

DOMINIK ROGÓŻ

Uniwersytet Jagielloński,
Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów

Holocaust. Horyzont *Nowego myślenia*¹

Holocaust. The Horizon of *New Thinking*

Jeszcze i dzisiaj niezmordowanie wykorzystuje się możliwość „sprowadzania” czegoś jednego do czegoś innego, które generalnie patrząc charakteryzuje trzy epoki filozofii europejskiej: kosmologiczną starożytność, teologiczne średniowiecze i antropologiczną nowożytność, a zwłaszcza oczywiście ulubioną myśl nowożytności, redukcję do 'ja'². (Franz Rosenzweig)

1. DOŚWIADCZENIE TREMENDUM

Dwudziestowieczna hermeneutyka, której podstawę stanowi twórczość Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, dowodzi niezbicie, że myślenie – wbrew przeświadczeniu Kartezjusza – nigdy nie rozpoczyna się w próżni, lecz zawsze wyrasta z głębi horyzontu określonego przez czas i kontekst danej epoki. Myślenie nie ma struktury linearnej, gdyż w samym sobie nie znajduje absolutnej podstawy, lecz posiada strukturę koła, ponieważ zawsze wydarza się w świecie określonych założeń. *Pojęcie koła hermeneutycznego* – jak pisał Gadamer – *wyraża zatem fakt, że w obszarze rozumienia nie ma miejsca na żadne wyprowadzanie czegoś jednego z czegoś drugiego, a logiczny błąd kolistości dowodzenia nie jest żadnym błędem rozumienia, lecz stanowi właściwy opis jego struktury*³. Filozofia, w istocie będąca przecież ruchem myśli, także nie rodzi się w próżni, w hermetycznie zamkniętym

¹ Pojęcia *Nowe myślenie* używam za Franzem Rosenzweigem, który w ten sposób określił własną filozoficzną twórczość. Zob. F. Rosenzweig, *Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, w: tenże, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.

² F. Rosenzweig, *Kilka uwag...*, dz. cyt., s. 665.

³ H-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 101.

gabinecie czy w zaciszu naukowej pracowni głuchej na zgiełk współczesności i odpornej na wszelkie zewnętrzne wpływy. Drogi ludzkiej myśli są w rzeczywistości splotem różnego rodzaju afirmacji i negacji. Każdy namysł filozoficzny ku czemuś się zwraca, jakieś elementy dotychczasowej refleksji afirmuje, a jakieś odrzuca, okazując się często reakcją czy wręcz protestem przeciwko tym wątkom ludzkiego myślenia, które degradują człowieka i pustoszą kulturę. W pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego wieku, gdy cały świat, a przede wszystkim Europa spowita była tumanami wojennego popiołu, filozofia – pełna niepokoju – wyruszyła na poszukiwanie nowych dróg myślenia, takich, które stałyby się rodzajem rzeczywistej kładki rozpiętej ponad przepaścią oddzielającą *Ja* i *Ty*.

Filozofia dialogu nie rodziła się na wyżynach uniwersyteckich katedr, nie była też próbą konstrukcji rozległego, systematycznie uporządkowanego gmachu wiedzy. Rodowody *nowego myślenia*, bardziej niż jakiegokolwiek innej filozofii, sięgają konkretnego, historycznego doświadczenia okrucieństwa i nienawiści, które – w przekonaniu dwudziestowiecznych dialogików – było nie tylko wynikiem technokratycznego rozwoju cywilizacji, lecz także zatrutym owocem tradycji filozofii transcendentnej. Podstawowe dzieła filozofii dialogu, dziś zaliczane do klasyki współczesnej myśli europejskiej, nie powstawały w zaciszu akademickich pracowni czy w pełnej skupienia atmosferze bibliotecznych lektoriów, lecz w pośrodku wojennej zawieruchy: na froncie i w stalagu. Zasadnicze idee *Gwiazdy zbawienia*, swoistej „biblii dialogicznego myślenia”, krystalizowały się w ogniu batalistycznych działań, na macedońskim froncie I wojny światowej. Franz Rosenzweig, wówczas artylerzysta i doktor filozofii, kolejne fragmenty książki spisywał na pocztowych kartach, które następnie wysyłał do matki, do rodzinnego miasteczka Kassel. Rzeczywistość wojny stała się dla niego nie tylko źródłem bolesnych doświadczeń, które odcisnęły niezbywalne piętno w charakterze jego myśli, lecz także potwierdzeniem jego wcześniejszych intuicji, które przed wybuchem wojny zawarł w obszernej rozprawie doktorskiej⁴ – gruntownej krytyce heglowskiej „filozofii ducha absolutnego”. W konkluzji doktoratu, dopisanej już po doświadczeniach wojennych, Rosenzweig stwierdził: *Kiedy gmach świata runął z łoskotem, pod gruzami zostały pogrzebane także myśli, które go wymyśliły, i marzenia, które go przenikały*⁵.

Pierwsze w pełni samodzielne i oryginalne eseje filozoficzne Emmanuela Lévinasa, najwybitniejszego przedstawiciela szeroko pojętej filozofii dialogu, również powstawały w kontekście wojennych wydarzeń. W przedmowie do niewielkiej książeczki, *Istniejący i jego istnienie*, będącej owocem wczesnych fascynacji Lévinasa niektórymi wątkami twórczości Heideggera, ze zdumieniem można odkryć takie słowa: *Niniejsze rozważania, rozpoczęte jeszcze przed wojną, kontynuowałem i w znakomitej części uporząkowałem już podczas pobytu w niewoli. Pobyt w stalagu nie stanowi oczywiście gwarancji powagi tematu, bo też nie przypominam tych zaszło-*

⁴ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München-Berlin 1920.

⁵ Tamże, t. II, s. 246, cyt. za: T. Gadacz, *Wstęp*, w: F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998, s. 27.

ści, by liczyć na pobłażliwość, lecz po to, by wytłumaczyć całkowity brak odniesień do dzieł filozoficznych publikowanych z takim rozgłosem w latach 1940-1945⁶. Zasadnicze przesłanie nowatorskiej pracy Lévinasa – analiza sposobu, w jaki człowiek doświadcza i odnosi się do faktu własnego istnienia, opis fenomenu *il y a* i momentu powstania *hipostazy* – krystalizowało się zatem w trudnych okolicznościach, które – na mocy konwencji genewskich – w ograniczonym stopniu umożliwiały aktywność naukową. W pracach Lévinasa można znaleźć wiele dowodów potwierdzających nie tylko ogromny wpływ doświadczenia wojny na kształt jego myśli, lecz także głębokie powiązanie całej jego twórczości z bolesną pamięcią o tragediach Auschwitz i Kołomy. W obszernym zbiorze esejów o judaizmie, *Trudna wolność*, jako ostatni zamieszczony został tekst o znamienym tytule: *Sygnatura*. Artykuł ten jest rodzajem krótkiej autobiografii, a zarazem okazuje się także formą własnoręcznego podpisu; jest osobistym poświadczeniem tego, co wcześniej zostało napisane. Po zwięzłym opisie losów swojego życia – po wspomnieniu czasu studiów i okresu pracy akademickiej, po przywołaniu kilku ważnych postaci i źródeł filozoficznej inspiracji – w oddzielnym, wyraźnie zaznaczonym akapicie Lévinas stwierdza: *Ten bezładny spis jest biografią. Jest ona owładnięta przecuciem i wspomnieniem okropności nazizmu*⁷. Nie sposób dodać tu czegokolwiek. *Sygnatura* jest wymownym zapisem dokonany przez świadka swoich czasów, który zmagął się z losem w cieniu największych dramatów w dziejach ludzkości.

Ważnym dowodem podkreślającym głęboki związek filozofii Lévinasa z pamięcią o Auschwitz – symbolu wszystkich cierpień, które stały się udziałem i treścią dwudziestego wieku – jest także dedykacja poprzedzająca ostatnią jego książkę: *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Zanim czytelnik przystąpi do lektury filozoficznych analiz *odpowiedzialności* i *substytucji* – jakże ważnych wedle Lévinasa elementów relacji „twarzą w twarz” – napotyka na przejmujące słowa, które wagą własnego znaczenia momentalnie wytrącają go ze stanu chłodnej obojętności. W świetle dedykacji rozważania zawarte w książce nabierają jeszcze większej powagi i doniosłości, niejako domagają się pilniejszego niż zwykle skupienia i zaangażowania. *Pamięci najbliższych* – jak pisze autor – *spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów, obok milionów istot ludzkich różnych wyznań i narodowości, będących ofiarami tej samej nienawiści do drugiego człowieka, tego samego antysemityzmu*⁸.

Cały nurt filozofii dialogu, a twórczość Lévinasa w sposób szczególnie, jest zatem swoistym sposobem reakcji na ogrom zła, który w dwudziestym wieku spustoszył dzieje Europy i świata. *Nowe myślenie*, którego pionierem był Rosenzweig, a spadkobiercami Buber, Marcel, Lévinas i wielu innych, wyrasta z konieczności odpowiedzi na apogeum dehumanizacji, na bezwzględną nienawiść względem drugiego człowieka, której korzenie pozostają organicznie splecione z dziejami „imperiali-

⁶ E. Lévinas, *Istniejący i jego istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 10.

⁷ Tenże, *Trudna wolność*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 313-314.

⁸ Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 5.

zmu *cogito*”, z „historią zapomnienia *Innego*”. U źródeł współczesnej myśli dialogicznej nie znajduje się zatem ani zdumienie, czyli typowo presokratejska postawa wobec rzeczywistości, ani też wątplenie, czyli nieodłączny element nowożytnej formacji podmiotu. Początkiem filozofii dialogu, jej pierwotnym siedliskiem życia, *Sitz im Leben* – by posłużyć się językiem współczesnej hermeneutyki – jest konkretne doświadczenie *tremendum*: szalejąca w dwudziestym wieku burza nienawiści względem drugiego człowieka – *Innego*, obcego, odrębnego. Na podobieństwo wielu innych myślicieli, garstka dialogików – walcząc najczęściej w pojedynkę, nic nie wiedząc o sobie nawzajem – podjęła trud przeorania dotychczasowych dziejów ludzkiej myśli po to, by w zawiłych meandrach filozofii odnaleźć zarzewia schorowanej mentalności, która w dużym stopniu przyczyniła się do niewyobrażalnej eskalacji zła.

2. ODPOWIEDŹ DANA HIOBOWI

Holocaust – czarna dziura w dziejach ludzkości, niepojęty i przerażający moment, w którym zło przybrało najokrutniejsze, isticie bestialskie oblicze – stał się prawdziwym wyzwaniem dla ludzkiej myśli; z nową mocą rozpałił intelektualną debatę wokół odwiecznej kwestii Hioba: *unde malum?* W obliczu dwudziestowiecznych horrorów przemocy i nienawiści; wobec wołania milionów wymordowanych w Auschwitz, dotychczasowe teodycece okazały się bezradne, odsłoniły swoją bezsilność. Pełne dramatyzmu pytanie: *skąd zło?*, które w dwudziestym wieku zabrzmiało z nieporównanie większą siłą, tak przerażająco dobitnie i wyraziście, wymagało – jeśli nie adekwatnej odpowiedzi – to przynajmniej nowej problematyzacji i prób rzetelnego przewyciężenia. Różnorodne szlaki poszukiwań mające na celu dotarcie do ukrytych ziaren zła, które – obumierając w glebie kultury i ludzkiej mentalności – wyrodziły się w dwudziestowieczny kąkol totalitaryzmów i ludobójstwa, przemierzali nie tylko myśliciele przynależący do różnych tradycji religijnych, lecz także ci, dla których rygor ściśle racjonalnego myślenia nie sprzymierzonego z wiarą określał ostateczny horyzont refleksji. Powszechnie znane jest spostrzeżenie Hanny Arendt, autorki monumentalnych *Korzeni totalitaryzmu*⁹, która obserwując po wojnie proces Adolfa Eichmana, jednego z najwyższej postawionych urzędników faszystowskich Niemiec, wysunęła tezę o „banalności zła”. Podjęcie wyzwania, jakim dla rozumu ludzkiego jest zło, refleksja nad jego naturą, która nie tkwi w bezruchu, lecz okazuje się dynamiczną siłą otepiającą umysły wybitnych, skądinąd nienagannyh moralnie ludzi; która w przedziwny sposób uwodzi i buduje społeczne struktury nienawiści, stało się jedną z wielu odpowiedzi na dwudziestowieczną falę przemocy.

⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel i D. Grynberg, Warszawa 1993. Warto zauważyć, że również inne książki Hannah Arendt, jak choćby *Myślenie* – pierwszy z trzech tomów nigdy nieukończonego studium pt. *The life of the mind* – znajdują swoją inspirację w próbach odpowiedzi na pytanie o źródło i naturę zła. Zob. także: *Wstęp*, w: *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 35.

Dla tradycji myśli judaistycznej – jako że doświadczenie Shoah w sposób szczególnie bolesny zapisało się w dziejach narodu izraelskiego – pytanie o źródła totalitarnych okrucieństw stało się nad wyraz dotkliwym niepokojem, udręką myśli, bołączką nie dającą chwili wytchnienia. Wobec Auschwitz nikt nie mógł pozostać obojętny; z jego sensem, a raczej z jego przerażającym brakiem sensu, zmierzyć się musiał każdy potomek Izraela, dla którego historia Narodu Wybranego była zarazem historią przymierza zawartego między Bogiem a ludźmi. Potrzeba filozoficzno-teologicznej interpretacji Shoah stała się wymogiem sprawiedliwości, koniecznością oddania czci *cieniom zmarłych* – jak pisał Hans Jonas – *za ich ucichły krzyk do milczącego Boga*¹⁰. Wszelkie próby myślenia, intelektualne przymiarki, by opracować zadowalającą teodyceę, taką, która rzeczywiście sprostaby dramatycznym pytaniom księgi Hioba; która faktycznie mogłaby pojednać ze sobą dwa ścierające się fronty – przyczynę rozgoryczenia i buntu: z jednej strony milczące oblicze Boga, z drugiej zaś niewyobrażalną krzywdę stworzenia – napotykały na ogromne trudności. W jaki sposób należy mówić i myśleć po Auschwitz? W jaki sposób interpretować dwudziestowieczne tragedie, by nie narazić się na trywializowanie Zagłady; by mimowolnie nie dopuścić się drwiny z męczeństwa ofiar; by ich śmierć nie okazała się instrumentalna i celowa; by mając jak najlepsze intencje, nie osunąć się w łatwą, pełną moralizatorstwa retorykę albo w postawę afirmacji cierpienia jako wartości samej w sobie?

Teodyceę drażnią – pisał Lew Szestow – *i rozdrażnienie jest wprost proporcjonalne do stopnia stanowczości, z jakim pytanie o zło pojawia się u człowieka. Kiedy stanowczość pytania osiąga najwyższy stopień, jak na przykład u Hioba, wówczas myśl o teodycei zaczyna wydawać się bluźnierczą*¹¹. Słowom Szestowa nie sposób zaprzeczyć, gdyż istotnie, im bardziej okrutne i przerażające oblicze przywdziewa zło, tym głębsze i bardziej wyrafinowane muszą się stawać argumenty teodycei. Wydaje się jednak, że bynajmniej nie chodzi tu o erudycyjne sztuczki, o zasilenie argumentacji błyskotliwością jeszcze jednego umysłu, zaprawionego w lekturach i intelektualnych dysputach. Głębokie wyrafinowanie, to znaczy takie, które oddaje sprawiedliwość niewinnie mordowanym i nie zbacza bezwiednie na manowce bluźnierstwa czy herezji, wobec niepojętej tajemnicy cierpienia wypowiada coraz mniej słów, wstrzymuje się od próżnego mnożenia argumentów i sprzymierza się z pełnym dostojeństwem milczeniem. Jakie słowo, jaka argumentacja czy postawa, jaki rodzaj decyzji czy działania – jeśli nie milczenie właśnie – mogłoby sprostać kryterium Irvina Greenberga, żydowskiego myśliciela, który podejmując refleksję nad tragedią Shoah, stwierdził: *Nie można dawać żadnych takich interpretacji Zagłady, których nie dałoby się wypowiedzieć w obecności palących się dzieci*¹². Jedynie zatem mil-

¹⁰ H. Jonas, cyt. za: J.A. Kłoczowski, *Hans Jonas o Boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, w: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003, przeł. G. Sowiński, s. 9.

¹¹ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 412.

¹² I. Greenberg, cyt. za: S. Krajewski, *Żydowskie teologie zagłady*, w: tenże, *Żydzi, judaizm, Polska*, Warszawa 1997, s. 264.

czenie, nie takie jednak, które jest beznadziejnym brakiem słów, nieporadnością wypowiedzi czy nieśmiałością rozumu wobec tajemnicy, lecz takie, które w istocie okazuje się pełną dramatyzmu mową, dialogiem, a nawet więcej – modlitwą, tocząca się nie tyle *bez* słów, co *ponad* słowami – jest najbardziej „wyrafinowaną” odpowiedzią, która nie naraża się na zarzut podeptania godności niewinnych ofiar gehenny. W obliczu *enigmy* cierpienia milczenie może się okazać rzeczywistą rozmową, sporem, a nawet pełnym determinacji prawowaniem się z Bogiem na podobieństwo biblijnego Jakuba. Milczenie staje się wówczas wyrazem nadziei pośród beznadziei; znakiem zaufania pośród rozpacz. Słowa modlitwy, które po stracie żony i trojga dzieci wypowiada zrozpaczony ojciec – bohater jednego z opowiadań Eliego Wiesela, żydowskiego pisarza, świadka epoki krematoriów – można by uznać za próbę dotarcia do wnętrza milczenia, do jego najgłębszej, niewidzianej gleby, na której tuż obok siebie wzrastają bunt i zaufanie, rozpacz i nadzieja. *Panie Wszczęświata* – modlił się ojciec – *wiem, czego Ty chcesz, rozumiem, co Ty robisz. Chcesz, by ogarnęła mnie rozpacz. Chcesz, bym przestał wierzyć w Ciebie, przestał modlić się do Ciebie, przestał wzywać Twojego imienia, by je sławić i uświęcać. A więc Ci mówię: nie, nie – po tysiąckroć nie! Nie uda Ci się! Na przekór sobie samemu i na przekór Tobie, będę krzychał Kadisz, który jest pieśnią wiary, dla Ciebie i przeciwko Tobie. Nie uciszysz tej pieśni, Boże Izraela!*¹³.

Postawa milczenia i buntu, modlitwy i zaufania nie była jedynym sposobem reakcji na okrucieństwa, które tak dotkliwie wyrwały się w dziejach narodu izraelskiego. Interpretując tragedię Holocaustu, Emil Fackenheim, wybitny żydowski filozof, sformułował słynne 614. przykazanie. Po Auschwitz wyznawcy judaizmu z większą niż dotąd determinacją powinni umacniać swoje trwanie. *Żydzi* – pisze Fackenheim – *nie mogą przestać być Żydami, przerwać żydowskiej tradycji, odrzucić Boga – ilekroć chcieliby się z Nim spierać i w Niego wątpić – gdyż w przeciwnym razie zapewnią Hitlerowi pośmiertne zwycięstwo*¹⁴. Inny żydowski filozof, Hans Jonas, podejmując próbę „rozumienia” Zagłady, odwołał się do kabalistycznej idei *cimcum*, nadał jej nową interpretację i doszedł do wniosku, że Boża wszechmoc bynajmniej nie polega na tym, że Stwórca ingeruje w dzieło stworzenia wówczas, gdy w świecie dokonuje się jakieś przerażające zło. *Troskający się Bóg* – pisze Jonas – *nie jest czarodziejem. W jakiś sposób, aktem niezbadanej mądrości czy miłości [...], zrezygnował z tego, by zadowolenie zapewnić sobie własną mocą, tak jak już aktem stworzenia zrezygnował z tego, by być wszystkim. [...] Bóg nie jest wszechmocnym Bogiem! [...] Wszech równa się zero*¹⁵. W tak paradoksalnych i prowokacyjnych słowach Hans Jonas próbował na nowo wyrazić relację między Stwórcą a stworzeniem. Kabalistyczna idea *cimcum* – choć wyrażona słowami Jonasa może brzmieć zgoła

¹³ E. Wiesel, *Legends naszych dni*, przeł. H. Halikowski, Poznań 1990, s. 81.

¹⁴ S. Krajewski, *Żydowskie teologie zagłady*, w: tenże, *Żydzi, judaizm, Polska*, Warszawa 1997, s. 278.

¹⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 40-41.

heretycko – w istocie okazuje się bliska chrześcijańskiej wizji relacji między Bogiem a światem, w której istotny akcent pada na odrębność i wolność porządku stworzenia względem Stwórcy. Wedle Jonasa, w akcie stworzenia Bóg niejako „skurczył się”, „wycofał się”, dobrowolnie wyrzekł się wszechmocy, a tym samym „przygotował przestrzeń” dla stworzenia, które przeciwstawił sobie jako w pełni autonomiczne i wolne dzieło. Wszechmoc – argumentuje Jonas – która nie miałaby żadnego układu odniesienia, jakiegoś „naprzeciw siebie”, w ogóle nie dałaby się rozpoznać jako wszechmoc, gdyż nie sposób mówić o niej wówczas, gdy nie istnieje jakaś „zwyczajna”, „pospolita” moc. *Jak w fizyce siła bez oporu, zatem bez przeciwnej siły – pisze Jonas – pozostaje pustym pojęciem, tak również w metafizyce pustym pojęciem byłaby moc bez przeciwnej jej mocy – obojętnie jakiego rodzaju*¹⁶. W konkluzji rozważań Jonas dochodzi do ostatecznego wniosku, formułuje własną oryginalną odpowiedź na Auschwitz: *Bóg milczał. [...] nie ingerował nie dlatego, że nie chciał, lecz dlatego, że nie mógł*¹⁷.

3. ROZBITE NACZYNIIE IDEALIZMU

Korzenie filozofii dialogu, organicznie splecione z tradycją myśli żydowskiej, w równej mierze co wspomniane już interpretacje Shoah, sięgają prób zmagania się z problemem zła, które w dwudziestym wieku przybrało postać niewyobrażalnej pogardy względem godności osoby ludzkiej. Doświadczenie przerażającej w skutkach redukcji człowieka do porządku rzeczy, odarcia go z człowieczeństwa i wyrzucenia poza granice gatunku *homo*, wywarło decydujący wpływ na rodowód dialogicznej refleksji nad człowiekiem i złożonym światem jego relacji. Bolesna pamięć o Holocauście stała się niezbywalnym horyzontem *nowego myślenia*, który nieprzerwanie, szczególnie zaś wówczas, gdy myśl na powrót zaczynała osuwać się w stronę abstrakcji czy idealizmu, konfrontował filozoficzne koncepcje z realnością ludzkiego oblicza, które w obozach zagłady zostało bestialsko sponiewierane. Tragedia wynaturzenia człowieka, której apogeum wyraża się w słowie Auschwitz, dla dwudziestowiecznych pionierów myśli dialogicznej stała się wydarzeniem przełomowym, doświadczeniem granicznym, które natarczywie domagało się rewizji dotychczasowych nurtów myślenia. Filozofia dialogu – w odróżnieniu od wyżej wspomnianych odpowiedzi na okrucieństwa totalitaryzmów – nie była kolejną próbą teodycei, która miałaby na celu pogodzenie dwóch pozornie wykluczających się rzeczywistości: nieskończonej dobroci Boga i obecności zła w świecie. Reakcja dialogików na tragedię Holocaustu była wyjątkowa, polegała nie tyle na jego interpretacji, co na próbie dotarcia do jego ukrytych filozoficznych korzeni. Fala dehumanizacji, która spustoszyła pierwszą połowę dwudziestego wieku, nie była bowiem zjawiskiem nagłym, pochodną jakiejś pojedynczej idei, która pojawiła się niespodziewanie, bez wcześniej-

¹⁶ Tamże, s. 41.

¹⁷ Tamże, s. 43.

szego kontekstu, jakby *ex nihilo*. Brak bezwarunkowego szacunku dla człowieczeństwa, dla każdej ludzkiej jednostki bez względu na jej pochodzenie czy światopogląd, w dużej mierze – zgodnie z przekonaniem dialogików – był beznadziejną konsekwencją pewnych filozoficznych koncepcji, które przez wiele wieków odmawiały drugiemu człowiekowi wszelkich znamion rzeczywistości.

Filozoficzne źródła przemocy, które tkwiły u podstaw dwudziestowiecznych okrucieństw, jako pierwszy – przynajmniej spośród filozofów dialogu – wskazał Franz Rosenzweig. Choć zmarł przedwcześnie w 1929 roku, więc z łaskawości losu nie doświadczył ani wojny 1939 roku, ani też nie zetknął się z „ohydny obliczem pangermańskiego barbaryzmu”, doskonale znał jednak lęk wobec świata pozbawionego równowagi – świata, nad którym ciąży widmo antropologicznej katastrofy. W 35. rocznicę jego śmierci Emmanuel Lévinas powiedział: *Całe życie Rosenzweiga jest jakby przecuciem tych wielkich wstrząsów i zerwaniem ze sposobami myślenia, które ponoszą odpowiedzialność za tyle katastrof*¹⁸. Właściwie całe dotychczasowe dzieje metafizyki zachodniej, od „Wysp Jońskich po Jenę”¹⁹, należałoby – wedle Rosenzweiga – uznać za próbę włączenia całego bogactwa rzeczywistości w ciasne ramy jednej wszechobjmującej idei. Pomimo różnorodności systemów myślowych, ogólny paradygmat metafizyki zachodu – jak twierdzi Rosenzweig – pozostawał sprzymierzony z ideą całości; w parmenidejskim duchu dążył do tego, by wielość zawrzeć w jedności, by poszczególne elementy rzeczywistości podporządkować idei szerszej, bardziej uniwersalnej, a dzięki temu otrzymać ściśle uporządkowaną hierarchię bytu, zamkniętą w ramach jednej nadrzędnej kategorii. Najgroźniejszym wcieleniem tak rozumianych aspiracji metafizyki był – w przekonaniu Rosenzweiga – wielki system Hegla, „filozofia ducha absolutnego”. Stanowił on rodzaj jałowej gleby, w której przez kilkadziesiąt lat dojrzewało ziarno pogardy względem drugiego człowieka; względem tego, co jednostkowe, a tym samym niesprowadzalne do żadnego szerszego projektu. W heglowskim świecie nie było bowiem miejsca na to, co odrębne, samodzielne i autonomiczne, gdyż wszelka jednostkowa tożsamość ginęła ostatecznie w nieokreślonym uniwersum całości – *Totalität*. *Fenomenologia ducha* – czytana przez Rosenzweiga – okazywała się spełnieniem „idei immanencji”, była „szczytem pogaństwa” i urzeczywistnieniem programu wszechobjmującej syntezy, w której to, co indywidualne bezpowrotnie przepada w bezdennej otchłani *neutrum*. Rozum – w ujęciu Hegla – nie wychodzi bowiem poza własny horyzont, lecz zamyka się w sobie i staje się uosobieniem egocentryzmu, zajmuje się wyłącznie sobą i swoimi dziejami. System heglowski jawił się Rosenzweigowi jako spełnienie pewnego typu racjonalności, szczyt absolutyzacji rozumu, który – zadufany w samym sobie – odrywa się od tego, co zmysłowe, jednostkowe i zmienne po to, by o własnych siłach zgłębiać istotę wszechrzeczy. *Wszystkość*, którą usiłuje poznać filozofia, staje się wówczas niczym więcej, jak tylko treścią ludzkiej myśli. W świetle tego rodzaju koncepcji – w czym Rosenzweig upatrywał największe zagrożenie – Bóg,

¹⁸ E. Lévinas, cyt. za T. Gadacz, *Wstęp*, w: *Gwiazda...*, dz. cyt., s. 23.

¹⁹ Zob. tamże, s. 29.

człowiek i świat nie są odrębnymi całościami, elementami, które przeciwstawiając się sobie nawzajem, wchodzą w twórczy dialog, który nie znosi ich autonomii. Jedy-
ną ideą, która sprawuje niepodzielne rządy nad rzeczywistością, jest kategoria *cało-
ści*, która niweczy i „pochłania” wszelką jednostkowość. W takim świecie *tożsamość*
i *różnica* nie żyją w zgodzie, nie prowadzą ze sobą dialogu, z którego rodzi się Stwo-
rzenie, Objawienie i Zbawienie, lecz stają wobec siebie w złowieszczej opozycji,
podejmują zaciekłą walkę o własne przetrwanie. W ogniu sporu *różnica* okazuje się
nieporównanie słabsza i w konsekwencji pada łupem despotycznej kategorii ogółu,
tożsamości. Wraz z klęską jednostkowości obumiera także i człowiek, który traci sta-
tus osoby i podmiotu; nie jest już bytem wolnym i odpowiedzialnym, lecz zaledwie
mało znaczącym elementem istniejącym jako część szerszego projektu. W świecie
zdominowanym przez ideę „totalności” nie ma miejsca dla bytu, który mówiąc *Ja*,
chciałby zaznaczyć swoją tożsamość i odrębność, a tym samym usiłowałby przeciw-
stawić się światu jako całości. Wobec autorytarnych rządów *ducha absolutnego* nie-
uchronnie zanika istota bytu osobowego – jego autonomia, odrębność, wolność. Zna-
mienne, że symbolem myśli Hegla jest okrąg, który – wedle Rosenzweiga – „za-
właszcza”, „wchłania” całą rzeczywistość, gdyż łączy początek z końcem; teza
i antyteza przechodzi w syntezę. Symbolem zaś myśli Rosenzweiga jest gwiazda,
dwa nakładające się na siebie trójkąty, których kanciaste wierzchołki nie łączą się
w całość; koniec nie przechodzi w początek, przed-świat „nie rozpuszcza się” w po-
nad-świecie. Każdy element relacji – wyrażany przez wierzchołek trójkąta – pozo-
staje pierwotny i źródłowy, nieredukowalny do żadnego innego porządku. Poszcze-
gólne całości: „Bóg człowiek świat”²⁰ pozostają wobec siebie całkowicie odrębne i –
choć wiąże je rzeczywistość dialogu – ich wzajemna transcendencja nigdy nie zado-
mawia się w immanencji. Separacja – jak później dopowie Lévinas – jest radykalna,
jest wręcz ateistyczna²¹. W pierwszej części *Gwiazdy zbawienia* Rosenzweig staran-
nie – jakby cegła po cegle – rozbiera dotychczasowy gmach metafizyki. Świat – pi-
sze Rosenzweig – *rościł sobie prawo do bycia Wszystkim; ‘Wszystko’ oznacza pod-
miot pierwszego zdania, które zostało wypowiedziane przy jego narodzinach.[...] w
owym pierwszym zdaniu filozofii: ‘wszystko jest wodą’, tkwi już założenie pojmo-
walności świata. Teraz przeciw tej Wszystkości, która obejmuje Wszystko jako Jedność,
zbuntowała się Jedność zawarta w sobie samej*²². Rosenzweig sprzeciwia się zatem
„Wszystkości świata”, zaprzecza parmenidejskiej tożsamości *myślenia i bytu*, a tym
samym rozbija „naczynie idealizmu” na trzy niesprowadzalne do siebie nawzajem ca-
łości: Boga, człowieka i świata. *Ten, kto to czyni* – pisze dalej Rosenzweig – *rzuca
rękawicę całemu czcigodnemu towarzystwu filozofów od Wysp Jońskich po Jenę*²³.

W niewielkim artykule pt. *Nowe myślenie*, który stał się autorską odpowiedzią
na nieporozumienia i powierzchowne lektury pierwszej publikacji *Gwiazdy*, Rosen-

²⁰ W oryginale słowa „Bóg człowiek świat” Rosenzweig pisał bez przecinków. Zob. przypis
w: F. Rosenzweig, *Nowe myślenie...*, dz. cyt., s. 674.

²¹ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 71n.

²² F. Rosenzweig, *Gwiazda...*, dz. cyt., s. 63.

²³ Tamże.

zweig pisał: *żadnego z tych trzech wielkich podstawowych pojęć myślenia filozoficznego nie można sprowadzać do innego pojęcia. Aby rozjaśnić tę prawdę, przedstawię ją w formie pozytywnej: nie tyle ukazałem, że żadnego z tych pojęć nie można sprowadzić do dwóch pozostałych, ile przeciwnie, że każde z nich sprowadza się tylko do samego siebie. [...] Na pytanie o istotę istnieją tylko tautologiczne odpowiedzi: Bóg jest tylko boski, człowiek ludzki, świat światowy. Można drążyć w każdej z tych istot szyb dowolnie głęboki, lecz zawsze odnajdziemy w nim tylko ją samą*²⁴. Filozoficzne przestanie *Gwiazdy* jest zatem wielką apologią niepodległości trzech obszarów ludzkiego doświadczenia. Aby ocalić bogactwo rzeczywistości, trzeba oprzeć się parmenidejskiej pokusie sprowadzania całości bytu do jednej nadrzędnej idei. Ani ludzka myśl nie może pojąć, czyli niejako „objąć”, albo „zawłaszczyć” całej rzeczywistości, ani też Bóg czy świat nie mogą utożsamić się ani ze sobą nawzajem, ani z myślącym *Ja*. Bóg jest Bogiem, człowiek człowiekiem, a świat światem. Radykalna separacja tych trzech „elementów” jest warunkiem ich wzajemnego oddziaływania, jest podstawą dialogu, który zawiązuje się na ich przecięciu i przemienia się w najgłębszą i najprawdziwszą relację – w miłość, która rodzi stworzenie, objawienie i zbawienie. *Jeśli bowiem nie byłyby one rozdzielone – pisze Rosenzweig – nie mogłyby wzajem na siebie oddziaływać. Gdyby inny ‘u najgłębszej podstawy’ był ze mną tożsamy, tak jak chciał Schopenhauer, to właściwie nie mógłbym go kochać, ponieważ wówczas kochałbym tylko siebie. [...] Oto jak istotne jest założenie rozdzielenia bytów. [...] w tej jedynej rzeczywistości, której doświadczamy, rozdzielenie przemienia się w związek i wszystko, czego doświadczamy, jest doświadczeniem tego związku. Bóg, kiedy chcemy go pojąć, ukrywa się, człowiek, nasza sobość, zamyka się, świat staje się jawną zagadką. Otwierają się jedynie we wzajemnych relacjach, jedynie w stworzeniu, objawieniu i zbawieniu*²⁵.

4. REALNOŚĆ LUDZKIEGO OBLICZA

*Jeżeli będziemy pamiętać – jak słusznie zauważa Barbara Skarga – że całość w językach europejskich to totalité, Totalität, totality, totalità, to czyż należy się dziwić, że narodziły się totalitarne ustroje? Kryzys kultury, który ujawnił się z taką siłą w jej formach zdegenerowanych, barbarzyńskiego totalizmu, był już zakodowany w myśli europejskiej wiernej ideom Parmenidesa i Platona. Rzekome ideały humanizmu, negujące prymat osoby ludzkiej, wynoszące ponad nią to, co ponadindywidualne, anonimowe, powszechne, wyrodziły się we współczesny antyhumanizm niejako z konieczności*²⁶. Jeśli rezygnuje się z uznania niepodległości pojedynczych osobo-

²⁴ Tenże, *Nowe myślenie...*, dz. cyt., s. 667.

²⁵ Tamże, s. 674–675.

²⁶ B. Skarga, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, w: tamż., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Warszawa 1997, s. 104. Podobną uwagę poczynił Philippe Nemo podczas rozmowy z Lévinasem: „W samym myśleniu o totalności jest już zawarty pewien totalitaryzm, skoro tajem-

wych *Ja*, wówczas rezygnuje się także z uznania ich nienaruszalnej godności. Czy powinniśmy ratować osobowy podmiot? – pyta retorycznie Chantal Delsol, francuska politolog – [...] jeżeli zniknie pojedynczy podmiot, nie będzie też mogła przetrwać godność pojedynczego jestestwa²⁷. Najgłębsze przesłanie nie tylko *Gwiazdy zbawienia*, lecz całej filozofii dialogu, jest w istocie wielką apologią niepodległości Ty. Początkiem *Nowego myślenia* – myślenia po Auschwitz – powinna stać się bezwarunkowa afirmacja rzeczywistości drugiego człowieka. Oto filozoficzna odpowiedź na tragedię Holocaustu, której zarzewia przez wiele wieków kryły się w „historii zapomnienia *Innego*”. Jeśli dotychczasową miarą wartości filozofii, zgodnie z duchem kartezjanizmu, była jasność i wyrazistość idei, *claritas et distinctio*, tak odtąd, zgodnie z *ethosem* myśli dialogicznej, miarą wartości filozofii stał się sposób, w jaki odnosi się ona do drugiego człowieka. Uznanie²⁸, którego nade wszystko domaga się osoba, przepada wówczas, gdy człowieka redukuje się do porządku części, do rangi fragmentu jakiegoś większego systemu. Właściwym zabezpieczeniem godności osoby ludzkiej jest – przede wszystkim – bezwarunkowe uznanie jej nieredukowalności do jakiegokolwiek idei, pojęcia czy definicji. Człowiek jest tajemnicą, która nie dając się zawrzeć w ramach żadnego myślowego konceptu, domaga się bezwzględności uznania i szacunku. Człowiek – by przytoczyć słynne słowa Maxa Schelera – jest rzeczą tak rozległą, różnobarwną, różnorodną, że wszelkie definicje wypadają zbyt kuso. Ma on zbyt wiele aspektów²⁹. Tajemnica człowieka jest tym bardziej zadziwiająca, że w żadnej mierze nie jest ona rodzajem zagadki, którą czym prędzej należałoby rozwikłać. Jest to tajemnica, której nie wolno nam naruszać, gdyż jakiegokolwiek próby jej zniesienia oznaczałyby sprzeniewierzenie względem wyjątkowej godności człowieczeństwa – misterium *nomen dignitatis*.

SUMMARY

The twentieth century philosophy of dialog created by such eminent thinkers as Franz Rosenzweig, Martin Buber and Emmanuel Lévinas, has its roots not only in the dispute with the Cartesian concept of subjectivity, *ego cogito*, but also – and this is the fundamental thesis of this paper – in the horrendous experience of the Holocaust. Philosophy of dialog is not a fruit of pure and abstract speculation characteristic of university faculties; it is a fruit of an authentic experience of cruelty and hatred to *The Other*. The Holocaust – according to philosophers of dialog – was not only a terrible result of modern technocracy, but primarily a poisoned fruit of the European tran-

nica jest tu nie do przyjęcia”. Zob. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 47.

²⁷ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 92.

²⁸ Na temat aktu uznania względem osoby obszernie pisał wybitny współczesny filozof Robert Spaemann. Zob. tenże, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 220.

²⁹ M. Scheler, *O idei człowieka*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Kraków 1987, s. 8.

scendental tradition of thinking. Pioneering works of philosophy of dialog that nowadays are recognized as classical, were written in the turmoil of The First World War – at war front and in Stalag. The transcendence of *The Other*, according to the philosophy of dialog, in the tradition of modern thinking was reduced to the immanence of subjectivity, Cartesian *cogito*. Consequently, this modern gesture of detranscendentalization repeated and reinforced in the age of philosophical idealism, has become one of the fundamental reasons for horrible and irrational expansion of cruelty in the twentieth century. The answer, unlike many others, to the Holocaust given by the philosophy of dialog was clear: the first vocation of philosophy is to guard the transcendence of *The Other*, who never can be reduced to the order of thinking. *The Other*, understood as the other person, always exceeds any ideas and concepts, within which a subject tries to categorize him. Therefore *New thinking* inaugurated by philosophy of dialog, finds its foundation not in *ego cogito*, but in the unconditional recognition of the reality of the other person. *New thinking* begins with respect for the mystery of manhood.

Key words:

Auschwitz, Totalitarianism, Holocaust, Shoah, Philosophy of dialog, Cogito, The Other, Dehumanization, Immanence, Transcendence, Subjectivity, Dialog, Idealism, G. W. Hegel, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas, Hannah Arendt