Artur Kołodziejczyk

Dlaczego mnie zostawiasz?

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

Dlaczego mnie zostawiasz?

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Artur Kołodziejczyk

Dlaczego mnie zostawiasz?

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

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

Łódź 2021

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

RECENZENT
Marek Szulakiewicz

REDAKTOR INICJUJĄCY
Natasza Koźbiał

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Oleg Aleksejczuk

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA
Anna Sońta

PROJEKT OKŁADKI
Sebastian Buzar

Zdjęcie wykorzystane na okładce
© Copyright by Rustam Szaimov / @shaimov.rustam
www.shutterstock.com/pl/image-photo/chelyabinsk-russia-february-12-2017-note-1067289539

© Copyright by Artur Kołodziejczyk, Łódź 2021
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.10274.21.0.M

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

ISBN 978-83-8220-550-3
e-ISBN 978-83-8220-551-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 665 58 63

SPIS TREŚCI

Przedmowa • 9

Wstęp • 11

Wprowadzenie • 29

Rozdział I
WYDARZENIA HISTORYCZNE JAKO IMPULS
DO REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ • 53
1. Zagadnienie poznawania przeszłości i warunki rozumienia historii • 55
2. Dwie perspektywy poznawania historii według Hansa Jonasa • 58
3. Zagadnienie filozoficznego namysłu nad wydarzeniami z przeszłości • 77
4. Imperatyw pamięci o wydarzeniach z przeszłości w tradycji myśli żydowskiej • 87

Rozdział II
SZOAH I TOTALITARYZM JAKO IMPULS
DO REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ • 97
1. Zagadnienie myślenia a potrzeba sensu • 108
2. Wybrane z tradycji żydowskiej modyfikacje pytania o Boga w kontekście Szoah • 118

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

Rozdział III
SZOAH JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ O BOGA • 203
1. Szoah i rewizja pytań o Boga oraz propozycje nowych odpowiedzi w ujęciu Hansa Jonasa • 207
2. Rekonstrukcja eksperymentu myślowego nad ideą Boga • 218
3. Rewizja pytań o monoteistyczny obraz Boga w judaizmie: *ontologia mityczna* a doświadczenie Zagłady • 225
4. Kabalistyczna koncepcja *cimcum* i jej obecność w micie Hansa Jonasa • 232
5. Podważenie przekonania o wszechmocy Boga • 243
6. Kategoria dobroci, poznawalności oraz stawania się Boga w kontekście zakwestionowania Jego atrybutu wszechmocy • 248
7. Bóg w relacji ze światem • 253
8. Rewizja pytania o rzeczywistość transcendentną u Hannah Arendt • 264
9. Rewizja pytania o kondycję religijnej wiary w rzeczywistość eschatologiczną • 282

Rozdział IV
SZOAH JAKO IMPULS DO REWIZJI PYTAŃ O CZŁOWIEKA • 289
1. Szoah i rewizja pytań o człowieka w ujęciu Hansa Jonasa • 290
2. Konsekwencje aktu *cimcum* oraz przeobrażenia idei Boga po doświadczeniu Szoah w perspektywie filozofii człowieka • 292
3. Odpowiedzialność jako imperatyw etyczny – w koncepcji Hansa Jonasa • 302
4. Wpływ wydarzenia Szoah na filozoficzne zapytywania o człowieka oraz propozycje nowych odpowiedzi w filozofii Hannah Arendt • 319
5. Rewizja pytania o autorytet • 329
6. Rewizja pytania o ludzką wolność • 351
7. Rewizja pytania o możliwość ludzkiego działania • 359
8. Rewizja pytania o kondycję ludzką po wydarzeniu totalitaryzmu i jego konsekwencji pod postacią Szoah • 364
9. Rewizja pytania o zło • 382

Zakończenie • 415

Podziękowania • 439

Bibliografia • 443

Indeks • 461

PRZEDMOWA

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

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

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

> Wziąwszy pod uwagę naszych ówczesnych sąsiadów z Ramat Awiw, śmiem wątpić. Sąsiadka z mieszkania obok co chwila lądowała w szpitalu psychiatrycznym. Dowiedziałam się później, że z transportu wyszła z dzieckiem, w trakcie selekcji ją z nim rozdzielono. Dziecko krzyczało: „Mamusiu, mamusiu, ja jestem dobrym chłopcem, dlaczego mnie zostawiasz?" Poszło prosto do pieca. Matka wojnę przeżyła, ale nigdy już nie była normalna[1].

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

---

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

WSTĘP

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

stionowane. Wydaje się, że najwłaściwszym określeniem w odniesieniu do tego wydarzenia historycznego jest słowo *Szoah* (hebr. השואה, pol. *zagłada*), które nie jest aż tak jednoznacznie wartościujące i nie posiada konotacji religijnych, kontrowersyjnych w opinii niektórych autorów[1]. Ponadto występuje ono w takim zapisie także w polskojęzycznych opracowaniach naukowych. Słowo *Holokaust* także funkcjonuje w języku polskim i jest również stosowane w opracowaniach naukowych. Z tego też powodu pojawia się ono niekiedy w tej książce jako bodajże najczęściej używane w odniesieniu do tego tragicznego wydarzenia historycznego. Mimo to posługiwanie się tym określeniem powinno wiązać się ze świadomością kontrowersyjności jego znaczenia i charakteru.

Spośród innych, pojawiających się trudności koncepcyjnych, pojęciowych oraz translatorskich

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

dostępnych polskojęzycznych opracowań zagadnienia filozoficznej propozycji idei Boga po Szoah według Jonasa. Kłoczowski we wstępie do polskiego wydania tekstu *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* dokonuje krytycznej oceny rozważań filozofa[2], a także sygnalizuje oryginalność jego propozycji. Polski filozof podkreśla przede wszystkim zmianę optyki w rozważaniach Jonasa w perspektywie wydarzenia Holokaustu. Zmiana ta wyraża się w przeniesieniu akcentu z pytania *Czy jest Bóg?* na pytanie *Jaki jest Bóg?*[3]. Krakowski filozof zauważa, że dla Jonasa pytanie o filozoficzny obraz Boga, który powinien być – zgodnie z tradycją judaizmu – zrozumiały, pozostaje ważniejsze niż filozoficzny dowód na Jego istnienie[4]. Filozof zastrzega, że kategoria zrozumiałości Boga nie miałaby jednak oznaczać możliwości całkowitego pojęcia Jego istoty. Innym polskim myślicielem, który dokładnie przeanalizował problematykę Holokaustu jest Mirosław Miniszewski, który w swojej książce *Architektura zła. Wyjątkowość Holokaustu*

---

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

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

[4] Tamże.

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

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

[5] Zob. M. Miniszewski, *Architektura zła. Wyjątkowość Holokaustu jako problem filozoficzny*, Kęty 2012.

w Tel Awiwie) oraz z prof. Richardem J. Bernsteinem i prof. Dmitrijem Nikulinem (z The New School w Nowym Jorku). Dzięki wspomnianym konsultacjom i kwerendom, w książce tej poruszane są również takie kwestie, które dotąd nie pojawiły się w żadnych opracowaniach. W przypisach zostały umieszczone informacje o takich pozycjach bibliograficznych – z bibliotek i archiwów polskich oraz zagranicznych – które pozwoliły na zaprezentowanie części ustaleń, pojawiających się w niniejszej pracy. Poza tym wykorzystano również materiały archiwalne z instytucji zagranicznych – przede wszystkim z Izraela i ze Stanów Zjednoczonych – które okazały się wsparciem przy zarysowywaniu kontekstu niektórych poruszanych kwestii. Niektóre z nich odnoszą się wprost do tematyki książki, a także do stawianych w niej nowatorskich tez. Inne zarysowują jedynie kontekst niektórych ustaleń badawczych[6].

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

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

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

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

4.

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

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

WPROWADZENIE

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

1.

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

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

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

na niespotykaną dotąd skalę. Jean Nabert określił te zbrodnie, dokonane w ramach dwudziestowiecznych ideologii – będących wytworem człowieka – jako coś, co wręcz nie podlega usprawiedliwieniu[3]. Refleksja nad wydarzeniem Szoah, będącym bez precedensu w historii Starego Kontynentu choćby pod względem masowości, okrucieństwa, zaplanowania oraz towarzyszącej temu biurokracji, może w tej perspektywie stać się punktem wyjścia dla nowej filozoficznej perspektywy. Zwłaszcza w ramach dyskursu o Bogu i o człowieku:

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

---

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

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