc za sugestiami Arendt należałoby zauważyć, że to właśnie w obozach zagłady totalitaryzm zrealizował swoje pseudonaukowe postulaty o rzekomej niezdatności do istnienia określonych grup społecznych. Obozy zagłady to miejsca, w których totalitaryzm dokonywał eksterminacji tych osób, które miałyby – w przekonaniu totalitarnej ideologii – spowalniać nieokiełznany progres totalitaryzmu lub w jakikolwiek sposób mu zagrażać. Ten progres, który jak dodaje Arendt, pozbawiony był jasno określonego celu, stanowił samoeskalujące i samorealizujące się zadanie. W *Korzeniach totalitaryzmu* myślicielka ujmuje to w następujący sposób:

Obozy są pomyślane nie tylko jako miejsce eksterminacji i poniżenia istot ludzkich, ale służą również do odrażających eksperymentów polegających na usuwaniu, w naukowo kontrolowanych warunkach, samej spontaniczności jako wyrazu ludzkiego zachowania i na przekształceniu ludzkiej osobowości w zwyczajną rzecz, w coś, czym nie są nawet zwierzęta; [...]. Nie można tego osiągnąć w normalnych warunkach, ponieważ nigdy nie da się całkowicie usunąć spontaniczności, skoro związana jest nie tylko z ludzką wolnością, ale z samym życiem, w znaczeniu utrzymywania się po prostu przy życiu. Jedynie w obozach koncentracyjnych taki eksperyment jest w ogóle możliwy i dlatego stanowią one nie tylko *la société la plus totalitaire encore réalisée* (David Rousset), ale też wzór społeczeństwa dla totalnego panowania w ogóle. Jak stabilność totalitarnego reżymu zależy od izolacji fizycznego świata ruchu od świata zewnętrznego, tak przeprowadzane w obozach koncentracyjnych eksperymenty z totalnym panowaniem są uzależnione od utrzymywania ich w ścisłej tajemnicy przed światem pozostałych ludzi, światem żywych – mówiąc ogólnie, nawet przed zewnętrznym światem kraju, w którym panuje totalitaryzm. Izolacja tłumaczy brak

wiarygodności, charakteryzujący wszystkie doniesienia z obozów koncentracyjnych i stwarza jedną z głównych przeszkód do pełnego zrozumienia totalitarnego panowania, którego trwanie lub upadek wiąże się z istnieniem obozów koncentracyjnych i obozów zagłady, gdyż, choćby brzmiało to nieprawdopodobnie, owe obozy są w gruncie rzeczy podstawową instytucją w organizacji totalitarnej władzy⁶⁰.

Specyfika obozowej rzeczywistości jest kluczem do zrozumienia do jakich konsekwencji prowadzi eskalacja totalitaryzmu. Eksperyment ten polega na przeprowadzeniu prób fizycznej izolacji jednostek w celu wzbudzenia w nich poczucia zbędności, prowadzącego aż po dehumanizację. Historia dostarcza dowodów na to, że eksperyment ten okazał się udany, biorąc pod uwagę intencje totalitarnych decydentów. Jednostka poddawana eksperymentowi traciła poczucie własnej godności. Osiągnięciu tego zamierzenia służyło nadawanie ludziom osadzonym w obozach numerów, które będąc jedyną formą ich rozróżniania, miały ich pozbawić ludzkiej godności. Istotnym elementem,

⁶⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 512–513.

decydującym o specyfice obozów było skuteczne eliminowanie ze świadomości osób osadzonych poczucia autonomii i wolności. Miało to prowadzić do zdegradowania ich wrażliwości, do pozbawienia ich emocjonalnej spontaniczności, do odarcia z poczucia tożsamości osobowej. Izolacja okazywała się skutecznym narzędziem zniechęcającym do wolnego działania. Osoba osadzona miała wyzbyć się podstawowych predyspozycji, które dawałyby jej fundament dla własnej podmiotowości i godności. Była to próba całkowitego zdominowania jednostki przez system władzy totalnej, który ugruntowywał w osadzonej i izolowanej jednostce tak silne poczucie zbędności, że doprowadziło to do jej fizycznej eliminacji. Eksperymenty prowadzone w obozach były jednocześnie formą wypróbowania siły i zasięgu oddziaływania totalitaryzmu. Co ważne, i co podkreśla Arendt, obozy były prowadzone nie tylko w warunkach izolacji jednostek, ale również w tajemnicy przed światem zewnętrznym. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* zaznacza, że istnienie obozów koncentracyjnych jest podstawową cechą charakterystyczną rządów totalitarnych.

Tworzone przez systemy totalitarne obozy to nie tylko miejsca zagłady, ale to również obozy

pracy⁶¹. Celem ich funkcjonowania było nie tylko zdegradowanie ludzkiej zdolności do spontanicznego działania, w czym miałyby wyrażać się wolność, czy wzbudzenie w nim poczucia radykalnego osamotnienia poprzez zastosowanie całkowitej separacji osób osadzonych. Obozy – a zwłaszcza obozy przymusowej pracy – doprowadziły do prze wartościowania ludzkiego etosu pracy. Totalitaryzm, zmuszający jednostkę do pracy, nie tylko daje poprzez to wyraz całkowitego panowania nad nią,

⁶¹ Stały się nimi także niektóre getta na obszarach wchodzących w skład III Rzeszy. Przykładem może być getto łódzkie, które było najdłużej działającym (1940–1944) i największym terytorialnie gettem (4,13 km²), przez które przeszło niemal 200 000 osób. Łódzkie getto było wielkim obozem niewolniczej pracy dla osadzonych. W ten sposób totalitaryzm pozbawił ludzi możliwości do spontanicznego i wolnego działania i przeprowadził eksperyment w postaci przymusowego wyzysku. Ludzie w getcie zostali sprowadzeni do rangi elementów systemu produkcyjno-ekonomicznego, które są potrzebne do czasu przynoszenia zysku. Trzeba zaznaczyć, że łódzkie getto przyniosło III Rzeszy olbrzymi zysk w wysokości 350 milionów marek niemieckich. W pewnym momencie jego funkcjonowania usunięto z niego wszystkie dzieci do 10. roku życia, osoby powyżej 65 lat oraz wszystkich chorych. Oznacza to, że totalitarny system pozbył się wszystkich tych, których nie dało sprowadzić się do roli narzędzia w celu osiągnięcia zysku ekonomicznego. Jako czynnik stopujący totalitarny ruch i rozwój – także ekonomiczny – osoby te zostały zamordowane w 1942 roku w obozie zagłady Kulmhof w Chełmnie nad Nerem. Wydarzenie to określa się mianem „Wielkiej Szpery” (5–12.09.1942).

ale również doprowadza do jej totalnego uprzedmiotowienia i sprowadza do rangi środka, służącego osiągnięciu jakiegoś celu. Człowieczeństwo osoby – jak wspomina autorka *Korzeni totalitaryzmu* – zostaje zredukowane, zaś jednostka osadzona w obozie zaczyna odczuwać i przyjmować narzucone jej przekonanie o własnej zbędności i zostaje umniejszona do rangi *animal laborans*:

[...] praca i odpowiadające jej aktywności teoretyczne ukazują zredukowaną formę człowieczeństwa, której esencję zawiera w sobie obóz koncentracyjny. Doświadczenie zbędności, będące egzystencjalnym doświadczeniem, właściwym totalitaryzmowi, jest jednocześnie doświadczeniem zastępowalnego i wymienialnego człowieka pracującego. Totalitaryzm uwypukla i sprowadza do absurdu związane z pracą elementy konsumpcyjnego społeczeństwa pracowników późnej nowożytności. Ruch totalitarny, podobnie jak ruch przyrody, jest bezcelowy. W prawie rządzącym tym ruchem nie obowiązuje rozróżnienie na środki i cele. [...] Czas totalitaryzmu jest więc czasem *animal laborans* – czasem cyklicznym. Także zachodząca w obozie potrójna destrukcja człowieka redukuje go do reaktywnej postaci

animal laborans. To, co z niego pozostaje – logiczna struktura ludzkiego mózgu i odczuwanie świata za pośrednictwem zmysłów – to zbyt mało, by móc poznawać i rozumieć świat. Ponadto brak interakcji z innymi ludźmi uniemożliwia właściwe doświadczenie świata, które wymaga intersubiektywnego zapośredniczenia. [...] Ostatecznie [totalitaryzm – przyp. A.K.] pozbawia człowieka tożsamości, jego własnego ja, które bez innych, bez doświadczenia i działania, okazuje się nagim życiem, gatunkową tożsamością wszystkich, zwycięstwem fizjologii nad polityką⁶².

Obóz doprowadza do odczłowieczenia zarówno jednostki ludzkiej jako takiej, jak i wymiaru pracy. Człowiek staje się darmową siłą roboczą, zostaje odarty z godności oraz ze zdolności do spontanicznego i wolnego działania. Arendt w następujący sposób pisze o sprowadzaniu człowieka do rangi zwierzęcia w obozie:

Dysponujemy wieloma relacjami osób, które przeżyły. Im bardziej są one autentyczne, tym mniejszy kładą nacisk na przekazanie rzeczy, które wymyka-

⁶² M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość...*, s. 69–70.

ją się ludzkiemu rozumieniu i ludzkiemu doświadczeniu – cierpień, przekształcających ludzi w „nie-skarżące się zwierzęta”. [...] każdy, kto mówi lub pisze o obozach koncentracyjnych, jest w dalszym ciągu traktowany z podejrzliwością; a jeśli mówca powrócił zdecydowanie do świata żywych, jego samego dopadają często wątpliwości co do własnej prawdomówności, jakby pomylił koszmar z rzeczywistością. Wątpliwości ludzi dotyczące samych siebie oraz ich własnych doświadczeń ujawniają rzecz znaną nazistom od początku: ludziom zdecydowanym popełniać zbrodnie opłaca się organizować je na największą, najbardziej nieprawdopodobną skalę. Opłaca się to nie dlatego, że wtedy wszystkie kary przewidziane przez system prawny stają się nieodpowiednie i absurdalne, ale dlatego, że sam ogrom zbrodni sprawia, iż mordercom, którzy będą głosili swoją niewinność w sposób noszący wszystkie cechy kłamstwa, będzie się wierzyć chętniej niż ofiarom mówiącym prawdę. [...] Jeśli prawdą jest, że obozy koncentracyjne są narzucającą się logicznie instytucją rządów totalitarnych, to „rozwódzenie się nad okropieństwami” wydawałoby się niezbędne dla zrozumienia totalitaryzmu⁶³.

⁶³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 616–617, 619.

Zatem rzeczywistość obozowa przekłada się tak destrukcyjnie na ludzką kondycję nie tylko w ten sposób, że dokonuje dewastacji ludzkiej przestrzeni interakcji oraz zdolności do swobodnego działania – niszczy ludzką wolność, ale także, poprzez wyzyskującą i dehumanizującą pracę, doprowadza do sytuacji, w której człowiek sprowadzony zostaje do formy *animal laborans*, do postaci *nagiego życia*. Taka forma, niezdolna do nawiązywania interakcji ludzkiego *Ja* z jakimś *Ty*, forma, której odebrano wolność, została poddana eksterminacji. Poza tym koszmar doświadczeń obozowych wpływa także na niewypowiadalność prawdy o człowieku lub wręcz na niemożliwość jej konceptualizacji – dotyczy to jednostek, które osobiście doświadczyły obozowej rzeczywistości. Tym samym zbrodnie totalitaryzmu, zbrodnia Zagłady, wpływają na ludzką zdolność do zaufania własnemu doświadczeniu. W ten oto sposób systemy totalitarne dążyły do zabezpieczenia się przed ujawnieniem swoich zbrodni.

Na jakiej podstawie można twierdzić, że totalitaryzm zmierza ku przeobrażeniu społeczeństwa oraz przeprowadza eksperyment na człowieku, polegający także na ingerencji w jego naturę, co w sposób istotny rzutuje na ludzką kondycję? Odpowiedź można znaleźć w *Korzeniach totalitaryzmu*:

Toteż ideologie totalitarne wcale nie dążą do przekształcenia świata zewnętrznego czy do rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa, lecz do przekształcenia samej natury człowieka. Obozy koncentracyjne są laboratoriami, w których poddaje się sprawdzeniu zmiany ludzkiej natury, i dlatego ich haniebnosc nie jest tylko wewnętrzną sprawą więźniów oraz tych, którzy testami kierują według ściśle „naukowych” zasad. Dotyczy to wszystkich ludzi. Cierpienie, którego było zawsze na ziemi zbyt wiele, nie jest sprawą sporną, podobnie jak liczba ofiar. Stawką jest sama natura człowieka i nawet jeśli wydaje się, że wskutek tych eksperymentów nie udało się zmienić człowieka, a tylko zniszczyć go przez stworzenie społeczeństwa, w którym urzeczywistnia się konsekwentnie nihilistyczna banalność, homo homini lupus, to nie należy zapominać o koniecznych ograniczeniach eksperymentu, który do wyciągnięcia rozstrzygających wniosków wymaga opanowania całego globu. Wydaje się, że jak dotychczas totalitarna wiara w to, że wszystko jest możliwe, dowiodła tylko tego, że wszystko można zniszczyć. Jednak podejmując wysiłek wykazania, że wszystko jest możliwe, reżimy totalitarne, nie wiedząc o tym, odkryły, iż są takie zbrodnie, których ludzie nie

mogą ani ukarać, ani wybaczyć. Gdy niemożliwe uczyniono możliwym, stało się ono niekaralnym, niewybaczalnym złem absolutnym, którego nie dało się już rozumieć i wyjaśniać za pomocą złych motywów [...]. Jak ofiary w fabrykach śmierci lub w dziurach zapomnienia przestają być „ludźmi” w oczach swoich katów, tak ta najnowsza odmiana przestępców znajduje się nawet poza sferą solidarności w ludzkim grzechu. Dla całej naszej filozoficznej tradycji właściwe jest to, że uniemożliwia ona pojmowanie „radikalnego zła”, przy czym dotyczy to zarówno teologii chrześcijańskiej, która nawet samemu diabłu przyznała boskie pochodzenie, jak i Kanta, jedyne filozofa, który zapewne przynajmniej podejrzewał istnienie tego zła, chociaż natychmiast zracjonalizował je w koncepcji „wypaczonej złej woli”, dającej się wyjaśnić zrozumiałymi motywami⁶⁴.

Obóz jest tym miejscem, w którym totalitaryzm urzeczywistnił Zagładę i prowadził swój haniebny i druzgocący w skutkach eksperyment na człowieku i jego naturze. Eksperyment ten polegał na zwerifikowaniu przez władzę totalną możliwości jej

⁶⁴ Tamże, s. 643.

ingerencji. Stanowił jednocześnie poszerzenie granic swojego oddziaływania na człowieka aż do jego fizycznej eliminacji. Doprowadził do sforsowania poczucia zbędności w świadomości osób osadzonych, zmarginalizowanych. Osoby te stały się takie na skutek pseudonaukowych diagnoz. Jak zauważył Marcin Moskalewicz: „Na polu doświadczalnym obozu koncentracyjnego, którego granice w idealnej sytuacji powinny rozszerzyć się na tyle, by stać się granicami całego totalitarnego świata, zostaje spełniony ideał totalnej dominacji”⁶⁵.

Rozwój dominacji totalitaryzmu nad ludzką jednostką Arendt przedstawia za pomocą trzech etapów. Pierwszy etap wspomnianego rozwoju to (1.) całkowita degradacja podmiotowości prawnej człowieka, na którego oddziałuje totalitaryzm. Oznacza to, że ktoś może być określony jako winny mimo tego, że nie popełnił żadnego przestępstwa. Staje się on *ofiara i przestępcą*, a jednocześnie zaciera się w tym granica pomiędzy winą a niewinnością. Można być winnym, nie popełniając żadnego wykroczenia czy przestępstwa, jedynie na podstawie arbitralnego uznania totalitarnej władzy. Drugim etapem jest (2.) destrukcja moralności człowieka oraz jego

⁶⁵ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość...*, s. 61.

zdolności do moralnego osądu czynu lub intencji, czyli kompetencji sumienia. Wyniszczanie tych predyspozycji wyraża się poprzez zmuszanie jednostki, na którą oddziałuje władza totalitarna, do powzięcia wyborów moralnych w kontekście sytuacji nierozstrzygalnych, bowiem „[...] w obozie ginie nie tylko człowiek, ale także pamięć o nim”⁶⁶. Ostatni etap to (3.) zniweczenie ludzkiej zdolności do spontanicznego działania; osłabianie przestrzeni do potencjalnego zawiązywania relacji interpersonalnych. Przekłada się to na radykalne izolowanie jednostki i wzbudzanie w niej poczucia osamotnienia. Tym samym człowiek zostaje sprowadzony do wspomnianego już *animal laborans*, do rangi *nagiego życia*, które jest zbiorem biologicznych reakcji na impulsy płynące z otoczenia.

Trzeba zaznaczyć, że Arendt wprowadza rozróżnienie na *homo faber* i *animal laborans*. Doświadczenie człowieka jako *homo faber* charakteryzuje poczucie bycia wytwórcą, zaś proces wytwarzania przebiega w atmosferze odosobnienia (określanego przez Arendt w języku angielskim jako *isolation*). Tym, co cechuje człowieka sprowadzonego do rangi *animal laborans* jest permanentne

⁶⁶ Tamże.

poczucie osamotnienia (określanego przez myślicielkę jako *loneliness*). Osamotnienie jest tym większe im bardziej człowiek odczuwa.

Dwudziestowieczny totalitaryzm doprowadził zatem do przemiany kondycji człowieka, do zmiany jego natury, w postać jedynie konglomeratu chemiczno-biologiczno-fizycznego, który odpowiednio reaguje na czynniki zewnętrzne i który posiada przeświadczenie o własnej zbędności. Rezultatem oddziaływania totalitarnego eksperymentu na człowieka oraz na jego naturze i kondycji są „[...] przerażające kukielki, przypominające człowieka, które zachowują się jak pies Pawłowa z jego eksperymentów, których reakcje są bezsprzecznie przewidywalne [...]. Na tym polega prawdziwe zwycięstwo systemu [totalitarnego – przyp. A.K.]”⁶⁷.

Można jednak dodać do tego pewne zastrzeżenie. Jeśli faktycznie jest tak, że wspomniana *totalitarna tendencja* jest obecna w człowieku, w jego wewnętrznej strukturze, swoistości, to czy doświadczenie totalitaryzmu i Zagłady w konsekwencji tak radykalnie wpływa na ludzką naturę, że ją zmienia? Czy może raczej minione doświadczenia historyczne ostatniej wojny światowej

⁶⁷ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London 2017, s. 455 (tłum. własne).

w rzeczywistości odsłaniają pewną prawdę o człowieku, o jego swoistości – prawdę niejawną, ale dającą się ujawnić w warunkach totalitarnej opresji? Pojawiają się pytania o autonomię ludzkiego działania, o jego zakres, a także – ponownie – o zagadnienie zła. Pytania te podejmuje także Arendt. Przybierają one postać refleksji nad złem uczynkowym człowieka, jak i nad zagadnieniem zła ontycznego. Trzeba podjąć problem zmiany paradygmatu, dokonującej się w poglądach Arendt: przenosi swoje zainteresowanie z kwestii *radikalności zła* na kwestię *banalności zła*.

9. Rewizja pytania o zło

Trudno w całym dorobku filozoficznym odnaleźć jednoznaczną odpowiedź na pytanie o zło. Trudno o taką odpowiedź, która zaspokajałaby wszelkie ludzkie potrzeby poznawcze i czyniła zadość wszelkiej dociekliwości. Jest oczywiste, że filozoficzna konfrontacja z dwudziestowiecznym wydarzeniem totalitaryzmu oraz Zagłady w sposób naturalny inicjuje pytanie o zło. Historia ludzkiej myśli potwierdza taką intuicję i dostarcza wielu przykła-

dów podejmowania tej kwestii. Przybrała ona rozmaite formy – począwszy od zapytywań o charakterze etycznym, poprzez kwestie psychologiczne, a skończywszy na interpretacjach i komentarzach teologicznych. Jeśli wziąć pod uwagę twierdzenie Arendt o spektakularności dwudziestowiecznego totalitaryzmu i Zagłady – o ich niewspółmierności względem funkcjonujących, tradycyjnych form teoretycznego problematyzowania i osądu⁶⁸ – to próba intelektualnej refleksji nad minionymi wydarzeniami, z uwzględnieniem ich zatrważającego rozmachu i bezprecedensowości, jest przedsięwzięciem usprawiedliwionym i zasadnym. Zwraca na to uwagę także Michał Podniesiński, który pisze, że „Totalitaryzm jako zjawisko widoczny, jak w soczewce, w traumie obozów koncentracyjnych stał się historyczną i filozoficzną dominantą epoki współczesnej [...]”⁶⁹.

⁶⁸ Jak zauważa Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*: „[...] usiłujemy zrozumieć składniki naszych obecnych bądź minionych przeżyć, które po prostu przekraczają nasze możliwości zrozumienia. Próbuje zaklasyfikować jako zbrodnie coś, czego – jak wszyscy czujemy – nigdy żadne tego typu pojęcie nie miało obejmować. Jaki sens ma pojęcie morderstwa, kiedy mamy do czynienia z masową produkcją trupów”; H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 334.

⁶⁹ M. Podniesiński, *Hanny Arendt koncepcja zła radykalnego jako szkic do teorii zapośredniczenia*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2010, nr 18 (2), s. 82.

Refleksja Arendt dostarcza wielu cennych impulsów interpretacyjnych, dotyczących problematyki zła. Należy też odnotować ewolucję, która nastąpiła w poglądach autorki. W jaki zatem sposób w filozofii Arendt dokonuje się rewizja pytania o zło? Trzeba mieć tu na uwadze okoliczność, że owa rewizja ma miejsce w kontekście wydarzenia Szoah. Rewizja ta dotyczy odstąpienia od dotychczasowych formuł zapytywania o zło, a w szczególności o jego źródła. W refleksji Arendt można raczej dostrzec zainteresowanie sposobami przejawiania się zła, by nie powiedzieć – jego specyfiką i właściwościami.

Według Arendt, doświadczenie dwudziestowiecznego totalitaryzmu daje impuls do zrewidowania pytania o wpływ tego wydarzenia dziejowego na człowieka. Wszakże pojawia się kategoria „[...] irytującej niezgodności między rzeczywistą potęgą współczesnego człowieka (większą niż kiedykolwiek przedtem – tak wielką, że zagraża już istnieniu jego własnego świata) a niezdolnością ludzi do życia w stworzonych przez siebie warunkach i do zrozumienia sensu współczesnego świata”⁷⁰. W *Korzeniach totalitaryzmu*, Arendt przywołuje zagadnienie zła radykalnego i omawia formy jego manifestowania

⁷⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 31.

się. Formy te przyczyniły się do wyeksponowania nowego sposobu postrzegania zła i stały się impulsem do zrewidowania dotychczasowych sposobów zapytywania o fenomen zła. Arendt wspomina:

Wydaje się, że jak dotychczas totalitarna wiara w to, że wszystko jest możliwe, dowiodła tylko tego, że wszystko można zniszczyć. Jednak podejmując wysiłek wykazania, że wszystko jest możliwe, reżimy totalitarne, nie wiedząc o tym, odkryły, iż są takie zbrodnie, których ludzie nie mogą ani ukarać, ani wybaczyć. Gdy niemożliwe uczyniono możliwym, stało się ono niekaralnym, niewybaczalnym złem absolutnym, którego nie dało się już rozumieć i wyjaśniać za pomocą złych motywów: interesowności, chciwości, zawiści, urazy, żądzy władzy i tchórzostwa i którego z tego względu nie mógł pomścić gniew, nie potrafiła ścierpieć miłość, a przyjaźń nie mogła wybaczyć. Jak ofiary w fabrykach śmierci lub w dziurach zapomnienia przestają być „ludźmi” w oczach swoich katów, tak ta najnowsza odmiana przestępców znajduje się nawet poza sferą solidarności w ludzkim grzechu.

Dla całej naszej filozoficznej tradycji właściwe jest to, że uniemożliwia ona pojmowanie „radikalnego zła”, przy czym dotyczy to zarówno teologii

chrześcijańskiej, która nawet samemu diabłu przyznała boskie pochodzenie, jak i Kanta, jedynego filozofa, który zapewne przynajmniej podejrzewał istnienie tego zła, chociaż natychmiast zracjonalizował je w koncepcji „wypaczonej złej woli”, dającej się wyjaśnić zrozumiałymi motywami. Dlatego nie mamy w gruncie rzeczy na czym się oprzeć, chcąc zrozumieć zjawisko, które stawia nas mimo wszystko w obliczu wszechpotężnej rzeczywistości i łamie wszystkie znane nam zasady. Jak się wydaje, można wyróżnić tylko jedno: możemy powiedzieć, że radykalne zło wyłoniło się w związku z systemem, w którym wszyscy ludzie stali się równie zbiedni. Ci, którzy manipulują tym systemem, uważają, że są zbiedni tak samo jak pozostali ludzie i że totalitarni mordercy są tym bardziej niebezpieczni, iż nie dbają o to, czy sami są żywi, czy martwi, czy kiedykolwiek żyli, czy nigdy się nie narodzili. Dziś, przy wzrastającej wszędzie liczbie ludności i ludzi bez dachu nad głową, zagrożenie stwarzane przez fabryki trupów i dziury zapomnienia polega na tym, że masy ludzi będą się nieustannie stawały zbieдне, jeśli nadal będziemy myśleć o naszym świecie w kategoriach utylitarnych. Wydarzenia polityczne, społeczne i gospodarcze wszędzie są w cichej zмовie z totalitarnymi narzędziami wymyślonymi po to, aby uczynić ludzi

zbędnymi. Ukrytą w tym pokusę dobrze pojmuje utylitarny zdrowy rozsądek mas, które w większości krajów są zbyt zrozpaczone, by zachować strach przed śmiercią. Naziści oraz bolszewicy mogą być pewni, że ich fabryki unicestwiania, które oferują najszybsze rozwiązanie problemu przeludnienia, ekonomicznie zbędnych i społecznie wykorzenionych ludzkich mas, są w równym stopniu atrakcją jak ostrzeżeniem. Totalne rozwiązania mogą łatwo przetrwać upadek totalitarnych reżimów jako silne pokusy, które się ujawniają, kiedy tylko będzie się zdawało, że niemożliwe jest złagodzenie nędzy politycznej, społecznej czy gospodarczej w sposób godny człowieka⁷¹.

Powyższy fragment, pochodzący z ostatnich stron *Korzeni totalitaryzmu*, jest swego rodzaju podsumowaniem oddziaływania dwudziestowiecznego totalitaryzmu na rzeczywistość, a szczególnie na człowieka – zwłaszcza na jego kondycję społeczno-polityczną, etyczną i kulturową. Na początku przytoczonego fragmentu wybrzmiewa swoiste utożsamienie władzy totalnej z wszelką skrajną radykalnością, także z radykalnością jej przejawiania się

⁷¹ Tamże, s. 534–535.

oraz oddziaływania. Arendt odnosi to oddziaływanie przede wszystkim do człowieka i wskazuje na jego antropologiczne konsekwencje:

Toteż ideologie totalitarne wcale nie dążą do przekształcenia świata zewnętrznego czy do rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa, lecz do przekształcenia samej natury człowieka. Obozy koncentracyjne są laboratoriami, w których poddaje się sprawdzeniu zmiany ludzkiej natury, i dlatego ich haniebnosc nie jest tylko wewnętrzną sprawą więźniów oraz tych, którzy testami kierują według ściśle „naukowych” zasad. Dotyczy to wszystkich ludzi. Cierpienie, którego było zawsze na ziemi zbyt wiele, nie jest sprawą sporną, podobnie jak liczba ofiar. Stawką jest sama natura człowieka i nawet jeśli wydaje się, że wskutek tych eksperymentów nie udało się zmienić człowieka, a tylko zniszczyć go przez stworzenie społeczeństwa, w którym urzeczywistnia się konsekwentnie nihilistyczna banalność *homo homini lupus*, to nie należy zapominać o koniecznych ograniczeniach eksperymentu, który do wyciągnięcia rozstrzygających wniosków wymaga opanowania całego globu⁷².

⁷² Tamże, s. 534.

Cel totalitaryzmu to zmiana natury człowieka i przekształcenie dotychczasowej społeczności w społeczność nową i *zaprogramowaną* według określonych celów utylitarnych. Obozy, będące laboratoriami oddziaływania na człowieka, służącymi sprawdzaniu jego wydolności i granic tego oddziaływania, stały się źródłem cierpienia, eliminacji i wyniszczenia w sposób najbardziej radykalny oraz nieodnajdujący jakichkolwiek motywów – gdyby odwołać się do dotychczasowej intelektualno-pojęciowej i jurydyczno-orzeczniczej tradycji Zachodu⁷³ – które uzasadniałyby ich stosowanie oraz ich zrozumienie. To właśnie w zastosowaniu totalnych metod i sposobów oddziaływania miałyby przejawiać się nowy rodzaj zła określanego mianem *zła radykalne*. W przytoczonym fragmencie Arendt pokazuje, że w konfrontacji ze złem radykalnym, które uwidoczniło się w totalitaryzmie, nie sposób

⁷³ Daje temu wyraz także Richard J. Bernstein: „[Arendt – przyp. A.K.] wierzyła, że wraz z nadejściem totalitaryzmu pojawia się w rzeczywistości coś dotąd niespotykanego, coś co znamienuje zerwanie z tradycją. Nie można już polegać na tradycyjnych moralnych i filozoficznych ideach w celu zrozumienia określonych wydarzeń, które pojawiły się w dwudziestym stuleciu. Totalitaryzm, w jej rozumieniu, nie może być zrównywany z tyranią lub dyktaturą. W kontekście tamtych czasów należy myśleć bez wspomagania (*to think without banisters*)”. R.J. Bernstein, *Reflections on Radical Evil...*, s. 18 (tłum. własne).

wyjaśnić tego zjawiska poprzez odwoływanie się jedynie do złych motywacji czy intencji. Wszystko, co ekstremalnie złe i co dotąd wydawało się możliwe jedynie teoretycznie, odtąd stało się realne i przerażające w swoim druzgocącym spełnieniu się. Wszystko można zniszczyć, zaś to, co przerażające i co zaistniało w rzeczywistości – nie tylko wymyka się ramom pojęć i sądów, ale ujawnia swój charakter zła *absolutnego*, zła *niewybaczalnego*. Arendt zauważa, że nawet chrześcijańska teologia nie jest w stanie pojąć zagadnienia zła radykalnego. Dodaje, że teologia konfesji chrześcijańskich miałaby przyznawać diabłu boskie pochodzenie⁷⁴.

Dwudziestowieczny totalitaryzm i Szoah odsłoniły jeszcze jeden aspekt okropności **zła radykalnego**. Nie chodzi tylko o to, że trudno odwoływać się do jego motywów – bo wydaje się, że jest to zło dla samego zła, *czyste zło* – ale trzeba podkreślić jego katastrofalne konsekwencje dla człowieka.

⁷⁴ Pogląd ten niesie znaczne uproszczenie. Ponadto Arendt precyzuje, co oznaczałoby słowo *pochodzenie*. Zgodnie z narracją teologii chrześcijańskiej, diabeł – jako anioł, istota początkowo dobra – został stworzony przez Boga jako Lucyfer (pol. *Niosący światłość*) i tylko w tym sensie można mówić o formie jego *pochodzenia*. Jednakże stał się źródłem wszelkiego zła na podstawie własnej i arbitralnej decyzji, a nie na skutek uczynienia go takim przez Boga. Zdaje się, że Arendt nie dostrzega ten niuans.

Radykalne zło totalitaryzmu miało siłę wpłynąć na ludzką naturę i w tym przejawia się jego radykalność. Niełatwo bowiem wskazać na jakikolwiek inny ludzki konstrukt intelektualny czy polityczny, który doprowadziłby do tak skutecznego i systematycznego i, co bodaj najważniejsze, tak radykalnego wyniszczania człowieka jako jednostki. Zauważa to także Richard J. Bernstein:

Arendt uwrażliwia na fakt, że większość wydarzeń politycznych dwudziestego wieku, poczynając od pierwszej wojny światowej i dalej, wytworzyło nie tylko miliony ludzi bezdomnych i bez obywatelstwa, ale także ludzi, których zaczęto traktować jako zbędnych i niepotrzebnych. [Arendt – przyp. A.K.] zwraca uwagę na sposób, w który totalitarna ideologia zakłada, że domniemane „uniwersalne prawa Natury i Historii” transcendują wszystkie ludzkie indywidualne aspiracje, a zatem ludzka indywidualność może zostać z tej przyczyny poświęcona. Właśnie w tym sensie totalitarni manipulatorzy są wybitnie niebezpieczni: nie tylko traktują swoje ofiary jako zbyteczne, ale również siebie jako tych, nad którymi górują prawa natury i historii. Jednakże najbardziej szokującym wyrazem zbyteczności jest odkrycie, że obozy

koncentracyjne i obozy zagłady są laboratoriami totalitarnych reżimów. To tam dokonują się najbardziej radykalne eksperymenty w zakresie zmiany statusu jednostki ludzkiej. [...] w „logice” totalitarnej dominacji znajduje się destrukcja tego czynnika, który sprawia, że człowiek jest człowiekiem. Arendt nazywa to „natalnością” (*natality*), czyli zdolnością do inicjowania (a nie zdolnością do reakcji niczym marionetka), która w jej ujęciu jest kwintesencją ludzkiej wolności. [...] Jest to najbardziej obrazowa forma radykalności zła. [Totalitarny eksperyment – przyp. A.K.] ma niewiele wspólnego z tradycyjnym rozumieniem występku, grzechu czy złych motywacji [...]. Potworne czyny nie wymagają potwornych motywacji⁷⁵.

Degradacja człowieka w totalitarnym eksperymencie dokonała się poprzez eliminację jego podmiotowości prawnej, niszczenie jego przestrzeni do spontanicznego i wolnego działania oraz jego zdolności kreatywnych, aż po fizyczną eksterminację. Dwudziestowieczny totalitaryzm, pod postacią zła radykalnego, nie tylko doprowadził do nieludzkich eksperymentów nad człowiekiem, ale także do

⁷⁵ Tamże, s. 19–21.

zaplanowanej, systematycznej i skutecznej dehumanizacji jednostki ludzkiej. Jak twierdzi Arendt:

Podobnie zaś jak w krajach cywilizowanych zakłada się, że głos sumienia mówi każdemu „Nie zabijaj”, mimo że naturalne pragnienia i skłonności człowieka mogą niekiedy mieć morderczy charakter, tak samo państwo Hitlera domagało się, aby głos sumienia powiedział wszystkim: „Zabijaj”, choć organizatorzy rzezi wiedzieli doskonale, że mordowanie jest sprzeczne z normalnymi pragnieniami i skłonnościami większości ludzi. Zło w Trzeciej Rzeszy utraciło tę cechę, po której większość ludzi je rozpoznaje – przestało być pokusą. Wielu Niemców i wielu nazistów – przypuszczalnie przeważająca ich większość – musiała odczuwać pokusę żeby nie mordować, nie grabić, nie przypatrywać się obojętnie, jak ich sąsiedzi idą na zagładę (bo oczywiście wiedzieli, że Żydów wywozi się na zagładę, choć ponure szczegóły mogły być wielu z nich nieznane) i żeby nie przyjąć współnictwa w tych wszystkich zbrodniach przez czerpanie z nich korzyści. Bóg jednak świadkiem, że nauczyli się opierać tym pokusom⁷⁶.

⁷⁶ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1998, s. 194.

Uważna analiza filozoficznej propozycji Arendt, w perspektywie zagadnienia zła radykalnego, powinna przynieść skojarzenie z koncepcją Immanuela Kanta. Zbieżność nazw jest jednak w dużym stopniu akcydentalna, choć istnieją pewne punkty styczne między obiema koncepcjami. W ujęciu Kanta zło jest bowiem przede wszystkim odejściem od zasad moralnych, maksym, przyjętych przez rozum praktyczny. Kant nigdy nie uchyla się od przekonania, według którego człowiek jest w pełni wolny dopiero wówczas, gdy decyduje się na przestrzeganie konkretnego prawa, najwyższego prawa, które ludzie dla siebie ustanawiają. Jednakże istnieje jeszcze inne rozumienie wolności – wolność jako wolna wola lub możliwość wyboru. To dzięki tej predyspozycji wykonalne jest podejmowanie decyzji w zakresie realizacji postanowień prawa lub odrzucenia ich. Kant postrzega zło radykalne jako splecione z człowiekiem i zakorzenione w człowieczeństwie jako takim. Kantowskie zło jest radykalne w tym sensie, że jest umocowane w samej ludzkiej naturze. Filozof z Królewca upiera się przy przekonaniu, że zło radykalne miałoby być wrodzoną cechą ludzkiego gatunku, a jednocześnie człowiek w jakimś stopniu ponosi odpowiedzialność za tę skłonność – lub raczej za aktu-

alizację i realizację tej skłonności. Zło radykalne, w opinii Kanta, miałoby być zakorzenione w ludzkiej naturze. Filozof z całą stanowczością nalega, by człowiek, bez względu na okoliczności, stanowił jedyną instancję odpowiedzialną za własne czyny – by korzystał z autonomii moralnej, która wyróżnia go spośród wszystkich istnień.

Coraz bardziej palącym pytaniem staje się w związku z tym to, dotyczące odpowiedzialności za zło, które okazało się radykalne w swojej formie wyrazu. Wina zbiorowa oznacza, że ostatecznie nikt nie jest winny, bowiem żadna jednostka nie ponosi odpowiedzialności za swoje własne postępowanie. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* stanowczo obstaje przy tym, że to jednostka powinna ponosić odpowiedzialność za własne czyny. Kwestię powszechnej odpowiedzialności za zaistniałe zło dobrze niuansuje również Bernstein:

Jednym z najbardziej niepokojących problemów po Holokauście stało się przypisywanie odpowiedzialności sprawcom, ale także wszystkim obserwatorom, którzy biernie lub aktywnie brali udział w wspierali nazistów. Nie ma żadnego uzasadnienia, aby twierdzić, że wszyscy ci ponoszą odpowiedzialność w takim samym stopniu. [...] Arendt

przedstawia nowe oblicze zła, które jest radykalne i doprowadza do przekonania o zbędności poszczególnych ludzkich istot i w sposób fizyczny je eliminuje. Jednakże to Kant – i w tym z pewnością zgodziłaby się Arendt – uświadamia, że nie można uniknąć tego rodzaju odpowiedzialności za zło radykalne, którym jest odpowiedzialność osobista⁷⁷.

Dla autorki *Życia umysłu* ważne jest, by podejmując refleksję nad złem, *myśleć bez wsparcia* (ang. *thinking without a banister*). W ten sposób rozumie filozoficzne wyzwanie, przed którym staje. Spektakularność niektórych zjawisk nie odpowiada części przyjętych standardów problematyzowania czy sądzenia, a także systemom myślowym, z natury rzeczy zamkniętym w obszarze teoretycznej spekulacji. Wydarzenie Zagłady jest tego najlepszym wyrazem. Należy poszukiwać, aby – o ile to jest w ogóle możliwe – odkryć mechanizmy funkcjonowania i sposoby przejawiania się zła. Bowiem *odkryć* nie musi zawsze znaczyć to samo, co *zrozumieć*⁷⁸.

Arendt nie przedstawia żadnego całościowego uzasadnienia zła, które pretendowałoby do całko-

⁷⁷ R.J. Bernstein, *Reflections on Radical Evil...*, s. 29.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 22.

witego wyjaśnienia i zrozumienia jego złożoności. Jej filozofia jest swego rodzaju zachętą do bezustannego konfrontowania się z tym zagadnieniem w perspektywie doświadczenia jednostkowego lub kolektywnego – w wymiarze historii indywidualnej, jak i zbiorowej. Nie ulega również wątpliwości, że jej filozoficzne zmagania ze złem pozostawiają wiele pytań, które wydają się otwarte. W *Korzeniach totalitaryzmu* Arendt najpełniej odnosi się do pojęcia zła radykalnego, które w modelowej postaci miałoby się urzeczywistnić w wydarzeniu Szoah. Korzysta przy tym z pojęcia wprowadzonego do filozoficznej narracji przez Kanta, aczkolwiek w zasadniczy sposób zmienia jego rozumienie.

Ewolucja w postrzeganiu zagadnienia zła po doświadczeniu totalitaryzmu i Zagłady, zaszła w filozofii Arendt także później. Wiąże się to z publikacją jednej z jej najbardziej rozpoznawalnych i najbardziej kontrowersyjnych książek. Jest nią, wydana w wersji książkowej w 1963 roku praca *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*. Pod koniec ostatniego rozdziału Arendt stwierdza:

Adolf Eichmann szedł na szafot z wielką godnością. Poprosił o butelkę czerwonego wina i wypił połowę. Odmówił skorzystania z pomocy duchownego

protestanckiego, wielbego Williama Hulla, który zaproponował mu wspólną lekturę Biblii: miał przed sobą jeszcze tylko dwie godziny życia, nie chciał przeto „marnować czasu”. Dystans 50 jardów dzielący jego celę od komory straceń przeszedł wyprostowany i spokojny, założywszy ręce do tyłu. Gdy strażnicy skrępowali mu przeguby i kolana, poprosił ich, by rozluźnili więzy, aby mógł stać prosto. „Nie trzeba” – oświadczył w chwili, gdy chciano mu założyć czarny kaptur na głowę. Zachowywał całkowite panowanie nad sobą, ba, więcej – był całkowicie sobą. Nic nie dowodzi tego lepiej niż groteskowa głupota ostatnich słów, jakie wypowiedział. Na początek oświadczył z emfazą, że jest *Gottgläubigerem*, co w tradycyjnym żargonie nazistów miało oznaczać, iż nie jest chrześcijaninem i nie wierzy w życie pozagrobowe. A potem ciągnął dalej: „Niebawem, panowie, znów się spotkamy. Taki już los wszystkich ludzi. Niech żyją Niemcy, niech żyje Argentyna. Niech żyje Austria. Nigdy ich nie zapomnę”. Stojąc w obliczu śmierci, sięgnął po frazesy z mów pogrzebowych. Na szafocie pamięć po raz ostatni splatała mu figła: wpadł w „zachwyty” zapominając, że to jego własny pogrzeb. W ciągu owych ostatnich minut swojego życia dokonał niejako podsumowania lekcji, jakiej

udzieliła nam długa historia ludzkiej nikczemności
– lekcji na temat zatrważającej i urągającej słowom
i myślom banalności zła⁷⁹.

Ostatnie słowa przytoczonego cytatu, w których pojawia się określenie *banalność zła*, zwracają szczególną uwagę. Są świadectwem wspomnianej zmiany, która zaszła w filozoficznym postrzeganiu zagadnienia zła przez Arendt po wydarzeniu dwudziestowiecznego totalitaryzmu i Szoah. Zmiana ta była wynikiem skonfrontowania się ze szczególnym wydarzeniem, którym był proces Adolfa Eichmanna⁸⁰, toczący się przed Sądem Okręgowym

⁷⁹ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, s. 325–326.

⁸⁰ Adolf Otto Eichmann (1906–1962) w okresie drugiej wojny światowej był funkcjonariuszem nazistowskim, urzędnikiem Trzeciej Rzeszy, któremu powierzono realizację planu *Endlösung der Judenfrage*. Odpowiadał za wykonanie planu zagłady Żydów na terenach podległych nazistowskiemu Niemcom. Po wojnie, z paszportem Czerwonego Krzyża, zbiegł przez Genuę do Argentyny, gdzie mieszkał w Buenos Aires pod zmienionym nazwiskiem jako Ricardo Klement. 11 marca 1960 roku, został schwytany i porwany przez Mosad. Następnie, przebrany w mundur stewarda izraelskich linii lotniczych El Al, został przetransportowany do Izraela. Proces Eichmanna przed Sądem Okręgowym w Jerozolimie rozpoczął się 11 kwietnia 1961 roku. Zakończył się 15 grudnia 1961 roku, gdy sędzia Mosze Landau odczytał wyrok skazujący Eichmanna na karę śmierci. Przewodniczący Landau w następujących słowach uzasadniał swój wyrok: „Wysyłanie przez oskarżonego każdego pociągu wiozącego tysiąc istnień ludzkich do Auschwitz

w Jerozolimie w okresie od kwietnia do grudnia 1961 roku. Arendt przebywała na tym procesie jako obserwatorka i korespondentka amerykańskiego tygodnika „The New Yorker”.

Na przestrzeni dziejów trzy przewody sądowe w mniejszym bądź w większym stopniu wpłynęły na myśl filozoficzną. Pierwszym był proces Sokratesa, drugim proces Galileusza, zaś trzecim proces Eichmanna. W jakim stopniu proces ten wpłynął na filozofię? Świadectwem tego wpływu jest, co manifestuje się w sposób niepowątpiewalny i jednoznaczny, książka Arendt *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz*

lub jakiegokolwiek innego obozu koncentracyjnego oznaczało, że oskarżony ma bezpośredni udział w tysiącu zabójstw z premedytacją [...]. Nawet gdyby się okazało, że oskarżony w swoim działaniu kierował się, jak przekonywał, ślepym posłuszeństwem, to nadal twierdzilibyśmy, że człowiek przez tyle lat uczestniczący w tak ogromnej zbrodni musi ponieść karę w najwyższym známym prawu wymiarze. [...] Przekonałiśmy się jednak, że oskarżony w swoim działaniu wewnętrznie identyfikował się z rozkazami, które otrzymywał, i z nieugiętą wolą dążył do zrealizowania zbrodniczych zamiarów. [...] Sąd skazuje Adolfa Eichmanna na śmierć”. *The Trial of Adolf Eichmann. Record of Proceedings in the District Court of Jerusalem*, Jerusalem 1992, s. 2218 (tłum. własne); zob. także dokumenty z procesu Eichmanna ze zbiorów Biblioteki Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie (nr sygn.: 92-1151F). Wyrok wykonano przez powieszenie 31 maja 1962 roku w więzieniu w mieście Ramla nieopodal Tel Awiwu. Jego ciało później skremowano, a prochy rozsypano na wodach międzynarodowych Morza Śródziemnego.

o *banalności zła*⁸¹. To właśnie na jej kartach zaprezentowała swoją koncepcję o złu banalnym, a tym samym odeszła od swoich poprzednich poglądów o złu radykalnym, zaprezentowanych w *Korzeniach totalitaryzmu*. Zmiana ta uświadamia, że kolejne wydarzenie historyczne – którym był proces Eichmanna w Izraelu – stało się dla Arendt inspiracją do filozoficznych dociekań. Proces ten jest symboliczną, kolejną już konfrontacją myślicielki z wydarzeniem totalitaryzmu i Holokaustu. Przedstawione zostało zupełnie nowe spojrzenie na zagadnienie zła, które ujawniło się podczas drugiej wojny światowej.

Od samego początku pojęcie *banalność zła* wywoływało szereg nieporozumień i kontrowersji. Arendt, po opublikowaniu tej książki, spotkała się z wieloraką krytyką i gwałtownymi atakami ze strony różnych środowisk⁸². Oskarżano ją

⁸¹ Książka ukazała się w 1963 roku. Początkowo Arendt publikowała swoje eseje po procesie w Jerozolimie w czasopiśmie „The New Yorker”. Zob. relację Arendt z procesu w Jerozolimie w internetowym archiwum czasopisma: <https://www.newyorker.com/magazine/1963/02/16/eichmann-in-jerusalem-i> [dostęp: 18.08.2019].

⁸² Świadczą choćby o tym liczne artykuły prasowe – zob. zbiory Centralnego Archiwum Syjonistycznego w Jerozolimie (nr sygn.: C2\10674-1t), dla przykładu: G. Ezorsky, *Hannah Arendt Against the Facts*, „New Politics” 1963, 4, s. 52–73; W. Laqueur, *Footnotes to the Holocaust*, „The New York Review of Books” 1965, 7, s. 52–72;

między innymi o to, że stara się umniejszyć odpowiedzialność Eichmanna za dokonane przez niego zbrodnie. Oskarżenie to było nieuzasadnione, bowiem Arendt jednoznacznie określała Eichmanna jako jednego z *największych kryminalistów wszechczasów*. Ponadto przypisywała mu pełną odpowiedzialność za zbrodnie, które popełnił, broniła prawa państwa Izrael do wytoczenia Eichmannowi procesu sądowego. Mimo to zarzucano jej, że próbuje obarczyć odpowiedzialnością za Zagładę niektórych Żydów lub to, że w swojej książce dopuszcza się ironii. Jednakże jednym z najczęściej powtarzających się zarzutów był ten, który odnosił się wprost do określenia *banalność zła*. Dla niektórych osób określenie to miało trywializować ogrom i doniosłość totalitarnej zbrodni Holokaustu⁸³. Zarzut ten wynika ze szczególnego niezrozumienia intencji Arendt względem użycia tego określenia lub jest wyrazem ignorancji albo nieracjonalnych uprzedzeń wobec jej poglądów.

M.A. Musmanno, *Eichmann in Jerusalem: A Critique*, „Chicago Jewish Forum” 1963, 4, s. 282–285; N. Podhoretz, *Hannah Arendt on Eichmann: A Study in the Perversity of Brilliance*, „Commentary” 1963, 36, s. 201–208.

⁸³ Zob. R.J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, Cambridge 2018, s. 58–60.

Trzeba jednak przyznać, że niewiele osób analizujących poglądy Arendt zwraca uwagę na fakt, że w publikacji *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* myślicielka nie podaje jednolitej i wyraźnej definicji banalności zła. Brak jednoznacznego zdefiniowania tego zagadnienia stał się jednym z zasadniczych, o ile nie najważniejszych, motywów niewłaściwej jego interpretacji. Poza tym samo określenie *banalność* w stosunku do pojęcia *zło* może – dla osoby nie do końca zorientowanej w tej problematyce – brzmieć kłopotliwie, a nawet stanowić oksymoron. Biorąc zatem pod uwagę brak jednoznacznej definicji, zakreślającej ramy znaczeniowe zagadnienia zła banalnego, a także samo określenie *banalność*, elementy te mogły i mogą stawać się niejednokrotnie przyczyną wielu nieporozumień.

W czym wyrażała się specyfika postawy Eichmanna i jego czynów? Dla Arendt sposób postępowania tego nazistowskiego zbrodniarza polegał na tym, że nie do końca zdawał sobie sprawę z tego, co robi⁸⁴.

⁸⁴ Rozumienie postawy i czynów Eichmanna było jednym z elementów różnicy zdań pomiędzy Hannah Arendt a Leni Yahil. Zob. L. Yahil, *Evil and Justice as viewed by Hannah Arendt (A on her Report on Eichmann in Jerusalem)*, ze zbiorów Archiwum Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie (nr sygn.: P.49-37); *Leni Yahil Personal Archive: Correspondence with Hannah Arendt*, ze zbiorów Archiwum Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie (nr sygn.: P.49-36).

Nie oznacza to jednak, że był obarczony deficytami intelektualnymi. Arendt utrzymuje, że Eichmann w perfekcyjny sposób organizował transporty do obozów. Miało mu jednak zabraknąć *wyobraźni*, aby *przyjąć perspektywę* ofiar Zagłady. Gdy Arendt posługuje się pojęciem *banalność zła* nie kieruje się intencją przedstawienia usystematyzowanej wykładni problematyki zła funkcjonującego w kontekście nazizmu. Stara się raczej opisywać to, co faktycznie miało miejsce. Jej poglądy filozoficzne bazują na historycznej faktografii, są zakorzenione w konkretnym doświadczeniu. Eichmann był zwyczajną i banalną jednostką, jedną z wielu. Dał się jednak zniewolić powszechnym stereotypom i uwieść popularnej w jego czasach językowej nomenklaturze⁸⁵. Jak twierdzi Bernstein, ilustrując krytykowany przez Arendt, dość uproszczony i na swój sposób naiwny podział na katów i ofiary, należy uświadomić sobie fenomen, którego symbolem stał się Eichmann:

Jeśli ktoś popełnia, jak Eichmann, „potworny czyn”,
wówczas ten ktoś *musi* być potworem lub demonem. *Musi* być sadystyczny, potworny, o antyse-

⁸⁵ R.J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?...*, s. 61.

mickich intencjach i motywacjach, lub – mówiąc wprost – *musi* być patologiczny. *Musi* być jak wielcy przestępcy z literatury lub jak przedstawiani w filmach i w kulturze. Ten sposób postrzegania kata jest tak mocno zakorzeniony w powszechnym postrzeganiu, że zakwestionowanie go jest niepokojące. Eichmann został z pewnością przedstawiony jako ktoś demoniczny przez Gidona Hausnera, prokuratora generalnego [państwa Izrael – przyp. A.K.]⁸⁶.

Trudno przeoczyć ustępy, gdzie Arendt przybliża specyfikę zjawiska zła banalnego, co jednak nie znaczy, że podaje jego pełną definicję, która byłaby ujęta w klarownych ramach. Niuansuje to choćby w ten sposób:

Nie ma oczywiście wątpliwości co do tego, że zarówno osoba oskarżonego i charakter jego czynów, jak i sam proces nasuwają problemy natury ogólnej wykraczające znacznie poza zakres spraw rozpatrywanych w Jerozolimie. Eichmann [...] nazywając rzecz językiem potocznym – on po prostu nie wiedział, co robi. [...] Nie był głupcem. To czysta bezmyślność – której bynajmniej nie należy utożsamiać z głupotą – predysponowała go do

⁸⁶ Tamże, s. 65.

odegrania roli jednego z największych zbrodniarzy tamtego okresu. Jeśli zaś jest to „banalne”, czy wręcz śmieszne, jeśli nawet przy najlepszej woli nie sposób odkryć u Eichmanna żadnej diabelskiej czy demonicznej głębi, daleko tu jeszcze do nazywania tego czymś zwyczajnym⁸⁷.

Przypadek Eichmanna – z uwagi na swą bezprecedensowość – stanowił wyzwanie dla jednoznacznego prawnego sklasyfikowania i sprawiedliwego, to znaczy czyniącego zadość ofiarom oraz odczuciom opinii społecznej, osądzenia jego czynów. Arendt zaznacza, że sądy stanęły przed wyzwaniem wymierzenia sprawiedliwości za czyny, które dotąd nie były znane praktyce sądowniczej, ani określone przez żadne jurydyczne orzeczenia lub kodeksy. Według niej Eichmann nie był *głupcem*, a jednak jego postawę cechowała *głupota*. I to ten czynnik miał sprawić, że stał się jednym z największych zbrodniarzy, którego czyny są świadectwem przerażających możliwości człowieka i charakteru jego działania. Postępowanie to miałoby polegać na braku wyobraźni, braku emocjonalnej wrażliwości i empatii, a także na bezmyślności – wyrażającej się

⁸⁷ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, s. 372–373.

podejmowaniem określonych decyzji lub wykonywaniem rozkazów bez uwzględnienia dających się przewidzieć konsekwencji takiego działania. Zbrodnicza działalność Eichmanna wynikała niekoniecznie ze *złych* intencji, ale raczej wynikała ze wspomnianej bezmyślności, czyli z wyzbycia się zdolności do podejmowania racjonalnego moralnego osądu planowanych przez siebie działań. Z tego powodu trudno znaleźć u Eichmanna coś, co tradycyjnie określa się jako *diaboliczne*. Jego postawa i postępowanie są raczej banalne w tym sensie, że po prostu nie brał pod uwagę następstw swoich decyzji. W liście do Gershoma Sholema, po rozpoczęciu fali ataków i krytyki po publikacji swojej książki o procesie jerozolimskim, Arendt nieco precyzyjniej wyjaśniła co rozumie pod pojęciem zła banalnego:

Masz całkowitą słuszność, zmieniłam zdanie i przestałam się posługiwać pojęciem „radikalnego zła”. Dużo czasu minęło, odkąd widzieliśmy się po raz ostatni, niewykluczone zaś, że porozmawialibyśmy dawniej na ten temat. [...]. To prawda, że uważam obecnie, iż zło nigdy nie jest „radikalne”, a tylko skrajne i że nie posiada ono żadnej głębi ani jakiegokolwiek demonicznego wymiaru, może ono wypeł-

nić i spustoszyć cały świat, bo rozprzestrzenia się jak grzyb porastający powierzchnię. „Urąga myśli”, jak napisałam, gdyż myśl próbuje dotrzeć na pewną głębokość, sięgnąć do korzeni, w momencie zaś, gdy zajmie się złem, jałowuje, bo dotyka nicości. Na tym polega „banalność zła”. Jedynie dobro posiada głębię i może być radykalne. Nie tu jednak miejsce na poważne rozpatrzenie tych spraw; zamierzam szczegółowo je zanalizować w innym kontekście. Bardzo możliwe, że Eichmann pozostanie konkretnym modelem tego, co mam do powiedzenia⁸⁸.

We fragmencie zacytowanego listu myślicielka wprost przyznaje, że w jej postrzeganiu problemu nastąpiła pewna bardzo istotna zmiana, polegająca na zaprzestaniu posługiwania się określeniem *zło radykalne* na rzecz określenia *banalność zła*, które sygnalizuje deprecjację rozumności. Dopowiedzenia w zakresie problematyki zła banalnego pojawiają się jeszcze w wywiadzie, który z Arendt przeprowadził Joachim Fest w programie publicystycznym *Das Thema* 9 listopada 1964 roku. Myślicielka zaprezentowała tam szereg wyjaśnień, które pomagają w precyzyjniejszym zrozumieniu pojęcia *banalności zła*. Sam

⁸⁸ List Hannah Arendt do Gershoma Scholema, 24 lutego 1963 r., [w:] H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie...*, s. 402–403.

wywiad nie jest niestety powszechnie znany, a tym bardziej jest niezwykle rzadko przywoływany w analizach filozoficznego dorobku myślicielki:

Przyjemność zwykłego funkcjonowania – czerpanie tego typu przyjemności ze sposobu swojego życia było dość dobrze widoczne u Eichmanna. Czy czerpał szczególną przyjemność z władzy? Nie wydaje mi się. Był typowym funkcjonariuszem. A funkcjonariusz, kiedy jest tylko funkcjonariuszem, jest naprawdę bardzo niebezpiecznym dżentelmenem. I właśnie to wydaje mi się tutaj czynnikiem decydującym. Moim zdaniem ideologia nie odegrała tutaj bardzo dużej roli. [...] Istnieje jednak pewne nieporozumienie: ludzie myślą, że to, co banalne, jest również powszechne. [...] Nie o to mi chodziło. Nie chodziło mi [...] o to, że w każdym z nas jest Eichmann, że każdy z nas ma w sobie Eichmanna. Zjawisko to wyrażało się w tych niezwykle nieprawdopodobnych komunałach Eichmanna i jego formach konstruowanych przez niego zdań, które słyszeliśmy w kółko [od Eichmanna podczas jego procesu w Jerozolimie – przyp. A.K.]⁸⁹.

⁸⁹ *Eichmann Was Outrageously Stupid*, red. A. Brown, [w:] *Hannah Arendt. The Last Interview And Other Conversations*, Brooklyn–London 2013, s. 44, 47 (tłum. własne).

W słowach tych wybrzmiewa próba oceny postawy Eichmanna. Podkreślony zostaje przede wszystkim obraz konsekwentnego biurokraty, który stał się gorliwym funkcjonariuszem powierzonego mu zadania. Gorliwym do tego stopnia, że wyzbył się zdolności myślenia w kategorii przewidywania konsekwencji i zakresu swoich działań. W tym sensie należy odnieść się do ustaleń Arendt, zaprezentowanych w *Korzeniach totalitaryzmu*. Niewiele osób analizujących jej poglądy zwraca na to uwagę. Konfrontując sportretowaną tu postać Eichmanna z wątkiem dotyczącym oddziaływania dwudziestowiecznego totalitaryzmu na człowieka, należy przyjąć, że sam Eichmann stał się eksperymentem systemu totalitarnego i w jakimś sensie okazał się jego ofiarą. Nazista stał się również dowodem na to, jak dalekosiężny był zasięg oddziaływania tego eksperymentu. Jeśli bierze się pod uwagę fakt, że totalitaryzm nie jest w stanie zaakceptować jakiejkolwiek spośród możliwych społecznych form sprzeciwu i dąży do ich eliminacji, to wyzbycie się przez Eichmanna zdolności do myślenia może być jednym z najdonioślejszych świadectw oddziaływania totalitaryzmu na człowieka. Jest to także wyraz dążeń totalitaryzmu do tworzenia nowego społeczeństwa, które byłoby masowym monolitem, składającym

się z odpowiednio uformowanych, zunifikowanych jednostek. Z całą pewnością musiałyby one zostać wcześniej pozbawione jakichkolwiek cech indywidualności, osobistej wrażliwości i postrzegania ich jako atutów konstytuujących bycie człowiekiem i decydujących o jego aksjologicznej wyjątkowości.

Zło banalne nie jest jedynie przykładem teorii lub doktryny, ale stanowi coś szczególnie realnego i możliwego do urzeczywistnienia się w historycznym kontekście. Jest to fenomen tego rodzaju czynów, które są niszczące – wprost złe – a zarazem dokonywane na olbrzymią skalę⁹⁰. Czynów tych nie da się przypisać jakiegś szczególnej ludzkiej słabości, patologii lub dezorientacji sprawcy oamionego ideologią. Sprawca jako taki nie był ani potworny, ani demoniczny, a jedyną specyficzną cechą, którą można było wykryć w jego jednostkowej przeszłości, a także w jego zachowaniu podczas

⁹⁰ Należy w związku z tym przywołać korespondencję Arendt z Jaspersem. Niemiecki filozof pisał wówczas do Arendt o zatrważającej skali oddziaływania zła. Być może właśnie ten ustęp listu z 1946 roku przyświecał późniejszym opracowaniom Arendt w kontekście postaci Eichmanna: „Wydaje mi się, że musimy postrzegać sprawy w ich całkowitej banalności, w ich prozaicznej trywialności, bowiem to jest właśnie ten czynnik, który je charakteryzuje. Bakteria może być przyczyną zarazy, która zgładzi narody, a mimo to pozostanie jedynie nędzną bakterią”. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1979*, New York 1992, s. 62 (tłum. własne).

procesu, była całkowita przeciętność – nie była to intelektualna ułomność, a raczej niezdolność do samodzielnego myślenia. Eichmann ewidentnie działał jako zbrodniarz wojenny. Cechował go konformizm, zdolności adaptacyjne pozwalające na dostosowanie się do każdych warunków życia społecznego, również takiego, które niszczy wszelkie relacje społeczne i interpersonalne. Zrezygnował z własnej indywidualności na rzecz bezwzględnego dostosowania się do odgórnie narzucanych reguł. Potrafił sumiennie, skrupulatnie oraz z biurokratyczną, odczłowieczoną pedanterią realizować wszystkie powierzone mu zadania.

Arendt przestrzega przed tym, aby nie mitologizować zła. Jej koncepcja zła banalnego jest, po pierwsze, najlepszym przykładem krytycznej rewizji dotychczasowych antropologicznych i aksjologicznych problematyk – podjętych w konsekwencji konkretnego doświadczenia historycznego oraz doświadczeń, które stały się udziałem współczesnego człowieka. Po drugie, koncepcja ta jest formą przestrogi, która wybrzmiewa w sytuacji, gdy określone i zdeterminowane działanie człowieka towarzyszy jego bezmyślność i bezkrytyczne, biurokratyczne, bezosobowe oddanie się określonej sprawie. Eichmann stał się symbolem zła banalnego

oraz przykładem jego dwudziestowiecznej egzemplifikacji. Jest on także symbolicznym produktem eksperymentalnego oddziaływania totalitaryzmu na człowieka – oddziaływania, które miało na celu stworzenie nowego społeczeństwa, zatomizowanego i w pełni dyspozycyjnego względem ideologicznej wizji totalitarnych przywódców.

ZAKOŃCZENIE

Holokaust podważył fundamenty cywilizacji.
Zaplanowała go i zrealizowała władza państwowa.
Dlatego ważna jest wiedza na temat mechanizmów jego
powstawania, by nigdy w przyszłości nic takiego już się
nie wydarzyło¹

1.

Potrzeba człowieka, aby zrozumieć wydarzające się sytuacje, wypowiedane i usłyszane słowa lub aby zrozumieć obserwowane zachowania innych docie-
ra niekiedy do granicy, która wydaje się nieprze-
kraczalna. Niektóre wydarzenia wydają się wręcz
urągać ludzkiej wrażliwości, wyobraźni i zdolności

¹ J. Ambrosewicz-Jacobs, *Centrum Badań Holocaustu na UJ*, „Alma Mater” 2008, nr 102 (4), s. 84.

do nazywania, bowiem nie odnajdują żadnego adekwatnego określenia ich lub możliwości ich oceniania w oparciu o dotychczas istniejące standardy czy też sklasyfikowania za pomocą funkcjonujących dotąd formuł. Egzystencjalne sytuacje graniczne mogą być takimi momentami, w których potrzeba zrozumienia ulega zawieszeniu, gdyż trudno odnaleźć jakąkolwiek zadowalającą interpretację, przynoszącą poczucie wyjaśnienia i bezpieczeństwa w kontekście tego, co się wydarza lub czego się doświadcza. Niezaspokojona potrzeba zrozumienia może jednak stać się zarzewiem zgubnego w skutkach lęku, dezorientacji i kryzysu. Bez wątpienia granice ludzkiego rozumienia mogą wyznaczać doświadczenia indywidualne, ale także czynią to określone wydarzenia zbiorowe, a więc również wydarzenia historyczne. Wydarzenie Szoah przeraża na wielu płaszczyznach. Jedną z nich ujawnia fakt, że mord ten dokonał się w sercu kontynentu, na którym ukształtowała się grecka demokracja, rzymskie prawo i judeochrześcijańska tradycja. Innym czynnikiem, wpływającym na upiorność tego zjawiska, jest to, że po wiekach oświecenia – obiecujących człowiekowi postęp, wizję sprawiedliwości, racjonalniejszego życia, lepszego także w wymiarze technicznym – pojawiły się rozwiązania, które wręcz na

skalę przemysłową służyły masowej eksterminacji. Po czasach, w których zaczęto upowszechniać ideę równości ludzi i praw człowieka, pojawiły się takie twory polityczne, które urzeczywistniły totalitarne mechanizmy sprawowania władzy i odmówiły niektórym grupom ludzi najbardziej podstawowych praw, w tym także prawa do istnienia.

Totalitaryzm był systemem tak dalece ingerującym w strukturę rzeczywistości społecznej, że jego oddziaływanie doprowadziło do istotnych zmian w obrębie kondycji ludzkiej, a zwłaszcza przeobraziło optykę, w jakiej człowiek postrzega siebie i innych. Dokonał tego poprzez ingerowanie w fizyczny, ale także metafizyczny wymiar człowieczeństwa. Bez przeszkód i bez jakichkolwiek ograniczeń eksperymentowano z ludzką naturą w celu wytworzenia nowego modelu społeczeństwa. Dwudziestowieczny totalitaryzm doczekał się najdonioślejszego, najbardziej zatrważającego i szczytowego sposobu wyrażania się w postaci Szoah. Fakt tego historycznego wydarzenia uzmysławia nie tylko szerokie spektrum możliwości ludzkiego działania, ale także zwraca uwagę na jeszcze inny czynnik. Holokaust objawia także prawdę o człowieku, o przerażających możliwościach ludzkiego działania –polegającego również na systemowym

niszczeniu ludzi, przeprowadzanym w imię określonej ideologii. Zagłada wywołała olbrzymią traumę, która swoim oddziaływaniem położyła się cieniem na całych pokoleniach. Trauma ta przyniosła również intelektualny kryzys związany z ludzką bezradnością w zakresie rozumowego ujęcia tego wydarzenia, z niemożliwością całkowitego zrozumienia tego, co się stało. Wydaje się, że już zdroworozsądkowy namysł przynosi refleksję, że trudno w sposób teoretyczny sproblematyzować, objąć intelektualnym namysłem mord dokonany na taką skalę, z takim rozmachem, z taką precyzją i konsekwencją. Abraham Joshua Heschel w swoim filozoficzno-teologicznym eseju zatytułowanym *Odpowiedzialność za Boga* przytacza następującą historię:

Pewien mój przyjaciel, Sh. Z. Shragai, pod koniec lat czterdziestych udał się do Polski jako przedstawiciel Agencji Żydowskiej, gdy Polska utrzymywała dobre stosunki z Państwem Izraela. Pojechał tam z oficjalną misją dotyczącą emigracji Żydów, którzy przeżyli nazistowskie obozy śmierci. Po zakończeniu pracy w Warszawie wyjechał do Paryża i – jako bardzo ważna osoba – otrzymał w zatłoczonym pociągu cały przedział. Zauważył na zewnątrz wychudzonego i biednie odzianego Żyda, który szukał miejsca

do siedzenia. Zaprosił go do swego przedziału, który był wygodny, czysty i przyjemny. Biedak wszedł do środka ze swoim tobołkiem, położył go na półkę nad siedzeniem i usiadł. Mój przyjaciel próbował wciągnąć go w pogawędkę, ale człowiek ów nie był zbyt rozmowny. Gdy nastał wieczór, mój przyjaciel – pobożny Żyd – odmówił modlitwę wieczorną (*maariw*), a jego towarzysz nie wyrzekł ani słowa. Następnego ranka mój przyjaciel wyciągnął tałes i tefilin i zmówił modlitwę; ów drugi człowiek, wyglądający bardzo mizernie i ponuro, nie rzekł słowa ani nie pomodlił się/ W końcu, gdy dzień chylił się już ku zachodowi, rozpoczęli rozmowę. Ów człowiek rzekł: „Nigdy już nie będę się modlił po tym, co stało się w Auschwitz... Jak miałbym się teraz modlić? To dlatego nie modliłem się cały dzień”. Następnego ranka – podróż z Warszawy do Paryża trwała bardzo długo – mój przyjaciel zauważył, że jego towarzysz nagle rozwiązał swój tobołek, wyjął tałes i tefilin i zaczął się modlić. Zapytał go później „Dlaczego zmienił pan zdanie?”. A on odpowiedział: „Nagle dotarło do mnie, że Bóg musi być bardzo samotny; [...]. Zrobiło mi się Go żal”².

² A.J. Heschel, *Odpowiedzialność za Boga*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiwak, Gdańsk 2013, s. 184–185.

Przywołana sytuacja dobrze oddaje konsekwencje Szoah. Wydarzenie to przybrało różne formy, aczkolwiek bez wątpienia doprowadziło do degradacji człowieka jako takiego i to nie tylko w sensie fizycznym. Mówiąc o tym, trzeba zaznaczyć, że skutki Szoah wystąpiły zarówno w postaci postrzegania człowieka przez siebie samego, jak też przełożyły się na postrzeganie Boga i religijnej interpersonalnej więzi. Przyniosło to także liczne inne konsekwencje, będące jednocześnie aspektami wspomnianych zagadnień, które zasadnie można wpisać w rozważania z zakresu filozofii Boga i filozofii człowieka. Okazuje się, że problematyka tych dyscyplin jest ze sobą bardzo często powiązana.

2.

Niniejszej książce przyświecały dwa cele badawcze. Po pierwsze, chodziło o wskazanie, że **doświadczenie zła w postaci historycznego wydarzenia Szoah jest momentem, który stał się impulsem do nowego stawiania pytań o Boga i człowieka względem dotychczasowej tradycji filozoficznej**. Po drugie, chodziło

o pokazanie, że **filozoficzne zagadnienie Boga oraz filozoficzna problematyka człowieka nie są od siebie odrębne, a wręcz przeciwnie – są komplementarne**. Przedmiotem refleksji uczyniono filozoficzny dorobek Hannah Arendt oraz Hansa Jonasa. Obie te postaci wywodzą się z tej samej szkoły filozoficznej, zaś w ich opracowaniach można dostrzec pewne podobieństwa, ale także różnice, które zachodzą w zakresie przedmiotu zainteresowania obojga autorów. Ich filozoficzna refleksja wykazuje wysoki stopień oryginalności. Niepodobna wątpić, że omawiani autorzy w swoich rozważaniach starają się pozostać jak najbliżej ludzkiego doświadczenia oraz wydarzeń historycznych. W tym przypadku punktem wspólnym stało się historyczne doświadczenie okrucieństwa drugiej wojny światowej. W opracowaniach Jonasa do głosu dochodzi ogrom okropności Szoah, natomiast w pracach Arendt pojawia się przede wszystkim zagadnienie totalitaryzmu. Ten ostatni postrzegany jest przez autorkę jako wytwór człowieka, zarazem wskazuje ona jednak na całkowite odwrócenie dotychczasowej intelektualnej tradycji europejskiej. Bezpośrednią konsekwencją i przejawem funkcjonowania zjawiska totalitaryzmu stał się Holokaust.

Gdyby przyjąć optykę syntetyzującą, należałoby powiedzieć, że historyczne wydarzenie Szoah stało się dla Jonasa asumptem do zweryfikowania słuszności dotychczasowych sposobów filozoficznego zapytywania o Boga. Można uznać, że przekształca on pytanie *Dlaczego wszechmogący Bóg dopuszcza zło w świecie?* na pytanie mające postać: *Czy po tragicznym wydarzeniu Zagłady można zasadnie utrzymywać, że Bogu przysługuje omnipotencja?* Wysoce oryginalna odpowiedź, zaproponowana przez Jonasa, bazuje na mistycyzmie żydowskim, który zostaje włączony w dynamikę refleksji filozoficznej, powiązanej z refleksją teologiczną. W tym celu autor *Idei Boga po Auschwitz. Żydowski głos* posługuje się kabałą luriańską i przywołuje mit o akcie *cimcum*, który w pewnym aspekcie radykalizuje. Zabieg ten jest z całą pewnością arbitralny i można odnieść wrażenie, że przeprowadzony został na potrzeby przyjętej tezy. Cały ten zabieg sam autor określa mianem eksperymentu i zastrzega, że z pewnością nie udziela on odpowiedzi na szereg pojawiających się w konsekwencji pytań. Tym samym Jonas proklamuje, że tylko postulat istnienia *słabego Boga* można pogodzić z wydarzeniem Holokaustu, związanym z okrutną śmiercią milionów niewinnych ludzi. Proponowana przez Jonasa narracja niesie ze sobą

poważne konsekwencje filozoficzne, wymuszające nowe rozumienie idei Boga, ale także wiążące się z istotnymi reperkusjami w postrzeganiu człowieka. Nie chodzi jedynie o to, że idea *słabego Boga* po jednorazowym akcie *cimcum* – będąca jedyną wizją akceptowalną w kontekście doświadczenia Zagłady – jest nie do pogodzenia z monoteistyczną tradycją abrahamiczną, postrzegającą Boga jako wszechmogącego. Takie wyobrażenie Boga sprawia, że jedyną istotą, posiadającą wręcz prerogatywę Boskiej omnipotencji okazuje się człowiek. W propozycji Jonasa to człowiek jest tym, który dźwiga brzemie odpowiedzialności za istnienie świata, i podtrzymywanie go przy istnieniu. Ponosi on także odpowiedzialność za samego Boga, wymagającego opieki i pomocy. Ten aspekt wskazuje na ontologiczne oraz aksjologiczne powiązanie filozoficznego zagadnienia Boga oraz kwestii człowieka. Ponowna refleksja nad Bogiem i człowiekiem, wymuszona wspomnianym wydarzeniem historycznym, przyniosła szereg nowych i niejednokrotnie oryginalnych odpowiedzi, ale także ukazała ściśle powiązanie obu zagadnień. Ujmując rzecz skrótowo trzeba zauważyć, że w wizji Jonasa przypisanie Bogu cechy słabości po akcie *cimcum* skutkuje wręcz przypisaniem wszechmocy sprawczej człowiekowi, lub pewnej jej formy,

a także wiąże się z pojawieniem etycznej zasady odpowiedzialności, odnoszącej się w sposób oczywisty do szerokiej problematyki aksjologicznej. Na tych założeniach Jonas buduje także nową etykę i wpisaną w nią aksjologię. Podstawową maksymą jego systemu jest zasada odpowiedzialności za świat – także za świat naturalny – przyjmowana i podejmowana w celu zabezpieczenia go przed wszelkimi formami wyniszczenia i przekazanie go jako depozyt następnym pokoleniom.

Propozycja Jonasa pojawia się w okresie, gdy równolegle i niezależnie od siebie wielu myślicieli poszukuje sposobu uwolnienia się od traumy ostatniej wojny i jednocześnie zabezpieczenia przed podobnymi wydarzeniami w przyszłości. Jest to także czas, w którym powoli zaczyna się filozoficzny, historyczny i teologiczny namysł nad Zagładą. Czas, w którym wielu myślicieli i wiele myślicielek próbuje zbliżyć się do ejdetycznego zrozumienia tego zjawiska. Dla wielu osób zrozumienie Szoah stanie się niemożliwe lub będzie wyrazem intelektualnej pychy lub religijnego bluźnierstwa. Niejednokrotnie poszukiwania te wyczerpały się w ogólnych próbach opisu tego zdarzenia oraz poprzedzających je i warunkujących okolicznościach. Nie oznacza to jednak, że stały się wyczerpującym wykładem,

ukazującym wszelkie zawilości i wyjaśniającym tragiczność Holokaustu. Jest wiele racji w przeświadczeniu, według którego nie należy zarzucać refleksji nad tym historycznym zjawiskiem. Tym bardziej należy je analizować, a z pewnością należy o nim pamiętać. Zwłaszcza w tradycji żydowskiej wiąże się to z obowiązkiem pamięci o pomordowanych, co jednak nie może zamykać człowieka na oplakiwanie zbrodni Szoah także w przyszłości. Niejednokrotnie jest ona postrzegana jako ważna cezura – nie tylko historyczna, ale także filozoficzna. Dla wielu badaczek i badaczy, w tym dla Jonasa, Zagłada stała się momentem przełomowym, inspirującym do stawiania pytania o słuszość dotychczasowego postrzegania idei Boga oraz o człowieka – o jego miejsce i rolę w świecie, a także o jego relacje z Bogiem³.

W refleksji Hannah Arendt wydarzenie drugiej wojny światowej także odgrywa ważną rolę: rozpoczyna nowe stadium w rozwoju jej myśli. Punktem wyjścia dla jej rozważań jest jednak zawsze

³ Choć dla niektórych wydarzenie to jest momentem, w którym wiara w Boga jest niemożliwa, ponieważ doświadczenie Holokaustu kompromituje Boga, ujmowanego według dotychczasowej tradycji religii abrahamicznych. Wiąże się to w pewnym stopniu ze wzmiankowanym przez polskiego filozofa, Józefa Tischnera, tzw. ateizmem zrezygnowanym.

określone wydarzenie historyczne, ujmowane w szerokiej problematyce, którą można ująć także w ramach filozofii polityki. Dziedzina ta staje się u Arendt pryzmatem refleksji. Przekłada się to na problematykę powiązaną z filozofią człowieka. Myślicielka wielokrotnie i na różne sposoby podkreśla, że totalitaryzm jest odwróceniem i zaprzeczeniem całej dotychczasowej tradycji myślowej kontynentu europejskiego, zapoczątkowanej w platońskim micie o jaskini. Totalitarne zbrodnie są tak *nowatorskie*, bezprecedensowe i spektakularne, że dotychczasowe systemy jurydyczne nie dysponują w stosunku do nich adekwatnymi miarami, kryteriami i sposobami sądenia. Nie jest możliwe ejdetyczne zrozumienie totalitaryzmu, rozpoznanie jego istoty. Skoro bowiem jest tak, że stanowi on odwrócenie dotychczasowej tradycji intelektualnej, to nie przystają do niego funkcjonujące dotychczas pojęcia i systemy.

Trudno jednak zgodzić się z tezą, że centralnym zagadnieniem filozoficznym w analizach Arendt jest wydarzenie Szoah. Już nawet pobieżne rozpoznanie, realizowane na poziomie kwerend archiwalnych i bibliotecznych pokazuje, że w jej tekstach filozoficznych bardzo trudno odnaleźć to pojęcie, funkcjonujące jako *słowo-klucz*. W jej pracach Zagła-

da wyłania się jako konsekwencja totalitaryzmu oraz najdonioślejszy sposób jego przejawiania się. W swoich tekstach, zwłaszcza w *Korzeniach totalitaryzmu*, Arendt dąży raczej do przedstawienia filozoficznej diagnozy przejawów funkcjonowania władzy totalnej, w tym, do obnażenia jej genezy i momentu wyłonienia się na Starym Kontynencie, niż do całkowitego wyjaśnienia i zrozumienia tego fenomenu. Z całą stanowczością akcentuje ona doniosłość oddziaływania tego systemu na człowieka – na jego kondycję, naturę. Totalitaryzm cechuje arbitralne rozstrzyganie o *zdatności* lub *zbędności* określonych ludzkich jednostek lub grup społecznych. Nie dopuszcza on sprzeciwu, dlatego konsekwentnie go eliminuje. Dąży do wytworzenia nowego modelu społeczeństwa, które będzie monolitem zbudowanym ze zatomizowanych i odpersonalizowanych jednostek. Odbiera człowiekowi jakąkolwiek przestrzeń do spontanicznego, wolnego działania, a także niszczy relacje interpersonalne.

Totalitaryzm prowadzi do wyniszczenia instytucji autorytetu oraz do zachwiania ludzkiej wiary w przyszłość eschatologiczną i zaufanie do rzeczywistości politycznej. Dla Arendt ostatni światowy konflikt zbrojny jest swoistą cezurą. Widać to w jej tekstach, gdy z jednej strony konsekwentnie

odwołuje się do cudowności ludzkich narodzin i ich wręcz Boskiego pochodzenia, z drugiej zaś ogranicza się do opisu ludzkiej kondycji. Można uznać, że jej wizja Boga jest szczególna. Odstaje ona od tradycyjnych narracji znanych monoteistycznym religiom abrahamicznym. Wskazuje na człowieka jako na istotę posiadającą szerokie możliwości działania. Są one tak rozległe, że sytuacja ta otwiera szerokie pole do ingerencji w wolność innych ludzkich jednostek, co może prowadzić do niebezpiecznego modyfikowania ludzkiej natury. Nasuwa się tu pewne podobieństwo do poglądów Jonasa na temat człowieka, funkcjonującego w perspektywie koncepcji Boga po akcie *cimcum*. Człowiek w takim ujęciu, które prezentuje Arendt – zdolny do ingerowania w ludzką wolność, w relacje interpersonalne, w możliwość spontanicznego działania aż wreszcie zdolny do ingerowania w ludzką kondycję i naturę – staje się jednostką posiadającą jakąś formę Boskiej wszechmocy.

Totalitaryzm i Zagłada, jak wykazuje Arendt, uświadamiają jeszcze jedną bardzo istotną kwestię, którą można określić za pomocą pojęcia *banalność zła*. Między innymi w tym fenomenie wyraża się wpływ wydarzenia Szoah na rewizję dotychczasowych pytań o człowieka. Jak wskazuje myślicielka,

zło banalne jest takim, które wynika z ludzkiej bezmyślności, z bezkrytycznego przyjęcia narzucanych schematów rozumienia i interpretacji i manifestuje się rozmachem popełnianych zbrodni. W celu udokumentowania powyższej tezy, Arendt przywołuje postać Adolfa Eichmanna i eksponuje jego biurokratyczne podejście do realizowania powierzonych mu zadań. Eichmann całkowicie wyłączył swoją zdolność do rozumowego – a w tym także do moralnego – osądu podejmowanych przez siebie działań, bez reszty zdał się na wolę decydentów zawiadujących totalitarną machiną.

W pracach Arendt można bez wątpienia dostrzec takie komponenty, które wprost wpisują się w rozważania z zakresu filozofii człowieka. Można również dostrzec – choć obecne w bardzo subtelny sposób – odniesienia do idei Boga, która również u Arendt poddana została dostrzegalnej rewizji. Również u tej autorki, podobnie jak u Jonasa, oba zagadnienia są ze sobą w pewnym stopniu powiązane, a historyczne wydarzenie Holokaustu jako najdonioślejszy sposób przejawiania się i konsekwencja totalitaryzmu okazuje się impulsem do zweryfikowania dotychczas istniejącej tradycji myślowej oraz przyczynkiem dla nowych poszukiwań i ustaleń.

3.

Tematyka niniejszej publikacji otwiera szereg perspektyw badawczych, a także sygnalizuje dalsze przestrzenie intelektualnej eksploracji, powiązane z poruszaną w tej książce tematyką. Wypada tu zasygnalizować kilka zagadnień, które mogłyby zostać poruszone w kolejnych opracowaniach.

Po pierwsze, można zweryfikować i dokonać specyfikacji wątków z zakresu filozofii religii, które pojawiają się w pracach Hannah Arendt. W dalszej kolejności można postawić pytanie, na ile w tym obszarze refleksji filozoficznej dostrzegalna jest szeroko rozumiana duchowość, która podlegałaby nowej filozoficznej systematyzacji.

Po drugie, interesującym przedsięwzięciem byłoby zweryfikowanie wpływu kształcenia filozoficznego i teologicznego, uzyskanego przez Arendt i Jonasa podczas ich studiów w Niemczech, na prezentowane przez nich później poglądy.

Po trzecie, ciekawe i wartościowe byłoby przeanalizowanie zagadnienia sekularyzacji przestrzeni społecznej w okresie po drugiej wojnie światowej – w perspektywie poglądów autora *Religii gnozy* i autorki *Kondycji ludzkiej*. Sekularyzacja jest przedstawiana przez wielu badaczy i wiele badaczek jako

rzeczywisty element współczesnego krajobrazu społecznego i intelektualnego. Interesującym przedsięwzięciem byłoby także zweryfikowanie tego przekonania z uwzględnieniem ewentualnego wpływu, jaki na sekularyzację miałyby wydarzenia Szoah.

Po czwarte, przegląd dorobku Arendt sugeruje potrzebę dokonania specjalistycznej analizy i specyfikacji oddziaływania poszczególnych form dwudziestowiecznego totalitaryzmu na człowieka – na jego kondycję, naturę, religijność oraz na jego postrzeganie Boga.

Kolejnym interesującym polem do intelektualnej eksploracji zdaje się być komparatystyczne zestawienie powojennych propozycji etycznych, teodycealnych, czy też w zakresie postrzegania człowieka, z propozycjami prezentowanymi w dorobku Arendt oraz Jonasa.

I wreszcie, ostatnią spośród wskazanych tu przykładowo perspektyw i wyzwań badawczych może być propozycja zweryfikowania stopnia podobieństwa i ewentualnych zależności, które zachodziłyby pomiędzy propozycją Jonasa – w postaci imperatywu odpowiedzialności człowieka – z istniejącymi w tradycji mistycyzmu żydowskiego maksymami etycznymi. Jak wiadomo, autor *Idei Boga po Auschwitz. Żydowski głos* korzystał

z bogatego dorobku żydowskiej tradycji religijnej. Zweryfikowanie ewentualnie zachodzących zależności pozwoliłoby zatem ustalić, w jakim stopniu Jonas inspirował się tą tradycją – w jakim stopniu pozostał zgodny w swoich poglądach z jej literą, a na ile ją przekształcił.

Z całą pewnością niniejsza książka otwiera szerokie spektrum nowych, zasługujących na eksplorację zagadnień. Tematyka ta może również stać się przyczynkiem dla dalszych, interdyscyplinarnych poszukiwań w zakresie historii, politologii, socjologii oraz teologii.

4.

Cezary Wodziński w eseju zatytułowanym *Dwa fragmenty* wspomina o wizji świata współczesnego postrzeganego na sposób *epoki w pełni dokonanej metafizyki*⁴. Współczesność, począwszy od epoki oświecenia, postrzega jako zdominowaną w sposób jednoznaczny i niepowątpiewalny przez technologię, ujawniającą swoje oblicze jako

⁴ C. Wodziński, *Dwa fragmenty*, [w:] *Wielogłos o Zagładzie*, red. M.A. Potocka, Kraków 2018, s. 340.

[...] totalna machinacja bytu jako takiego – jego planowa, wyrachowana, obliczona wyłącznie na efektywność eksploatacja. Fabrykacja zwłok w obozach zagłady stanowi w pełni racjonalną konsekwencję planetarnego panowania techniki jako machinacji. Przetwarzanie organicznej masy ludzkiej w monstrualną masę zwłok za pomocą doskonałej w obozach zagłady techniki uśmiercania to proces racjonalnie skalkulowanej „utylizacji”⁵.

Ten opis funkcjonowania totalitaryzmów, celowo przerysowany, brutalny i kontrowersyjny, ukazując jedną z form wydarzania się Szoah, wymownie ilustruje zaplanowanie, systematyczność, biurokrację, technicyzowanie, a także determinację w prowadzeniu planu konsekwentnego odbierania życia – poprzedzonego dehumanizacją – milionom ludzkich istnień w oparciu o totalitarną ideologię. Dyskusyjnym założeniem pozostaje dotyczące diagnozy rzeczywistości współczesnej jako świata w *epoce dokonanej metafizyki*, która została aksjologicznie i etycznie zdeklasowana w każdym swoim aspekcie przez technikę. W tym

⁵ Tamże.

kontekście obozy totalitarne to nie tylko laboratoria do eksperymentowania nad człowiekiem. Przyczym, jak już zostało wspomniane, nie chodzi tu tylko o ingerencje fizyczne – ale są to także zakłady, w których przetwarza się substancję ludzką. Skoro bowiem człowiek został poddany planowej dehumanizacji, to nie pozostaje po nim nic innego jak tylko materia organiczna. Dehumanizacja została przeprowadzona na podstawie arbitralnego orzeczenia o niezdadności lub niepotrzebności istnienia określonej jednostki lub grupy ludzi. Technika miałaby więc sprowadzić ludzką jednostkę do poziomu surowca, który podlegałby określonym ingerencjom w celu uzyskania pożądaných efektów.

Totalitaryzm miał również doprowadzić do stworzenia nowego społeczeństwa, w którym najlepiej mógłby urzeczywistniać się postulat wiedzy totalnej. Wodziński kontynuuje:

Produkcja ludzi niczym nie różni się od fabrykacji zwłok. Obozy zagłady stały się jednak polem ekstremalnego przeobrażenia istoty człowieka. Albowiem nie tylko okazał się on „surowcem”, ale także pozbawiony został swej istotowej własności: zdolności umierania. W epoce metafizyki jako techniki

człowiek nie jest już istotą śmiertelną. Śmierć nie dotyczy człowieka jako surowca⁶.

Wydarzenie Szoah – wbrew sugestii tkwiącej w morfologii słowa *wydarzenie* – nie jest darem, lecz najradykałniejszym zaprzeczeniem wszelkiego daru. Jako takie okazało się ono konsekwencją rzeczywistości zawłaszczanej przez technikę. Monopolizujący życie społeczno-polityczne totalitaryzm doprowadził do sytuacji, w której człowiek podlega eksterminacji, a wcześniej zostaje zredukowany do nagiego życia – zdolnego odbierać jedynie bodźce biologiczne. Życie ludzkie staje się niepewne, nieusprawiedliwione, pozbawione autonomii i godności, pozostające w stanie permanentnego aksjologicznego zakwestionowania. Historyczne wydarzenie Szoah uzmysławia przede wszystkim to, że pytanie o możliwości działania człowieka ulega przekształceniu w pytanie o granice ludzkiego zinstrumentalizowanego działania oraz instrumentalizującego oddziaływania na innych. Zagłada uzmysławia jak bardzo nieprzewidywalna jest, w swym charakterze i zasięgu, ludzka zdolność do kształtowania rzeczywistości, co może skutkować

⁶ Tamże.

degradacją tej rzeczywistości do pola technicznego użytkowania, w którym człowiek – z wręcz Boską *omnipotencją* – wciela się w rolę pomysłodawcy i realizatora planu *ostatecznego rozwiązania kwestii człowieczeństwa*. Ponadto, gdyby przyjąć narrację proponowaną przez kabalistyczną ideę Boskiego aktu *cimcum* – według wykładni autorstwa Izaka Lurii lub Hansa Jonasa – okazuje się, że człowiek może stać się także wykonawcą *ostatecznego rozwiązania kwestii Boga*, skoro nie wziął za Niego odpowiedzialności. Skoro nie podjął odpowiedzialności za Boga, którego człowiek nie *ocalił*, mimo że uprzednio sam Bóg podjął ryzykowną decyzję o akcie radykalnego samoograniczenia się.

Odnosząc się do przywołanych jako motto słów otwierających zakończenie niniejszej pracy, należy stwierdzić, że Szoah stało się zakwestionowaniem oraz kulturowo-aksjologicznym i duchowym wyjałowieniem całej cywilizacji w jej fundamentach. Pytania o człowieka i Boga po Zagładzie, zrewidowane i skonfrontowane przez Hannah Arendt i Hansa Jonasa, ujawniły nieprzewidywalną i wręcz bezgraniczną potęgę ludzkiego działania i ludzkiej wolności. Jeśli Szoah miało miejsce, to znaczy, że może powtórzyć się w przyszłości. Imperatyw odpowiedzialności i przekonanie o elementarnym

prawie człowieka do posiadania praw – na czele z prawem do poszanowania godności każdej ludzkiej osoby – brzmią jako swoiste memento wobec apokaliptycznej wizji możliwości powtórzenia się Zagłady. Zastosowanie sugerowanych środków zapobiegawczych również leży w gestii ludzkiej wolności, dobrej woli człowieka. Człowiek może bowiem wiele dokonać, jest nawet w stanie zrealizować wymierzony w samego siebie plan samozagłady.

PODZIĘKOWANIA

„Patrzeć uważnie – wiedzieć dokładnie” to dewiza, która od pewnego momentu stała się bliska moim filozoficznym dociekaniom. Wierzę, że postawa uważności, i to nie tylko w typowo filozoficznej refleksji, jest kluczem do odkrycia sensów, lub bezsensów, nierzadko okazujących się być jedynie pozornie ukrytymi. Wysiłek uważnego patrzenia polega wtedy na czulej obserwacji i słuchaniu tego, co poznawane. W ten sposób może rodzić się wiedza. Nie mam wątpliwości, że wspomniana postawa kształtuje się również na skutek szeregu spotkań z innymi ludźmi. Wierzę Martinowi Buberowi. Wierzę, że spotkania mogą kształtować, że mogą formować podejście do otaczającego świata. Niektóre z tych spotkań noszą rangę wydarzeń. Książka ta, będąca opracowaniem typowo akademickim, z pewnością nie powstałaby gdyby nie serdeczność i dobro wielu spotkanych ludzi.

Ponieważ wdzięczność jest pamięcią o doświadczonym dobru, w związku z tym chciałbym przede wszystkim podziękować moim Bliskim – Mamie Edycie i Dziadkom: Grażynie, Edwardowi i Genowefie – którzy wspierali mnie na każdym etapie moich prac.

W sposób bardzo szczególny chcę podziękować za nieocenioną pomoc prof. Witoldowi P. Glinkowskiemu z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego za jego profesjonalizm, ekspercką wiedzę, a także za dobro, którym otaczał mnie podczas powstawania tej pracy. Żadne słowo nie będzie wystarczające, abym mógł wyrazić swoją wdzięczność Panu Profesorowi. Dziękuję również władzom Uniwersytetu Łódzkiego, a szczególnie Wydziału Filozoficzno-Historycznego.

Zaprezentowane w książce treści udało się ustalić na przestrzeni kilku lat w czterech miejscach: w Łodzi, w Tel Awiwie, w Jerozolimie oraz w Nowym Jorku. Roczny pobyt na stażu naukowym na Uniwersytecie w Tel Awiwie miałem możliwość odbyć w ramach stypendium otrzymanego od Rządu Państwa Izrael. Dziękuję dr. Yaronowi Mordechajowi Senderowiczowi z Departamentu Filozofii Uniwersytetu w Tel Awiwie za wszelką pomoc podczas moich prac badawczych w Izraelu.

Serdecznie dziękuję dr. Sewerynowi Lubeckiemu OFM z Jerozolimskiego Studium Teologicznego, choć to i tak nie oddaje mojej bezgranicznej wdzięczności za jego mądrość i wrażliwość. Pobyt na stażu naukowym w The New School for Social Research w Nowym Jorku odbyłem w ramach programu „Prom” Narodowej Agencji Wymiany Akademickiej. Na manhattańskiej uczelni miałem przyjemność poznać prof. Richarda Bernsteina, swego czasu ucznia prof. Hannah Arendt, a także prof. Roberta Kostrzewę oraz prof. Dmitrija Nikulina, którym jestem bardzo wdzięczny za okazję do eksperckich konsultacji na temat filozofii byłych pracowników tej uczelni – prof. Hannah Arendt i prof. Hansa Jonasa. Profesorowi Kostrzewie szczególnie dziękuję za pomoc związaną z pobytem na nowojorskiej uczelni. Dziękuję również prof. Janowi A. Kłoczowskiemu OP z Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie oraz prof. Markowi Szulakiewiczowi z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu za ich cenne uwagi merytoryczne.

Pawłowi Golińskiemu dziękuję za pomoc i towarzyszenie mi na poszczególnych etapach powstawania tej książki i to w każdej szerokości geograficznej, a szczególnie: Tam.

Dziękuję Marcinowi Kwaśnikowi za jego wsparcie i obecność, szczególnie pod koniec prac, oraz za wszelkie inspiracje, dzięki którym mogłem na wiele rzeczy spojrzeć inaczej.

Dziękuję za okazję do rozmowy Ilonie Dworak-Cousin oraz Lili Haber. Z największym uznaniem, szacunkiem oraz z empatią odnoszę się do ich wspomnień i – niejednokrotnie trudnych – doświadczeń, które zechciały mi opowiedzieć. Dziękuję również za pomoc Karolinie Przewrockiej-Aderet.

Autorem zdjęcia na okładce jest Rustam Szaimow z Taszkientu, któremu dziękuję za wyrażenie zgody na wykorzystanie fotografii.

Niestety nie jestem w stanie wymienić wszystkich. Wszystkim jednak bardzo serdecznie dziękuję.

A.K.

BIBLIOGRAFIA

1. Archiwa i biblioteki

Archiwum Instytutu Yad Vashem, Jerozolima, Izrael.

Centralne Archiwum Syjonistyczne, Jerozolima, Izrael.

Izraelskie Archiwum Państwowe, Jerozolima, Izrael.

Biblioteka Centralna Sourasky Uniwersytetu w Tel Awiwie,
Tel Awiw, Izrael.

Biblioteka Collegium Invisibile, Warszawa, Polska.

Biblioteka Główna Younes & Soraya Nazarian Uniwersytetu
w Hajfie, Hajfa, Izrael.

Biblioteka Instytutu Studiów nad Holokaustem Massuah,
Tel Itzhak, Izrael.

Biblioteka Instytutu Współczesnych Studiów Żydowskich Uni-
wersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Jerozolima, Izrael.

Biblioteka Jagiellońska, Kraków, Polska.

Biblioteka Narodowa, Warszawa, Polska.

Biblioteka Nauk Humanistycznych i Społecznych Bloom-
field Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Jerozoli-
ma, Izrael.

Biblioteka The New School, Nowy Jork, USA.

Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, Polska.

Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, Polska.

Biblioteka YIVO Institute for Jewish Research, Nowy Jork, USA.

Izraelska Biblioteka Narodowa, Jerozolima, Izrael.

The Hannah Arendt Papers, Biblioteka Kongresu, Waszyngton, USA.

2. Literatura podmiotowa

Arendt H., *Action and 'The Pursuit of Happiness'*, [w:] *Politische Ordnung und Menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, red. A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi, München 1962.

Arendt H., *Część III. Totalitaryzm i ideologia. Dyskusja*, [w:] *Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*, red. C.J. Friedrich, tłum. S. Szymański, Warszawa 2019, s. 175–183.

Arendt H., *Część IV. Psychologiczne aspekty totalitaryzmu. Dyskusja*, [w:] *Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*, red. C.J. Friedrich, tłum. S. Szymański, Warszawa 2019, s. 279–289.

- Arendt H., *Czym jest filozofia egzystencji?*, [w:] *Salon berliński i inne eseje*, red. P. Nowak, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 73–102.
- Arendt H., *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, red. U. Ludz, I. Norrmann, München 2002.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1998.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 1993, 2008, 2014.
- Arendt H., *Ludzie w mrocznych czasach*, tłum. M. Godyń, A. Kopacki, H. Krzeczowski, A. Pokojka, E. Rzanna, K. Schlögel, A. Wołkowicz, Gdańsk 2013.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011.
- Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991.
- Arendt H., *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, tłum. H. Krzeczowski, „Znak” 1974, nr 240 (6), s. 691–701.
- Arendt H., *Reflections on Literature and Culture*, red. S. Young-ah Gottlieb, Stanford 2007.
- Arendt H., *Søren Kierkegaard*, [w:] *Essays in Understanding (1930–1954)*, red. J. Kohn, New York 1994.
- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, London 2017.
- Arendt H., *Uwagi dla Towarzystwa Etyków Chrześcijańskich*, tłum. M. Jędrzejek, E. Kot, „Znak” 2019, nr 766 (3), s. 62–69.

- Arendt H., *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Warszawa 2016.
- Arendt H., Scholem G., *Der Briefwechsel*, red. M.L. Knott, D. Heried, Berlin 2010.
- Arendt H., Jaspers K., *Briefwechsel 1926–1969*, red. L. Köhler, H. Saner, München 1985.
- Arendt H., Jaspers K., *Correspondence 1926–1979*, New York 1992.
- Jonas H., *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, „Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht” 1994/1995, nr 24, s. 27–39.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, tłum. G. Sowinski, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 379–393.
- Jonas H., *Materia, duch i stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, [w:] tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 47–88.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Jonas H., *Souvenirs*, tłum. S. Cornille, P. Ivernel, Paris 2008.
- Jonas H., *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago–London 1982.
- Jonas H., *Wspomnienia. Rzecz o Hannah Arendt*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 133/134, s. 93.

- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Jonas H., *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, tłum. P. Domański, Warszawa 1993.
- Jonas H., Scodel H., *An Interview with Professor Hans Jonas*, „Social Research: An International Quarterly” 2003, 2 (70), s. 339–368.

3. Literatura przedmiotowa i pomocnicza

- Adorno T., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz?*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.
- Ambrosewicz-Jacobs J., *Centrum Badań Holocaustu na UJ*, „Alma Mater” 2008, nr 102 (4).
- Anders G., *Nous, fils d'Eichmann*, tłum. S. Corneille, P. Ivernel, Paris 2003.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zycho-
wicz, Kraków 1992.
- Arendt H., *Pisma żydowskie*, tłum. H. Bortnowska, M. Godyń,
R. Kuszyński, B. Kuźniarz, P. Nowak, E. Rzanna, A. Szost-
kiewicz, Warszawa 2012.
- Arendt H., *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding: 1953–1975*, Toronto 2018.

- Arendt H., Auden W.H., *Drut kolczasty*, tłum. P. Nowak, Warszawa 2011.
- Arystoteles, *Metafizyka*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000.
- Bakowska I., *God, Faith and the Holocaust*, Kingston 1996.
- Bauer Y., *Rethinking the Holocaust*, New Haven–London 2002.
- Bauman Z., *Historia naturalna zła*, „Znak” 2012, nr 690 (11), s. 6–15.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. F. Jaszuński, Warszawa 1992.
- Bembennek K., *O (nie)mocy Boga – głos Hansa Jonasa*, „Filosofia” 2015, nr 30 (3), s. 135–145.
- Berkovits E., *Faith After the Holocaust*, New York 1973.
- Berkovits E., *With God in Hell*, New York 1979.
- Bernstein R.J., *Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant*, „Soundings: An Interdisciplinary Journal” 2002, nr 85, s. 17–30.
- Bernstein R.J., *The Illuminations of Hannah Arendt*, „The New York Times”, 20.06.2018, <https://www.nytimes.com/2018/06/20/opinion/why-read-hannah-arendt-now.html> [dostęp: 5.02.2019].
- Bernstein R.J., *Why Read Hannah Arendt Now?*, Cambridge 2018.
- Braiterman Z., *(God) After Auschwitz*, Princeton 1998.
- Brudny M I., *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2010.

- Burrowes R., *Totalitarianism: The Revised Standard Version*, „World Politics” 1969, t. 21, nr 2, s. 272–294.
- Canovan M., *Arendt's Theory of Totalitarianism: a Reassessment*, [w:] *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, red. D.R. Villa, Cambridge 2000, s. 25–43.
- Cohen A.A., *Arguments and Doctrines: A Reader of Jewish Thinking in the Aftermath of Holocaust*, New York 1970.
- Cohn-Sherbok D., *God and the Holocaust*, Leominster–Herefordshire 1996.
- Czajkowski W., *Humanistyka a Holocaust. Próba opisu*, [w:] *Holocaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 35–57.
- Darring G., *The Jews and Their God During the Holocaust*, Jerusalem 2016.
- Dietrich D.J., *God and Humanity in Auschwitz*, New Brunswick 1995.
- Dossa S., *Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust*, „Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de science politique” 1980, nr 13 (2).
- Doświadczenie dwóch totalitaryzmów. Interpretacje*, red. P. Kaczorowski, M. Kornat, J. Lubecka, P. Madajczyk, Warszawa 2018.
- Dujardin J., *Rozważania o Zagładzie*, „Znak” 1990, nr 419–420 (5), s. 64–95.
- Duma T., *Problem prawdy w filozofii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 2013, t. LXI, nr 2, s. 5–25.

- Eichmann Was Outrageously Stupid*, red. A. Brown, [w:] *Hannah Arendt. The Last Interview And Other Conversations*, Brooklyn–London 2013.
- Fackenheim E., 614. *Przykazanie*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013.
- Fackenheim E., *The 614th Commandment*, [w:] tegoż, *The Jewish Return into History. Reflection in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York 1978, s. 107–135.
- Fackenheim E., *The Holocaust and Philosophy*, Ramat Gan 1987.
- Fackenheim E., *The Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982.
- Fackenheim E., *Żydowska wiara a Holocaust. Fragment*, tłum. A. Musiał, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 346–361.
- Faye E., *Non un philosophe mais un propagandiste subliminal*, „Le Magazine littéraire” 2017, nr 575.
- Fromm E., *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1993.
- Gal-Ed E., *Księga żydowskich święt*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2005.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków 2009.
- Godfrey M., *Abstraction and the Holocaust*, New Heaven 2007.

- van Goethem H., *Holocaust and Human Rights*, Mechelen 2012.
- Gordon M., *Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła*, „Studia Philosophiæ Christianæ” 1988, nr 24 (2), s. 101–114.
- Greenberg I., *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust*, [w:] *Auschwitz: Beginning of a New Era?*, red. E. Fleischner, New York 1977, s. 7–55.
- Grynberg M., *Oskarżam Auschwitz. Opowieści rodzinne*, Wołowiec 2018.
- Hampshire S., *Review of „The Life of Mind”*, „The Observer” 1978, nr 4.
- Haynes S.R., Roth J.K., *The Death of God Movement and the Holocaust*, New York 1999.
- Hempoliński M., *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989.
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Odpowiedzialność za Boga*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 181–185.
- Hillesum E., *Przerwane życie. Pamiętnik 1941–1943*, tłum. I. Piotrowska, Kraków 2000.
- Jałocha M., *Filozofowie nie szukają prawdy lecz sensu. Hannah Arendt rozważania nad naturą myślenia*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 67–79.

- Jałocha M., *Warunki konstytucji sensu w koncepcji filozofii Hannah Arendt*, „Folia Philosophica” 1991, nr 8, s. 133–151.
- Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1954, za: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.
- Jaspers K., *Szyfry transcendencji*, tłum. C. Piecuch, Toruń 1995.
- Jewish and Polish Philosophy*, red. J. Bremer, Y.M. Senderowicz, J. Woleński, Kraków 2013.
- Jonas H., *Przeszłość i prawda. Późny dodatek do tak zwanych dowodów na istnienie Boga*, [w:] tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 15–29.
- Katz A., *The Holocaust*, New York 2001.
- Kłoczowski J.A., *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.
- Kłoczowski J.A., *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemości Boga*, [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- Krąpiec M.A., *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- Kaczorowski P., *Nieludzkie, antyludzkie. Rzeczywistość totalitaryzmu i jej poznawanie*, [w:] *Doświadczenie dwóch totalitaryzmów. Interpretacje*, red. P. Kaczorowski, M. Kornat, J. Lubecka, P. Madajczyk, Warszawa 2018, s. 39–92.

- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- Katz S.T., *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York 1983.
- Knott M.L., *Unlearning with Hannah Arendt*, tłum. D. Dollemayer, New York 2013.
- Kołodziejczyk A., [rec.] Y. Bériault „Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła”, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2014, nr 23 (3), s. 89–94.
- Kołodziejczyk A., *Atrofia wyobraźni metafizycznej u źródeł współczesnego ateizmu*, „Teologia i Człowiek” 2014, t. 28 (4), s. 49–63.
- Kołodziejczyk A., *Spotkać siebie w innym*, Siemianowice Śląskie 2018.
- Kula L., *Zjawisko totalitaryzmu w perspektywie dzieła Hannah Arendt*, „Nauki Humanistyczne” 2011, nr 2 (1), s. 130–138.
- Kuniński M., *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006.
- LaCocque A., Ricoeur P., *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Latzel E., *The Concept of ‘Ultimate Solution’ in Jaspers’ Philosophy*, tłum. G L. Kline, [w:] *The Library of Living Philosophers. The Philosophy of Karl Jaspers*, red. P.A. Schilpp, New York 1957.

- Lawliss C., ...*And God Cried. The Holocaust Remembered*, North Dighton 1994.
- Leddy M.J., *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, Toronto 1980.
- Lessing G.E., *Theological Writings*, London 1956.
- Liszka K., *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016.
- Lyotard J.-F., *The Lyotard Reader*, Oxford 1989.
- Mahony D.L., *Hannah Arendt's Ethics*, London 2018.
- Majcherek J., *Holocaust a granice relatywizmu*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probuska, Kraków 2007.
- Maybaum I., *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965.
- Maza B., *With Fury Poured Out: The Power of the Powerless During the Holocaust*, New York 1989.
- Milchman A., Rosenberg A., *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie. Auschwitz – nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003.
- Miniszewski M., *Architektura zła. Wyjątkowość Holocaustu jako problem filozoficzny*, Kęty 2012.
- Morgenthau H., *Hannah Arendt, 1906–1975*, „Political Theory” 1976, nr 2.
- Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston 1996.
- Moskalewicz M., *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Toruń 2013.

- Nabert J., *Essai sur le mal*, Paris 1987.
- Naugle D.K., *Worldview: The History of a Concept*, Michigan–Cambridge 2002.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Poznań 2016.
- Osika G., *Kondycja człowieka po doświadczeniu zła radykalnego Holocaustu*, [w:] *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 81–94.
- Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, red. T. Majewski, A. Zeidler-Janiszewska, Łódź 2009.
- Piecuch C., *Doniosłość egzystencjalna i etyczna doświadczenia sytuacji granicznych w ujęciu Karla Jaspersa*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probuska, Kraków 2007, s. 37–46.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Izajasza*, tłum. L. Stachowiak, Lublin 1991.
- Podniesiński M., *Hanny Arendt koncepcja zła radykalnego jako szkic do teorii zapośredniczenia*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*” 2010, nr 18 (2), s. 81–94.
- Polaczuk P., *O teorii totalnego panowania w ujęciu Hannah Arendt*, „*Studia Prawnoustrojowe*” 2013, nr 22, s. 249–263.
- Polski słownik judaistyczny*, t. 2, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003.

- Przewrocka-Aderet K., *Polanim. Z Polski do Izraela*, Wołowiec 2019.
- Quinzo S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005.
- Rethinking Holocaust Justice. Essays Across Disciplines*, red. N.J.W. Goda, New York 2017.
- Rosenfeld O., *Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lodz*, red. H. Loewy, Frankfurt am Main 1994.
- Roskies D.G., *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge 1984.
- Roth J.K., *In the Shadow of Birkenau: Ethical Dilemmas During and After Holocaust*, Washington 2005.
- Rozmarynowska K., *Sytuacja graniczna jako moment doświadczenia siebie w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012, nr 48 (3), s. 165–183.
- Rubenstein R.L., *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.
- Rubinstein R.L., *Jak zostałem rabinem*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 249–265.
- Rudnick U., *Post-Shoa Religious Metaphors: The Image of God in the Poetry of Nelly Sachs*, Frankfurt am Main 1995.
- Sabor A., *Ryzyko stworzenia. Czy Bóg naprawdę jest wszechmogący? – trzy eseje Hansa Jonasa*, „*Tygodnik Powszechny*” 2003, nr 57.

- Sacks J., *Cienista dolina*, tłum. P. Śpiewak, Ł. Tischner, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 266–289.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- Schindler G., *Theological Encounters with God and Man During the Shoah*, Jerusalem 1992.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Shuster M., *Autonomy After Auschwitz: Adorno, German Idealism, and Modernity*, Chicago 2014.
- Sicker M., *Between Men and God*, Westport 2001.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989.
- Szałek P.K., *Karla Jaspersa koncepcja śmierci jako sytuacji granicznej*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3, s. 89–108.
- Szyszkowska M., *Dzieje filozofii*, Białystok 2009.
- Śpiewak P., *Milczenie i pytania Hioba*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. tegoż, Gdańsk 2013.
- Timasheff N.S., *Totalitaryzm, despotyzm, dyktatura*, [w:] *Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*,

- red. C.J. Friedrich, tłum. S. Szymański, Warszawa 2019, s. 71–96.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Idąc przez puste Błonia*, Kraków 2005.
- Topolski A., *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, London 2015.
- The Trial of Adolf Eichmann. Record of Proceedings in the District Court of Jerusalem*, Jerusalem 1992.
- Troster L., *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, „Conservative Judaism” 2003, nr 55, s. 16–25.
- Warzeszak S., *Z twórczości Jonasa (3). Bóg – człowiek – etyka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1995, nr 8, s. 287–298.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- Wiese Ch., *The Life and Thought of Hans Jonas. Jewish Dimensions*, Waltham 2007.
- Wiesel E., *Talking and Writing and Keeping Silent*, Detroit 1989.
- Wodziński C., *Dwa fragmenty*, [w:] *Wielogłos o Zagładzie*, red. M.A. Potocka, Kraków 2018, s. 339–341.
- Wolfe B.D., *Totalitaryzm i historia*, [w:] *Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*, red. C. J. Friedrich, tłum. S. Szymański, Warszawa 2019, s. 327–339.
- Yerushalmi Y.H., *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2014.

Young-Bruehl E., *From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work*, [w:] *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, red. M. Hill, New York 1979.

Young-Bruehl E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven–London 1982.

Zawisza R., *Dyskretna religijność Hanny*, „Znak” 2019, nr 766 (3), s. 70–75.

Zielińska Z., *Reinterpretacja luriańskiego pojęcia cimum u Hansa Jonasa*, [w:] *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 183–189.

INDEKS

- aksjologia 12, 16, 33, 86, 117,
131, 209, 287, 349, 411,
423, 424, 433, 435
- akt stworzenia 234, 240, 256,
260
- antysemityzm 47, 144, 147,
158, 161, 163, 167, 198,
322, 323
- autorytet 26, 86, 139, 173,
197–199, 201, 202,
266, 282–285, 287, 304,
329–337, 339–341,
343–351, 427
- bolszewizm (także: komunizm)
21, 177, 387
- Bóg 10–12, 15, 19, 22, 25, 27,
29–33, 35, 36, 39–43, 50,
57, 66, 87–89, 91, 94, 95,
103–106, 111, 118, 119,
121, 122, 137, 138, 180,
190, 203–207, 209–212,
214–264, 266, 269,
272–275, 278, 280, 281,
283, 287, 288, 290–304,
390, 393, 418–423, 425,
428, 429, 431, 432, 436,
446, 448, 451–453, 456,
458
- chrześcijaństwo 35, 200, 268,
273, 284, 287, 338–345,
390, 452
- cimcum 25, 232–245, 247,
248, 250, 252, 254–257,
260–262, 274, 275, 281,
288, 292–294, 296, 298,
300, 422, 423, 428, 436,
459
- człowieczeństwo 32, 59, 62,
63, 74, 75, 296, 312, 313,
359, 373, 394, 417, 436
- człowiek 10–12, 14, 15, 25–27,
30–35, 37–41, 45, 51, 54,
57–63, 66–70, 72–76, 80,
82, 95, 98, 100–104, 110,
112, 114–123, 128–131,
137, 138, 151–153,
160, 161, 164, 167, 170,
174, 176, 181, 182, 190,
194, 198, 204–206, 209,
210, 223, 224, 231, 234,

- 242, 243, 250–253, 255,
257, 259, 263, 264, 273,
275–278, 280, 281, 285,
286, 288–296, 298–304,
306–313, 315, 316, 319,
321, 325–329, 337, 351–
353, 355, 356, 358–361,
363–368, 373, 374,
376, 377, 379–382, 384,
387–389, 391–395, 400,
406, 410–413, 415, 417,
419–421, 423, 425–429,
431, 434–437, 452, 455,
458
- dehumanizacja 42, 278, 370,
376, 393, 433, 434
- despotyzm 141, 142, 148, 150,
185, 457
- dyktatura 142, 148–150, 185,
389, 457
- działanie człowieka 26, 32, 76,
116, 181, 359, 361–364,
382, 417, 435, 436
- eschatologia 26, 282, 284–286,
341, 343, 345, 427
- etyka 20, 23, 31, 50, 64, 88,
90, 99, 129, 131, 204–206,
230, 251, 286, 302–305,
307, 309–312, 315, 316,
318, 328, 424, 431, 447,
454, 455, 458
- faszyzm 147, 186
- historia (także: dzieje) 10, 19,
23, 27, 30, 33, 42, 53–60,
62–67, 69, 70, 72, 73, 75,
76, 78–80, 82–84, 88–90,
98, 126, 129, 138–140,
147, 148, 166, 169, 170,
180, 181, 183, 192, 195,
207, 216, 225–231, 233,
236, 250, 255, 259, 266,
321, 330, 335, 341, 347,
351, 357, 359, 391, 397,
399, 400, 418, 432, 454,
458
- imperializm 147, 158, 161,
163, 166–168, 185, 323,
348
- judaizm 22, 42, 51, 89, 92, 107,
207, 217, 225, 229, 234,
235, 240, 246, 266, 268,
270, 457
- kaaba 94, 233, 234, 235, 237,
251, 268, 281, 288, 422,
457
- katastrofa 9, 62, 92, 104, 179,
192, 194, 197, 215, 231,
234, 236, 265, 299, 309,
345
- klasy społeczne 161, 166, 168,
177, 187, 188, 193, 195,
196, 348
- kolonializm 23, 163
- Kościół 283, 284, 338–345

- metafizyka 36, 73, 83, 200,
 230, 231, 317, 318, 338,
 432–434, 448, 453
 mistycyzm 94, 120, 233–235,
 239, 268, 281, 422, 431, 457
 mit 84, 85, 157, 217–219, 224,
 230, 232, 233, 235–238,
 240–242, 244, 245, 247,
 248, 252, 256, 260, 261,
 288, 292, 301, 337, 342,
 422, 426
 myśl żydowska 27, 51, 87–89,
 92, 94, 215, 217, 225, 227,
 228, 230, 233, 235, 240,
 242, 250, 252, 258, 259,
 262, 301
 nacjonalizm 165, 194
 nazizm 108, 148, 177, 178,
 326, 365, 404
 obóz 46, 49, 61, 107, 161, 168,
 189, 194, 195, 275–280,
 297, 323, 356, 368–375,
 377–380, 383, 388, 389,
 391, 392, 400, 404, 418,
 433, 434
 ontologia 61, 62, 67, 225, 226,
 261, 262, 264, 294, 300,
 301, 423
 Oświecenie 268, 283, 306,
 416, 432
 pamięć 27, 73, 87–94, 108,
 119, 200, 216, 226, 230,
 231, 285, 380, 398, 425, 440,
 454, 455, 458
 piekło 282–287, 341–343, 345
 proces Eichmanna 399–402
 propaganda 123, 134, 148,
 160, 174–176, 178, 179,
 183, 187–189, 192, 323,
 348–350, 362, 363
 religia 27, 30, 50, 129, 199–
 201, 212–214, 227, 272,
 273, 281, 282, 284–287,
 296, 301, 317, 337–341,
 343, 345, 350, 351, 425,
 430, 446, 451–453
 sens 27, 34, 38–40, 53, 54, 58,
 64, 77, 79, 97, 98, 101–
 105, 108–114, 117, 127,
 131, 142, 153, 154, 179,
 181, 208, 209, 211–213,
 215, 229, 230, 234, 236,
 248, 297, 306, 318, 332,
 335, 383, 384, 451, 452
 społeczeństwo 15, 43, 85, 128,
 130, 150, 151, 153–156,
 160, 161, 167–169, 175,
 176, 179, 185, 187, 193,
 195–197, 278, 284, 299,
 348, 351, 362, 366, 369,
 373, 376, 377, 388, 410,
 413, 417, 427, 434
 Szloch (także: Holocaust,
 Zagłada) 9, 11–19, 22, 23,
 25–27, 30–33, 39–42,

- 50, 57, 58, 61, 62, 65–67,
76–78, 90–93, 95, 97,
103–108, 117–122,
130–138, 143, 144, 147,
149, 157, 189, 190, 192,
195, 203–207, 211, 216,
217, 225, 226, 229–232,
235–237, 244–252, 256,
258–261, 263–265, 269,
270, 279–281, 285–292,
299, 301, 306, 319, 323,
324, 326, 329, 330, 332,
345, 347, 349, 350,
354–356, 358, 363–365,
376, 381–384, 390, 396,
397, 399, 401, 402, 404,
415–418, 420–426, 428,
429, 431, 433–437, 448,
449, 454, 455, 459
- technika 51, 305, 309, 318,
433, 434, 435
- teologia 14, 43, 88, 90, 92, 106,
107, 120, 203, 207–210,
228, 231, 232, 252, 296,
338, 378, 385, 390, 419,
432, 446, 450, 451, 453,
456, 457
- terror 47, 128, 134, 148, 160,
174, 180–184, 278, 323,
327, 348–350, 355–357,
360–363
- totalitaryzm 15, 20, 21, 27, 47,
55, 81, 86, 87, 95, 97, 108,
117, 124, 126–132,
135–142, 144–150,
154, 156–161, 163, 168,
170–176, 180, 183–186,
188–192, 194, 202,
264, 265, 269, 270, 272,
277–281, 283, 285, 287,
288, 290, 319–321, 323,
324, 326, 327, 329, 330,
332–334, 345, 347–350,
353–356, 358–379,
381–384, 387, 389–392,
395, 397, 399, 401,
410, 413, 417, 421,
426–429, 431, 433–435,
444, 445, 449, 452–454,
457, 458
- tradycja 12, 19, 20, 22, 25, 27,
66, 84–89, 92–95, 118,
128–130, 133, 138–140,
142, 149, 150, 154, 157,
158, 160, 172, 191, 192,
199, 201, 204, 207, 209,
212, 216, 227, 233, 235,
237, 238, 240, 242, 244,
245, 249, 257, 258, 262,
265, 268, 270, 273,
281, 282, 284, 285, 287,
290, 291, 320, 325, 336,
337, 339, 340, 341, 343,
345–347, 349, 350, 352,
365, 378, 385, 389, 416,
420, 421, 423, 425, 426,
429, 431, 432, 453
- trauma 9, 14, 108, 326, 383,
418, 424

tyrania 141, 142, 148, 150,
181, 352, 355, 389

wolność człowieka 26, 115,
116, 121, 143, 180, 182,
273, 274, 291, 293, 295,
351, 353–359, 362, 364,
376, 392, 428, 436, 437

wszechmoc (także: omnipo-
tencja) 22, 26, 225, 228,
241, 243–250, 252, 254,
259, 260, 262, 263, 281,
292, 295, 299–301, 325,
422, 423, 428, 436, 452

zło 11, 12, 16, 18, 22–24, 26,
30, 32–42, 48, 54, 76, 103,
104, 107, 119, 123, 124,
126, 127, 129–132, 134,
143, 180, 189, 196, 205,
207, 210, 223, 251, 254,
263, 290, 293–297, 300,
304, 307, 310, 329, 378,
382–386, 389–397, 399,
401–405, 407–409, 411–
413, 420, 422, 428, 429,
445, 448, 451, 453–455

Dwudziesty wiek upłynął głównie pod znakiem wielkich konfliktów natury politycznej, które przeobraziły się w globalne konflikty zbrojne, skutkujące niebywałą brutalnością na niespotykaną dotąd skalę.

Refleksja nad wydarzeniem Szoah, będącym bez precedensu w historii Starego Kontynentu choćby pod względem masowości, okrucieństwa, zaplanowania oraz towarzyszącej temu biurokracji, jest punktem wyjścia dla nowej filozoficznej perspektywy. Zagłada zmusza ludzki intelekt do zrewidowania dotychczasowych ustaleń wielu filozoficznych kwestii, wymaga weryfikacji dotychczasowych ujęć choćby z zakresu filozofii Boga oraz filozofii człowieka.

Dlaczego mnie zostawiasz? – oto pytanie-symbol. Jest ono wyrazem niedowierzenia. Jest formą zwątpienia w człowieka, poczucia bycia porzuconym. Jest ono także pytaniem o (nie)obecność Boga.

Fragment Wprowadzenia

**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

wydawnictwo.uni.lodz.pl
ksiegarnia@uni.lodz.pl
(42) 665 58 63

Książka dostępna również
jako e-book

ISBN 978-83-8220-550-3



9 788382 205503