

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii
Studia Doktoranckie Nauk Humanistycznych

mgr Artur Kołodziejczyk

numer albumu: 5358

**Szoah jako impuls do rewizji
filozoficznych pytań o Boga i człowieka
– w ujęciu Hannah Arendt i Hansa Jonasa**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dra hab. Witolda Glinkowskiego, prof. UŁ

Łódź – Tel Awiw – Nowy Jork
2020

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI	3
WSTĘP	6
WPROWADZENIE	16
 ROZDZIAŁ I	
WYDARZENIA HISTORYCZNE JAKO IMPULS DO REFLEKSJI	
FILOZOFICZNEJ	29
1. Zagadnienie poznawania przeszłości i warunki rozumienia historii	30
2. Dwie perspektywy poznawania historii według Hansa Jonasa	32
3. Zagadnienie filozoficznego namysłu nad wydarzeniami z przeszłości..	42
4. Imperatyw pamięci o wydarzeniach z przeszłości w tradycji myśli żydowskiej	47
 ROZDZIAŁ II	
SZOAH I TOTALITARYZM JAKO IMPULS DO REFLEKSJI	
FILOZOFICZNEJ	52
1. Zagadnienie myślenia a potrzeba sensu.....	58
2. Wybrane z tradycji żydowskiej modyfikacje pytania o Boga w kontekście Szoah.....	63
3. Główna oś problemowa refleksji Hannah Arendt	66
4. Doniosłość totalitaryzmu w filozoficznym ujęciu dziejów Hannah Arendt	73

5. Totalitaryzm w perspektywie refleksji Hannah Arendt – synteza	77
6. Hannah Arendt na tropie genezy dwudziestowiecznych totalitaryzmów	100

ROZDZIAŁ III

SZOAH JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ O BOGA	108
1. Szoah i rewizja pytań o Boga oraz propozycje nowych odpowiedzi w ujęciu Hansa Jonasa.....	110
2. Rekonstrukcja eksperymentu myślowego nad ideą Boga	116
3. Rewizja pytań o monoteistyczny obraz Boga w judaizmie: <i>ontologia</i> <i>mityczna</i> a doświadczenie Zagłady	119
4. Kabalistyczna koncepcja <i>cimcum</i> i jej obecność w micie Hansa Jonasa	123
5. Podważenie przekonania o wszechmocy Boga	128
6. Kategoria dobroci, poznawalności oraz stawania się Boga w kontekście zakwestionowania Jego atrybutu wszechmocy	131
7. Bóg w relacji ze światem	134
8. Rewizja pytania o rzeczywistość transcendentną u Hannah Arendt	140
9. Rewizja pytania o kondycję religijnej wiary w rzeczywistość eschatologiczną	149

ROZDZIAŁ IV

SZOAH JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ O CZŁOWIEKA.....	154
1. Szoah i rewizja pytań o człowieka w ujęciu Hansa Jonasa.....	154
2. Konsekwencje aktu <i>cimcum</i> oraz przeobrażenia idei Boga po doświadczeniu Szoah w perspektywie filozofii człowieka.....	156

3. Odpowiedzialność jako imperatyw etyczny – w koncepcji Hansa Jonasa.....	161
4. Wpływ wydarzenia Szoah na filozoficzne zapytywania o człowieka oraz propozycje nowych odpowiedzi w filozofii Hannah Arendt	169
5. Rewizja pytania o autorytet	175
6. Rewizja pytania o ludzką wolność.....	186
7. Rewizja pytania o możliwość ludzkiego działania	191
8. Rewizja pytania o kondycję ludzką po wydarzeniu totalitaryzmu i jego konsekwencji pod postacią Szoah	193
9. Rewizja pytania o zło.....	202
 ZAKOŃCZENIE	 219
 BIBLIOGRAFIA	 232

WSTĘP

1.

Celem badawczym niniejszej rozprawy doktorskiej 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 niniejszej dysertacji. 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 rozprawa 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, wedle 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 w niniejszej dysertacji będą więc formą skonfrontowania się z przywołanymi hipotezami oraz zweryfikowaniem ich. Rozprawa ta będzie próbą wykazania słuszności postawionych hipotez badawczych.

Metoda wykorzystana w niniejszej będzie dwojaka. W pierwszym rzędzie zostanie wykorzystana metoda fenomenologiczna, 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 dysertacji zostaną przytoczone 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. Druga metoda może zostać określona 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 pokłosem 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 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 rozprawy i zostanie sprowadzona do filozofii Hannah Arendt oraz Hansa Jonasa. W dalszej części pracy zostaną także przywołane inne, wybrane przykłady filozoficznych konsekwencji w myśleniu o Bogu i o człowieku w kontekście Zagłady.

Trzeba zauważyć, że zasygnalizowana problematyka tej pracy 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 dysertacji jest komponent teodycealny. Wybrzmiewa on w sposób najbardziej 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 zagadnienie 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 po prostu całopalenia. Wyraz ten posiada zatem znaczenie religijne, ofiarnicze. Z tego powodu posługiwanie się tym określeniem jest dość kontrowersyjne i może być kwestionowane. 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. Z tego też powodu, w tytule niniejszej pracy stosowane jest to, które wydaje się być najmniej kontrowersyjnym określeniem. Oczywiście, słowo *Holokaust* także funkcjonuje w języku polskim i jest również stosowane w opracowaniach naukowych. Z tego też powodu pojawia

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 miałyby ono być bardziej odpowiednie w odniesieniu do tego tragicznego wydarzenia dwudziestego stulecia.

się ono niekiedy w tej dysertacji 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 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 dysertacji. 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 spektakularności i jednocześnie 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 systemów filozoficznych, które powstały w antyku. Trzeba zaznaczyć, że dla Arendt to właśnie 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, niejako ukryte, przekonanie o ukonstytuowaniu się całej intelektualnej tradycji europejskiej w antyku. 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. Tym samym 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 – a 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 dysertacji pojawi się również filozoficzna konfrontacja ze zjawiskiem totalitaryzmu. Nie ulega wątpliwości, że najwięcej refleksji temu zagadnieniu Arendt poświęca w swojej sztandarowym dziele *Korzenie totalitaryzmu*. Uważa lektura wspomnianej książki wiąże się ze stwierdzeniem, że pozycja ta jest jednak przede wszystkim zmierzaniem się z nazistowską odmianą władzy totalnej. Arendt w mniejszym stopniu zajmuje się komunizmem sowieckim, bowiem dla myślicielki nie są aż tak istotne rozróżnienia form totalitaryzmu. Należy podkreślić, że Arendt skupia się przede wszystkim na zjawisku władzy totalnej jako

takiej. Z tego powodu w niniejszej dysertacji totalitaryzm nie zostanie rozdzielany na wersję nazistowską czy komunistyczną poza takimi ustępami, w których sama Arendt dokona wspomnianego rozróżnienia.

Powyżej jedynie przykładowo zasygnalizowano nieścisłości, które pojawiają się podczas analizowania prac Arendt i Jonasa. Część z nich, w sposób szczególnie odnoszący się do problematyki zaanonsowanej w tytule dysertacji, zostanie dogłębniej poruszona w dalszej części rozprawy.

3.

Przeprowadzone dotychczas eksperckie konsultacje naukowe, a także kwerendy archiwalne i biblioteczne, pozwoliły na zdiagnozowanie zakresu stanu badawczego w obszarze tematu niniejszej rozprawy, 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. Co więcej, 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 miałaby jednak oznaczać możliwości całkowitego pojęcia Jego istoty.

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 lutego 2020 r.).

⁴ Tamże.

Wspomniane 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, zaś ustalenia badawcze przedyskutowano w ramach seminarium doktorskiego, a także podczas eksperckich konsultacji naukowych w czasie odbywanych stażów – z dr. Yaronem M. Senderowiczem (z Uniwersytetu 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 rozprawie tej zostaną poruszone 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 dysertacji. Poza tym w dysertacji wykorzystano również materiały archiwalne z instytucji zagranicznych – przede wszystkim z Izraela i ze Stanów Zjednoczonych – które okazały się wsparciem przy zarysowywaniu kontekstu niektórych poruszanych w tej dysertacji kwestii. Niektóre z nich odnoszą się wprost do tematyki niniejszej dysertacji, a także do stawianych w niej nowatorskich ustaleń. Inne zarysowują jedynie kontekst niektórych ustaleń badawczych⁵.

Mając na względzie przeprowadzone kwerendy polskich oraz obcojęzycznych pozycji bibliograficznych i źródeł archiwalnych należy zaznaczyć, że punktem wyjścia w filozoficznej refleksji Arendt i Jonasa 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 zostanie zaprezentowane założenie, wedle którego wizja Boga po doświadczeniu Zagłady przekłada się w opracowaniach Jonasa – aczkolwiek w sposób *implicite* – na nową filozoficzną wizję człowieka. Zostanie także zaprezentowane przekonanie głoszące, że *zasada odpowiedzialności*,

⁵ 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.

lansowana przez Jonasa, jest kluczowym imperatywem etycznym w opracowaniach filozofa i wiąże się także z wizją Boga po akcie *cimcum*. Krytyce zostanie poddana 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 zostanie wykazane, że niektóre elementy tej tradycji są przez myśliciela arbitralnie i swobodnie modyfikowane, a tym samym są nie do pogodzenia z jej depozytem. Po wtóre, w niniejszej pracy zostanie poddane krytyce upowszechniona w literaturze przedmiotu sugestia, jakoby kluczowym zagadnieniem filozoficznym w opracowaniach Arendt było wydarzenie Zagłady. Zostanie 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. Co więcej, zostanie również postawiona teza, że w filozoficznych pismach Arendt pojawiają się takie przesłanki, które pozwalają uznać, że Szoah wymusiło rewizję funkcjonujących wcześniej pytań o rzeczywistość eschatologiczną. Zostanie również zaprezentowane przekonanie, wedle którego w zapiskach myślicielki pojawiają się elementy pozwalające uznać, że 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 niniejszej dysertacji składają się cztery rozdziały. W pierwszym zostanie poruszone zagadnienie wydarzenia historycznego, które może stać się asumptem do rozpoczęcia refleksji filozoficznej. Zostanie zatem przybliżone i poddane analizie rozumienie historii według Jonasa, a także kwestia namysłu filozoficznego nad wydarzeniami z przeszłości według Arendt. Przybliżone zostanie

również zagadnienie obowiązku pamięci o przeszłości w nurcie religijnej tradycji żydowskiej. W rozdziale drugim przedmiotem refleksji stanie się totalitaryzm i Szoah w kontekście możliwości ich zrozumienia lub objaśnienia, a także w dynamice ludzkiego poszukiwania sensu. Przybliżone zostanie również panoramiczne ujęcie konsekwencji Zagłady w filozoficznej i teologicznej tradycji myśli żydowskiej. Ponadto analizie zostanie poddane rozumienie totalitaryzmu w filozofii Arendt, a w związku z tym przyjdzie skonfrontować się z pytaniem o centralny punkt refleksji u wspomnianej filozofki. Rozdział trzeci zostanie poświęcony refleksji nad Szoah, będącego jednocześnie impulsem do refleksji na pytania o Boga. W świetle tego zostanie przedstawiona propozycja Jonasa, która również będzie poddana krytycznej ocenie. Zostanie także poruszony problem obecności idei Boga i zagadnienia religii w filozofii Arendt. Rozdział czwarty będzie konfrontacją z pytaniem o wpływ Zagłady na rewizję filozoficznych pytań o człowieka w ujęciu Arendt i Jonasa. Rozprawę 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?”⁶

1.

Nie ulega wątpliwości, że jedynymi z najwymowniejszych symboli dwudziestego stulecia stały się *Auschwitz* i *Kołyma*⁷. Minione stulecie upłynęło głównie pod znakiem wielkich konfliktów natury politycznej, które przeobraziły się globalne konflikty zbrojne, skutkujące niebywałą brutalnością na niespotykaną dotąd skalę. Jean Nabert określił te zbrodnie, dokonane w ramach dwudziestowiecznych ideologii – będących zresztą wytworem człowieka – jako coś, co wręcz nie podlega usprawiedliwieniu⁸. 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

⁶ O. Rosenfeld, *Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lodz*, red. H. Loewy, Frankfurt am Main 1994, s. 195.

⁷ Zob. J. Tischner, *Bóg po Oświęcimiu; Człowiek po Kołymie*, w: tenże, *Idąc przez puste Błonia*, Kraków 2005, s. 121–130.

⁸ Zob. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1987, s. 21–37; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach Izraelskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie [nr sygn.: 58 C 8164].

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?⁹.

Tragiczne doświadczenie historyczne, którym była Zagłada, zmusza ludzki intelekt do zrewidowania dotychczasowych ujęć wielu zagadnień. Pełne przerażenia 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, której przyczyną stało się intelektualne zdumienie nad przerażającym wymiarem Zagłady, przeformułuje także istniejące dotąd pytania w zakresie obu wspomnianych zagadnień, a także stawia nowe oraz przynosi niekiedy oryginalne odpowiedzi. Nie można zatem zapominać, że rewizja dotychczas istniejących pytań w zakresie wspomnianej problematyki Boga i człowieka, po wydarzeniu Szoah, wiąże się także z zaproponowaniem nowych odpowiedzi, które wymagają przybliżenia i analizy.

Bez wątplenia 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 czy

⁹ G. Osika, *Kondycja człowieka po doświadczeniu zła radykalnego Holokaustu*, w tekście: *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 82.

zakładaną przez niektórych ludzką skłonność do dobra oraz podatność na zło. Fakt Szoah wymaga również 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 szczególny 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 smutne, że człowiek jest sam. Szkoda, że nie jest już obrazem i podobieństwem Boga. Jest odmianą zwierzęcia¹⁰.

Te dwie dziedziny – filozofia Boga oraz filozofia człowieka – wymagają zatem poddania szczególnej rewizji po wydarzeniu Zagłady, które stało się asumptem do ważnej we współczesnej filozofii refleksji. 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 pytanie, ponieważ każdemu pokoleniu, wręcz każdej jednostce, przychodzi konfrontować się z przejawami zła.

¹⁰ J. Tischner, *Bóg po Oświęcimiu*, dz. cyt., s. 123.

2.

Fenomen zła nieustannie trapi człowieka. Zło jest wieloaspektowe, zaś 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 być interesujące i warto je przywołać. 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'origine 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 – 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. Wedle Leibniza, pytając o pochodzenie zła w świecie stworzonym przez Boga, trzeba wspomnieć o niedoskonałej pierwotności, która miałaby 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, wedle 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.] złó metafizyczne – postrzegane jako powszechna niedoskonałość; [b.] złó fizyczne – rozumiane jako cierpienie; [c.] złó morale – jako kategoria teologiczna, polegające na grzechu.

Złó 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”¹¹. 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 najwięcej bytów. (...) O ile bowiem ogólnie jest przyjęte przypisywanie pozytywnej oceny etycznej: «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»”¹².

Przez złó fizyczne Leibniz postrzega 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 dość wyraźnie kategoria teologiczna w postaci ludzkiej odpowiedzialności za popełnione złó, czyli za teologiczny fenomen grzechu.

Kategoria ta wiąże się poniekąd z innym rodzajem zła, które niemiecki filozof określa mianem *złó moralne*. Leibniz posługuje się tym określeniem, które jest zagadnieniem wprost teologicznym, wchodzącym w skład hamartiologii, czyli

¹¹ M. Gordon, *Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła*, „Studia Philosophiae Christianae” 1988, nr 24 (2), s. 105.

¹² Tamże.

teologicznego traktatu dogmatycznego o rzeczywistości grzechu i *mysterium iniquitatis*. Tego rodzaju zła miałby 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. Niepewność 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”¹³.

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, wzbudzające pełne trwogi zdumienie – nakłaniają człowieka

¹³ Tamże.

do odnalezienia odpowiedzi o sens. Zagłada kilku milionów ludzkich istnień wywołuje 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 Czajkowski – „Jest to tak oczywiste, że wszelka argumentacja byłaby tu czymś w najwyższym stopniu niewłaściwym”¹⁴.

3.

Jak zostało wspomniane, punktem odniesienia dla rozważań będzie stanowisko dwóch współczesnych myślicieli, pochodzących z tej samej szkoły, lecz reprezentujących niekiedy inną filozoficzną 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 ujmując 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

¹⁴ W. Czajkowski, *Humanistyka a Holokaust. Próba opisu*, w: *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 37.

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 dorobek filozoficzny 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. Niniejsza wprowadzająca część dysertacji 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 Søren 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*”¹⁵. 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*¹⁶. Sama Arendt zwróciła uwagę, że wszystkich tych, którzy pozostawali pod wrażeniem Heideggera cechował specyficznie rozumiany krytycyzm – „(...) umiejętność odróżniania «przedmiotu erudycji od materii myślenia»”¹⁷. Znamienna jest też uwaga Arendt, że „(...) nie filozofia Heideggera, której istnienie mamy prawo kwestionować (...), lecz jego myślenie miało tak decydujący udział w kształtowaniu duchowego oblicza [dwudziestego – A. K.] stulecia”¹⁸. 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 Heidelberga na studia doktoranckie. Na tamtejszym Uniwersytecie

¹⁵ H. Arendt, *Søren Kierkegaard*, w: *Essays in Understanding (1930-1954)*, red. J. Kohn, tłum. własne, New York 1994, s. 44; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku [nr sygn.: B908.A714 1994].

¹⁶ Zob. H. Jonas, *Souvenirs*, tłum. S. Cornille, P. Ivernel, Paris 2008, s. 81; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach Izraelskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie [nr sygn.: S (2019 B 331)].

¹⁷ H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, tłum. H. Krzeczowski, „Znak” 1974, nr 240 (6), s. 692.

¹⁸ Tamże, s. 693.

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 Heidelberga udała się do Frankfurtu wraz ze swoim pierwszym mężem, Günterem Sternem, który planował, aby zrealizować tam swoją habilitację. We Frankfurcie oboje mieli możliwość uczestniczenia w seminariach Paula Tillicha, protestanckiego teologa. Również tam poznała Theodora Adorno, którego darzyła raczej chłodnym dystansem¹⁹. Po dojściu Adolfa Hitlera do władzy opuściła Niemcy wraz z matką i udała się do Pragi, a stamtąd, przez Genewę, do Paryża. Tam, wraz ze swoim mężem, uczestniczyła w École Pratique des Hautes Études w seminarium Alexandra Kojève'a o Heglu, gdzie poznała Alexandra Koyré'a, Jeana Wahlę oraz Jeana-Paula Sartre'a, który także nie wywarł na niej dobrego wrażenia²⁰. 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 merostwie piętnastej dzielnicy, wzięła drugi ślub z Heinrichem Blücherem, po wcześniejszym rozstaniu się z Sternem, który z Francji wyjechał do Stanów Zjednoczonych. W maju 1940 r. 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 przedostali się do portugalskiej Lizbony, gdzie spędzili kilka miesięcy. Ostatecznie, 1 maja 1941 roku przyłynęła do Ameryki. W Nowym Jorku, na manhattańskim Upper West Side, spędziła resztę swojego życia.

¹⁹ 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.

²⁰ Zob. Tamże, s. 50.

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 najbardziej sztandarowych dzieł filozoficznych są *Korzenie totalitaryzmu*, opublikowane w 1951 r. 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 do partii narodowosocjalistycznej przez Heideggera. W okresie 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 r.

Jonas znany jest bodaj 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 fenomenu życia; jego myśl oscylowała

również wokół zagadnień etycznych w perspektywie epoki szybkiej technicyzacji rzeczywistości ówczesnego świata²¹. Kwestia nagłego rozwoju techniki – a zwłaszcza osadzenie tego fenomenu w kontekście środowiska naturalnego oraz zagadnienie zadań człowieka w świecie – znalazła wydzźwięk 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, a zwłaszcza w publikacji zatytułowanej *Fenomen życia*. Przeżywszy 89 lat zmarł w New Rochelle 5 lutego 1993 roku.

²¹ Systematyzacji twórczości Jonasa dokonuje Harvey Scodel w wywiadzie, który przeprowadził z filozofem w 1990 roku. Okazja 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; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zasobach cyfrowych The New School w Nowym Jorku. 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; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach Izraelskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie [nr sygn.: S (2019 B 331)].

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 zakończy”²².

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, a tym samym daje możliwość zrozumienia określonych mechanizmów, leżących u ich genezy, dyktujących ich rozwój, przesądzających o ich dynamice i specyfice. Namysł nad wydarzeniami przeszłymi 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

²² H. Arendt, *Uwagi dla Towarzystwa Etyków Chrześcijańskich*, tłum. M. Jędrzejek, E. Kot, „Znak”, nr 755 (2019), 3, s. 66.

podmiotu kreującego rzeczywistość społeczno-polityczną, a tym samym, odpowiedzialnego za nią. Taka refleksja jest zatem w stanie dostarczyć informacji o ludzkich potrzebach, nadziejach, lękach czy niepowodzeniach – i powinna temu służyć. Nie ma zatem wątpliwości, że zagadnienie namysłu nad wydarzeniami przeszłymi wymaga filozoficznej uwagi i na nią zasługuje. Refleksja nad historią jest zagadnieniem dość problematycznym, co szczególnie wybrzmiewa w pracach Jonasa. Z kolei autorka *Korzeni totalitaryzmu* dość 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 inaugurujący 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. Niewątpliwie pobrzmiewa tu echo problematyki wywołanej dyskusją wokół historyzmu, choć Jonas nie podejmuje jej *explicite*, wychodzi raczej z innej perspektywy, abstrahującej od zagadnień historyzmu. Stawia on pytanie o to, czy w ogóle istnieje możliwość zrozumienia w istocie wydarzeń z przeszłości, możliwość obiektywnego ich zrekonstruowania i filozoficznego ich 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 tutaj horyzontów poznania. Ponadto 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 wniknąć 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”²³ w kontekście pojmowania wydarzeń z przeszłości. Dalej zauważa, że „(...) jest to niemożliwe właśnie wskutek samej istoty tego, co historyczne, jego każdorazowej niepowtarzalności. (...) 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”²⁴.

Właśnie to zagadnienie należy teraz syntetycznie przeanalizować. W kontekście tematyki niniejszej dysertacji trzeba zaznaczyć, że 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, w zakresie rewizji pojawiających się w nurcie tych dyscyplin pytań. Aby pytać o konsekwencje Szoah należałoby wpierw 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, wedle którego wydarzenia historyczne mogą być przedmiotem filozoficznego zdumienia i – tym samym – początkiem filozoficznych dociekań, to należy, niejako w duchu Kantowskiego krytycyzmu, postawić pytanie o „warunki rozumienia” tychże minionych wydarzeń. Jeżeli doświadczenie Zagłady, postrzegane 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.

²³ H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, tłum. P. Domański, Warszawa 1993, s. 5.

²⁴ Tamże, s. 5–6.

Zatem należy podjąć filozoficzną analizę pytania o możliwość rozumienia i zrozumienia przeszłości. W ramach tego zadania należy również poddać pewnej syntetycznej analizie niektóre spośród związanych z nim filozoficznych założeń.

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 go²⁵. 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, by, zgodnie z dynamiką własnej wyobraźni, odtworzyć sobie wydarzenie z odległej przeszłości. Cechy, predyspozycje i uwarunkowania, trwale przysługujące człowiekowi, tworzyłyby względnie stabilny filtr zapośredniczający ludzkie doświadczenie – w tym przypadku, pośrednie doświadczenie minionych wydarzeń dziejowych. Ten typ

²⁵ Za Józefem Tischnerem można w tym kontekście przyjąć, że „Rozumieć dramat to zrozumieć, że człowiek jest istotą dramatyczną (...) Być istotną 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.

poznania wydarzeń z przeszłości można określić jako poznanie przebiegające w trybie *podobnego przez podobne*. I to właśnie ono miałoby, wedle 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 niezwykle; 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 szłyby 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 – człowieka²⁶.

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 tym kontekście w pełni uprawnione staje się pytanie o to, czy faktycznie te wydarzenia mogą być właściwie zrozumiane. Czy każdy żyjący w czasach współczesnych człowiek faktycznie 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 wątpliwość rzuca poważny cień wątpliwości na pierwszy sposób wyjaśniania przez Jonasa możliwości rozumienia i zrozumienia historii. Naturalnie można w tym kontekście postawić pytanie również i o to, czy

²⁶ H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, dz. cyt. s. 7.

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 potencjalna konieczność przeprowadzenia analizy każdej składowej tego fenomenu, co jednak nie jest przedmiotem podstawowego problemu badawczego niniejszej pracy. Nie ma jednak wątpliwości, że 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-ontologiczne²⁷. 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”, *permanentnie aktualizuje się* i właśnie to stanowi o jego byciu człowiekiem. Trudno zatem przyjąć w tym kontekście założenie o jednej i niezmiennej 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*.

²⁷ Tamże.

Jeśli w przypadku pierwszej opcji można było mówić o poznawaniu *podobnego przez podobne*, to w tym kontekście można przyjąć założenie o możliwości poznawania *innego przez inne*. Jednak w tym przypadku problematyczne, o ile w ogóle możliwe, staje się *roz-poznawanie* 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 celom”²⁸. Przywołany autor zauważa również, że świadectwo „(...) oparte na traumatycznym przeżyciu jest bogatszym źródłem niż obiektywna faktografia”²⁹. Jakie są tego konsekwencje? Pojawiają się trudności w odnalezieniu adekwatnych narzędzi i procedur poznawczych, za pomocą których można analizować Zagładę. Trudno także odnaleźć wydarzenie współmierne do przywołanego tragicznego historycznego wydarzenia Szoah³⁰. 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”³¹. Następnie stwierdza: „Formułowanie i przekazywanie wiedzy o Holocaustie [czyli wgląd w wydarzenia

²⁸ J. Majcherek, *Holocaust a granice relatywizmu*, w: *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probućka, Kraków 2007, s. 117.

²⁹ Tamże, s. 119.

³⁰ Por. tamże, s. 114.

³¹ Tamże, s. 118.

historyczne – przyp. A. K.] to, jak ujął Byron L. Sherwin «tłumaczenie niewytłumaczalnego osobom, które prawdopodobnie i tak nie zrozumieją tego, co usłyszą»³². 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 wydarzenia³³.

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. Puentując drugą opcję rozumienia historii, określaną przez Jonasa jako poznawanie *innego przez inne*, trzeba zaznaczyć, że 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 w tym ujęciu swoisty warunek dotarcia do tego, co inne, umożliwiający i zapośredniczający 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”³⁴. Problemатyczny staje się już proces przekładania obcych sobie znaków na język współczesny. W kontekście wydarzenia Szoah należałoby zaznaczyć, że problemатyczne byłoby przekładanie tych konkretnych, tragicznych 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

³² Tamże.

³³ 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*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992, s. 46-51.

³⁴ H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, dz. cyt. s. 10.

dość wyraźny 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 wypadku oznacza możliwą prawdę, w drugim zaś niechybny błąd rozumienia historycznego”³⁵.

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), zaś wydarzenia i okoliczności historyczne, jako unikatowe, różniłyby się od siebie znacząco. Założenie takie stanowi poniekąd konsensus wymienionych 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, wedle 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

³⁵ Tamże, s. 8.

tłumaczyłby wszelki pluralizm, ale także byłby czynnikiem integrującym go, dostarczającym mu wspólnej bazy. Co więcej, wyłącznie dzięki temu właśnie wspólnemu fundamentowi możliwa jest historia i historyczne rozumowanie³⁶. 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 przez inne*, zasadne jest przekonanie, wedle 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, praktycznie 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 nierozpoznaną – nawet przy jak najszczerszej intencji poznania i zrozumienia całości tego, co jest poznawane. W tym przypadku idzie oczywiście o wydarzenia z przeszłości, o historię.

Jednakże Jonas wyraża przekonanie o istnieniu podstaw zrozumiałości historycznej³⁷. Odwołuje się do koncepcji poznawania, które suponuje starożytny Empedokles. Jonas przyznaje mu rację w tym, że człowiek jest zdolny do poznania miłości przez miłość i nienawiści przez nienawiść. Pokazuje tym samym, że zrozumienie wszystkiego, co zewnętrzne możliwe 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:

³⁶ Por. tamże, s. 12.

³⁷ Zob. tamże, s. 13.

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 powiedziawszy, 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 sztuki³⁸.

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

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. W tym ujęciu stanowią one również te obszary rozumienia historycznego, które odnoszą się do człowieka. Filozof sygnalizuje niebezpieczeństwo wyrugowania metafizyki

³⁸ Tamże, s. 19–20.

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”³⁹. 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 doznane uczucie nie jest czymś w nas już obecnym czy przypominanym, lecz zostaje fikcyjnie wytworzone w wyobraźni, do której coś przemówiło”⁴⁰. 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 niejako *mówią* do podmiotu poznającego, a ten – *nasłuchując je* – odtwarza je sobie za pomocą wspomnianych dyspozycji: wyobraźni i empatii, przy możliwie pełnym zaangażowaniu własnego człowieczeństwa.

³⁹ Zob. tamże, s. 27.

⁴⁰ Tamże.

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. Po pierwsze, zauważa, że wierne odtworzenie wszystkich elementów przeszłości jest niewykonalne. Przyznaje słuszność przekonaniu, że człowiek ciągle *wydarza się na nowo*, a okoliczności życia – zawsze unikatowe – sprawiają, że 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”⁴¹. I właśnie ten imperatyw zrozumienia 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. Dość 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 jednak pamiętać, że owo zło urzeczywistniło się za sprawą ludzkich decyzji i wyborów. Wkomponowało 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 wprawdzie *nieusprawiedliwialne*, a jednak wciąż aktualne jako wyzwanie dla filozofa.

⁴¹ Tamże, s. 31.

3. Zagadnienie filozoficznego namysłu nad wydarzeniami z przeszłości

Z pewnością trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o wpływ bieżących 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 Holokaustu, 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 pojęć⁴². 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 uwzględnić 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 prawdami rozumu a przygodnymi prawami historii⁴³. Według Leddy, z różnych powodów „(...) 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

⁴² Zob. M. J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, Ottawa 1981, s. 2; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach Izraelskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie [nr sygn.: MIC 1440].

⁴³ Zob. G. E. Lessing, *Theological Writings*, London 1956, s. 53.

wieczystego zamieszkania dla ludzi takich jak Jean Paul Sartre, Bertrand Russell i Martin Buber – aby podać tylko kilka przykładów z naszego stulecia”⁴⁴.

W tezie badaczki pojawia się pewna kwestia, która wymaga krytycznej uwagi. Trzeba mieć na względzie to, że sięgając do historii filozofii można przecież wskazać takich myślicieli, 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 J. Toynbee⁴⁵. 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. Tym samym, przywołując tych filozofów, podaje w wątpliwość swoją wcześniejszą tezę, wedle której zachodni myśliciele niechętnie skłaniali się ku temu, aby ich refleksja wyrastała z konfrontacji z wydarzeniami historycznymi. Wydaje się, że używając w przytoczonym wcześniej cytacie określenia *większość filozofów*, Leddy wprowadza niepotrzebną generalizację, która nie zostaje przez nią poparta odpowiednimi argumentami.

Trzeba zdecydowanie 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 totalitaryzmu są tego najlepszym przykładem. Co więcej, jej interpretacja tego historycznego zjawiska przynosi konsekwencje w obrębie przeróżnych dyscyplin filozoficznych. Myślicielka deklaruje, że:

⁴⁴ M. J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, tłum. własne, dz. cyt., s. 2–3.

⁴⁵ Jako współczesnego przedstawiciela tego typu refleksji można wskazać na Francisa Fukuyamę, choć jego dzieło pt. *Koniec historii i ostatni człowiek* jest zdecydowanie późniejsze niż praca Mary J. Leddy.

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 centrum⁴⁶.

Myślenie rodzi się zatem z konfrontacji z wydarzeniami, które są swoistymi stymulatorami intelektualnych rozważań. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* daje w ten sposób wyraz przekonaniu, wedle którego namysł nad poszczególnymi wydarzeniami dziejowymi – doświadczanymi przez jednostkę w jej codziennym życiu – może, a czasem nawet powinien, zapoczątkowywać filozoficzną refleksję. 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”⁴⁷. 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. Co więcej, 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 historii metafizyki, a które prawdopodobnie dawno temu straciły adekwatność. Stanowi ją (...) zdanie Platona, że źródłem filozofii jest

⁴⁶ H. Arendt, *Action and 'The Pursuit of Happiness'*, w: *Politische Ordnung und Menschliche Existenz: Festgabe Für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi, München 1962, s. 2; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach archiwalnych The New School w Nowym Jorku [nr sygn.: JA44.D4].

⁴⁷ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 20.

zdziwienie. Odpowiedź ta w moim przekonaniu nie straciła nic ze swej ważności”⁴⁸. 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”⁴⁹. 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. Jej dorobek cechuje symbioza aktualnie dziejących się zjawisk i refleksji. Jej myśl wynika zatem z „naoczności zjawisk”⁵⁰.

Autorka *Życia umysłu* ubolewa nad tym, że – według niej – wraz z nastaniem nowożytności obserwuje się coraz większe stonowanie odniesień do tradycji. Uważa ona, że tradycja wiąże teraźniejszość z przeszłością i tym samym 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”⁵¹. 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 poskutkować niedostrzeżeniem tego, co stanowi transcendentny

⁴⁸ H. Arendt, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Warszawa 2016, s. 134.

⁴⁹ H. Arendt, *Action and 'The Pursuit of Happiness'*, w: *Politische Ordnung und Menschliche Existenz: Festgabe Für Eric Voegelin*, dz. cyt., s. 2.

⁵⁰ M. J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 3

⁵¹ H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt., s. 9.

fundament empirii. Zarzucenie postawy koncentrowania się jedynie na tym, co zmysłowe i empiryczne miałyby umożliwiać wgląd w świat wieczystych idei. Arendt wiernie przywołuje wspomniany platoński mit, i nie najwyraźniej nie przedstawia żadnej jego nowatorskiej interpretacji. Podkreśla, że momentem zerwania z tradycją jest – według myślicielki – filozofia Marksa, która odwróciła platoński porządek. Wedle 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 się wyrazić 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 (...)”⁵². W swoich rozważaniach autorka przywołuje także Hegla, kładącego nacisk na kontinuum ciągłości dziejowej, co miałyby 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 jednotorowego, dialektycznie spójnego rozwoju, którego zadaniem było w istocie nie tyle odrzucenie tradycji jako takiej, ile odrzucenie autorytetu wszelkich tradycji”⁵³.

Dla Arendt wszelkie próby radykalnego zerwania z tradycją, będącą depozytem narzędzi służących rozumieniu i dokonywaniu osądu – w tym również, 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

⁵² H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt., s. 30. Autorka wspomina, że innymi przejawami wyraźnego zerwania z tradycją może być filozofia Sørensa Kierkegaarda lub Fryderyka Nietzschego. Tamże.

⁵³ Tamże, s. 35.

to, co zostało wcześniej ustalone, przyjęte i zaakceptowane. Według Arendt istnieje konkretne zjawisko dziejowe, które w sposób bardziej radykalny niż dziewiętnastowieczne czy dwudziestowieczne nurty myślowe, zerwało ciągłość dziejową. Tym zjawiskiem jest totalitaryzm, którego głębsza analiza nastąpi w dalszej części pracy.

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

Jak wcześniej zostało wspomniane, Hannah Arendt buduje swoją filozoficzną refleksję, bazując na wydarzeniach historycznych. Podobnie jest w przypadku Hansa Jonasa. Dostrzega on 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, o których wspomniano wcześniej. Zaraz na początku eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* Jonas oświadcza, że wybiera właśnie ten niełatwy temat do intelektualnej analizy, a później dodaje: „Sądzę jednak, że cieniem zmarłych winien jestem swego rodzaju odpowiedź na ich dawno ucichły głos do milczącego Boga”⁵⁴. 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 w tym kontekście przeanalizować wykrystalizowany w kręgu tradycji żydowskiej stosunek do zagadnienia pamięci o wydarzeniach z przeszłości. Kwestia ta, przybierająca postać etycznego imperatywu, spektakularnie wyeksponowana została w pracy *Ideji 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?

⁵⁴ 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.

W szczególności, co dodało do wiedzy, którą my, Żydzi, mamy w wyniku wielowiekowej historii cierpienia i która stanowi tak istotny element naszej historii zbiorowej?”⁵⁵. W ten sposób Jonas umieszcza swoje rozważania w kontekście myśli żydowskiej. Wielokrotnie we wspomnianym eseju powołuje się na filozoficzną i teologiczną tradycję myśli żydowskiej, jedynie akcydentalnie odnosząc ją do nowożytnej i współczesnej filozofii kontynentalnej. Jego rozważania wyraźnie wpisują się w intelektualny klimat 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 nader istotny charakter. Imperatyw pamiętania o przeszłości jest czymś kluczowym i 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 kabaliści oraz filozofowie”⁵⁶. To zorientowanie się na przeszłość, troska o nią, jest bezpośrednio powiązane z mozolną działalnością środowiska świata żydowskiego w zakresie dokumentowania, analizowania oraz redagowania tekstów dotyczących Szoah, z których pierwsze powstały równocześnie z owym wydarzeniem. Okazuje się, że troska o przeszłość – manifestująca się zwłaszcza jako troska o tragiczne wydarzenia z przeszłości – stanowi nie tylko odpowiedź na wydarzenie Zagłady, gdyż niesie ono ze sobą także troskę o przyszłość, będącą wciąż aktualnym i żywym kontekstem pamięci o przeszłości. Za Katarzyną Liszką należy zapytać o to, czy faktycznie wykonalne jest wskazanie innych przykładów ilustrujących szczególne zjawisko, będące swoistym fenomenem. Polega ono

⁵⁵ Tamże, s. 380.

⁵⁶ Y. H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2014, s. 39. 45.

na tym, że wysiłek znacznej rzeszy osób skoncentrował się na spisywaniu konkretnych tragicznych wydarzeń w celu zachowania pamięci o nich, a zarazem pojawiła się znacząca ilość dzieł sztuki i innych artefaktów kultury – również z zakresu teologii i filozofii – które dotyczą tragedii Zagłady⁵⁷? Jak zauważył David Roskies:

Na wiele nieprzewidywalnych i niemających precedensu sposobów intelektualności stali się głównymi aktorami żydowskiej historii. Gdy groza rozprzestrzeniała się z kinematograficzną szybkością (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, zatrważające pismo⁵⁸.

Głos intelektualistów żydowskich stał się jednym z istotnych przejawów troski o zachowanie pamięci o wydarzeniach z przeszłości, także – lub nawet zwłaszcza – tych tragicznych. Przywoływany wcześniej 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.

Warto przytoczyć, zwłaszcza w kontekście historii Zagłady i w perspektywie potrzeby pamięci o niej, słowa Emila Fackenheim, wedle którego „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 zapomnienia o Auschwitz”⁵⁹. W tych słowach 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

⁵⁷ Zob. K. Liszka, *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016, s. 183.

⁵⁸ D. G. Roskies, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, tłum. własne, Cambridge 1984, s. 202; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach archiwum Biblioteki Centralnej Sourasky Uniwersytetu w Tel Awiwie (nr sygn.: 041265001012).

⁵⁹ E. Fackenheim, *614. Przykazanie*, tłum. A. Musiał, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, dz. cyt., s. 338. Por. E. Fackenheim, *The 614th Commandment*, w: tenże, *The Jewish Return into History, Reflection in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York 1978, s. 22.

podwójny nakaz. Po pierwsze, należy w taki sposób przeżywać przeszłość, aby nie odbywało się to kosztem przyszłości. Po wtóre, 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 Żydów⁶⁰. Nie ulega wątpliwości, że 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 Żydów może czynić ludzką myśl bezsilną. Istnieje w tym jednak ryzyko zapomnienia o przeszłości, ale też – gdyby uwzględnić przywołane wcześniej słowa Fackenheim’a – 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

⁶⁰ 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 stawiała się dla przyszłych wydarzeń zbiorem, dostarczającym konkretne kody interpretacyjne i pojęcia (zob. D. G. Roskies, *Ruined Cities of the Mind*, w: tenże, *Against the Apocalypse*, dz. cyt., 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].

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 Jonasa, 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 – można tam dostrzec pewne aluzje, które zostaną przeanalizowane w dalszej części pracy. Nie ma jednak wątpliwości, że refleksja filozoficzna Arendt także bazuje na konkretnym doświadczeniu dziejowym i z niego wyrasta. Do zarzutu, postawionego wcześniej 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

SZOAH 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 cywilizacja”⁶¹.

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, a zwłaszcza tego o charakterze egzystencjalnym, prowokuje człowieka do odnalezienia odpowiedzi na pytania o jego sens. To właśnie 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

⁶¹ H. Arendt, *Życie umysłu*, dz. cyt, s. 67.

egzystencjalny ciężar i bezprecedensowość, wymagają wyróżnienia. Jaspers, jak wiadomo, wyróżnił cztery podstawowe: wina, walka, cierpienie oraz śmierć.

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 niejako modus ludzkiego życia⁶². 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 empirię⁶³. Oba te rodzaje ludzkich doświadczeń są z jednej strony niejako paralelne względem siebie. Z drugiej jednak strony można odnieść wrażenie, że są przeciwstawne, ponieważ w sytuacjach granicznych ulega zdezwuowaniu byt empiryczny. Przeżywanie konkretnych sytuacji granicznych wywołuje w człowieku – choćby częściowy lub tymczasowy – rozpad dotychczasowych poglądów i przeświadczeń, które uchodziły dotąd za klarowne i oczywiste⁶⁴. 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

⁶² 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.

⁶³ Por. Cz. Piecuch, *Doniosłość egzystencjalna i etyczna doświadczenia sytuacji granicznych w ujęciu Karla Jaspersa*, w: *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probuca, Kraków 2007, s. 38–39.

⁶⁴ 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].

jest w stanie „(...) wiedzieć, co w ogóle (...) winien czynić, co dla wszystkich jest prawdą jedyną, wspólną, absolutną”⁶⁵.

Sytuacji granicznych nie sposób jednoznacznie i całkowicie wytłumaczyć, gdyż wymykają się one ludzkiej zdolności poznawczej. Przysługują one bytowi empirycznemu, który istnieje – staje właśnie wobec sytuacji granicznych. Dla Jaspersa człowiek winien uznać sam przed sobą, że „(...) nie mogę żyć bez walki i cierpienia, że biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, że muszę umrzeć”⁶⁶. Ignorowanie sytuacji granicznych, a zatem uleganie przez człowieka niebezpieczeństwu nieuważności, skutkuje całkowitemu popadnięciu w empirię. Zatem należałoby postawić znak równości pomiędzy przeżywaniem sytuacji granicznych oraz egzystowaniem⁶⁷. Wspomniane sytuacje najpełniej uświadamiają człowiekowi czym jest prawdziwe bycie, na czym polega egzystencja⁶⁸. 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 odnalezienie odpowiedzi na wspomniane, nurtujące człowieka przeżywającego te sytuacje, kwestie⁶⁹. Ponadto uświadamiają one raczej nieoczywistość, relatywność oraz skończoność ogarniającej człowieka rzeczywistości, a także jego samego⁷⁰. 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

⁶⁵ K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995, s. 18.

⁶⁶ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 188.

⁶⁷ Tamże, s. 194.

⁶⁸ Zob. E. Latzel, *The Concept of 'Ultimate Solution' in Jaspers' Philosophy*, dz. cyt. s. 189.

⁶⁹ Zob. R. Rudziński, *Jaspers*, dz. cyt., s. 106.

⁷⁰ Zob. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1954, za: R. Rudziński, *Jaspers*, dz. cyt., s. 107; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach Izraelskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie (nr sygn.: 76 C 4376).

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, 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 ostatecznych⁷¹.

Powyższy cytat wymaga pewnego komentarza. Wspomniano, że w sytuacjach granicznych człowiek staje w obliczu zadania odnowienia wiary w sens wartości w wiarygodności 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, wielokroć 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 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 pozapojęciowej⁷². Szoah 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

⁷¹ K. Rozmarynowska, *Sytuacja graniczna jako moment doświadczenia siebie w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012, nr 48 (3), s. 177, 181.

⁷² K. Rozmarynowska, *Sytuacja graniczna jako moment doświadczenia siebie w ujęciu Karla Jaspersa*, dz. cyt., s. 171.

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 swoistym archetypem wiary, gniewu, niezrozumienia, cierpienia i dramatycznych pytań. Hiob okazuje się archetypem człowieka jako takiego – również żyjącego w mrocznych czasach dwudziestowiecznych hekatomb. Stawiając pytania – sobie, Bogu, swoim przyjaciółom – 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 rozpływa 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”⁷³.

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 miałyby wykraczać ponad ludzkie zdolności poznawcze: „Milczenie ofiar i milczenie Boga zatrzymuje, onieśmiela filozofów, rabinów i artystów (...) 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 modlitwie”⁷⁴. 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,

⁷³ Hi 30, 16–17. 20–21; *Biblia Tysiąclecia*.

⁷⁴ P. Śpiewak, *Milczenie i pytania Hioba*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, dz. cyt., s. 59.

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 Ofiar⁷⁵. Podobną opinię wyraził Emil Fackenheim, który twierdzi, że milczenie o Szoah byłoby bluźnierstwem, zaś Żydzi zobowiązani są do dawania świadectwa o Auschwitz⁷⁶. Warto tu również przywołać stanowisko Jonathana Sacksa – według niego myślenie o współczesnym judaizmie i dyskusje na tematy powiązane z rzeczywistością świata żydowskiego muszą zaczynać się od Szoah⁷⁷. 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”⁷⁸. Wychodząc z założenia, 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. Właśnie takie podejście było bliskie, jak już zresztą zostało wspomniane, Hansowi Jonasowi, ale także Hannah Arendt – choć dla niej punktem wyjścia do refleksji filozoficznej nie była Zagłada jako taka, bowiem ów problem pojawia się u niej w perspektywie refleksji nad totalitaryzmem.

⁷⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 379.

⁷⁶ Zob. E. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust. Fragment*, tłum. A. Musiał, w: *Filozofia i teologia żydowska wobec Holocaustu*, dz. cyt., s. 346–347. E. 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.

⁷⁷ Zob. J. Sacks, *Cienista dolina*, tłum. P. Śpiewak, Ł. Tischner, w: *Filozofia i teologia żydowska wobec Holocaustu*, dz. cyt., s. 285.

⁷⁸ Zob. J. F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, Oxford 1989, s. 387. Cyt. za: A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustie. Auschwitz – nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003, s. 52.

1. Zagadnienie myślenia a potrzeba sensu

Autorka *Korzeni totalitaryzmu* zachowywała wyraźną rezerwę wobec określania jej mianem filozofa⁷⁹. Preferowała postrzeganie jej jako *myślicielki politycznej*. Swoją niechęć względem roli filozofa 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 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-historkiem, a bardziej pisarką w pełnym tego słowa znaczeniu”⁸⁰. 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 dysertacji, ukazuje bardzo wyraźnie pewnego rodzaju utożsamienie, którego dokonała Arendt. Kwestia ta jest szczególnie istotna w kontekście filozoficznego namysłu nad wydarzeniami minionymi, a zwłaszcza nad wydarzeniami obarczonymi piętnem cierpienia. To bardzo symptomatyczne, że Arendt postawiła znak równości pomiędzy potrzebą sensu a myśleniem. Co więcej, autorka dała do zrozumienia, że zatrącenie tej umiejętności, obserwowane w czasach jej współczesnych, jest niebezpieczne – podobnie zresztą jak zaprzestanie stawiania pytań i to nawet takich, na które nie sposób znaleźć zadowalającej odpowiedzi. Dlaczego utrata tych zdolności miałaby być niebezpieczna? Odpowiedź wydaje się dość prosta. Niebezpieczeństwo nie polega jedynie na atrofii w zakresie wytwarzania kulturowych artefaktów, ale także – i być może nawet przede wszystkim – na utracie umiejętności konstruowania tych pytań i problemów, które

⁷⁹ „(...) 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*, dz. cyt., s. 13.

⁸⁰ M. I. Brudny, *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, dz. cyt., s. 12.

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 tym samym można uznać, że dla Arendt filozofia to nic innego jak umiejętność myślenia, wyrażająca się poprzez potrzebę odnalezienia sensu⁸¹. Trzeba przy tym pamiętać o konieczności rozróżnienia pomiędzy myśleniem a poznaniem. Wedle Arendt wynikiem myślenia jest filozofia, zaś rezultatem poznania jest nauka. Jak zauważa Małgorzata Jałocha:

Inaczej rzecz się ma z myśleniem i jego niepostrzegalnymi 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 nim⁸².

Według Arendt zdolność do myślenia to dyspozycja właściwa dla ludzkiego rozumu, zaś zdolność do poznania to przymiot intelektu. Filozofka przestrzega także przed pokusą zbagatelizowania innej dystynkcji – utożsamiania ze sobą pojęć prawdy i sensu⁸³. Zachowanie tego rozróżnienia jest tak samo istotne, jak świadomość niewspółmierności znaczeniowej takich kategorii jak rozum i intelekt.

⁸¹ 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.

⁸² Tamże, s. 136.

⁸³ Por. M. Jałocha, *Filozofowie nie szukają prawdy lecz sensu. Hannah Arendt rozważania nad naturą myślenia*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 67–79.

Myślenie jawi się zatem jako uprawianie filozofii. Polega ono na zaangażowaniu się w wewnętrzny dialog z samym sobą. Uprawienie do filozofowania oraz uprawienie do myślenia, jest 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 towarzystwa⁸⁴.

Co oznacza pojęcie *two-in-one*? Aby wyłożyć jego sens, można spróbować wyjść od jego negatywnego aspektu. Według Arendt samotność miałaby polegać na niemożliwości stworzenia w sobie takich warunków, w których podmiot tego stanu byłby zdolny do wytworzenia w sobie *sui generis* dwóch aspektów dialogu, jako 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”⁸⁵. Jeżeli w tradycyjnym ujęciu etymologicznym filozofia jest postrzegana jako *umiłowanie mądrości*, to można powiedzieć, że w ujęciu Arendt jest ona *umiłowaniem człowieka w jego zdolności myślenia*⁸⁶.

⁸⁴ H. Arendt, *Życie umysłu*, dz. cyt., s. 185.

⁸⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 234–235.

⁸⁶ Por. M. Jałocha, *Warunki konstytucji sensu w koncepcji filozofii Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 142.

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:

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 świat⁸⁷.

Sytuacje graniczne nie są zatem jedynie ograniczeniem przestrzeni wolności człowieka, a także jego własnego *zadomowienia się* w świecie, ale stanowią również okazję dla ludzkiego działania. Co więcej, sytuacje te ukazują 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

⁸⁷ 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.

ludziom rozumu, daje nam gwarancję czegoś uniwersalnego. Dzięki działaniu filozofowania tworzy ludzką wolność w świecie i w ten sposób staje się «założeniem, choćby najmnijszym, tworzenia świata». (...) funkcja myślenia polega na prowadzeniu człowieka do pewnych doświadczeń, wobec których samo myślenie (...) jest bezradne, doznaje klęski»⁸⁸. 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 w nas samych i w innych ludziach»»⁸⁹. 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 relewantną, 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 samego 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 strony skazuje na doświadczanie go jako wymykającego się jakimkolwiek dotychczasowemu osądowi i wartościowaniu. Jest jednym z momentów granicznych, bowiem pobudza ludzką myśl, ale jednocześnie dowodzi, jak bardzo jest ograniczona. Wydarzenie totalitaryzmu i Zagłady się dla Arendt wyzwaniem wpisującym się w kontekst szczególnie szeroki i doniosły pod względem aksjologicznym, antropologicznym, a także teologicznym.

⁸⁸ Tamże, s. 99.

⁸⁹ 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, a taki stan rzeczy nie powinien dziwić. Obie te dyscypliny są bowiem ściśle z sobą powiązane, zwłaszcza w kontekście pytań o człowieka oraz, co naturalne, o Boga. Niniejsze opracowanie jest jednak dysertacją z dziedziny filozofii. Mimo to, 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 refleksji 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 inkryminujące⁹⁰. W pierwszy nurt z pewnością wpisuje się żydowski myśliciel Bernard Maza, który twierdził, iż Zagładę należy postrzegać w perspektywie Bożego gniewu, bowiem stał się impulsem dla odrodzenia Narodu Żydowskiego. Pokolenie, które przeżyło Szoah może na nowo poznawać Torę⁹¹. Wedle Emila Fackenheim'a Szoah stanowi wyraźny przykład doświadczenia skrajności zła,

⁹⁰ Por. G. Osika, *Kondycja człowieka po doświadczeniu zła radykalnego Holokaustu*, dz. cyt., s. 84.

⁹¹ Zob. B. Maza, *With Fury Poured Out: the Power of the Powerless During the Holocaust*, New York 1989. Z całą pewnością należy pamiętać o kontrowersyjności tego założenia.

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* (hebr. תיקון), czyli – według mistycyzmu judaistycznego – procesu, w którym Stwórca powraca do swego stworzenia. Odwołując się do argumentów z obszaru rzeczywistości politycznej twierdził, że Szoah przyczyniło się do powstania w 1948 roku państwa Izrael⁹². Takie podejście brzmi dość kontrowersyjnie, bowiem 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 samoświadomości⁹³. Myślicielem nawiązującym do koncepcji Greenberga jest Jean Dujardin. Zakłada on, że nowe określenie tożsamości judeochrześcijańskiej było możliwe właśnie dzięki Szoah, bowiem tą drogą doszło do spotkania Żydów i chrześcijan, co w konsekwencji doprowadziło do wytworzenia się nowych ogólnoludzkich wartości, zwłaszcza takich jak więzi społecznej odpowiedzialności, solidarności oraz dialogu⁹⁴.

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. הסתרת 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

⁹² Zob. E. Fackenheim, *614. Przykazanie*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 335–340.

⁹³ Por. G. Osika, *Kondycja człowieka po doświadczeniu zła radykalnego Holocaustu*, dz. cyt., s. 85–86. W podobnym tonie Greenberg wypowiada się w swoim liście na konferencję zatytułowaną: *The Work of Elie Wiesel and the Holocaust Universe*; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w Centralnym Archiwum Syjonistycznym w Jerozolimie [nr sygn.: A593\11\1t].

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

się użycia siły w dziejach ludzkości”⁹⁵. A zatem, zgodnie z tą wykładnią, Bóg zmanifestował swoją obecność jedynie poprzez tych, którzy w czasach Zagłady dawali o Nim świadectwo. Dotychczasowi myśliciele byli przedstawicielami myśli żydowskiej.

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 niemożliwa do utrzymania⁹⁶. Z podobnych założeń wychodzi Richard L. Rubenstein⁹⁷. 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. Cohen ujmuje Boga jako bezosobową siłę, której trudno przypisywać cechę omnibenewolencji, a także ukazuje element *tremendum* w kontekście Zagłady, bowiem to wówczas miałyby najpełniej ukazać się okrucieństwo człowieka w stosunku do drugiej osoby. Ten wątek jest dość 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 odczuwać osamotnienie i bezsilność. W konsekwencji człowiek permanentnie ucieka od wolności. Sam Fromm posługuje się określeniem *totalna ucieczka od wolności*⁹⁸, której wyrazem miałyby stać się społeczności totalitarne, zindoktrynowane przez zorganizowaną propagandę i politycznych decydentów.

⁹⁵ E. Berkovits, *Faith After the Holocaust*, New York 1973, s. 64; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w Archiwum Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie [nr sygn.: 73-0369].

⁹⁶ Zob. E. Wiesel, *Talking and Writing and Keeping Silent*, w: *Holocaust: religious and philosophical implications*, red. J. K. Roth, M. Berenbaum, New York 1989; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach Izraelskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie [nr sygn.: S (90 B 908)].

⁹⁷ Zob. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w Archiwum Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie [nr sygn.: 67-0391].

⁹⁸ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1993, s. 18.

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 zatracza obiektywizm i zaczyna w niej pobrzmiwać zgryźliwość. (...) książka pozostawia po lekturze tak silne uczucie goryczy i wstydu odnoszące się nie do zebranego w niej materiału, lecz do autorki”⁹⁹. 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”¹⁰⁰. Mimo to ten sam autor dość 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”¹⁰¹.

Ostatnia książka Arendt, *Życie umysłu*, również spotyka się ze zróżnicowanym i raczej niezbyt 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 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 cytatami do momentu, aż pora na zakończenie”¹⁰².

⁹⁹ 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, 389–390.

¹⁰⁰ Tamże, s. 394.

¹⁰¹ Tamże, s. 395.

¹⁰² S. Hampshire, *Review of „The Life of Mind”*, tłum. własne, „The Observer” 1978, nr 4, s. 12; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

Michelle-Irène Brudny w biografii intelektualnej Arendt zwraca z kolei uwagę na jej bardzo intrygujący styl pisanie, 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”¹⁰³. Podobnie uważa Hans Morgenthau, który dostrzega ciągłą urodzajność intelektualną myśli Arendt i dostrzega u niej „(...) niepowtarzalny zespół elementów reakcyjnych oraz rewolucyjnych”¹⁰⁴. Z kolei Richard J. Bernstein określa jej diagnozy jako ostrzegające proroctwa¹⁰⁵. 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 (...)”¹⁰⁶.

Osoby badające myśl Arendt na różne sposoby dokonują podziału obszarów jej filozoficznej refleksji. Przywołajmy tu jedną z propozycji systematyzujących. Pierwszym i najbardziej 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, co więcej, refleksja ta w sposób oczywisty wywołana jest 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 grupą zagadnień byłaby kwestia Niemiec i ich roli

¹⁰³ M. I. Brudny, *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2010, s. 12.

¹⁰⁴ H. Morgenthau, *Hannah Arendt, 1906–1975*, tłum. własne, „Political Theory” 1976, nr 2, s. 7; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

¹⁰⁵ Píše w następujący sposób: „(...) Arendt obwieszcza ostrzeżenia, będące wręcz proroctwami” (R. J. Bernstein, *Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant*, „Soundings: An Interdisciplinary Journal” 2002, nr 85 (1), s. 17); pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

¹⁰⁶ R. J. Bernstein, *The Illuminations of Hannah Arendt*, „The New York Times”, 20 czerwca 2018 r., (<https://www.nytimes.com/2018/06/20/opinion/why-read-hannah-arendt-now.html>, dostęp: 5 lutego 2019 r.); pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

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 egzystencjalizmu¹⁰⁷.

Wydaje się, że jest wiele racji w przekonaniu, iż jedną z zasadniczych, o ile nawet nie podstawowych, przestrzeni filozoficznej refleksji Arendt jest zagadnienie zła¹⁰⁸. Należałoby zaznaczyć, że to właśnie ta kwestia jest podstawową dla jej filozoficznej myśli. Ta teza wymaga jednak doprecyzowania, bowiem Arendt spopularyzowała 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 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 stawianiu 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

¹⁰⁷ P. Nowak, *Przedmowa*, w: *Salon berliński i inne eseje*, dz. cyt., s. 8.

¹⁰⁸ Z podobnego założenia wychodzi Jałocha: „Etyczne pobudki stanowiły jedną z ważnych, jeśli nie najważniejszych, 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 w koncepcji filozofii Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 139.

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 zła¹⁰⁹.

Jeśli centralnym punktem refleksji Arendt jest zagadnienie zła, to z pewnością zostało ono sprobematyzowane właśnie 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, 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 motłochu¹¹⁰ 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 Holokaust. 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 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 tym samym wymaga od człowieka

¹⁰⁹ P. Nowak, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 30–31.

¹¹⁰ 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 zbadala, 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*, dz. cyt. Powyższy fragment uzmysławia również to, że jednostka może poprawnie rozwijać się oraz tworzyć coś nowego w społeczeństwie pod warunkiem zachowania swojej indywidualności, możliwości do spontanicznego działania, a także pod warunkiem zachowania pluralizmu w społeczeństwie. Totalitaryzm, który odbiera człowiekowi prawo do indywidualności, sprawia tym samym, że jednostka nie ma możliwości rozwoju i tym samym ulega ona degradacji.

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 teraźniejszości, Holokaust był jednak tym wydarzeniem, z którym skonfrontowała się w sposób szczególny¹¹¹.

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, których wytworem – czego niepodobna zanegować – było wydarzenie Zagłady. 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 jest możliwe 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, zaś 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, dość upowszechnione w literaturze przedmiotu oraz ugruntowane w historycznej i społecznej tradycji. Jego egzemplifikacją byłaby następująca myśl sformułowana

¹¹¹ M. J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, tłum. własne, dz. cyt., s. 4.

przez Leddy: „Moim zdaniem Holocaust 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 Holocaust był tym wydarzeniem, z którym skonfrontowała się w sposób szczególny. (...) Holocaust pozostał tym punktem wyjścia, który doprowadził Arendt do różnych, choć pozostających we wzajemnych relacjach z sobą, «ćwiczeń z myślenia»”¹¹². Podobną opinię formułuje Shiraz Dossa: „Holocaust 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”¹¹³. Dla obu badaczek wydarzenie Szoah jawi się jako kwestia kluczowa i podstawowy przedmiot filozoficznego namysłu 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, znajdujące się w 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, a zwłaszcza pracy *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*. Po wtóre, pobieżne nawet kwerendy te pokazują, że Arendt praktycznie wcale nie używa pojęcia *Holocaust* w swoich opracowaniach. Po trzecie, nie sposób wspominać o Holokauście, jako wyznaczającym badawcze zainteresowania Arendt, bez odniesienia do jego bezpośredniego kontekstu, którym bez wątpienia jest system totalitarny. Autorka *Życia umysłu* poświęciła wiele miejsca w swoich refleksjach temu zagadnieniu. 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 niekiedy

¹¹² Tamże, s. 4. 6.

¹¹³ 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), tłum. własne, s. 310; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

w literaturze przedmiotu interpretacją, że kwestia Zagłady jako takiej jest kluczowa w filozofii Arendt. Przekonanie Leddy należałoby tym samym 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 esej 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”¹¹⁴. Autor, w przytoczonym fragmencie, wprost wspomina o okropnościach dwudziestowiecznych totalitaryzmów¹¹⁵.

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. Wprawdzie filozofka wspomina także o *mrocznych czasach*, wszelako 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, *implicite* lub wprost – wymagają

¹¹⁴ R. J. Bernstein, *The Illuminations of Hannah Arendt*, tłum. własne, dz. cyt.

¹¹⁵ Podczas konsultacji eksperckich, przeprowadzonych z prof. Bernsteinem podczas 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 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 praktycznie nieobecne w istniejących opracowaniach tekstów Arendt.

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 trzeba najpierw przybliżyć i zrekapitulować 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 bezpośrednie 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 jego rozumienie

przywołuje Hannah Arendt w pracy *Życie umysłu*. Przybiera ono formę kontemplacji, umożliwiającej rozumienie rzeczy i zjawisk¹¹⁶. 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 mylę się, podejrzewając, że kryzys dzisiejszego 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 wielkość”¹¹⁷. 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 pomocą tradycyjnych norm moralnych ani ukarać w prawnych ramach naszej cywilizacji, zerwało ciągłość historii Zachodu. Podważenie naszej tradycji jest dziś faktem dokonany¹¹⁸.

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 niemożliwości ich odniesienia do funkcjonujących

¹¹⁶ Zob. H. Arendt, *Życie umysłu*, dz. cyt., s. 16.

¹¹⁷ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt., s. 171.

¹¹⁸ Tamże, s. 33.

dotychczas norm moralnych¹¹⁹. 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 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”¹²⁰. Diagnozę Arendt aprobuje także Shiraz Dossa, wedle 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 była wyjątkowa, ale wyjątkowa w tak spektakularnie niemoralny sposób, że nie miała żadnego sensu. (...) nieludzki charakter tego wydarzenia przeciwstawia się nawet najdalszym zakątkom ludzkiej łatwowierności”¹²¹.

Ostatni przywołany cytat zawiera interesujące przekonanie. Przede wszystkim wiąże się ono z kwestią ewentualnych podobieństw pomiędzy totalitaryzmem a tyranią lub despotyzmem, a także z dyktaturą. Jednakże trzeba jednoznacznie

¹¹⁹ W przywołanym fragmencie Arendt umieszcza słowo *zbrodnie* w cudzysłowie. Poprzez ten zabieg redakcyjny nie chce umniejszać powagi tych zdarzeń. Wskazuje poprzez to, że samo słowo *zbrodnia*, jako rezultat systemu totalitarnego, staje się niezbyt wystarczające do właściwego wyrażenia powagi tych tragicznych czynów.

¹²⁰ 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, tłum. własne, New York 1979, s. 26; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w The New School w Nowym Jorku (nr sygn.: JC251.A74 H36).

¹²¹ S. Dossa, *Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust*, dz. cyt., s. 312.

podkreślić: Arendt odrzuca takie powiązania, twierdząc, że pomiędzy wspomnianymi formami panowania zachodzą istotne różnice, a zatem nie należy doszukiwać się pomiędzy nimi powiązań: „(...) środki totalnego panowania są drastyczniejsze, (...) totalitaryzm jest zasadniczo odmienny od innych znanych nam postaci politycznego ucisku, takich jak despotyzm, tyrania i dyktatura”¹²². 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 z niego wyrasta grecka «teoria» będąca jego przedłużeniem (...)”¹²³.

Problem totalitaryzmu, pomimo poważnych trudności, które z sobą niesie, wywołuje poczucie konieczności poddania go krytycznej refleksji, analizie skierowanej na samo to zjawisko, ale także na jego przyczyny i społeczno-polityczny oraz kulturowy kontekst, w jakim występuje. Trwoga ta jest spowodowana konfrontacją z konsekwencjami funkcjonowania takiego systemu, który przynosi ze sobą terror, przemoc, strach i Zagładę. W tym kontekście, jeżeli totalitaryzm wymyka się dotychczasowym formom opisu – w świetle funkcjonujących kategorii – oraz jeśli nie daje się go osądzić w perspektywie dotychczasowych norm, to w jaki sposób należy go analizować?

Zostało wcześniej wspomniane, że według Mary J. Leddy zagadnienie Zagłady jest kluczowym punktem refleksji w filozofii Arendt. Nie jest możliwe, aby Holocaust był kwestią kluczową w jej tekstach filozoficznych, ponieważ – jak już zostało wspomniane – owej zbrodni, będącej najbardziej specyficznym *signum* totalitaryzmu, niepodobna ująć za pomocą tradycyjnych kategorii pojęciowych i norm sądenia. W związku z tym, w tekstach *stricte* filozoficznych, kwestia ta 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 takiej¹²⁴.

¹²² H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 536.

¹²³ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt., s. 140.

¹²⁴ Leddy objaśnia to w następujący sposób: „Użyłem 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

W tekstach filozoficznych Arendt, powtórzmy to jeszcze raz, eksponowane jest przede wszystkim zagadnienie totalitaryzmu.

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 *Między 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 praktycznie 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, wedle autorki, przyczyniły się do powstania konkretnego finalnego zjawiska. Przykładem takiego zjawiska byłby przykładowo antysemityzm. Trudno jednak zgodzić się z założeniem, że od samego początku towarzyszyła Arendt imputowana autorce 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.

wydarzeniem Holocaustu a jego późniejszymi refleksjami filozoficznymi. (...) Zaznaczę, że związek między proto-filozoficznymi refleksjami Arendt a Holocaustem różni się nieco od związku między jej filozoficznymi refleksjami a tym samym wydarzeniem. Podczas gdy Holocaust był głównym przedmiotem proto-filozoficznych refleksji Arendt, to 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 «radikalnym wydarzeniem», «bezprecedensowym wydarzeniem», wydarzeniem, które zniszczyło nasze kategorie myśli i standardy oceny”. M. J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, tłum. własne, dz. cyt., s. 5–6.

Interesujące i symptomatyczne jest to, że niewiele spośród opinii autorów odnoszących się do tej książki prezentuje reakcje wyważone, wolne od emocji. Z jednoznacznie pozytywnych komentarzy można przywołać entuzjastyczną recenzję, której autorem jest Al Alvarez. W *The Listener* zaznacza, że *Korzenie totalitaryzmu* są „(...) jedynym dziełem prawdziwego geniuszu, które ukazało się w tej dekadzie”¹²⁵. W podobnym duchu wypowiada się Arthur Darack w czasopiśmie „The Cincinnati Enquirer”, określając książkę jako wręcz „(...) olśniewający spektakl (...) dociekliwej i przerażającej inteligencji”¹²⁶. Jednak, jak już zostało wspomniane, nie brakuje także opinii negatywnych. Należy tu zwłaszcza przywołać stanowisko, którego autorem jest Robert 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”¹²⁷. James Parker stwierdza wprost, że dzieło Arendt zdecydowanie nie należy do opracowań historycznych, gdyż „(...) treść historyczna nie jest zaprezentowana w taki sposób, który pozwoliłby osiągnąć jasną wizję konsekwencji wydarzeń”¹²⁸, poza tym Arendt miałaby nie interesować przeszłość i obiektywna ocena faktów. Jest wiele racji w przekonaniu, że argumentacja i zarzuty Parkera są mocno dyskusyjne. Poza tym nieszczególnie przekonująca jest teza, wedle 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

¹²⁵ A. Alvarez, *Art and Isolation*, tłum. własne, „The Listener”, 31 stycznia 1957 r., s. 183; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

¹²⁶ A. Darack, *A Plunge into Hell*, „The Cincinnati Enquirer”, tłum. własne, 13 maja 1966 r., s. 24; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

¹²⁷ R. Burrowes, *Totalitarianism: The Revised Standard Version*, „World Politics” 1969, t. 21, nr 2, s. 279, tłum. własne; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

¹²⁸ J. Parker, *Present Discontents*, „The Jewish Chronicle”, tłum. własne, 6 listopada 1951, s. 32; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w archiwach The New School w Nowym Jorku (archiwum elektroniczne).

powiedzieć dwóch książek, 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 niezgody”¹²⁹. *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 tym samym 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 wyjaśnieniu tego zjawiska za pomocą przedstawienia jego przyczyn i konsekwencji.

Niezależnie od 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 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 wyraźnie wybrzmiewają dwa podstawowe komponenty dwudziestowiecznego totalitaryzmu, czyli propaganda oraz terror. Autorka twierdzi, że wprawdzie 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, iż *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

¹²⁹ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość*, Toruń 2013, s. 29, 32.

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, przesuwając 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 system 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 działania¹³⁰.

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 cytacie wybrzmiewa przede wszystkim rozróżnienie pomiędzy 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. Co więcej, instancją dominującą w tym systemie nie jest dyktatorski system jednopartyjny. Rolę tę miałyby 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 – sygnalizowaną już w niniejszej pracy – 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 wyklarowanej diagnozy totalitaryzmu. Z całą pewnością byłaby to próba szczególnie zawężająca i niepełna. Trzeba jednak zastrzec, że jest to próba zdefiniowania tego zjawiska, przede wszystkim w odniesieniu do innych, znanych

¹³⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 1993, s. 494.

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 wcześniej przestrzenie – publiczną i prywatną. Aby dokładnie zrozumieć zaistniałą zmianę, należy w pierwszej kolejności 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. Co więcej, 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 pojmuję 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*¹³¹.

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, zaś rozwój tej drugiej miałby być ściśle powiązany z radykalnym wzrostem liczby ludności, a także z rozprzestrzenianiem się elementów powiązanych z dziedziną prywatną, czyli z gospodarstwem domowym¹³².

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

¹³¹ M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006, s. 117–122.

¹³² Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 49.

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 atomizacji w społeczeństwach nowoczesnych jest według Arendt wynikiem schematyzacji wzajemnych odniesień między ludźmi, zaniku indywidualności i uniformizacji¹³³.

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 nowożytny 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. Dla Arendt jest sprawą oczywistą, że powstanie totalitaryzmów jest istotnie powiązane ze zmianami, które zaczęły zachodzić w rzeczywistości wraz z rozpoczęciem epoki nowożytnej.

¹³³ M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, s. 120.

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. Zaanonsowanie tych kwestii uświadamia złożoność zagadnienia powstania totalitaryzmów. Nie chodzi tutaj jednak o szczegółowe przedstawienie meandrów powstania ustroju totalnego i specyfiki przyczyn, które go warunkowały, bowiem nie jest to przedmiotem niniejszej dysertacji. Mimo to 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, Arendt: „(...) unika prostych wyjaśnień fenomenu totalitaryzmu i dąży do stworzenia teorii wieloczynnikowej (...)”¹³⁴.

To stwierdzenie można postawić jeszcze dobitniej. Myślicielka zdaje sobie sprawę, co sama zresztą podkreśla w wielu miejscach, z niemożliwości racjonalnego objaśnienia tego problemu. Jej filozoficzna refleksja skłania się raczej ku przybliżeniu wydarzeń poprzedzających omawiane zjawiska¹³⁵, a także

¹³⁴ Tamże, s. 124.

¹³⁵ 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*, dz. cyt., s. 13–14. Sam cytat z pewnością jest dyskusyjny, ale nie jest to 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. Mimo to, co należy stanowczo podkreślić, Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*, przed przystąpieniem do rozpatrywania przejawów funkcjonowania systemu władzy totalnej, przybliży zagadnienie antysemityzmu i imperializmu. Tym samym wskazuje na istotne czynniki, które złożyły się na pojawienie się totalitaryzmu i go poprzedziły. Ponadto, jak już zostało wcześniej wspomniane, dla Arendt punktem wyjścia do filozoficznej refleksji mogą być również konkretne wydarzenia historyczne. Można zatem stwierdzić, że 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, wedle której: „Dla zrozumienia jakiegось 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

na oglądzie jego konsekwencji. Zachowuje przy tym dość 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.

Analizując wydarzenia i zjawiska dziejowe, Arendt stara się przybliżyć jak największą ilość 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, zaś 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 zunifikowanych 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

o niemożliwości zrozumienia totalitaryzmów ze względu na brak posiadania jakiegokolwiek przystającego instrumentarium kategorii i norm. W tym przypadku przekonanie Kuli o możliwości zrozumienia jakiegoś zjawiska, w tym kontekście – *implicite* – miałoby chodzić o totalitaryzm, nie znajduje swojego uzasadnienia. Należy dodać, że Arendt w swojej odpowiedzi, którą udzieliła Ericowi Voegelinowi w „The Review of Politics” (t. XV, s. 68, n) spostrzega, że jej filozoficzna analiza zjawiska totalitaryzmu nie jest w istocie jedynie refleksją nad źródłami totalitaryzmu, ale „(...) przedstawia ona historyczny opis elementów, które skrzystalizowały się w totalitaryzm”.

eksperymentowania z człowiekiem, ale także do manipulowania jego naturą. Obozy koncentracyjne i obozy zagłady stały się tym samym laboratoriami totalitaryzmów, w których – niejako 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 funkcjonowali wówczas w społeczeństwie, zwłaszcza 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. Funkcjonowali bowiem jako pośrednicy albo jako pożyczkodawcy. 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, a także negocjowania przy okazji przeróżnych problemów ekonomicznych. Z tego powodu, owi Żydzi byli posądzani niekiedy o rzekome *postawy niepatriotyczne*. Problem ten dotknął zwłaszcza tych wysoko postawionych Żydów, którzy posiadali jakiekolwiek koneksje międzynarodowe. Zatem z jednej strony powiązania te ocaliły ich przed nacjonalizacją, zaś 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 ze względu na 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 wrogi im nastawienie, a swoje apogeum osiągnęło ono dwudziestym stuleciem.

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”¹³⁶. Pojawienie się imperializmu wiąże się także z zagadnieniem kolonializmu oraz z kwestią jego konsekwentnego ekspansjonizmu¹³⁷.

Wcześniej został już częściowo omówiony proces wyłaniania się dziedziny społecznej, w której dość istotną rolę zaczęła odgrywać praca, tradycyjnie powiązana początkowo 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

¹³⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 161.

¹³⁷ Arendt zwraca przy tym uwagę, że wspomniany ekspansjonizm miał być zapowiedzią rychłego rozpadu państwa narodowego (zob. tamże, s. 168–170).

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 nieograniczonego wzrostu, gdyż autentycznej zgody będącej jego podstawą nie można rozszerzać w nieskończoność, a od podbitych ludów uzyskuje się ją rzadko i z trudnością”¹³⁸. 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 tym samym 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 w nieprzypadkowym momencie dziejów wyłoniła się na scenie społecznej. Powstała ona na skutek działania liberalnej gospodarki kapitalistycznej. Niejednokrotnie to właśnie ów *motłoch* 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 tym samym zaczęli dość 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 prawnego¹³⁹, a także do samej instytucji państwa, co miało być spowodowane tym, że wyemancypowana burżuazja niejednokrotnie wykorzystywała instytucje państwowe do zrealizowania

¹³⁸ Tamże, s. 171.

¹³⁹ Tamże, s. 282.

własnych celów. Tym samym instytucje te, a więc także państwo, straciły w oczach ludzi pociągniętych przez *pan-ruchy* wiarygodność. Arendt wyraża opinię, że „Motłoch jest przede wszystkim grupą, w której reprezentowane są wyrzutki wszystkich klas. Dlatego tak łatwo pomylić go z ludem, który również obejmuje wszystkie warstwy społeczeństwa. Podczas gdy lud we wszystkich wielkich rewolucjach walczy o prawdziwą reprezentację, to motłoch będzie się zawsze domagał «silnego człowieka», «wielkiego przywódcy», ponieważ nienawidzi społeczeństwa, które go odrzuciło, 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 kraj”¹⁴⁰. Powyższe sformułowania dobitnie ilustrują skalę zjawiska, uzmysławiając to, w jakim stopniu antysemityzm, który pojawił się wskutek oskarżania społeczności żydowskiej o rzekome *postawy niepatriotyczne* względem interesów państw narodowych, oraz imperializm, stosujący ekspansję dla niej samej i tym samym 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 właśnie dla tej grupy społecznej zaczęto organizować obozy internowania, zaś władzę nad nimi

¹⁴⁰ Tamże, s. 144, 193.

powierzono policji. Czynniki ten stał się niewątpliwie zwiastunem metod, po które sięgano w okresie drugiej wojny światowej. *Motłoch* dokonał mobilizacji mas, a więc – niejako 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”¹⁴¹, 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 niejako 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 niedoświadczonych 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 półgłówki z pochodnią podłożą ogień pod Reichstag. Wtedy «ich» pozbawiona znaczenia historia ustanie, a «nasza», pełna znaczenia ahistoryczna historia się rozpocznie”¹⁴². Totalitaryzm dążył przede wszystkim do zniszczenia indywidualności człowieka, ale także prowadził do niszczenia człowieka jako takiego. W efekcie poskutkowało to kompletnym 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.

¹⁴¹ Tamże, s. 322.

¹⁴² 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.

Prowadziło to do utraty zaufania do siebie i do zaniku poczucia integracji z otaczającym światem¹⁴³.

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 *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 doświadczeń¹⁴⁴.

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, wedle 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

¹⁴³ Tamże, s. 512.

¹⁴⁴ H. Arendt, *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. 286.

dezawuuje się nawet niektóre stany faktyczne, odnajdywane w obrębie samej empirycznie dostępnej rzeczywistości. Jedyne, 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 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, co więcej, niekiedy łamią również to prawo, które same ustanowiły. Można odnieść wrażenie, że totalitaryzm niejako 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**. Co więcej, oba te czynniki zostały wyeksponowane jako istotne dla struktury panowania totalitarnego.

Odnoszący się do tej kwestii Paweł Polaczuk twierdzi wprost, że „(...) odpowiedź na pytanie o naturę totalnego panowania problematyzuje zależność między terrorem (przemocą) a propagandą (indoktrynacją)”¹⁴⁵. W analizach Arendt nie sposób znaleźć definicyjne znaczenie zagadnienia propagandy. Autorka odwołuje się w tym przypadku do zdroworozsądkowego rozumienia tej kwestii¹⁴⁶. Rozumie przez to taki sposób zorganizowanego transferu arbitralnie spreparowanych informacji, będących niekiedy po prostu zwykłymi kłamstwami, który utwierdza odbiorców w pożądanym przez ich emitenta przekonaniu. Co więcej, pojawienie się takiego przekonania miało być już wcześniej precyzyjnie określone przez nadawców komunikatu, zaś 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 życia”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ P. Polaczuk, *O teorii totalnego panowania w ujęciu Hannah Arendt*, „Studia Prawnoustrojowe” 2013, nr 22, s. 251.

¹⁴⁶ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 493.

¹⁴⁷ P. Polaczuk, *O teorii totalnego panowania w ujęciu Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 253.

Propaganda, oddziałując na masy, przygotowuje tym samym odpowiedni grunt do uformowania nowej formuły społeczeństwa. Wytworem jej działania jest rzeczywistość bazująca na fikcji, ukształtowana poza możliwościami ludzkiego doświadczenia¹⁴⁸. 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 przekonań¹⁴⁹. Rodzi się w związku z tym pytanie o wiarygodność obietnic składanych przez propagandę. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* odpowiada na to w następujący sposób:

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 „przejściowych” 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 uważałby za istotny dla swojego przetrwania jako grupy i przy którym musiałyby 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 przedsięwzięciu¹⁵⁰.

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. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* nie wątpi w to, że masy – które utraciły zdolność do podtrzymywania przekonań o realności

¹⁴⁸ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 519.

¹⁴⁹ Zob. tamże, s. 496.

¹⁵⁰ Tamże, s. 503.

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, co więcej, przedstawia się jako dysponujący statusem naukowym. Mimo to propaganda nie jest w stanie w pełni zadość uczynić ludzkiej potrzebie posiadania spójnego obrazu rzeczywistości bez popadnięcia w sprzeczność z ujęciem zdroworozsądkowym¹⁵¹. A jednak, jak się okazuje, totalitarna propaganda ma możliwość stworzenia i skutecznego przekazywania takiego obrazu rzeczywistości, który odpowiadałby scharakteryzowanym tu potrzebom mas¹⁵². 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 totalitarne panowanie – jest terror. Jest to kolejny element, który miałby składać się na istotę totalitarnych rządów¹⁵³. Czemu miałyby służyć stosowanie tego narzędzia? Miałoby ono przede wszystkim doprowadzić do uwalniania – jak je autorka określa – *mocy dziejowych* lub *mocy natury*¹⁵⁴. 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:

¹⁵¹ Por. tamże, s. 505.

¹⁵² 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 ludzie 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.

¹⁵³ Zob. tamże, s. 651.

¹⁵⁴ Zob. tamże.

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 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 jakiegokolwiek 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, nie powstrzymywanych 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 jakiegokolwiek 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”¹⁵⁵.

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 tym samym niweluje przestrzeń wolności. Tym samym oddziałuje on destruktywnie na pluralizm społeczno-polityczny.

Podczas wspomnianej wcześniej 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» 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

¹⁵⁵ Tamże, s. 651–652.

przewidziany bieg samej historii, zgodnie z którym pewne przestępstwa są konieczne i trzeba zatem znaleźć dla nich «przestępców»”¹⁵⁶.

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 domniemanych 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, które umożliwia urzeczywistnienie własnej wizji porządku społeczno-politycznego i jest również jednym z przejawów formy rządzenia totalitarnego. Zadaniem terroru jest bowiem owładnięcie jednostki, a w konsekwencji także zawładnięcie masami. Narzędzie to bezpośrednio dotyczy 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 siłą¹⁵⁷, 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, nieznównaną,

¹⁵⁶ H. Arendt, *Część III. Totalitaryzm i ideologia. Dyskusja*, w: *Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*, dz. cyt., s. 117, 118.

¹⁵⁷ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 823.

władzą albo raczej jedyną siłą ustanawiającą – jak pisze Arendt – prawo siły w świecie całkowicie z jakichkolwiek, czyichkolwiek praw odartym”¹⁵⁸.

Społeczeństwo totalitarne¹⁵⁹, będące masą *zorganizowanej samotności*, jest fundamentem działania totalitarnych rządów, opierających swoje funkcjonowanie na odwiecznym ruchu Historii i Przyrody. Arendt zaznacza, że cechą wspólną rządów totalitarnych – w postaci rządów 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 Rosji¹⁶⁰, aczkolwiek hiszpański czy włoski faszyzm – według Arendt – 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,

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ 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 zatowarzyszonych 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 z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*, dz. cyt., s. 71. Warto zauważyć, że zarówno imperializm jak i organizacja zatowarzyszonych 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 niezbyt chętnie posługuje się wspomnianym terminem (zob. tamże, s. 114).

¹⁶⁰ Trzeba zaznaczyć, że lektura wybranych fragmentów tekstów Arendt pozwala mieć wrażenie, że polityka totalitarnych rządów Związku Radzieckiego jest przez myślicielkę rozszerzona do narzędzia tłumaczącego przemiany, które zachodziły w kręgu krajów 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 Radzieckiego a rządami niektórych państw autorytarnych we wspomnianych częściach kontynentu europejskiego. Wprowadzenie przez Arendt takich uproszczeń, w postaci niewyraźnych granic, pozwala postawić tezę o nieprecyzyjności jej sądów w tym zakresie problemowym.

lecz ze spiskiem takim jak Mędrcy 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 Zjednoczonych”¹⁶¹. Tym samym 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 „(...) 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 ludzkości”¹⁶². W systemie totalitarnym ideologie miałyby przekształcać się i krystalizować, wypracowując zarazem własną, logicznie spójną i zhierarchizowaną strukturę idei. Zakłada ona istnienie przyjętej wpierw *idei bazowej*, z której wyłania się konsekwentnie kreowany *logiczny ciąg*, będący również koherentną wizją rzeczywistości. Trzeba w tym kontekście zauważyć, że Arendt docenia tym samym siłę wspomnianej logiki idei. Miałyby się ona wyrażać zdolnością do kreowania przez totalitarną propagandę, 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

¹⁶¹ Tamże, s. 116.

¹⁶² H. Arendt, *Część III. Totalitaryzm i ideologia. Dyskusja*, w: *Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*, dz. cyt., s. 179–180.

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”¹⁶³.

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 dokonano się zło w postaci Szoah. Pojawia się tu nowe pytanie. Czy obóz zagłady można w tym kontekście postrzegać jako dwudziestowieczne laboratorium, w którym poddano 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 dysertacji. 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 zdecydowanie 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

¹⁶³ Tamże, s. 180.

pozycję *Korzenie totalitaryzmu*¹⁶⁴. 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 wcześniej – 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 żałobie, a więc ze skłonnością do lamentowania, ale już bez 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?*¹⁶⁵.

Autorka *Korzeni totalitaryzmu* próbuje odnaleźć odpowiedź na pytanie o przyczyny dwudziestowiecznej katastrofy w postaci powstania totalitaryzmu, którego rezultatem jest Holocaust. 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

¹⁶⁴ M. J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 42.

¹⁶⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 425.

do tworzenia 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 wyborczych”¹⁶⁶.

W dalszej części niniejszej dysertacji nastąpi bardziej szczegółowa analiza zjawiska totalitaryzmu w kontekście jego konsekwencji w filozoficznym postrzeganiu Boga i człowieka. Na razie konieczne jest przejście do syntetycznego przedstawienia przyczyn tego zjawiska, których należy upatrywać w obrębie trzech podstawowych czynników. To one stały się cechą charakterystyczną ówczesnych masowych tendencji imperialistycznych. Te z kolei stanowiły ważny element ówczesnych ustrojów totalitarnych, były przyczynami dwudziestowiecznej Zagłady.

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

¹⁶⁶ Tamże, s. 392.

prawną. Z tego też powodu byli zdani na opresję dotyczące ich strony organów wojskowych oraz policyjnych. Wykluczenia – według Arendt – są niepowątpiewalnym elementem totalnych projektów politycznych.

Totalitaryzm dokonuje również fetyszyzacji własnego narodu. Uformowany nacjonalizm sprzyja powstaniu wykluczeń szeroko rozumianych *innych*, a w tym konkretnym przypadku – bezpieczeństwa. 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 strony konkretne czynniki historyczne sprzyjały powstawaniu wykluczeń społecznych, czego najlepszym przykładem są właśnie masy bezpieczeństwa. Arendt zaznacza, że „Żydzi odegrali doniosłą rolę zarówno w historii «narodu mniejszości», jak i w tworzeniu narodu bezpieczeństwa. (...) 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 bezpieczeństwa 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 bezpieczeństwa”¹⁶⁷.

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

¹⁶⁷ Tamże, s. 351–352.

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 masowego”¹⁶⁸. Systemy totalitarne nie potrzebowały pluralistycznego społeczeństwa. Ich zadaniem była uniformizacja obywateli, dokonywana w celu wyłonienia jednorodnego motłochu, który byłby podatny na wszelkiego rodzaju manipulacje, sprzyjające poszerzaniu władzy przez totalitarnych rządzących i ich akolitów. Zresztą zagrożenie umasowienia społeczeństw nie zostało dostrzeżone jedynie przez Arendt. W 1930 r. ukazała się książka *Bunt mas*, której autor, hiszpański filozof 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”¹⁶⁹.

Oczarowanie autorytetów intelektualnych ideologią nacjonalistyczną – a co za tym idzie, także totalitarnym projektem politycznym – to ostatni element, który według Arendt współtworzy przyczyny katastrofy. Wedle 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 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”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Tamże, s. 390, 937.

¹⁶⁹ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Poznań 2016, s. 7.

¹⁷⁰ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt., s. 109.

Istota tego kryzysu miałaby polegać na tym, że niektórzy przedstawiciele elit intelektualnych dali się uwieść politycznym wizjom rządów totalnych¹⁷¹.

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 niebezpiecznymi 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 pamięci”¹⁷².

Kryzys religii miałby się wiązać z nastaniem epoki negującej wiarygodność narracji metafizycznej oraz teologicznej. Odnosi się to bezpośrednio

¹⁷¹ Wydaje się, że jest dość uzasadnione, aby jako przykład podać niemieckiego filozofa Heideggera, bowiem od momentu opublikowania w Niemczech w 2014 r. jego *Czarnych zeszytów* praktycznie nikt 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 miałyby być urzeczywistnianie *wielkiego ducha niemieckiego*. Kolejnym przykładem jest Carl Schmitt – znany przede wszystkim ze swoich antysemitkich 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).

¹⁷² H. Arendt, *Mędzy czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt., s. 112.

do zakwestionowania wierzeń religijnych. Według Arendt filozoficzne, systemowe wątplenie w zagadnienia wiary religijnej pojawia się wraz z Pascallem oraz Kierkegaardem. Paradoksy i absurd miałyby być w XVII i XVIII wieku tymi czynnikami, które zaczynają wypierać chrześcijaństwo i wyznanie mojżeszowe, zaś „(...) 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 zaprzeczy, 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?”¹⁷³. Autorytet miałby zatem wiązać się 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”¹⁷⁴.

Gdzie jednak upatrywać źródeł ludzkiej potrzeby stabilizacji? Arendt postrzega ludzi jako istoty przygodne i słabe. Właśnie 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 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

¹⁷³ Tamże, s. 113.

¹⁷⁴ Tamże.

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 ludzkiej”¹⁷⁵. 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*. Rzecz w tym, że jego przejawy działania i konsekwencje okazały się tragiczne, czego najdonioślejszym *signum* jest Szoah.

¹⁷⁵ 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?”¹⁷⁶

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 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, a także wiąże się z udzieleniem interesujących, nowatorskich odpowiedzi. Trzeba mieć na uwadze okoliczność, iż 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

¹⁷⁶ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, tłum. G. Sowinski, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, dz. cyt., s. 380, 381.

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.

Pozycja 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 Derridy, który również wspominał o bezwzględnym imperatywie refleksji nad doświadczeniem Szoah, które stało się przejawem zła i przybrało charakter wręcz totalny¹⁷⁷.

Wspomniana wcześniej 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 rzeczywistości. Z jednej strony prowadzą one do zmilitaryzowania przestrzeni cywilizacyjnej, a z drugiej strony wymuszają 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 z antropologii filozoficznej. Oznacza to, że istnieje potrzeba zweryfikowania współczesnej filozoficznej wizji człowieka, postrzeganego w wymiarze jednostkowym i ogólnym, skoro – według Jonasa – zachodzi konieczność wypracowania nowego systemu etycznego, który został przez niego przedłożony właśnie we wspomnianej publikacji. W dalszej części kwestia ta zostanie poddana bardziej szczegółowym analizom. Autor zauważa również, że konieczna jest *etyka przyszłości*, która będzie brała pod uwagę nie tylko międzyludzkie relacje, ale także uwzględni podejście człowieka do świata

¹⁷⁷ 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*, dz. cyt., s.52.

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 pytań, sformułowanie nowych problemów badawczych. Jest ona zatem także powiązana 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 doświadczeniem zła w postaci historycznego wydarzenia Zagłady. 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 tego, 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”¹⁷⁸. 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 wypracowania nowych ujęć, które niekiedy sytuują się w opozycji do określonego systemu dogmatycznego konkretnego wyznania. Trzeba również przypomnieć o bliskich relacjach filozofii oraz teologii. Obie te dziedziny różnią się

¹⁷⁸ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 379.

swoim przedmiotem i metodami badawczymi, 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 na sposób naukowy 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) wypowiedzi”¹⁷⁹.

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 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 wprawdzie na danych, które pochodzą z Objawienia, jednak są one rozumowo systematyzowane właśnie w strukturze tej dyscypliny wiedzy, którą jest teologia. Nie można ponadto zapominać również o tym, że zarówno filozofia jak i teologia posiadają niekiedy dość 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

¹⁷⁹ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 33.

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 się¹⁸⁰. W tym sensie rozważania Jonasa w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* – pomimo obecnego w nich wyraźnego komponentu teologicznego¹⁸¹ – 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 także, lub być może przede wszystkim, filozoficznymi. Obie te kwestie można, a być może nawet należy, 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 zagadnienia Boga po wydarzeniu Zagłady dokonuje bowiem osadzenia swojej myśli w kontekście zastrzeżeń 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 odstępować, 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

¹⁸⁰ 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.

¹⁸¹ Pomimo tego, iż sam autor wspomina, że sam 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*, dz. cyt. s. 379).

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 pojęć¹⁸².

W powyższym cytacie, w którym autor tylko po to wychodzi od Kanta, by wskazać na zagrożenia późniejszych nurtów filozofii, wybrzmiewa dość negatywny stosunek do tradycji pozytywistycznej, a tym samym także i – w konsekwencji – neopozytywistycznej. Kręgi pozytywistyczne oraz dwudziestowieczne nurty neopozytywistyczne postulowały radykalną odrębność filozofii i religii. Wedle tego założenia zagadnienia z kręgu myśli religijnej oraz filozoficznej muszą tworzyć odrębne dziedziny zainteresowań badawczych. Co więcej, 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 scjentystyczny¹⁸³. To, jak sugeruje w powyższym 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 tym samym kompetencji rozumu spekulatywnego, ani praktycznego, którym poświęca

¹⁸² H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 379–380.

¹⁸³ Można uznać, że dwudziestowieczny pozytywizm logiczny, a właściwie neopozytywizm, za swój punkt wyjścia przyjmuje empiryzm logiczny. Nauki ścisłe są zatem jedynymi naukami, gdyż ich ustalenia są intersubiektywnie weryfikowalne właśnie poprzez dominantę eksperymentalną oraz empiryczną. Naukowość określonych dyscyplin byłaby zatem konstytuowana przez składnik doświadczeń zmysłowych oraz ich powiązań logicznych. Dla neopozytywistów kluczowe jest pytanie o to, 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*, dz. cyt., 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 wskazuje, że dyscypliny te nie mogą nosić miana nauki, ani nie mogą nawet ku niej pretendować. Postrzegał religię jako wyraz poczucia życiowego. Mimo to trzeba podkreślić niewiarygodność – lub co najmniej – problematyczność podejścia pozytywistycznego (i neopozytywistycznego) przynajmniej z trzech powodów: [a.] imperatyw scjentystyczny jest automatycznie przyjmowany zaraz na początku rozważań; [b.] wspomniany imperatyw scjentystyczny (i wpisany w niego paradygmat empiryczny) staje się w ten sposób *a priori* jedynym kryterium sensu, [c.] zaś wszystko co nie odpowiada wyznacznikowi scjentystyczno-empirycznemu jest z góry odrzucane i określane za nienaukowe. Należy zauważyć subiektywność takich przekonań i tego rodzaju podejścia.

wiele miejsca w swojej refleksji. Na dowód tego można przywołać choćby jego pracę *Religia w obrębie samego rozumu*¹⁸⁴. To właśnie tam pojawia się zagadnienie Boga i poddawane jest przez filozofa szczegółowej refleksji.

Jonas zauważa, że podejście pozytywizmu logicznego stoi w opozycji do spojrzenia *starego Kanta*¹⁸⁵. Zauważa, że kwestie, które będzie analizował w swoim opracowaniu byłyby postrzegane przez tegoż *starego Kanta* jako zagadnienia najwyższej rangi. Są one ostatecznie nierozpoznawalne przez ludzki intelekt, bowiem 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, wedle którego takie pojęcia nie posiadają sensu. Sprowadzałoby się to bowiem do tautologii i polegałoby 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 zmysłowo weryfikowalny być nie może. 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. Co więcej, są one wyrazem żydowskiego imperatywu pamięci oraz potrzeby poznawania i rozumienia historii – pomimo wszelkich pojawiających się trudności. Głos Jonasa jest – jak się później okaże – 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

¹⁸⁴ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

¹⁸⁵ To określenie pochodzi od samego Jonasa. Zostało przywołane w przywołanym wcześniej cytacie. Zapewne filozof rozumie pod tym określeniem pierwsze prace Kanta.

egzystencjalnych, w tym konkretnym przypadku na doświadczeniu sytuacji granicznej, i tym samym wytyczają oryginalną perspektywę filozoficzną. Rozważania te są również kontynuacją i potwierdzeniem przywołanych wcześniej słów Derridy na temat współczesnego przymusu nawiązywania do wydarzenia Holocaustu, do doświadczenia historycznego, określanego ogólnie mianem *Auschwitz*¹⁸⁶.

Dla Jonasa jest rzeczą pewną, że wydarzenie Holocaustu 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 idei Absolutu. Eksperyment myślowy nad ideą Boga, zaproponowany w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, jest pokłosiem pytania o obraz Boga po doświadczeniu Holocaustu. 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”¹⁸⁷ – i przedstawiając bezpośrednio później swój autorski mit kosmogoniczny, określony mianem eksperymentu, posiada i prezentuje już gotową tezę, będącą odpowiedzią na wspomniane i przywołane 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 faktycznie wpływa na ideę Boga, ale po prostu 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.

¹⁸⁶ Zob. J. F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, Oxford 1989, s. 387. Cyt. za: A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie. Auschwitz – nowoczesność i filozofia*, dz. cyt., s.52.

¹⁸⁷ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 382.

2. Rekonstrukcja eksperymentu myślowego nad ideą Boga

Hans Jonas posługuje się figurą mitu, czyli narzędziem obrazowych przypuszczeń o dużej dozie wiarygodności¹⁸⁸. 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, które noszą rangę *zagadnień najwyższych*, które z powodzeniem mogą być uprawiane w dziedzinie spekulatywnej. Mit ten ma charakter kosmogoniczny, bowiem odnosi się on do koncepcji wyłaniania się świata w perspektywie istnienia Absolutu. Jest 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.

Na początku, *boska podstawa bytu* zdecydowała, że podda się ryzykownemu działaniu przypadku oraz niezliczonej złożoności form stawania się. Decyzja ta miała charakter skrajnie radykalny, bowiem *boska podstawa bytu* weszła tym samym 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, zaś działające w nim prawa sprzeciwiają się ingerencji sił zewnętrznych. Co więcej, ludzka istnieniowość miałaby być ściśle powiązana z życiem ziemskim i w żadnym wymiarze nie doświadczałaby ona jakiegokolwiek

¹⁸⁸ Tamże.

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”¹⁸⁹.

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”¹⁹⁰. 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 właśnie miałyby polegać radykalność Boskiej decyzji.

W dynamice czasu, panujący wszechobecnie w kosmosie przypadek oraz prawdopodobieństwo, stwarzały Bogu bezpieczne warunki, aby transcendencja mogła wyłaniać 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

¹⁸⁹ Tamże.

¹⁹⁰ Tamże.

bytu¹⁹¹. Wylanianie się Boskiej transcendencji z immanencji świata nie mogło ulec zatraceniu do momentu, w którym wyłoniła się wiedza. Do tego momentu 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 wylaniać w toku transformacji rzeczywistości – stwarzałaaby 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 przeżywanego wieczności (...) Coraz większe wyostanie 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 przeżywanie (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 stawkę¹⁹².

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 –

¹⁹¹ 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 niszczywalnym 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.

¹⁹² Tamże, s. 384.

w horyzoncie zła. W tym momencie uwydatnia się jeszcze większa ryzykowność podstawowej i pierwotnej decyzji Boga. Od momentu wyłonienia się wolności oraz wiedzy, szczególnych prerogatyw istoty ludzkiej, czyli po prostu od momentu pojawienia się człowieka, cała wypracowana dotąd w toku stawania się *struktura Boga* miałyby być narażona na ryzyko unicestwienia. Tym samym wizerunek, kondycja i sytuacja Boga przeszły *pod pieczę człowieka*. Człowiek może zatem Go unicestwić lub ocalić¹⁹³. 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?”¹⁹⁴. Na tym wątku mit się kończy.

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

¹⁹³ Według Jonasa na tym właśnie miałyby polegać nieśmiertelność – na konfrontacji ludzkich decyzji i czynów z Boskim losem i na oddziaływaniu tych pierwszych na byt wieczny.

¹⁹⁴ Tamże, s. 385.

Jego omnipotencji? Pytanie to sygnalizuje, że wydarzenie Zagłady rzuca cień wątpliwości na dotychczasowe judaistyczne wyobrażenie Boga. Jonas ujmując 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?¹⁹⁵.

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 przynagla do nowych analiz. Potwierdza to również przedstawione wcześniej założenie, wedle 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. *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 żydowską i konsekwentnie na nią oddziałuje.

¹⁹⁵ Tamże, s. 380–381.

W tradycyjnej myśli żydowskiej Bóg (hebr. *Elohim*, אֱלֹהִים) przedstawiany jest jako Stworzyciel¹⁹⁶ (hebr. *Bore olam*, בּוֹרֵא עוֹלָם), jako Pan (hebr. *Adonai*, אֲדֹנָי) historii i świata¹⁹⁷. 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 w funkcjonowaniu. Myśl żydowska postrzega i przedstawia Boga jako posiadacza takiej formy swojej istoty, którą jest istnienie¹⁹⁸ (na biblijnych kartach Bóg przedstawia się jako *Jestem, który Jestem* [hebr. *Ehie aszer Ehie*, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה]), czyli jako Tego, który permanentnie jest. W kręgu kultury żydowskiej, której rdzeniem jest judaizm, boskie Imię (hebr. *ha-Szem*, הַשֵּׁם) oznacza tożsamość. Zatem tożsamością Boga jest Jego istnienie, zaś jednym z Jego najważniejszych atrybutów jest jego wszechmoc, czyli omnipotencja¹⁹⁹. Bóg posiada także przymiot wszechwiedzy, to jest omniscjencji²⁰⁰; jest także Bogiem dobrym, co klasyczna teologia określa poprzez pojęcie omnibenewolencji²⁰¹.

Bóg w tradycyjnej wizji judaistycznej jest posiadaczem takich atrybutów, które sprawiają, że może być określony mianem Absolutu. 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 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 pradawne pytanie Hioba.

¹⁹⁶ Zob. Rdz 1, 1–31. 2, 1–25; *Biblia Tysiąclecia*. 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.).

¹⁹⁷ Zob. Ps 93, 1; *Biblia Tysiąclecia*.

¹⁹⁸ Zob. Wj 3, 14; *Biblia Tysiąclecia*.

¹⁹⁹ Zob. Wj 19, 18. 20, 15–18; Ha 3, 4nn; Hi 42, 2; *Biblia Tysiąclecia*.

²⁰⁰ Zob. Hi 28, 33nn; Iz 40, 28. 43, 9; *Biblia Tysiąclecia*.

²⁰¹ Zob. 2 Sam 2, 6a; Ps 25, 10a; Oz 6, 6; *Biblia Tysiąclecia*.

Zapewne będzie musiał przy tym porzucić wyobrażenie «Pana historii»²⁰². 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. Co więcej, filozof uważa, 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 teodycei byłoby czymś strasznym. 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 (...)»²⁰³.

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 metafizycznego²⁰⁴. Jak zauważył Emil Fackenheim, trudność polega na tym, że Zagłada paraliżuje ludzką zdolność do teoretycznej spekulacji²⁰⁵. Ta niewydolność, wyrażająca się atrofią wyobraźni metafizycznej²⁰⁶, koresponduje

²⁰² H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 381–382. Warto zwrócić w tym cytacie uwagę na imperatyw *musi* – odnosi się on właśnie do konieczności ponownego przemyślenia dotychczasowych wyobrażeń Boga wśród Żydów oraz w judaizmie.

²⁰³ S. Quinzo, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 192.

²⁰⁴ K. Liszka, *Etyka i pamięć o Zagładzie*, dz. cyt., s. 196.

²⁰⁵ „Ten paraliż zdolności do metafizyki stanowi *novum* w historii. Podobnie Holokaust, który wywołuje ów paraliż” (E. Fackenheim, *The Mend the World. Foundation of Future Jewish Thought*, tłum. własne, New York 1982, s. 201; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w Izraelskiej Bibliotece Narodowej w Jerozolimie [nr sygn.: S [83 B 379]).

²⁰⁶ 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 rzeczywistości, aczkolwiek sięga ona zdecydowanie ponad to, co tylko empiryczne. Bada ona także głębię tego, co jest przezuwalne 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 uwiędnięcie 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. Konsekwencje erozji refleksji są bardzo poważne. Pierwszym rezultatem upadku

z zagadnieniem dialektyki negatywnej, podjętym przez Theodora Adorno, który wspomina przeszkodach stojących na drodze myślenia metafizycznego. Wydarzenia z okresu Zagłady nie dają możliwości pogodzenia metafizyki spekulatywnej z konkretnym dziejowym doświadczeniem człowieka²⁰⁷. 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 po doświadczeniu Zagłady. Pytanie „(...) jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło?”²⁰⁸ jest zatem pierwszym pytaniem, z którym Jonas pragnie się zmierzyć. Ponadto 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 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

metafizycznej wyobraźni, właściwie kluczowym dla zaanonsowanego w tytule problemu, jest zanik refleksji nad wymiarem Tajemnicy”. A. Kołodziejczyk, *Atrofia wyobraźni metafizycznej u źródeł współczesnego ateizmu*, „Teologia i Człowiek” 2014, t. 28, z. 4, s. 56, 57–58.

²⁰⁷ Por. T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 508. Sam Adorno znany jest ze stwierdzenia, wedle 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.

²⁰⁸ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 382. Jak zostało wspomniane wcześniej, pytanie to pojawia się u wielu myślicieli żydowskich. Richard Rubenstein przedstawia przekonanie skrajnie opozycyjne względem twierdzeń Jonasa. Wedle 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*, dz. cyt., s. 263).

kosmogoniczne kabały luriańskiej”²⁰⁹. Należy zatem 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 żydowskiego²¹⁰, określanego w tym przypadku mianem kabały²¹¹. *Cimcum* pojawia się – co należy

²⁰⁹ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 392.

²¹⁰ Nie ulega wątpliwości, że 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 właśnie nurtowi najwięcej uwagi; również w ramach swojej pracy akademickiej na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie 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 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 miałyby 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 miałyby 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 zdecydowanie daleki od odrzucenia idei niepoznawalności i skrytości Boga. Mistyk koniecznie musi mieć świadomość, że swoim ludzkim intelektem nigdy nie będzie w stanie całkowicie pojąć Boga i zrozumieć Jego istotę.

²¹¹ Kabała jest specyficznym nurtem mistyki żydowskiej w łonie judaizmu. Między XII a XVII wiekiem miały w niej znaleźć swój odbłask – wedle 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 nowoczesnego 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 dokonywałaby ona analizy najbardziej sekretnych oraz najgłębszych kwestii związanych z egzystencją ludzkiej jednostki. Owa tajemniczość tej nauki miałyby 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 kabaliści. Symbol ma w tym kontekście 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*, dz. cyt., 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.

podkreślić – w luriańskim²¹² ujęciu myśli kabalistycznej. Nie jest jednak oczywiste, na ile mit 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 wypłynąwszy 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 się 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, samo wypędzenia²¹³.

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 wprawdzie od tradycji talmudycznej, jednak

²¹² Izaak Luria (1534–1572) jest postrzegany jako kluczowa postać w kabale. Często określany jest on jako *sprawiedliwy mąż*, co oznacza *dążący do świętości*. Był bardzo dobrze wykształcony – studiował rękopisy i starożytne teksty w Egipcie. Fenomen Lurii 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*.

²¹³ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, dz. cyt., s. 159–160.

dokonuje jej całkowitego przeobrażenia²¹⁴. To *wycofanie 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, 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 «wszystkim we wszystkim»²¹⁵.

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 swoista 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,

²¹⁴ Żydowskie midrasze wzmiankują w kilku miejscach, że Bóg skumulował swoją Boską obecność w jednym, najświętszym miejscu. Takie założenie wydaje się bliskie koncepcji *cimcum*, jednakże dalsza lektura luriańskiego mitu uzmysławia jego całkowite przeciwieństwo względem talmudycznych tradycji, ponieważ w narracji mitu pojawia się wątek *wycofania się*, nie ma zaś mowy o Jego *koncentracji* w jakimś miejscu.

²¹⁵ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 289–290.

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”²¹⁶.

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 tragicznym doświadczeniu Zagłady? Trzeba zauważyć, że w dotychczasowej literaturze przedmiotu brak nie tylko zadowalających rozstrzygnięć tej kwestii, ale nawet głębszego jej sprobematyzowania. 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, wedle którego akt *cimcum* był jednocześnie aktem autonomicznej i celowej rezygnacji Boga z własnej wszechmocy. Widać zatem, że w tym punkcie Jonas dokonuje arbitralnej i odważnej radykalizacji tego mitu, co zresztą 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?”²¹⁷.

²¹⁶ G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015, s. 120–121.

²¹⁷ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 392.

Trzeba ponadto zauważyć jeszcze jedną kwestię. 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 wprawdzie skłonny wykorzystać filozoficzne i teologiczne elementy tej tradycji, ale niekiedy dokonuje 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 *wyżyć 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 Boga”²¹⁸.

Przekonanie to stoi w opozycji do całej dotychczasowej żydowskiej tradycji filozoficznej i teologicznej. Jest ewidentnym *novum*, które filozof proponuje

²¹⁸ Tamże, s. 388.

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. Co więcej, 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 Stwórca ze wszystkimi atrybutami wymienianymi przez Torę. Jonas jest przekonany o totalności aktu *cimcum*, który pozbawił Jahwe mocy”²¹⁹.

Filozof ma świadomość swojej ingerencji w postaci radykalizacji mitu w wydaniu luriańskim, aczkolwiek pozostaje wątpliwość co do prawomocności 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 Holokaustu 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*.

²¹⁹ Z. Zielińska, *Reinterpretacja luriańskiego pojęcia cimcum u Hansa Jonasa*, w: *Holokaust a teodycea*, dz. cyt., s. 188. Autorka nie wspomina jednak wprost w swoim artykule o tym, że sam Jonas ma świadomość radykalizacji luriańskiego mitu 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 wydaje się 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”²²⁰.

Ambicją Jonasa nie jest wytłumaczenie w sposób usystematyzowany kategorii wszechmocy Boga lub jej braku. Stara się raczej, za pomocą zmodyfikowanego luriańskiego mitu o akcie *cimcum*, zakwestionować Boską wszechmoc. Ukazuje tym samym 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 realizację²²¹. Jak zauważa Krystyna Bembenek, jego rozważania „(...) można więc traktować jako jeden z możliwych sposobów «wysłuchania się w to, co niewypowiedziane»”²²².

²²⁰ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 393.

²²¹ W tym kontekście należy przywołać opinię Giorgio Agambena, który uważa, że Jonas w swoim projekcie pada „Ofiarą pomieszczenia prawa z moralnością”. Agamben dodaje, 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). Wedle Agambena projekt Jonasa jest próbą konstruowania wadliwej teodycei, która miałaby *uniewinniać* Boga.

²²² K. Bembenek, *O (nie)mocy Boga – głos Hansa Jonasa*, „Filo-Sofija” 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”²²³. 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”²²⁴. 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 kłóciłoby się z kategorią Jego dobroci, ale wyłączenie tej ostatniej z idei Boga byłaby wewnętrznie sprzeczne i godziłoby w postulat Boskiej poznawalności. Co ciekawe, gdy filozof odnosi się do kategorii poznawalności Boga, odwołuje się

²²³ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 388.

²²⁴ Tamże, s. 389.

przy tym – paradoksalnie – właśnie do tradycji żydowskiej²²⁵. Można zatem wnioskować, że nie jest konsekwentny, już 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 dość emblematycznym fragmencie tekstu biblijnego (Iz 45, 15), gdzie Bóg Izraela jest przedstawiany jako Bóg *prawdziwie ukryty*²²⁶. Tradycyjna myśl żydowska głosi, że Bóg jest ukryty, co oznacza, że nie daje się całkowicie poznać przez człowieka, aczkolwiek daje się dostrzec w swoim Objawieniu. W ten sposób wyraża się judaistyczny postulat poznawalności nierozpoznawalnego całkowicie Boga²²⁷. 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

²²⁵ Zob. A. Sabor, *Ryzyko stworzenia. Czy Bóg naprawdę jest wszechmogący? – trzy eseje Hansa Jonasa*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 20.

²²⁶ Biblijne słowa: „Naprawdę jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco” (Iz 45, 15) opatrzone zostały wartym przytoczenia komentarzem tłumacza: „Jahwe jest Bogiem wprawdzie niewidzialnym, lecz działającym w wyczuwalny sposób w historii”. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Izajasza*, tłum. L. Stachowiak, Lublin 1991, s. 210.

²²⁷ 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*, tłum. własne, „Conservative Judaism” 2003, nr 55, s. 22; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach archiwum Biblioteki Centralnej Sourasky Uniwersytetu w Tel Awiwie [nr sygn.: 1501611-1030].

można utrzymać tezę, że Bóg jest zrozumiały i dobry, choć w świecie istnieje zło”²²⁸.

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 – wedle 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 niejako *poruszany* i dzięki temu nie jest sam. Oddziaływanie świata zewnętrznego miałoby w tym ujęciu oznaczać wpływ wszystkich czynników 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 inicjatorem²²⁹.

²²⁸ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., 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.

²²⁹ 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 stawać się inny w związku z toczącym się procesem powstawania wszechświata”. L. Troster, *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, tłum. własne, dz. cyt., s. 21.

7. Bóg w relacji ze światem

W odpowiedzi na pytanie o ideę Boga po doświadczeniu Holokaustu, Jonas w swoim micie wspomina o Boskim akcie *cimcum*, będącym początkiem dla wyłaniania się uniwersum. Jak sam odnotowuje, „(...) impet ewolucji, podtrzymywany przez Jego siłę napędową, przekracza próg, za którym kończy się niewinność, i zupełnie nowe kryterium sukcesu i fiaska przejmując 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 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 szali”²³⁰.

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 stworzenia²³¹, 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”²³².

Poddając rewizji pytanie o relację Boga z człowiekiem, należy zauważyć, że w kontekście stającego się świata, gdzie na końcu pewnego etapu procesu ewolucyjnego stawania się kształtuje się człowiek, Bóg przejawia się jako **zatroskany**. Jak należałoby to rozumieć? Otóż Bóg jest *uwikłany w świat*, gdyż decydując się na akt *cimcum* dał wyraz tego, że nie chce pozostać osamotniony,

²³⁰ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 384.

²³¹ Zob. Z. Zielińska, *Reinterpretacja luriańskiego pojęcia cimcum u Hansa Jonasa*, dz. cyt. s. 187.

²³² H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 382.

niejako zamknięty sam w sobie. Boską *troskę* należałoby więc rozumieć w dość specyficzny sposób. Po pierwsze miałyby ona wyrażać się w kategorii wspomnianego wcześniej szacunku, który oznaczałby nieingerowanie w świat w duchu poszanowania jego wolności i niezależności. Po wtóre, *troskający się* Bóg „(...) nie jest czarodziejem, który (...) pozostawi coś do zrobienia innym aktorom, a tym samym od nich uzależni swą troskę”²³³. Troska Boga nie wyraża się w tym ujęciu w sposób klasycznego wyobrażenia o Boskiej ingerencji w historię²³⁴.

W ten sposób Bóg miałby dokonać *uzależnienia się* od świata, od wyłonionych w toku ewolucji stworzeń, zaś nade wszystko od człowieka, wraz z którym pojawiła się kategoria *wolności i wiedzy*. W tym *uzależnieniu się* przejawia się jeszcze jedna Boska cecha – jest On Bogiem *zagrożonym*. Koresponduje to z elementem ryzyka, które podjął Bóg w swojej pradecepcji 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”²³⁵.

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 luriańskim micie 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. Żydowski głos* ujmuje to w ten sposób, że Bóg podjął ryzyko, w ramach swojej pradecepcji. Polegało ono na akcie *wycofania się* w głąb samego siebie – zaś tym samym dał miejsce na zaistnienie świata zewnętrznego –

²³³ Tamże, s. 387.

²³⁴ „(...) Nie oznacza to, że Bóg interweniuje w historię w tradycyjnym sensie. Po Oświęcimiu należy porzucić takie rozumowanie”. L. Troster, *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, tłum. własne, dz. cyt., s. 21–22.

²³⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 387.

i konsekwentnie trwa w tej pradecyzji ze względu na szacunek do wyłaniającego się stworzenia. *Wycofanie się* Boga ma regulować i jednocześnie konstytuować relacje między światem zewnętrznym i Bogiem. Boskie wycofanie w ramach aktu *cimcum* stanowi wyraźny 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 oraz w tym sensie jest również wyrazem Jego podobieństwa do człowieka. Fenomen *cierpiącego Boga* miałyby być uwarunkowany zwłaszcza momentem wyłonienia się człowieka. 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?”²³⁶.

Autor *Idei Boga po Auschwitz. Żydowski głos* zaznacza, że osadza swoje rozważania w kręgu myśli żydowskiej²³⁷. Zależy mu na postawieniu pytania o to, co tragiczne wydarzenie Zagłady miałyby dodać do wyobrażenia Boga? Już w tym przypadku pojawia się pewna wątpliwość. Polega ona na tym, że 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.

²³⁶ 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 and the Concept of God after the Holocaust*, tłum. własne, dz. cyt., s. 21.

²³⁷ „Podkreśla to również Hans Hermann Henrix w swoim esej: „[Jonas – przyp. A. K.] czuje się zobligowany do powiązania swojego schematu «z odpowiedzialnym uwzględnieniem żydowskiej myśli religijnej»”.

<http://www.jcrelations.net/Powerlessness+of+God%3F+A+Critical+Appraisal+of+Hans+Jonas%92s+Idea+of+God+after+Auschwitz.2198.0.html?L=3>, tłum. własne, dostęp: 7 marca 2018 r.). Z drugiej strony, na co wskazuje Troster: „Poprzez swój sposób myślenia Jonas daje się poznać przede wszystkim jako filozof, zaś później jako filozof żydowski”. L. Troster, *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, tłum. własne, dz. cyt., s. 17.

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 dość zastanawiającej, arbitralnej selekcji argumentów, które miałyby przemawiać za proponowanymi przez niego koncepcjami, współkonstituującymi 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*²³⁸.

Można się zastanawiać także i nad tym, oraz być może przedstawić to nawet jako zarzut, że Jonas popada w swoisty eklektyzm przy rewidowaniu dotychczasowych pytań o Boga – a co za tym idzie, także i pewnych koncepcji Boskości – w kontekście doświadczenia Szoah. Najbardziej znamienym tego

²³⁸ 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*, dz. cyt., 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 – być może stopniowo, w dynamice Boskiej pedagogii – prawdę o sobie.

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/powstaje nowa istota. Zakłada to zmienność i dynamizm. (...) Jonas traktuje *cimcum* jak wydarzenie jednorazowe, implikujące zmienność samego Stwórcy. Uważa, że Jahwe wycofał się, stwarzając świat i to warunkuje nasze relacje z nim²³⁹.

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 mitycznej ontologii. Zaprezentowana teoria istnienia bytu bez wątplenia bazuje na mitycznym wątku o kreacji świata. Istotnym czynnikiem, obecnym w tej intelektualnej narracji jest koncepcja i postać Boga, a właściwie Jego pradecepcja o *cofnięciu się* we własne wnętrze, mająca

²³⁹ Z. Zielińska, *Reinterpretacja luriańskiego pojęcia cimcum u Hansa Jonasa*, dz. cyt., s. 188–189.

na względzie uzyskanie miejsca dla zaistnienia świata. Taka wizja ontologii pozostaje w ścisłej zależności z koncepcją Boskości i z samą osobą Boga. Nie mogłaby ona istnieć samodzielnie, gdyż zagadnienie Absolutu i Jego decyzji w postaci aktu *cimcum* zajmuje tutaj miejsce kluczowe. Nie ulega wątpliwości, że 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 bezbożność”²⁴⁰. Niestety nie można dowiedzieć się od autora przytoczonego cytatu, dlaczego należałoby przyjąć, że wszechmoc Boga miałaby 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 zresztą przez teistyczną narrację judeochrześcijańską – za dopuszczenie lub wręcz wywołania 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

²⁴⁰ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 329.

wiąże się w jego myśli z zagadnieniem Boskiej obecności, lub jej braku, w perspektywie Zagłady.

Zastanawiające jest jednak 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 poniekąd zrozumiały – w końcu Jonas już choćby w samym tytule swojego eseju zawęży zagadnienie do problematyki Boga. Jednakże prezentowana przez niego ontologia zawiera wyraźny komponent antropologiczny, wykazuje bliską zależność pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a co najważniejsze – filozof zwraca uwagę na ewolucyjne wyłonienie się w 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 wpierw 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 zbrodnie 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 przewycięża, 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 pustym”²⁴¹. Zatem, według Arendt,

²⁴¹ H. Arendt, *Uwagi dla Towarzystwa Etyków Chrześcijańskich*, dz. cyt., s. 65.

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”²⁴². Jeżeli jest tak, jak twierdzi autorka *Kondycji ludzkiej*, to tym bardziej należy pytać o konsekwencje straszliwych wydarzeń dwudziestego wieku. Trzeba zatem zapytać o konsekwencje, które miałyby zajść 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 właśnie 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 [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, studiowała go bowiem wszak u Bultmanna. Naszej Biblii zapewne nie przeczytała nigdy”²⁴³.

Słowa Jonasa brzmią dość 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 właśnie z tej przyczyny trudno zgodzić się z tezą, jakoby Arendt nie znała jej wcale. Należy jednak powrócić

²⁴² Tamże, s. 66.

²⁴³ H. Jonas, *Wspomnienia. Rzecz o Hannah Arendt*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 133/134, s. 170.

do pytania postawionego na początku tego akapitu. Można postawić tezę, że filozoficzne poglądy Arendt byłyby 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. Wszelako 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 r., wspomina o tym, że cała jej dotychczasowa działalność intelektualna miałyby odpowiadać wysiłkom adresata jej listu²⁴⁴. Warto w tym kontekście przypomnieć, że Scholem jest badaczem mistycyzmu żydowskiego, doskonale zorientowanym w tradycji kabały. Arendt postuluje, aby odebrać teologom wyłączność na interpretację tekstów religijnych i jednocześnie wytworzyć nową formę modelu religijnego²⁴⁵. W tym samym liście Arendt określa się jako *apikojres* (jidysz z hebr. אפיקורוס). 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 zbytnio angażować się w judaizm, a przy tym była dość powściągliwa w stosunku do chrześcijaństwa i innych konfesji. W rezultacie grupa ta zaczęła wytwarzać świecki światopogląd o religijnej podbudowie.

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

²⁴⁴ Zob. H. Arendt, G. Scholem, *Der Briefwechsel*, red. M. L. Knott, D. Heried, Berlin 2010, s. 47; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach archiwum The New School w Nowym Jorku (nr sygn.: B845.A694 A4 2010).

²⁴⁵ Zob. M. L. Knott, *Unlearning with Hannah Arendt*, tłum. D. Dollenmayer, New York 2013, s. 35.

nie lepiej niż znalezienie odpowiedzi, której sama domagam się od ostatniego rozdziału [*Korzeni totalitaryzmu* – przyp. A. K.]²⁴⁶”. 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 zagadnienie pojęcia miłości w ujęciu św. Augustyna²⁴⁷. 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, wedle 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 Szoah²⁴⁸.

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

²⁴⁶ H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, red. L. Köhler, H. Saner, tłum. własne, München 1985, s. 202.

²⁴⁷ Wydana drukiem rozprawa doktorska Arendt nosi tytuł: *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (pol.: *Pojęcie miłości u Augustyna: próba interpretacji filozoficznej*).

²⁴⁸ 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 konspekty 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 późniejszych pracach filozofki” (R. Zawisza, *Dyskretna religijność Hanny*, „Znak” 2019, nr 766 (3), s. 72).

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. Dla udokumentowania powyższej tezy należy zwrócić uwagę choćby na zmiany w ujmowaniu przez myślicielkę tematyki religijnej.

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 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. *the miracle of being*). W ostatnim rozdziale *Korzeni totalitaryzmu* Arendt próbuje przedstawić swoistą alternatywę dla impasu, wywołanego przez system totalny. W związku z tym prezentuje osobliwą koncepcję narodzin²⁴⁹, 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”²⁵⁰. Druga prawidłowość, to założenie o boskości narodzin jako takich (ang. *the divinity of birth as such*)²⁵¹. 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”²⁵² w cudzie narodzin.

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

²⁴⁹ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 544.

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991, s. 213.

²⁵² H. Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, red. S. Young-ah Gottlieb, tłum. własne, Stanford 2007, s. 152; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach archiwum Izraelskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie (nr sygn.: S [2007] 4779).

wtedy, kiedy upieramy się, żeby stawiać pytania o przyczyny. Robimy tak z tego powodu, ponieważ sami jesteśmy ostateczną przyczyną”²⁵³. 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 skazany²⁵⁴. Można to więc 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, byłaby w tym kontekście formą „(...) jedynej możliwej świętości manifestującej się w świecie i przychodzącej na świat poprzez narodziny (...)”²⁵⁵.

Można odnieść wrażenie, że w tekstach filozoficznych Arendt wątki religijne są niejako poukrywane, nieoczywiste, zaś szeroko rozumiana duchowość jest ściśle związana ze świeckością²⁵⁶. 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 do pogodzenia z wręcz nieskończoną władzą ludzkiej wolności, która jest zdolna – w duchu spontaniczności – do stworzenia wszelkich rzeczy nowych. Boskie *cimcum* pozwala także na uznanie człowieka za wyjątkowego, dysponującego wielkim potencjałem możliwościach sprawczych, mających odniesienie nie tylko na niego,

²⁵³ H. Arendt, *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, red. U. Ludz, I. Nordmann, tłum. własne, München 2002, s. 65; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach archiwum The New School w Nowym Jorku (nr sygn.: JC251.A74 A3 2002).

²⁵⁴ Por. J. A. Kłoczowski, *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, KUL Lublin 1979.

²⁵⁵ R. Zawisza, *Dyskretna religijność Hanny*, dz. cyt., s. 73.

²⁵⁶ 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*, dz. cyt., 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 dość nieostrożne, bowiem trudno u Arendt odnaleźć jednoznaczne powiązania łączące cudowność istnienia i zdumiewający fakt narodzin z ideą transcendentnego Boga.

ale także do przyszłych pokoleń. 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 któregoś 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 potęga kryć się musi w rękach panów, aby ich do tego doprowadzić» i odwraca się pełen goryczy, ale pokonany”²⁵⁷.

W powyższym obszernym, ale ważnym i reprezentatywnym fragmencie wybrzmiewa ogrom destrukcji, na jaką skazana jest jednostka poddawana

²⁵⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 529–530.

eksperymentom medycznym przeprowadzanym w obozach koncentracyjnych i w obozach zagłady. Nie chodzi tutaj wyłącznie o eksperymenty *stricte* medyczne dokonywane na ludzkich jednostkach, uznanych za niepożądane w społeczeństwie. Rzecz 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 maszynę 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 niepohamowanej 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. Wydaje się to najbardziej spektakularną formą manifestowania się zła. Jak zauważa amerykański filozof Richard J. Bernstein: „Bledną przy tym tradycyjne rozumienia występku, grzechu, złych intencji i można przy tym postępować w ten sposób 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»²⁵⁸.

Na podstawie zacytowanego wcześniej fragmentu z *Korzeni totalitaryzmu* można zaryzykować tezę, że totalitaryzm i jego zbrodnia w postaci Szoah zmusza do rewizji pytania o Boga **pośrednio**, 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 nad 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 r., a co zostało już zacytowane wcześniej. 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 zaniknęła i człowiek faktycznie stał się tak potężny, że aż – w specyficzny, sobie właściwy sposób – **wszechmogący**? Fakt możliwości skutecznego wpływania na ludzką kondycję i niszczycielskiego 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 przyjścia na świat*. Co więcej, subtelne wątki religijne pojawiające

²⁵⁸ R. J. Bernstein, *Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant*, dz. cyt., s. 21.

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 teść 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 ściśle 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 ciemionych – 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 wytopienie narodu Rohilla byłoby tak samo niewinne jak połknięcie roztoczy

wraz z kęsem sera”, ich słowa miały w sobie coś z proroctwa; nie wpływały jednak z dogmatycznej wiary w „Boga-mściciela”, lecz z nieufności wobec natury ludzkiej²⁵⁹.

Arendt wiąże zanik lęku przed piekłem bezpośrednio z upadkiem instytucji autorytetu. Jednakże przede wszystkim stawia tezę, że sekularyzacja nowożytności 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 samej 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 niejako 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, opartego na rzymskiej triadzie *autorytet–religia–tradycja*, oraz radykalne zmiany zachodzące w obrębie światopoglądu człowieka Zachodu. Nie ulega przy tym wątpliwości, że dość kontrowersyjna – także z filozoficznego punktu widzenia – pozostaje teza o ukształtowaniu i wykorzystaniu chrześcijańskiej nauki o piekle do zabezpieczania trwałości instytucji i struktur życia publicznego oraz do kształtowania *funkcjonowania sumienia*. Jednakże kwestia ta wykracza poza obszar niniejszych refleksji.

²⁵⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 163–164.

W przytoczonym cytacie, Arendt wspomina o pamięci o *niesłychanych, niespotykanych dotąd zbrodniach*, które miały miejsce w Europie w okresie funkcjonowania totalitaryzmu. Zaznacza również, że zbrodnie te powinny uzmysłwić doniosły wpływ funkcjonującego wcześniej 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 religijnej wiary w istnienie piekła i jednocześnie zanik lęku przed nim, są momentem poprzedzającym nastanie totalitaryzmów. Jednocześnie jest to konsekwencja sekularyzacji rzeczywistości, która miała się rozpocząć już w początkowym okresie nowożytności.

Rodzi się zatem pytanie o to, w jaki sposób Zagłada jest impulsem do rewizji pytań o eschatologiczne wierzenia dotyczące potępionych oraz w ogóle do zweryfikowania pytań o religię? Na podstawie założeń Arendt można konkludować, że rzeczywistość, która nastąpiła bezpośrednio po zakończeniu 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 zresztą 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 miałaby 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 ludzi²⁶⁰, którzy dopuszczali się tego rodzaju zbrodni pod postacią ludobójstwa. Holokaust – w perspektywie interpretacji proponowanej przez autorkę – może przyczynić się

²⁶⁰ Otwarte jednak 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 dysertacji.

do przeformułowania problematyki wiary religijnej, w ścisłym związku ze zjawiskiem zaniku eschatologicznej 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 wyraźnego 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 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. Co więcej, 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 wszakże to samo tragiczne wydarzenie historyczne. Pojawiają się również takie

elementy w ich poglądach – niekiedy, jak u Arendt, obecne w sposób *implicite*, zaś u Jonasa występujące w sposób jednoznaczny – które przywołują ideę Boga w perspektywie kabalistycznej, mitycznej narracji o akcie *cimcum*.

ROZDZIAŁ IV

SZOAH JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ O CZŁOWIEKA

„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 krzyczało: «Mamusi, mamusi, ja jestem dobrym chłopcem, dlaczego mnie zostawiasz?» Poszło prosto do pieca. Matka wojnę przeżyła, ale nigdy już nie była normalna»²⁶¹

Przywołane powyżej wspomnienie dobitnie przedstawia traumatyczność doświadczeń osób, które przeżyły Zagładę. Uświadamia, jak głęboko doświadczenie to wryło się w niektórych osobach i jak długo później wpływało na ich życie. Nie ma wątpliwości, że doświadczenie zła 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 wcześniej esej Hansa Jonasa *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, nie jest jedynie próbą intelektualnego eksperymentu nad kwestią Boga po konfrontacji z wydarzeniem Zagłady²⁶². We wspomnianym eseju pojawiają się

²⁶¹ K. Przewrocka-Aderet, *Polanim. Z Polski do Izraela*, Wołowiec 2019, s. 73.

²⁶² 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

również – choć nie wprost – interesujące nurty z zakresu filozofii człowieka. Zasygnalizowanym już wcześniej jednym z podstawowych zarzutów jest brak refleksji nad zagadnieniem odpowiedzialności człowieka za zbrodnie z okresu Holokaustu. Odnotowania wymaga fakt, że autor 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 jednoznaczną 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, a także również do wykreowania nowych ujęć. Okazuje się, że dla Jonasa jest oczywiste, że wydarzenie Holokaustu posiada swoje reperkusje nie tylko w zakresie filozofii Boga. Istotnie, zachodzą one również w dziedzinie filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Jeżeli w eseju *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* Jonas pyta, co Holokaust 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 opracowaniach tych pojawiają się pewne formy konfrontacji z doświadczeniem Szoah, które w ujęciu autora staje się impulsem do 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 postulatów odpowiedzialności.

z najbardziej radykalnych myślicieli na temat wpływu Holokaustu na naszą koncepcję Boga”. L. Troster, *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, tłum. własne, dz. cyt., s. 16–17.

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 tym samym dał możliwość dla zaistnienia wszelkich innych bytów²⁶³. Od tego momentu, od chwili tej prapadecyzji, Bóg *odtworza się* na nowo, niejako *staje się*. Oznacza to dla Jonasa, że Bóg wcale nie jest Bogiem wszechmocnym²⁶⁴. Czym jest *wycofanie się* Boga? Należy pod tym pojęciem 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 nieśmiertelność²⁶⁵.

Ryzyko, które podjął Bóg w akcie *cimcum* polegało również 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 to dla człowieka? Pojawia się w tym kontekście 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

²⁶³ Kwestia ta została szczegółowo omówiona w rozdziale III (punkt 4).

²⁶⁴ Przekonanie, że Bóg nie jest wszechmocny jest powiązane również z podzielanym przez Jonasa przeświadczeniem o Boskim *stawaniu 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*, dz. cyt., s. 140.

²⁶⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, dz. cyt., s. 384.

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 w tym 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 niezdeteminowanych 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 odwołuje się do manichejskiego dualizmu: zło rodzi się w ludzkich sercach i dochodzi do władzy w świecie. Samo dopuszczenie ludzkiej wolności wymagało wyrzeczenia się wszechmocy”²⁶⁶. Postulując paradygmat ludzkiej odpowiedzialności, wynikający z wyłonienia się człowieka w toku stawania się świata po Boskim akcie *cimcum*, filozof nie prezentuje konkretnych maksym. Jedynym i praktycznie 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 działo się tak – czy też nie działo się zbyt często i nie z jego powodu – że Bóg musi żałować, iż pozwolił powstać światu”²⁶⁷. Zasada ta odnosi się do terażniejszości człowieka, do jego *tu i teraz*. Co więcej, 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 zła²⁶⁸.

²⁶⁶ Tamże, s. 391.

²⁶⁷ Tamże, s. 392.

²⁶⁸ Przeświadczenie to wiąże się ściśle 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 życiem przyszłym, lecz również życiem terażniejszym. (...) 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.

W jednym ze swoich późniejszych esejów, w których Jonas analizuje konsekwencje współczesnej kosmologii – opartej o akt *cimcum* – dla własnej filozofii oraz teologii, autor powraca do *idei pomocy Bogu*. Podaje tam przykład²⁶⁹ dwudziestokilkuletniej Żydówki, Etty Hillesum²⁷⁰, która została zamordowana w obozie Auschwitz–Birkenau w 1943 roku. We wspomnianym eseju daje wyraz temu, 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 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 terytorium²⁷¹.

²⁶⁹ Zob. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston 1996, s. 192; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach Biblioteki Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie (nr sygn.: 97-1824).

²⁷⁰ „Etty Hillesum zmarła w 1943 r. w dwudziestym ósmym roku życia w Auschwitz. Pochodziła z holenderskiej rodziny żydowskiej, studiowała sławistykę, 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 zmagania, a dla potomnych pozostał świadectwem jej niezwyklej 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 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.

²⁷¹ E. Hillesum, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, tłum. I. Piotrowska, Kraków 2000, s. 160.

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 pradecezyji w akcie *cimcum*.

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 terażniejszość świata oraz o jego przyszłość. Koresponduje to również z postulatem Zygmunta Bauman, wedle 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”²⁷². Propozycja Jonasa miałaby być ważną wskazówką pozwalającą uniknąć podobnej katastrofy. Skoro Bóg *zrezygnował* – jak twierdzi Jonas – z własnej wszechmocy, człowiek powinien 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 kabalistyczną koncepcją aktu *cimcum*, rodzi pewną wątpliwość. Pojawia się bowiem pytanie, czy Jonas – niejako w konsekwencji – nie prezentuje takiej wizji Boga, która jest pozbawiona jakiegokolwiek prerogatywy mocy, zaś człowiek – z uwagi na dynamikę własnej wolności – nie prezentuje się w tym ujęciu

²⁷² Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. F. Jaszuński, Warszawa 1992, s. 131.

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 zdecydowanie większa niż moc samego Boga. Zatem człowiek jest zdolny do nadużywania swojej władzy. Być może już jej niejednokrotnie nadużył choćby w ten sposób, że wydarzyła się Zagłada? Niestety na to pytanie, co dość wymowne, Jonas nie odpowiada wprost. Pojawia się za to inna kontrowersja, prowadząca do postawienia dość 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. Bowiem miałby on być 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 faktycznie konieczne jest kreowanie nowej mitycznej ontologii, która ponadto bazuje na arbitralnym zmodyfikowaniu koncepcji Izaaka Lurii, dokonany koszt rezygnacji z przymiotu Boskiej wszechmocy? Taką wątpliwość prezentuje również Krystyna Bembenek: „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?”²⁷³. 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 cały świat*. Filozoficzne rozważania Jonasa nad naturą Boga posiadają doniosłe konsekwencje

²⁷³ K. Bembenek, *O (nie)mocy Boga – głos Hansa Jonasa*, dz. cyt., s. 144.

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 technologicznej*, która została opublikowana w 1979 roku, a więc wcześniej niż poprzednia. We wspomnianej książce Jonas skupia się na problematyce człowieka, będącego wytwórcą cywilizacji technicznej. Filozof dostrzega, że nagła technicyzacja rzeczywistości stała się faktem, od którego nie ma odwrotu. Wybrzmiewa w tym również 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, byłby ofertą adresowaną do człowieka żyjącego we współczesnym, stechnicyzowanym 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*²⁷⁴. 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, Martin Heidegger²⁷⁵. Jonas twierdzi, że myśl współczesna ujmuje rzeczywistość w taki sposób, który

²⁷⁴ Zob. H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, „Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht” 1994/1995, nr 24, s. 3–15; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach Izraelskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie (nr sygn.: 13912.11).

²⁷⁵ Zob. tamże oraz L. Troster, *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, dz. cyt., s. 18.

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)²⁷⁶. Według filozofa, współczesna myśl filozoficzna nie jest w stanie zaoferować żadnej etyki, nie odwołuje się do żadnych stabilnie ugruntowanych etycznych paradygmatów, które mogłyby realnie chronić przed niebezpieczeństwami. Takie postrzeganie świata, którego jedną z charakterystycznych cech jest gwałtowne, powszechne oraz, w pewnym sensie, przytłaczające technicyzowanie, ma wymiar wyraźnie pesymistyczny, toteż oceniane jest pejoratywnie. Jonas postrzega rzeczywistość jako będącą poniekąd 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)²⁷⁷.

²⁷⁶ 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, celów 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 and the Concept of God after the Holocaust*, dz. cyt., s. 18, tłum. własne.

²⁷⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 16. Warto w tym kontekście wskazać także na E. Fromma, który również podjął się krytyki współczesnego mu świata. Według Ericha Fromma współczesność jest świadkiem i jednocześnie ofiarą oświeceniowej obietnicy postępu. Postęp ten miał się wszakże 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.

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 tym samym 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 one nie w powściągnięciu i moderowaniu nieokiełznanego 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 niejako *niezabezpieczony*. Analizę propozycji filozofa, dotyczących ochrony człowieka w dobie nieokiełznanego 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 niezbitym faktem²⁷⁸.

Autor powyższych słów dostrzega swoistą atrofię wyobraźni moralnej, która uległa instrumentalizacji i została podporządkowana zdolnościom technicznym człowieka.

²⁷⁸ Z. Bauman, *Historia naturalna zła*, „Znak” 2012, nr 690 (11), s. 13.

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 dość podobnym tonie, a być może 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 nadziejami²⁷⁹.

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 służących prewencji. Rezultatem drugiej wojny światowej nie jest spowolnienie rozwoju technicznego – nieopanowanego w przekonaniu Jonasa – 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

²⁷⁹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 72–73.

etyczny, którego nowoczesnemu 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*²⁸⁰.

Jakie zatem rozwiązanie proponuje Jonas? Najpierw stawia pytanie o podstawy dla nowej etyki²⁸¹, o fundament, który sprostałby zadaniu ochrony człowieka w dobie nadmiernego technicyzowania rzeczywistości, przy uwzględnieniu faktu, że ów pęd zapewne wymknął się spod 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 mały realnego zastosowania”²⁸².

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, zaś przedmiotem dodatkowym ludzkiej odpowiedzialności jest przyszłość 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. Podołanie dziś takiej

²⁸⁰ Zob. G. Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, tłum. S. Corneille, P. Ivernel, Paris 2003, s. 47.

²⁸¹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 61.

²⁸² Tamże, s. 17.

odpowiedzialności wymaga przeto dalej sięgającego przewidywania, a więc naukowej futurologii”²⁸³.

Kategoria odpowiedzialności prezentuje się więc jako podstawowy paradygmat nowej etyki, która miałaby zapewnić człowiekowi poczucie bezpieczeństwa w znacznie stechnicyzowanym świecie i – co więcej – 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 człowieka z innymi ludźmi, w dynamice paradygmatu odpowiedzialności, miałoby 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 rzeczywistości²⁸⁴.

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, i co z tym związane, w jaki sposób ludzie powinni skutecznie zapobiegać

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ 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. Czyni on nas odpowiedzialnymi wobec owych podmiotów we wszystkich naszych czynach, których zakres posiada tak rozległe wymiary czasu, przestrzeni i głębi”. Tamże, s. 86–87.

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 scenie²⁸⁵.

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 stechniczowanym.

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 zatury – 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

²⁸⁵ Tamże, s. 63.

podejmowania decyzji. Reguła ta stwierdza, ujmując rzecz bardzo prosto (...) że prorocztwu zatruty należy baczniej się przysłuchiwać niż prorocztwu szczęśliwości”²⁸⁶. 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, wedle którego istnienie człowieka lub jego istota, traktowana holistycznie, 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 (...)”²⁸⁷.

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, zaś 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 systemu etycznego. Rzeczywistość objawiona miałaby 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 istnienia, niemniej potrzeba taka może przynajmniej pobudzić nas do jej poszukiwania. Aby zaś poszukiwanie to nie

²⁸⁶ Tamże, s. 70–71.

²⁸⁷ Tamże, s. 81.

było zdeterminowane z góry przyjętymi przesłankami, filozof świata doczesnego, trudy się nad stworzeniem etyki, musi – wbrew przeciwnego werdyktowi Kanta – przede wszystkim hipotetycznie dopuścić możliwość racjonalnej metafizyki, jeżeli 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 specyficzne coś, i po drugie; że etyka którą być może da się wznieść na tej podstawie, nie może pozostawać związana z bezwzględny antropocentryzmem (...). Nieodłączne od nowoczesnej techniki możliwości apokaliptyczne nauczyły nas, że ciasny antropocentryzm może być przesadą, i że wymaga on przynajmniej powtórnego przeanalizowania”²⁸⁸.

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, bowiem odnoszą 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

²⁸⁸ Tamże, s. 94–95.

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 nierzeczywiste»²⁸⁹.

Przywołany fragment dość 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 tym samym przygotowały podłoże do wyłonienia się nowego zjawiska określanego mianem totalitaryzmu. 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 zdroworoządkowej interpretacji dziejów za pomocą komunałów. 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 być»²⁹⁰.

²⁸⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 30.

²⁹⁰ Tamże.

Mając na uwadze spostrzeżenia Arendt na temat totalitaryzmu można uznać, że szczególnie względem tego fenomenu nie należy żywić naiwnej nadziei, że zostanie on bez reszty zdiagnozowany i w pełni zrozumiany. Arendt wspomina także 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 kilkunastu lat doprowadziły do głębokich przeobrażeń warunków politycznych na całym świecie (...)”²⁹¹. 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 terror²⁹². 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

²⁹¹ Tamże.

²⁹² 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.]).

do przekształcania obozów w laboratoria do eksperymentowania na ludziach traktowanych bezosobowo i instrumentalnie. Szoah sygnalizuje również potrzebę odpowiedzi na pytanie o wielorakie konsekwencje tego wydarzenia, a także o jego wpływ na decyzję o podjęciu nowych poszukiwań filozoficznych. Jakże 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 pytań, które pojawiły się wcześniej. Oznacza również konieczność krytycznego zmierzenia się z propozycjami odpowiedzi na nie. 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, nieuwieńczone traktatem pokojowym dla zwyciężonych ani wytchnieniem dla zwycięzców, zakończyły się oczekiwaniem trzeciej wojny między pozostałymi przy życiu mocarstwami. 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 wykorzenienia 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. Chociaż 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 optymizm²⁹³.

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 jej doświadczeniami, 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 masowej zbrodni Holocaustu. Co więcej, niepewność względem przyszłości i wywoływany z tego powodu lęk mogą spowodować utratę wiary w możliwość zaprowadzenia porządku, który przyniosłby 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 wykorzenienia. 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 właśnie 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

²⁹³ Tamże, s. 29–30.

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 dość powszechnie żywionym przeświadczeniu na temat nieuchronności rozkładu dotychczasowych cywilizacji. Po części można zgodzić się z zarzutem sztucznej generalizacji tych jej spostrzeżeń. Mimo to trzeba pamiętać, że celem zainteresowań Arendt nie było socjologiczne analizowanie nastrojów panujących w po zakończeniu drugiej wojny światowej. Arendt nie była zresztą odosobniona w swoich diagnozach. Poczucie osamotnienia i zagubienia celu zostało dostrzeżone również przez innych myślicieli, takich jak chociażby Erich Fromm, Emmanuel Lévinas i oczywiście Hans Jonas. Z całą pewnością diagnozy Arendt nie są też jednoznacznie pesymistyczne. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* dość 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 dość 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 dość ogólnikowa, aczkolwiek w innych jej pismach – takich jak choćby *Eichmann w Jerozolimie. Rzec 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 już 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 kryzysu²⁹⁴. 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:

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 autorytetu²⁹⁵.

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

²⁹⁴ 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.]).

²⁹⁵ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt., s. 109.

światowej. Co więcej, wszelkie próby ponownego zdefiniowania pojęcia autorytetu musiałyby współcześnie napotykać na liczne trudności. W tym kontekście 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, wedle 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 początkach ubiegłego wieku. Arendt uwzględnia przy tym również urzeczywistnianie się coraz większego postępu, także technologicznego²⁹⁶. W tym ujęciu kategoria autorytetu miała kiedyś stanowić jedno z centralnych pojęć tej dziedziny ludzkiej działalności, którą jest polityka. Zanik wszelkich znanych 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 myśli 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 ogólna 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 przedpola 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

²⁹⁶ W tym aspekcie podziela przekonania Jonasa o technicyzacji świata współczesnego.

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 szczególna forma, 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 znaczenie²⁹⁷.

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. Można i należy przyjąć, co wprawdzie 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 pejzażu 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, wedle którego instytucja autorytetu miałaby sankcjonować przymuszanie ludzi do posłuszeństwa. Arendt zauważa, iż „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 przemoc”²⁹⁸.

²⁹⁷ Tamże, s. 109–110.

²⁹⁸ Tamże, s. 111.

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 zatem potrzebować tych elementów z tego powodu, że sam jako jednostka cechuje się przygodnością. Zniknięcie instytucji tradycji i autorytetu we współczesnym krajobrazie świata wiąże się z utratą fundamentów rzeczywistości²⁹⁹. 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 – wedle Arendt – poczucie zwątpienia, które było obecne w świecie Zachodu, choć w sposób latentny, już 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.

²⁹⁹ Zob. tamże, s. 113.

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. Wspomniany kryzys manifestował się zwątpieniem w przekonania religijne, a także negacją wiarygodności i zasadności takich dziedzin jak metafizyka czy teologia. W ramach swojej refleksji nad tą kwestią 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 apolityczności³⁰⁰. 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 posłuszeństwo 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,

³⁰⁰ 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.]).

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 księżom tego świata”³⁰¹.

Arendt utrzymuje zatem, że upolitycznienie i tym samym zinstytucjonalizowanie Kościoła po upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego doprowadziło do wręcz politycznego interpretowania danych z Objawienia. Religia chrześcijańska stała się bowiem czynnikiem łączącym przeszłość z teraźniejszością, a tym samym zaczęła 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 bowiem czynnikiem łączącym przeszłość z teraźniejszością, a tym samym zaczęła spełniać także funkcję autorytetu i to zarówno w zakresie politycznym. Kościół rzymski miał więc dokonać połączenia greckiej idei transcendencji z rzymskim pojęciem autorytetu. 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 niebezpieczeństwa³⁰².

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 przejęcia odpowiedzialności za problemy świata świeckiego. W związku z tym miała wyłonić się chrześcijańska nauka eschatologiczna o rzeczywistości potępionych, czyli nauka o piekle. Ukształtowanie

³⁰¹ Tamże, s. 153–154.

³⁰² 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 milili się siedemnastowieczni teoretycy polityki, żywiący nadzieję, że autorytet i religię można ocalić bez zachowania tradycji. 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.

się jej miało zatem doprowadzić do zachowania i adaptowania do 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, aby zlikwidować piekło, pokonać Szatana i wyzwolić dusze zmarłych grzeszników (...) od śmierci i potępienia. Próbuąc właściwie ocenić polityczne, pozareligijne źródła nauki o piekle, napotykaemy 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 (...))³⁰³.

Trzeba zaznaczyć, że zacytowane spostrzeżenie Arendt jest dość kontrowersyjne, a przez to dyskusyjne. Nie ulega wątpliwości, że pierwotne wspólnoty eklezjalne kładły duży nacisk na głoszenie schyłkowości czasów i szybkie nastanie rzeczywistości eschatologicznej. Prawdą jest także, 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 już w początkach religii chrześcijańskiej. Przesłanki na rzecz obecności tej nauki

³⁰³ Tamże, s. 157, 159.

w tekstach i tradycji wczesnochrześcijańskiej 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, wedle Arendt, wzmocnić autorytet religii chrześcijańskiej. Doprowadziło jednak do sytuacji, co autorka dostrzega, 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 przynieść na Ziemi nie radość, lecz strach i zamiast czynić śmierć lżejszą, uczyniła ją jeszcze bardziej nieznośną”³⁰⁴.

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 ponadto centralną pozycję w życiu kulturowym i społecznym po upadku Cesarstwa

³⁰⁴ Tamże, s. 163.

Rzymskiego. Nauka o piekle – według Arendt – 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*³⁰⁵ miał nastąpić wraz z upadkiem rzymskiej triady *autorytet–religia–tradycja*, co nastąpiło u początków nowożytności, gdy zaczęła się sukcesywnie rozwijać postawa wątpliwości. 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”³⁰⁶.

Ocena Arendt, co do kwestii instytucji autorytetu po dwudziestowiecznej katastrofie w postaci totalitaryzmów i Zagłady, jest jednoznaczna – autorytet miał zaniknąć z krajobrazu rzeczywistości świata 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 ludzkiej³⁰⁷.

Można odnieść wrażenie, że dość generalizująca diagnoza Arendt jest daleka od optymizmu. Autorka twierdzi, że wyłanianie się na Starym Kontynencie dwudziestowiecznych totalitaryzmów było możliwe właśnie 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.

³⁰⁵ Zob. tamże, s. 171.

³⁰⁶ Tamże.

³⁰⁷ Tamże, s. 173.

Z kolei 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 już 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 przerażającego zjawiska Holokaustu – 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: nowożytne 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, według Arendt, 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. Komparatystyczna lektura tych tekstów pozwala zatem na postawienie tezy o przyczynach upadku wspomnianej instytucji.

Po pierwsze, jak wspomniano wcześniej, trzeba mieć na uwadze, że totalitaryzm w istotnym stopniu charakteryzują takie dwa czynniki, jak terror i propaganda. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie totalitarna propaganda, zwłaszcza propaganda nazistowska – konsekwentnie i brutalnie lansująca między innymi 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 to właśnie 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 pragnie być sam dla siebie jedyną instancją i autorytetem. Z tego też powodu odrzuca wszelkie zewnętrzne autorytety. Nie potrzebuje i nie chce również odniesień do tradycji, będącej formą zakorzenienia w przeszłości i dającej poczucie stałości.

Na tej podstawie można zatem wysnuć tezę, że to właśnie 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. Trzeba również postawić wniosek, że jeśli najdonioślejszym i najbardziej zatrważającym wyrazem i skutkiem działania totalitaryzmu jest Zagłada to jest tak właśnie dlatego, że to w tym przerażającym wydarzeniu historycznym najpełniej wyraziły się terror i propaganda. Z tego też powodu wydarzenie to można postrzegać – w kontekście całości poglądów Arendt – jako moment wieńczący kryzys instytucji autorytetu, powiązanego w dużym stopniu z tradycją, i będący przypieczętowaniem procesu jego upadku. 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?³⁰⁸

Otóż po zakończeniu drugiej wojny światowej, jak już wcześniej wspomniano, dobiegł swojego kresu świat zaznajomiony z rzymską triadą *autorytet–religia–tradycja*. Tym samym upadła wszelka instytucja, dająca człowiekowi poczucie stałości oraz zakorzenienia w rzeczywistości ze względu na odniesienie, dzięki

³⁰⁸ Tamże, s. 124.

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 mógł osłabić i zniszczyć zwłaszcza instytucję autorytetu. Jeżeli Szoah jest wydarzeniem najbardziej dosadnego wyrażenia się totalitarnego terroru i propagandy, to wówczas można przyjąć, że to właśnie owo historyczne wydarzenie przyczyniło się bezpośrednio do zniknięcia instytucji autorytetu ze świata współczesnego. Tym samym, jeżeli przez długi czas na kontynencie europejskim instytucja autorytetu była powiązana z religią, to wówczas 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, które sięgają początków filozoficznej refleksji. Na przestrzeni dziejów wielokrotnie i na różne sposoby próbowano przedstawiać wolność jako jedną z kluczowych filozoficznych kwestii, gdyż wolność, jak zakładano, stanowi obok rozumności kwintesencję człowieczeństwa, w istotny sposób określa swoistość ludzkiego bytu. Wraz z problemem wolności pojawia się jednocześnie problematyka determinizmu oraz indeterminizmu. Te fundamentalne kwestie, posiadające nieskończenie rozległą filozoficzną literaturę, pozostają poza zasięgiem tematyki niniejszej dysertacji. Należy jednak z całą stanowczością 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 zмага 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 sobą³⁰⁹.

Autorka słusznie anonsuje problemowe pokrewieństwo zachodzące między zagadnieniem wolności człowieka a jego zdolnością do działalności politycznej. Wolność polityczna człowieka miałaby wyrażać się przede wszystkim w jego działaniu. Ważną sprawą pozostaje także kwestia wolności osobistej, tej najbardziej wewnętrznej i tym samym najbliższej człowiekowi, będącej 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 należałoby zapytać o ludzką wolność w kontekście doświadczenia totalitaryzmu. Jaki zatem wpływ wywarł totalitaryzm na ludzką zdolność do wolnego działania, a zwłaszcza w zakresie działalności politycznej? Pytanie to jest o tyle ważne, gdyż – jak zauważa Arendt – już od czasów starożytnych nie ulegało wątpliwości, że ludzka podmiotowość w zakresie aktywności politycznej powinna przebiegać w warunkach wolności, rozumianej jako zdolność do podejmowania swobodnych decyzji i wyborów. Doświadczenie totalitaryzmu, a zwłaszcza jego najtragiczniejszego przejawu w postaci 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,

³⁰⁹ Tamże, s. 179, 181.

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 współczesnych³¹⁰.

Konsekwencją dwudziestowiecznej katastrofy w postaci totalitaryzmu i Szoah, jest zwątpienie w możliwość pogodzenia wolności z polityką, których związek był niekwestionowany już praktycznie od czasów antycznych. W tym sensie pytanie o charakter powiązania ludzkiej wolności z działalnością polityczną zostaje po doświadczeniu Zagłady zrewidowane i przekształcone w pytanie o to, czy w ogóle pogodzenie tych kwestii jest możliwe. Dlaczego doświadczenie totalitaryzmu i Zagłady doprowadziło do takiej sytuacji?

Odpowiadając na to pytanie należy mieć na uwadze, że totalitarny terror niweluje coś najbardziej fundamentalnego dla urzeczywistniania się ludzkiej wolności. Jest to przestrzeń, w której ta wolność 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 przestrzeni”³¹¹.

Totalitarny terror wyniszcza bowiem sferę, którą jest przestrzeń relacji międzyludzkich. Tam bowiem 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, a zwłaszcza w obozach koncentracyjnych i w obozach zagłady, destrukcyjnie rzutuje na ten zasadniczy

³¹⁰ Tamże, s. 182–183.

³¹¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Grinberg, D. Szawiel, Warszawa 2008, s. 653.

element ludzkiego życia, którym jest wolność człowieka jako jednostki. W ten właśnie sposób podważony zostaje 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”³¹². Jak wspomina Arendt „Terror jako wykonanie 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»”³¹³.

Jakie są jednak rezultaty takiego sposobu funkcjonowania totalitarnej formy terroru? Totalitarny terror niszczy nie tylko indywidualną wolność człowieka, ale także doprowadza do wyrugowania z krajobrazu rzeczywistości jakiegokolwiek elementu, który wyrażałby społeczny pluralizm. Panowanie totalitarnego terroru przełożyło się na poważne uszczuplenie ludzkiej dyspozycji wolności, zwłaszcza w zakresie działania, a szczególnie 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, znaleziono narzędzie służące nie tylko wyzwalanii sił dziejowych lub sił przyrody, ale też zwiększeniu ich do prędkości, której nigdy by nie osiągnęły pozostawione własnemu losowi. Oznacza to praktycznie, że terror wykonuje bez zwłoki wyroki śmierci wydane rzekomo przez Przyrodę na rasy i jednostki, które są «nie przystosowane do życia», czy przez

³¹² Tamże, s. 652.

³¹³ Tamże.

Historię na «ginące klasy», nie czekając na powolniejsze i mniej skuteczne same procesy przyrodnicze i dziejowe»³¹⁴.

Wyeliminowanie ludzkiej wolności następuje poprzez zniszczenie przestrzeni interpersonalnych, gdzie owa wolność może się w sposób autentyczny realizować, lub poprzez fizyczną eliminację określonych grup ludzi, prowadzoną z powodów ideologicznych, co stanowi zaprzeczenie ich prawa do wolności i implikuje odmówieniem im fundamentalnego prawa do życia.

Doświadczenie dwudziestowiecznej władzy totalitarnej, a także jej finalnej eskalacji w postaci wydarzenia Zagłady, uzmysławia nie tylko konieczność zrewidowania pytania o możliwość pogodzenia ludzkiej wolności z polityką, ale także wzywa do ponownego rozważenia zakresu oddziaływania poszczególnych koncepcji politycznych. Bez wątpienia jednym z nich, i bodaj najbardziej katastrofalnym, był właśnie totalitaryzm. W konsekwencji 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 poszczególnych sformułowań praw człowieka oraz paradoks nagiego człowieczeństwa – człowieczeństwa, które w najbardziej elementarnym sensie okazuje się zależne od istnienia wspólnoty politycznej»³¹⁵.

Nie można zachować człowieczeństwa w sytuacji, w której ludzka jednostka pozbawiona jest praw. Arendt formułuje tym samym interesujące przekonanie, wedle 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

³¹⁴ Tamże, s. 653–654.

³¹⁵ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość*, dz. cyt., s. 49.

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 jednostka, a także w szerszym sensie jako uczestnik ludzkich społeczności, posiada wpisane w swoją wewnętrzną strukturę umiłowanie wolności. Lektura pism myślicielki 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 rolę³¹⁶.

³¹⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 654–656.

Całkowite ograniczenie ludzkiej wolności jest możliwe zwłaszcza w sytuacji, gdy dokonał tego totalitarny terror. Terror posługuje się strachem, który tak dalekosiężnie wpływa na ludzkie działanie, że je wręcz paraliżuje, sprawiając tym samym, 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 człowieka. 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 w tym kontekście swego rodzaju substytutem ludzkiego działania, zastępując je i zawłaszczając nim.

Funkcjonowanie totalitarnego terroru, który Arendt określa mianem *żelaznej obręczy*, jest jednocześnie przystosowywaniem ludzkości do pełnienia roli kata bądź ofiary. Totalitarny terror koresponduje w tym kontekście z inną elementarną cechą totalitaryzmu, którą jest **propaganda**. Opiera się ona na sloganach, powołujących się jednocześnie na rzekomy status naukowości. Podejście takie jest – co ujawnia się w opinii Arendt – zdecydowanie 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 właśnie ideologiczna propaganda. Jej zadaniem jest przeformułowanie myślenia w taki sposób, by zdystansować je od dziedziny ludzkiego doświadczenia i ludzkiej rzeczywistości.

Totalitarna propaganda kreuje wizję takiej rzeczywistości, która kreuje siebie do roli bycia bardziej realną od tej, 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 potencjalnej ludzkiej ingerencji w zakres rzeczywistości politycznej. Biorąc to pod uwagę trzeba mieć świadomość, że mowa jest tu o całkowitym skrepowaniu 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 Szoah

Nie jest wcale bezzasadne przeformułowanie pytania *Jaki jest człowiek po doświadczeniu totalitaryzmu i Zagłady?* I uczynienie go pytaniem bardziej bezpośrednim i klarowniejszym: *Czy forma rządzenia w postaci totalitaryzmu jest w stanie oddziaływać na człowieka i wpływać na jego kondycję egzystencjalną oraz naturę?* Nie należy zatem pytać jedynie o oddziaływanie totalitaryzmu na ludzką kondycję, ale trzeba je przeformułować w pytanie o wpływ władzy totalnej i Szoah na egzystencjalną kondycję człowieka, a także na oddziaływanie tej formy władzy na ludzką naturę. Pytanie o kondycję człowieka nie oznacza jedynie próby zredefiniowania jego egzystencjalnego położenia po wspomnianym tragicznym wydarzeniu historycznym. Chodzi raczej o przeanalizowanie wpływu tego faktu na człowieczeństwo jako takie, na naturę człowieka. Z problematyką tą mierzy się

również 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”³¹⁷.

Można jednak pokusić się o próbę przedstawienia opisowej syntezy tego zjawiska, które istotnie wpłynęło na kondycję i naturę człowieczeństwa. Sam totalitaryzm nie jest bowiem jedynie 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 funkcją jego wielorakiej aktywności. Wszystkie bowiem te elementy złożyły się na okoliczności sprzyjające wykrystalizowaniu się konkretnych form totalitaryzmu. Z całą pewnością zjawisko władzy totalnej należałoby postrzegać jako bardzo wysublimowaną formę ludzkiego odnoszenia się do rzeczywistości, a także formę jej postrzegania³¹⁸.

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 bowiem może być sposób bycia człowieka, jego odniesienie się do innej osoby lub określony sposób myślenia. Totalitaryzm to jednakże przede wszystkim – na co zwraca uwagę Arendt – pseudonaukowy **eksperyment**, dokonywany w określonej rzeczywistości. Eksperyment ten, przeprowadzany na konkretnych ludzkich jednostkach tworzących społeczeństwo,

³¹⁷ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość*, dz. cyt., s. 52–53.

³¹⁸ Podobnie ujmuje to Moskalewicz: „Totalitaryzm stanowi (...) sposób interpretacji świata, interpretacji będącej rezultatem wolnych ludzkich wyborów, której skutki są dla interpretujących katastrofalne”. Tamże, s. 53.

wynika bowiem z ludzkiego zatrważającego i niepokojąco realnego 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 to 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. Zarazem jednak totalitaryzm – rozumiany jako stały ruch – nie ma jasno określonego celu. Co więcej, w ogóle go nie potrzebuje, bowiem każdy cel, paradoksalnie, stanowiłby ograniczenie jego oddziaływania. Zatem ruch ten wydaje się być pozbawiony końca³¹⁹. Nie zadowala się ograniczonymi podbojami – rości sobie bowiem pretensje do całościowego zapanowania 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 koncentracyjne i obozy zagłady. 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

³¹⁹ Podobnie totalitaryzm ujmuje Margaret Canovan jako „(...) chaotyczny, nieużyteczny, maniacko dynamiczny ruch destrukcji”. M. Canovan, *Arendt's Theory of Totalitarianism: a reassessment*, „The Cambridge Companion to Hannah Arendt”, red. D. R. Villa, Cambridge 2000, s. 26; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach The New School w Nowym Jorku [nr sygn.: JC251.A74 C22 2000].

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 władzy³²⁰.

Specyfika obozowej rzeczywistości jest kluczem do zrozumienia, do jakich konsekwencji prowadzi eskalacja totalitaryzmu. A zatem, po pierwsze, 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, decydującym o specyfice obozów było skuteczne eliminowanie ze świadomości osób osadzonych poczucia

³²⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 512–513.

autonomii i wolności, co miało 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 poczucia 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 pracy³²¹. 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 przewartościowania ludzkiego etosu pracy. Totalitaryzm, zmuszający jednostkę do pracy, nie tylko daje poprzez to wyraz całkowitego panowania nad nią, ale również doprowadza do jej totalnego

³²¹ Stały się nimi także niektóre getta na obszarach wchodzących w skład III Rzeszy Niemieckiej. 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 także wielkim obozem niewolniczej pracy dla osób osadzonych. W ten sposób totalitaryzm pozbawił te ludzkie jednostki możliwości do spontanicznego i wolnego działania i przeprowadził eksperyment w postaci przymusowego wyzysku. Ludzie w getcie zostali zatem sprowadzeni do rangi elementów systemu produkcyjno-ekonomicznego, które są potrzebne do czasu przynoszenia zysku. Trzeba zaznaczyć, że łódzkie getto przyniosło III Rzeszy Niemieckiej olbrzymi zysk w wysokości 350 000 000 marek niemieckich, zaś 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 rangi narzędzia w celu osiągnięcia ekonomicznego sukcesu. Jako czynnik stopujący totalitarny ruch i rozwój – także ekonomiczny – osoby te zostały zamordowane w 1942 r. w obozie zagłady Kulmhof w Chełmnie nad Nerem. Wydarzenie to określa się mianem „Wielkiej Szpery” (5–12 września 1942 r.).

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 narzucane 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 człowieka osadzonego w rzeczywistości totalitarnej, jest jednocześnie doświadczeniem przezeń przekonania o własnej zastępowalności i wymienialności. Totalitaryzm uwypukla i sprowadza do absurdu związane z pracą elementy konsumpcyjnego społeczeństwa pracowników późnej nowoczesności. 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 przetrwać i rozumieć świat. Ponadto brak interakcji z innymi ludźmi uniemożliwia właściwe doświadczenia 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 polityką”³²².

Obóz doprowadza zatem 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:

³²² M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość*, dz. cyt., s. 69–70.

Dysponujemy wieloma relacjami osób, które przeżyły. Im bardziej są one autentyczne, tym mniejszy kładą nacisk na przekazanie rzeczy, które wymykają 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 opadają 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 absurdałne, 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 „rozwodzenie się nad okropieństwami” wydawałoby się niezbędne dla zrozumienia totalitaryzmu³²³.

Zatem nie tylko w ten sposób rzeczywistość obozowa przekłada się tak destrukcyjnie na ludzką kondycję, że dokonała dewastacji ludzkiej przestrzeni interakcji oraz zdolności do swobodnego działania – a tym samym zniszczyła ludzką wolność – ale także, poprzez wyzyskującą i dehumanizującą pracę, doprowadziła do sytuacji, w której jednostka ludzka sprowadzona została do formy *animal laborans*, do postaci *nagiego życia*. Taka forma, niezdolna do nawiązywania interakcji ludzkiego *Ja* z jakimś *Ty*, forma, której odebrano wolność, okazała się niezdadna do przetrwania i 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*:

³²³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 616 – 617. 619.

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 motywami³²⁴.

Niewątpliwie to 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 zweryfikowaniu przez władzę totalną możliwości jej 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, na które powoływał się totalitaryzm. 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”³²⁵.

Rozwój dominacji totalitaryzmu nad ludzką jednostką Arendt przedstawia za pomocą wyszczególnienia trzech etapów. Pierwszy etap wspomnianego rozwoju

³²⁴ Tamże, s. 643.

³²⁵ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość*, dz. cyt., s. 61.

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. W tym świetle 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 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”³²⁶. Ostatnim etap to (3.) zniweczenie ludzkiej zdolności do spontanicznego działania, osłabianie przestrzeni do potencjalnego zawiązywania relacji interpersonalnych, co przekłada się na radykalne izolowanie go i wzbudzanie w nim 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 miałby przebiegać w atmosferze odosobnienia (określanego przez w języku angielskim Arendt jako *isolation*). Tym, co cechuje człowieka sprowadzonego do rangi *animal laborans* jest permanentne 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. Jak zauważa Arendt, rezultatem oddziaływania totalitarnego eksperymentu na człowieku oraz na jego naturze

³²⁶ Tamże.

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.]”³²⁷.

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 faktycznie doświadczenie totalitaryzmu i Zagłady w konsekwencji tak radykalnie wpływa na ludzką naturę, że ją zmienia? Czy może raczej minione doświadczenia historyczne ostatniej wojny światowej w rzeczywistości odsłaniają pewną prawdę o człowieku, o jego swoistości – prawdę niejawną, ale dającą się ujawnić w warunkach totalitarnej opresji? W tym kontekście 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. Należy także podjąć problem zmiany paradygmatu dokonującej się w poglądach Arendt, która przenosi swoje zainteresowanie z kwestii *radykalności zła* na kwestię *banalności zła*.

9. Rewizja pytania o zło

Jakkolwiek zagadnienie zła od zawsze nurtuje ludzką myśl i domaga się zrozumienia, to jednak nie ulega wątpliwości, że trudno w całym dorobku filozoficznym odnaleźć odpowiedź jednoznaczną, która zaspokajałaby wszelkie ludzkie potrzeby poznawcze i czyniła zadość wszelkiej dociekliwości. Jest dość oczywiste, że również filozoficzna konfrontacja z dwudziestowiecznym wydarzeniem totalitaryzmu oraz Zagłady w sposób naturalny inicjuje pytanie o zło. Historia ludzkiej myśli potwierdza taką intuicję i dostarcza wielu przykładów podejmowania tej kwestii. Przybrała ona rozmaite formy – począwszy od zapytywań o charakterze etycznym, poprzez kwestie psychologiczne, a skończywszy

³²⁷ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, dz. cyt., tłum. własne, s. 455.

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 osądu³²⁸ – 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 (...)”³²⁹.

Jest zatem wiele racji w stwierdzeniu, że refleksja Arendt dostarcza wielu cennych impulsów interpretacyjnych dotyczących problematyki zła. Należy też odnotować wyraźną 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. Można stwierdzić, że 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.

Po pierwsze, 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”³³⁰. W tym kontekście, w *Korzeniach totalitaryzmu*, Arendt przywołuje zagadnienie zła radykalnego i omawia formy jego

³²⁸ Jak zauważa Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*: „(...) usiłujemy zrozumieć składniki naszych obecnych bądź minionych przeżyć, które po prostu przekraczają nasze możliwości zrozumienia. Próbujemy 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*, dz. cyt., s. 334.

³²⁹ M. Podniesiński, *Hanny Arendt koncepcja zła radykalnego jako szkic do teorii zapośredniczenia*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2010, nr 18 (2), s. 82.

³³⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 31.

przejawiania się, które w sposób jednoznacznie druzgocący wpłynęły na człowieka jako takiego, a także przyczyniły się do wyeksponowania nowego sposobu postrzegania zła. Tym samym stały się impulsem do zrewidowania dotychczasowych sposobów zapytywania o fenomen zła. Ujmuje to zagadnienie w następujący sposób:

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, jedyne go filozofa, który zapewne przynajmniej podejrzewał istnienie tego zła, chociaż natychmiast zrationalizował 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 zbędni. Ci, którzy manipulują tym systemem, uważają, że są zbędni tak samo jak pozostali ludzie i że totalitarni mordercy są tym bardziej niebezpieczni, iż nie 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 zbędne, 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 człowieka³³¹.

³³¹ Tamże, s. 534–535.

Powyższy fragment, pochodzący z ostatnich stron *Korzeni totalitaryzmu*, jest swego rodzaju podsumowaniem oddziaływania dwudziestowiecznego totalitaryzmu na rzeczywistość, a także 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 oraz jej 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 globu”³³².

Cel totalitaryzmu jest zatem jednoznaczny, a jest nim zmiana natury człowieka i tym samym przekształcenie dotychczasowej społeczności w społeczność nową i niejako *zaprogramowaną* według określonych celów użytecznych. Obozy, będące laboratoriami oddziaływania na człowieka, a także służące 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-orzecznictwej tradycji Zachodu³³³ – które uzasadniałyby ich stosowanie

³³² Tamże, s. 534.

³³³ 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 znamionuje zerwanie z tradycją. Nie można już polegać na tradycyjnych moralnych i filozoficznych ideach w celu

oraz ich zrozumienie. A zatem, właśnie w zastosowaniu totalnych metod i sposobów oddziaływania miałyby przejawiać się nowy rodzaj zła, zła określanego mianem *zła radykalne*. Po drugie, w przytoczonym fragmencie Arendt daje wyraz przekonaniu, że w konfrontacji ze złem radykalnym, które uwidoczniło się w sposobach wyrażania się totalitaryzmu, nie sposób 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. Oznacza to, że 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 pochodzenie. Trzeba jednak zauważyć, że pogląd ten niesie z sobą znaczne uproszczenie. Nie precyzuje jednak, co oznaczałoby słowo *pochodzenie*. Zgodnie z narracją teologii chrześcijańskiej, diabeł 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 niezbyt dokładnie dostrzega ten niuans.

Poza tym dwudziestowieczny totalitaryzm i Szoah odsłoniły jeszcze jeden aspekt okropności **zła radykalnego**. Już 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. Radykalne zło totalitaryzmu miało siłę wpłynąć na ludzką naturę i właśnie w tym miałyby przejawiać 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

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: Arendt and Kant*, tłum. własne, „Soundings: An Interdisciplinary Journal” 2002, nr 85 (1/2), s. 18.

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 motywacji”³³⁴.

Degradacja człowieka w totalitarnym eksperymencie dokonała się zatem zarówno poprzez eliminację jego podmiotowości prawnej, niszczenie jego przestrzeni do spontanicznego i wolnego działania oraz jego zdolności kreatywnych, aż po fizyczną eksterminację. Dwudziestowieczny totalitaryzm, w swoim ujawnieniu się pod postacią zła radykalnego, nie tylko doprowadził do nieludzkich eksperymentów nad człowiekiem, ale także do zaplanowanej, systematycznej i skutecznej dehumanizacji jednostki ludzkiej. Jak twierdzi Arendt: „Podobnie zaś jak w krajach cywilizowanych zakłada się, że głos sumienia mówi

³³⁴ Tamże, s. 19–21.

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 pokusom”³³⁵.

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. Co więcej, Kant nigdy nie uchyla się od przekonania, wedle 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 aktualizację i realizację tej skłonności. Zło radykalne, w opinii Kanta, miałoby zatem być

³³⁵ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 2010, s. 194.

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 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 osobista”³³⁶.

Filozoficzne zapytywania o zło i jego naturę stanowią nieskończone i wciąż aktualne wyzwanie, ale udzielenie ostatecznej i wyczerpującej odpowiedzi nie jest możliwe. Kłopotliwe są bowiem próby znalezienia definitywnych wyjaśnień zamykających tę problematykę. Dla autorki *Życia umysłu* ważne jest jednak, by podejmując je, *myśleć bez wsparcia* (ang. *thinking without a banister*). W ten sposób Arendt 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

³³⁶ R. J. Bernstein, *Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant*, dz. cyt., s. 29.

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*³³⁷.

Arendt w swojej filozofii nie przedstawia żadnego całościowego uzasadnienia zła, które pretendowałyby do całkowitego 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 r. 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 splątała mu figła: wpadł w „zachwyt” zapominając,

³³⁷ Zob. tamże, s. 22.

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 zła³³⁸.

Ostatnie słowa przytoczonego powyżej cytatu, w których pojawia się określenie *banalność zła*, zwracają szczególną uwagę. To właśnie one są świadectwem wspomnianej zmiany, która zaszła w filozoficznym postrzeganiu zagadnienia zła przez Arendt po wydarzeniu dwudziestowiecznego totalitaryzmu i Szoah. Co więcej, zmiana ta była wynikiem skonfrontowania się z tym szczególnym wydarzeniem, którym był proces Adolfa Eichmanna³³⁹, toczący się przed Sądem Okręgowym w Jerozolimie w okresie od kwietnia do grudnia 1961 roku. Arendt przebywała na tym procesie jako obserwatorka i korespondentka amerykańskiego tygodnika „The New Yorker”.

Można zaryzykować postawienie tezy, że 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

³³⁸ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, dz. cyt., s. 325–326.

³³⁹ Adolf Otto Eichmann (1906–1962) w okresie drugiej wojny światowej był funkcjonariuszem nazistowskim, urzędnikiem Trzeciej Rzeszy, któremu powierzono realizację planu *Endlösung der Judenfrage*. Tym samym Eichmann 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 r., został schwytany i porwany przez Mosad, służby specjalne Państwa Izrael. Następnie, w mundurze pracownika personelu pokładowego izraelskich linii lotniczych El Al, został przetransportowany w stanie znarkotyzowania do Izraela. Proces Eichmanna przed Sądem Okręgowym w Jerozolimie rozpoczął się 11 kwietnia 1961 r. Zakończył się w dniu 15 grudnia 1961 r., 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 lub jakiegokolwiek innego obozu koncentracyjnego oznaczało, że oskarżony ma bezpośredni udział w tysiącach 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 znanym prawie wymiarze. (...) Przekonał 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*, tłum. własne, Jerusalem 1992, s. 2218; zob. także dokumenty z procesu Eichmanna ze zbiorów Biblioteki Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie [nr sygn.: 92-1151F]). Wyrok wykonano przez powieszenie w dniu 31 maja 1962 r. w więzieniu w mieście Ramla nieopodal Tel Awiwu, zaś później jego ciało skremowano, a prochy rozsypały na wodach międzynarodowych Morza Śródziemnego.

i jednoznaczny, książka Arendt *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*³⁴⁰. To właśnie na jej kartach autorka zaprezentowała swoją koncepcję o złu banalnym, a tym samym odeszła od swoich poprzednich poglądów o złu radykalnym, zaprezentowanych w *Korzeniach totalitaryzmu*. Zmiana ta uświadamia, po pierwsze to, że kolejne wydarzenie historyczne – którym był proces Eichmanna w Izraelu – stało się dla Arendt inspiracją do filozoficznych dociekań. Po drugie, proces ten jest symboliczną, kolejną już konfrontacją myślicielki z wydarzeniem totalitaryzmu i Holokaustu. W konsekwencji przedstawione zostało zupełnie nowe spojrzenie na zagadnienie zła, które ujawniło się podczas drugiej wojny światowej.

Już 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 środowisk³⁴¹. Oskarżano ją 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. Co więcej, broniła prawa państwa Izrael do wytoczenia Eichmannowi procesu sądowego. Mimo to zarzucano jej to, 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 Holokaustu³⁴². Zarzut ten wynika ze szczególnego niezrozumienia intencji Arendt

³⁴⁰ Książka ukazała się w 1963 r., zaś początkowo myślicielka zamieszczała swoje spostrzeżenia 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 sierpnia 2019 r.]).

³⁴¹ Świadczyć 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; 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.

³⁴² Zob. R. J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, Cambridge 2018, s. 58–60.

względem użycia tego określenia lub jest wyrazem ignorancji albo nieracjonalnych uprzedzeń wobec jej poglądów.

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. Można zatem założyć, że 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 dość 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 zatem 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 robi³⁴³. 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 zatem na historycznej faktografii, są zakorzenione w konkretnym, często bardzo tragicznym, doświadczeniu. Eichmann był zwyczajną i banalną jednostką, jedną z wielu. Dał się jednak zniewolić powszechnym stereotypom i uwieść popularnej w jego czasach językowej nomenklaturze³⁴⁴. Jak twierdzi Bernstein, ilustrując krytykowany przez Arendt, dość uproszczony

³⁴³ 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]).

³⁴⁴ R. J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, s. 61.

i na swój sposób naiwny podział na katów i ofiary, należy uświadomić sobie fenomen, którego symbolem stał się właśnie Eichmann: „Jeśli ktoś popełnia, jak Eichmann, «potworny czyn», wówczas ten ktoś *musi* być potworem lub demonem. *Musi* być sadystyczny, potworny, o antysemickich 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.]”³⁴⁵.

Trudno przeoczyć ustępy, gdzie Arendt przybliży 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 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 zwyczajnym³⁴⁶.

Nie ma wątpliwości, że 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 właśnie ten czynnik miał sprawić, że stał się jednym z największych

³⁴⁵ Tamże, s. 65.

³⁴⁶ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, dz. cyt., s. 372–373.

zbrodniarzy, którego czyny są świadectwem przerażających możliwości człowieka i charakteru jego działania. Postępowanie to miałyby polegać na braku wyobraźni, emocjonalnej wrażliwości, empatii, a także na bezmyślności – wyrażającej się podejmowaniem określonych decyzji lub wykonywaniem rozkazów bez uwzględnienia dających się przewidzieć konsekwencji takiego działania. Taki stan rzeczy sugeruje, że zbrodnicza działalność Eichmanna wynikała niekoniecznie z bezwzględnie 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 Scholema, 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 zmieniając zdanie i przestałam się posługiwać pojęciem „radykalnego 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 „radykalne”, a tylko skrajne i że nie posiada ono żadnej głębi ani jakiegokolwiek demonicznego wymiaru, może ono wypełnić 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 analizować w innym kontekście. Bardzo możliwe, że Eichmann pozostanie konkretnym modelem tego, co mam do powiedzenia³⁴⁷.

Uważna lektura zamieszczonego fragmentu przybliży bardziej szczegółowe i doprecyzowujące rozumienie zagadnienia zła banalnego. Pojawia się ono wówczas, gdy jej książka jest już opublikowana i staje się w środowisku intelektualnym źródłem wielu nieporozumień, a także i uprzedzeń. We fragmencie zacytowanego listu myślicielka wprost przyznaje, że w jej postrzeganiu problemu nastąpiła pewna bardzo istotna zmiana, polegająca na zaprzestaniu posługiwania się

³⁴⁷ List Hannah Arendt do Gershoma Scholema, 24 lutego 1963 r., w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, dz. cyt., s. 402–403.

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 r. Myślicielka zaprezentowała wówczas szereg wyjaśnień, które pomagają w precyzyjniejszym zrozumieniu pojęcia *banalności zła*. Sam 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 (...) przeoczyć. 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.]³⁴⁸.

W słowach tych wybrzmiewa próba oceny postawy Eichmanna. Wyziera z niej 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*. Wydaje się, że 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. Jest wiele racji w przekonaniu, że ów nazista stał się również najlepszym dowodem na to, jak dalekosiężny był zasięg oddziaływania tego eksperymentu. Jeśli bierze się pod uwagę fakt, że totalitaryzm

³⁴⁸ *Eichmann Was Outrageously Stupid*, red. A. Brown, tłum. własne, w: *Hannah Arendt. The Last Interview And Other Conversations*, Brooklyn – London 2013, s. 44, 47; pozycję odnaleziono podczas kwerend badawczych w zbiorach The New School w Nowym Jorku [nr sygn.: JC251.A74 A5 2013].

nie jest w stanie zaakceptować jakiegokolwiek 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. Co więcej, 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 skalę³⁴⁹. Czynów tych nie da się przypisać jakiejś szczególnej ludzkiej słabości, patologii lub dezorientacji sprawcy omamionego 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 procesu, była całkowita przeciętność – nie była to intelektualna ułomność, lecz raczej niezdolność do samodzielnego myślenia. Eichmann ewidentnie działał jako zbrodniarz wojenny. Ponadto 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.

³⁴⁹ 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 r. 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*, tłum. własne, New York 1992, s. 62.

Arendt przestrzega przed tym, aby nie mitologizować zła. Jej koncepcja zła banalnego jest, po pierwsze, najlepszym przykładem krytycznej rewizji dotychczasowych antropologicznych i aksjologicznych problematyk – podjętej w konsekwencji konkretnego doświadczenia historycznego oraz doświadczeń, które stały się udziałem współczesnego człowieka. Po drugie, jest ono 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 najlepszym 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 wydarzyło”³⁵⁰

1.

Potrzeba człowieka, aby zrozumieć wydarzające się sytuacje, wypowiedane i usłyszane słowa czy aby zrozumieć obserwowane zachowania innych dociera niekiedy do granicy, która wydaje się nieprzekraczalna. Niektóre wydarzenia wydają się wręcz urągać ludzkiej wrażliwości, wyobraźni i zdolności 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,

³⁵⁰ J. Ambrosewicz-Jacobs, *Centrum Badań Holocaustu na UJ*, „Alma Mater” 2008, nr 102 (4), s. 84.

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 – również polegającego na systemowym niszczeniu ludzi, przeprowadzanym w imię określonej ideologii. Zagłada bez wątpienia 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”³⁵¹.

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 ściśle powiązana.

2.

Niniejszej dysertacji 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**

³⁵¹ A. J. Heschel, *Odpowiedzialność za Boga*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, dz. cyt., s. 184–185.

człowieka nie są od siebie odrębne, a wręcz przeciwnie – są komplementarne. Ponadto 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 niekiedy 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, zaś w pracach Arendt pojawia się przede wszystkim zagrożenie totalitaryzmu. Ten ostatni postrzegany jest wprawdzie jako wytwór człowieka, zarazem wskazuje jednak na całkowite odwrócenie dotychczasowej intelektualnej tradycji europejskiej. Bezpośrednią konsekwencją i jednocześnie najdonioślejszym 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 ściśle 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 dość arbitralny i można odnieść wrażenie, że przeprowadzony został na potrzeby wcześniej 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 przynosi poważne konsekwencje filozoficzne, wymuszające nowe rozumienie idei Boga, ale także wiążące się z istotnymi reperkusjami w postrzeganiu człowieka. Nie chodzi w tym przypadku 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 brzemień 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. Impulsem do refleksji nad tymi zagadnieniami stała się Zagłada. 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 przypisaniem wszechmocy sprawczej człowiekowi, 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.

Trzeba pamiętać, że 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 wręcz 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 zawiłości i wyjaśniającym tragiczność Holokaustu. Można odnieść wrażenie, że 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 opłakiwanie 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 słuszność dotychczasowego postrzegania idei Boga oraz o człowieka – o jego miejsce i rolę w świecie, a także o jego relacje z Bogiem³⁵².

W refleksji Hannah Arendt wydarzenie drugiej wojny światowej także odgrywa ważną rolę, bowiem rozpoczyna nowe stadium w rozwoju jej myśli. Uważana lektura jej pism pozwala na postawienie takiego wniosku. Ponadto także i w jej przypadku można dostrzec powiązanie zagadnień z zakresu filozofii Boga oraz filozofii człowieka. Punktem wyjścia dla jej rozważań jest jednak zawsze określone wydarzenie historyczne, ujmowane w szerokiej problematyce, którą można ująć także w ramach filozofii polityki. Dziedzina ta staje się u Arendt swoistym pryzmatem dla jej refleksji. Przekłada się to w sposób transparentny na problematykę powiązaną z filozofią człowieka. Z całą pewnością podstawowym zagadnieniem w opracowaniach Arendt jest kwestia totalitaryzmu. Myślicielka wielokrotnie i na różne sposoby podkreśla, że fenomen ten jest odwróceniem i zaprzeczeniem całej dotychczasowej tradycji myślowej kontynentu europejskiego,

³⁵² Choć dla niektórych wydarzenie to jest momentem, w którym wiara w Boga jest niemożliwa, bowiem doświadczenie Holokaustu kompromituje Boga ujmowanego według dotychczasowej tradycji religii abrahamicznych. Wiaże się to niejednokrotnie w pewnym stopniu ze wzmiankowanym przez polskiego filozofa, Józefa Tischnera, tzw. *ateizmem zrezygnowanym*.

zapoczątkowanej w platońskim micie o jaskini. Totalitaryzm wymyka się możliwości osądu, gdyż trudno zastosować do niego dotychczasowe standardy sądzenia. Jego zbrodnie są tak *nowatorskie*, bezprecedensowe i spektakularne, że dotychczasowe systemy jurydyczne nie dysponują w stosunku do nich adekwatnymi miarami, kryteriami i sposobami sądzenia. Co więcej, nie jest możliwe ejdetyczne zrozumienie totalitaryzmu, rozpoznanie jego istoty. Skoro bowiem jest tak, że jest on odwróceniem dotychczasowej tradycji intelektualnej, to nie przystają do niego funkcjonujące dotychczas pojęcia i systemy.

Trudno jednak zgodzić się z tezą, stawianą przez niektóre badaczki, 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*. Można jednak przyjąć, na podstawie przesłanek wynikających z jej założeń, że w jej pracach Zagłada wyłania się jako konsekwencja totalitaryzmu oraz najdonioślejszy sposób jego przejawiania się. W swoich tekstach, a 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. Twierdzi, że totalitaryzm dąży do ingerencji w naturę człowieka, zaś miejscem, w którym prowadzi ten proceder stają się obozy koncentracyjne i obozy zagłady. Totalitaryzm cechuje arbitralne rozstrzyganie o *zdatności* lub *zbędności* określonych ludzkich jednostek lub grup społecznych. Totalitaryzm cechuje także nieustanny ruch, zmiana i permanentna ekspansja. 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 doprowadził do wyniszczenia instytucji autorytetu oraz zachwiał ludzką wiarą w przyszłość eschatologiczną i zaufanie do rzeczywistości politycznej. Dla Arendt ostatni światowy konflikt zbrojny jest swoistą cezurą. Widać to w jej tekstach, gdy dość konsekwentnie z jednej strony 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. Z całą pewnością odstaje ona od tradycyjnych narracji znanych monoteistycznym religiom abrahamicznym. Wskazuje na człowieka jako na istotę posiadającą szerokie możliwości działania. Są one tak rozległe, że bez wątpienia 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 w pewnym sensie 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 właśnie 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. I 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.

Temat niniejszej dysertacji otwiera szereg perspektyw badawczych, a także sygnalizuje dalsze przestrzenie intelektualnej eksploracji, powiązane z poruszaną w tej rozprawie 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 – być może – podlegałaby nowej filozoficznej systematyzacji.

Po wtóre, 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 rozprawa otwiera (a przynajmniej taka była intencja jej autora) szerokie spektrum nowych, zasługujących na eksplorację zagadnień, przy czym są one zagadnieniami nie tylko filozoficznymi. Tematyka tej pracy 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*³⁵³. Współczesność, począwszy od epoki oświecenia, postrzega jako zdominowaną w sposób jednoznaczny i niepowątpiewalny przez technologię, ujawniającą swoje oblicze jako „(...) totalna machinacja bytu jako takiego – jego planowa, wyrachowana, obliczona wyłącznie na efektywność eksploatacja.

³⁵³ C. Wodziński, *Dwa fragmenty*, w: *Wielogłos o Zagładzie*, red. M. A. Potocka, Kraków 2018, s. 340.

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 doskonalonej w obozach zagłady techniki uśmiercania to proces racjonalnie skalkulowanej «utylizacji»³⁵⁴.

Ten opis funkcjonowania totalitaryzmów, być może celowo przerysowany, brutalny i kontrowersyjny, ukazując jedną z form wydarzania się Szoah, dość wymownie ilustruje zaplanowanie, systematyczność, biurokrację, stechnicyzowanie, a także determinację w prowadzeniu planu konsekwentnego odbierania życia – poprzedzonego dehumanizacją – milionom ludzkich istnień w oparciu o totalitarną ideologię. Z pewnością dyskusyjnym założeniem pozostaje to, które dotyczy diagnozy rzeczywistości współczesnej jako świata w *epoce dokonanej metafizyki*, która została aksjologicznie i etycznie zdeklasowana w każdym swoim aspekcie przez technikę. W tym kontekście obozy totalitarne to nie tylko laboratoria do eksperymentowania nad człowiekiem. Przy czym, 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 ta została przeprowadzona na podstawie arbitralnego orzeczenia o niezdatności lub niepotrzebności istnienia określonej jednostki lub grupy ludzi. Epoka techniki miałaby w tym kontekście 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 najpełniej 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

³⁵⁴ Tamże.

techniki człowiek nie jest już istotą śmiertelną. Śmierć nie dotyczy człowieka jako surowca”³⁵⁵.

Wydarzenie Szoah – wbrew sugestii tkwiącej w morfologii słowa – nie jest darem, lecz najradykałniejszym zaprzeczeniem wszelkiego daru. Jako takie okazało się ono konsekwencją rzeczywistości zawłaszczonej 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, pozostając 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 to, jak bardzo nieprzewidywalna jest, w swym charakterze i zasięgu, ludzka zdolność do kształtowania rzeczywistości, co może skutkować 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* – wedle wykładni autorstwa Izaaka Lurii lub zaproponowanej przez 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

³⁵⁵ Tamże.

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 w tym kontekście jako swoiste memento wobec apokaliptycznej wizji możliwości powtórzenia się Zagłady. Nie ulega jednak wątpliwości, że zastosowanie sugerowanych czynników 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.

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 Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Jerozolima, Izrael.
- Biblioteka Narodowa, Warszawa, Polska.
- Biblioteka Nauk Humanistycznych i Społecznych Bloomfield Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Jerozolima, Izrael.
- Biblioteka Jagiellońska, Kraków, Polska.
- Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, Polska.
- Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, Polska.
- Biblioteka The New School, Nowy Jork, USA.
- 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:

- H. Arendt, *Action and 'The Pursuit of Happiness'*, w: *Politische Ordnung und Menschliche Existenz: Festgabe Für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi, München 1962.
- H. Arendt, *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.
- H. Arendt, *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.
- H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?*, w: *Salon berliński i inne eseje*, red. P. Nowak, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008.
- H. Arendt, *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, red. U. Ludz, I. Nordmann, München 2002.
- H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1998.
- H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 1993.
- H. Arendt, *Ludzie w mrocznych czasach*, tłum. M. Godyń, A. Kopacki, H. Krzeczkowski, A. Pokojska, E. Rzanna, K. Schlögel, A. Wołkowicz, Gdańsk 2013.
- H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011.
- H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991.
- H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, tłum. H. Krzeczkowski, „Znak” 1974, nr 240 (6).
- H. Arendt, *Pisma żydowskie*, tłum. H. Bortnowska, M. Godyń, R. Kuszyński, B. Kuźniarz, P. Nowak, E. Rzanna, A. Szostkiewicz, Warszawa 2012.

- H. Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, red. S. Young-ah Gottlieb, Stanford 2007.
- H. Arendt, *Søren Kierkegaard*, w: *Essays in Understanding (1930-1954)*, red. J. Kohn, New York 1994.
- H. Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding: 1953-1975*, Toronto 2018.
- H. Arendt, *Uwagi dla Towarzystwa Etyków Chrześcijańskich*, tłum. M. Jędrzejek, E. Kot, „Znak” 2019, nr 755 (3).
- H. Arendt, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Warszawa 2016.
- H. Arendt, G. Scholem, *Der Briefwechsel*, red. M. L. Knott, D. Heried, Berlin 2010.
- H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, red. L. Köhler, H. Saner, München 1985.
- H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926–1979*, New York 1992.
- H. Arendt, W. H. Auden, *Drut kolczasty*, tłum. P. Nowak, Warszawa 2011.
- H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, „Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht” 1994/1995, nr 24.
- H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, tłum. G. Sowinski, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013.
- H. Jonas, *Materia, duch i stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, w: tenże, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- H. Jonas, *Przeszłość i prawda. Późny dodatek do tak zwanych dowodów na istnienie Boga*, w: tenże, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- H. Jonas, *Souvenirs*, tłum. S. Cornille, P. Ivernel, Paris 2008.

- H. Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago–London 1982.
- H. Jonas, *Wspomnienia. Rzecz o Hannah Arendt*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 133/134.
- H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, tłum. P. Domański, Warszawa 1993.
- H. Jonas, H. Scodel, *An Interview with Professor Hans Jonas*, „Social Research: An International Quarterly” 2003, 2 (70).

3. Literatura przedmiotowa i pomocnicza:

- T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz?*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.
- J. Ambrosewicz-Jacobs, *Centrum Badań Holocaustu na UJ*, „Alma Mater” 2008, nr 102 (4).
- G. Anders, *Nous, fils d’Eichmann*, tłum. S. Corneille, P. Ivernel, Paris 2003.
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1992.
- Arystoteles, *Metafizyka*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000.
- I. Bakowska, *God, Faith and the Holocaust*, Kingston 1996.
- Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven–London 2002.
- Z. Bauman, *Historia naturalna zła*, „Znak” 2012, nr 690 (11).
- Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. F. Jaszuński, Warszawa 1992.
- K. Bembenek, *O (nie)mocy Boga – głos Hansa Jonasa*, „Filo–Sofija” 2015, nr 30 (3).
- E. Berkovits, *Faith After the Holocaust*, New York 1973.

- E. Berkovits, *With God in Hell*, New York 1979.
- R. J. Bernstein, *Reflections on Radical Evil: Arendt and Kant*, „Soundings: An Interdisciplinary Journal” 2002, nr 85.
- R. J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, Cambridge 2018.
- Z. Braiterman, *(God) After Auschwitz*, Princeton 1998.
- M. I. Brudny, *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2010.
- R. Burrowes, *Totalitarianism: The Revised Standard Version*, „World Politics” 1969, t. 21, nr 2.
- M. Canovan, *Arendt's Theory of Totalitarianism: a Reassessment*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, red. D. R. Villa, Cambridge 2000.
- A. A. Cohen, *Arguments and Doctrines: A Reader of Jewish Thinking in the Aftermath of Holocaust*, New York 1970.
- D. Cohn-Sherbok, *God and the Holocaust*, Leominster – Herefordshire 1996.
- W. Czajkowski, *Humanistyka a Holokaust. Próba opisu*, w: *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008.
- G. Darring, *The Jews and Their God During the Holocaust*, Jerusalem 2016.
- D. J. Dietrich, *God and Humanity in Auschwitz*, New Brunswick 1995.
- 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).
- *Doświadczenie dwóch totalitaryzmów. Interpretacje*, red. P. Kaczorowski, M. Kornat, J. Lubecka, P. Madajczyk, Warszawa 2018.
- J. Dujardin, *Rozważania o Zagładzie*, „Znak” 1990, nr 419–420 (5).
- T. Duma, *Problem prawdy w filozofii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 2013, t. LXI, nr 2.
- *Eichmann Was Outrageously Stupid*, red. A. Brown, w: *Hannah Arendt. The Last Interview And Other Conversations*, Brooklyn–London 2013.

- E. Fackenheim, *614. Przykazanie*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013.
- E. Fackenheim, *The 614th Commandment*, w: tenże, *The Jewish Return into History, Reflection in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York 1978.
- E. Fackenheim, *The Holocaust and Philosophy*, Ramat Gan 1987.
- E. Fackenheim, *The Mend the World. Foundation of Future Jewish Thought*, New York 1982.
- E. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust. Fragment*, tłum. A. Musiał, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013.
- E. Faye, *Non un philosophe mais un propagandiste subliminal*, „Le Magazine littéraire” 2017, nr 575.
- E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1993.
- T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków 2009.
- M. Godfrey, *Abstraction and the Holocaust*, New Heaven 2007.
- H. van Goethem, *Holocaust and Human Rights*, Mechelen 2012.
- M. Gordon, *Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła*, „Studia Philosophiae Christianae” 1988, nr 24 (2).
- I. Greenberg, *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. Hampshire, *Review of „The Life of Mind”*, „The Observer”, nr 4 (1978).
- S. R. Haynes, J. K. Roth, *The Death of God Movement and the Holocaust*, New York 1999.
- M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989.
- A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008.

- A. J. Heschel, *Odpowiedzialność za Boga*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013.
- E. Hillesum, *Przerwane życie. Pamiętnik 1941-1943*, tłum. I. Piotrowska, Kraków 2000.
- M. Jałocha, *Filozofowie nie szukają prawdy lecz sensu. Hannah Arendt rozważania nad naturą myślenia*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4.
- M. Jałocha, *Warunki konstytucji sensu w koncepcji filozofii Hannah Arendt*, „Folia Philosophica” 1991, nr 8.
- K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995.
- K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.
- K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1954, za: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.
- *Jewish and Polish Philosophy*, red. J. Bremer, Y. M. Senderowicz, J. Woleński, Kraków 2013.
- A. Katz, *The Holocaust*, New York 2001.
- J. A. Kłoczowski, *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, KUL Lublin 1979.
- J. A. Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, w: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003
- M. A. Krapiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- 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.
- I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- S. T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*. New York, 1983.
- M. L. Knott, *Unlearning with Hannah Arendt*, tłum. D. Dollenmayer, New York 2013.

- A. Kołodziejczyk, *Atofia wyobraźni metafizycznej u źródeł współczesnego ateizmu*, „Teologia i Człowiek” 2014, t. 28, z. 4, s. 56. 57–58.
- A. Kołodziejczyk, [rec.] Y. Bériault „Etty Hillesum. Świadek Boga w otchłani zła”, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2014, nr 23 (3).
- A. Kołodziejczyk, *Spotkać siebie w innym*, Fundacja Kolektyw Kultury, Siemianowice Śląskie 2018.
- L. Kula, *Zjawisko totalitaryzmu w perspektywie dzieła Hannah Arendt*, „Nauki Humanistyczne” 2011, nr 2 (1).
- M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006.
- A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- E. Latzel, *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.
- Ch. Lawliss, ... *And God Cried. The Holocaust Remembered*, North Dighton 1994.
- M. J. Leddy, *The Event of the Holocaust and the Philosophical Reflections of Hannah Arendt*, Toronto 1980.
- G. E. Lessing, *Theological Writings*, London 1956.
- K. Liszka, *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016.
- J. F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, Oxford 1989.
- D. L. Mahony, *Hannah Arendt’s Ethics*, London 2018.
- J. Majcherek, *Holocaust a granice relatywizmu*, w: *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probuska, Kraków 2007.
- I. Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965.
- B. Maza, *With Fury Poured Out: the Power of the Powerless During the Holocaust*, New York 1989.

- A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustie. Auschwitz – nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003.
- H. Morgenthau, *Hannah Arendt, 1906–1975*, „Political Theory” 1976, nr 2.
- *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston 1996.
- M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość*, Toruń 2013.
- J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1987.
- D. K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, Michigan-Cambridge 2002.
- J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Poznań 2016.
- G. Osika, *Kondycja człowieka po doświadczenia zła radykalnego Holocaustu*, w: *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008.
- S. Quinzo, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005.
- *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, red. T. Majewski, A. Zeidler-Janiszewska, Łódź 2009.
- Cz. Piecuch, *Doniosłość egzystencjalna i etyczna doświadczenia sytuacji granicznych w ujęciu Karla Jaspersa*, w: *Etyka wobec sytuacji granicznych*, red. D. Probuca, Kraków 2007.
- *Pismo Święte w przekładzie Biblii Tysiąclecia*.
- M. Podniesiński, *Hanny Arendt koncepcja zła radykalnego jako szkic do teorii zapośredniczenia*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2010, nr 18 (2).
- P. Polaczuk, *O teorii totalnego panowania w ujęciu Hannah Arendt*, „Studia Prawnoustrojowe” 2013, nr 22.
- *Polski słownik judaistyczny*, t. 2, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003.
- K. Przewrocka-Aderet, *Polanim. Z Polski do Izraela*, Wołowiec 2019.

- *Rethinking Holocaust Justice. Essays Across Disciplines*, red. N. J. W. Goda, New York 2017.
- O. Rosenfeld, *Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lodz*, red. H. Loewy, Frankfurt am Main 1994.
- D. G. Roskies, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge 1984.
- J. K. Roth, *In the Shadow of Birkenau: Ethical Dilemmas During and After Holocaust*, Washington D.C. 2005.
- K. Rozmarynowska, *Sytuacja graniczna jako moment doświadczenia siebie w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Studia Philosophiæ Christianæ*” 2012, nr 48 (3).
- R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.
- R. L. Rubinstein, *Jak zostałem rabinem*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013.
- U. Rudnick, *Post-Shoa Religious Metaphors: The Image of God in the Poetry of Nelly Sachs*, Frankfurt am Main 1995.
- A. Sabor, *Ryzyko stworzenia. Czy Bóg naprawdę jest wszechmogący? – trzy eseje Hansa Jonasa*, „*Tygodnik Powszechny*” 2003, nr 57.
- J. Sacks, *Cienista dolina*, tłum. P. Śpiewak, Ł. Tischner, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013.
- M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- G. Schindler, *Theological Encounters with God and Man During the Shoah*, Jerusalem 1992.
- G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014.
- G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- M. Shuster, *Autonomy After Auschwitz: Adorno, German Idealism, and Modernity*, Chicago 2014.

- M. Sicker, *Between Men and God*, Westport 2001.
- A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989.
- P.K. Szalek, *Karla Jaspersa koncepcja śmierci jako sytuacji granicznej*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3.
- M. Szyszkowska, *Dzieje filozofii*, Białystok 2009.
- P. Śpiewak, *Milczenie i pytania Hioba*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. tenże, Gdańsk 2013.
- *The Trial of Adolf Eichmann. Record of Proceedings in the District Court of Jerusalem*, Jerusalem 1992.
- N. S. Timasheff, *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.
- J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- J. Tischner, *Idąc przez puste Błonia*, Kraków 2005.
- A. Topolski, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, London 2015.
- L. Troster, *Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust*, „Conservative Judaism” 2003, nr 55.
- S. Warzeszak, *Z twórczości Jonasa (3). Bóg – człowiek – etyka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1995, nr 8.
- A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992.
- Ch. Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas. Jewish Dimensions*, Waltham 2007.
- E. Wiesel, *Talking and Writing and Keeping Silent*, Detroit 1989.
- C. Wodziński, *Dwa fragmenty*, w: *Wielogłos o Zagładzie*, red. M. A. Potocka, Kraków 2018.
- 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.

- Y. H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2014.
- 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.
- E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-London 1982.
- R. Zawisza, *Dyskretna religijność Hanny*, „Znak” 2019, nr 766 (3).
- Z. Zielińska, *Reinterpretacja luriańskiego pojęcia cimcum u Hansa Jonasa*, w: *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowicki, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008.