

Bereł Lang

**NAZISTOWSKIE
LUDOBÓJSTWO**

akt i idea

Przekład

Anna Ziębińska-Witek

Tytuł oryginału
ACT AND IDEA IN THE NAZI GENOCIDE

Redakcja
Barbara Paprocka

Projekt okładki i stron tytułowych
Marta i Zdzisław Kwiatkowski

Fotografia na okładce
Zdzisław Kwiatkowski

Skład
„Bez Erraty” Zbigniew Dyszczyk

Druk i oprawa
petit S. C., Lublin

© Bereł Lang, 2006

ISBN 83-227-2555-8

WYDAWNICTWO UNIwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

20-031 Lublin, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5

tel. (0-81) 537-53-04

www.press.umcs.lublin.pl

Dział Handlowy: tel./faks (0-81) 537-53-02

e-mail: press@ramzes.umcs.lublin.pl

*Mojej Matce,
Sarze Staram Lang,
dla której pamięć wpisuje się w terażniejszość*

SPIS TREŚCI

| | |
|---|----|
| Od autora | 9 |
| Od tłumacza..... | 11 |
| Słowo do czytelnika polskiego..... | 13 |
| Wstęp. Pisanie pomiędzy przeszłością a terażniejszością | 15 |

I. OBECNOŚĆ LUDOBÓJSTWA

| | |
|---|-----------|
| 1. Planowanie ludobójstwa..... | 29 |
| 1. Idea jako historia | 30 |
| 2. Ludobójstwo jako zasada | 38 |
| 3. Forma intencji | 46 |
| 2. Świadomość zła i dobra..... | 53 |
| 1. Sprzecznosc, wstyd i inwencja | 58 |
| 2. „Jaźń wewnętrznie podzielona” oraz jedność dobra i zła | 68 |
| 3. Wiedza i przebaczenie, wiedza i niewybaczalne | 76 |
| 3. Decyzja o niepodejmowaniu decyzji | 81 |

II. REPREZENTACJE LUDOBÓJSTWA

| | |
|---|------------|
| 4. Język i ludobójstwo..... | 97 |
| 5. Javes i ocena historii..... | 117 |
| 6. Przedstawianie zła: etyczna treść a literacka forma | 131 |
| 1. Treść formy | 132 |
| 2. Prawda historyczna w wyobraźni literackiej | 138 |
| 3. Moralna przestrzeń dyskursu figuratywnego..... | 152 |
| 4. Pisać czy milczeć | 161 |

III. HISTORIE I LUDOBÓJSTWO

| | |
|--|------------|
| 7. Ludobójstwo i kantowskie Oświecenie..... | 173 |
| 1. Kantowskie Oświecenie | 177 |
| 2. Konceptyjna analogia i powszechna zasada | 185 |
| 3. Afiliacja idei..... | 194 |
| 4. Uniwersalistyczny rozum i partykularna historia | 204 |

| | |
|---|------------|
| 8. Syjonizm po ludobójstwie | 211 |
| 9. Mówienie — pisanie — nauczanie. Instytucje pamięci..... | 231 |
| 1. Instytucje jako pamięć | 231 |
| 2. Nauczanie o Holocauście | 236 |
| 3. Badania nad Holocaustem | 241 |
| Indeks nazwisk..... | 247 |

Od autora

Pragnę wyrazić moją głęboką wdzięczność licznym przyjaciołom i kolegom, którzy wnieśli istotny wkład w powstanie niniejszej książki, czytając maszynopis, dyskutując lub prowadząc ze mną korespondencję. Oprócz swojej wiedzy zapewnili mi poczucie wspólnoty, które, biorąc pod uwagę ciężar podejmowanych w książce zagadnień, było niezwykle pokrzepiające, nawet gdy dzieliła nas różnica zdań. Nie są oni, oczywiście, odpowiedzialni za to, jak wykorzystałem ich sugestie - chociaż, z drugiej strony, bez ich pomocy niedoskonałości książki byłyby jeszcze większe. Składam więc podziękowania dla: Aharona Appelfelda, Emila Fackenheima, Saula Friedlandera, Victora Gourevitcha, Philipa Hallie'go, Joela Kraemera, Ulricha Machego, Nathana Rotenstreicha, Tuvyai Shlonsky'ego, Gary'ego Stahla, Kennetha Seeskina, Rogera Smitha, Richarda Stamelmana, Manta Wartofsky'ego, Haydena White'a i Leniego Yachila. Nie mogę już podziękować Albertowi Hofstadterowi i Terence'owi Des Presowi; brak ich rad stanowi wielką stratę nie tylko w związku z tym studium. Moja żona, Helen S. Lang, była jak zawsze wspaniałomyślnym zarazem i przenikliwym czytelnikiem; jej starania, aby wyobrazić sobie tę książkę taką, jaką mogłaby być, znalazły nierzadko odzwierciedlenie w jej obecnym kształcie. Moje córki, Ariella i Jessica, które stawały się świadome wydarzeń będących tematem książki w trakcie jej powstawania, były dla mnie źródłem życzliwej zachęty. Chciałbym również wyrazić wdzięczność dla Center for the Humanities w Wesleyan University, Lucius N. Littauer Foundation oraz dla State University of New York w Albany za udzielone mi wsparcie.

Berel Lang

Od tłumacza

Pragnę wyrazić szczególną wdzięczność Monice Adamczyk-Garbowskiej za nieocenioną pomoc merytoryczną oraz duchowe wsparcie na każdym etapie mojej pracy.

Dodatkowe podziękowania kieruję pod adresem Ewy Domańskiej i Tomasza Pawelca, którzy udzielili mi cennych wskazówek przy tłumaczeniu niektórych specjalistycznych terminów.

Anna Ziębińska-Witek

Lublin, czerwiec 2006

Słowo do czytelnika polskiego

Fakt, że moja książka, w przekładzie Anny Ziębińskiej-Witek, zostaje udostępniona czytelnikowi polskiemu, to dla mnie jednocześnie wyzwanie i satysfakcja. Z jednej strony, pisząc o nazistowskim ludobójstwie - „ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej” - miałem przede wszystkim na myśli odbiorców w jakimś sensie „uniwersalnych”, którzy w swoim rozumieniu lub ocenie tego, co napisałem o ekstremalnym charakterze tych wydarzeń (bez względu na to, czy się z tym zgadzają czy też nie), pozostaną nietknięci przez narodowościowe, religijne lub inne partykularne czynniki. Rozum przecież nie powinien kierować się wyznaniem. Z drugiej strony, nie ulega wątpliwości, że czytelnicy w każdy napotkany przez siebie tekst wnoszą własne biografie i przekonania zakorzenione w określonej kulturze i historii - i że te czynniki powodują pewne różnice w ich osądach i reakcjach. Oczywiście przykład takiej subiektywnej lektury pojawia się w związku z tą książką jako możliwość - a w kategoriach moralnych nawet obowiązek - uznania przez polskich Czytelników szczególnego miejsca Holocaustu w ich własnej narodowej historii, choćby ze względu na podstawowy fakt, że większość tych wydarzeń przebiegła na polskiej ziemi pod jarzmem nazistowskiego reżimu.

Oczywiście konsekwencje owych wydarzeń były dla Polski i jej społeczeństwa ogromne i trwałe. Głównym skutkiem Holocaustu (jakkolwiek byśmy na to nie spojrzeli) była faktyczna zagłada wielowiekowego osadnictwa żydowskiego w Polsce; kwitnąca społeczność, która we wrześniu 1939 roku stanowiła 10% populacji kraju (3 300 000 z 33 000 000) została do maja 1945 roku, gdy dobiegała kresu II wojna światowa, zredukowana do 10% tej liczby - 250 000 ocalonych. Innymi słowy, aż połowa z 6 milionów żydowskich ofiar Holocaustu to polscy Żydzi, a przynajmniej milion Żydów z innych krajów zostało również zamordowanych przez nazistów w Polsce. Oczywiście „ostateczne rozwiązanie” było przeprowadzane i w innych krajach Europy, Afryce i Azji, jednak głównym miejscem, jeśli chodzi o ofiary i teren mordów, była Polska. Co więcej, ognisko brutalności i morderstw było przez nazistów celowo, choć może nie aż tak systematycznie, rozszerzane i objęło ludność nieżydowską, powodując śmierć 1 500 000-2 000 000 osób, jeżeli dodamy ofiary cywilne do zabitych żołnierzy polskiej armii i ruchu oporu.

Ta podwójna zagłada pozostaje zasadniczym momentem polskiej historii i pamięci - wyrwa w zbiorowej tożsamości pogłębiona ponadto przez często nietrawne polsko-żydowskie relacje przed, w czasie, a nawet (co najbardziej bolesne) po Holocaustie.

Większości polskich obywateli żyjących wspólnie nie było jeszcze na świecie, kiedy dobiegała kresu II wojna światowa i Holocaust; dotyczy to również społeczności żydowskiej, której obecna całkowita liczba wynosi mniej niż 15 milionów. Mimo to dla żadnej z tych grup nie ma ucieczki zarówno przed ich długą, wspólną ponad siedmiusetletnią historią, jak i przed zagrożeniem, przed którym stanęli ich przodkowie między 1939 a 1945 rokiem. Ta długa historia obejmuje rażące, czasami gwałtowne przejawy antysemityzmu, ale i okresy sprzyjające korzystnym relacjom, które przyczyniły się do tworzenia, a nawet rozkwitu obu społeczności. Aż do chwili, gdy naziści doprowadzili do zagłady polskiego żydostwa, wyrządzając również trwałą krzywdę polskiemu społeczeństwu jako całości.

Nie próbuję w tej książce w sposób szczególny śledzić losów polskich Żydów, czy polskiej historii narodowej w kontekście Zagłady. Jednak każda ogólna analiza Holocaustu będzie z konieczności „miała na myśli” Polskę; wydaje mi się niemożliwe rozważanie jednego bez drugiego. Jednak i odwrotność tego równania w dużej mierze skłania mnie do przedstawienia książki polskim czytelnikom: to, że ta sama długa historia z przerażającą kulminacją w wydarzeniach Holocaustu musi również, w swych obu aspektach, pozostać częścią polskiej pamięci i świadomości zbiorowej. W pewnym oczywistym sensie historia się nam p r z y d a r z a , często w oparciu o okoliczności i wydarzenia pozostające poza naszą kontrolą. Jednakże sposób, w jaki traktujemy przeszłość, zależy w dużej mierze od nas samych. W tym sensie i pamięć, i historia zawierają elementy świadomego wyboru i celowości - i moim zdaniem właśnie ta odpowiedzialność, jednostkowa, a następnie zbiorowa, sprawia, że zajmujemy się wciąż nazistowskim ludobójstwem, mimo upływu 60 lat od jego zakończenia.

Berel Lang

*West Hartford, Connecticut
Sierpień 2004*

WSTĘP

Pisanie pomiędzy przeszłością a teraźniejszością

Wydaje mi się oczywiste, że pisanie tekstu na temat nazistowskiego ludobójstwa, który nie ma charakteru dokumentalnego ani nie odkrywa nowych informacji związanych z historią tego wyjątkowego wydarzenia, wymaga specjalnego uzasadnienia. Inne ujęcia tematu, mające na celu przekazanie zbiorowej lub indywidualnej grozy, przyjmują rolę surogatu i stają się zbyt często retorycznym bodźcem dla pamięci, w którym wyrażanie uczuć zastępuje sumienie, a sama potrzeba odczuwania wypiera refleksję lub nawet owo odczuwanie zastępuje. Nawet pisarze świadomi tego zagrożenia muszą zmierzyć się z wyzwaniem związanym z poczuciem sprawiedliwości oraz własnymi uczuciami i z trudem zachowują równowagę między własnymi doświadczeniami życiowymi a historiami opowiedzianymi - lub nie - przez ludzi dotkniętych przez ludobójstwo.

Może się wydawać, że pisarstwo w ogóle, a nie tylko to dotyczące potworności nazistowskiej wojny przeciwko Żydom, staje w obliczu tego wyzwania. Każde narracyjne przedstawienie narzuca pewne zabiegi literackie, figuratywną mediację języka i kreację postaci - to jest maskę - ze strony autora. W tej mierze każdemu pisarstwu wymaga uzasadnienia: jest czymś, co narzucamy na opisywany przedmiot. Nawet jeśli te ogólne warunki pozostają zawsze w mocy, to są szczególnie istotne, kiedy opisywane wydarzenie wyróżnia się spośród innych: kiedy fakty „mówią za siebie”. W podobnej sytuacji - a nazistowskie ludobójstwo jest przykładem takiego wydarzenia - zabiegi literackie stają się pretensjonalne a ingerencja pisarza, bez względu na to, jaką jeszcze funkcję spełnia, odciąga uwagę od samego tematu. Zarzuty te nie przestają być ważne nawet wobec dyskursu, który proponuje raczej, aby pomyśleć nie odczuć czy wyobrazić sobie to wydarzenie, aby ocenić je za pomocą abstrakcyjnej teorii lub wyjaśnienia. Dzieje się tak, ponieważ abstrakcja jest również inwencją i próby autora zmierzające do obiektywizmu i bezstronności stają się częścią jego poglądów na dany temat. Kierkegaard opisał publiczność, która zaczęła się śmiać, kiedy na scenę wbiegł kłown krzycząc, że w sali, gdzie siedzą, wybuchł pożar. Kiedy powtórzył swe ostrzeżenie - śmiali się jeszcze bardziej. A przecież sala płonąła, a kłown chciał ich tylko ostrzec.

Wspominam o ograniczeniach dyskursu związanych z tematyką niniejszej książki, świadomy tego, że nie zawsze będą one tutaj brane pod uwagę, chociaż również z sugestią, że nawet ich naruszenia odzwierciedlają odmienną moją koncepcję pisarstwa. Według dość powszechnego poglądu przesłanką pisanego tekstu jest jego

cel: bycie p r z e c z y t a n y m . Tekst jest zaprojektowany tak, by umożliwić czytelnikom dostrzeżenie tego, co w przeciwnym razie postrzegaliby w inny sposób lub nie dostrzegali wcale. Cel studiów zawartych w tym tomie jest, w przeciwieństwie do innych „nieprzechodni” (*intransitive*) (w sensie używanym przez Barthesa), kiedy autor nie pisze po to, ażeby umożliwić dostęp do czegoś niezależnego zarówno od niego, jak i od czytelnika, ale „pisze siebie” (*writes-himself*). Ta koncepcja pisania niweczy dystans pomiędzy pisarzem, tekstem, jego przedmiotem i, ostatecznie, czytelnikiem; wszyscy oni spotykają się w jednym punkcie. Według tradycyjnego poglądu autor jest tym, kto postrzega przedmiot z pewnym już nastawieniem i następnie przedstawia go w swej narracji. Dla pisarza, który „pisze siebie”, pisanie staje się widzeniem i pojmowaniem, nie odbiciem czegoś zewnętrznego, ale aktem i zaangażowaniem - działaniem i tworzeniem raczej niż odzwierciedleniem czy opisem.

Należy podkreślić, że ta koncepcja ma swoje precedensy. Jeden z wczesnych przykładów pojawia się w *Hag(g)ada szel Pesach* - opowieści na święto Pesach (Wyjścia z Egiptu), w odmawianej w każdą jego rocznicę recytacji, czyli obrzędowego opowiadania historii sformalizowanego w czasie Sederu. Możemy zapytać o powód tego niezwykłego sposobu recytacji, w której biorą udział tylko mówcy, gdzie nie ma publiczności, gdzie nikt nie słucha i każdy sam jest odpowiedzialny za opowiadanie historii. Wydaje się, że nie chodzi tu głównie o sposób zbiorowej nauki czy wymiany informacji, ale o umożliwienie każdemu recytatorowi, każdemu, kto jest obecny, ujrzenia siebie, o p o w i a d a n i a s i e b i e . Inną rzeczą jest słuchanie lub czytanie opowieści relacjonowanej przez kogoś; akt ten jest czymś całkiem odmiennym dla osoby recytującej, osoby, która mówi i słyszy o wydarzeniach przez pryzmat swego głosu. Oczywiście nawet wówczas narrator nie kreuje wydarzeń, ale jego głos, jednocześnie dosłowny i metaforyczny, głos wymawiający słowa, przyjmuje kształt przedmiotu, jakby dotykał go dłonią. Głos wyraża temat, nie jest jego źródłem czy przyczyną.

Jest nieprawdopodobne, aby twierdzenia składające się na akt i ideę, które ukonstytuowały nazistowskie ludobójstwo, mogły kiedykolwiek zostać zawarte w pojedynczej narracji o tym wydarzeniu. Jednakże wydaje mi się, że powinno być to raczej bodźcem do podejmowania kolejnych prób opowiadania, niż do przypisywania zbyt dużego znaczenia niepowodzeniom ograniczonych wersji (przynajmniej niepowodzeniom takiego rodzaju). Nie możemy przewidzieć form, jakie przybiorą te wersje - ale możemy mieć pewność skutku w wypadku, gdyby owe recytacje przerwano, gdyby historyczne wydarzenie zniknęło ze świadomości, co mogłoby być spowodowane decyzją słuchania innych, zamiast zajęcia się wydarzeniem osobiście. Ironia, nieodłączna od koncepcji pamięci, wskazuje na terażniejszość jako sposób pamiętania o przeszłości. Pozbawiona tej podstawy pamięć nie brałaby początku z aktywnego głosu terażniejszości - „Ja pamiętam [t e r a z]” - i nie byłaby pamięcią ujawnioną, ale wyobraźnią lub hipotetycznym zespołem wydarzeń, początkiem fikcji. Co więcej, akt pamięci nie może być zapośredniczony; każdy musi pamiętać za siebie i w ten sposób nawet powtórne opowiadanie historii jest zawsze dla każdej osoby nowe.

Powyższe ograniczenia związane z pisarstwem na temat ludobójstwa odzwierciedlają poczucie moralnego obowiązku: raz, że takie próby muszą być podejmowane, dwa, że ich formy muszą zostać poddane ocenie. Tak jak Hagada umieszcza każdego Żyda w Synaju, nakazując mu opowiadać o wyjściu z niewoli egipskiej, tak jakby była ona częścią jego życia, tak obecność wszystkich Żydów wiąże się z nazistowskim ludobójstwem - zarówno tych urodzonych później, jak i tych, którzy zginęli, czy ocalonych. Konsekwencje wydarzeń historycznych cofają się, a także wybiegają w przód, i w opowiadaniu o nazistowskim ludobójstwie, narrator opowiada sobie nie tylko jako mówca w terażniejszości, ale również jako postać z narracji, żyjąca w opowiadanych tekstach. Pisarze zwykle nie myślą o swoich czytelnikach jako o pisarzach. Dla mnie jednak większym rozczarowaniem byłiby czytelnicy, którzy unikaliby powtórnego opowiadania tego, co zostało napisane, ponieważ akt czytania wydawałby się im wystarczający. Nawet jeśli to, co wyloni się z powtórnego opowiedzenia, będzie odbiegać lub wręcz nie zgadzać się z tym, co zostało powiedziane w książce i tak pozostanie ono jednak bliższe ideałowi dyskursu moralnego - nie o zagadnieniach moralnych, ale *m o r a l n e g o* - niż pisarstwo wymagające od autora i czytelnika dystansu do tematu; tak jak ekspresja estetyczna (poezja, fikcja) dystansuje się wobec bezpośredniości woli i emocji, czy jak generalizacje teorii naukowych lub filozoficznych dystansują się wobec specyficznych dla siebie przedmiotów. Propozycja, aby każdy Żyd opowiadał historię ludobójstwa, tak jakby sam jej doświadczył, jest oparta na czymś więcej niż tylko interpretacji legendy. Dla wielu Żydów przekaz jest dosłowny: to tylko przypadek, impuls przodków, którzy przewidzieli czy wyobrazili sobie sytuację, sprawił, że nie znaleźli się wśród ofiar, zamordowanych lub, mniej bezpośrednio, nienarodzonych z powodu zamordowania ich „rodziców”. Tak jak dla podróżnika, który się zatrzymuje i spóźnia na samolot ulegający następnie katastrofie, przypadkowość takiego ocalenia naznacza całe jego późniejsze życie piętnem przypadkowości i nieprawdopodobieństwa. Więcej nawet: skoro naziści nie tylko chcieli przegnać Żydów z jednego kraju do innego, nie tylko zabronić im wykonywania pewnych zawodów, czy pełnienia określonych ról społecznych, lecz pozbawić ich życia, to obecnie - po tym jak zostali skazani na śmierć - życie każdego z nich jest czymś absolutnie szczególnym. Gdyby naziści zrealizowali swój projekt, Żydów nie byłoby wcale.

Trudno jest to sobie nawet wyobrazić, nie mówiąc już o przedstawieniu. Trudność ta nie tylko spowodowana jest stale rosnącym upływem czasu od momentu zaistnienia ludobójstwa, ale i charakterem samej intencji. Nawet ci Żydzi, którzy stanęli wobec bezpośredniego zagrożenia, czy ci, którzy o włos uniknęli zagłady, nie mają wizji tamtej rzeczywistości wyraźniejszej od tej możliwej do osiągnięcia współcześnie i z pewnością jest to większym problemem niż rzekoma bierność Żydów w obliczu ludobójstwa. Czy ludzkiej wyobraźni powinna być dostępna możliwość zamordowania kogoś, nie za to, co zrobił lub kim jest, ale tylko dlatego, że istnieje? Wyobraźnia, która w pełni przewidziałaby coś podobnego, należałaby z pewnością do sprawcy, nie do ofiary; co więcej, wysiłek potrzebny do tego, by sobie tę sytuację przedstawić, jest

dużo mniejszy teraz, długo po tym, jak owa możliwość stała się faktem. To że Żydzi żyjący współcześnie znają rzeczywistość ludobójstwa w sposób, w który nie znali jej Żydzi żyjący wcześniej, nie znaczy, że można pominąć kwestię moralnej wiedzy i decyzji, jak postępować, gdyż wciąż istnieje prawdopodobieństwo powtórnego popełnienia zbrodni. Rozliczenia trzeba dokonywać wciąż od nowa, przez każdego indywidualnie; moralny charakter decyzji podejmowanych obecnie polega na przyjmowaniu na siebie odpowiedzialności za szczegółowe opowiadanie o przeszłości.

Nie mogę z taką samą pewnością argumentować za podobnym aktem identyfikacji u osób, które obecnie patrzą wstecz na nazistowskie ludobójstwo, a nie są Żydami. Ten rodzaj indywidualnego zaangażowania lub utożsamienia się jest warunkiem moralnej świadomości, która nie może być narzucona z zewnątrz; nikt nie działa ani nie przemawia w moralnych kategoriach jakiejś uniwersalnej świadomości. Jeżeli możemy nauczyć się czegoś z historii etyki, to przede wszystkim tego, że status podmiotów działających jest zawsze determinowany przez miejsce i czas: działają one zawsze, jeśli nie jedynie, jako jednostki oraz zawsze i tylko w określonym kontekście. Idealne twierdzenie, że powinni oni odciąć się od poszczególnych okoliczności, jest jednocześnie sugestią, że powinni być całkiem innymi istotami. Nazistowskie ludobójstwo nakreśliło linię podziału między rodzajem (*genos*) jako grupą i to grupą szczególną; w którymkolwiek kierunku miałyby się rozwijać refleksja na temat nazistowskiego ludobójstwa nie może ona ignorować tej pierwszej z jego cech.

Odrzucenie ideału uniwersalizacji jako podstawy dla osądów moralnych nie wyklucza moralnej roli własnego „ja” w wyobrażeniu sobie siebie jako innego. Chodzi tu o pewne połączenie. Nie jest rzeczą małej wagi zaproponować spojrzenie na nazistowskie ludobójstwo jako na ludzki, a nie tylko żydowski kataklizm, twierdzić, że działalność nazistów skazuje całą ludzkość na przyszłość pełną obaw, ponieważ każdy (jako człowiek) mógł znaleźć się w tamtym miejscu i w tamtym czasie. Wydaje się bezsporne, że każdy żyjący dzisiaj ma swój udział w następstwach ludobójstwa; jego rzeczywistość stała się w praktyce przesłanką nowego doświadczenia, tak krótkotrwałą jak ono samo, i trudno jest teraz pojmować bez niej teraźniejszość lub przyszłość. Kiedy Kain zabił Abła, morderstwo stało się częścią ludzkiej świadomości i element stałego oczekiwania wyciska swoje piętno zarówno na indywidualnym doświadczeniu, jak i na społecznych instytucjach. Analogicznie, perspektywa kolejnego ludobójstwa jest obecnie czymś nieuniknionym i powszechnym, nie można przed nią uciec, a odmiany ludobójstwa w przeszłości włączają każdego, całą ludzkość, w jego przyszłość.

Jednak nawet uznanie ogromu tych konsekwencji nie powinno być brane za całość - ponieważ poszczególne cechy umykają generalizującemu oglądowi. To nie „ludzkość”, ale Żydzi byli ofiarami mordów, a naziści działali nie jako istoty ludzkie w ogóle, ale poprzez przypisanie sobie rzekomej odrębności i szczególnej misji. Musimy trzymać historię za słowo - i słowem tym nie jest „ludzkość” lub „natura ludzka”.

Nie znaczy to, że taka wspólnota nie istnieje. W obliczu nazistowskiego ludobójstwa ludzie, dla których żydowska tożsamość była nie mniej obca niż dla sprawców

ludobójstwa, uznawali ją za część swojej własnej tożsamości. Ale nawet takie akty wymagają połączenia, które potwierdza istnienie różnic i jest skuteczne, moralnie i praktycznie, właśnie z tego powodu. Nie jest to w żadnym wypadku afirmacja idei istoty ludzkiej w ogóle. Czasami akt przyjęcia innej tożsamości jest jedynym sposobem, dzięki któremu ludzie jako jednostki lub jako zbiorowość mogą zachować swoją własną tożsamość, ale nawet to odzwierciedla raczej niż zaciera istniejące między nimi różnice.

Sam nie zostałem bezpośrednio dotknięty przez nazistowskie ludobójstwo. Urodziłem się w Stanach Zjednoczonych, pod koniec 1933 roku i przez następne 12 lat, podczas których powstały i upadły hitlerowskie Niemcy, społeczność żydowska małego miasteczka w stanie Connecticut, gdzie mieszkałem, nie wiedziała lub w każdym razie nie zwracała większej uwagi na to, co zdarzyło się Żydom w Europie. Duża liczba nazistowskich ofiar pochodziła z tych samych miast i miasteczek Polski i Litwy, z których członkowie mojej społeczności, jedno lub dwa pokolenia wcześniej, wyruszyli do Ameryki. Ale pewna szczególna niepamięć przeszłości była ewidentnie częścią tego, co zdawało się być również niepamięcią teraźniejszości: odległość pomiędzy Norwich a miasteczkami i wioskami Europy Wschodniej była tak duża w świadomości, jak w przestrzeni fizycznej.

Być może nie zauważyłem lub zapomniałem o jakichś przejawach troski czy oburzenia. Być może były momenty, prywatne lub zbiorowe, które umknęły małemu chłopcu, nawet dość spostrzegawczemu, żyjącemu w rodzinie, która wcześniej lub później dowiadywała się prawie o wszystkim, o czym mówiono gdziekolwiek w miasteczku. Ale żadne z moich wspomnień z tego czasu nie dotyczy protestów czy dyskusji nad tym, co działo się z żydowskimi społecznościami w Europie, i milczenie to nie wydaje się nieszczerze, będące rezultatem decyzji, ażeby jednocześnie o tym wiedzieć i nie wiedzieć. Okoliczności tego milczenia były znacznie gorsze: niewiele mówiono, bo niewiele wiedziano i myślano, a jeszcze mniej sobie wyobrażano.

Inne moje wspomnienia z czasów wojny są ciągle wyraźne, zarówno w odniesieniu do żydowskiej, jak i nieżydowskiej społeczności; daje mi to poczucie, że gdyby zwracano uwagę na to, co działo się z Żydami w Europie, byłoby to częścią moich wspomnień. Wielu żydowskich mężczyzn z miasteczka służyło w amerykańskiej armii; kilku zginęło na wojnie. Pamiętam dzień, kiedy przyszła wiadomość, że samolot, w którym jeden z nich leciał jako bombardier, został zestrzelony. Chłopak był synem właścicieli piekarni, która stała po przeciwnej stronie ulicy, gdzie mieszkałem. Kiedy następnego dnia zostałem wysłany do piekarni, ból pracowników i klientów był widoczny, niepohamowany i przenikliwy. Ale ani tam, ani w naszym domu, czy w rozmowach w mieście, wtedy i później, nie było wzmianki, że wojna, w której zginął lotnik, w jakiś szczególnie sposób dotykała Żydów. Walczył on w amerykańskiej wojnie przeciwko Niemcom i Japończykom: smutek z powodu jego śmierci łączył się z pewnego rodzaju dumą z tej straty, zmieszany, jak mi się wydaje, z pewnego rodzaju urazą, że Żyd

zginął w amerykańskiej wojnie. To ostatnie zjawisko odzwierciedlało poczucie, że większość imigranckiej społeczności nie czuła się jeszcze całkiem jak w domu; jeśli jest to zrozumiałe, tym trudniej pojąć, że miejscowi Żydzi nie dostrzegali, o ile bardziej ta wojna dotyczyła ich niż innych, tak w miasteczku, jak i poza nim.

Nie znajduję wytłumaczenia dla tej luki w lokalnej historii z wyjątkiem tego, że strategia „cichej dyplomacji” przyjęta przez żydowskie organizacje dbała o poczucie normalności u wszystkich, którzy nie znali prawdy. To należy połączyć z trudnościami, które trwają do dziś dnia, ale wtedy były dużo większe, w pojmowaniu tych wydarzeń nawet wtedy, kiedy były już znane. W każdym razie istnienie owej luki uderzyło mnie czterdzieści lat później w postaci wyrzutu, że powinna była być wypełniona, a nie była. Zdawało mi się, że powinienem być obecny w tej przeszłości, przynajmniej będąc świadomym. Oto zaistniało wydarzenie, które zasadniczo wpłynęło na moją przeszłość i teraźniejszość, ale na które ledwo zwracałem uwagę. Skoro nie miałem świadomości, aby wrócić do niego drogą pamięci, będąc obecny tam teraz, poprzez akt pisania. W ten sposób można przeniknąć do przeszłości, nawet jeśli została nieodwracalnie zakończona.

Powyższe autobiograficzne uwagi nakładają się na temat, który nie wymaga wstępu i dla którego osobista historia jest w dużej mierze nieistotna. Istnieje jednak pogląd przeciwny dotyczący tego, ale także innych zagadnień, który jest bardziej niepokojący i który dominuje ostatnio w pisarstwie filozoficznym. Wedle tej koncepcji można pisać i czytać filozofię bez odniesień ani do danego autora, ani do procesu, dzięki któremu doszedł on do danego tematu. Zakłada się tutaj, że filozofia wyglądałaby tak samo nawet gdyby historia - teraźniejsza lub przeszła, osobista lub powszechna - była całkiem różna od tej, która faktycznie się zdarzyła. Założenie to często pozostaje niewypowiedziane i nieodnotowane; pokusa ucieczki od historii pomaga je ukryć. Jest to jednak w praktyce niebezpieczne, ponadto stanowi źródło niejasności w rozumowaniu. Pogląd alternatywny nie zakłada, że filozofia musi brać pod uwagę w s z y s t k i e wydarzenia historyczne lub równo je traktować. Przyjmuje jednak, że test dla filozofii odnajdzie się w jej własnym, historycznym fundamencie, a szczególnie w wydarzeniach o charakterze najbardziej ekstremalnym, ponieważ poprzez podobne zjawiska wnioskujemy na temat wydarzeń mniej skrajnych.

Nie stanowi to uzasadnienia ogólnego, najbardziej adekwatnego do oceny pracy filozoficznej, ale skierowanego do jej indywidualnych przykładów. Jest to tym bardziej widoczne, gdy zakładana koncepcja filozofii zaprzecza istnieniu wyróżniających się, ściśle „filozoficznych” pytań czy metod. Wydaje się, że sama historia filozofii ukazuje ją jedynie jako posuwającą się dalej i mniej restrykcyjną niż inne formy dyskursu na tematy należące do świata wspólnych doświadczeń. Prawdą jest, że filozofia w przeciągu ostatniego wieku stała się bardziej profesjonalna, a jako „dyscyplina” ma aspiracje do bycia nauką bardziej niż inne dziedziny myśli. Zakładam jednak, że istnieją inne i to bardziej znaczące kierunki, ku którym może zwrócić się filozofia.

W każdym razie, za wyjątkiem pewnych części rozdziałów 6. i 7., nie zakładam tu potrzeby posiadania żadnej specjalistycznej wiedzy filozoficznej ani też erudycyjnej znajomości faktów związanych z tematem książki, czyli nazistowskim ludobójstwem dokonanym na Żydach. Wiele można nauczyć się ze źródeł dotyczących tego zagadnienia i niektóre z nich przedstawię, ale moim głównym celem będzie stworzenie struktury, w ramach której nazistowskie ludobójstwo można sobie wyobrazić i uzmysłowić, i która mogłaby obecnie dostarczyć sposobów podejścia do kombinacji założenia koncepcyjnego i doświadczenia historycznego konstytuujących moralną skrajność tego wydarzenia. To że nazistowskie ludobójstwo było czymś więcej niż ideą lub zespołem idei, jest oczywiste; nie mniej oczywiste jest, że było czymś więcej niż bezmyślnym lub przypadkowym ciągiem wydarzeń historycznych. Zbieżność aktu i idei w tym wydarzeniu wydaje się niepodważalna i relacja między tymi dwoma czynnikami, to jak zbiegły się one w zjawisku ludobójstwa, stanowi centrum zainteresowania niniejszej dyskusji.

Nie znaczy to, że filozofia może uniknąć abstrahowania. Niemniej jednak, zarysowane w niniejszym tomie aspekty struktury koncepcyjnej, chociaż same biegną w różnych kierunkach, powracają stale do punktu leżącego w ich centrum - nazistowskiego ludobójstwa, które - co jest teraz powszechnie uznane - było zasadniczą, a nie przypadkową częścią ogólnej, nazistowskiej wizji. Koncentruję się tutaj na zjawisku ludobójstwa i na tym jak ono reprezentuje, dosłownie i symbolicznie, nazistowskie intencje w czasie istnienia III Rzeszy. Punktem wyjścia dyskusji nie jest zagadnienie wyjątkowości w relacji do tego zjawiska, ale bardziej podstawowe pytanie o to, czym jest ludobójstwo pod względem historycznym i moralnym. W części I *Obecność ludobójstwa* zajmuję się tą ogólną kwestią, omawiając serię podporządkowanych jej zagadnień zbiegających się w jednym punkcie: jaka jest relacja między ludobójstwem, a innymi formami zbrodni, do których możemy je porównać, oraz między aktem ludobójstwa, a złem w bardziej ogólnym sensie? W jakiej mierze ludobójstwo jest intencjonalne? Czy zło, jako takie, może być intencjonalne - i jak szczególny charakter ludobójstwa wpływa na ten problem? Te kwestie, wywołane faktem nazistowskiego ludobójstwa poruszam się w rozdziale 1. - *Planowanie ludobójstwa* i w rozdziale 2. - *Świadomość zła i dobra*. Rozdział 3. - *Decyzja o niepodejmowaniu decyzji* - ukazuje zjawisko ludobójstwa z innej perspektywy, przez pryzmat decyzji i reakcji, jakie wymuszało ono na swych ofiarach.

Sprzeciw może wywołać fakt, a wynika to nawet z tego zwięzłego streszczenia, iż to co tutaj proponuję, nie skupia się na szczególnym historycznym wydarzeniu, ale że nazistowskie ludobójstwo służy tu jako okazja do zadania innych, bardziej ogólnych pytań natury filozoficznej. W takich okolicznościach historyczne wydarzenie prawie na pewno oglądane jest z pewnego dystansu lub „naturalizowane”, a specyficzne dla niego cechy są słabo widoczne. Jestem świadomy tych zagrożeń, ale mimo to moja intencja pójsia w przeciwnym kierunku powinna być oczywista. Nazistowskie ludobójstwo nie jest jednym z grupy przykładów, które podlegają filozoficznym generali-

zaczom - ale ze względu na swoją szczególność zajmuje własne, odrębne miejsce pod względem historycznym i moralnym. Dyskurs moralny lub praktyczny różni się swoimi cechami od dyskursu teoretycznego: pierwszy zaczyna się i kończy na szczegółach, drugi zaś zaczyna się od szczegółów, ale kończy uogólnieniem. Celem pierwszego jest działanie lub praktyka, celem drugiego natomiast teoria lub poznanie; ocena pierwszego przebiega przez pryzmat kryteriów związanych z celami ludzkich zachowań, drugiego przez pryzmat zewnętrznych i bezosobowych wymogów teorii. Te dwie formy dyskursu nie mogą uniknąć spotkania w pewnych punktach, ale jest oczywiste, że to ten drugi dominuje ostatnio w filozoficznych i etycznych dyskursach. Ja natomiast próbuję wprowadzić tutaj ten pierwszy.

Jeden z aspektów ostatniego zagadnienia - relacja między przedmiotem dyskursu a formami jego przedstawiania - jest tematem części 2. - *Reprezentacje ludobójstwa*. Ponieważ wydarzenia składające się na nazistowskie ludobójstwo podnoszą kwestie etyczne, również ich przedstawianie (ich „wyobrażona” rekonstrukcja, jak i historyczna narracja) odzwierciedla te zagadnienia razem z „problemem granicy”, a więc czy ludobójstwo w ogóle może i powinno być przedstawiane. O tyle, o ile próby przedstawiania wydarzeń są ponawiane, pytanie o to, jak moralny status przedmiotu wpływa na jego reprezentację, staje się problemem centralnym - w relacji, na przykład, do oczywistego wymogu naukowej bezinteresowności lub estetycznego dystansu w przedstawieniu fikcyjnym. Na ten drugi temat można spojrzeć z różnych perspektyw. Chociaż takie reprezentacje są zwykle przedstawiane z perspektywy ofiar ludobójstwa, ujawniają również perspektywę, z jakiej postrzegali te wydarzenia sprawcy. Zatem rozdział 4. - *Język i ludobójstwo* - rozważa rolę języka nazistów: pełnego wyrazu i zamieszanego w ludobójstwo. Rozdział 5. - *Jabes i ocena historii* i 6. - *Przedstawianie zła: etyczna treść a literacka forma* - podejmują kwestie przedstawiania zła w dyskursach fikcyjnym i historycznym. Uprzywilejowanie dyskursu historycznego jest tutaj częścią ogólnej tezy.

Ostatnia część książki *Historie i ludobójstwo* porusza pewne zagadnienia natury formalnej - niektóre łączone z historią idei, inne bardziej bezpośrednio z kwestiami religijnymi i społecznymi - związane z samym ludobójstwem oraz z jego następstwami. Pamięć, zarówno indywidualna, jak i zbiorowa, religijna czy naukowa, sama jest formą instytucjonalizacji, w pewnym sensie stanowi najbardziej podstawową ze wszystkich instytucji. Każdy, kto spróbuje prześledzić historię ludobójstwa, zorientuje się, że wiele ujęć historii składa się na całość zjawiska, i że fakt ten odzwierciedla proces społecznej definicji poprzedzający samo wydarzenie i ma dalsze konsekwencje związane z jego następstwami. Instytucjonalizacja bierze swój początek z wydarzenia lub czasów w stosunku do niego uprzednich - i rozdział 7. - *Ludobójstwo i kaniowskie Oświecenie* to namysł nad rozwojem pewnych oświeceniowych idei i motywów ulegających procesowi „afiliacji” w dużo późniejszym i odległym nazistowskim ludobójstwie. Następstwa ludobójstwa są konstytuowane w teraźniejszości (to jest, teraz) poprzez ucieleśnienie historii i pamięci w instytucjach społecznych: w oficjalnych po-

mnikach, ale i w ideach społecznych i polityce, w edukacji i nauce, w tematach artystycznych i religijnych. Dwa ostatnie rozdziały książki: *Syjonizm po ludobójstwie* i *Mówienie - pisanie - nauczanie. Instytucje pamięci* rozważają pewną liczbę przykładów tych „zewnętrznych” reprezentacji w pół wieku od momentu zaistnienia nazistowskiego ludobójstwa.

Czy są to pytania, które możemy nazwać *stńcte* filozoficznymi? I poza tym, czy można je w jakiś sposób rozstrzygnąć lub, co więcej, osiągnąć porozumienie co do ich sformułowań? Wydaje się, że byłoby ważne, aby kwestie moralne mogły być wyraźne wystarczająco wyraźnie, żeby utworzyć strukturę odniesień pozwalającą na zajęcie się wcześniejszymi faktami i dowodami nazistowskiego ludobójstwa - w przeciwieństwie do bardziej powszechnej formy analizy teoretycznej, która narzuca strukturę wyjaśniającą na zbiór w przeciwnym razie niezależnych wydarzeń. Ten kontrast jeszcze raz odzwierciedla różnice między osądem moralnym i teoretycznym oraz podjętą tu próbą sprawienia, by wydarzenia nazistowskiego ludobójstwa i kwestie z nimi związane były wyobrażalne - nie zaś *ł a t w i e j s z e* do wyobrażenia. Chodzi o ujawnienie wysiłku, jakiego musiała dokonać wyobraźnia, aby wydarzenia te mogły rozwijać się tak, jak faktycznie przebiegały. Pomimo historycznego nieprawdopodobieństwa, pozostającego cechą nazistowskiego ludobójstwa oraz bezosobowych czynników, które wzięły w nim udział, oczywiście jest, że to, co się wydarzyło, było i musiało zostać wcześniej wyobrażone - a następnie pomyślane i zamierzone. Nie zmienia postaci rzeczy, że akt i idea konstytuujące ludobójstwo stoją na granicy tego, co było i co nie było wyobrażalne, co mogło i co nie mogło zostać pomyślane i zamierzone - nawet jeśli, co również wydaje się prawdą, samo zjawisko ludobójstwa miało na celu poddanie próbie wszystkich nieprzekraczanych wcześniej granic. Zrozumienie tego procesu jest oczywiście zadaniem bardzo trudnym, niemożliwym do zrealizowania w pojedynczym studium. Jest to jednak nieuniknione kryterium, w oparciu o które należy oceniać pisarstwo o nazistowskim ludobójstwie.

Czytelnik tego wstępu zauważył niewątpliwie nieobecność terminu „Holocaust” tam, gdzie można by się go spodziewać. Prawdą jest, że oryginalne znaczenie i konotacje terminu są w pewnej mierze wypierane przez jego ostatnie zastosowania; niewiele współczesnych czytelników nie rozpoznałoby jego głównego obecnie zastosowania w odniesieniu do nazistowskiej próby eksterminacji narodu żydowskiego. Ale jego historyczne konotacje utrzymują się nawet we współczesnych zastosowaniach (całkiem niedawnych, co warto jest odnotowania: najwcześniejsze, publikowane w Stanach Zjednoczonych odniesienia pochodzą z późnych lat sześćdziesiątych; pierwsze pojawienie się terminu „Holocaust” w „New York Times Index” pochodzi z roku 1970). Główne konotacje terminu wywodzą się z jego zastosowania w Septuagincie: *holokaustoma* („całkowicie pochłonięty przez ogień”) - grecki przekład hebrajskiego *olah*, oznaczało rodzaj rytualnej ofiary, która miała być całkowicie spalona. Angielskie użycie terminu „holocaust” w XVI i XVII wieku rozwijało jego dosłowny sens

religijnej ofiary całopalnej; dodatkowo zaczął funkcjonować jako metafora ofiary w szerszym znaczeniu. W XVII i XVIII w. termin ten pojawił się w odniesieniu do całkowitego zniszczenia przedmiotu, miejsca lub grupy, najczęściej przez ogień, ale również przez inne (głównie naturalne) przyczyny. To drugie użycie przeważało aż do wydarzeń „Holocaustu” jako takiego. Ale - w porównaniu z takim znaczeniem - nazistowskie ludobójstwo na Żydach nie miało żadnych cech ofiary, za wyjątkiem tego, że zostało zaprojektowane jako zamierzona zagłada; żadnej woli ze strony „ofiarowanych”, żadnego poczucia straty czy poświęcenia u „składających ofiarę”, żadnego odniesienia do dobra okupionego przez akt składania ofiary. Nie miało również nic wspólnego z naturalną katastrofą, oprócz, podkreślmy, wielkiej i niczym nienieuzasadnionej liczby zgładzonych. Nawet jednak ta cecha nie odzwierciedla specyficznego związku terminu „Holocaust” z ludobójstwem. Zarówno hebrajskie określenie *shoah* („zagłada” lub „kłęska”, jak w Księdze Izajasza 10:3 i Księdze Przysłów 3:25) i wariacja hebrajskiego *churban* w jidisz („zagłada”) - to drugie tradycyjnie stosowane do zniszczenia Świątyni, a następnie, metonimicznie, do innych zniszczeń - są bardziej odpowiednie niż „Holocaust”, ponieważ sugerują rozłam czy punkt zwrotny w historii (a także odrzucają powiązania z „ofiara”). Jednak ich odniesienia mają również teologiczny lub przynajmniej zapośredniczony podtekst, ponadto są ograniczone do punktu widzenia ofiar i nie zaznaczają szczególnej roli ludobójstwa w działalności III Rzeszy. W niniejszej książce używam terminu „nazistowskie ludobójstwo dokonane na Żydach”, kilkakrotne pojawienie się innych terminów (m.in. terminu „Holocaust”) jest wyjaśnione w kontekście.

Chciałbym również odnieść się krótko do form pisania w tym tomie - szczególnie do pewnych różnic formalnych pomiędzy poszczególnymi częściami i rozdziałami. Nie są one odzwierciedleniem różnych historii ich powstawania; teksty te, z jednym tylko wyjątkiem, pisałem widząc je jako całość. Różnice wynikają raczej z odrębnego charakteru podejmowanych tu tematów oraz z odmiennych celów poszczególnych rozdziałów lub części. Zgodnie z wnioskami dyskusji przedstawionej w części 2. niniejszego studium, temat pisarstwa jest nieodłącznie związany z jego formą, nie potrzeba więc żadnego specjalnego uzasadnienia na dowód istnienia podobnej relacji pomiędzy tematem i formą w mojej książce.

Wspomniana powyżej koncepcja autora „piszącego siebie” może sugerować, że w przypadku pisania ważna jest jedynie teraźniejszość, że przeszłość nie posiada takiego znaczenia. Niniejsze studium sugeruje coś przeciwnego, zakładając i potwierdzając, iż przeszłość, nawet jeśli nie jest (lub nigdy nie będzie) „uporządkowana”, stale wpływa na teraźniejszość jako pisarstwo lub temat opisywany. Jest to dodatkowy argument przemawiający za odrzuceniem poglądu, że czytelnik lub pisarz zajmujący się zagadnieniami moralnymi powinien występować w roli idealnej czy „uniwersal-¹

¹ Wszystkie cytaty biblijne według: *Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie trzecie poprawione, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań—Warszawa 1980 (przyp. dum.).

nej” świadomości moralnej. W dyskursie moralnym nawet najbardziej abstrakcyjny temat zagubi się, gdy będzie postrzegany jedynie jako abstrakcja, a w każdym razie taka perspektywa mogłaby jedynie zniekształcić wydarzenie znane dziś jako nazistowskie ludobójstwo, wraz z jego źródłami i ideami zakorzenionymi w szczególnych historycznych intencjach i okolicznościach. W rzeczywistości będę tutaj rozwijał tezę, że jednym z elementów tła ludobójstwa była presja wywierana przez koncepcję etycznej obiektywizacji i uniwersalizacji - tego, co ostatnio zostało nazwane „spojrzeniem znikąd”². Stale tu podkreślam, że w przeciwieństwie do tego poglądu, najważniejsze zagadnienia etyczne mają swój początek i koniec w specyficie wydarzeń historycznych, a w szczególności w zaangażowanych w nie podmiotach działających. Wydaje się, iż pisarstwo etyczne powinno traktować poważnie ten warunek swojego własnego istnienia.

Albany / W. Hartford i Jerozolima
Marzec, 1989

² „Spojrzenie znikąd” (*View from Nowhere*) lub „boski punkt widzenia” (*God's Eye View*), czyli zewnętrzny, pozakulturowy i pozajęzykowy ogląd świata prowadzący do uzyskania jedynej prawdziwej i obiektywnej wiedzy o rzeczywistości, (przyp. tłum)

I. OBECNOŚĆ LUDOBÓJSTWA

PLANOWANIE LUDOBÓJSTWA

„Musieliśmy podjąć trudną decyzję, że ludzie ci powinni zniknąć z powierzchni ziemi [...] Może, dużo później, będziemy mogli się zastanowić, czy powinniśmy powiedzieć coś więcej na ten temat narodowi niemieckiemu. Osobiście wierzę, że byłoby lepiej dla nas - dla nas wszystkich - zatrzymać to dla siebie, wziąć na swe barki odpowiedzialność (odpowiedzialność za akt, nie za ideę) i zabrać sekret do grobu.”

Heinrich Himmler, tajny rozkaz dla oficerów SS, Poznań 10 czerwca 1943

Terminu „ludobójstwo” zaczynamy używać, kiedy wszystkie inne słowa moralnego lub politycznego potępienia zawodzą, kiedy mówca lub pisarz chce objąć aktem oskarżenia pewne działania wyjątkowo zbrodnicze i odrażające. Patologie codziennego życia politycznego sprawiają, że nie brak jest kandydatur dla takiego określenia ani oskarżycieli gotowych, z wielu słuszych lub niesłuszych przyczyn, je stosować. Znajdziemy więc ten termin w opisach polityki Nikaragui, najpierw w stosunku do rządów Somozów, a następnie sandinistów, użyty nie mniej kategorycznie niż wobec akcji Turków przeciwko Ormianom w latach 1915-1917, roli Stanów Zjednoczonych w wojnie w Wietnamie i polityki Związku Radzieckiego wobec mniejszości narodowych, wobec struktury politycznej narzuconej przez białych Afrykanerów ludności kolorowej w Afryce Południowej lub społecznej definicji czarnych żyjących w USA, wobec intencji Izraelczyków w stosunku do Palestyńczyków i Palestyńczyków w stosunku do Izraelczyków, wobec decyzji politycznych w Kanadzie, Tybecie, Chile, Australii, Paragwaju, Bangladeszu¹ - i, oczywiście, stale wobec wojny nazistowskiej przeciwko Żydom prowadzonej zgodnie z zasadami przyjętymi przez III Rzeszę.

Warto zaznaczyć, że wspomniane wyżej sytuacje są opisywane na całkowicie różne, czasami nawet sprzeczne sposoby; trudności w znalezieniu cech wspólnych mię-

¹ Zobacz na przykład: Robert D a v i s i Mark Z a n n i s, *The Genocide Machine in Canada*, Montreal, Black Rose Books 1973; Rodney Y. Gilbert, *Genocide in Tibet*, New York, American-Asian Education Exchange 1959; Carlos Cer da, *Genocide au Chili*, Paris, Maspero 1974; Tony Berta, *Relations of Genocide: Land and Lives in the Colonization of Australia*, [w:] Isidor Wallimann i Michael N. Dobkowski (red.), *Genocide and the Modern Age*, Westport, Greenwood 1987, s. 237-252; Kalyan Chandhuri, *Genocide in Bangladesh*, Bombay, Orient Longmans 1972; Richard Arens (red.), *Genocide in Paraguay*, Philadelphia, Temple University Press 1976.

dzy konkretnymi użyciami terminu, za wyjątkiem ich odniesienia do przemocy i morderstwa, świadczą o tym, jak silne emocje budzi termin „ludobójstwo”. Ta konkluzja nie jest bez znaczenia: przekleństwa również ujawniają różne zasady i przekonania. Złożoność terminu sugeruje potrzebę przeprowadzenia analizy zjawiska ludobójstwa, chociażby po to tylko, aby ustalić, co w nim potwierdza konotacje z wyjątkowym złem, które termin ten niewątpliwie ze sobą niesie. To co niewątpliwie stanowi cechą szczególną ludobójstwa, to nie często podkreślana „wyjątkowość” jego występowania - wiemy przecież z pewnością, że może wydarzyć się więcej niż jedno - ale idea i akt czynienia zła, a zatem również jego miejsce w historii etyki.

Wydawać się może, że akademicki ton tej pracy będzie kolidował z ogromnym moralnym wymiarem jej tematyki. Jednak kiedy zagadnienia etyczne rozpatrywane są w ich historycznym kontekście, a nie hipotetycznie, dystans między samym aktem, a jego opisem, między ideą i jej egzemplifikacją staje się cechą samego dyskursu. Niewątpliwie pisanie to również pewna forma działania, czasami nawet o charakterze moralnym; kiedy jednak tematem jest moralne doświadczenie, a jeszcze bardziej, kiedy fakty są tak nieodparte, że mówią same za siebie, mówienie lub pisanie o nich staje się zwykle przedmiotem trudnych i nieuniknionych porównań.

1. IDEA JAKO HISTORIA

Historia pojęcia „ludobójstwo” dostarcza wielu ważnych wskazówek dla analizy samego zjawiska. Dwa źródła odegrały tu szczególną rolę: pierwsze, pisarstwo Rafała Lemkina, drugie, konwencja ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa. Sam termin pojawił się po raz pierwszy w druku w 1944 roku, w książce Lemkina *Axis Rule in Occupied Europe*². W pracy zapoczątkowanej w roku 1940 Lemkin, polski Żyd, którego rodzina parę lat później miała zostać niemal całkowicie unicestwiona, dokonuje przeglądu znanych wówczas akcji nazistów przeciwko cywilom w krajach podbitych i okupowanych. Jeszcze wcześniej, w roku 1933, Lemkin, na Piątej Międzynarodowej Konferencji poświęconej unifikacji prawa karnego (*Fifth International Conference for the Unification of Penal Law*) w Madrycie, jakby przewidując przyszłe ponure wydarzenia, przedstawił rezolucję proponującą definicje dwóch no-

² Rafał Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace 1944. Lemkin był również konsultantem przy projekcie Konwencji Organizacji Narodów Zjednoczonych (zob. R. Lemkin, *My Battle with Half the World*, „Chicago Jewish Forum”, Winter 1952). O historycznym i koncepcyjnym tle ludobójstwa, zobacz również: Uriel Tal, *On the Study of the Holocaust and Genocide*, „Yad Vashem Studies” 13, Jerusalem 1979, s. 7-52; Irving L. Horowitz, *Many Genocides, One Holocaust?*, „Modern Judaism” 1 (1979), s. 74-89; Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press 1981; Yehuda Bauer, *The Place of the Holocaust in Contemporary History*, [w:] J. Crankel (red.), *Studies in Contemporary Jewry*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1984; Wallimann and Dobkowski, *Genocide*.

wych przestępstw o charakterze międzynarodowym: „barbarzyństwa” - „gnębielskiego i niszczycielskiego działania skierowanego przeciwko jednostkom jako członkom grupy narodowej, religijnej lub rasowej” i „wandalizmu” - „niszczenia dzieł kultury i sztuki”. Rezolucja nie została przyjęta na konferencji w Madrycie i kiedy w roku 1944 Lemkin połączył dwa powyższe przestępstwa, na które próbował wcześniej zwrócić uwagę, pod jedną nazwą „ludobójstwo”, zaznaczył, że jego wcześniejsze propozycje mogły dostarczyć prawnym narzędzi do osądzenia działalności nazistów w latach późniejszych.

W każdym razie w roku 1944 potrzeba zastosowania takiej legislacji była aż nadto oczywista. Lemkin zaznaczył, że w konwencjach haskich (z roku 1899 i 1907) istnieje odpowiednia klauzula dotycząca osądzania akcji militarnych przeciwko cywilom jako jednostkom. Jednak działania nazistów były nacechowane przemocą różną od wszystkiego, co przewidywały konwencje haskie. Naziści nie tylko prześladowali cywilów; niektórych z nich prześladowali wyłącznie na podstawie ich przynależności do pewnych grup kulturowych i religijnych, z intencją zniszczenia owych grup jako takich. Cel tych quasi-militarnych operacji był inny od tych, w których poszczególni „wrogowie” - cywile zostawali poszkodowani, nawet celowo, przez siły okupacyjne. Pojęcie ludobójstwa - zabijania rasy, ludzi o „wspólnym rodowodzie”, szerzej nawet, „gatunku” - miało na celu ukazać tę różnicę. Prawa indywidualnych cywilów i pokonanych żołnierzy, jak podkreśla Lemkin, zostały już wcześniej jasno zdefiniowane i w pewnej mierze chronione, ale „los więzionych narodów... nie wydawał się najwyraźniej tak ważny, by skłaniał do nadzoru władz okupacyjnych” (84).

Formułując pojęcie ludobójstwa (*genocide*), Lemkin podaje głównie „narodowe”, ale również „etniczne” i „religijne” grupy jako przykłady *genos* (gatunków), przeciwko którym może być skierowany akt ludobójstwa. Nie wskazuje jednakże w swoich komentarzach, jak dokładnie ów „gatunek” ma być definiowany, jakie cechy wyróżniają go spośród bardzo różnorodnych grup pojawiających się w większości struktur społecznych. Druga i pokrewna kwestia, również wspomniana i nierozwiązana przez Lemkina, łączy się z istotą niszczenia, a bardziej dosłownie z „zabójstwem” - wskazywanym przez termin „ludobójstwo”. Lemkin zajmuje się tą sprawą, wyróżniając osiem aspektów grupowej egzystencji podatnych na zniszczenie; są to: „polityczne”, „społeczne”, „kulturalne”, „ekonomiczne”, „biologiczne”, „fizyczne”, „religijne” i „moralne” struktury grupy. Wcześniej w swojej książce Lemkin sugeruje, że ludobójstwo jest efektem „zsynchronizowanego ataku” (XI) na wszystkie powyższe aspekty. Jednocześnie zaznacza, że nawet atak na niektóre z nich daje podstawy do wniesienia oskarżenia o ludobójstwo, ale nie dokonuje między nimi rozróżnień ani nie porównuje ich ciężaru gatunkowego.

W związku z tym pojawiają się dwie kwestie - które grupy mogą być ofiarami ludobójstwa i które aspekty ich egzystencji stają się obiektami ataku - i to one są centralne w moich rozważaniach nad zjawiskiem ludobójstwa. Stajemy wobec trudności teoretycznych, czyli samego zdefiniowania zjawiska ludobójstwa (np. czy ograni-

czony *genos* (gatunek) rodziny mógłby być „sposobnością” do ludobójstwa?) oraz wobec trudności praktycznych związanych z legislacją i postępowaniem prawnym zajmujących się jego historycznymi uwarunkowaniami. Konwencja Organizacji Narodów Zjednoczonych w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, zainicjowana przez rezolucję uchwaloną przez Zgromadzenie Ogólne w 1948 roku³, stanowi główny prawny dokument o ludobójstwie; jest to ważne, chociaż jednocześnie problematyczne ze względu na odpowiedzi, jakich udziela na powyższe dwie kwestie.

Po dramatycznym wstępie stwierdzającym, że ludobójstwo popełnione zarówno w czasie pokoju, jak podczas wojny, jest zbrodnią międzynarodową, Konwencja ONZ definiuje potencjalne ofiary ludobójstwa jako „grupy narodowe, etniczne, rasowe lub religijne”; ludobójstwo jest „dokonane w zamiarze zniszczenia” którejkolwiek z tych grup „w całości lub części”. Za formy zagłady konwencja uznaje, oprócz bezpośredniego zabijania członków grupy („zabójstwo członków grupy”), cztery inne (wystarczające) działania: „spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy”, „rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia obliczonych na spowodowanie ich całkowitego lub częściowego zniszczenia fizycznego”, „stosowanie środków, które mają na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy”; i „przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy do innej grupy”⁴. Nawet ostatni z tych warunków - a pozostałe cztery w sposób bardziej oczywisty - podkreśla nacisk konwencji na fizyczną zagładę grupy jako cechę charakterystyczną ludobójstwa. (Wniosek inicjujący konwencję został przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne mimo sprzeciwów wywołanych pominięciem kategorii ludobójstwa politycznego, branej pod uwagę we wcześniejszym projekcie rezolucji.)

To, na co położyła nacisk konwencja ONZ, będzie również szczegółowo omawiane tutaj jako wyróżniki ludobójstwa, które łączą się jednak z wieloma zagadnieniami natury historycznej. Jeden z nich to pojawienie się ludobójstwa. Nawet jeśli sam termin, czy też ogólnie, pojęcie ludobójstwa, nie pojawiło się przed drugą wojną światową, samo zjawisko mogło - i wielu utrzymuje, że tak właśnie było - zaistnieć wcześ-

³ Tekst konwencji Organizacji Narodów Zjednoczonych w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, wraz z historią jego sformułowania i komentarzem zamieszczony jest w „Nehemiah Robinson”, *The Genocide Convention* (New York, Institute of Jewish Affairs 1960). Stany Zjednoczone, pierwszy sygnatariusz i orędownik rezolucji w Zgromadzeniu Ogólnym w 1948 roku, nie ratyfikowały Konwencji aż do lutego 1985 roku; propozycje ratyfikacji w Senacie albo nie dochodziły do skutku, albo przepadaly w głosowaniu czterokrotnie (w 1970, 1973, 1973 i 1976 roku). Nawet podczas głosowania nad ratyfikacją w 1986 roku Senat dołączył „zastrzeżenie” skutecznie blokujące międzynarodową jurysdykcję nad oskarżeniami, które mogłyby być wniesione przeciwko Stanom Zjednoczonym przez inny kraj lub grupę spoza Stanów Zjednoczonych. Legislacja wprowadzająca w życie wstrzemięźliwą ratyfikację Stanów Zjednoczonych, wymagana przed rezolucją, która mogłaby być przekazana do Organizacji Narodów Zjednoczonych, nie została uchwalona aż do października 1988. Warty wzmianki kontrast: w 1973 roku Senat i Kongres uchwalili Ustawę o gatunkach zagrożonych (*Endangered Species Act*) już podczas pierwszej prezentacji, bez głosów sprzeciwu w Senacie i z 4 głosami sprzeciwu w Kongresie.

⁴ DzU z 1952, nr 2 (przyj. tłum.)

niej. Jednym z precedensów, szczególnie szeroko omawianym w tym kontekście, to próba zagłady Ormian podjęta przez rząd turecki w latach 1915-1917. Sam Lemkin podaje ten przykład razem z innymi, wcześniejszymi, jest jak zniszczenie Kartaginy przez Rzymian w 146 p.n.e, podbicie Jerozolimy przez Tytusa w 72 r. n.e. czy okrucieństwa Czyngis Chana. Wszystkie wymienione wydarzenia, razem z innymi, wspomnianymi na początku tego rozdziału, mogą bez wątpienia zostać uznane za przykłady ludobójstwa, jednak jest oczywiste, że wyraźne różnice między nimi sugerują potrzebę dokonania gradacji w samym pojęciu zjawiska. Przykładowo, podczas ataku na Ormian, Turcy czasami (choć nieregularnie) dawali Ormianom możliwość przejścia na islam, by ratować życie - zastępując w efekcie zamiar fizycznego ludobójstwa zamiarem zagłady religijnej czy kulturowej („etnobójstwa”). Ponadto, atak Turków na populację Ormian był ograniczony do terytorium Turcji - co narzuciło na intencje ludobójcze ograniczenia natury geograficznej⁵. W bardziej ekstremalnych przypadkach ludobójstwa granice narodowe lub geograficzne mogły być ograniczeniem faktycznym, ale niewynikającym z zasady; opcja emigracji lub ucieczki mogłaby być wykluczona nawet jako możliwość.

Ważne jest, by typologie badające historyczne i możliwe formy ludobójstwa brały takie różnice pod uwagę. Podobne typologie byłyby potrzebne dla oszacowania odpowiedzialności w poszczególnych przypadkach ludobójstwa; nie mniej ważne jest, że analizy różnych cech charakterystycznych ludobójstwa są koniecznym etapem przy konstruowaniu społecznych lub politycznych modeli służących jego przewidywaniu lub zapobieganiu; wiele takich prób zostało ostatnio podjętych⁶. Jednak nacisk w tej dyskusji nie spoczywa na dokonywaniu rozróżnień między wieloma formami ludobójstwa, ale na scharakteryzowaniu zjawiska, które, jak twierdzą, jest jego najbardziej wyraźną i w pełni określoną formą, mianowicie nazistowskiego ludobójstwa na Żydach. To tu pojawiają się wszystkie cechy koncepcyjne i moralne wyróżniające to zjawisko; jeśli można w ogóle mówić o „paradygmacie” ekstremalnym z moralnego punktu widzenia, to występuje on właśnie tu.

⁵ Zob. Yehuda Bauer, *The Holocaust in Historical Perspective*, Seattle, University of Washington Press 1978), s. 36; Helen Fein, *Accounting for Genocide*, New York, Free Press 1979, s. 10-18; David M. Lang, *The Armenians*, London, George Allen and Unwin 1981.

⁶ Zob. np. Vahakn N. Dadrian, *A Typology of Genocide*, „International Review of Sociology” 1975; Helen Fein, *Scenarios of Genocide: Models of Genocide and Critical Responses*, [w:] Israel W. Chamy (red.), *Toward the Understanding and Preventing of Genocide*, Boulder, Colo., Westview Press 1984, s. 3-31; Leo Kuper, *International Action against Genocide*, London, Minority Rights Group 1982 i *The Prevention of Genocide*, New Haven, Yale University Press 1986; Roger W. Smith, *Human Destructiveness and Politics: The Twentieth Century as an Age of Genocide*, [w:] Wallimann and Dobkowski, „Genocide”, s. 21-39. Zobacz również typologiczne rozróżnienie między „ludobójstwem” a „Holocaustem” w: Bauer, *Holocaust*, rozdz. 2. - i odrzuceniem (oraz, jak mi się zdaje, obaleniem) tego rozróżnienia w: Alan Rosenberg, *Was the Holocaust Unique?: A Peculiar Question*, [w:] Wallimann and Dobkowski, *Genocide*, s. 153-156.

Należy podkreślić, że twierdzenie to nie jest wyjątkowe ani pod względem historycznym, ani metafizycznym. Pomijam trywialne stwierdzenie, iż każde wydarzenie jest wyjątkowe, a historyczny opis byłby bardziej precyzyjny, gdyby ograniczał się w swoich odniesieniach do wydarzeń „bezprecedensowych”, ponieważ, abstrahując od przeszłości zawsze pozostaje możliwość zaistnienia identycznego lub porównywalnego wydarzenia w przyszłości. Nawet jeśli powinniśmy uznać, że nazistowska wojna przeciwko Żydom jest jednym, i jak do tej pory jedynym, rzeczywistym przykładem ludobójstwa - lub mniej radykalnie, że nie jest jedynym, lecz najbardziej intencjonalnym i najlepiej udokumentowanym przykładem ludobójstwa, to i tak historyczny osąd rozpatrujący status ludobójstwa musi mieć pierwszeństwo przed jakimkolwiek osądem metafizycznym. Chodzi tu o oczywisty i narzucający się wniosek, że skoro ludobójstwo zdarzyło się raz, może wydarzyć się po raz drugi, iż ludobójstwo jest możliwe, ponieważ rzeczywiście się zdarzyło. Jakikolwiek stwierdzenie dotyczące historycznej odrębności poszczególnego aktu ludobójstwa musi brać pod uwagę tę istotną cechę samej historii⁷.

Drugi punkt w refleksji nad ludobójstwem jako zjawiskiem historycznym wspiera tezę dotyczącą ogólnej historii pojęć etycznych; mianowicie osąd etyczny ma swą historię rozwoju, która różni się wyraźnie od często przypisywanego mu postępu. Ludobójstwo być może jest całkowicie „wynalazkiem” dwudziestego wieku, ale było na tyle obce nawet dla samych nazistów (i nawet dla nich, jak wnioskuje niektórzy, dostatecznie okropne), że nie przystąpili do niego z jasno sprecyzowanymi celami ludobójczymi. Doszli do nich - na obu poziomach: idei i praktyki - przez serię kroków, z których każdy otwierał się na dalsze historyczne możliwości i przez kumulatywny rozwój potwierdzający intencję ludobójstwa. Założenie obozów koncentracyjnych w Niemczech w pierwszych latach nazistowskiego reżimu (1933); wprowadzenie w życie w 1935 roku ustaw norymberskich, które pozbawiły Żydów niemieckich niektórych praw obywatelskich; inwazja na Polskę w 1939 roku, a następnie utworzenie tam żydowskich gett; atak na Rosję w czerwcu 1941 roku i towarzyszący temu „rozkaz o komisarzach” nakazujący łamanie konwencji wojennych dotyczących traktowania więźniów; założenie obozów śmierci pod koniec 1941 roku i otwarte sformułowanie planu „ostatecznego rozwiązania” na konferencji w Wannsee w styczniu 1942: jest to zbiór kumulacyjny i (co postaram się udowodnić dalej) intencjonalny - ale stanowi również serię indywidualnych kroków, z których każdy wpływa przyczynowo na następny. Wyraźna „dedukcja” celu i praktyki ludobójstwa pojawia się w tym procesie późno, a w każdym razie dobrych parę lat po zdobyciu władzy przez nazistów.

⁷ Jeśli idzie o zagadnienie wyjątkowości nazistowskiego ludobójstwa, zob. np. Nathan Rotenstreich, *The Holocaust as a Unique Historical Event*, „Patterns of Prejudice” 22 (1988), s. 14-20; Steven T. Katz, *The 'Unique' Intentionality of the Holocaust*, [w:] Katz, *Post-Holocaust Dialogues*, New York, New York University Press 1983, s. 287-317; Kenneth S e e s k i n, *What Philosophy Can and Cannot Say about Evil*, [w:] Alan Rosenberg i Gerald E. Myers (red.), *Echoes from the Holocaust*, Philadelphia, Temple University Press 1988, s. 91-93.

Prawdą jest, że alternatywny opis tych wydarzeń wykazuje, iż przyszłe ludobójstwo na Żydach było wyraźnie sygnalizowane już wcześniej - w wypowiedziach samego Hitlera, na przykład w *Mein Kampf* (1924-1926) lub nawet jeszcze wcześniej, w późnodziewiętnastowiecznych źródłach antysemityzmu, które mogły mieć na Hitlera wpływ⁸. (Sam termin „antysemityzm” pojawił się po raz pierwszy w późniejszym okresie, wprowadzony przez Ligę Antysemicką założoną przez Wilhelma Marra). Co więcej, istnieją koncepcyjne i praktyczne trudności w ustaleniu historycznego punktu, w którym intencja staje się intencją - nawet w przypadku jednostki, nie mówiąc już o grupie lub intencjach zbiorowych. (Ta kwestia ma szczególnie związek z omawianym tematem z powodu popieranej ostatnio przez niektórych historyków tezy głoszącej, że ludobójstwo na Żydach nie było nigdy szczególnie zamierzone przez nazistów, że zaistniało prawie spontanicznie, jako rezultat niepowiązanych ze sobą, a więc niestworzonych odgórnie decyzji.)⁹

Jednak pomimo tych kontrargumentów i twierdzeń ciężar dowodów wskazuje na to, że projekt eksterminacji Żydów w Europie pojawił się stopniowo jako wyraźna intencja, która w pełni uformowała się i zdefiniowała w okresie pomiędzy 1939 i 1941 rokiem, to zaś, w jaki sposób się rozwijała, ujawnia pewne cechy ludobójstwa, które nie znalazły się wcześniej w żadnym historycznym sformułowaniu celów politycznych, ani w antycznym, ani w nowożytnym świecie. W przeciwieństwie do takich przygodnych twierdzeń, jak to Sartre'a, że „ludobójstwo jest równie stare jak ludzkość”¹⁰, ludobójstwo, w ten sposób pojmowane, prawdopodobnie nigdy wcześniej nie było intencjonalne; idea i akt, które zostały połączone w nazistowskiej próbie unicestwienia Żydów - unicestwienia nie tylko w jednym lub kilku krajach, ale wszędzie gdziekolwiek się znajdowali - stanowiły innowację w pojęciu ludobójstwa, która w efekcie doprowadziła do jego realizacji. Do nazistowskiej definicji ludobójstwa nic więcej już dodać nie można.

⁸ Dla potwierdzenia tej tezy, zob: George L. M o s s e, *The Crisis of German Ideology*, New York, Grosset i Dunlap 1964), s. 138-145, i *Toward the Final Solution*, New York, Howard Fertig 1978, (rozdz. 12 i 13); Lucy Dawidowicz, *The War against the Jews, 1933-1945*, New York, Bantam 1976, s. 156-158; oraz Joachim Fest, *Hitler*, tłum. Richard i Clara Winston, New York, Harcourt Brace Jovanovich 1974, s. 679. Pośród innych dowodów przeciwko tej teorii jeden szczególny fragment z *Mein Kampf* wart jest wzmianki. Hitler, ażeby krytykować historyczną rolę Żydów, stale używał hiperboli, iż przebieg i następstwa I wojny światowej mogłyby być inne, gdyby „12 lub 15 tysięcy hebrajskich sprzedawczyków zostało otrutych gazem przed lub w czasie wojny”. W tym czasie, jak widać, uznawał, że jest to duża liczba.

⁹ Zob. np. Martin B r o s z a t, *Hitler and the Genesis of the Final Solution*, „Yad Vashem Studies” 13 (1979), s. 61 -98; i Hans M o m m s e n, *Die Realisierung des Utopischen: Die 'Endlösung des Judenfrage' im 'Dritten Reich'*, „Geschichte und Gesellschaft” 9 (1983), s. 381-420. Zwięzłe podsumowanie różnicy zdań między „intencjonalistami” i „funkcjonalistami” w sprawie nazistowskiego ludobójstwa, zob. Eberhard Jackel, *Hitler in History*, Hanover, N.H.: University Press of New England 1984, (szczególnie s. 29-46) i Saul Friedlander, *Introduction to Gerald Fleming*, „Hitler and the Final Solution”, Berkeley: University of California Press 1982.

¹⁰ Jean-Paul S a r t r e, *On Genocide*, Boston: Beacon Press 1968, s. 57.

Zwykle przyjmuje się, że pewne idee etyczne (na przykład pojęcie „praw naturalnych”) rozwijają się przez pewien okres czasu, ulegając wpływowi różnorodnych źródeł kulturowych i intelektualnych. Ale zło, czy „idee” krzywdzenia nie mają podobnej historii - najwidoczniej zło, w przeciwieństwie do dobra, jest jedno lub też mechanizm czynienia zła nie zostawia miejsca na innowacje. Jednak niedawna historia zjawiska ludobójstwa świadczy na niekorzyść takiego założenia; w rzeczywistości pokazuje kierunek przeciwny, demonstrując, że zło również jest otwarte na historyczne zmiany i koncepcyjny „postęp”. W ten sposób dowiadujemy się, że wyobrażenia nie jest w sposób wrodzony związana z sumieniem moralnym - i odniesienia do rozwoju pojęć moralnych (jak na przykład w opisanym przez Whiteheada sprzecznie wobec niewolnictwa rozwijającym się w społeczeństwach zachodnich)¹¹ muszą również brać pod uwagę rozwój całkowicie innego rodzaju. Ludobójstwo jest złowieszcze nie tylko dlatego, że się w historii zdarza, ale również dlatego, że tę historię kształtuje.

Zanim przeanalizujemy bardziej podstawową strukturę ludobójstwa, należy wspomnieć o kilku (uosi-prawnych warunkach związanych z jego definicją. Sam termin „ludobójstwo” różni się od swoich etymologicznych odpowiedników (jak „zabójstwo” - *homicide*, lub „bratobójstwo” - *Jraticide*) tym, że użycie go nie wymaga, by akcja zabijania - oznaczona przez przyrostek „-bójstwo” (-*cide*) - została w pełni zrealizowana. Prawne i moralne osądy w sposób charakterystyczny rozróżniają między zabójstwem a usiłowaniem zabójstwa, sugerując, że to drugie, w związku z innymi konsekwencjami, powinno być sądzone inaczej. Zarzut ludobójstwa można oczywiście postawić wobec działań prowadzących do zagłady grupy w całości, ale ani sformułowanie Lemkina, ani Konwencja ONZ nie podaje tego jako koniecznego warunku; w obu przypadkach termin stosuje się, jeśli zamierzona zagłada „gatunku” zostaje zrealizowana częściowo lub jeśli tylko zostanie zademonstrowana sama intencja^{11 12}. (Konwencja ONZ komplikuje - i w pewnej mierze wikła - tę kwestię, ustalając, że istniałyby podstawy do oskarżenia o ludobójstwo, nawet jeśli intencja jego popełnienia byłaby skierowana nie przeciwko grupie jako całości, ale tylko jej części.) To przypisanie winy intencjom, nawet niezrealizowanym, bez wątplenia dodaje wymóg dowodu w pewnych możliwych przypadkach ludobójstwa; ale oskarżenie o ludobójstwo nie różni się pod tym względem od oskarżeń o inne zbrodnie, w których intencje sprawców są czynnikiem znaczącym.

Jak już wspomniałem, ani analiza Lemkina, ani bardziej zawężona Konwencja ONZ nie dostarczają konkretnych kryteriów dla identyfikacji „narodowych, rasowych lub religijnych” grup mogących stać się obiektem ludobójstwa. (Zgromadzenie Ogólne głosząc nad Konwencją ONZ, w 1948 roku celowo wyłączało kategorię „politycznego ludobójstwa”; ale to wyłączenie - samo w sobie wynikające z okoliczności poli-

¹¹ Alfred North Whitehead, *Adventure of Ideas*, New York, Macmillan 1933, s. 13-31.

¹² Trudno jest to sobie wyobrazić, ale nie jest logicznie niemożliwe, że intencja taka może być wyrażona jasno bez zabójstwa żadnego członka grupy.

tycznych — zawęziło tylko nieznacznie definicję grup, do których Konwencję się stosuje.) Faktycznie, wydaje się prawdopodobne, że trudno jest ustalić warunki konieczne i wystarczające dla zaistnienia zjawiska ludobójstwa, głównie ze względu na wspomnianą już trudność w zidentyfikowaniu takich warunków dla samego pojęcia „gatunek” (*genos*). Możliwość definicji jest dodatkowo utrudniona przez fakt, że rodzaj „destrukcji” będzie inny dla różnych grup: na przykład grupa, która definiuje się ze względu na wspólną tradycję językową, może stać się ofiarą ludobójstwa, jeśli zakaz będzie skutecznie obejmował użycie języka. Jednak pomimo ogólnikowego charakteru pewnych cech, które mają wyróżniać zjawisko ludobójstwa, nie ma nic problematycznego w jego pojęciu, a jeszcze wyraźniej, w jego występowaniu. Niektóre przykłady ludobójstwa są aż nadto wyraźne i podkreślenie przez Konwencję fizycznej zagłady grupy definiowanej przez jej (rzekome) biologiczne cechy - określenie reprezentowane przez nazistowskie ludobójstwo - sugeruje podstawę dla ogólnej definicji.

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań związanych z dwoma podstawowymi czynnikami w pojęciu ludobójstwa (sprecyzowanie grupy i intencja jej zagłady) ważne jest zbadanie relacji między tymi elementami z jednej strony a przypuszczalnymi sprawcami ludobójstwa, z drugiej. Ludobójstwo pociąga za sobą zagładę grupy, nie znaczy to jednak, że musi samo w sobie być aktem zbiorowym; jednak praktyczne wprowadzenie go w życie jest z konieczności na tyle skomplikowane, że wymaga działania grupowego. To prawda, że postęp technologiczny, który zwiększył prawdopodobieństwo ludobójstwa jako akcji zbiorowej, wzmógł również możliwość inicjacji samego procesu poprzez akcję indywidualną. (Od kiedy wciśnięcie pojedynczego guzika może spowodować kataklizm, odkryliśmy zagładę jeszcze większą niż ludobójstwo „omnibójstwo” (*omnicide*)¹³. Ale potępienie związane z terminem „ludobójstwo” zdaje się również być powiązane z działaniem zbiorowym - jak gdyby ten akt lub seria aktów były winą mniejszą, łatwiejszą do zrozumienia, jeśli nie do wytłumaczenia, w razie gdyby to raczej jedna osoba, a nie grupa była za nie odpowiedzialna. Grupa (jak przypuszczamy) byłaby związana publicznym moralnym kodem; decyzje byłyby podejmowane kolektywnie i wina poszczególnych intencji uległaby proporcjonalnemu zwielokrotnieniu. To prawda, że czasami przywołuje się odpowiedzialność zbiorową, aby zmniejszyć (lub przynajmniej przysłonić) indywidualną, a więc, przykładowo, obrońcy roli, jaką spełniły Stany Zjednoczone w Wietnamie, retrospektywnie odwoływali się do efektu „trzęsawiska”. Jeśli jednak chodzi o ludobójstwo, prawdopodobieństwo jego zbiorowych źródeł zdaje się podkreślać moralny wymiar zbrodni; musiało zostać popełnionych wiele indywidualnych i intencjonalnych aktów, a związki między nimi zostać potwierdzone, aby powstał ów rozległy akt. W przeciwieństwie do innych zbiorowych aktów, które mogłyby być nie tylko zaprojektowane, ale i prze-

¹³ Większe w pewnym sensie, ale koncepcyjnie i moralnie od niego uzależnione. Zobacz Berel Lang, *Genocide and Omnicide: Technology at the Limits*, [w:] Avner Cohen and Steven Lee (red.), *Nuclear Weapons and the Future of Humanity*, Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld 1986, s. 115-130.

prowadzone przez jedną osobę lub niewielką grupę osób, ludobójstwo ze względu na swój zakres wymaga koniecznej współpracy stosunkowo dużej grupy sprawców działających zarówno zbiorowo, jak i indywidualnie.

Potrzeba określenia indywidualnej odpowiedzialności za ludobójstwo stanowi odzwierciedlenie tego schematu w akcie ludobójstwa i Konwencja ONZ bierze to pod uwagę w artykule IV, przewidując odpowiedzialność karną dla każdego, kto popełnia ludobójstwo, bez względu na to, „czy jest konstytucyjnie odpowiedzialnym władcą, urzędnikiem publicznym, czy osobą prywatną”. Trzeba przyznać co prawda, że zastrzeżenie to odracza jedynie zagadnienie odpowiedzialności rozkładającej się pomiędzy sprawcą zbiorowym a indywidualnym: czy odpowiedzialność rozciąga się na każdego, kto służy w armii, w której tylko niektóre jednostki wykonują rozkazy mające charakter ludobójczy? Czy rozciąga się na obywateli płacących podatki na rząd, który poprzez swoją armię i inne urzędy wprowadza w życie politykę ludobójstwa? Czy może na cały naród? Ale są to standardowe i trudne przykłady związane z oszacowaniem stopnia odpowiedzialności w każdym przypadku działań zbiorowych. W przypadku ludobójstwa są one o tyle szczególne, że ogrom danego aktu może wpływać na stopień winy (im poważniejsza zbrodnia, tym większa wina) i w konsekwencji potęguje konieczność oszacowania odpowiedzialności. Jednak, trzeba powiedzieć raz jeszcze, fakt, iż w niektórych przypadkach ludobójstwa niemożliwe jest wskazanie sprawcy lub osoby odpowiedzialnej, nie znaczy, że w innych przypadkach lub sprawcach taki osąd nie może być pewny - a przynajmniej pewny w takim stopniu jak tylko sądy moralne być mogą.

2. LUDOBÓJSTWO JAKO ZASADA

Przyczyna, dla której podkreślamy fizyczną zagładę w strukturze ludobójstwa, jest oczywista. Kiedy życie zostaje zachowane, jak w przypadku ludobójstwa kulturowego lub etnobójstwa, zachowana zostaje również możliwość odrodzenia danej grupy; nie jest tak w przypadku ludobójstwa zakładającego fizyczne unicestwienie. Relacje koncepcyjne między gatunkiem (*genos*) podlegającym ludobójstwu i rodzajem zagłady zakładanym przez ten akt, zostały już wykazane. Zagłada fizyczna prowadzi również do ludobójstwa kulturowego, ale odwrotność nie zachodzi: w stosunku do grupy, definiowanej genetycznie, fizyczna destrukcja jest jedyną formą, jaką może ono przyjąć. Zatem ludobójstwo, w którym zarówno gatunek (*genos*), jak i sposoby zagłady są definiowane za pomocą terminów biologicznych, stanowi jego najbardziej ekstremalną i jednoznaczną formę; jest to, w efekcie, „paradygmat” ludobójstwa. Taką właśnie formę przybrało, jak wiemy, nazistowskie ludobójstwo na Żydach; pozostaje ono również, z innych przyczyn, najbardziej wyraźnie wyartykułowanym i w pełni udokumentowanym przykładem idei i aktu ludobójstwa. Struktura - intencja i akt - nazistowskiego ludobójstwa może więc stanowić miarę oceny każdego ogólnego stwier-

dzenia dotyczącego ludobójstwa jako takiego, zawierającego w swej treści moralną odrębność tego zjawiska.

Twierdzenie o wyjątkowości nazistowskiego ludobójstwa wciąż napotyka wiele pytań o inne, mniej skrajne przykłady moralnie nagannych decyzji. Powraca tu problem sposobu ustalania intencji sprawców i znaczenia ich zamiarów przy określeniu stopnia odpowiedzialności; nieunikniona staje się również kwestia oszacowania winy w powiązaniu z konsekwencjami danego aktu. Ponieważ rozważania te związane są generalnie z decyzjami istotnymi pod względem etycznym, wyjątkowość nazistowskiego ludobójstwa musi mieć swe podstawy gdzie indziej. Jasne jest, że nie można jej dowodzić na podstawie liczby ofiar, chociaż odniesienie do „ludobójstwa” w stosunku do grupy lub gatunku sugeruje, że liczba ta będzie wysoka. Przykładowo, całkowita liczba cywilnych ofiar nazistów podczas II wojny światowej - zamordowanych w obozach koncentracyjnych, przez przymusową pracę, masakry, bombardowania - jest oceniana na 20 milionów (taką liczbę można podawać jedynie w przybliżeniu, ale nie to jest tutaj najważniejsze). Można uznać wysokość tej liczby i ekstremalność aktów, które na nią stoją, a jednak nie twierdzić, że wszyscy ci ludzie byli ofiarami ludobójstwa. Oczywiście, terminy używane na oznaczenie aktu morderstwa nie mają znaczenia dla ofiar. Mimo to istnieje istotna różnica, koncepcyjna i moralna, między masowym morderstwem i ludobójstwem - różnica, która nie zależy wcale od liczby ofiar. [Nie znaczy to, że sprawa liczby nie ma psychologicznej lub nawet moralnej siły. W 1949 roku, na przykład, American Bar Association - które pozostawało aż do 1973 roku stałym i wpływowym oponentem amerykańskiej ratyfikacji Konwencji ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa - rekomendowało Senatowi Stanów Zjednoczonych (w przypadku głosowania nad ratyfikacją) dołączenie zastrzeżenia, w efekcie którego dla zdefiniowania grup objętych Konwencją winno się określać minimalną liczbę ludzi podaną w tysiącach].

To zatem, co wyróżnia koncepcję ludobójstwa w jego ekstremalnej formie, to dążenie do fizycznej zagłady grupy ludzi ze względu na ich przynależność do rzekomo „naturalnej” (biologicznie zdefiniowanej) grupy. Z takiej zbieżności czynników identyfikujących wynikają dwie konsekwencje. Pierwsza, że dla ludzi - jako indywidualnych jednostek i jako grupy - nie ma żadnej racjonalnej przyczyny lub uzasadnienia dla skierowanego przeciw nim procesu ludobójstwa. Nie chodzi ani o ich osobiste uczynki, ani stan posiadania; osoby tworzące grupę nie mogą zrobić nic, za wyjątkiem skorygowania swojej biologicznej historii, ażeby zmienić ludobójcze intencje. Nie mogą wpłynąć na te intencje przez wyrzeczenie się kulturowej lub religijnej tożsamości lub przez propozycję okupu czy kompensaty; nie mogą prosić ani nie proponuje się im możliwości emigracji, zmiany wiary lub asymilacji jako „zabezpieczenia” na przyszłość. Zostali oni wybrani ze względu na identyfikację z grupą, całkowicie niezależnie od wyborów dotyczących tożsamości czy charakteru, których dokonali, i faktycznie niezależnie od wszystkich indywidualnych cech innych niż biologiczne, które (rzekomo) określają ich jako członków danej grupy. Oczywiście indywidualna odmienność

od stereotypów przypisanych grupie może być interpretowana tylko jako powierczonna i przypadkowa: werdykt obowiązujący w stosunku do takich „wyjątków”, tak jak i szerszy, wobec „zwykłych” członków grupy, wynika z twierdzenia o gatunkowej istocie, która jest niepodważalna na poziomie jednostek.

Ten status ofiary ludobójstwa łączy się z drugą konsekwencją: sprawca ludobójstwa nie żąda od swojej ofiary niczego, za wyjątkiem jej śmierci, a ustalając ten warunek działa na zasadzie o charakterze kategorycznym i nieużytecznym. Nie kieruje nim chęć zysku, jak bandyta, któremu wystarcza zdobycie pieniędzy; różni się również od mordercy, który oczekuje nagrody za swój czyn lub który ma osobiste porachunki z ofiarą, czy nawet takiego, który działa na zasadzie sadystycznego impulsu. Oczywiście te lub podobne motywy mogą wpływać na indywidualnych sprawców ludobójstwa, ale nie mogłyby one stanowić wyróżników tego aktu.

Można tutaj wysunąć zarzut, że decyzja o zagładzie grupy i jej członków może i czasami opiera się na kategorycznych przesłankach, które są pomimo wszystko użyteczne. Jeśli chodzi o nazistowskie ludobójstwo, to taki argument znajduje potwierdzenie w przekonaniu nazistów, że egzystencja Żydów była zagrożeniem dla dobra innych grup społecznych i społeczeństwa jako całości. Podjęta w obronie tych grup eksterminacja Żydów mogłaby mieć podstawy lub nawet stać się obowiązkiem ze względu na instrumentalne lub wręcz „moralne” przyczyny.

Przeciwko tej linii rozumowania świadczy jednak fakt, że użyteczne uzasadnienie polityki ludobójstwa, jeśli w ogóle można uznać to za czynnik, było przez nazistów stosowane niekonsekwentnie zarówno w teorii, jak i w praktyce. Co więcej, niekonsekwencja ta nie była przypadkowym uchybieniem, ale przejawem odrzucenia użytecznych, racjonalnych podstaw wewnątrz samej ideologii nazistowskiej. Istnieje wiele dowodów na to twierdzenie, ale najwyraźniej przejawia się ono w związku z medycznymi i biologicznymi metaforami, które nazistowscy ideolodzy często stosowali w swoich publicznych atakach na Żydów¹⁴. W owych metaforach Żydów porównywano do

¹⁴ Użycie metafory choroby powtarza się w nazistowskiej ideologii. Na przykład w *The Jews in German History*, broszurze z 1939 wydanej dla potrzeb indoktrynacji niemieckiej armii (cytowanej w *War Against the Jews* u Dawidowicz) Żydzi są „zarazą”, „obrzydlivymi pasożytami”. Hitler w liście z 16 września 1919 roku pisze, że „skutkiem żydostwa będzie rasowa gruźlica narodów”; a w *Mein Kampf*, mówi o nich jako o „nosicielach zarazków” i „wrzodach”. Niezwykle rozwinięcie tej metafory pojawia się w przemówieniu Hitlera w lutym 1942 (cytowane przez Festa w *Hitler*, s. 212): „Odkrycie żydowskiego wirusa jest jedną z największych rewolucji w świecie. Wojna, którą prowadzimy, jest tego samego rodzaju, jak ta, prowadzona przez Pasteura i Kocha w ubiegłym wieku. Jak wiele chorób może wywodzić się z żydowskiego wirusa? Odzyskamy nasze zdrowie, tylko kiedy unicestwimy Żydów”. Alex Bein wykazuje, że metafora choroby była używana dla umocnienia różnicy między Żydami a „niższymi rasami”, które mimo to pozostawały ludzkie (*The Jewish Parasite: Notes on the Semantics of the Jewish Problem with Special Reference to Nazi Germany*, „Yearbook of the Leo Baeck Institute” 9 (1964), s. 3-40. Zobacz również dyskusję związaną z metaforą choroby u Saula Friedlendera: *On the Possibility of the Holocaust*, [w:] Yehuda Bauer and Nathan Rotenstreich (red.), *The Holocaust as Historical Experience*, New York, Holmes and Meier 1981, s. 7-8.

różnego rodzaju zarazków lub chorób: raka, dżumy, gruźlicy. Zgodnie z tymi analogiami wytepienie Żydów zasługiwałoby na miano leczenia, a ludobójstwo byłoby niezbędne dla zdrowia publicznego.

Niekonsekwencja, która się tutaj pojawia, nie dotyczy użycia tych analogii lub metafor, ale kontekstu uzasadnienia, którego są one częścią. Gdyby nazisci zachowywali konsekwentnie wartości implikowane przez metafory choroby, wartość samoobrony - rzekomej przyczyny ataku na sprawców choroby - byłaby dla nich pobudką dominującą i na bazie tej przesłanki ludobójstwo na Żydach byłoby słuszne. Jednak wiele razy dokonywanie ludobójstwa wygrywało z dążeniami do samoobrony, mimo że stawała się ona coraz bardziej pilna, biorąc pod uwagę wojnę prowadzoną przez nazistów na różnych frontach. Generalna konkluzja jest taka, że w praktyce nazisci woleli zwiększyć ryzyko klęski - bez względu na konsekwencje, jakie miałyby to przynieść dla ich indywidualnego i narodowego ocalenia - po to, by prowadzić wojnę przeciwko Żydom. To że taka kolejność priorytetów była sprawą polityki, a nie zwykłym rezultatem okoliczności jest jasne oraz wynika z wielu oświadczeń i decyzji. Przykładowo, minister do spraw okupowanych terytoriów wschodnich wydał rozkaz eksterminacji Żydów na tych terenach, mimo że mogliby oni zostać wykorzystani do pracy przymusowej i wspierać wysiłki wojenne Rzeszy. Na poparcie swego rozkazu stwierdził że: „jest kwestią zasady, iż żaden wzgląd na interes ekonomiczny nie powinien być brany pod uwagę w rozwiązaniu tego problemu” (Dokumenty norymberskie PS-3666). Podobne oświadczenie zostało złożone przez samego Himmlera w 1944 roku, kiedy przebieg wojny był jeszcze bardziej niekorzystny dla nazistów¹⁰. Z tego roku pochodzą najczęściej dowody na twierdzenie, że nazisci byli gotowi poświęcić swój własny interes: często przytacza się używanie przez nich, nawet na krawędzi klęski, bardzo im potrzebnego transportu kolejowego do przewożenia Żydów (w tym okresie głównie Żydów z Węgier) do obozów śmierci. Na swoim procesie w Jerozolimie Eichmann odwołał się do tego faktu jako dowodu na bezinteresowne i pełne poświęcenia „zasady”, które nim kierowały.

Dodatkowe powody dla odrzucenia argumentu nazistowskiej metaforyki i traktowania jej jako konsekwentnej i racjonalnej przyczyny ich postępowania kryją się w historii samych metafor. Najbardziej bezpośrednią konsekwencją dziewiętnastowiecznego odkrycia „zakaźnej teorii chorób” było to, że drogą do zwalczania choroby był atak na organizmy, które ją powodują lub przenoszą. Medyczna kampania oparta na ¹⁵

¹⁵ Zob. Yitzhak A r a d , *Bełżec, Sobibór, Treblinka*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1987, s. 133. Stoi to w rażąco przeciwnym do jednej z głównych przyczyn podanych przez rząd aliantów dla ich odmowy na propozycje ratowania Żydów podczas trwania nazistowskiego ludobójstwa. Przykładowo, w nocie pochodzącej z British Foreign Office (15 grudnia 1943): „Ministerstwo Spraw Zagranicznych martwi się trudnościami wynikającymi ze znacznej liczby Żydów, którzy powinni zostać ocaleni z rąk wroga lub z okupowanych terytoriów..., włączając w to trudności z transportem, szczególnie morskim...” (cyt. za: David W y m a n , *The Abandonment of the Jews*, New York, Pantheon 1984, s. 182.

tych przesłankach mówiła o uodparnianiu lub leczeniu jednostek zaatakowanych przez chorobę, lub najwyżej o „oczyszczaniu” pewnych terenów geograficznych, ale praktycznie nigdy o unicestwieniu źródła choroby¹⁶. (Te skromniejsze cele odzwierciedlają niewątpliwie to, co było w owym czasie postrzegane jako realne możliwości w naukach medycznych.) Dopiero pod koniec wieku dziewiętnastego i na początku dwudziestego zaczęto dopuszczać możliwość, że organizm powiązany z chorobą może być eksterminowany jako g a t u n e k .

Różnica między zapobieganiem lub leczeniem choroby, z jednej strony, a eliminacją jej przyczyn, z drugiej, przypomina w kategoriach politycznych relację pomiędzy powszechnymi działaniami wojennymi a ludobójstwem. Co więcej, historyczny rozwój tych dwóch form „obrony” był tak bliski pod względem chronologicznym, że rozwój idei politycznego ludobójstwa mógł równie dobrze działać na rzecz medycznej prewencji, jak i (w bardziej oczywisty sposób) na odwrót. Można wysunąć jeszcze bardziej radykalny argument, że użycie pojęcia choroby jako politycznej metafory jest samo w sobie zapowiedzią zjawiska ludobójstwa. Ukryta treść metafory zdaje się być prawie obliczona na sprowokowanie ludobójczej reakcji: członkowie danej grupy stanowią śmiertelne niebezpieczeństwo z powodu swoich wrodzonych cech; owe cechy nie mogą być kontrolowane przez osoby, które je posiadają, ani przez kogokolwiek innego - zatem próby zmian lub kwarantanny grupy zakończyłyby się klęską; w grupie nie ma żadnych cech kompensujących; eksterminacja jest obowiązkową odpowiedzią na niebezpieczeństwo, które owa grupa stanowi. W rezultacie grupa i jej członkowie są nie do ocalenia.

Rozpatrywana w tych kategoriach nazistowska metafora choroby przejawia w sposób najbardziej fundamentalny ludobójczą intencję, kiedy odmawia wszystkim pozorów człowieczeństwa lub indywidualności członkom wybranej grupy. Nie jest konieczne rozstrzygnięcie spornego problemu, które cechy ludzkie lub indywidualne pociągają za sobą pewne formy jednostkowego sprawstwa, samookreślenia, poczucia ciągłości tożsamości lub charakteru, zdolności intersubiektywnej racjonalności lub siły dyskursu. Tam, gdzie jednostka jest postrzegana tylko jako członek grupy - a sama grupa definiowana za pomocą cech, nad którymi jednostka nie ma żadnej kontroli - nie pozostaje żaden z powyższych aspektów osoby jako takiej. Członkom grupy nie przyznaje

¹⁶ Medyczne historie nie koncentrują się na tym zagadnieniu, ale zob. np. Robert P. Hudson, *Disease and Its Control*, Westport, Conn.: Greenwood Press 1980 (rozdz. 8 i 9); i Arturo Castiglioni i, *A History of Medicine*, New York, Knopf 1985, s. 692-693. Bein wykazuje (*Jewish Parasite*), że biologiczne metafory (np. „pasożyt”) mają swój początek przynajmniej w osiemnastym wieku. Ale pasożyty same nie powodują chorób: identyfikacja ta pochodzi z rozwinięcia teorii zarazków z XIX wieku. Zatem medyczna recepta dotycząca unicestwienia źródła chorób oraz impuls dla ludobójstwa są w bliskich historycznych - i bardziej niż tylko metaforycznych - relacjach. W związku z tym można, na przykład, rozważać wypowiedź Paula Legarde'a (1887): „Nikt nie negocjuje z włosieniami lub bakcylami; włosienie i bakcyle nie mogą być edukowane, są one eksterminowane tak szybko i tak dokładnie, jak to możliwe” (cyt. za: Bein, *Jewish Parasite*, s. 32.)

się prawa do samookreślenia ani indywidualnej tożsamości, ani też zdolności do uczestnictwa w dyskursie i ta wielokrotna odmowa sprawia, że metafora choroby staje się odpowiednim symptomem dla aktu ludobójstwa, w którym gatunek (*genos*) ma być zniszczony, a jednostki wchodzące w jego skład traktowane są incydentalnie. (Nazi-stowski rozkaz z 17 sierpnia 1938 roku, aby niemieccy Żydzi, których pierwsze imiona nie znalazły się jeszcze na zatwierdzonej liście, przyjęli „legalnie” wspólne imiona - „Israel” dla mężczyzn i „Sara” dla kobiet - był krokiem w tym kierunku.).

To, co wyłania się z analizy proponowanych przez nazistów praktycznych uzasadnień ich ludobójstwa na Żydach, jest podstawą, która w zasadzie tym, rzekomo poddyktowanym rozważa, argumentom zaprzecza. Gorzka ironia pojawia się tutaj w formie odwróconej koncepcji moralności: sprawca nie traktuje ataku jako środka do celu, to sam atak jest celem, raczej na gruncie zasady, a nie skłonności. Sprawca nie chce wykorzystać swojej ofiary, niczego od niej nie wymaga ani nie żąda za wyjątkiem pozbawienia jej wszelkich praw do istnienia. W akcie fizycznej zagłady na podstawie grupowej tożsamości, odmawia się jednostkom wszystkich praw; sprawca jest tutaj uprawniony, a nawet zobligowany, do działania w stosunku do swoich ofiar w taki sposób, aby udowodnić, że nie mają one żadnych praw jako osoby. Działanie przeciwne - branie pod uwagę jednostek jako osób lub nawet uznanie tego za możliwe - byłoby w tych okolicznościach przewinieniem, moralną parodią w sensie, w jakim zawsze pozostaje antropomorfizm. Zasada stosowana tutaj zakłada, że pewne osoby mogą - czy wręcz powinny - być traktowane nie jako cele same w sobie, ale jako negacja takich celów. Jednostka jest atakowana nie za to kim jest lub co robi, ale za jej relację w stosunku do grupy, relację, nad którą nie ma żadnej kontroli; przyczyną ataku nie jest żaden osobisty interes, korzyść lub skłonność, ale zasada, że samo członkostwo w grupie wystarcza, aby wyłączyć ją (jednostkę) z królestwa ludzkości. Zasada ta nie musi wymagać fizycznej zagłady grupy, ale unicestwienie jest jedynym sposobem jej potwierdzenia, nie pozostawia żadnych wątpliwości ani co do samej zasady, ani co do jej zastosowania w stosunku do grupy¹⁷.

Ten aspekt ludobójstwa wskazuje na zaskakującą konkluzję, że mogą istnieć różnice pomiędzy sprawcami związane ze stopniem człowieczeństwa, jaki przyznają swoim ofiarom. Z pewnością bandyta bezceści osobę swojej ofiary, traktując ją przedmiotowo. Ale o ile bandyta pragnie tego, co posiada jego ofiara, o tyle nie atakuje tego, co ofiara sobą reprezentuje, kim jest; ten warunek pozostaje w mocy również dla złodzieja, który kradnie po prostu dla przyjemności: tutaj również mogłyby istnieć surogaty lub substytuty. Nawet morderca może reagować (aczkolwiek nieproporcjonalnie)

¹⁷ Zasada ta przejawia się w wypowiedziach takich, jak ta Hitlera, w jego politycznej ostatniej woli i testamentie (29 kwietnia 1945), napisanym na godziny przed śmiercią i ze świadomością, że tysiącletnia Rzesza leży w gruzach. Hitler ciągle zalecał (można się zastanawiać komu): „ponad wszystko zobowiązuję przywódców narodu i tych, którzy im podlegają do skrupulatnego przestrzegania praw rasowych i do bezlitosnego oporu wobec powszechnych trucicieli wszystkich narodów, międzynarodowego żydostwa”.

na to, co jego ofiara posiada lub co uczyniła jako jednostka. Tylko wtedy, gdy osoba jest definiowana pod każdym istotnym względem przez abstrakcyjne członkostwo w grupie, będące poza jej własnym wyborem i tylko wtedy, gdy atak na grupę urasta do rangi zasady, odmawia się ofierze indywidualności w każdym sensie, takim jak na przykład wybór, rozważenie czy możliwość jakiejś zmiany. Tylko w przypadku ludobójstwa ofiara nie jest już, za wyjątkiem przypadkowego, fizycznego sensu, osobą.

Żadnego innego, moralnie istotnego aktu nie można spójnie opisać w takich kategoriach i to właśnie wyróżnia ludobójstwo. Większość przestępstw skierowana jest przeciwko jednostkom jako takim i przeciwko grupom tylko o tyle, o ile odzwierciedlają one określone historie lub cechy ich członków. Nawet, gdy grupowa identyfikacja pozostająca poza kontrolą indywidualnych członków grupy wpływa na wybór ofiar (na przykład w napaściach na tle seksualnym), sam akt jest zwykle kierowany emocjami - na przykład akt zemsty - a nie jakąś zasadą. Gniew lub nienawiść często prowadzi do działań, które stoją w konflikcie z praktycznymi interesami sprawcy, ale wtedy również dokonuje on wyboru spośród swoich interesów; nie zrzeka się ich w imię zasady. Co więcej, niezwykle jest, by działania kierowane przeciwko klasom lub grupom ludzi wymagały wezwania do ich kompletnej zagłady, bez względu na to, gdzie żyją; tutaj również odrzuca się pojęcie indywidualności. Tak długo, jak proponowana jest jakkolwiek alternatywa (na przykład okup, religijna lub kulturowa konwersja), lub gdy „kara” stanowi konsekwencję rzekomego urazu, pozostaje poczucie, że rekompensatę egzekwuje się za coś, za co członkowie grupy ponoszą odpowiedzialność. Jednak gdy identyfikacja w grupie znajduje się całkowicie poza wolą jej członków, gdy akt zagłady zostaje skierowany przeciwko jednostkom wyłącznie jako członkom grupy, gdy chęć wyniszczenia to sprawa zasady niepomnej nawet na konsekwencje ponoszone w interesach własnych, wówczas mamy do czynienia z aktem odmiennym, w którym fizyczna zagłada lub morderstwo staje się celem samym w sobie.

Można wysunąć zarzut, że identyfikacja aktu ludobójstwa z procesem dehumanizacji, nawet w przypadku nazistowskiego ludobójstwa, ale oczywiście bardziej jako generalna reguła, opiera się na niedowiedzionych przesłankach. Chodzi o to, że ideologiczną strukturę ludobójstwa reprezentowaną w polityce nazistowskiej można by sądzić jako konsekwencję błędnej nauki, a nie moralnego wykroczenia - w przypadku, gdyby naziści szczerze wierzyli, że Żydzi są chorobą, nie można by było postawić oskarżenia o dehumanizację: przede wszystkim Żydzi nie byłiby ludźmi. Nie istniałaby również podstawa do bardziej ogólnego twierdzenia, że ludobójstwo było niezgodne z praktycznymi celami nazistów, i że pozostawało wyłącznie kwestią zasady. Ponieważ (z tego punktu widzenia) Żydzi stanowiliby śmiertelne zagrożenie, ich zagłada, jak każdy inny akt samoobrony, byłaby usprawiedliwiona z powodów racjonalnych, a nawet moralnych.

Ale ta interpretacja stawia nas wobec argumentu identycznego z przywoływanym już wcześniej i przemawiającym za odrzuceniem poglądu jakoby nazistowskie ludobójstwo oparte było na ogólnych przesłankach praktycznych. Twierdzenie, że Żydzi

nie są ludźmi, nie było konsekwentnie podtrzymywane przez nazistów i niekonsekwencja ta jest tak rażąca, że osłabia siłę owego argumentu. W praktyce trudno jest uniknąć konkluzji, że dehumanizacja ofiar ludobójstwa, którą naziści wprowadzili w życie, była rozmyślną i systematyczną cechą ich polityki i że sugeruje to całkowicie inny punkt wyjścia niż przesłankę, że Żydzi nie byli ludźmi.

Niewątpliwie istnieje podstawa do przypisania nazistom podobnej wiary; Żydzi w przeciwieństwie do Słowian, którzy według typologii nazistowskiej byli pośledniejszymi ludźmi, zostali formalnie sklasyfikowani jako podludzie, to jest, nie uznano ich w ogóle za ludzi. Istnieją jednak poważne dowody, poza tymi już przywoływanymi, na to, że naziści nie wierzyli konsekwentnie w to twierdzenie, ani, co jeszcze ważniejsze, nie postępowali zgodnie z nim. Odnoszę się tutaj nie tylko do wielu konwencjonalnych wypowiedzi - bez użycia specjalnej terminologii - świadczących o świadomości części nazistowskiego przywództwa, że ich polityka była otwarta zarówno na poważne moralne, jak i naukowe problemy, ale, co jeszcze ważniejsze, do praktyki dehumanizacji ofiar, co stało się częścią nazistowskiego planu. Przez okres ponad ośmiu lat od momentu dojścia do władzy naziści nie zapoczątkowali systematycznej eksterminacji Żydów. Dopiero w październiku 1941 roku emigracja Żydów niemieckich została formalnie zakazana; przedtem przymusowa emigracja była główną cechą „rozwiązania kwestii żydowskiej” proponowanego przez nazistów. (W okresie pomiędzy 1933 a 1938 rokiem około jedna trzecia żydowskiej społeczności Niemiec faktycznie opuściła kraj, co byłoby niemożliwe, gdyby przewidywano politykę eksterminacji). Ale ani w tym czasie, ani później nie ma najmniejszej wątpliwości co do systematycznej brutalności i degradacji, które figurowały w nazistowskiej polityce i które, przez okrutną inwersję, świadczą jeszcze bardziej niż sama eksterminacja o zasadniczo ludzkim statusie przyznawanym Żydom od samego początku. W obliczu rzekomego niebezpieczeństwa prawdopodobnie można przywoływać uzasadnienie dla przemocy oparte na prawie do samoobrony. Ale systematyczny schemat tortur i degradacji jest zrozumiały tylko na podstawie przesłanki, że ofiary nie są zasadniczo odmienne od prześladowców i że chodzi o coś dużo bardziej złożonego pod względem moralnym niż samoobrona. Kiedy Franz Stangl, komendant Treblinky, został pojmany i zapytany, dlaczego, skoro było jasne, że Żydzi skazani zostali na zagładę, częścią tego procesu stało się skrajne okrucieństwo i upokorzenie, odpowiedział, że postępowano tak, ażeby „odpowiednio umotywować tych, którzy faktycznie musieli wprowadzać tę politykę w życie”¹⁸. Nawet jeśli uznamy tę odpowiedź za wiarygodną, potwierdza ona, że „ci, którzy faktycznie musieli wprowadzać tę politykę w życie”, widzieli (i byli tego świadomi) w swoich ofiarach część ludzkości, a nie nieludzi, stanowiących śmiertelne niebezpieczeństwo.

¹⁸ Wywiad przeprowadzony przez Gittę Sereny, zapisany w: Gitta Sereny, *Iato That Darkness*, New York, Random House 1983, s. 101.

3. FORMA INTENCJI

Proces systematycznej dehumanizacji wymaga świadomej afirmacji zaangażowanego weń zła - to znaczy, że ktoś, kto jest człowiekiem, powinien wydawać się, stawać się, a w każdym razie być traktowany tak, jakby nim nie był. Wydaje się, że ten krok nie jest tylko cechą nazistowskiego ataku na Żydów, ale wyróżnia każde ludobójstwo: tutaj sprawca aktu dobrowolnie wybiera czynienie zła, jako kwestię zasady - jest to zło nawet z jego punktu widzenia. Twierdzenie to ma dużą wagę i dowody na jego poparcie będą rozważane w sposób pełniejszy w rozdziale 2. W bezpośrednim kontekście tego, co zostało powiedziane o ludobójstwie, podstawą dla powyższego twierdzenia jest premedytacja, którą akt ludobójstwa zakłada i bez której niemożliwa byłaby ani sama idea, ani ucieleśniający ją akt. Pierwszy etap premedytacji jest konieczny, by zidentyfikować dane jednostki w kategoriach gatunkowych i zbiorowych - to znaczy, „zobaczyć” je nie jako indywidualności, ale określić wyłącznie na podstawie członkostwa w grupie. Drugi etap premedytacji kryje się w twierdzeniu, że ów gatunek przedstawia nieuchronne zagrożenie i to nie dlatego, że tak się akurat złożyło, ale w sposób konieczny: jest to cecha wewnętrzna, „wrodzona” temu gatunkowi. Trzeci etap premedytacji jest niezbędny przy podjęciu decyzji, że jedynie eksterminacja zagrożenia - umiejscowionego w danym gatunku (*genos*) - może być właściwą na nie odpowiedzią.

Każdy z tych etapów, następujących jeden po drugim, pociąga za sobą proces myślowy, który kończy się intencją ludobójstwa. Każdy z tych kroków wymaga odrzucenia przez sprawców ciężaru dowodu, odrzucenia, w którym łączy się koncepcyjna analiza i ocena. Jest to po pierwsze odrzucenie jednostkowej natury i indywidualizmu ludzkiego, po drugie przymiotów grupy lub jej członków, które pozwoliłyby na alternatywną odpowiedź (deportacja, uwięzienie) na „problem” kojarzony z grupą; i po trzecie interesów własnych, a nawet własnego bezpieczeństwa w obliczu tego, co zostaje uznane za „uzasadniony” wymóg ludobójstwa. [To ostatnie wydaje się być cechą wyróżniającą nie ludobójstwo w ogóle, ale nazistowskie ludobójstwo w szczególności. Ale gdy ludzki gatunek (*genos*) staje się przedmiotem unicestwienia, ta cecha przeraża się w ogólną; zasada jest wymagana jako część uzasadnienia.] Hannah Arendt, odpowiadając na krytykę koncepcji „banalności zła” w działalności Eichmanna, omówiła szerzej to zagadnienie przez opisanie sprawcy jako „bezmyślnego”, czyli kogoś kto nie rozumiał, a zatem i nie postanowił ani nie wybrał skutków działalności, która sprawiła, że stał się centralną postacią w nazistowskim ludobójstwie. Różnica między „banalnością” zła Jagona i głębią zła Szatana leży w braku premedytacji lub intencji u pierwszego w przeciwieństwie do drugiego¹⁹. Ale myślenie i bezmyślność nie muszą być jedynie kategoriami psychologicznymi; możemy równie dobrze wnioskować je

¹⁹ Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o „banalności zła”*, przeł. Adam Szostkiewicz, Kraków 1998.

z logicznych i moralnych struktur pewnych aktów. I jeśli premedytacja lub intencja mogą w ogóle podlegać procesowi wnioskowania, to pojawiają się tutaj, w abstrakcyjnym procesie obmyślenia, potwierdzania, a następnie postępowania zgodnie z zasadą, która potwierdza nakaz, a nawet obowiązek wymordowania danej grupy. Kain, który pierwszy odkrył lub wymyślił możliwość indywidualnego mordu, mógł być bezmyślny, po prostu rozwścieczony, a zatem uderzył w Abła, który był pod ręką, jako najbliższy cel. Natomiast sama natura ludobójstwa wymaga premedytacji, najpierw w konceptualizacji i generalizacji obiektu - a następnie w planowaniu i realizacji procesu unicestwienia jako kwestii zasady.

Należy tu wziąć pod uwagę dwa zastrzeżenia. Pierwsze z nich dotyczy twierdzenia o intencjonalności czy premedytacji i dowodzenia, że w zbiorowym akcie ludobójstwa, a w każdym razie nazistowskiego ludobójstwa, takie intencje mogą być fragmentaryczne lub niejasne, nie w pełni uformowane lub wcale nierozmyślnie. Faktycznie utrzymuje się, że jest to definiująca cecha totalitaryzmu, który sprzyja ubezwłasnowolnieniu jednostek i uniemożliwieniu dobrowolnych akcji. W takim wypadku, kiedy taki system nakierowałby się na prowadzenie wojny - jakkolwiek definiowani byłiby przeciwnicy - nastąpiłyby „procesy zagłady, które, chociaż masowe, są systematyczne i systemowe i ... dlatego wydają się tak »normalne«, że większość osób zaangażowanych na pewnym poziomie w proces zagłady może nigdy nie zauważyć potrzeby podejmowania etycznych decyzji lub nawet zastanowienia się nad konsekwencjami swojej działalności”²⁰. Innymi słowy ów proces przebiega poza lub nawet wbrew czemuś takiemu jak indywidualne decyzje lub intencje.

Należy jednak zauważyć, że powyższa teoria zakłada pogląd na intencjonalność, który sam w sobie może budzić wątpliwości, szczególnie kiedy zestawimy go z koncepcją alternatywną. Intencję można pojmować jako akt „mentalny” uprzedni w stosunku do tego, co jest zamierzone i tym samym fizycznie od tego oddzielone; interpretacja nazistowskiego ludobójstwa jako „nieintencjonalnego” opiera się głównie na tej tezie. W takim przypadku konieczny byłby wyraźny dowód w postaci rozkazu Hitlera na temat „ostatecznego rozwiązania” lub przynajmniej zapisu publicznej i zbiorowej wypowiedzi hierarchów nazistowskich o takim charakterze — poprzedzających nazistowskie ludobójstwo i w ten sposób je rozpoczynających.

Niespełnienie powyższego wymogu (żaden tego typu rozkaz Hitlera nie został odnaleziony) może stanowić podstawę do krytyki zarówno wymogu, jak i istoty rzeczy. Niepowodzenia tego można w dużej mierze uniknąć, przyjmując pogląd alternatywny, według którego intencja „występuje” jako aspekt samego aktu, a nie coś niezależnego i uprzedniego²¹. Ponieważ dowód na obecność lub nieobecność intencji często

²⁰ Wallimann i Dobkowski, *Genocide*, s. xvi.

²¹ Zob. np. Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 2004, paragrafy 638-649, oraz G. E. M. Anscombe, *Intentions*, Ithaca, Cornell University Press 1957.

objawia się jedynie w kształcie wydarzenia, któremu intencjonalność jest przypisywana (lub odmawiana) i ponieważ nawet kiedy istnieje inny, zewnętrzny dowód, kształt samego wydarzenia - to znaczy czy jawi się ono jako zamierzone - jest czynnikiem rozstrzygającym, bardziej pragmatyczne i spójne wydaje się połączenie intencji, idei aktu, z aktem samym, niż definiowanie i umiejscawianie ich oddzielnie. Nie znaczy to, że intencja nie może w pewnym sensie poprzedzać planowanego czynu, ale że zarówno jej dowód, jak i istnienie są w pełni realizowane tylko w wyniku samego aktu. W tym sensie więc, gdy w grę wchodzi zbiorowa decyzja lub akt, ich pojmowanie jako celowych (w przeciwnym razie pozostają niezrozumiałe) jest kluczowe dla uznania ich za intencjonalne. Indywidualne lub zbiorowe wypowiedzi potwierdzające rolę intencji nie są nieistotne (takie wypowiedzi w odniesieniu do planu „ostatecznego rozwiązania” faktycznie istnieją). Ale nawet wtedy nie są one uprzywilejowane, muszą podlegać ocenie razem z innymi aspektami samego aktu. A zatem intencję konstytuują wszystkie te, połączone razem, czynniki.

Drugie godne uwagi zastrzeżenie jest takie, że nawet, gdy przyjmiemy koncepcję o intencjonalności ludobójstwa, nie wynika z tego, że towarzyszy mu - ludobójstwu jako takiemu lub nazistowskiemu w szczególności - intencja czynienia zła. Innymi słowy, akt, który okazuje się być zły, może być nakierowany na szczególny cel, ale niezamierzony jako zły. Faktycznie wydaje się bezsporne, że wiele akcji ocenionych później jako złe miało początkowo w oczach sprawców niewinny charakter. W bardziej ogólnej formie zagadnienie to pojawia się w tradycyjnej platońskiej tezie, że „nikt nie czyni źle z własnej woli” - co znaczy, że zło jest zawsze przejawem niewiedzy, ponieważ nikt świadomie nie wybrałby czynienia zła - to zagadnienie omówię szerzej w rozdziale 2. Oczywiście, gdyby można było wykazać, że nazisci planowali ludobójstwo, wiedząc, iż jest ono złem, miałyby to swoje konsekwencje dla ogólnego twierdzenia. Prawdą jest, że udowodnienie tego nie byłoby równoznaczne z wnioskiem, że planowali ludobójstwo na Żydach ponieważ było złem - ale pierwszy krok w tym kierunku byłby sam w sobie znaczący.

Tutaj również nasuwają się inne kwestie natury ogólnej, na przykład, jak możliwe jest udowodnienie, że czyn (dobry lub zły) został zainicjowany „świadomie”. Innymi słowy, jak można wykazać, że ktoś miał wystarczającą moralną świadomość swoich czynów. Jednym oczywistym sposobem odpowiedzi na to pytanie byłoby spojrzenie na dany akt w kontekście innych, powiązanych z nim czynów; to jest, w stosunku do innej wiedzy przejawiającej się w zachowaniu sprawcy. I pod tym względem pozostałe nazistowskie akty, chociaż otwarte na interpretację, wiele odsłaniają. Górującą nad innymi cechą „ostatecznego rozwiązania” była chęć ukrycia go od początku aż do końca pod płaszczem tajemnicy. Odwołaniami do „ostatecznego rozwiązania” i do tego, co owo „rozwiązanie” za sobą pociągało, rządził szczegółowy system reguł językowych; zakodowane słowa również miały być używane oszczędnie. (Zjawisko to omówię w rozdziale 4: *Język i ludobójstwo*). W sześciu obozach śmierci, które ucieleśniały ludobójczą intencję - w czterech z nich nie stwarzano nawet pozorów „zatrudniania”

jeńców do pracy - obowiązywały reguły nadzwyczajnej tajemnicy i oprócz standardowej przysięgi lojalności składanej przez wszystkich członków SS zaangażowanych w pracę wymagano specjalnej deklaracji milczenia. Poczyniono olbrzymie starania (w pewnej mierze zakończone sukcesem), by zatrzeć oznaki istnienia obozów śmierci: zlikwidowano ślady komór gazowych i krematoriów, ciał i grobów oraz tożsamości i liczbę ofiar.

W tym kontekście fakt braku dowodu w postaci rozkazu wydanego przez Hitlera, zapoczątkowującego proces nazistowskiego ludobójstwa, nie jest, jak wnioskuje niektórzy badacze, problematyczny w związku z identyfikowaniem ludobójstwa jako intencjonalnego, nie mówiąc już o usprawiedliwianiu Hitlera jako nieświadomego tej polityki lub sugerowaniu, że proces ludobójstwa nie był wcześniej zaplanowany. Jeżeli cokolwiek możemy z tego faktu wywnioskować, to z pewnością to, że brak podobnego dowodu jest zgodny z ideą ukrywania charakterystyczną dla całej historii planowania i wcielania w życie „ostatecznego rozwiązania”, przynajmniej od momentu, kiedy taka wizja okazała się czymś więcej niż tylko fantazją. (Jest to również spójne z ideą, zgodnie z którą Hitler starał się, by nie łączono jego osoby z wieloma najbardziej złowieszczyimi moralnie decyzjami podjętymi przez III Rzeszę). Nakaz milczenia został wyraźnie sformułowany w wypowiedzi Himmlera, przytoczonej na początku tego rozdziału (wypowiedź pochodzi z tajnej mowy wygłoszonej w Poznaniu):

Osobiście wierzę, że byłoby lepiej dla nas - dla nas wszystkich - zatrzymać to dla siebie, wziąć na swe barki odpowiedzialność (odpowiedzialność za akt, nie za ideę) i zabrać sekret do grobu.

Oczywiście istniały oficjalne, a nawet publiczne odniesienia do pewnych poszczególnych wydarzeń składających się na „ostateczne rozwiązanie”; całkowite zatajenie tego faktu byłoby niemożliwe, biorąc pod uwagę liczbę ludzi potrzebnych do wprowadzenia planu w życie. Ale różni się to całkowicie od głoszenia danej polityki - i jasne jest, że zasadniczą częścią polityki nazistowskiego ludobójstwa była dokładnym przeciwieństwem jawności, a więc zatajeniem (zarówno przed Niemcami, jak i przed innymi). Żydzi powinni „zniknąć” - jak to ujął Himmler - i konsekwencją tego twierdzenia oraz innych cytowanych tu dowodów jest to, że powinno było również wydawać się, iż zniknęli, to znaczy, w jakiś niezrozumiały i tajemniczy sposób wypadli z istnienia. (Była to również najwyraźniej przesłanka, na której naziści opierali swój plan utworzenia żydowskiego muzeum w Pradze: muzeum, które miało rozwijać studia nad historią i stylem życia grupy już wymarłej. Studia miały być prowadzone w czasie trwania procesu wyniszczania owej grupy - i przez tych samych ludzi, którzy ów proces przeprowadzali).

Prawdą jest, że fakt, iż jednostka lub pewna grupa osób życzy sobie okrycia tajemnicą swojej działalności, nawet gdyby wymagało to wielkich starań, można wyjaśnić na inne jeszcze sposoby. Najbardziej oczywisty z nich to taki, że chociaż nazistowscy urzędnicy byli przekonani, iż polityka ludobójstwa ma swoje podstawy - była w ich oczach uzasadniona i słuszna - wiedzieli również, że wielu innych ludzi, zarówno

w Niemczech, jak i gdzie indziej, mogłaby się z tym nie zgodzić. Zatem w celu zapobieżenia sprzeciwom (włączając w to opór przyszłych ofiar) i przewidując późniejsze kary, budowanie ściany tajemnicy wokół działalności urzeczywistniającej „ostateczne rozwiązanie” wydaje się naturalne.

Nie ma oczywiście sposobu na to, by udowodnić niezbitcie, że zjawisko ukrywania na skalę praktykowaną przez nazistów było wynikiem poczucia winy, a nie przejawem racjonalnej kalkulacji. (W każdym razie pierwsza konkluzja nie znaczyłaby, że ta druga nie jest motywem, a jedynie, że została jej podporządkowana.) Ale oprócz oczywistej moralnej różnicy między tymi dwoma wyjaśnieniami, istnieje jeszcze różnica przejawiająca się w stopniu prawdopodobieństwa. Naziści narazili się na wiele niebezpieczeństw, planując i wdrażając w życie „ostateczne rozwiązanie”; zaakceptowali potrzebę poświęcenia samych siebie dla tego, co, jak utrzymywali, było zasadą obowiązującą w wojnie przeciw Żydom; ich wyraźne oddanie dla innych aspektów sprawy narodowego socjalizmu oraz *Führerprinzip*, źródła autorytetu stojącego ponad wszystkimi innymi prawami, zmniejsza prawdopodobieństwo, że podjęte przez nich wysiłki w celu zatajenia szczegółów „ostatecznego rozwiązania” były głównie wyrazem praktycznej troski o własne bezpieczeństwo lub o sukces przedsięwzięcia. Z pewnością możliwość, że to, z czym mamy tutaj do czynienia, jest świadomością podzieloną - dotyczącą z jednej strony zasady motywującej ludobójstwo na Żydach, a drugiej strony jej moralnej potworności - jest przynajmniej tak samo prawdopodobna jak wyjaśnienie za pomocą racjonalnej kalkulacji. Na bazie podzielonej świadomości nazisów mogliby afirmować politykę i akt ludobójstwa oraz aprobować lub przynajmniej godzić się na zło, które ta polityka za sobą pociąga.

Należy zaznaczyć, że wysiłki nazistów, aby zataić „ostateczne rozwiązanie” nie są odosobnionym dowodem na ich świadomość moralnej potworności przedsięwzięcia. Istnieją przykładowo zapisy dotyczące medycznej i psychiatrycznej opieki potrzebnej personelowi SS wyznaczonemu do pracy w obozach śmierci oraz członkom czterech Einsatzgruppen, dokonującym masakr w początkowym okresie kampanii przeciw Rosji²². Zachowały się również fragmentaryczne i odosobnione wypowiedzi niektórych oficerów Wehrmachtu, którzy protestowali przeciw pewnym aspektom ludobójstwa; fakt, że protesty te były tłumione i nie miały wielkich praktycznych konsekwencji, jest mniej istotny niż to, że samo ich zaistnienie odzwierciedlało powszechną świadomość moralnych implikacji polityki ludobójstwa. Dziwnie podobny - i również tajny - był przebieg programu „eutanzji” (znanego jako T-4), który rozpoczął się w czasie napaści Niemiec na Polskę i został oficjalnie zakończony niecałe dwa lata później, prawie równocześnie z atakiem na Rosję. (Zakończenie programu nastąpiło bezpośrednio w odpowiedzi na niemieckie protesty przeciwko „litościwej śmierci” około pięć-

²² Związane z tym konsekwencje, zobacz Robert J. Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, New York, Basic Books 1986, s. 159, 437. Nakaz zachowania tajemnicy, zob. również Anna Pawełczyńska, *Wartości a przemoc: zarys socjologicznej problematyki Oświeceni*, Warszawa 1973 oraz Fleming, *Hitler*, s. 19-20.

dziesięciu tysięcy ofiar - głównie Niemców - których oceniono jako „niezasługujących na życie”. Jednak w rezultacie pozwolono na przeniesienie kilku doktorów i innego personelu zaangażowanego w program eutanazji do obozów śmierci na wschodzie, gdzie mogli wykorzystać to, czego nauczyli się o zabijaniu gazem²³.

Istnieją zatem solidne dowody - takie, które można wywnioskować z charakteru ludobójstwa w ogóle i takie, które są widoczne w przebiegu nazistowskiego ludobójstwa na Żydach - na intencjonalny charakter ludobójstwa. Owa intencjonalność odnosi się zarówno do samego aktu ludobójstwa, jak i do świadomości jego moralnej potworności. Konkluzja ta może być bardziej znacząca dla przypadków poszczególnych niż dla tez ogólnych, ale wyzwanie, jakie stanowi dla tradycyjnej koncepcji czynienia zła jako „nieintencjonalnego”, nie ulega wątpliwości. Istnieją z pewnością przypadki świadomego i nieświadomego działania sprawców oraz rzadsze przykłady ich ogólnej moralnej ślepoty. W tradycji filozoficznego racjonalizmu wyjaśnienia te stosują się do wszystkich aktów czynienia zła: nie ma przykładu, w którym złoćwyrca ma pełną lub prawdziwą wiedzę o tym, że nie powinien robić tego, co postanowił. W stanowisku tym leży wielka siła, a w konsekwencji tkwi ona również w takim poglądzie na wiedzę i w uznaniu dla potęgi rozumu. Ale cena płacona za korzyści płynące z podobnego stanowiska uwidacznia się w jego zderzeniu z doświadczeniem, które zawiera w sobie, wśród wielu innych mniej ekstremalnych wydarzeń, zjawisko ludobójstwa. Poziomy świadomości wymagają przejścia przez koncepcyjne „momenty” ludobójstwa; rodzaje dowodów i racjonalizacji zakładane tutaj są takie, że jeśli ciągle będziemy wnioskować, iż naziści robili tylko to, co jak myśleli, było słuszne - z implikacją, że błąd ten był spowodowany ignorancją - porzucimy wszelką nadzieję na jakikolwiek moralny osąd nad tym, co ktoś w danym momencie czyni. Gdy zagadnienia są wielkiej wagi, konkluzje osiągnięte w kategoriach moralności - tak jak we wnioskowaniu logicznym - nie są same przez się oczywiste; nawet ich status jako rozumowania w kategoriach moralności wymaga decyzji wyróżnienia ich jako takich. I jeśli, mimo połączenia historycznych i koncepcyjnych dowodów, ludobójstwo nie będzie traktowane jako przykład wykalkulowanego i zamierzonego zła, będziemy również musieli dojść do wniosku, że jest mało prawdopodobne, aby istniał jakikolwiek akt czynienia zła, co do którego można by przedstawić dowody, że został popełniony rozmyślnie. Możliwość oceny moralnej i obarczenia moralną odpowiedzialnością staje się więc problematyczna.

²³ Relacja dotycząca polityki „eutanazji”, zob. Ernst Kle e, *Euthanasie: Im NS - Staat*, Frankfurt A. M., S. Fischer 1983; L i fto n, *Nazi Doctors*; Leni Ya h il, *The Holocaust: The Fate of European Jewry 1932 - 1945* (hebrajski), Tel Aviv, Schocken 1987, s. 428-432. Widoczne jest, że chronologiczny związek między programem eutanazji i „ostatecznym rozwiązaniem” z jednej strony, a rozszerzeniem się wojny powszechnej z drugiej, nie był przypadkowy. Nawet bez wyraźnej wypowiedzi Hitlera pozostającej w związku z tą zbieżnością, zbieg okoliczności tego rodzaju byłby wysoce nieprawdopodobny (istnieje niewielki spór związany z umyślnością polityki eutanazji). Nie jest to zaskakująca konkluzja, ale ta chronologia, jak w przypadku ludobójstwa dokonanego na Ormianach przez Turków, którzy świadomie wykorzystali chaos wywołany I wojną światową, wskazuje na „alibi”, jakie wojna zapewnia ludobójstwu.

Prawdą jest, że chodzi tu o bardziej ogólną kwestię, czy zło jest kiedykolwiek czynione świadomie lub rozmyślnie, i nie rozstrzyga jej stwierdzenie, że jeśli intencjonalne zło w ogóle występuje, to pojawia się ono w akcie ludobójstwa, a szczególnie w nazistowskim ludobójstwie dokonanym na Żydach. Można wyciągnąć alternatywny wniosek, że skoro takie zło nie występuje w tym przypadku, nie pojawia się ono nigdzie. Jednak konsekwencje podobnego twierdzenia sprowadzają się do konkluzji, że niemożliwe są moralne osądy jakiegokolwiek rodzaju. Z kolei przypisanie ludobójstwu rozstrzygającej roli w wykazaniu, że zło może być intencjonalne, mogłoby zostać uznane za arbitralne. Czy na bazie tego, co zostało tutaj powiedziane o miejscu ludobójstwa w historii etycznego „rozwoju”, nie jest możliwe twierdzenie, że zostaną odkryte lub wynalezione inne, jeszcze potworniejsze sposoby czynienia zła - takie, które mogą zakwestionować odniesienie do ludobójstwa jako „eksperymentu” (*proof text*) na możliwość intencjonalnego czynienia zła? Dlaczego nie miałby zaistnieć jeszcze jeden etap w rozwoju zła? Nie ma potrzeby ani zaprzeczać sensu zadawania takich pytań, ani wyciągać z nich wniosków dotyczących charakteru przypisywanego tutaj ludobójstwu. Ten charakter znaczy nie więcej niż to, że historia jest częścią etyki, że historyczne modele - wzorowe przykłady - są składnikami tej historii, i tak jak podobne struktury w innych obszarach, one również figurują w historii ludzkich aktów i idei. Nie ma nic zaskakującego lub problematycznego w twierdzeniu, że dochodzimy do wiedzy o tym, czym jest moralna zasada - lub też zła zasada - przez zetknięcie się z nią najpierw w historii, przez przyjrzenie się z bliska jej transformacjom i konsekwencjom. Trudno jest rzeczywiście stwierdzić, jak mogłoby wyglądać podejście alternatywne służące za podstawę dla historii etyki²⁴.

Ludobójstwo jest tak bliskie słowom Szatana z *Raju utraconego* Milтона: „Zło, będziesz moim dobrem”²⁵, jak żaden inny akt, którego doświadczyła ludzkość. Historycznie postać Szatana reprezentuje dokładnie to nieprawdopodobne połączenie: zło, jako świadomy i celowy - intencjonalny - wybór. W zjawisku ludobójstwa widzimy, że Szatan nie jest w końcu tylko mityczną postacią, że również człowiek może czynić zło dobrowolnie. Przynajmniej na tyle, na ile koncepcja dobra i zła, dobrowolnego lub niedobrowolnego, ma w ogóle zastosowanie do ludzkich spraw. Bez wątplenia ludobójstwo nie pojawia się tak często, jak sugerowałaby to częstotliwość użycia tego terminu. Ale fakt, że się w ogóle pojawiło, że, jak wiemy, odtąd zawsze jest możliwe, ponieważ się już urzeczywistniło, odkrywa wystarczająco wiele, aby ustalić relacje pomiędzy intencjami ludzkimi a statusem zła.

²⁴ Nie jest to sugestia, że akt ludobójstwa lub jego osąd jest determinowany przez normy kulturowe, a jedynie, że takie normy wpływają na moralny osąd. Apologia niewolnictwa napisana w Egipcie w VIII w. p.n.e. znaczy coś innego (i musi być oceniana inaczej) niż „identyczne” wypowiedzi napisane dzisiaj w Stanach Zjednoczonych. Nawet moralna ślepotą nie jest zatem wolna od kontekstu. Nie znaczy to jednak, że nie istnieją żadne dodatkowe etyczne normy sytuacyjne, a jedynie, że historia jest czynnikiem w ich kształtowaniu i stosowaniu.

²⁵ John Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 1986, ks. 4, wers 149, s. 88. (przyp. tłum.).

ŚWIADOMOŚĆ ZŁA I DOBRA

Sądy prawne nie muszą zbiegać się z moralnymi ani w zasadach, które tkwią u ich podstaw, ani też w wydawanych werdyktach. Jednak obie formy osądu mają wspólny punkt wyjścia, którym jest zaistniała krzywda lub groźba jej wystąpienia. W większości przypadków obarczania prawną lub moralną odpowiedzialnością utrzymuje się, że stan osoby krzywdzącej - jej zdolność lub niezdolność do umysłowienia swoich czynów - różnicuje ocenę. Osoba uznana za niepoczytalną nie jest pociągana do odpowiedzialności (lub przynajmniej nie podlega karze) za swe postępowanie i podobny wyjątek, na pokrewnej podstawie, czyni się dla dzieci lub młodzieży poniżej pewnego wieku (wieku „rozumu”). W przeprowadzaniu takich rozróżnień istotną rolę odgrywa niezdolność sprawców do rozpoznania własnych czynów, a nie one same czy też ich konsekwencje. Wyrządzoną krzywdę uważa się za coś, co pozostaje poza ich pojmowaniem lub motywami. Reguły M'Naghtona (*M'Naghton Rules*), które od połowy dziewiętnastego wieku wpływają na anglo-amerykańskie prawodawstwo, w kwestii prawnej odpowiedzialności wyraźnie ustalają kryterium poczytalności jako warunek określenia winy. Wedle tychże reguł, obrona prawna odwołująca się do niepoczytalności musi dostarczyć dowodu, że sądzona osoba właśnie z powodu „umysłowego defektu” nie miała świadomości „charakteru lub rangi swego czynu lub jeśli nawet taką świadomość miała, to nie wiedziała, że to, co robiła, było złe”. Ktoś, kto jest nieświadomy natury swoich działań, ponieważ nie jest w stanie ich zrozumieć, nie jest za nie odpowiedzialny ani nie podlega karze¹.

To ujęcie warunków prawnej odpowiedzialności jest znaczące zarówno z powodu tego, co pomija, jak i tego, co ustala. Nie określa, na przykład, czy osoba, która ma zostać obciążona odpowiedzialnością, musiała wiedzieć, że popełnia przestępstwo w czasie, kiedy je popełniała; wymóg jest taki, że aby osoba mogła być zwolniona od odpowiedzialności, jej „niewiedza” musiała być spowodowana niesprawnością pozostającą poza jej kontrolą (w przeciwieństwie, na przykład, do nieznamości prawa). To sugeruje, mocą implikacji, że ktoś mógłby faktycznie znać dane prawo, ale pomimo to je złamać - ważna zasada, którą zakłada się nie tylko przy możliwości obrony prawnej¹

¹ Zobacz wypowiedź M'Naghtona (oraz krytyczną dyskusję) w: Sheldon G l u e c k, *Law and Psychiatry*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 1962, s. 20-33; analiza M'Naghtona w ogólnym kontekście pojęcia prawnej odpowiedzialności w: H y m a n n G r o s s, *A Theory of Criminal Justice*, New York, Oxford University Press 1979 (rozdz. 7, zwłaszcza s. 297-310).

na podstawie niepoczytalności, ale w samym pojęciu przestępstwa. Jeśli niezdolność do rozpoznania swoich czynów lub świadomości łamania prawa zdejmuje brzemie odpowiedzialności, to musi być możliwe, że, w innych przypadkach, dana osoba jest świadoma łamania prawa, ale mimo to je łamie. Co charakterystyczne, kodeksy prawne idą jeszcze dalej, dokonując rozróżnienia pomiędzy czynami dokonanymi z premedytacją, a tymi, które są popełniane, może wciąż świadomie, ale bez premedytacji. (Nie jest usprawiedliwieniem odwoływanie się do nieznamości prawa; może być to wręcz poczytywane za winę - ale i tu również na pierwszym miejscu zakłada się zdolność do rozpoznawania swoich czynów.)

Istnieją oczywiste powody, dla których kodeks prawny z jednej strony zakłada, że czyn może być popełniony z pełną świadomości łamania prawa, a z drugiej, nie wymaga, by sprawca faktycznie miał tę świadomość, zanim zostanie uznany winnym. Gdyby ten wymóg został wprowadzony w życie, należałoby dowodzić znajomości prawa u sprawcy w dodatku do dowodu złamania tego prawa - dodatek o znacznej wadze do i tak już pokaźnego obciążenia koniecznością dowodu. Mniej restrykcyjny wymóg, że dana osoba musi posiadać zdolność do zdawania sobie sprawy z „jakości” swojego czynu, chociaż niekoniecznie z niej skorzystać, jest rzeczywiście łatwiejszy do zweryfikowania (choć oczywiście też związany z pewnymi trudnościami). Fakt, że dana osoba była w stanie uzmysłowić sobie naturę swojego czynu, ale nie zrobiła z tego użytku, nie wpływa w tych kategoriach na określenie stopnia winy.

Jednak nawet ta rozszerzona wersja odpowiedzialności prawnej nie bierze pod uwagę zagadnień moralnych wywodzących się z relacji pomiędzy czynieniem zła a świadomością swojego postępowania. Przyznanie, że jest rzeczą możliwą, iż prawa obowiązujące w danym państwie mogą być świadomie łamane to jedno; czymś innym jest obstawanie przy tejże możliwości, gdy w grę wchodzi relacja pomiędzy świadomością moralną i osobistymi decyzjami lub czynami podejmowanymi na jej podstawie. Właśnie ta druga relacja była przedmiotem dyskusji w rozdziale 1. dotyczącym pojęcia ludobójstwa i jego egzemplifikacji w nazistowskim „ostatecznym rozwiązaniu” - wprawdzie tylko częściowo, z powodu faktu, że prawne pojęcie ludobójstwa zostało zastosowane do „ostatecznego rozwiązania” tylko wstecznie. Pozostawiając tę uwagę na boku, zakończyliśmy konkluzją, że naziści rzeczywiście mieli zdolność rozpoznania „charakteru i rangi” swoich działań przeciwko Żydom; a zatem, że ludobójstwo nie było wynikiem indywidualnej lub zbiorowej irracjonalności, ale zostało świadomie i racjonalnie obmyślane - oraz, że naziści wiedzieli (na tyle, aby mogło to wpłynąć na ich plany), iż ich polityka oraz czyny, które ją konstituowały, były moralnie złe. Dodatkowo konkluzję stanowi stwierdzenie, że naziści faktycznie wprowadzili w życie politykę ludobójstwa przynajmniej częściowo dlatego, że była zła: czynienie zła miało dla nich status zasady.

Warto jest odnotować różnicę pomiędzy dwoma stwierdzeniami zawartymi w powyższych zdaniach: działanie ze świadomością, że to, co się robi, jest złe, niekoniecznie oznacza, że robi się to, ponieważ jest to złe. Ale nawet w przypadku koncepcyjnej

możliwości tego pierwszego, bardziej ograniczone twierdzenie nie może być przyjmowane za pewnik. Świadomość tego, co jest prawnie nakazane lub zakazane sama w sobie nie równa się zobowiązaniu do przestrzegania prawa; tam jednak, gdzie jest brany pod uwagę moralny obowiązek, kwestia relacji pomiędzy ideą i aktem - oraz przestrzeni istniejącej między nimi - jest dużo bardziej skomplikowana i stanowi jedno z nieustannie powracających zagadnień w historii etyki. Z jednej strony, zjawisko zła popełnianego świadomie lub z premedytacją wydaje się aż nadto powszechne; możliwość jego występowania, nawet samo prawdopodobieństwo, zakłada się praktycznie we wszystkich instytucjonalnych strukturach społecznych i w moralnym wymiarze życia codziennego. Z drugiej strony, z powodu potęgi konwencjonalnie przypisywanej wiedzy, kiedy pojawia się pełna świadomość krzywdy lub zła, często ostrzega się ją jako tak nieodpartą, że decyzja czynienia zła wydaje się nieprawdopodobna lub nawet niemożliwa. Ludzie, jakkolwiek mogą być w błędzie, wierzą, że ich postępowanie ma podstawy; często zwraca się uwagę na fakt, że najbardziej notoryczni złoścyncy w historii mieli, według siebie samych, uzasadnienie dla swoich działań. W tym sensie zło istnieje w oczach obserwatora, a w żadnym razie w umyśle sprawcy (przynajmniej nie w czasie, kiedy ten ostatni działa).

Ów teoretyczny i praktyczny dylemat - z jednej strony to, że zło wydaje się często popełniane świadomie, a z drugiej, że świadomość zła jako takiego uniemożliwiałaby popełnienie go - niesie ze sobą nieprzypadkowe podobieństwo do problemu istnienia zła w religii (chodzi tu o kwestię pogodzenia istnienia zła z rolą dobrego i wszechmocnego Boga). W obu antytezach, surowa struktura ewentualnego doświadczenia jest przeciwstawiana bardziej abstrakcyjnej i jednolitej potędze. Co więcej, owa koncepcyjna analogia rozszerza się w związku ze zwykle przyjmowaną i związaną z tymi dwoma zagadnieniami rezolucją; podobnie jak tradycja religijna, również i filozofia preferuje właśnie tę drugą stronę powyższego dylematu - to jest, konkluzję, że gdy istnieje prawdziwa świadomość dobra i zła, każda moralna decyzja będzie za czynieniem dobra. Innymi słowy, nikt nie wybrałby zła świadomie - co znaczy, że kiedy tylko znane jest dobro lub powinność, to późniejsze decyzje będą wynikać z tej wiedzy. Tam, gdzie rozważana jest świadomość moralna, rozpoznanie powinności pociąga za sobą właściwą decyzję.

Platon w swoich dialogach formułuje ten pogląd, podkreślając istnienie bliskiej relacji między wiedzą a wyborem etycznym oraz śledzi jej konsekwencje. Na przykład, według Platona, przyjęcie założenia, że nikt nie czyni zła świadomie, znaczy, że każdy, kto czyni zło, działa w nieświadomości - ponieważ nie posiada lepszej wiedzy. Wynika z tego również teoria kary: powinna być ona rehabilitacją lub edukacją, a nie odwetem. Ponieważ złoścynca nie posiadał lepszej wiedzy, to właśnie ten brak powinien być uleczony i poprawiony. W tym sensie, biorąc pod uwagę przyczyny ich postępowania, złoścyncy nie są nawet winni; działają w nieświadomości zarówno tego, co robią, jak i otwartych dla nich alternatyw. W efekcie „wybory” lub „decyzje” złoścyncy nie są w żadnej mierze autentyczne. I znowu bazą dla tych konkluzji jest

związła przesłanka etycznej teorii jako całości - że niemożliwe jest czynienie zła przy pełnej świadomości, że dany czyn jest rzeczywiście zły.

Ten pogląd na świadomość moralną przypisuje wiedzy niezwykle potęgę i Platon nieustannie zwraca na to uwagę. Przykładowo podkreśla, że „[...] byle tylko człowiek miał poznanie tego, co dobre i złe, wówczas nie potrafi ulec niczemu ani robić nic innego, tylko to, co mu wiedza dyktuje, bo rozum wystarczy zawsze człowiekowi do obrony w walce wewnętrznej [...]”². To tak, jak gdyby Platon dowodził tutaj - co czyni również i gdzie indziej w stosunku do wiedzy, nawet bez specjalnego odniesienia do etyki³ - że prawdziwa wiedza pociąga za sobą nie tylko konceptualizację, ale i zaangażowanie; pojawia się wraz z pełnym „ja”. I oczywiście, jeśli wynikałoby to z wiedzy, to nie istniałby żaden dystans lub rozbieżność między aktem a ideą: czyn byłby determinowany w procesie poznania.

Jednym ze sposobów zrozumienia powyższej koncepcji relacji między wiedzą a aktem moralnym jest definicja wiedzy. W tych kategoriach równanie „znać dobro - znaczy czynić dobro” sugerowałoby, że jeśli ktoś twierdzi, iż wie, co jest dobre, ale następnie postępuje inaczej, to wynika to z tego, że faktycznie dobra nie znał. Założenie, że gdyby je znał, to by je czynił, sugeruje, iż fakt, że go nie czyni, znaczy, że nie posiada prawdziwej o nim wiedzy. Ale jeżeli jest to podstawą tez Platona, to nie ma żadnego sposobu na ich potwierdzenie; każdy proponowany kontrprzykład byłby wykluczany; jedyne możliwe zakwestionowanie teorii pochodziłoby nie z kontrdowodów, ale z innej definicji.

Istnieje drugi i bardziej fundamentalny powód wskazujący na wagę ustalenia relacji pomiędzy wiedzą a czynieniem zła, jako czymś możliwym, a nie czymś *a priori*, ustalonym z góry. Gdyby było prawdą, że nikt nie czyni zła świadomie, a zatem nikt nie może dobrowolnie wybrać czynienia zła, to decyzja czynienia tego, co jest słuszne lub dobre (o tyle o ile ma to swoje źródło w wiedzy) byłaby również „konieczna”; w tym momencie nie byłoby żadnej alternatywy. W ten sposób złooczyńca zostaje pozbawiony wyboru, ponieważ brakuje mu wiedzy, aby robił to, co powinien; osoba, która czyni dobrze, również nie wybiera — ponieważ to wiedza, którą posiada, determinuje jej wybór. W rezultacie to wiedza, a nie decyzja sprawcy byłaby tym, na czym opiera się działanie - tak jak, z drugiej strony, jej brak byłby źródłem zła. I analogicznie: odpowiedzialność zmniejsza się lub jest całkowicie zdjęta, kiedy zło popełnione jest w nieświadomości, więc również to co jest słuszne lub dobre nie może być postrzegane jako akt odpowiedzialny: stopień wyboru nie jest w tym drugim przypadku większy niż w pierwszym.

Kwestią bardziej ogólną pozostaje pytanie, czy wybór moralny oparty na świadomości dobra i zła jest w ogóle możliwy. Ale szczególne pojawienie się tego zagadnie-

² P l a t o n , *Protagoras* 352c, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991.

³ Zobacz np. tenże, *Państwo* 510-511, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958; *Teajet* 172c-177c, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959.

nia w pytaniu, czy krzywdę lub zło można czynić z premedytacją, ze świadomością, wiąże się bezpośrednio z tematem nazistowskiego ludobójstwa i wpływa na rozumienie i ocenę tego zbiorowego aktu. Dlatego wersje tez platońskich są często cytowane w analizach ludobójstwa (prawie żadna z nich nie jest zamierzona jako apologia). Wysuwany jest argument, że jeśli dane idee lub przekonania były przyczynowo włączone w nazistowskie ludobójstwo, to nazistowska ideologia w swej najbardziej dosłownej formie służyła temu celowi. Znaczący to, że twierdzi się - błędnie - iż sami naziści wierzyli, że polityka i decyzje dotyczące „ostatecznego rozwiązania” miały moralne podstawy; wierzyli przynajmniej w to, że obmyślenie i przeprowadzenie tej polityki było uzasadnione. Naziści (w takim wypadku) działali w imieniu tego, co uważali za słuszne, uznając ten wniosek za logiczny wynik ustanowionej wcześniej przesłanki.

W ten sposób pojawia się związek pomiędzy tą analizą a tezami Platona na temat relacji między wiedzą a decyzją moralną. Jeżeli rzeczywiście polityka nazistów była oparta na przekonaniach (lub „wiedzy”), które ciągle głosili, że Żydzi nie są ludźmi i że, jako tacy, stanowili w sposób „wrodzony” i niezmienny zagrożenie dla Niemców jako narodu i jako jednostek, wtedy wyciągnięty przez nich wniosek, który przybrał formę „ostatecznego rozwiązania” był być może uzasadniony, a nawet obligatoryjny - jako kwestia samoobrony. W takim wypadku zatem to nie rezultaty polityki nazistowskiej, ale przesłanki, na których się oparli, były błędne; można więc utrzymywać, że fałszywa wiara i ignorancja, a nie wrogość, są winne. Ten z kolei wniosek pociąga za sobą konsekwencje odzwierciedlające platońskie koncepcje czynienia zła i kary. Jakkolwiek fałszywe były przekonania, które doprowadziły do polityki „ostatecznego rozwiązania” - mogłyby one mimo to podlegać karze na gruncie ignorancji lub nie dbalstwa - wynikałoby z tego zasadniczo, że ponieważ naziści robili to, co uznali za słuszne (choćby byliby winni tego, że nie posiadali innej lub lepszej wiedzy oraz że zaakceptowali dziwaczne i przynoszące ujmę naukowe koncepcje), nie byliby jednak winni w bardziej radykalnym sensie popełnienia czegoś, o czym wiedzieli, że jest złe. Nawet uznanie, że powinni byli przecież mieć świadomość tego zła, nie zmienia podstawowego twierdzenia, że tej świadomości nie m i e l i .

Niemożliwe jest wykluczenie *a priori* tej analizy moralnej winy w nazistowskim ludobójstwie i istnieją dowody na jej poparcie w samej ideologii. To, że taka interpretacja łagodziłaby w sposób konieczny surowość każdego moralnego osądu nad nazistami, nie jest samo w sobie argumentem przeciwko niej. (Potencjalnie łagodząca siła tego stanowiska jest oczywista w strategii obrony powołującej się na niewiedzę, która powtarzała się w procesach powojennych. Przedstawiciele przemysłu, rządu i wojska starali się przekonać sąd o tym, że byli nieświadomi polityki ludobójstwa, w której ich własne działania stanowiły, wedle nich samych, nie tylko niewielką, ale również nierozpoznawalną część; można wnioskować, że gdyby wiedzieli, ich wina byłaby znacznie większa). Jeśli ta analiza nazistowskiego ludobójstwa opiera się na dowodach na to, co zostało powiedziane lub zrobione, powinno być również możliwe zademonstrowanie, że zasada, z której wyciąga się wniosek uniewinniający, bez względu na to, czy

jest to ogólna platońska teza, czy też koncepcja bardziej szczegółowa - związana z nazistowskim ludobójstwem - może być błędna; to jest, że zło można czynić świadomie oraz że faktycznie naziści byli świadomi jego natury. Można przynajmniej sprawdzić na podstawie dowodów, czy twierdzenie to jest prawdziwe czy fałszywe; podobny test należy zastosować, by ocenić to, co się faktycznie wydarzyło oraz towarzyszące temu okoliczności.

Można odgadnąć, jakie trudności napotka taka próba. Łatwo przewidzieć argumentację przeciwko twierdzeniu, że poszczególne akty wykonywano z intencją czynienia zła, przekonująca, że sprawcy, jakkolwiek błędnie, wierzyli, że to, co robią, jest uzasadnione - i sam fakt, że to zrobili, jest na to dowodem. Obalenie tego argumentu wymaga dowodu, że sprawcy w swoim własnym mniemaniu, co jest widoczne w innych ich czynach i wypowiedziach, byli rzeczywiście świadomi tego, że czynią źle - i można to wykazać, może nie jednoznacznie i przy braku kontrdowodów, ale wystarczająco. Odmówienie zasadności takiego kontrargumentu byłoby, zgodnie z wcześniejszą sugestią, zaprzeczeniem możliwości moralnej oceny nie tylko zła, ale i dobra. Jednak nie ma konieczności powoływania się na tak radykalne konsekwencje, ponieważ niezbędne dowody rzeczywiście pojawiają się wśród decyzji i czynów składających się na nazistowskie ludobójstwo. To nie ekstremalny charakter samego ludobójstwa ustala ten kontrargument; ważniejsze jest, że, jak można by zakładać, go nie blokuje. Istniejące dowody faktycznie ujawniają cechy ludobójstwa świadczące o jego skrajnym wymiarze.¹

1. SPRZECZNOŚĆ, WSTYD I INWENCJA

Czy poprzez analizę bezprawnego czynu można dowieść, że osoba za niego odpowiedzialna „wiedziała swoje”?; że sprawca działał nie tylko przeciwko ideałom głoszonym przez innych, ale i swoim własnym? Dowody oparte na domniemaniu faktycznym nie potwierdzają takiego wniosku, ponieważ popełnienie danego czynu może jakby samo w sobie wskazywać, że ci, którzy byli za niego odpowiedzialni, wierzyli, że miał on swoje uzasadnienie. Bardziej nieodparte dowody nie będą więc tkwiły w samym akcie, ale w tym, co zostało ponadto powiedziane lub zrobione, a co mogłoby ujawnić intencje i motywy kryjące się za czynem. W nazistowskim ludobójstwie można odróżnić trzy grupy takich cech; będą one tutaj określane mianem: „sprzecznosci”, „wstydu” i „inwencji”. Ich występowanie nie jest nieznaczące czy ukryte pomiędzy wydarzeniami ludobójstwa: są często odnotowywane pojedynczo. Jednak zwykle nie rozpatruje się ich przez pryzmat łączących je związków lub jako zespołów; oglądane z tej perspektywy, na tle zagadnienia ogólnego, czy zło może być popełniane świadomie, i bardziej szczegółowego, czy zło ludobójstwa było popełnione w taki właśnie sposób, jawią się jako dowody wskazujące na odpowiedź twierdzącą zarówno na jedno, jak i na drugie pytanie.

Z pewnością dowody te nie są jednoznaczne. Nawet jeśli przedstawioną tutaj interpretację uznać za prawdopodobną, to po głębszym namyśle można dojść do wniosku, że wspiera ona również pogląd przeciwny, że polityka i decyzje składające się na „ostateczne rozwiązanie” były przez nazistów postrzegane jako moralnie uzasadnione. Należy jednak zaznaczyć, że nawet w tej sprzecznej interpretacji warunki pierwotnego sporu uległyby zmianie. To bowiem, co podlega tutaj dyskusji to pytanie, co naziści rzeczywiście myśleli lub sądzili o swoim postępowaniu, w przeciwieństwie do tego, co sugerują dowody rzekome lub oparte na domniemaniu faktycznym. To wyróżnienie potwierdza kluczową przesłankę dyskusji: kwestia, czy naziści działali ze świadomością (a nawet pomimo niej), że postępują źle, ma zostać rozstrzygnięta na bazie dowodów na to, co robili, a nie na bazie definicji, czy dedukcji z samego aktu ludobójstwa oraz nie tylko na podstawie tego, co mówili (lub czemu zaprzeczali) na temat swoich czynów. Teza, że działali oni ze świadomością czynienia zła, jest teraz metodologicznie możliwa; co więcej, dostępne dowody sugerują, że nie tylko jest możliwa, ale faktycznie ma swoje podstawy.

Kilka sprzeczności spośród wypowiedzi nazistów uzasadniających politykę ludobójstwa na Żydach oraz sprzeczności pomiędzy tymi wypowiedziami a pewnymi akcjami podjętymi przez nich podczas wprowadzania tej polityki w życie zostało już przytoczonych w rozdziale 1. Sprzeczności te przybierają różne formy, ale powtarzają się w takich okolicznościach, że samo zjawisko sprzeczności staje się wymowne i symptomatyczne. Uwidacznia się to najpierw przy badaniu kategorii sprzeczności jednostkowych, a następnie zbiorowych, rozpatrywanych jako zespół.

Sprzeczności występują na kilku poziomach. Tak więc, na przykład, przytaczana była już tutaj kwestia powtarzającego się nazistowskiego wątku biologicznego zagrożenia niesionego przez Żydów jako rasę, niebezpieczeństwa porównywalnego do złośliwej choroby (głównie gruźlicy i raka). Drugie, powiązane z powyższym, twierdzenie, że Żydzi są podludźmi samo nie uzasadniałoby ludobójczej reakcji, jeżeli nie łączyłoby się z oskarżeniem, że stanowią groźbę skażenia lub destrukcji. Ale - i tutaj mamy sprzeczność - inne cechy nazistowskiej wojny przeciwko Żydom, zarówno na poziomie idei, jak i praktyki, świadczą wbrew tym twierdzeniom. Przykładowo, istnieje oczywista historyczna kontynuacja między „ostatecznym rozwiązaniem” skierowanym przeciwko Żydom a „idealami” i środkami kampanii „eutanzji” przeprowadzonej w Niemczech między 1939 a 1941 rokiem. Z pewnością skala tej operacji była znacznie mniejsza (liczbę ofiar szacuje się na 50 do 70 tysięcy), ale wyraźna ciągłość między nimi jest istotna dla podejmowanego tutaj zagadnienia, ponieważ większość ofiar eutanazji stanowili nieżydowscy Niemcy. Nie były to tylko osoby upośledzone psychicznie, ale i inni, cierpiący na wyniszczające choroby, które, nawet według nazistowskich standardów, nie podważały ich statusu jako ludzi. Uzasadnienie dla „udzielenia” tym ludziom „miłosiernej śmierci” łączyło się głównie z ciężarem, jaki nakładali na społeczeństwo. (Często nie pamięta się o tym, że program eutanazji kontynuowano na froncie wschodnim, kiedy już został zakończony w Niemczech, a jego ofiarami byli

ciężko ranni żołnierze niemieccy; w skład kadr odpowiedzialnych za ich śmierć, podobnie jak tych, które w tym samym czasie dokonywały mordów w obozach zagłady, wchodził personel pracujący wcześniej w centrach eutanazji.⁴

To, że istniały historyczne związki między tymi morderczymi programami, nie znaczy, że ich ofiary posiadały ten sam status. Sugeruje jednak, że powody inne od tych w rzeczywistości podawanych mogły doprowadzić do wprowadzenia w życie polityki ludobójstwa, a z pewnością wiara w to, że Żydzi stanowią rzeczywiste fizyczne zagrożenie, nie była niezbędna, by przeprowadzić ich zagładę. Różnice w okolicznościach towarzyszących tym dwóm programom potwierdzają taką możliwość. Ofiary programu eutanazji cierpiały na konkretne schorzenia fizyczne lub umysłowe stanowiące dla nazistów uzasadnienie dla morderstw. Nie były one jednak wymagane dla uzasadnienia eksterminacji Żydów. Innymi słowy, przekonanie, iż Żydzi stanowili rzeczywiste, fizyczne zagrożenie dla Niemiec i Niemców nie było ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem przeprowadzenia „ostatecznego rozwiązania”. I chociaż znaczy to tylko, że metafora patologii stosowana wobec Żydów nie musiała być faktyczną podstawą ludobójstwa, możliwość ta jest znacząca, szczególnie po połączeniu z innymi dowodami na sprzeczność.

Prawdopodobnych odpowiedzi na pytanie, dlaczego naziści - nawet zakładając, że wierzyli, iż unicestwienie Żydów jest uzasadnione - uczynili częścią owego procesu systematyczne upokarzanie i tortury fizyczne, jest niewiele. Jak już wspominałem, były komendant Treblinki, Franz Stangl, zapytany o to po wojnie, odpowiedział, że taka praktyka była konieczna, aby przyzwycząić personel obozu do zadań, to znaczy do procesu zabijania⁵. Jednak nawet ta odpowiedź sugeruje, że istniały trudności w podtrzymywaniu wysiłków strażników i innych funkcjonariuszy obozów - trudności, w które ciężko byłoby uwierzyć, gdyby Żydzi byli postrzegani jako fizyczne zagrożenie dla nazistów czy nawet samych Niemiec. Z jednej strony zatem, uzasadnienie ludobójstwa na Żydach przyjęło formę argumentu opierającego się na samoobronie; z drugiej jednak, samoobrona nie była wymaganym uzasadnieniem eksterminacji - ani, właściwie, proces eksterminacji nie był ukierunkowany na samoobronę.

Ten ostatni punkt był już wspomniany wcześniej, w nieco innej formie, ale tutaj służy również jako przykład sprzeczności. Wyraźne są dowody na to, że ludobójstwo na Żydach okazało się dla nazistów kosztowne, szczególnie biorąc pod uwagę ogólną wojnę, którą prowadzili w tym samym czasie. Być może przesadne, a w każdym razie nie do udowodnienia, jest twierdzenie, że wydatki poniesione przez nazistów w ich wysiłkach unicestwienia Żydów były decydującym czynnikiem ich przegranej. Można by jednak przypuszczać, że w kraju stojącym w obliczu klęski (od połowy 1943 roku perspektywa ta była z pewnością oczywista dla niemal całego nazistowskiego przy-

⁴ Zob. bibliografia cytowana w rozdz. 1, przypisy 22 i 23, a także Helmut E b e r h a r d t, *Euthanasie und die Vernichtung „lebensunwerten“ Lebens*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag 1965.

⁵ S e r e n y, *Into That Darkness* (zob. rozdz. 1, przyp. 18, s. 101).

wództwa), wszystkie dostępne środki będą użyte w celu jej uniknięcia. Co więcej, nie istniała żadna praktyczna przyczyna, dla której nie można by tego dokonać - a jednak nie dokonano. Aż do ostatnich dni wojny, do maja 1945 roku, kontynuowano eksterminację Żydów, wykorzystując do tego celu transport, czyli zasoby materialne (pociągi, dostawy) i personel⁶. W rozdziale 1. fakt ten służył za dowód, że „ostateczne rozwiązanie” było dla nazistów kwestią zasady i celem samym w sobie; w obecnym kontekście ten sam fakt jest znaczący, gdyż przeczy uzasadnieniu przedkładanemu przez nazistów, a mówiącemu o tym, że Żydzi są zagrożeniem dla przyszłości Niemiec. Gdyby przyjąć to za rzeczywiste uzasadnienie, ocalenie Niemiec byłoby bardziej podstawowym - a przynajmniej minimalnym - celem nazistów; unicestwienie Żydów pozostałoby albo środkiem prowadzącym do tego celu, albo - co najwyżej - celem równorzędnym. Ale faktycznie niechęć do wykorzystania zasobów, które byłyby dostępne, gdyby wstrzymano deportacje i funkcjonowanie obozów zagłady i gdyby potencjalni pracownicy mordowani w owych obozach byli zamiast tego wykorzystani w przemyśle lub gdzie indziej, sugeruje coś przeciwnego - że poświęcano, a przynajmniej ryzykowano ocaleniem Niemiec, ażeby przeprowadzić zagładę Żydów.

Można utrzymywać, że nawet jeśli pojawia się taka sprzeczność pomiędzy wypowiedziami nazistów a ich praktycznym działaniem, to niewiele z tego wynika. Ideologie nie kierują się z reguły zasadami konsekwencji a historia antysemityzmu charakteryzuje się przynajmniej taką samą niekonsekwencją, jak i inne: Żydzi byli surowo krytykowani, ponieważ żyli w klanach i odmawiali asymilacji, ale również za to, że byli kosmopolitami, ponieważ byli bogaci i potężni, ale również dlatego, że byli zależni i pasożytniczy; ponieważ reprezentowali nowoczesność, ale i za to, że pozostawali wierni przeszłości. Tradycyjne wyjaśnienia zdolności antysemityzmu do obejmowania takich sprzeczności (często sprowadzane do powtarzania tychże sprzeczności) mogą w pewnej mierze służyć ich wyjaśnieniu w nazistowskim uzasadnieniu „ostatecznego rozwiązania”, chociaż jasne jest, że istnieje zdecydowana różnica pomiędzy antysemityzmem nazistowskim, a tym, który go poprzedzał. Co więcej, istnieje inna możliwość: sprzeczności nie są przejawem bezmyślności, ale same mają pewną wymowę. W rzeczywistości wydaje się bardziej prawdopodobne, że potwierdzają one podjęcie wysiłków odnalezienia powodów, dla których idea i praktyka zakwestionowały proces moralnego rozumowania, odzwierciedlając wolę naruszenia nawet zasady istnienia moralnych granic. W takim wypadku sprzeczności wydają się celowe, sugerując wiedzę i impuls do działania, które muszą zostać ukryte przed innymi, a także samym sobą. Sprzeczności istnieją pomiędzy słowem i praktyką; wprawdzie praktyka zawiera również słowa, ale w dużo większym stopniu jest kluczem do rozszyfrowania sprzeczności. W każdym razie, w tym kontekście, istnienie sprzeczności wydawało się nazistom

⁶ Zob. również to zagadnienie: Michael Marrus, *Holocaust. Histońografia*, przeł. A. Tomaszewska, Warszawa 1993 oraz Michael Musmanno, *The Eichmann Kommandos*, London, Peter Davies 1962.

niezbyt wysoką ceną do zapłacenia; oczywiście, samo podanie w wątpliwość granic logiki czy moralności jest również bardzo wymowne.

Powyzsza interpretacja zjawiska sprzeczności, pojawiającego się w nazistowskim uzasadnianiu ich ludobójczej wojny, służy jako dowód na działanie z premedytacją. Uzupełniają go dwie inne cechy charakterystyczne dla postępowania nazistów i wymienione w tytule rozdziału. Może wydawać się nieprawdopodobne, biorąc pod uwagę ogrom popełnionych przez nich zbrodni, przypisywanie nazistom poczucia wstydu z powodu takiej działalności. Można argumentować, że jeśli wchodziłby w grę wstyd, zbrodnicze akty nie zostałyby popełnione. Ten argument połączony z brakiem skruchy, wykazywanym praktycznie bez wyjątku przez wszystkich nazistów doprowadzonych po wojnie na procesy, powoduje, że odwołanie do wstydu i - mocą implikacji - przyznania się do wyrządzenia zła, brzmi jeszcze bardziej nieprawdopodobnie. Jednak pewien widoczny aspekt postępowania nazistów w kontekście ludobójstwa na Żydach sugeruje zaistnienie tego zjawiska; naziści byli nie tylko świadomi praktycznych konsekwencji swojej polityki, ale również jej wymiaru moralnego - i ta świadomość ujawniała się w mimowolnym pojawianiu się wstydu⁷. Niektóre z tych aspektów wspominałem w rozdziale 1., inne omówię w rozdziale 4. (*Język i ludobójstwo*). Jednak pomiędzy tymi kilkoma cechami istnieje znamienne nakaz zachowania tajemnicy oraz próba zatajenia i to właśnie ten wspólny element jest interpretowany tutaj jako dowód wstydu.

Planowanie i wprowadzanie w życie „ostatecznego rozwiązania” w jego kolejnych fazach było zarówno formalnie, jak i nieformalnie otoczone wieloma barierami wzniezionymi w celu ukrycia tej polityki i opartych na niej działań nie tylko przed światem zewnętrznym oraz ofiarami, ale również przed Niemcami, a nawet, w dziwnym, ale całkiem realnym sensie, przed samymi oprawcami; służyło to również utrudnieniu obarczenia odpowiedzialnością za całość operacji „ostatecznego rozwiązania”. Szczególnie ten drugi fakt jest przedmiotem trwającej kontrowersji pomiędzy „funkcjonalistyczną” a „intencjonalistyczną” interpretacją źródeł „ostatecznego rozwiązania”. Funkcjonalisci argumentują, biorąc za podstawę fakt, że nie został odnaleziony żaden specjalny „rozkaz Hitlera”, który mógłby być uznany za początek procesu „ostatecznego rozwiązania”, iż taki rozkaz nigdy nie został wydany; wnioskuje z tego, że „ostateczne rozwiązanie” w rzeczywistości „wydarzyło się” bez szczególnej intencji, jako rezultat serii niezależnych decyzji podejmowanych przez organizacje współzawodni-

⁷ Powszechnie przeprowadza się rozróżnienie pomiędzy poczuciem wstydu a poczuciem winy, w którym to pierwsze kategoryzowane jest jako odpowiedź na zewnętrzną presję, a to drugie jako odzwierciedlenie uwewnętrznionych norm (zob. np. Helen Merrell Lynd, *The Concepts Shame and Guilt*, [w:] *taż, On Shame and the Search for Identity*, New York, Harcourt, Brace, and Co. 1958, s. 20-26; oraz Herbert Morris, *Guilt and Shame*, [w:] *tenże, On Guilt and Innocence*, Berkeley, University of California Press 1976, s. 59-63). Rozróżnienie to wskazuje na źródła tych dwóch reakcji. Tutaj, odwrotnie, „wstyd” ma podkreślić zewnętrzne cechy reakcji, które w obu przypadkach były publiczne (nawet kiedy reakcja była próbą publicznego zatajenia).

czące ze sobą o sprawowanie kontroli w strukturze nazistowskiego kierownictwa. To twierdzenie z kolei mocno kwestionowano⁸, ale w tym kontekście mniej ważna jest sama ocena dyskusji, a bardziej warunki leżące u jej podstaw. Ujawnia to okoliczności potwierdzane również przez inne dowody: Hitler nie szczędził starań, aby odseparować siebie od powiązań, które mogłyby kojarzyć jego osobę z planowaniem lub wprowadzaniem w życie „ostatecznego rozwiązania”; ponadto, najwyżsi urzędnicy odpowiedzialni przed nim za wprowadzenie go w życie (głównie Himmler) dokładali wszelkich starań, aby zataić nie tylko rolę Hitlera, ale także swoją własną, a nawet samo przeprowadzanie „ostatecznego rozwiązania” jako takiego.

Wspomniałem już o niektórych sposobach służących temu zatajeniu. Obejmują one zespół „reguł językowych”, przez które zabójstwa i złożony mechanizm, od którego zależał proces ludobójstwa, zostały ukryte pod stałą terminologią. Gdyby reguły językowe były samowystarczalne, ukryłyby działanie, do którego się odnosiły. Ten aspekt ogólnego modelu ukrywania zostanie omówiony w rozdziale 4.; tutaj wystarczy wspomnieć, jako przykład, termin „ostateczne rozwiązanie” (*Endlösung*), który zamierzony jako kryptonim dla polityki ludobójstwa został w efekcie zakazany w dokumentach przeznaczonych do ogólnego obiegu. Zabroniono jego użycia w dokumentach publicznych, a zaraz po tym jak polityka unicestwienia stała się regułą, również w pismach oficjalnych i tajnych. Innymi słowy, zatajony został sam kod - zarówno jego istnienie (wiedza o nim w sposób naturalny wzbudziłaby podejrzania), jak i określone, kryjące się za nim terminy lub przynajmniej ten jeden. (Inne określenia, jak różne synonimy dla zabijania - np. *Sonderbehandlung*, czyli „specjalne traktowanie” - mogły być używane, ale ostrożnie.) Mamy tutaj do czynienia z próbami ukrycia zjawiska ludobójstwa w języku i poprzez język.

Jednak, z przyczyn oczywistych, wprowadzenie w życie „ostatecznego rozwiązania” nie mogło zostać całkowicie podporządkowane takim restrykcjom. Sam proces wymagał organizacji i struktury kierowniczej i w związku z tym zasada tajemnicy i ukrywania musiała ulec rozszerzeniu. Wymagano zatem specjalnej przysięgi od personelu SS przydzielonego do obozów zagłady (w obozach starano się obciążyć winą wszystkich przez udział każdej osoby w morderstwach, by zagwarantować dotrzymanie przysięgi milczenia). Podjęto również nadzwyczajne środki, aby zapobiec ucieczkom więźniów, którzy znali prawdę o obozach; kiedy prawdopodobieństwo jej odkrycia wzrastało wraz z wycofywaniem się nazistów z Rosji i Polski, podjęto starania, by zniszczyć wszystko - wyposażenie obozów, ciała ofiar i dokumenty dotyczące procesu

⁸ O sporze pomiędzy funkcjonalistami i intencjonalistami zobacz również: Fleming, *Hitler* (zob. rozdz. 1, przyp. 9); Saul Friedlander, *Historical Writing and the Memory of the Holocaust*, [w:] Berel Lang (red.), *Writing and the Holocaust*, New York, Holmes & Meier 1988; Michael Marrus, *Holocaust. Historiografia*, Warszawa 1993. Zobacz również wymianę zdań pomiędzy Martinem Broszatem i Saulem Friedlanderem, *A Controversy about the Historization of National Socialism*, „New German Critique” (specjalny numer poświęcony *Historikerstreit*) 44 (1988), s. 81-126.

zabijania⁹. (Stałą praktyką w obozach zagłady był brak rejestracji ofiar „selekcjonowanych” na śmierć bezpośrednio po przybyciu do obozu; nawet teraz liczbę ofiar na przykład Bełżca i Treblinki można ustalić jedynie drogą wnioskowania.) Najwyższą rangą w hierarchii nazistowskiej, którzy czasami czuli się zmuszeni do zabrania głosu na temat obowiązków swoich podwładnych, mówili zarówno w tajemnicy, jak i o tajemnicy: poznańskie mowy Himmlera są na to znamienym dowodem, a jego propozycja z przemówienia cytowanego w rozdziale 1., by wszyscy - on sam oraz oficerowie SS, do których się zwracał - zabrali sekret „ostatecznego rozwiązania” „do grobu”, jest tylko jednym, chociaż najskrajniejszym, z przejawów świadomego zatajania posiadanej wiedzy¹⁰.

Niewątpliwie powyższe dowody, jak wcześniej wspomniane zjawisko sprzeczności, można różnie interpretować. Ukrywanie może być mimowolnym dowodem wstydu lub winy, ale może być również umyślne i nakierowane na praktyczny cel. Jasne jest, że w celu zminimalizowania oporu ofiar, naziści próbowali ukryć przed nimi swoje plany poprzez określenia nadawane „przesiedleniu” i poprzez kamuflowanie obozów oraz istniejącego w ich obrębie wyposażenia (np. przedstawianie komór gazowych jako wspólnych pryszniców, a nawet, w ostatniej chwili, dostarczanie czasami ofiarom mydła). Pojawia się tutaj praktyczny cel zatajania oraz motyw kolejny, wybiegający poza chęć uniknięcia możliwego oporu ofiar. Chodzi tu o uwrażliwienie nazistowskiej hierarchii - niekonsekwentne i nieprzewidywalne, ale czasami wyraźne - na opinię publiczną zarówno w Niemczech, jak i krajach alianckich. W świetle tego, do czego naziści ostatecznie okazali się zdolni, wiara w to twierdzenie może wydawać się trudna. Istnieje jednak przekonujący dowód na to, że z pewnością przed rozpoczęciem „ostatecznego rozwiązania”, a w pewnej mierze i później, poczynili oni starania uprzedzenia publicznej krytyki i odpowiedzi na nią, kiedy się już pojawiła. Wydaje się jasne, że program „eutanazji” został zakończony z powodu presji w Niemczech; jeszcze wcześniej międzynarodowy bojkot niemieckich towarów zainicjowany przez żydowskie organizacje w 1933 roku (choć szybko zniesiony) miał bezpośrednie reperkusje. Zatajenie byłoby oczywiście najbardziej skutecznym sposobem uniknięcia podobnej sytuacji. (Ten fakt sprawia, że o wiele bardziej istotne staje się pytanie, jak przebiegłoby „ostateczne rozwiązanie”, gdyby reakcja na nie, zarówno niemiecka, jak i międzynarodowa była wyraźniejsza i bardziej stanowcza.) Co więcej, do tego praktycznego motywu ukrywania można dodać inny, powiązany z poprzednim i po-

⁴ O roli zatajania zob. rozdz. 1, przyp. 22; a także Raul H i l b e r g, *The Destruction of the European Jews*, New York, Holmes & Meier 1985, s. 961-966, 979-980. W *Terrible Secret* (London, Weinfeld and Nicolson 1980), Walter Laquer przedstawia nieodparte argumenty za dostępnością informacji dotyczących „ostatecznego rozwiązania” przed grudniem 1942 roku (punkt, w którym kończy się jego studium). Ale nie jest to nie do pogodzenia z istnieniem, a faktycznie je zakłada, prób zatajania, które kontynuowano również i po tej dacie.

¹⁰ Na temat tej i innych mów poznańskich, zobacz Bradley F. S m i t h, *Heinrich Himmler*, Stanford, Hoover Institution 1971.

dyktowany względami ostrożności: to nie świadomość czynienia zła wyjaśnia nazistowskie nakazy dochowywania tajemnicy, ale przekonanie, że inni prawdopodobnie osądzą surowo ich indywidualne i zbiorowe akcje¹¹.

Chodzi zatem o to, czy nazistowskie próby ukrywania, postrzegane całościowo, można wyjaśnić instrumentalnie z wyłączeniem zjawiska wstydu i implikowanego przez nie rozpoznania czynienia zła (sam wstyd może być funkcjonalny i wymowny, ale nie jest zamierzony, i tym samym instrumentalny). Niewątpliwie nie sposób rozwiązać ostatecznie tej kwestii bez opierania się na niedowiedzionych przesłankach; to ograniczenie wydaje się cechą charakterystyczną sporów, w których twierdzenia dotyczą wyłącznie wartości instrumentalnych (a może wyjaśnień historycznych w ogólności). Ale prawdą jest również, że przytaczane powyżej dowody, które są więcej niż instrumentalne, wydają się nieodparte tutaj i w innych przypadkach, gdzie uznaje się ograniczenia wyjaśnienia instrumentalnego. Możliwe jest wytlumaczenie pewnych nazistowskich wysiłków zatajania ich działalności na gruncie praktycznym i podyktowanym ostrożnością, ale nie wszystko w tych staraniach ani w ich całościowym kształcie można wyjaśnić w ten sposób. Systematycznie stosowany model tajemnicy i zaprzeczania ujawnia więcej niż tylko motywy dyktowane ostrożnością. Chodzi tu o poczucie, że naziści nie tylko byli świadomi, że zostaną osądzeni przez innych za akt ludobójstwa, ale że sami - wbrew sobie - widzieli podstawy dla potępienia. Było to jednocześnie rozpoznanie i potwierdzenie moralnego piętna naznaczającego ich działalność. Nie zapobiegło to przeprowadzeniu „ostatecznego rozwiązania”, ale znaczyło, że próbowali je ukryć przed innymi, a nawet przed sobą. Takie wysiłki w sposób charakterystyczny wyrażają się pojawieniem się wstydu i odzwierciedlają również świadomość czynienia zła.

Powtórzmy, stwierdzenie, czy zło było czynione świadomie, zależy - biorąc pod uwagę zjawisko tajemnicy - od interpretacji dowodów, które są niejednoznaczne; jednak tutaj twierdzenie to jest poparte dowodami pochodzącymi z dwóch innych źródeł. Jak inne przytoczone powyżej fakty, tak i te zebrane pod terminem „inwencja” zostały odnotowane indywidualnie. I tak jak inne, nie są one zwykle postrzegane przez pryzmat relacji, w jakich pozostają w stosunku do siebie, czy też jako zespół - a właśnie z tej perspektywy odkrywają subtelny aspekt nazistowskiego ludobójstwa, który raz jeszcze wskazuje na rolę świadomie celowego zła. Kilka szczególnych momentów, scen lub tendencji w procesie ludobójstwa odsłania uderzające powiązanie z wyobraźnią lub siłą inwencji; połączone z ideą moralnego wykroczenia jej pomysłowe rozwinięcie przedstawia ideę w formie, która przekracza wszystko, co praktyczna lub funkcjonalna intencja mogłaby zrealizować; skuteczność zależy od rozpoznania, czemu owa idea służy. Owe wyobrażenia są swobodnie obmyślane, nawet oryginalne;¹¹

¹¹ Zob. H i l b e r g, *Destruction*, s. 521-23; również Konnilyn G. F e i g, *Hitler's Death Camps*, New York, Holmes & Meier 1985, s. 20-23.

bardziej przypominają w tym akty wyobraźni w sztuce niż rozwiązania praktyczne¹². Akty wyobraźni podobnie jak inne osadzone są w materialnym i historycznym kontekście, który dostarcza stylu i pozwala na różne poziomy uogólnienia lub konkrety. Ale w całej tej różnorodności wyraźna jest idea - zasada mówiąca, że żadne moralne ograniczenie lub reguła nie powinny pozostać nienaruszone; dopracowywanie idei we wszystkich jej przejawach wskazuje na udoskonalanie szczegółów i nacisk na artystyczną ekspresję.

Bez wątpienia brutalność odzwierciedla czasami praktyczną intencję - na przykład zastraszenia lub ukarania. Co więcej, ten indywidualny motyw może pojawiać się jako zbiorowy, kiedy instytucje lub rządy działają tak, aby utrzymać lub poszerzyć swą władzę. Tortury jawią się czasami jako „praktyczny” środek do osiągnięcia celu, na przykład, kiedy służą uzyskaniu informacji. Ale ekstremalność tych przypadków może być jeszcze większa, kiedy brutalność pojawia się bez specjalnego powodu, stając się nieodłączną częścią systemu, w którym funkcjonuje. Wtedy ofiary są wybierane na oślep, środki zaś dobierane nie ze względu na ich „efektywność” (ponieważ nie służą żadnemu szczególnemu celowi), ale z uwagi na ich perwersyjnie estetyczną „stosowność” wobec ofiar poddawanych brutalizacji - próba dopasowania brutalności do ofiary. I to jest faktycznie rola, którą brutalność i tortury spełniały często w nazistowskim reżimie, w sposób najbardziej skrajny, ale bynajmniej nie wyłącznie, w dokonaniu ludobójstwa na Żydach. Takie praktyki mogły dotyczyć (i dotyczyły) każdego, pojawiając się w formie, którą mogłaby wyjaśnić tylko skupiona na sobie, a nie na praktycznych lub zewnętrznych celach, wyobraźnia.

Za rządów nazistów torturom mogli być poddani członkowie każdej grupy, bez względu na status czy wagę „przewinienia”, o które byli podejrzewani, a nawet i bez niego: jeńcy wojenni i partyzanci, dzieci i oficerowie Wehrmachtu, oskarżeni anonimowo niemieccy cywile i ministrowie lub przemawiający z ambon księża. Nikt nie był nietykalny, nikt, w zasadzie, nie był mniej prawdopodobną ofiarą niż ktoś inny, nie było żadnych proporcji pomiędzy przestępstwem i karą, nie przewidywano żadnego wspólnego czy indywidualnego praktycznego celu - same tortury przejęły jego status. W tym sensie praktyka tortur stała się nieodłączną częścią systemu: w efekcie miała samoistny charakter, a nie była środkiem stosowanym w odpowiedzi na określone

¹² Na temat wyobrażeń zła zob. Philip L. Hallie, *Sade and the Music of Pain*, [w:] tenże, *The Paradox of Cruelty*, Middletown, Wesleyan University Press 1969, s. 37-62; Alan Macfarlane, *The Root of AU Evil*, [w:] David Parken (red.), *The Anthropology of Evil*, Oxford, Basil Blackwell 1985, s. 57-76; Abigail Rosenthal, *A Good Look at Evil*, Philadelphia, Temple University Press 1987; Elaine Scarry, *The Structure of Torture*, [w:] też, *The Body in Pain*, New York, Oxford University Press 1985, s. 27-59; Henry Shue, *Torture*, „Philosophy and Public Affairs” 7 (1978), s. 124-143. Na temat relacji wyobrażeń zła i filozofii historii, Saul Friedlander, Gerald Holton, Leo Marx, Eugene Skolnikoff (red.), *Visions of Apocalypse*, New York, Holmes & Meier 1985. Primo Levi odnosi się do tego zjawiska, opisując je jako bezcelową przemoc (*useless violence*) [*The Damned and the Saved*, tłum. Raymond Rosenthal, New York, Vintage 1988, s. 105-106]; ale nie wydaje mi się, by ta fraza wystarczająco oddawała wagę źródła „bezczelowości”.

okoliczności. Patrząc z tej perspektywy, Jean Amery sugeruje, że można sobie wyobrazić istnienie prawie każdego dwudziestowiecznego reżimu, „białego lub czerwonego”, nieważne jak złowieszczonego, bez tortur, ale nazistowskiego reżimu „nikt nie mógłby sobie (bez nich) wyobrazić. Byłby niemożliwy”¹³.

Brak uzasadnienia dla tortur, ich pomysłowość oraz brutalność dotyczyły nie tylko selekcji ofiar, ale także środków wyrazu; to znacząco odzwierciedla pracę wyobraźni skierowaną do wewnątrz, bardziej na swoją własną ekspresję niż na zewnętrzny cel. Dowody na to przybierają niezwykle różnorodne formy (owa różnorodność podkreśla rolę wyobraźni) indywidualnych zachowań, włączając tak nieuzasadnione, ale perfidne środki, jak zmuszanie pobożnych Żydów do plucia na Torę lub odmowa wstawienia pustych wiader do zaplombowanych wagonów w pociągach wiozących ludzi na miejsce „przesiedlenia” (jeżeli nawet je dostarczano, to ich liczba była niewystarczająca). Inne przykłady są bardziej złożone i ujawniają jeszcze bardziej intensywną i świadomą rolę wyobraźni. Jednym z nich było żądanie, aby więźniowie obozów koncentracyjnych, głodujący i będący stale na granicy śmierci, śpiewali wychodząc do pracy będącej etapem procesu ich zabijania. Wymóg ten był powszechny w obozach koncentracyjnych, a także w tych obozach zagłady, gdzie wykorzystywano więźniów do pracy przymusowej. W Auschwitz utworzono orkiestrę, której głównym obowiązkiem było akompaniowanie śpiewającym „pracownikiem”, kiedy opuszczali teren zamknięty i kiedy do niego wracali; na rozkaz dawano również przedstawienia dla strażników i personelu. (Orkiestry utworzono także w Bełżcu i Treblince.) Oczywiście, praktyki tej nie ukrywano przed świadkami: wszyscy dobrze znali ekstremalną sytuację „pracowników”. Czy był to zatem ironiczny żart? Może częściowo tak, chociaż również implikuje to świadomość zaprowadzonego terroru, którego częścią stała się muzyka. A bardziej bezpośrednio i prosto, było to rozwinięcie świadomości zła: narzucenie tego, co jest powszechnie kojarzone z pomysłowością i cywilizacją na warunki skrajnie odmienne po to, aby jeszcze bardziej podkreślić ten fakt.

Dowody na pomysłowość zła nie kończą się tutaj. Napis nad bramą wejściową do Auschwitz głosił *Arbeit macht Frei*. Ale w Auschwitz ocalało stosunkowo niewielu z tych, którzy tam przebywali, nawet pracując i żaden z nich nie był wolny. Tradycyjne niemieckie porzekadła związane są z wieloma pozytywnymi skutkami pracy: *Arbeit macht reich* („Praca czyni bogatym”); *Arbeit bringt Ehr* („Praca przynosi zaszczyt”); *Arbeit erhält das Leben* („Praca podtrzymuje życie”); *Arbeit macht das Leben süß* („Praca czyni życie słodkim”) i tak dalej. Odwrócenie rzeczywistości w Auschwitz poprzez użycie hasła *Arbeit macht frei* jest jeszcze bardziej radykalne, niż gdyby użyto któregoś innego z wyżej wymienionych, ale bardziej fundamentalne zagadnienie dotyczy roli owego motta. Wyjaśnienie go jako próby podstępu, chociaż niebezpieczne, nie wystarczy. Akcentowanie kłamstwa nie jest konieczne, aby ukryć praw-

¹³ Jean Amery, *At the MincTs Limits*, przeł. Sidney Rosenfeld i Stella P. Rosenfeld, Bloomington, Ind., Indiana University Press 1980, s. 31.

dę; faktycznie wybór takiej opcji spośród wielu alternatyw świadczy, że to świadomość prawdy - nie tylko faktu ludobójstwa, ale i przekroczenia zasad moralnych - zainspirowało taką koncepcję. „Praca czyni wolnym” na bramie wejściowej Auschwitz jest nazistowskim milczącym wyznaniem świadomości tego, co działo się za bramą obozu - świadomości zarówno samego faktu, jak i jego „znaczenia”.

Lista przykładów uprawiania pomysłowości i inwencji na polu zła nie kończy się tutaj. Istniała na przykład praktyka dostarczania kanistrów z cyklohem B do komór gazowych obozów zagłady ciężarówkami ze znakiem Czerwonego Krzyża; czy wymóg, aby obozowe prycze - małe, zbiorowe i zatłoczone, ustawione w rzędy z niewielką przestrzenią pomiędzy i powyżej, nie miejsca odpoczynku, ale chorób i śmierci - były codziennie słane zgodnie z nadzwyczajnymi standardami schludności (zwykle pod groźbą „najsurowszej” kary w wypadku niesprostania tym standardom). W podobnych przypadkach praktyczne wyjaśnienia są nie tyle bezpodstawne, co niewystarczające. Przykłady takie często świadczą raczej przeciwko tezie o użyteczności, niż ją wspierają; a nawet jeśli nie świadczą przeciwko niej, to i tak potrzebne jest coś więcej, ażeby wyjaśnić stale w nich wyraźny motyw przemocy.

Zasada, która wyjaśnia takie akty wyobraźni, może być rozmaicie formułowana, ale trudno jest uniknąć dowodów na to, że są to wariacje jednego tematu: rozpoznanie zła w działaniu, rozwijanego pomysłowo i twórczo przez wyobraźnię, która jeszcze nie uciszyła wrażliwości moralnej leżącej u jej źródeł. Bez tej zasady i wielokrotnego powtarzania idei zła, wciąż mielibyśmy do czynienia z morderstwem i brutalnością, a zarazem z moralną winą. Ale z dodatkowymi dowodami na działanie świadomej wyobraźni, nawet morderstwa i brutalność osiągają inny poziom moralnego znaczenia.

Dla powyższych trzech grup przykładów - dla każdego indywidualnie i dla wszystkich zbiorowo - możliwe jest zaproponowanie alternatywnej interpretacji. Biorąc pod uwagę dowody na inwencję, można stwierdzić, że wyobraźnia nie jest całkowicie wolna i że praktyczne wyjaśnienie jest częścią jej działania; można nawet wyobrazić sobie praktyczną podstawę dla istnienia wyobraźni jako takiej. Ale przed odwołaniem się do instrumentalizmu, trzeba uznać istnienie formy doświadczenia, w którym akt i idea mają swoje miejsce poza samymi rozważaniami nad ich użyciem lub funkcją. W takiej formie wiedza - włączając w to wiedzę moralną oraz świadomość dobra i zła - jest cechą towarzyszącą, a nawet pobudką praktyczną. Same czyny są na to dowodem.

2. „JAŻŃ WEWNĘTRZNIE PODZIELONA” ORAZ JEDNOŚĆ DOBRA I ZŁA

W pisarstwie dotyczącym nazistowskiego ludobójstwa powtarza się wciąż pytanie: „Jak to było możliwe?” Częściowo jest to pytanie retoryczne podkreślające rzeczywistość tamtych wydarzeń przez zwrócenie uwagi na ich nieprawdopodobieństwo. W ten

sam retoryczny i pośredni sposób podaje ono w wątpliwość dyskutowaną już tutaj zasadę: wyraźny i świadomy model czynienia zła niezbędny, aby ludobójstwo mogło przyjąć tę właśnie formę, w jakiej się wydarzyło.

Niemniej jednak, pomimo swojego retorycznego charakteru, pytanie to ma formalną, bardziej dosłowną intencję, która dotyczy precedensu, na poziomie jednostki, tego, co zostało tutaj określone jako możliwość praktycznego zaistnienia świadomości zła. Taki dowód jest istotny, ponieważ, jakkolwiek nieodparte są cytowane powyżej przykłady jako świadectwa ogólne, to właściwie nieliczne, a może żadna z postaci odpowiedzialnych za „ostateczne rozwiązanie” deklarowała lub przyznała się do woli czynienia zła. Patrząc retrospektywnie, nie jest tak, że nie można rozpoznać postaci kluczowych w koncepcji lub czynach nazistowskiego ludobójstwa, ale nawet w przypadkach najbardziej oczywistych - samego Hitlera lub Himmlera - oskarżenia mieszają się z komplikującymi czynnikami lub okolicznościami o charakterze psychologicznym lub historycznym. Tutaj, jak zwykle w historii, zło nie przemawia w swoim imieniu.

Konsekwentne samousprawiedliwianie się, nawet kiedy dowody na popełnianie zła są przytłaczające, utrudnia i w pewnej mierze łagodzi twierdzenia o możliwości istnienia woli zła (*will-to-evil!*); tkwi to u podstaw sceptycyzmu skierowanego często przeciwko koncepcji świadomego czynienia zła. (Najbardziej znanym przykładem sceptycyzmu w odniesieniu do nazistowskiego ludobójstwa jest przeprowadzone przez Hannę Arendt kontrastowe porównanie pomiędzy „banalnością” nazistowskiego zła a „radykałnym” złem społeczeństwa przedtotalitarnego.) Szczególnie jeden zespół przykładów sugeruje jedność raczej niż dysocjację czynu i wiedzy związanych z popełnianiem zła; obracają się one wokół zjawiska „wewnętrznie podzielonej jaźni” (*divided self*) lub „efektu zdwojenia” (*doubling effect*) przypisywanego pewnym postaciom związanym z nazistowskim ludobójstwem. W opisach tych postaci wskazuje się na często nieprawdopodobne połączenie brutalności i zła, z jednej strony, i pozornego przestrzegania stałego i tradycyjnego kodeksu moralnego - i w efekcie, świadomości dobra - z drugiej. Osoby te zdają się prowadzić podwójne życie: jedno z nich związane z rażącym złem, drugie ograniczone spójną a nawet samoświadomą moralną doktryną. Jakimś sposobem - i to właśnie stanowi problem - te dwa „życia” koegzystują w jednym, rzeczywistym. Zdumienie w obliczu tego zjawiska zdaje się odzwierciedlać zdumienie wobec nazistowskiego ludobójstwa jako całości: barbarzyństwo pojawia się tutaj w samym środku cywilizacji. Jak to było możliwe? Fakt, że ludobójstwo, przez swoją ekstremalność, może kreować lub odsłaniać sprzeczności, nie wyjaśnia, jak było ono możliwe - koncepcyjnie, psychologicznie i moralnie.

Robert J. Lifton, który wprowadził termin „zdwojenie” (*doubling*), oparł swoją koncepcję głównie na badaniach grupy nazistowskich lekarzy, którzy przeprowadzali procesy selekcji, eksperymenty i morderstwa w programie „eutanzji” z lat 1939-1941, a później, na dużo większą skalę, w obozach zagłady, ale którzy (rzekomo) nie widzieli niekonsekwencji pomiędzy taką „pracą” a swoimi zawodowymi ideałami jako

lekarzy i uzdrowicieli¹⁴. „Efekt zdwojenia” związany było zatem z równoczesną ekspresją dwóch, pozostających ze sobą w konflikcie, moralnych tożsamości - z których jedna nie tylko sankcjonowała akty sprzeczne z drugą, ale używała przykrywki dostarczonej przez ideały pierwszej, aby realizować cele drugiej. Lifton traktuje bardzo dosłownie wyraźny rozdzźwięk pomiędzy dwoma moralnymi kodami; przeczą one sobie wzajemnie i nie spotykają się ze sobą. Lifton konkluduje, że „efekt zdwojenia” jest psychologicznie możliwy dzięki procesowi, w którym jedna sfera moralna jest zamykana lub „paralizowana”, gdy uobecnia się druga. Dwie części jednego „ja” nie wchodzi z sobą w interakcje, nie podważają, nie krytykują jedna drugiej, co pozwala osobie, u której zachodzi takie zjawisko, działać w każdej z dwóch sfer bez interwencji i w jakimś sensie nawet bez świadomości lub pamięci istnienia drugiej.

Przykłady „wewnętrznie podzielonej jaźni”, chociaż nie zawsze ujmowane w taki sam sposób, są często przytaczane i gdzie indziej w odniesieniu do nazistowskiego ludobójstwa¹⁵. Podkreśla się zatem niezwykle liczną grupę osób posiadających wyższe stopnie naukowe wśród członków czterech Einsatzgruppen - grup SS, które podczas niemieckiej inwazji na Rosję rozpoczęły mordy będące początkiem „ostatecznego rozwiązania”. Przytaczany jest też przykład komendantów i strażników w obozach koncentracyjnych i obozach zagłady, którzy ze świata morderstw i brutalności przechodzili w świat swojego „drugiego” życia, gdzie pełnili rolę oddanych członków rodzin czy znawców sztuki. To, że te przykłady są jednostkowe i w pewnym stopniu spektakularne, ogranicza siłę dowodu, ale go nie obala - i znowu powstaje pytanie, bardziej znaczące, niż gdyby zło jednego świata otwarcie przenikało drugi, jak takie jaźnie, podzielone moralną schizmą, mogły zamieszkiwać coś, co w bardziej bezpośrednim i oczywistym sensie było jednostkowym istnieniem.

Żadne ogólne wytłumaczenie nie wyjaśnia różnorodnych przykładów tego zjawiska. Co więcej, pewne aspekty „efektu zdwojenia” są podawane w wątpliwość: nawet w otoczeniu, w którym presja do konformizmu była mniej skrajna niż w nazistowskich Niemczech, stopień naukowy czy wrażliwość estetyczna nie dają gwarancji na to, że nie wystąpią akty okrucieństwa czy brutalności. Mimo to cechy moralnie podzielonej jaźni wydają się całkowicie realne, nawet uwzględniając ich wyolbrzymiony charakter spowodowany ogromem zbrodni nazistowskiego ludobójstwa. Podobnie, w mniej ekstremalnych przypadkach, świadomość dobra i zła jest podzielona ostrą linią demarkacyjną, a zatem reprezentuje sprzeczne ideały. Tam, gdzie te dwie sfery ulegają rozróżnieniu, można uznać istnienie podzielonej jaźni za możliwe i, w niektórych przypadkach, rzeczywiste, nawet przy braku wyjaśnienia tego zjawiska.

¹⁴ Lifton, *Nazi Doctors* (zob. rozdz. 1, przyp. 22), szczególnie s. 416-466.

¹⁵ Inne sformułowania, zob. np. Saul Friedlander, *Kurt Gerstein: The Ambiguity of Good*, New York, Knopf 1969; Philip L. Hallie, *Lest Innocent Blood Be Shed: The Story of Chambon and How Good Happened There*, New York, Harper & Row 1980; George M. Kren and Leon Rappaport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour*, New York, Holmes & Meier 1980; Eugen Kogon, *The Theory and Practice of Hell*, New York, Berkley Books 1980.

Jednak, z drugiej strony, brak wyjaśnienia wtedy, kiedy dane zjawisko ma tak olbrzymi wpływ na zrozumienie moralnego postępowania i pojęcia odpowiedzialności, może wskazywać na rozbieżności w opisie. Lifton sugeruje coś takiego, nie tylko dlatego, że jego narracja jest bardziej opisem (wielokrotnym powtarzaniem dowodów) niż wyjaśnieniem, ale również z tego względu, że ignoruje istnienie opisu alternatywnego, który to wyjaśnienie umożliwia. Pierwszą część powyższego twierdzenia można udowodnić; wypowiedzi Liftona na temat zjawiska „zdwojenia” składają się głównie z przeformułowania tego, co traktuje jako dowody na istnienie owego fenomenu. Zachowanie nazistowskich lekarzy postrzega jako moralnie sprzeczne, podzielone na dwa regularne typy. Z jednej strony, nazistowscy lekarze, biorąc pod uwagę ich wcześniejszy status, a następnie ich działalność w obozach - udział w procesach „selekcji” i medycznych eksperymentach - postrzegali siebie jako występujących w swoich zawodowych rolach; z drugiej, zaangażowani byli w działania niezgodne z ideałami ich profesji, włączając w to fundamentalną medyczną zasadę: „nie szkodzić”. A zatem Lifton wnioskuje, że lekarze żyli w dwóch oddzielnych sferach moralnych, z których jedna zamykała się w momencie, gdy dominowała druga. Ale wniosek ten nie jest niczym więcej jak tylko powtórzeniem dowodu; i wciąż pozostaje pytanie, niezwykle tak samo jak niezwykle jest sam dowód, jak można podtrzymywać twierdzenie o „zdwojeniu” w obliczu sprzecznej koncepcji moralnego osądu, który traktuje świadomość dobra i zła jako jedną sferę, gdzie świadomość jednego pociąga za sobą świadomość drugiego. Świadoma lub intencjonalna sprzeczność moralna wydaje się w tych kategoriach nie mniej problematyczna niż celowa sprzeczność logiczna: nie ma żadnego logicznego wyjaśnienia dla sprzeczności logicznej, a więc jest mało prawdopodobne, by istniało moralne wyjaśnienie dla sprzeczności moralnej.

Możliwy jest jednak alternatywny opis zjawiska moralnie podzielonej jaźni, który podaje w wątpliwość zarówno dowody, jak i konkluzje związane ze sprzecznością moralną. Oparty jest on na dyskutowanym już wcześniej twierdzeniu, że zło można czynić świadomie; z takiej podstawy wyłania się wniosek diametralnie różny od propozycji Liftona; podaje się tu w wątpliwość nawet przeprowadzony przez niego opis dowodu. Dla potrzeb moralnego osądu Lifton proponuje wersję znanego psychologicznego zjawiska zwanego „rozszczeniem osobowości” (*split personality*). Mechanizm działania owego zjawiska, w którym podział między jaźniami rozciąga się na najbardziej fundamentalne cechy pojedynczej osobowości (i gdzie może istnieć więcej niż tylko dwie jaźnie), jest rozmaicie opisywany, ale różne wersje są zgodne co do tego, że - i to jest najbardziej uderzające - jaźnie lub osobowości „zamieszkuje” jednostkę pojawiają się niezależnie, nie ma spójności wśród lub pomiędzy jaźniami, a wręcz istnieje między nimi rozdźwięk - jak u dr Jekylla i Mr. Hyde'a¹⁶. Zatem,

¹⁶ Spośród relacji na temat „rozszczenia” lub „zwielokrotnienia” osobowości, zobacz Henry B. Laughlin, *The Neuroses in Clinical Practice*, Philadelphia, W. B. Saunders 1958, s. 355-358; C. E. Osgood, *A Blind Analysis of a Case of Multiple Personality Using the Semantic Differential*,

wedle tej koncepcji, nie ma powodu, dla którego różne jaźnie lub zwielokrotnione osobowości nie miałyby wykazywać sprzecznych cech.

Chodzi jednak dokładnie o to, że pojawia się różnica pomiędzy ogólną koncepcją rozszczepionej osobowości a zjawiskiem „zdwojenia” odpowiadającego rzekomo za osąd moralny. Analiza ogólnego tła oceny moralnej wykazuje, że przypuszczalny rozdział w przypadku „efektu zdwojenia” różni się zasadniczo od radykalnego rozdziału charakterystycznego dla rozszczepionej osobowości. Okazuje się, że zło i dobro w wewnętrznie podzielonej moralnej jaźni faktycznie nie są ze sobą sprzeczne, czy nawet nieprawidłowe, ale spójne; stanowi to przykład procesu moralnej oceny pojawiającej się w swojej najbardziej powszechnej formie. Wewnętrznie podzielona jaźń jawi się tutaj jako nic innego tylko tradycyjna moralna jaźń stojąca w obliczu - czasami skrajnych - wyborów moralnych pomiędzy złem a dobrem.

Hipoteza „zdwojenia” zakłada istnienie ostrego rozdziału pomiędzy dwiema moralnymi dziedzinami, w które jednostka zaangażowana jest równocześnie. Zatem kluczowe pytanie dotyczy dowodów potwierdzających tę przesłankę i wniosków, jakie można z nich wyprowadzić. Argumenty - za lub przeciwko koncepcji wewnętrznie podzielonej jaźni - muszą polegać raczej na procesie wnioskowania niż na tym, co bezpośrednio pochodzi z dowodów. Możliwe jest, na przykład, że strażnicy w obozach koncentracyjnych - czy biorąc bardziej ekstremalny przykład, nazistowscy lekarze - przytaczani jako dowód na istnienie zjawiska podzielonej wewnętrznie jaźni - nie robiliby poza obozami tego, co uznawali za oczywiste w ich ramach; dostępne, aczkolwiek fragmentaryczne świadectwa, sugerują, że często, choć nie zawsze, tak właśnie się sprawa przedstawiała. Ale takie wnioski nie są dowodem na to, że strażnicy żyli w dwóch niezależnych światach moralnych; możliwa jest konkluzja alternatywna, która wymaga mniej założeń i wyjaśnia szerszy krąg dowodów. Ten drugi pogląd utrzymuje, że w przytaczanych przypadkach to nie jaźń jest wewnętrznie podzielona, ale jednostka kieruje swoją uwagę na to, co jest pojmowane jako dwa różne pod względem moralnym obiekty i dokonuje się to w ramach jednego moralnego uniwersum dyskursywnego. Fakt, że nazistowscy lekarze lub obozowi strażnicy mogli działać inaczej w różnych „sferach”, nie znaczy w tym przypadku, że kierowali się różnymi zasadami; zasady mogły być stałe, a nawet identyczne, a pociągały za sobą różnice w postępowaniu, ponieważ „obiekty” zostały uznane za różne. Takie różnice są powszechne w innych kontekstach; na przykład prawny i moralny status dorosłych różni

„Journal of Abnormal and Social Psychology” 49 (1954), s. 579-591; Otto Rank, *The Double: A Psychoanalytic Study*, Chapel Hill, University of North Carolina Press 1971; Bert Rosenbaum, Harry Sone, *The Language of Psychosis*, New York, New York University Press 1986, s. 68-70, 99-104; Corbett H. Thigpen, Hervey Cleckley, *Three Faces of Eve*, New York, McGraw - Hill 1957. W Jona Elstera (red.), *The MultipleSelf* Cambridge, Cambridge University Press 1985. Najbardziej przekonujące argumenty - np. Donalda Davidsona i D. F. Pearsa - akcentują odnajdywanie samych siebie przez pacjentów powracających do zjednoczonej jaźni drogą samooszukiwania się (*selfdeception*) i *akrasii* („osłabienia woli”).

się od statusu dzieci, bez implikacji, że zasady leżące u podstaw tej różnicy są sprzeczne lub w jakiś sposób odmienne.

Zasadnicze pytanie dotyczy więc relacji pomiędzy rzekomo dwiema sferami - czy mogą być ze sobą zgodne lub czy mogą wzajemnie pociągać jedna drugą. W tej kwestii dowody wydają się całkowicie różne od tego, na co zwracają uwagę Lifton i inni badacze broniący poglądu o wewnętrznie podzielonej jaźni. Nie można po prostu założyć, że brutalność dr. Josefa Mengele w Auschwitz czy „Iwana Groźnego” w Treblince pozostawała za drutami obozu, nie znajdując odzwierciedlenia w ich życiu poza obozem, lub że istniał podobny rozdział w ich działaniach w obrębie obozu. Ciężar dowodów sugeruje coś przeciwnego. W przypadku Mengele twierdzenie o wewnętrznie podzielonej jaźni załamuje się już w ramach świata obozów, ponieważ jego postępowanie w Auschwitz zawierało momenty widocznych wyrzutów sumienia przeplatanych aktami przemocy i okrucieństwa. Na bazie tych dowodów bardziej prawdopodobne jest wnioskowanie istnienia jednego moralnego sprawcy — skierowanego bardziej ku złu niż dobru - niż dwóch niezależnych sfer moralnych, które się stale zmieniają, i wiele za tym przemawia, pomimo wypowiedzi sprawców występujących we własnej obronie. Oczywiście utrzymywanie, że wszystko, co robili Mengele czy Stangl - komendant Treblinka lub Hoess - komendant Auschwitz, w obozach powinno być uznane za część złej sfery jaźni, podczas gdy całkowicie osobna sfera „dobra” była odsunięta na bok, niedotknięta przez tę pierwszą, opiera się na niedowiedzionych przesłankach. To, że postępowali inaczej w różnym czasie i w różnych kontekstach, jest niewątpliwie prawdą - ale jest to również prawdą w odniesieniu do większości ludzkich zachowań uznawanych za zwyczajne; fakt, że chodzi tu o różnice szczególne, ostrzejsze niż zazwyczaj, nie ma wpływu na tę konkluzję. Kiedy świadomość dobra i zła ulega połączeniu, jednoczy się także i „efekt zdwojenia”. To, co prowadzi do pojawienia się tego zjawiska, może być czymś równie ekstremalnym jak twierdzenie, że każda granica może - a nawet p o w i n n a - zostać przekroczona, ale to również wymaga świadomego zdecydowania się na zło w ramach jednej sfery moralnego osądu.

Teza o istnieniu jednej zasady jednoczącej zakładany rozdział pomiędzy dwoma światami podzielonej moralnej jaźni wspiera się implikacją, że owe dwa światy - jak zaświadcza sam posiadacz „podzielonej wewnętrznie jaźni”: Mengele lub „Iwan Groźny” - są spójne, a nie sprzeczne czy niezgodne. Przykładowo, nie jest tak, że brutalne medyczne eksperymenty były przeprowadzane po prostu na dzieciach wewnątrz obozu, ale tak, że dzieci, które owym eksperymentom poddano, desygnowano w sposób, który niwelował ich tożsamość jako dzieci: były Żydami. To sprawiało, że dzieci, które nie przebywały w obozie, własne dzieci lekarzy i inne, podlegały regulom nie innego, ale tego samego moralnego świata; były one traktowane odmiennie nie z powodu różnic w kategoriach istniejących w dwóch sferach, ale ponieważ kategoryzowano je inaczej w ramach jednej i tej samej sfery. Lekarze przestrzegający swoich zawodowych ideałów i zobowiązań nie byli inni od tych, biorących udział

w selekcjach i procesach mordowania; lekarze i zasady pozostawały te same - różne były „sytuacje” zawodowe, to znaczy rzekomo różne. (Powstanie tych arbitralnych kategoryzacji będzie przedmiotem dyskusji w części poświęconej moralnej uniwersalizacji w rozdziale 7.: *Ludobójstwo i kantowskie Oświecenie*).

Przeprowadzanie rozróżnień między zobowiązaniami w ramach jednego moralnego uniwersum, celowych i zbrodniczych w przytaczanych przykładach, jest znane i dość powszechne również gdzie indziej. Ludzie pojmują swoje obowiązki wobec członków rodziny inaczej niż wobec osób z nimi niezwiązanych; przyjaciele często przestrzegają zobowiązań, których nie uznawaliby w stosunku do obcych. Grupy w ten sposób uprzywilejowane (i odwrotnie: ci pociągani do odpowiedzialności) nabywają swój status nie w sposób systematyczny, lecz na podstawie rozmaitych rozróżnień etnicznych i religijnych. Moralne różnice zakładane w podobnych rozróżnieniach niekoniecznie są świadomie definiowane lub uzasadniane. Ale same rozróżnienia są jasne i powszechne, a także bardziej liczne niż te „dwa” przytaczane w „efekcie zdwojenia”

Prawdą jest, że nawet najbardziej powszechne rozróżnienia tego rodzaju (na przykład specjalne zobowiązania pomiędzy rodzicami i dziećmi) nie są oczywiste¹⁷; ale bardziej istotny w obaleniu koncepcji podzielonej jaźni jest fakt, że nawet w swoich własnych kategoriach takie rozróżnienia koegzystują z innymi zobowiązaniami, które przekraczają ich granice. Uznanie, że dane zobowiązania są odmienne w zależności od relacji międzyludzkich, nie znaczy, że niektóre zobowiązania nie znajdują zastosowania w więcej niż tylko jednej relacji, a nawet w nich wszystkich. Może być tak, że szczególne zobowiązania zależą w swoich podstawach od tych bardziej ogólnych; ale nawet bez tego założenia widoczne jest, że twierdzenie o różnicach w zobowiązaniach zakłada formę uzasadnienia podobną do tej implikowanej w twierdzeniach dotyczących jakiegokolwiek zobowiązania. Rzekome rozróżnienie w światach moralnych - lub w częściach podzielonej jaźni - zakłada kontrast oparty na normie mającej zastosowanie w obu światach lub ich częściach, ale mógłby on wystąpić tylko w ramach pojedynczego uniwersum dyskursywnego. Nawet gdyby coś takiego, jak istnienie podzielonej wewnętrznie jaźni miało zostać potwierdzone na gruncie funkcjonalnym, przyjmowałoby ono istnienie zjednoczonej jaźni i tkwiącej u jej podstaw pojedynczej relacji, która łączy, pozornie całkowicie odmienne, wolę ku dobru i wolę ku złu. W tym sensie „efekt zdwojenia” wraz z zakładaną sprzecznością pomiędzy jedną jaźnią ukierunkowaną na zło i drugą zaangażowaną w dobro nie różni się zasadniczo od sprzeczności istniejącej w przypadku decyzji (lub jaźni) pomiędzy wyborem zła lub dobra; nie jest niczym więcej niż tym, przed czym staje moralny osąd w swoich najbardziej powszechnych zastosowaniach.

¹⁷ Zob. np. Alasdair MacIntyre, *Ajter Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, s. 220-225; Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press 1981, s. 451-457; Christine Hoff Sommers, *Filial Mortality*, „Journal of Philosophy” 83 (1986), s. 439-456.

Oczywiście, różnice pomiędzy jednymi decyzjami i aktami są bardziej skrajne niż pomiędzy innymi, a kontrast między dobrem i złem widoczny w nazistowskim ludobójstwie przekłada się na różnice w zaangażowaniu wśród sprawców tych czynów. Hipoteza dotycząca istnienia moralnie podzielonej jaźni i „efektu zdwojenia” ma odzwierciedlać te różnice, ale w rezultacie powiększa przepaść pomiędzy dobrem i złem, w sposób, który sprawia, że obie strony są dla siebie niepojęte: relacja pomiędzy nimi, która jest fundamentalna - i konieczna - dla zaistnienia wszystkich sądów moralnych, staje się niemożliwa. Jednak w przypadkach podzielonej jaźni w nazistowskim ludobójstwie nie tylko dwie strony jaźni są ze sobą spójne, ale i zakładana po obu stronach wiedza jest również jedna i ta sama. Nawet jeśli jednostka zdaje się żyć w dwu różnych moralnych światach, definicja tych światów i decyzja odróżnienia ich od siebie lub utożsamienia się z jednym czy drugim pozostaje odpowiedzialnością danej osoby, w jednym świecie, znajdującym wyraz w kilku skonstruowanych światach. Nierówności lub „sprzeczności”, które zdają się pojawiać, kiedy ludzie stosują sądy moralne, można wyjaśnić w sposób bardziej pełny po prostu jako moralne dobro lub zło, nie zakładając istnienia dwóch różnych dyskursów moralnych.

To, że dobro i zło w swoich różnych odmianach jest jednolite i stałe, sugeruje, mocą implikacji, że taka jest również świadomość dobra i zła - a dowodów na to dostarczają przykłady przywoływane na dowód istnienia moralnie podzielonej jaźni. Nawet pomijając prawdopodobieństwo, że postaci, które odnalazły swoją drogę do świata zła - lekarze, naukowcy, oddani własnym rodzinom gestapowcy, miłujący sztukę strażnicy obozów koncentracyjnych - przenosiły ten sam impuls do swojego drugiego, „dobrego” świata, wciąż istnieje spójność pomiędzy tymi dwoma sferami: rzekomo i rzeczywistością; samo to jest dowodem na intencjonalny model zachowania. Według ich własnych kryteriów te dwa światy były jednym, pozbawionym sprzeczności - i chociaż nie musimy (a nawet nie powinniśmy) przyjmować tych kategorii za dowód, inne (drugoplanowe) fakty zdają się potwierdzać tę konkluzję. Podzielona jaźń, jeśli w ogóle możemy o niej w tym wypadku mówić, jest konstrukcją stworzoną przez jednostkę po to, aby uniknąć przyznania się do tego, do czego jednolita jaźń przyznać się musiała - to jest do świadomości zła. Taką świadomość zakłada się jednak w przypadku zaistnienia zjawiska podzielonej jaźni; co więcej, pozostaje ona elementem obu sfer, bo potrafią one poznać się nawzajem na tyle mocno i wyraźnie, aby zachować odrębność. Wydaje się, że jedynie świadomość zła wymagałaby istnienia bariery pomiędzy częściami podzielonej moralnie jaźni, przesłaniającej to, co w przeciwnym wypadku byłoby otwarcie obecne. W ten sposób świadomość dobra i zła oraz jej spójność w poszczególnej jaźni są zakładane w „efekcie zdwojenia”; sam ten efekt jest dowodem ich pojedynczej egzystencji.

3. WIEDZA I PRZEBACZENIE, WIEDZA I NIETYBACZALNE

Z powyższych analiz, przeprowadzonych z kilku punktów widzenia, wynika, że przy wprowadzaniu w życie „ostatecznego rozwiązania” naziści działali ze świadomością (a także pomimo niej) moralnego charakteru swoich czynów. Dowody na to są widoczne, gdy tylko ową działalność osadzi się w kontekście ich życia postrzeganego jako całość. Jednak niewątpliwie bardziej powszechną cechą złego postępowania jest to, że sprawcy działają nieświadomie - błędnie przekonani, że ich działania są uzasadnione - niż czynią zło umyślnie. Zarówno prośba o wybaczenie, jak i gotowość jego udzielenia są łatwiejsze w tym drugim przypadku, z przyczyn wynikających z samej koncepcji przebaczenia¹⁸. Jeśli ktoś, kto skrzywdził drugą osobę, prosi ją o wybaczenie, przyznając się do wyrządzenia zła i sygnalizując, że teraz rozumie swój czyn w sposób inny niż w czasie, kiedy go popełniał, jego prośba służy dwóm celom: wskazuje, że osoba, która wyrządziła krzywdę, nie miała w tamtym czasie pełnej świadomości - co znaczy, że gdyby rzeczywiście posiadała wtedy wiedzę, którą dysponuje obecnie, nie zrobiłaby tego, co jednak uczyniła - oraz stanowi zapewnienie, że zły czyn nie będzie powtórzony. Zapewnienie to może być wyrażone *explicite*, ale nawet jeśli tak nie jest, to zawiera się, mocą implikacji, w przyznaniu sprawcy, że teraz w sposób bardziej pełny rozumie wyrządzone zło.

Utrzymuje się czasami, że przebaczenie jest możliwe, nawet jeśli krzywdziciel o nie nie prosi lub w bardziej skrajnych przypadkach, jeśli odmawia przyznania, że akt, o którym mowa, był zły; wtedy oczywiście nie otrzymujemy od sprawcy zapewnienia, że czyn nie zostanie powtórzony. Ale „wybaczenie” w takich okolicznościach wydaje się równie niewłaściwe jak wtedy, gdyby ktoś wybaczal sprawcy krzywdę wyrządzoną nie jemu samemu, ale komuś innemu. W takich warunkach podstawy dla wybaczenia są tak słabe, że ofiarowanie go jest zwykle kojarzone z aktem boskim, a nie ludzkim. Bóg mógłby wybaczyć każdy ludzki czyn — w tym ludzką ślepotę na zło oraz odmowę prośby o wybaczenie - biorąc pod uwagę ułomność ludzkiej natury, jednak przejmowanie takiej roli przez jednego człowieka w stosunku do drugiego byłoby moralnym wykroczeniem¹⁹.

¹⁸ Spośród niewielu filozoficznych analiz zjawiska przebaczenia zobacz: R. S. Downie, *Forgiveness*, „Philosophical Quarterly” 15 (1965), s. 128-134; Aurel K o l n a i, *Forgiveness*, [w:] tenże, *Ethics, Value, and Reality*, London, Athlone 1977; Hastings R a s h d a l l, *The Ethics of Forgiveness*, „Ethics” 10 (1900), s. 193-206; P. F. S t r a w s o n, *Freedom and Resentment*, [w:] tenże, *Freedom and Resentment*, London, Methuen 1974, s. 1-25. Martin Golding w *Forgiveness and Regret* („Philosophical Forum” 16 [1985], s. 121-137), zajmuje się zagadnieniem przebaczenia szczególnie w odniesieniu do nazistowskiego ludobójstwa.

¹⁹ W utworze *Słonecznik: opowieść i komentarze*, przeł. Magdalena Kurkowska i Katarzyna Sendcka, Warszawa 2000, Simon W i e s e n t h a l opisuje sytuację, kiedy umierający esesman, który brał udział w okrucieństwach przeciwko Żydom, skierował do niego prośbę o przebaczenie. Wiesenthal opuścił szpitalny pokój, nie udzielwszy esesmanowi żadnej odpowiedzi. Opisawszy ten epizod, Wiesenthal zapytał grupę historyków, teologów i pisarzy, jak powinien być postąpić. Wielu skrytykowało go, zakłada-

Akt przebaczenia wymaga spełnienia trzech warunków. Sprawca przyznaje, że uczynił źle i przynajmniej milcząco zapewnia, że tak długo jak pozostaje to w jego mocy, akt krzywdy się nie powtórzy. Te słowa wraz z prośbą o wybaczenie są skierowane do osoby pokrzywdzonej. Ma ona moc udzielenia wybaczenia lub też jego odmowy (moc ową nadaje fakt bycia skrzywdzonym). Czasami, ale z mniejszą pewnością, przywoływane są inne warunki aktu przebaczenia. Zawierają one takie czynniki jak relacja pomiędzy sprawiedliwością a wybaczeniem; na przykład, czy sprawca ma obowiązek prosić o wybaczenie lub czy osoba skrzywdzona jest zobowiązana do jego udzielenia. Wchodzą tu w grę poważniejsze wątpliwości, które mają zastosowanie w milionach przypadków nazistowskiego ludobójstwa na Żydach. Czy możliwe jest przebaczenie, gdy w konsekwencji wyrządzonego zła ofiary - do których prośba ma być skierowana - nie żyją? Wariacją tego samego zagadnienia jest również wątpliwość związana z nieżyjącymi już sprawcami; czy przebaczenie udzielone przez ocalałych dotyczy również ich, mimo że nie mogą już o nie prosić?

Spośród wielu złożonych kwestii szczególnie jedna przekracza granice zjawiska przebaczenia. Pojawia się pytanie, czy istnieje takie zło, do którego w zasadzie pojęcia przebaczenia się nie stosuje - nie dlatego, że konsekwencje krzywdy czynią go fizycznie niemożliwym, gdyż nie żyją już osoby pokrzywdzone lub sprawcy, ale z powodu natury samego aktu. Jakie są warunki czynu, który jest po prostu niewybaczalny? Czy istnieje takie zło?

Wydaje się oczywiste, że nie istnieje konieczny związek pomiędzy pytaniem, czy dany czyn jest czy nie jest wybaczalny a rozmiarami jego konsekwencji. Przykładowo, stałe powtarzanie zła ma czasami bardziej zasadniczy wpływ na możliwość przebaczenia niż jego rozmiar. A zatem osoba posiadająca informacje, które mogą doprowadzić do zwolnienia kogoś bezpodstawnie uwięzionego, ale zachowująca je dla siebie, powtarza akt krzywdy w każdym momencie zatajania takiej wiedzy; powtarzanie zdaje się sprawiać, że to, co we wczesnym stadium było wybaczone, staje się coraz mniej wybaczone wraz z upływem czasu - i tak się sprawa przedstawia nawet wtedy, gdy uraz jest mniejszy od tych powstałych w wyniku innych czynów, które mogą być wybaczone.

Co więcej, ten sam przykład można interpretować w sposób, który powiąże go z zagadnieniem zła popełnianego świadomie. Można wykazać, że w tym przypadku to właśnie świadomość własnego czynu u osoby zatajającej informacje raczej niż (lub przynajmniej w dodatku do) jej upór jest tym, co sprawia, że jej postępowanie jest niewybaczalne. Jednym z przytaczanych już warunków wybaczenia jest fakt, że osoba, która o nie prosi, zapewnia o tym, że się zmieniła - lub przynajmniej o podjętym zamiarze niepowtórzenia wyrządzonej krzywdy. Ale kiedy zło jest wyrządzane świadomie, możliwość takiego zapewnienia jest ograniczona. Jeżeli świadomość zła była

jąc zatem, że przebaczenia może udzielić osoba inna niż ta, która faktycznie została skrzywdzona - ale ich stanowisko pozostało w dużej mierze nieuargumentowane.

obecna w czasie jego popełniania, późniejsze przyznanie, że była to krzywda, nie wnosi nic do tego, co było już wiadome wcześniej. W związku z tym nowemu zapewnieniu, że krzywda nie zostanie powtórzona, brakuje zasadniczego dowodu, który mógłby go uwiarygodnić: perspektywy zmiany (a przynajmniej próby zmiany) u osoby, która wyrządziła zło. Jeżeli świadomość czynienia krzywdy nie powstrzymała sprawy raz, to dlaczego to, co dodaje teraz, słownie lub czynem, miałyby wskazywać na taką zmianę?

Sugestia, że krzywda lub zło mogą być niewybaczalne, ponieważ zostały wyrządzone świadomie, uwypukla pytanie istniejące stale na peryferiach naszych rozważań w ich wielu odniesieniach do nazistowskiego ludobójstwa na Żydach. Kto był w posiadaniu tej wiedzy, a następnie zgodnie z nią postępował? Czyje działania, zgodnie z przedstawionymi tutaj warunkami, można osądzić jako niewybaczalne - czy to z powodu ofiar, do których nie sposób się już zwrócić, czy też z powodu różnic w samym akcie krzywdy? Indywidualnych nazistów? Wszystkich członków NSDAP? Niemieckiego społeczeństwa? Niemców jako narodu, a zatem i przyszłych obywateli, nienarodzonych jeszcze w czasie dokonywania ludobójstwa? Zagadnienia wynikające z tych pytań i związane z relacją pomiędzy aktem indywidualnym a zbiorowym nie mogą być tu rozpatrzone w sposób wyczerpujący²⁰. Ale wydaje się oczywiste, że jeśli uznajemy jakiś akt za niewybaczalny, ponieważ został popełniony świadomie, to w sposób najbardziej bezpośredni winne są indywidualne osoby, które go zainicjowały lub wykonały - ci, którzy „posiadali” wiedzę - niezależnie od grup, których byli członkami lub przedstawicielami. Oczywiście pojedynczy akt lub idea mogą być traktowane jako wyraz lub reprezentacja grupy, a wpływ tej ostatniej na indywidualne działanie jest niezaprzeczalny. Ale jeśli nie byłoby dowodów na obarczenie moralną odpowiedzialnością jednostki, nie można by było formułować zarzutów przeciwko grupie. A - co zostało wystarczająco ujawnione w relacjach dotyczących nazistowskiego ludobójstwa - takie dowody istnieją.

Można utrzymywać, że zarówno indywidualna tożsamość, jak i indywidualny akt czy idea nie są nigdy całkowicie odrębne od społecznego kontekstu obejmującego tożsamości innych osób i relacje pomiędzy nimi. Ponadto, w kontekście nazistowskie-

²⁰ Na temat relacji pomiędzy odpowiedzialnością indywidualną a zbiorową, zobacz: Peter A. French, *Collective and Corporate Responsibility*, New York, Columbia University Press 1984; Berel Lang, *The Pentagon Papers and the Problem of Corporate Responsibility*, [w:] Peter A. French (red.), *Conscientious Action: The Revelation of the Pentagon Papers*, Boston, Schenkman 1974, s. 110-134; Larry May, *The Morality of Groups*, Notre Dame, University of Notre Dame Press 1988. W *The Question of German Guilt* (przeł. E. B. Ashton, New York, Dial 1948), Karl Jaspers ostrzega przed odwoływaniem się do „metafizycznej winy” jako środka usprawiedliwiającego poszczególne krzywdy wyrządzone przez człowieka na podstawie ogólnej ludzkiej omylności (jak w doktrynie grzechu pierworodnego). Ale ostry podział przeprowadzony przez Jaspersa między winą „polityczną” a „moralną” - pierwsza sugeruje zbiorową odpowiedzialność za abstrakcyjne „państwo”, druga odnosi się do odpowiedzialności indywidualnej - może być podstawą do zwolnienia grup z odpowiedzialności moralnej.

go ludobójstwa nie ma możliwości bezwarunkowego ustalenia, kto „wiedział” i działał pomimo to lub, z drugiej strony, kto działał lub nie bez takiej wiedzy. Ale te ograniczenia, jako ograniczenia faktyczne, nie wynikają z zasady i nawet jako takie nie stosują się do określonych, przytoczonych tu już, przypadków zła popełnianego świadomie. Obecność tej wiedzy oraz zła jako idei jest niewątpliwa w wielu indywidualnych aktach popełnionych podczas trwania ludobójstwa oraz widoczna w takiej mierze, że można wnioskować, iż była wiedzą powszechną w zbiorowej świadomości kilku grup. Niektóre z nich można wskazać natychmiast, ponieważ to jednostki, które posiadały wiedzę kształtowały ich politykę: wysocy urzędnicy w biurze kanclerza, SS - praktycznie w całości, dowództwo Wehrmachtu, a poza tym grupy niższe w hierarchii, których członkowie byli związani z wyżej wymienionymi, przez współpracę i, co nieuchronne, przez wiedzę: w szpitalach, na kolejach, w kościołach, na uniwersytetach. Prezydent Richard von Weizsacker stwierdził w godnym uwagi przemówieniu w Bundestagu, 5 maja 1985 roku, że tylko „starania... aby nie zauważać tego, co się działo”, mogłyby wyjaśnić powszechne zapewnienia o braku wiedzy. Same te próby wskazują na świadomość tego, co się działo oraz moralnego wymiaru podejmowanych działań²¹. „Powszechna wiedza”, użyta w takim sensie, nie wyklucza możliwości indywidualnej niewiedzy, ale jeżeli w takich okolicznościach ktoś usprawiedliwia się jej brakiem, ciężar dowodu spada na niego, a nie, jak ogólnie jest przyjęte, na oskarżyciela.

Oczywiście, stopniowanie odpowiedzialności pojawia się w zależności od wiedzy i aktu. Tutaj, jak i gdzie indziej, taka gradacja odzwierciedla proporcje pomiędzy tym, co dane osoby faktycznie wiedziały i uczyniły (lub nie uczyniły) oraz to, co były w stanie zrobić (lub czego były w stanie odmówić). W niektórych przypadkach proporcje między intencją a konsekwencją mogą wpływać na moralny osąd czynów ukonstytuowanych przez owe intencje i konsekwencje, a nawet go łagodzić. Ale tam, gdzie wchodzi w grę możliwość przebaczenia, świadomość popełnianego zła znaczy nawet więcej niż konsekwencje działania. Profesor, który zgodził się przyjąć stanowisko żydowskiego kolegi wydalonego z uniwersytetu, rodzina, która wprowadziła się do mieszkania, którego żydowscy właściciele zostali „przesiedleni”: były to stosunkowo mało znaczące wykroczenia, biorąc pod uwagę całłościowy skutek ludobójstwa. A jednak świadomość zakładana w takich aktach nie różni się w żadnym stopniu od świadomości towarzyszącej czynom, których konsekwencje były większe i bardziej rażące; konkretna wiedza, w każdym ze swoich przejawów, potwierdza ekstremalny charakter całości.

Należy przyznać, że w przedstawionej tu analizie kwestia udzielenia przebaczenia w wypadku, gdy ktoś o nie nie prosi, jest dyskusyjna. Godną uwagi cechą prowadzonych od 1945 roku procesów wojennych przeciwko oskarżonym o zbrodnie związane

²¹ Przedruk w: Geoffrey H. Hartman (red.), *Bitburg in Moral and Political Perspective*, Bloomington, Ind., Indiana University Press 1986.

z nazistowskim ludobójstwem jest, że tylko w kilku przypadkach, nawet po ogłoszeniu werdyktu o winie, skazani prosili o wybaczenie. Samo to jest wyraźną formą powtórzenia - ponownego potwierdzenia pierwotnego aktu, a zatem jego przedłużenia. Poza tym, wielokrotne odmawianie zwrócenia się z prośbą o wybaczenie ustala jego wartość oraz cenę egzekwowaną przez sam czyn, nie tylko bezprawny, ale uznany za niewybaczalny. Poniesiona strata dotyczy zarówno pokrzywdzonego, jak i krzywdziciela: dla tego ostatniego, ponieważ przebaczenie zawiera obietnicę odnowy i wspólnoty z osobą lub grupą, od której sam się odciął przez swój czyn; dla tego pierwszego, bo kiedy przebaczenie jest możliwe, pozwala zagoić, a nawet zapomnieć o ranach - a zarazem również przyczynia się do przyszłego odnowienia wspólnoty.

Przebaczenie otwiera więc możliwości odkupienia historii z przeszłości i zaoferowania wspólnej przyszłej egzystencji - i z tego punktu widzenia widoczny jest rozmiar straty, kiedy brakuje możliwości przebaczenia. Dla skrzywdzonych strata będzie się pogłębiać nawet do śmierci, dla sprawców historia pojedynczego czynu staje się trwałą. To tak jakby tutaj, na tle nazistowskiego ludobójstwa, w którym zło czyniono świadomie, ustalona została nowa zasada etycznego obowiązku, proporcjonalna do niewybaczalnego aktu dokonanego ludobójstwa: „Nic nie rób, nie pozwól, aby wydarzyło się coś, czego nie można by wybaczyć”. Jak w wypadku wielu innych tradycyjnych zasad etycznych znaczenie i tej zasady staje się najbardziej widoczne, gdy ulega ona pogwałceniu; w przeciwieństwie do innych, zaczyna się ona i kończy znaczeniem pogwałcenia jako takiego.

DECYZJA O NIEPODEJMOWANIU DECYZJI

Historia etyki jest historią generalizacji. Nawet ocena indywidualnych osądów lub działań jako etycznych wymaga zrobienia kroku w stronę abstrakcji w celu uchwycenia zasad, które nadały im ten charakter. Z pewnością impuls do uogólniania jest zrozumiały, kiedy badacze etyki proponują zalecenia dotyczące przyszłych decyzji wraz z wieloma przewidywanymi ewentualnościami. A zatem dyskurs etyczny przejmuje teoretyczne ideały filozofii, a razem z nimi wymóg, ażeby konkluzje były na tyle szerokie, by obejmowały nie tylko ten czy inny moment powstawania etycznego osądu, ale tworzyły spójne reguły dające się zastosować we wszystkich takich przypadkach. „Czym jest odwaga?”, „Czym jest pobożność?”, „Czym jest sprawiedliwość?” - pyta Sokrates w dialogach Platona - i szybko dostrzegamy, że pytania te prowadzą nas poza jednostkowe sytuacje w historii moralności mówiące tylko o tym, jak jedna osoba lub grupa ludzi traktowała inną w danym czasie - a nie o tym, jak mogliby postąpić, a jeszcze mniej o tym, jak oni lub ktokolwiek inny powinni byli postąpić. Tak więc wielcy filozofowie moralności - Platon, Arystoteles, Spinoza, Kant - osiągają w swoich dziełach wstępny konsensus co do konieczności generalizowania, który skłania ich do wyjścia poza poszczególne moralne „fakty” zwykłego doświadczenia, nawet jeśli (co zwykle ma miejsce) później powracają i testują siebie samych za pomocą tychże faktów.

Ta sama skłonność do abstrahowania uwidacznia się nawet w posługiwaniu się określonymi przykładami w teorii etyki. Raz jeszcze, kiedy filozofowie kierują swą uwagę na zasady etyki, historia zdaje się nie mieć z tym nic wspólnego. Z pewnością na tyle na ile przykłady przedstawiane przez filozofów mają angażować czytelnika, mogą równie dobrze być spreparowane lub wymyślone. Oczywiście, zwykle wymaga się, by były prawdopodobne i adekwatne, i w tej mierze świat doświadczeń czy historii nigdy nie jest zbyt odległy. Fikcja stanowi wariant codziennego świata, a zatem wymóg prawdopodobieństwa nie jest dużym ograniczeniem - co pozwala filozoficznym przykładom bezkarnie wyolbrzymiać lub przekreślać fakty. „Czy powinienem zwrócić właścicielowi broń, wiedząc, że zamierza jej użyć przeciwko komuś?” „Czy byłbym usprawiedliwiony, kłamiąc niedoszłemu mordercy, który pyta, gdzie może znaleźć upatrzoną ofiarę?” Platon i Kant wyprowadzają więc świadectwa z przykładów, które historycznie nie miały miejsca - przynajmniej nie w ich historiach - ale które na mocy analogii, prawie jak metafory, służą rozwijaniu i weryfikacji teorii

etycznych. Moglibyśmy zapytać, czy odkrycie, że miały charakter historyczny zmieniliby coś w tym względzie.

Być może niemożliwe jest przeprowadzenie dowodu na to, że lojalność filozofii w stosunku do abstrakcyjnej lub „zwykłej” możliwości wyjaśnia pogłębiający się dystans pomiędzy etyką filozoficzną a światem etycznej praktyki, ale sam fakt istnienia tej rozbieżności jest bezsporny. W rzeczywistości odkrywamy, że zajmujemy się dwiema najwyraźniej niezależnymi historiami: z jednej strony, historią etyki filozoficznej dostarczającej niejednej teoretycznej i uogólniającej perspektywy, które mają być pomocne w osądzaniu etycznych decyzji i rozumowania; z drugiej strony, historią moralnej praktyki, etyki stosowanej, gdzie zdaje się nie istnieją żadne ogólne zasady i gdzie na każdy krok w przód przypada inny - wstecz: zanika kara śmierci, a wzrasta częstotliwość stosowania tortur; załamują się pozorne dobrodziejstwa feudalizmu i zastępuje go hipokryzja nacjonalizmu; niewolnictwo staje się nie do przyjęcia, ludobójstwo zaczyna nęcić. Czy ktokolwiek mógłby stwierdzić istnienie postępu w zbiorowym lub indywidualnym sumieniu w nurcie różnorodnej - i w innych przypadkach zwykle kumulacyjnej - historii Zachodu?

Może się wydawać, że słowa krytyki nad przeszłością dyskursu etycznego oznaczają również wzbudzenie wątpliwości związanych z jego przyszłością i możliwościami. Z pewnością minimalne stwierdzenie o różnicy pomiędzy rozumowaniem praktycznym lub etycznym, z jednej, a teoretycznym, z drugiej strony, zostało ostatnio, po długim czasie, uznane przez filozofów i wydaje się, że samo to ustępstwo świadczy o niepowodzeniu, jakie poniosła etyka teoretyczna w przeszłości. Pod pewnymi względami dowody na istnienie tej różnicy wydają się tak samo oczywiste, jak odkrywcze. Przykładowo, teoretyczna lub „naukowa” wiedza jest zwykle postrzegana jako przenośna i postępową: nikt dzisiaj nie musi odtwarzać prac Newtona lub Kopernika, ażeby skorzystać z ich odkryć; licealiści zaczynają w punkcie, w którym wcześniejsi naukowcy geniusze zakończyli swoje badania. W przeciwieństwie do tego, wiedza etyczna lub praktyczna jest uzależniona od historii i charakteru każdej osoby i ciągle odnawiana. Jeśli chodzi o wiedzę tego rodzaju, jednostki, nawet jeśli nie muszą faktycznie zgłębiać historii kultury, nie mogą po prostu przyjmować jej wniosków jako własnych: nikt inny nie może wykonać za nich pracy związanej z osądem moralnym.

Ale kiedy tylko spojrzymy na ten kontrast z takiego punktu widzenia, zdamy sobie sprawę, że może być on wyolbrzymiony, że również etyka ma wymiar społeczny, a społeczne normy i oczekiwania, które są głównym, powszechnym i uogólnionym wyrazem wyznawanych wartości, mają faktyczny i prawny wpływ na indywidualne decyzje. Pojawia się zatem pytanie o nadrzędną różnicę pomiędzy teorią a praktyką, o to, jak etyczne teoria i zasady mogą wpływać na sposoby powstawania etycznych sądów oraz, jeszcze wcześniej, etycznej wyobraźni. Jedyne oczywiste źródło, w stronę którego można by się zwrócić, próbując pojąć uwarunkowania etycznej teraźniejszości, leży w przeszłości historycznej, w wydarzeniach, o których wiemy, że są możliwe, gdyż rzeczywiście zaistniały. Mogłyby one ujawnić swoje znaczenie, gdyby określić

i doświadczyć punktu pierwszego spotkania tego, co było możliwe i co się następnie wydarzyło. Ostatecznie najbardziej charakterystyczną i najtrudniejszą cechą decyzji etycznych jest fakt, że pojawiają się w terażniejszości i że muszą zostać podjęte. Niepodjęcie decyzji jest również decyzją i to zawsze jednostka, w terażniejszości, zmuszona jest działać (nawet jeśli oznacza to tylko akceptację czyjejs wcześniejszej decyzji). Znaczenie historycznych przykładów w przypadku etyki nie umniejsza wagi terażniejszości; widoczna jest tutaj głębsza intencja twierdzenia Hegla, że jedyną rzeczą, której uczymy się od historii, jest to, że niczego się od niej nie uczymy. Ale jeśli się nie uczymy lub też nie możemy się uczyć od przeszłości, wciąż możemy nauczyć się czegoś jeszcze ważniejszego - jak umiejscowić siebie samych w historii, w y o b r a - z i ć sobie siebie historycznie, z nadzieją, że wpłynie to na sposób, w jaki wyobrażamy sobie i rozumiemy, a następnie osądzamy terażniejszość.

Nazistowskie ludobójstwo może wydawać się niezbyt trafną podstawą do rozwijania koncepcji edukacji moralnej. Odznacza się ono taką skrajnością, że moglibyśmy przewidywać, iż w najlepszym razie, każda konkluzja wyprowadzona z tych wydarzeń nie będzie miała żadnych ogólnych implikacji dla etycznej teorii i praktyki, w najgorszym zaś, że będzie wyrażać jedynie stroniczość moralnego *post factum* lub czcze frazesy. Z drugiej jednak strony, akt ludobójstwa był zjawiskiem o wymiarze moralnym, którego ekstremalny charakter wciąż stanowi wyzwanie dla racjonalnego i wyważonego tonu etyki tradycyjnej. Być może trudne przypadki tworzą złe prawo, ale jeśli etyka nie sprawdza się w przypadkach skrajnych, podejrzany staje się sposób, w jaki przedstawia przypadki proste. Co więcej, najbardziej zasadnicze zagadnienie związane z sądem etycznym - problem podejmowania decyzji, gdy w grę wchodzi ludzkie życie - stale powraca w tych wydarzeniach jako wyzwanie dla wszystkich, których dotyczyło rozwijające się w różnych kierunkach ludobójstwo: dla Niemców, nieżydowskich obywateli reagujących na rozkazy zbrodniczego rządu, dla mieszkańców krajów zmuszonych do podjęcia decyzji o oporze, dla obywateli krajów będących świadkami zdarzeń, którzy stanęli w obliczu decyzji o interwencji i oczywiście dla Żydów, głównych obiektów ludobójstwa, zmuszonych do podjęcia decyzji o reakcji na sytuację proponującą im wybory polegające głównie na różnych możliwościach zagłady.

Ostatnia z tych możliwości zwykle niewiele przypominała wybór; wiedza o kilku opcjach, które się pojawiły, była często niepewna i ograniczona, podobnie jak niepewna i ograniczona była zdolność do działania. Niemniej jednak zdarzały się pewne wybory i decyzje, a patrząc wstecz, jesteśmy w stanie rozpoznać formy, w jakich one występowały, a także ich konsekwencje. Patrząc retrospektywnie, łatwo jest ulec pokusie osądzania przeszłości, jak gdyby takie osądy nie miały nic wspólnego z nami obecnie. Ale to, również błędnie, sugerowałoby, że owe wybory są już teraz zamknięte, zakończone, a faktycznie służą jako łączniki dostarczające środków do działania etycznej wyobraźni w terażniejszości. Możliwe jest umieszczenie naszych doświadczeń w przeszłości zamiast na odwrót - jak to zwykle czynimy - i warto to robić, ponieważ wyciągnięte wnioski są całkowicie niepodobne do tych osiągniętych za pomocą rozu-

mowania teoretycznego, w którym nie ma miejsca dla pamięci. Matematyczny dowód przeprowadzony po raz drugi i trzeci nie odsłoni nic więcej niż za pierwszym razem - sądy moralne różnią się od rozumowania teoretycznego właśnie tym, że gdy stają na nowo w obliczu „tych samych” zagadnień, mogą wprowadzać w przeszłość nowe sądy. Oczywiście etyczna przeszłość często pozostaje w związku przyczynowym z terażniejszością dzięki precedensom lub nawykom i świadectwo z przeszłości może służyć jako stała wskazówka lub norma. Ale wyobrażając sobie przeszłość, możliwe jest również przekroczenie granic czasowych oddzielających ją od terażniejszości i skonfrontowanie przeszłości w kategoriach terażniejszości (zwykle pojmujemy terażniejszość jako raczej zawężoną o przeszłość niż przez nią powiększoną). Innymi słowami, czas jawi się jako nieodłączny element moralnego osądu; pozostaje jedynie pytanie, czy to, co się wydarzyło w przeszłości, będzie postrzegane w terażniejszości jako statyczne, czy też jako wciąż aktywne, kształtujące i samo w sobie zależne od terażniejszości.

Rozważany tutaj przykład historyczny był bez wątpienia najtrudniejszym, najcięższym przypadkiem decyzji, przed którą stanęła społeczność żydowska w czasie trwania ludobójstwa. Oczywiście w większości rozkazów wydanych Żydom przez nazistów nie było w ogóle miejsca na jakąkolwiek decyzję. Ów brak jest faktycznie tym, co w ostatecznym rozrachunku odróżnia ludobójstwo jako zjawisko od innych rodzajów morderstw i odmian zła: czegokolwiek by ofiara nie zrobiła czy nie wybrała (lub mogłaby zrobić lub wybrać), zamiary wobec niej nie ulegną zmianie. Były jednak w nazistowskim ludobójstwie sytuacje, które pozostawiały żydowskim społecznościom (i ich członkom) pewien stopień autonomii. Najważniejsza pojawiła się - z zamierzoną przez nazistów ironią - gdy poszczególne społeczności dostały rozkaz wyboru pomiędzy życiem a śmiercią swoich członków. Stało się to w momencie, kiedy naziści rozpoczęli transporty mieszkańców gett do obozów śmierci i zażądali, by selekcje osób przeznaczonych do „przesiedlenia” zostały przeprowadzone przez samych członków społeczności pod groźbą kary (była to wyrażona *implicite* lub *explicite* kara śmierci) w przypadku niewykonania rozkazu. Owe rozkazy były zwykle wydawane Judenratom, radom żydowskim miast i gett Europy Wschodniej, które stały się przedmiotem kontrowersji prawie natychmiast od chwili powstania, tj. od dnia 21 września 1939 roku, kiedy to Heydrich, szef Policji Bezpieczeństwa i Służby Bezpieczeństwa SS, wydał instrukcje dotyczące powołania ich do życia. To właśnie głównie członkowie tych rad - w różnym czasie i na różne sposoby, ale praktycznie bez wyjątku - stanęli w obliczu dylematu: czy i jak decydować, biorąc za podstawę otrzymane rozkazy. Jak się później okazało, taka rola była dla nich przewidziana od samego początku. W edykcje Heydricha Judenraty zostały określone jako administracyjne rady lub urzędy Uczące do 24 członków, mające powstać w każdej z żydowskich społeczności i gett okupowanej Polski'. Ponieważ getta były pomyślane jako etap przejściowy w nazistowskim ¹

¹ Zobacz klasyczną pracę Isaiaha Trunka *Judenrat*, New York, Stein and Day 1972, a na ten temat szczególnie s. 7-16.

projekcie „ostatecznego rozwiązania” znaczyło to - i prędzej czy później zrozumieli to wszyscy - że Judenraty miały służyć jako instrumenty tej polityki. Stały się również odpowiedzialne - i były to bardziej bezpośrednie zadania dla ich członków - za administracyjne zarządzenia, które pozostały niesprecyzowane w nazistowskich rozkazach dotyczących zakładania gett. Zatem rady podjęły się dopilnowania, aby ze- pchnięci do gett Żydzi mieli zapewnione, przynajmniej w stopniu minimalnym, mieszkanie i żywność; miały stworzyć możliwość zatrudnienia oraz znaleźć środki na pomoc medyczną i inne cele (edukacyjne, kulturalne). (Rozmiary tego zadania staną się widoczne, kiedy uświadomimy sobie, że dla największego z gett - warszawskiego - oznaczało to podjęcie tego rodzaju działań dla populacji liczącej przeciętnie, pomiędzy wrześniem 1939 a sierpniem 1942, około 400 tysięcy osób.)

Nawet jeśli w pierwszych dniach ich istnienia członkowie mianowani do rad nie zdawali sobie dokładnie sprawy z funkcji, jaką ostatecznie miały one pełnić, wiedzieli wystarczająco dużo, aby przejawiać niepokój. Niewielu członków rad sprawowało swój urząd gorliwie czy nawet chętnie; wielu zostało po prostu wyznaczonych przez nazistów. Co więcej, większość z nich ostatecznie zamordowano i chociaż istniały ważne różnice między poszczególnymi radami i ich przewodniczącymi (jak na przykład pomiędzy Adamem Czerniakowem z getta warszawskiego, który popełnił samobójstwo, gdy stanął w obliczu wspomnianych już tu decyzji, a Rumkowskim, „królem” getta łódzkiego, który wręcz wykorzystywał podobne decyzje, aby nadać znaczenie własnej osobie aż do momentu, kiedy sam został wysłany na śmierć), powszechną funkcją wszystkich rad było przygotowywanie reakcji poszczególnych społeczności na nazistowskie dyrektywy. Isaiah Trunk i inni historycy doszli do wniosku, że różnice pomiędzy radami (i administrowanymi przez nie żydowskimi społecznościami) były tak duże, że niemożliwa jest żadna generalizacja dotycząca ich działalności². Jednak na tyle na ile nadrzędnym celem nazistów w stosunku do tych wszystkich społeczności było zmuszenie ich do samodestrukcji, sam ten fakt pozostaje przynajmniej podstawą do porównań - jak również ich reakcje na ten zamiar, w miarę jak stawał się on coraz bardziej wyraźny.

Oczywiście pozostaje w mocy zagadnienie innego rodzaju, czyli „problem granicy” nagłośniony przez Hannah Arendt, ale dyskutowany już wcześniej przez same otoczone przez wroga żydowskie społeczności, a mianowicie stwierdzenie, że rady nie powinny były w ogóle zgodzić się na pełnienie swoich funkcji. Arendt argumentuje, że samo tylko i s t n i e n i e rad przyczyniło się do nazistowskiego „ostatecznego rozwiązania”, że bez rad w przestrzeni chaosu, która by zapanowała, dużo więcej Żydów - może połowa zamordowanych, czyli pomiędzy 2,5 a 3 miliony osób - mogłaby ocalać³. Krytycy Arendt zakwestionowali te supozycje, twierdząc, że naziści działali-

² Porównaj *Judenrat* Trunka; a także Yehuda Bauer, *The Jewish Emergence from Powerlessness*, Toronto, University of Toronto Press 1979, 37 ff.

³ A r e n d t, *Eichmann* (zob. roz. 1, przyp. 19), s. 124-126.

by nawet i bez rad oraz że istniało zapotrzebowanie na jakąkolwiek organizację, która byłaby w stanie zadbać o potrzeby społeczności⁴. Warto również zaznaczyć, że wskazywana przez Arendt jako alternatywa, radykalna dezorganizacja zakłada nadzwyczajną jedność i siłę ducha; reprezentowałoby to faktycznie wysoce niezwykłą formę zbiorowego oporu. Zatem twierdzenie, że istnienie rad przyczyniło się do zagłady Żydów, nie odbiega daleko od stwierdzenia, że sama egzystencja Żydów miała tu swój wkład. Prawie na pewno nie było żadnej rady ani też indywidualnego jej członka i nawet niewielu Żydów podlegających ich jurysdykcji, którzy w pewnym okresie nie wierzyliby, że działanie rad może poprawić warunki w gettach, że mogą one uzyskać czas dla członków swoich społeczności, i że ten czas - w pewnym momencie - może zamienić się w życie. I chociaż wiara ta była czasami wypaczona przez egoistyczne motywy lub przez to, co teraz można postrzegać jako pomyłkę lub myślenie życzeniowe, to nieistnienie rad nie gwarantowało niczego bardziej prawdopodobnego lub efektywnego.

A zatem pytanie, które pozostaje aktualne, nie dotyczy kwestii istnienia rad, ale decyzji i działań, które zostały przez nie zainicjowane, a szczególnie decyzji, przed którą w różnym czasie stanęły praktycznie wszystkie z nich, mianowicie wtedy, gdy rozkazano im przeprowadzić selekcje współbraci do „przesiedlenia” (*Umsiedlung*) lub „ewakuacji” (*Aussiedlung*) - terminy, które zgodnie z nazistowskimi „regułami językowymi” były metaforycznymi określeniami dla „egzekucji”. (Ludobójstwo, o czym jest mowa w rozdziale 4, rozciągało się i na język, i na ludzi). Wszystkie inne decyzje rad były podrzędne wobec stanowiska zajętego w tej sprawie. Jeśli podczas formowania rad nazistowski cel „ostatecznego rozwiązania” nie był jeszcze w pełni określony, na definicję nie trzeba było długo czekać i organizacja gett i Judenratów była jak najbardziej jej częścią⁵. I chociaż rady zwykle stawiały sobie za cel ochronę życia i uczynienie z gett miejsc znośnych na tyle, na ile było to możliwe, zważywszy na wszechobecną przemoc, to jednak uzasadnienie to w sposób oczywisty stało się problematyczne w momencie, kiedy radom polecono podejmowanie decyzji o życiu i śmierci członków ich społeczności.

⁴ Zobacz na przykład Jacob Robinson, *And the Crooked Shall be Made Straight*, Philadelphia, Jewish Publication Society 1965; Gertrudę E z o r s k y, *Hannah Arendt's View of Totalitarianism and the Holocaust*, „Philosophical Forum” 11 (1984), s. 63-81; oraz Nathan Rotenstreich, *Can Evil Be Banal?*, „Philosophical Forum” 11 (1984), s. 50-62.

⁵ Istniejący wśród historyków spór o dokładną datę określenia tego celu wystarczy, by uznać, że samo dążenie do takiej dokładności może być błędem. Zob. np. Bauer, *Jewish Emergence*, 8 ff.; H i l b e r g, *Destruction*, s. 401-407. Niewątpliwie część trudności wiąże się z umiejscowieniem zbiorowej decyzji, inna trudność to - zarówno dla decyzji zbiorowej, jak i indywidualnej - przypisanie „czasu” intencji. Jednak rozkaz Heydricha ustanawiający Judenraty wydaje się nie budzić żadnych wątpliwości przynajmniej jako zwiastun, ponieważ rozróżnił „1. cel ostateczny (który będzie wymagał dłuższego okresu czasu) i 2. etapy prowadzące do wypełnienia celu ostatecznego (które rozpoczęły się od koncentracji Żydów w miastach i ustanowienia Judenratów etc.)”.

Użycie terminu „problematiczne” wraz z jego konotacjami wskazującymi na niepewność jest konieczne nawet w tym punkcie, ponieważ tutaj również nie wszystko było zawsze jasne. W niektórych przypadkach członkowie rad, stojących w obliczu takich decyzji, mogliby z perspektywy czasu tłumaczyć się w sposób uzasadniony niewiedzą i twierdzić, że nie wiedzieli nic o losie, na który skazywali wyselekcjonowanych ludzi (choćby twierdzenie takie w innym czasie byłoby równoznaczne z odmową dania wiary dowodom). Co więcej, rady nie uniknęłyby zadania przeprowadzenia rozróżnienia między taką decyzją, a innymi przypadkami „wyborów”, na które już wcześniej się godziły. Przykładowo, w początkowym okresie istnienia gett naziści często chwyтали na ulicy ludzi potrzebnych do przymusowej pracy w sposób zupełnie przypadkowy i rady w wielu gettach zgodziły się wysłać określone liczby pracowników, aby uzyskać pewien stopień kontroli nad tym procederem. Jeśli rady miały w ogóle istnieć, pewne przypadki selekcji były prawdopodobnie nie do uniknięcia, chociaż można utrzymywać, że w takiej sytuacji jeszcze ważniejsze było to, aby rady przeprowadzały jednak rozróżnienie pomiędzy poszczególnymi przypadkami.

W każdym razie istniały momenty bez żadnej z owych okoliczności łagodzących, kiedy to dla członków rad było całkowicie jasne, zarówno to, jakie konsekwencje miałyby podjęcie decyzji, jak i to, co pociągnęłaby za sobą odmowa. Działo się tak w dostatecznie wielu sytuacjach, aby można wyraźnie dostrzec, w całej ich ostrości, cechy charakterystyczne decyzji, przed którą stanęły różne rady, cechy, które nie uległy zmianie mimo upływu czasu. Nakazuje się zniewolonej populacji, aby poświęciła na egzekucję - nazwaną którymkolwiek z kodów: przesiedleniem lub ewakuacją - pewną liczbę swoich członków, którzy w rozkazie pozostają nienazwani, a zatem muszą zostać wyselekcjonowani przez wspólnotę lub jej reprezentantów. Odmowa wykonania rozkazu oznacza prawdopodobnie karę śmierci dla takiej samej lub nawet jeszcze większej niż w początkowym rozkazie liczby osób; posłuszeństwo pozwala na przynajmniej chwilowe (a może dłuższe) odroczenie dla tych niewyselekcjonowanych. A zatem rady musiały zadecydować, jak odpowiedzieć na zarządzenie.

Można by oczekiwać, że gdzieś w historii da się odnaleźć jakieś inne wersje tego trudnego dylematu - i faktycznie istnieje taki przypadek, zarówno w rzeczywistości, jak i w dyskusji teoretycznej, w samej historii Żydów. Klasyczne sformułowanie problemu podsumowujące kilka wcześniejszych wydarzeń zaistniałych od II wieku znajduje się w *Miszne Tora* Majmonidesa. Majmonides opisuje sytuację, kiedy to zwycięzcy wrogowie żądają od grupy Izraelitów: „Oddajcie jednego spośród was, abyśmy mogli skazać go na śmierć; w przeciwnym razie zabijemy was wszystkich”. Majmonides odpowiada: „[Izraelici] powinni raczej wszyscy umrzeć niż oddać im jednego Izraelitę. Ale jeśli oni [wrogowie] wymieniliby jedną osobę mówiąc »Oddajcie nam tę jedną osobę, bo inaczej wszyscy zginiecie«, mogą go oddać pod warunkiem, że był winny śmiertelnej zbrodni... Ale zasadą jest nie mówić im [wrogom] o tym z wyprzedzeniem”⁶.

⁶ Majmonides, *Miszne Tora*, ks. 1, roz. 5. Zobacz również David D a u b e, *Collaboration with*

Pewne aspekty orzeczenia Majmonidesa dają podstawy do szczególnego namysłu. Rzecz pierwsza: wydaje się oczywiste, że liczne zastrzeżenia załączone do relacji Majmonidesa uczyniłyby praktycznie niemożliwym uzasadnienie wydania jakiegokolwiek członka społeczności w obliczu takiego żądania. Przykładowo, oddanie jakiejś osoby wymaga nie tylko wezwania imiennego, ale i tego, że winna być ona śmiertelnej zbrodni (co, jak można przypuszczać, powinno być ustalone przez należycie ukonstytuowany żydowski sąd). I nawet wtedy, jak następnie twierdzi Majmonides, nie powinien zostać wydany nikt - pod żadnym warunkiem - jeśli żądanie wynika z systematycznych prześladowań religijnych. Innymi słowy, generalna postawa Majmonidesa jest jasna: dana społeczność powinna raczej sama narazić się na ryzyko, niż pozwolić, aby dotknęło to niewinną jednostkę. I chociaż nie dostarcza on pełnej relacji z przebiegu rozumowania prowadzącego do takiej konkluzji, możemy wiele wywnioskować z samego jej sformułowania oraz z tego, co powiedział gdzie indziej, a co jest owej konkluzji konsekwencją.

Najbardziej wymowną cechą wypowiedzi Majmonidesa jest wyraźne odrzucenie twierdzenia, że liczba osób ma wpływ na podejmowaną decyzję. Przyznaje on, bez dalszych komentarzy, że niewykonanie rozkazu wydania jednej lub kilku ofiar może spowodować śmierć większej liczby ludzi - wszystkich (bez względu na ich ilość) niewinnych. Podstawą, na której odrzuca on żądanie, musi być zatem coś innego niż najbardziej oczywiste konsekwencje decyzji. W swoich wyjaśnieniach, w tym samym rozdziale *Miszne Tora*, Majmonides wskazuje, jaka mogłaby być owa podstawa, a mianowicie chodzi tu o kilka absolutnych zakazów - tych biblijnych przykazań, które nie mogą być łamane nawet, gdy w grę wchodzi życie człowieka.

Majmonides przytacza trzy takie zakazy: bałwochwalstwo, wykroczenia na tle seksualnym i morderstwo; i ten ostatni wyraźnie wpływa w sposób bezpośredni na jego orzeczenie o niepodejmowaniu decyzji. Akt selekcji i przekazania członka społeczności sam jako taki byłby objęty oskarżeniem o morderstwo; podstawy do osądzenia go w ten sposób, jak możemy wnioskować, są częściowo abstrakcyjne: „Rozum wskazuje nam, że nie należy unicestwiać jednego ludzkiego życia w celu ratowania innego życia” - a częściowo praktyczne: jak można przeprowadzić taką selekcję, nawet gdyby uznać, że ma ona swoje podstawy? Dla Majmonidesa akt selekcji przenosi również na społeczność odpowiedzialność, która w przeciwnym wypadku spoczywałaby wyłącznie na mordercy: przez ten akt staje się ona jego instrumentem. Wymagania implikowane przez proces selekcji graniczą z tym samym moralnym zagadnieniem. Czy istnieją kryteria współmierne do stawki takiej decyzji? To jest, jak zdaje się postrzegać sytuację Majmonides, życie stawiane przeciwko życiu, nie młode życie przeciwko staremu, utalentowane przeciwko zwykłemu, a nawet nie wiele istnień przeciw-

ko ich mniejszej liczbie: tutaj panuje wyłącznie równość, a zatem nie ma podstaw do uprzywilejowania lub selekcji.

Moralna pewność i siła analizy Majmonidesa jest oczywista. Ale widzimy również, że wnioski, do których dochodzi, oraz wynikające z nich zalecenia są niezwykle wymagające. Nie tylko wymagają one od społeczności, aby stanęła raczej w obliczu perspektywy całkowitej zagłady niż wyboru częściowego ocalenia, ale jasne jest również, że z tych samych przesłanek można wyprowadzić odmienne wnioski, być może przypisujące życiu taką samą wartość i równie silnie zakazujące morderstwa. Owa alternatywna konkluzja pojawia się faktycznie w odpowiedzi na żądanie przypominające to opisane przez Majmonidesa, sformułowane jednak w czasach nazistowskiego ludobójstwa i wnoszące do sprawy zagadnienie, którego Majmonides prawdopodobnie nie mógł przewidzieć: groźbę wyniszczenia nie tej czy innej grupy Żydów, ale całego narodu żydowskiego. W październiku 1941 roku, Judenrat getta w Kownie, w obliczu rozkazu zgromadzenia mieszkańców getta w celu dokonania „selekcji” do deportacji, zwrócił się do wysokiego rabina Kowna - Awrahama Dubera Kahana Szapiro - aby osądził, czy powinni posłuchać zarządzenia. Odpowiedź Szapiro była nie mniej bezpośrednia niż Majmonidesa, ale odwrotna: „Jeśli jakaś społeczność żydowska (oby Bóg ją wspomagał) skazana została na fizyczną zagładę i istnieją sposoby na ocalenie jej części, przywódcy tej społeczności powinni mieć odwagę, aby wziąć na siebie odpowiedzialność za ten akt i ratować to, co możliwe”⁷.

Nie powinniśmy zakładać, że osąd rabina Kowna został wydany bez pełnej świadomości rozbieżności z opinią Majmonidesa, ani nie powinniśmy interpretować jego raczej określonego sformułowania w kategoriach „pierwszeństwa” - konieczności decydowania na gruncie moralnie neutralnej hierarchii priorytetów (jak udzielanie pomocy rannym żołnierzom w warunkach nagłego wypadku, poczynając od najciężej rannych), gdzie nie istnieje kwestia współudziału lub winy. Co więcej, wyciągnięty przez niego wniosek nie jest wyjątkiem zaistniałym tylko w getcie kowieńskim - chociaż jest faktycznie prawdą, że gdzie indziej wznoszono czasami sprzeczny wobec zajętego przez niego stanowiska. Na tyle na ile możliwa jest generalizacja, w większości przypadków, gdy rady stawały w obliczu dylematu o podjęciu decyzji, ich wnioski przybierały tę samą formę i opierały się o to samo uzasadnienie, co opinia rabina Kowna. Co więcej, nietrudno jest zrozumieć podstawy takiej reakcji⁸. Nawet zanim

⁷ Por. Jacob Robinson, *Introduction to Trunk, Judenrat*, xxxi-xxxii. Zob. również the Responsum by Rabbi Ephraim Oshry w Yitzhak Arad, Yisrael Gutman i Abraham Margalio (red.), *Documents from the Holocaust*, Jerusalem, Yad Vashem 1981, s. 402-403; oraz relację Davida Kahana, *A Lvov-Ghetto Diary (Hebrew)*, Jerusalem, Yad Vashem 1978, s. 62-65.

⁸ Zob. I. J. Rosenbaum, *The Holocaust and Halakhah*, New York, Ktav 1976, s. 17-46. Wypowiedź, we własnej obronie, Jacoba Gensa, przywódcy Judenratu w Wilnie, jest przekonującym podsumowaniem podobnej postawy: „Biorę pod uwagę żydowską krew, nie żydowski honor. Kiedy Niemcy chcą tysiąca osób, wydaję ich, ponieważ jeśli my Żydzi nie oddamy ich sami, Niemcy przyjdą i wezmą ich siłą. Wezmą nie tysiąc, ale tysiące. Wydaną setką ocalam tysiąc, jednym tysiącem - dziesięć tysięcy” (zob. Philip Friedman, *Roads to Extinction*, Philadelphia, Jewish Publication Society 1980, s. 370-71).

przebieg działań wojennych zmienił się na niekorzyść nazistów, a jeszcze bardziej potem, istniała wyraźna możliwość ocalenia pewnej liczby członków żydowskiej społeczności i pojawiła się teza, że poświęcenie części, wobec perspektywy zagłady całej grupy, można by usprawiedliwić, gdyby taki akt uczynił tę możliwość bardziej prawdopodobną. Decyzja nieuczynienia tego byłaby faktycznie nałożeniem ciężkiego moralnego brzemienia z powodu nieuratowania tych, którzy mogliby zostać ocaleni i rady naraziłyby się na oskarżenie o udział w morderstwie. Jeżeli bez względu na to, co postanowiłyby rady - zdecydować lub, za Majmonidesem, odmówić podjęcia decyzji - mielibyśmy do czynienia z moralnym przewinieniem, to czy pierwsza możliwość, wraz z perspektywą ocalenia przynajmniej części społeczności, nie powinna rozstrzygać wątpliwości?

Z perspektywy czasu można utrzymywać, że w rzeczywistości gotowość przyjęcia tej linii rozumowania nie działała na korzyść ocalenia i że decyzje podjęte przez Judenraty nikogo nie uratowały. Podkreśla się również, bardziej ogólnie, że bez względu na decyzje rad wynik - zagłada gett i ich mieszkańców - byłby ten sam⁹. Ale nawet jeśli twierdzenia te są prawdziwe (ani jedno, ani drugie nie jest łatwe do udowodnienia), nie wpływa to na kwestie moralne obecne w samej decyzji, jako że mogłyby się one pojawić w innych kontekstach lub też, jako że zaistniały w opisanych tutaj sprzecznych możliwościach. Problem, jaką moralną rolę należy przypisać praktycznym konsekwencjom, jest faktycznie ważnym elementem różnicy zdań pomiędzy Majmonidesem a rabinem Kowna. I chociaż istnieje między nimi wyraźna zgoda co do ważności ludzkiego życia, konkluzja Majmonidesa sugeruje, że okoliczności aktu mającego je chronić mogą znaczyć dużo więcej w kategoriach moralnych niż jego rezultaty; dla rabina Szapiry hierarchia ważności jest odwrotna. Zatem, według Majmonidesa, ilość istnień, których dotyczy decyzja, nie wpływa na równowagę moralną: żadnego istnienia nie można stawiać na szali w zamian za jakąkolwiek większą ich ilość, ale i życie samo w sobie nie może być wyróżniane tam, gdzie środki porównania mogą wynikać z różnicy pomiędzy życiem a śmiercią. Pogląd przeciwny zakłada, że konsekwencje, a więc możliwość ocalenia grupy osób, a może nawet jednej osoby - a zatem przeprowadzenie rozróżnień pomiędzy poszczególnymi osobami - mogłyby uzasadniać czyn, który sam w sobie lub w jakimkolwiek innym kontekście musi być naganny i zabroniony. Brak działania jest również, w tym drugim przypadku, rodzajem działania.

Okres nazistowskiego ludobójstwa dostarcza niestety przykładów wyraźnych różnic w skutkach pomiędzy tymi dwoma stanowiskami. Jednym z takich przypadków jest getto łódzkie, gdzie strategia Rumkowskiego, prezesa rady, polegała od samego początku na ratowaniu niektórych członków społeczności kosztem życia innych. Naciskał na rozwój przemysłu, który mógł sprawić, że pracownicy getta staną się potrzebni nazistom w ich wojennych wysiłkach; zgadzał się na to, by, zgodnie z nazistowskimi rozkazami decyzja o życiu i śmierci zapadała wśród mieszkańców getta, ażeby, jak

⁹ Robinson, *And the Crooked*, xxxiv.

utrzymywał, ocalić niektórych z nich^{10 11}. W lipcu 1944 roku 112 km oddzielało ostateczną zagładę łódzkiego getta i 60 tysięcy wciąż żywych Żydów od postępującej armii radzieckiej. Gdyby Rosjanie nadal posuwali się do przodu, ci ludzie - a przynajmniej wielu z nich - mogliby ocaleć, i patrząc wstecz, zastanawialibyśmy się, czy to usprawiedliwiałoby strategię Rumkowskiego. Podtrzymując stanowisko Majmonidesa, konsekwentnie należałoby stwierdzić, że nawet taka liczba istnień nie dawałaby podstaw dla decyzji, na mocy której dziesiątki tysięcy innych mieszkańców getta zostało poddanych selekcji i wysłanych na śmierć; zrozumiemy zatem wagę tego, co konkluzja Majmonidesa o niepodejmowaniu decyzji mogłaby pociągać za sobą.

Jeszcze trudniejszy przykład - gdyż próba zakończyła się „sukcesem”, podczas gdy inne tu wspomniane poniosły klęskę - zaistniał na Węgrzech pomiędzy sierpniem a grudniem 1944 roku, kiedy to Rudolf Kasztner negocjując z nazistami okup za znaczną liczbę węgierskich Żydów, wziął na siebie odpowiedzialność za podjęcie decyzji: „Raz jeszcze stanęliśmy w obliczu dylematu obecnego przez cały czas naszej pracy: czy powinniśmy pozostawić selekcję ślepeму losowi, czy też próbować na nią wpłynąć. Przekonaliśmy siebie, że pomimo tego jak bardzo dla Żydów święte jest każde ludzkie istnienie, musimy starać się ocalić przynajmniej tych, którzy...”, i tutaj Kasztner wymienia kryteria, według których wybrał 1700 członków społeczności, ratując ich tym sposobem; pomiędzy nimi byli pracujący dla społeczności, kobiety, których mężowie byli w obozach pracy, sieroty (oczywiście żadna z tych grup nie była bardzo liczna). To, że ludzie ci zostali wybrani, aby żyć tam, gdzie zwykle w procesie selekcji wybór oznaczał śmierć, nie zmienia wchodzących tu w grę zagadnień moralnych i statusu podjętej przez Kasztnera decyzji (za którą był później sądzony - i przy apelacji w sądzie wyższej instancji, uniewinniony - przez sąd izraelski)¹¹.

Zgodnie z powyższą sugestią to nie moralna retrospekcja powinna być głównym celem refleksji nad tymi przykładami i związanymi z nimi decyzjami. Nie znaczy to, że niemożliwy jest osąd tych lub innych moralnych decyzji z przeszłości, ale tylko to, że jedyna wartość takiej retrospekcji polega raczej na pokazywaniu przeszłości niż jej osądzaniu, na odsłanianiu - a nawet wyobrażaniu - alternatyw ukrytych przed teraźniejszością w strukturze przeszłości. Wytłumaczenie tego rodzaju jest szczególnie ważne wtedy gdy, jak w opisanych tu przykładach sprzecznych osądów, zdają się one pod pewnymi względami odzwierciedlać podobne wartości, a szczególnie wartość przypisywaną ludzkiemu życiu. Nawet różnie rozłożone akcenty nałożone na powyższe odpowiedzi Majmonidesa i rabina Kowna - pomiędzy wagą moralnego osądu intencji lub

¹⁰ Zobacz Solomon F. BI o o m, *Dictator of the Lodz Ghetto*, „Commentary” 7 (1949), s. 111-122.

¹¹ Oskarżenie przeciwko Kasztnerowi było częściowo motywowane zarzutem, że nie stosował się do tych kryteriów. Uniewinniający werdykt izraelskiego Sądu Najwyższego - po apelacji od wcześniejszego wyroku orzekającego winę - zapadł krótko po tym, jak Kasztner został zamordowany. Zobacz Dina P o r a t, *An Entangled Leadership: The Yishuv and the Holocaust, 1942-1945* (Hebrew), Tel Aviv, Am Oved 1986, s. 388-391.

formy z jednej strony, a konsekwencji z drugiej - nie są może tak ostro wobec siebie sprzeczne, jak mogłoby się wydawać. Przecież w końcu i dla Majmonidesa konsekwencje danego aktu były ważne w sposób oczywisty: ktokolwiek decyduje o życiu i śmierci, jest odpowiedzialny o tyle, o ile coś z takiej decyzji wynika; również i dla rabina Kowna znaczenie ma sam akt, a nie tylko jego konsekwencje. Uchylenie się od wyboru jest rodzajem wyboru - i stanowi to, przynajmniej częściowo, powód, dla którego uznał on, że byłoby to niewłaściwe.

Czy istnieje zatem fundamentalna różnica pomiędzy tymi dwoma postawami? Oczywiście jest, że podjęcie jakiegokolwiek decyzji - o podjęciu bądź niepodjęciu decyzji - pociąga za sobą stratę; w obu przypadkach decyzja jest bolesna. I jeżeli naprawdę główne wartości będące podstawą do działania są dla nich wspólne i jeśli nie w owych wartościach nie wymusza jednej decyzji bardziej niż drugiej, to jakikolwiek nasz obecny osąd lub, co ważniejsze, jakikolwiek ówczesny osąd dokonany przez rady musi być arbitralny - tak arbitralny jak siła, która zmusiła ich do podejmowania nieludzkich wyborów. Może być tak, że w głębszym sensie problem decyzji powinien być ostatecznie postrzegany jako nierozwiązywalny konflikt niedający możliwości uzynienia tego co „słuszne”. Ale jest również prawdą, że w obu wypadkach mamy do czynienia z rozbieżnymi koncepcjami dotyczącymi innego zagadnienia, które, chociaż mniej wymowne, może pomimo to wyjaśnić widoczną różnicę pomiędzy tymi postawami. Problem nie jest związany z omawianą już decyzją, ale z bardziej ogólnym kontekstem struktury lub formy życia przywoływanej w teź decyzji i zakładanej tu szczególnej relacji pomiędzy jednostką a społecznością.

Twierdzenie, że postawy Majmonidesa i Szapiry są pod względem tej ogólnej relacji po prostu ze sobą sprzeczne i że ta sprzeczność wyjaśnia zalecane przez nich odmienne sposoby postępowania, byłoby zbytnim uproszczeniem. Ale dzielące ich różnice na tym bardziej generalnym poziomie wpływają bezpośrednio na opisywany akt moralnego osądu. Konkluzja Majmonidesa głosząca, że żaden członek społeczności nie powinien zostać z niej wydalony wolą pozostałych, zakłada koncepcję indywidualnego istnienia związanego nieodłącznie z życiem społeczności. Tak jak (według tej koncepcji) nie wolno jednostce brać na siebie odpowiedzialności za decydowanie o życiu i śmierci innych, tak i ona sama nie może zostać obiektem takiej decyzji, nawet w wypadku narażania życia innych członków społeczności. Życie jednostki jest zatem utożsamiane z życiem społeczności. Tożsamość może być przyczyną prześladowań, ale jest też tym, co przy jednostce trwa (i ostatecznie z nią ginie): może ona polegać zarówno na własnej tożsamości, jak i społeczności, do której należy. W tym tonie Majmonides proponuje generalną tezę w *Przewodniku błędzących*, powtarzając za Arystotelesem, że „człowiek z natury jest polityczny i w jego naturze leży życie w społeczeństwie” (ks. 2, roz. 40) - tezę dotyczącą natury ludzkiej w ogóle, do której wkrótce dodaje inną bardziej szczegółową i kładącą nacisk na wspólną i zbiorową tożsamość: „Wszystkie domy Izraela powinny czuć się zobowiązane do zjednoczenia się w niepodzielną całość.”

Jednakże może istnieć koncepcja relacji pomiędzy jednostką a społecznością, która jest rzeczywista, ale nie tak silna, jak postuluje Majmonides: osąd rabina Awraha-ma Dubera Kahana Szapiry wnosi taki pogląd. Niewątpliwie uzasadnienie ocalenia pewnej liczby istnień kosztem poświęcenia innych zawiera również cel uratowania danej społeczności, podtrzymania ciągłości z przyszłymi pokoleniami. Ale relacja pomiędzy jednostkami - tymi które są poświęcane i nawet tymi wybranymi do życia - a społecznością ma tutaj wyraźnie inną wagę, kładąc nacisk na życie indywidualne. Ci, którzy są wybierani, by żyć, są wybierani jako jednostki; rozróżnienie to, jakkolwiek mimowolnie, zdaje się być odzwierciedlone w innych relacjach angażujących jednostki w mniej skrajnych okolicznościach. Są one implikacją ogólnej relacji pomiędzy jednostką i społecznością. Ten drugi przypadek zdaje się pojmować społeczność jako zbiorowość ukonstytuowaną z indywidualnych, niezależnych od siebie istnień, które, w ekstremalnych, ale częściej w zwyczajnych sytuacjach, mogą być oceniane i osądzone lub też ostatecznie wybierane jedna przeciw drugiej. I tutaj istnieje społeczność, ale wyraźnie ustanowiona z jednostek, odmiennie niż w tym drugim przypadku, kiedy to właśnie istnienie społeczności czyni istnienie indywidualne „możliwym”.

Różnica pomiędzy dwoma przykładami podejmowania decyzji może się wiązać ze sprzecznymi poglądami na naturę ludzką: jednym, postrzegającym ludzi jako zasadniczo powiązanych w swoich indywidualnych tożsamościach z tożsamościami innych zbiorową lub wspólną jaźnią; drugim, w którym autonomia jednostki jest uznawana i oddzielana od życia danej społeczności. Teorie natury ludzkiej, jak wiemy z ich historii, są czymś więcej niż tylko empirycznymi lub indukcyjnymi opisami, a więc, kiedy rozpatrujemy różnice pomiędzy takimi dwoma przedstawieniami, nie jest to tylko dodatkowy dowód, który je potwierdza, ale rekomendacja samej decyzji podejmowanej zawsze w teraźniejszości, lecz na wzniesionych już wcześniej podstawach. Wydaje się, że tutaj implikacje poglądu Majmonidesa mają niezwykłą głębię zarówno psychologiczną, jak i moralną, rzucając wyzwanie założeniu o autonomicznej, ale wyobcowanej jednostce, które jest stałym tematem myśli dwudziestowiecznej, nieustannie umacnianym w rezultacie powstania masowego i technologicznego społeczeństwa. Twierdzenie o wspólnej ludzkiej historii i tożsamości oraz życiu w ramach społeczności nie jest niezależne - ale w wypadku Majmonidesa wynika z wcześniejszego założenia, że życie ludzkie nie byłoby możliwe, gdyby nie łączyło się z innymi, podobnie w nie zaangażowanymi. Wydaje się, że przyjęcie takiej koncepcji relacji pomiędzy jednostką a społecznością w sytuacji, w jakiej znalazły się Judenraty, pociągnęłyby za sobą decyzję o niepodejmowaniu decyzji.

Jasne jest, że nikt, ot tak sobie, nie wybiera tożsamości społecznej lub nawet indywidualnej; w ustaleniu tego faktu historia zdaje się być zawsze krok lub nawet dalej przed refleksją lub decyzją. Ale jest również oczywiste, że tożsamość, indywidualna lub społeczna, nigdy nie jest potwierdzana lub urzeczywistniana bez wyboru. Jakkolwiek obecna rekomendacja poglądów Majmonidesa, choćby jako celu lub ideału, zabrzmiała w sposób nieunikniony jak werdykt wydany przeszłości - ale oznacza to

przede wszystkim problem stawiany przyszłości, jako bodziec raczej niż zalecenie. Na co (brzmi pytanie) liczylibyśmy - wyobrażając sobie przeszłość jako przyszłość - jeśli nie na tożsamość?

Istnieje mocny, nieodparty ideał, może jedyny, który ostatecznie jest niezbędny dla umożliwienia społecznej egzystencji, przejawiający się w zasadzie, że żaden członek danej społeczności nie będzie odpowiedzialny za odmówienie w niej miejsca innemu jej członkowi, o tyle, o ile podobne żądanie pozostawia wybór społeczności jako takiej - niezależnie od grożących konsekwencji. Z pewnością byłoby najlepiej, gdyby nikt nigdy nie stawał przed podobną decyzją. Ale teraz już wiemy, że takie decyzje mogą nam zostać narzucone. I moglibyśmy wówczas powiedzieć - lub mieć nadzieję - że zmuszeni do decydowania, kogo wybrać do odrzucenia, do wydalenia, postanowilibyśmy nie podejmować decyzji. Co więcej, gdyby można było porozumieć się w tej kwestii w odniesieniu do życia anonimowych członków społeczności, to może wola trwania w postanowieniu mogłaby się pojawić nawet w wypadku członków wymienionych imieniem. Ten związek pomiędzy życiem jednostki a życiem innych osób oraz za ich pośrednictwem z życiem całej społeczności nie jest jedynie wartością moralną, ale, wydaje się jasne, że bez niego wszystkie inne wartości muszą ulec pomniejszeniu. Była to w każdym razie ta więź, pomiędzy „ja” jako członkiem grupy i „ja” jako jednostką, którą nazistowskie ludobójstwo chciało zniszczyć, działając zarówno przeciwko grupie, jak i jednostce.

II. REPREZENTACJE LUDORÓJSTWA

JĘZYK I LUDOBÓJSTWO

Każda próba wyjaśnienia wydarzenia historycznego nieuchronnie niesie ze sobą znamiona sztuczności. Gdyby historyk nie pomijał pewnych faktów i nie kondensował innych, otrzymalibyśmy wyjaśnienie rozległe i szczegółowe, ale niekoniecznie spójne. Złożony charakter powiązań historycznych nie jest jedynym powodem, dla którego najbardziej wytrwale próby ustalenia przyczyn nazistowskiego ludobójstwa na Żydach wydają się niezadowolające. Trudności są tym większe, że do nadzwyczajnego charakteru wydarzenia dochodzi problematyczny status samego zła; po ustaleniu jego wyraźnych społecznych, ekonomicznych lub psychologicznych „przyczyn” - nawet w przypadku mniej ekstremalnych przykładów - zło zdaje się zawsze pozostawiać po sobie coś jeszcze. Do ograniczeń wewnętrznych musimy dodać samą skalę nazistowskiego ludobójstwa - przekraczającego granice kontynentów, włączającego jako ofiary, sprawców lub świadków dziesiątki narodów, dziesiątki milionów ludzi. Przedstawienie wydarzeń o takiej wadze musi być trudne nawet przy rozróżnieniu przyczyn i skutków, nie mówiąc już o dokładnym określeniu ich punktów styczności; prawdę mówiąc znacznym osiągnięciem byłoby ustalenie chociażby podstawowej kroniki zdarzeń i właśnie to wciąż pozostaje jednym z najważniejszych zadań dla całego piarstwa o nazistowskim ludobójstwie.

W związku z powyższym, twierdzenie o relacji pomiędzy językiem a nazistowskim ludobójstwem może nie wyjść poza tezę, że język był zarówno ofiarą ludobójstwa, jak i jedną spośród jego wielu przyczyn. Już samo potwierdzenie takiego związku ma swoją wagę; gwałt zadany językowi w procesie ludobójstwa - językowi niemieckiemu w węższym sensie, a językowi jako takiemu w szerszym - reprezentuje w sposób szczególny to, czego zamiar eksterminacji Żydów wymagał od sprawców w kwestii woli i premedytacji; ujawnia, jak głęboki był projekt ludobójstwa i jakim stał się rozbudowanym poglądem na świat. Nazistowskie ludobójstwo rozpatrywane z perspektywy języka jest niezwykle również i pod innym względem, przez to, że jego ofiary kształtowały ów język lub go używały. Zniekształcenie języka ma w tym sensie znaczenie szersze niż przemoc zachowująca wyraźną i stałą różnicę pomiędzy ofiarą a sprawcą, nawet pomimo bardziej oczywistych i strasznych skutków tej ostatniej. Uniknięcie konsekwencji użycia języka, bez względu na skutki, wymagałoby od mówiących czy piszących, a także i publiczności, kroku niemożliwego: wyjścia poza historię - a to, co było głównym tematem wcześniejszych rozważań to potwierdzenie tezy, że niezależnie od tego, czego jeszcze dowiemy się o nazistowskim ludobójstwie, dowody, że

miało ono miejsce w historii, że było motywowane i ucieleśnione w historycznych przyczynach i skutkach, są aż nazbyt jasne.

Uzasadnienie powyższych twierdzeń obejmuje coś więcej niż tylko szczególny przypadek roli języka w nazistowskim ludobójstwie. Istnienie przyczynowych relacji pomiędzy językiem a historią, pomiędzy praktyką językową a wydarzeniami w kontekście społecznym mogłoby zostać podane w wątpliwość tylko na bazie poglądu uznającego język za neutralne i przezroczyste medium, które być może jest rezultatem pewnych formalnych reguł rozwoju, ale nawet wtedy służy jako przygodny środek wyrażający bardziej „rzeczywiste” intencje mówców i pisarzy. Zgodnie z tym poglądem, zdolność języka do wypowiedzania się o przedmiotach jest od nich niezależna; a zatem moralny charakter wydarzeń reprezentowanych przez język nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji, jeśli idzie o niuanse składni i słownictwa, na bazie których formułowana jest dana reprezentacja. W kategoriach upowszechnionych przez de Saussure’a „znaczące” (ang. *signifier*) i „znaczone” (*signified*), które konstytuują językową transakcję (*linguistic transaction*) są arbitralnie powiązane nie tylko ze sobą, ale również z historycznymi wydarzeniami, które mają, jakkolwiek w sposób tajemniczy, denotować. Na bazie tego poglądu ani naturalna, ani historyczna przyczynowość nie wpływają na stylistyczną strukturę języka ani też, przeciwnie, formy języka, czy to w faktycznym użyciu, czy w strukturach formalnych nie odzwierciedlają tego, co wypowiedzane jest za ich pomocą. A zatem to, co jest mówione, ma być niezależne od tego, jak jest wypowiedzane; tę samą „rzecz” można wyrazić w całkowicie różny sposób i za pomocą tego, co jawi się jako zupełnie odmienne struktury językowe. Brzemienna w konsekwencje jest językowa zawartość - opisy lub wydane rozkazy, ogłaszane cele, uznane dowody - ale w żadnym razie nie wariacje form, które służą wyrażaniu treści.

Ograniczenia tego poglądu na język byłyby widoczne nawet bez niezwykle dowodów dostarczonych przez językowe ucieleśnienie intencji kierujących nazistowskim ludobójstwem. Świadczenie pochodzi z wielu różnych źródeł historii języka jako „rzeczywistej” historii przekształcającej się w bezpośrednie relacje o cechach kontekstu historycznego i społecznego. Cechy te rozciągają się od ograniczeń narzucanych przez ludzką fizjologię do rezultatów szczególnego rozwoju technicznego, takich jak alfabet czy druk, obejmując również konsekwencje radykalnej zmiany politycznej, która może wpływać nie tylko na określone użycia języka, ale i na koncepcję języka jako takiego. De Maistre napisał, że „każdą jednostkową lub narodową degradację bezpośrednio poprzedza odpowiednio proporcjonalna degradacja samego języka” i można wnioskować, że jego słowa odnoszą się nie tylko do „degradacji” ale, bardziej ogólnie, do każdej istotnej zmiany.

Relacja pomiędzy praktyką językową a czynnikami, które mają na nią wpływ, obejmuje zarówno treść określonych wyrażen językowych, jak i historię społeczną zewnętrzną wobec języka. Zatem centralne zagadnienie w historii literatury skupia się na problemie gatunków - relacji między formami i środkami literackimi a zawartością tekstu, który takie formy przybrał. Wyraźne trudności powstające przy próbach ana-

lizy podtrzymującej ostre rozróżnienie na formę i treść mogą sugerować ich wzajemne powiązanie. Taką właśnie konkluzję potwierdzają przypadki rzekomo formalnej analizy stylistycznej stale powracającej do problemu treści, czyli pytań: „czego dotyczy” lub „o czym jest” dany tekst literacki. Ponieważ zbiorowe formy ekspresji - sztuka, instytucje prawne, praktyki religijne - odzwierciedlają różnorodność celów oraz tradycję ustną leżącą u ich źródeł, nie jest zaskakujące, że tak być powinno również w przypadku języka, który stanowi nie tylko jedną z takich form, ale właściwie jedyną, od której zależą pozostałe. Gdy tylko dyskurs jest postrzegany jako środek działania, ze strony mówcy tworzy się ten oto związek: nawet częściowe rozumienie źródła pochodzenia i celu wiąże się ze znaczeniem; następnie źródła te z racji ich historycznego charakteru wpływają na kształt wyrażenia.

Biorąc powyższe rozważania za ogólną podstawę, można przewidywać, że językowe zmiany, które pojawiły się w czasie nazistowskiego ludobójstwa, ujawniają cechy charakterystyczne dla procesu ludobójstwa jako takiego; byłoby trudno zrozumieć, jak ów proces mógł się wydarzyć bez towarzyszących mu zmian w języku. Dowody na istnienie takiej relacji - rozciągającej się zarówno na ideę języka, jak i na określone wzory jego użycia - są podstawą niniejszej dyskusji. Ponieważ poszczególne cechy języka (składnia, gramatyka, figury retoryczne) postrzegane są w słownictwie nazistowskim jako zwykle narzędzia podporządkowane w retoryce, sztuce lub dyskursie teoretycznym celom politycznym, język stosowany w działalności ludobójczej jest - jako całość - pojmowany jako narzędzie służące celom od niego niezależnym. Język jest w tym procesie oddzielony od historii i natury, a ostatecznie również od osądów moralnych - stając się środkiem tylko dzięki pewnym wprowadzonym w życie i definiowanym niezależnie intencjom, które są rzekomo transjęzykowe. Przybiera on postać bezosobowej techniki, która może być stosowana bez względu na cele niezależnie decydujących sprawców i odzwierciedla te cele tylko w takim stopniu, w jakim powinna - co również jest determinowane przez sprawców. Innymi słowy, język staje się wyłącznie urządzeniem głuchym na swój własny głos i oderwanym od jakiegokolwiek poczucia własnych źródeł i celów.

Ta koncepcja różni się wyraźnie od innego, bardziej tradycyjnego poglądu, zgodnie z którym język jest uwarunkowany historycznie - wywoływany i wyrażany przez kogoś, kto mówi lub pisze. Tak określany język jest nieodłącznie związany z myślą i praktyką społeczną, odzwierciedla i reprezentuje swoich sprawców i ich cele tak samo jak i przedmioty, do których się odnosi. Oczywiście skrajne wersje tego poglądu, w których szczególnie język identyfikowany jest z naturą lub określonym źródłem samolegitymizującego się autorytetu (cywilnego lub religijnego), są w swoich konkluzjach równie dogmatyczne, jak twierdzenie przeciwne, zaprzeczające w ogóle istnieniu takich związków; były one nie mniej powszechne niż wizje „uniwersalnego”, sztucznego języka proponowanego przez Leibniza. Jednak to, co jest historycznie decydujące w relacji między ludobójstwem a językiem to przemieszczenie, które dokonało się na poziomach pojęcia i praktyki języka jako formy ujawniania i wyrażania.

W tym przemieszczeniu odkrywamy przedstawienie języka wyłącznie jako narzędzia lub środka wraz z warunkami zakładanymi przez tę zmianę - przypisywanie sobie przez autorytet polityczny kontroli nad społeczną pamięcią i historią; rekonstrukcję języka jako ideologicznego, a zatem niezależnego zarówno od faktów, jak i czynnika ludzkiego; twierdzenie o politycznej potędze mające zapłacić lukę powstałą w wyniku odmówienia językowi jego własnego autorytetu.

Ten skrócony komentarz dotyczący ogólnej relacji pomiędzy językiem a historią nie zależy tylko od konsekwencji, jakie miało dla języka nazistowskie ludobójstwo czy nawet, na bardziej ogólnym poziomie, od technicznych i totalitarnych aspektów państwa nazistowskiego, które niewątpliwie były warunkami koniecznymi dla ludobójstwa. Jest oczywiste, że pewne aspekty charakteryzujące język nazistów można odnaleźć i w innych użyciach językowych, często jako konsekwencję nazistowskiego precedensu, ale w pewnej mierze od niego niezależnych. Naziści nie tylko zdefiniowali paradygmatycznie akt ludobójstwa, ale przez wyraźne i metodyczne dopracowanie tego aktu - przez stałość intencji - dostarczyli niezwykłego poglądu na język: na jego udział w zjawisku ludobójstwa oraz na poczyniony na nim gwałt¹.

Nie musimy długo szukać znaczących przykładów na potwierdzenie tej tezy, wystarczy przyjrzeć się terminowi wybranemu przez nazistów do desygnowania ich ludobójczej wojny przeciwko Żydom - *Endlösung* lub „ostateczne rozwiązanie” - które po konferencji w Wannsee z 20 stycznia 1942 roku zostało przez nazistowską biurokrację przyjęte za słowo-kod, i które miało jednocześnie ukrywać i oznaczać plany eksterminacji. W tym określeniu pojawiają się charakterystyczne cechy złożonej inwersji języka - językowy ekwiwalent konkretnego zjawiska, do którego sam termin się odnosi; widzimy w tym również formę generalnego zwrotu mającego się dokonać w języku ludobójstwa.

Należy zaznaczyć, że termin *Endlösung* miał swoją historię jeszcze przed przyjęciem go przez nazistów, nie tyle jako pojęcie będące w ogólnym użyciu (choć było używane, aczkolwiek rzadko), ale w innym sensie związanym z „wypróbowywaniem” pojęć odmiennych, lecz bliskich znaczeniowo, jeszcze zanim wybrano ostatecznie *Endlösung*. W rozkazie Heydricha skierowanym do Einsatzgruppen z 21 września

¹ Spośród prac dotyczących użycia języka przez nazistów, zob. Nachman Blumenthal, *On the Nazi Vocabulary*, „Yad Vashem Studies” 1 (1957), s. 49-66; oraz „From the Nazi Vocabulary” 6 (1967), s. 69-82; Gordon A. Craig, *The Germans*, New York, G. P. Putnam's Sons 1982, s. 323-325; Shaul Esh, *Words and Their Meanings: Twenty-Five Examples of the Nazi-Idiom*, „Yad Vashem Studies” 5 (1963), s. 133-167; Jean Pierre Fayé, *Langages totalitaires*, Paris, Hermann 1972; Henry Friedlander, *The Manipulation of Language*, [w:] Henry Friedlander, Sybil Milton (red.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, Millwood, N. Y. Kraus International Publications 1980, s. 103-114; Rolf Hochhuth, *Ais Nachwort ein Blick auf Wörter*, [w:] *Die Hebamme*, Reinbek, Rowohlt 1971, s. 287-302; Eugen Seidel, Ingeborg Seidel, *Sprachwandel im Dritten Reich: Eine kritische Untersuchung faschischer Einflüsse*, Halle, VEB Verlag 1961; George Steiner, *Language and Silence*, New York, Atheneum 1974, s. 95-109.

1939 roku istnieją odwołania do *Endziel* („cel ostateczny”), w dyrektywie Goringa do Heydricha z 31 lipca 1941 roku do *Gesamtlösung* („rozwiązanie całościowe /ogólne”) - w tej samej wypowiedzi Gdring używa również *Endlösung* - oraz w wypowiedzi Himmlera dotyczącej „kwestii cygańskiej” z 8 września 1939 roku do *endgültige Losung* („rozwiązanie definitywne”). Możemy jedynie spekulować na temat procesu, któremu zostały poddane te alternatywy, zanim zostały odrzucone na korzyść *Endlösung* (do którego autorstwa z dumą przyznawał się Eichmann prawdopodobnie po konferencji w Wannsee) - chociaż jedną z przyczyn może być fakt, że termin ten unikał możliwych niejednoznaczności obecnych w pozostałych: *Ziel* („cel”) jest czymś co może być możliwe do osiągnięcia lub nie, *gesamt* („zupełny” lub „zbiorowy”) odwoływał się wprawdzie do wszystkich aspektów problemu w danym czasie, ale niekoniecznie zakładał rozstrzygnięcie go raz na zawsze².

W każdym razie wydaje się niewątpliwe, że w Wannsee zatwierdzono *Endlösung* jeśli idzie o nazwę i intencję i uznano za oczywiste implikacje tego terminu w stosunku do innych proponowanych „rozwiązań” tego samego „problemu” lub „kwestii”, których konferencja dotyczyła, ale które nie były w przeciwieństwie do niego „ostateczne”. Co więcej, to nie naziści zainicjowali używanie terminów wzajemnie się uzupełniających - „kwestia” lub „problem” z jednej strony, a „rozwiązanie” z drugiej - w związku z dyskusją nad statusem Żydów. „Kwestia żydowska”, dla której poszukiwano różnorodnych rozwiązań i odpowiedzi, była faktycznie konwencjonalnym zwrotem stosowanym zarówno przez nieżydowskich i antysemitów, jak żydowskich czy filosemitów autorów, jakkolwiek „kwestia” lub „problem” przez każdą z tych grup rozumiane były odmiennie³.

Część pierwsza złożonego rzeczownika *Endlösung*, w formie, w jakiej był stosowany przez nazistów w odniesieniu do kwestii żydowskiej, dotyczy oczywiście również ich uprzednich starań, czyli wcześniejszych i mniej ostatecznych rozwiązań, które proponowali praktycznie od momentu dojścia do władzy w 1933 roku. Starania te obejmują rasowe prawodawstwo zawarte w ustawach norymberskich z 1935 roku; narzucając różne ekonomiczne i społeczne restrykcje miały one głównie na celu konfiskatę mienia i zmuszenie Żydów do emigracji z Niemiec - była to polityka, która w różnych odmianach trwała aż do dekretu z 23 października 1941 roku zakazującego żydowskiej emigracji. (Polityka ta obejmowała również plan przesiedlenia Żydów

² Gdring miał przedstawić wersję tego odróżnienia we własnej obronie w Norymberdze. Zob. Gerald Reilinger, *The Final Solution*, South Brunswick, N.J.: Thomas Yoseloff 1968, s. 85.

³ Być może najbardziej znane użycie terminu znajduje się chyba w *Zur Judenfrage* Marxa (1844) przedruk w: *Karl Marx: Early Writings*, tłum. Gregor Benton, New York, Yintage 1975), inne przykłady: Achad Ha-Am, *Medinal Ha-Yehudim VeTsarat Ha-Yehudim (The Jewish State and the Jewish Problem)*, 1897), przedruk w: *The Writings of Achad Ha'am* (Hebrew), Jerusalem, Ho'zeah Ivrit 1947; Theodor Herzl, *Der Judenstaat: Versuch einermodernen Losung der Judenfrage*, Yenna, M. Breitenstein 1896; Louis Brandeis, *The Jewish Problem and How to Solve It* (1915), przedruk w; Arthur Hertzberg (red.), *The Zionist Idea*, Garden City, N.Y. Doubleday 1959.

na Madagaskar, zamiar, który nigdy nie został wcielony w życie, ale stał się okazją do spekulacji głównie w latach 1938-1940 i był z pewnością zgodny z polityką przymusowej emigracji - wspomniany, między innymi, w wypowiedziach Göringa z 12 listopada 1938 roku, Hansa Franka ze stycznia 1940 roku i samego Hitlera z lutego 1941)⁴. Propozycje takie jak ta, nastawione wspólnie na cel *Judenrein* („oczyszczonych z Żydów”) Niemiec, nie były „ostatecznymi rozwiązaniami” z przyczyn, które są aż nadto oczywiste. Co więcej, propozycje owe (aż do czasu konferencji w Wannsee) stawały się dla nazistów coraz bardziej problematyczne częściowo z tego powodu, że zachęcani byli brakiem oporu wobec swojej wcześniejszej, mniej radykalnej polityki, ale również z powodu podbojów militarnych. Podział Polski pomiędzy Niemcy i Rosję 28 września 1939 roku spowodował przejście przez nazistów władzy nad prawie dwoma milionami Żydów, a taki rozwój sytuacji przyniósł nowe pokusy i nowe sposobności, włączając w to oczywiście możliwość uczynienia Żydom wszystkiego, co tylko naziści mogli zaplanować, daleko od zasięgu wzroku Zachodu (a nawet od samych Niemców) i przy pomocy miejscowej ludności, co do której Einsatzgruppen odkryły natychmiast po inwazji na Rosję, że jest często chętna do współpracy. W tym kontekście zaproponowany został *Endlösung* - rozwiązanie w ówczesnych warunkach kwestii żydowskiej planowaną eksterminacją, która miała objąć w s z y s t k i c h Żydów Europy - zarówno Wielkiej Brytanii, jak i krajów neutralnych: Szwecji i Szwajcarii - w dodatku do tych państw, które już znajdowały się pod władzą Niemców⁵.

Z punktu widzenia nazistów historyczne tło terminu *Endlösung* zapewniało jego powierzchowne rozumienie i łączyło się z przekonującą konotacją. Rozpatrywany bowiem pod względem znaczenia słownikowego, *Endlösung* może wydawać się bardziej nieszkodliwym pojęciem niż jego główny człon *Lösung*. Rozwiązania to odpowiedzi na problemy, które z definicji są dokuczliwe i trudne, zatem powinny zostać przezwyciężone lub rozwiązane. Faktycznie, problemy sugerują niejako możliwości rozwiązań: uznanie czegoś za problem zakłada jego rozwiązanie. A zatem wyrażenia takie jak „kwestia żydowska” lub „problem żydowski”, nawet w sformułowaniach pozytywnie do „kwestii” nastawionych, przewidują odpowiedzi w formie „rozwiązań”. Co więcej, sensownym następstwem jest twierdzenie, że jeśli problem ma być rozwiązany, najlepszym wyjściem jest rozwiązanie go raz na zawsze, a więc *Endlösung* jest pożądane w sposób, w jaki nie są pożądane rozwiązania prowizoryczne lub niepełne.

⁴ Zob. H i l b e r g, *Destruction* (cytowany w rozdz. 2, przyp. 9), s. 394-398; również L e n i Y a c h i l, *The Holocaust* (cytowany w rozdz. 1, przyp. 23), s. 356-360.

⁵ Takie plany nie były fantazją. Wspomina o nich wyraźnie protokół z konferencji w Wannsee i rzeczywiście Niemcy w końcu czerwca 1940 roku okupowały angielskie Wyspy Normandzkie. Za tym podążyło ustawodawstwo wymagające rejestracji nielicznych Żydów mieszkających na Jersey i Guernsey oraz sprzedaży żydowskich firm nie-Zydom. Prawie wszyscy zidentyfikowani Żydzi byli następnie deportowani do obozów koncentracyjnych na kontynencie. (Obóz koncentracyjny założono również na Alderney; wielu Żydów przewiezionych z kontynentu zostało tam zabitych.) Zobacz C h a r l e s C r u i c k s h a n k, *The German Occupation of the Channel Islands*, Channel Islands, Guernsey Press 1975.

Zatem poza kontekstem historycznym perspektywa „ostatecznego rozwiązania” oferuje dobrze widzianą zbieżność dyskursywnej i emocjonalnej treści: problem ma być rozwiązany - i im pełniej lub bardziej definitywnie tym lepiej.

Oczywiście w słownictwie nazistowskim *Endlösung* oznaczało eksterminację ludzi - nie deportację czy zniewolenie (choć to również), ale ich unicestwienie; jest to działanie dosłowne, do którego naziści dołączyli przeciwstawne konotacje terminu. Rażąca niezgoda pomiędzy normalnymi konotacjami słowa i jego odniesieniami w tym konkretnym słownictwie sprowadza się do tego, co w zwyczajowych konwencjach językowych lub logicznych byłoby uważane za sprzeczność. Fakt, że naziści zadali sobie trud rozwinięcia zespołu „reguł językowych” wyraźnie w celu ukrycia znaczenia dosłownego - między nimi ważne miejsce zajmowały zasady użycia terminu *Endlösung* - sugeruje, że dobrze zdawali sobie sprawę z tego napięcia. Ponadto nie wolno zakładać, że używanie reguł językowych lub kodów było przeznaczone wyłącznie na potrzeby opinii publicznej, że między sobą naziści byli gotowi mówić otwarcie - to jest dosłownie - o tym, co kryły kody. Istnieją mocne dowody na to, że używanie pojęcia *Endlösung* (i niektórych, chociaż nie wszystkich, innych omawianych tutaj terminów) było stosowane również w wewnętrznych rozmowach w celu ukrycia lub przeinaczenia czegoś, co mogłoby być zbyt niebezpieczne lub moralnie naganne, aby mówić o tym bardziej bezpośrednio. Nieodłączną cechą tego terminu stanowiło to, że jego użycie poddane zostało surowym restrykcjom: sam kod miał ograniczony obieg. Tak jak i inne nazistowskie próby zatajania, które w sposób naturalny prowadzą do pytania, dlaczego starali się oni cokolwiek ukryć, tak reguły językowe dostarczają ważnych dowodów na to, czym akt ludobójstwa był w rozumieniu samych nazistów, innymi słowy, jak postrzegali swoje działania.

W każdym razie przez wybór i używanie terminu *Endlösung* naziści próbowali dodać do siły odniesienia słowa elementy wybiegające poza cele tego odniesienia. Rezultatem owego procesu jest termin, który został „przekształcony” (*figured*) lub „zmieniony/przekreślony” (*tuned*) w sposób, w jaki powstaje język metaforyczny każdego rodzaju, odzwierciedlając, co charakterystyczne dla tego typu użycia, intencję dodania znaczenia do danego słowa - a zatem znaczy ono więcej, niż gdyby rozpatrywać je dosłownie. Istnieją oczywiście różne sposoby, w jakie dyskurs metaforyczny poszerza znaczenia słów i sugestia, że zrozumienie tych środków literackich może być pouczające w sensie zdobycia informacji o słowie, wraz z niezwykłą historią, którą posiada termin *Endlösung* (mimo wszystko bardziej społeczną i polityczną niż literacką), może wydawać się przewrotna. A jednak możliwość, że zmiany w języku odzwierciedlają również zmiany w historii niejęzykowej jest zbyt wyraźna, aby ją lekceważyć.⁶

⁶ Obejmują one również całkowite ograniczenia w jego użyciu. Martin Bormann pisze, o „instrukcjach od Führera” (11 lipca 1943), że odtąd nie będzie „żadnych publicznych odniesień” do „totalnego rozwiązania” (*Gesamtlosung*). (Zob. Arad et. al., Documents przytaczany w rozdz. 3, przyp. 7), 324. „Można jednak wspomnieć”, czytamy na końcu rozkazu Bormanna, „że Żydzi będą zabierani w grupach do odpowiednich celów roboczych”.

Poza tym szczególnym przypadkiem leży ogólny problem relacji pomiędzy dyskursem „normalnym” i „anormalnym” oraz zagadnienie historycznego statusu języka jako takiego; jest to przykład - podobnie jak akt ludobójstwa w sposób bardziej ogólny - na to, jak skrajność służy jako dowód lub test zwyczajności.

Rozważany na tle konwencjonalnych figur retorycznych *Endlösung* może wydawać się zamierzoną ironią, sugerując, jak zwykle czyni to ironia, przeciwieństwo lub odwrócenie tego, co pozornie stwierdza: oznacza rozwiązanie problemu przez proponowanie jego likwidacji. W takim przypadku ów termin byłby formą wisielczego humoru, raczej z punktu widzenia budowniczych szubienic niż ofiar, żartem dodanym do agresji⁷. Ale zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne dowody sugerują, że to nie ironia motywowała nazistów przy wyborze terminu; nie była to też mniej wyraźna dwuznaczność, którą znajdujemy w *Endlösung*, kiedy uświadomimy sobie, że nie tylko problem „ma być rozwiązany”, ale również „rozwiązania” problemu mają osiągnąć swój kres: przecież byłoby to o s t a t n i e rozwiązanie. Jednak celem nazistowskich reguł językowych było unikanie zwracania uwagi na nie same i na ich aplikacje; ta polityka była wyraźna w ostrożnych odniesieniach nawet do samych słów - kodów. Ponadto istnieje przynajmniej jeden, bardziej ogólny powód, który pozwala wątpić, że ironia była zamierzona. Charakterystyczną cechą ironii jest „podwójne widzenie” (*double vision*) języka wielokrotnie powtarzającego siebie w inny sposób - wraz z negacją, którą ma wnieść czytelnik - co czyni z ironii mało prawdopodobną cechę dyskursu totalitarnego w obojętnie jakim czasie. W tej roli ironia podkreśla możliwość niedosłownego znaczenia i zmusza czytelnika do wyjścia poza dany tekst (a zatem i poza cenzurę) - co pozwala autorowi i czytelnikowi na pewien stopień wolności, który bez wątpienia byłby uznany przez totalitaryzm za wywrotowy.

Co więcej, w dodatku do dowodów opartych na domniemaniu faktycznym, nic w występowaniu *Endlösung* w dokumentach nazistowskich nie wskazuje na intencję naruszenia jego znaczenia powierzchownego. Jest to raczej dosłowne odniesienie, umyślne twierdzenie, że zgodnie z zamierzeniem żydowski „problem” będzie rozwiązany raz na zawsze; i chociaż dla większości przypadków języka figuratywnego (na przykład metafory) nieobecność oczywistej intencji pochodzącej z samej figury może być nieistotna lub nawet korzystna, nie jest tak w przypadku ironii. Wypowiedź lub termin odczytywany jako metaforyczny nigdy nie ma znaczenia po prostu sprzecznego wobec znaczenia tej samej wypowiedzi lub terminu odczytywanego w sposób dosłowny lub niemetaforyczny. Tylko ironia posiada tę cechę i dlatego obecność inten-

⁷ Hilberg cytuje odpowiedniki słownictwa nazistowskiego w słownictwie ofiar (na przykład określenie krematorium w Auschwitz jako „piekarni”; zobacz *Destruction* (cyt. w rozdz. 2, przyp. 9), s. 1041-1042. Ale to, co mogłoby być ironią z punktu widzenia ofiary, jest czymś całkowicie różnym w słownictwie nazistowskim (nowszy przykład: *hitler* stał się w języku hebrajskim kolokwialną nazwą używaną współcześnie w Izraelu dla urządzenia wydzielającego dym, stosowanego w gospodarstwie domowym do zabijania lub odpędzania much).

cji jest tu sprawą zasadniczą. Nie istnieje ironia nieujawniająca stojącego za nią zamiaru, nie mówiąc już o ironii, która jest całkowicie niezamierzona.

Dla publiczności wprowadzonej w sekrety nazistowskich reguł językowych, termin *Endlösung* oznaczał eksterminację Żydów - chociaż nawet dla nich miał być jednocześnie potwierdzeniem i zaciemnieniem konkretnego punktu odniesienia: skupieniem uwagi na celu i odwróceniem uwagi od środków, które do niego prowadzą. Dla niemieckiej opinii publicznej i dla kogokolwiek spoza Niemiec, kto napotkałby ten termin i niejasno zdawał sobie sprawę z tego, do czego on się odnosi, miałby on, w każdym razie na pewnym poziomie, konotacje łagodne jako desygnujący coś, co należy zrobić - tautologicznie, rozwiązanie problemu, który należy przezwyciężyć, ponieważ jest problemem, jednocześnie ukrywając to, co zawsze wnosi abstrakcja („rozwiązanie”), kiedy zostanie zastąpiona nazwą lub obrazem konkretnego aktu („eksterminacja”). W żadnym punkcie nie ma tu miejsca na kombinację sprzecznych znaczeń (ironię).

Pozostaje zatem pytanie: jaką figurą lub tropem jest *Endlösung*, jeśli nie ironią? Ponieważ termin został bez wątpienia wymyślony, przekreślony, pozostaje w pewien sposób figuratywny; z pewnością nie jest niewinny lub bezpośredni, nie rzeczowy ani dosłowny w swojej ogólnej wymowie, pomimo - a ściślej - z powodu swojej własnej wyraźnej intencji, którą należy rozumieć dosłownie. To pozornie akademickie pytanie o dyskurs figuratywny wcale takie nie jest, biorąc pod uwagę rezultaty. Spośród czterech klasycznych tropów literackich, którym często podporządkowuje się różnorodność zwrotów językowych, ironia została wykluczona - i żaden z trzech pozostałych nie jest bardziej adekwatny: ani metafora („rozwiązanie” jest pojmowane dosłownie jako rozwiązanie: sens i środek są jednym), ani metonimia (jako „ostateczne”, rozwiązanie nie jest częścią zastępującą całość), ani synekdocha (*Endlösung* jest zaprzeczeniem relacji część-całość). Podobne lub powiązane z powyższymi zastrzeżenia blokują odwołanie się do mniej szerokich figur retorycznych. Przykładowo, często występująca sugestia, że *Endlösung* jest przykładem eufemizmu, chociaż na pierwszy rzut oka prawdopodobna, nie jest bardziej adekwatna niż gdyby sugerowano hiperbolę. Mówienie o kimś, że „zasnął” raczej, niż „umarł”, jest zamierzonym eufemizmem opartym na metaforze. Wersja dosłowna i eufemistyczna są zgodne przynajmniej co do tego, że osoba, o której mowa, jest nieruchoma i nieświadoma; eufemistyczne konotacje snu dodają kojącą możliwość spokoju, a nawet późniejszego przebudzenia. Ale kiedy opis aktu ma konotacje, które go obalają, nie tyle odwracając, ile zmieniając w coś przeciwnego, możemy z powodzeniem wywnioskować, że ta językowa zmiana nie jest eufemizmem, ale całkowicie inną figurą.

Nie wydaje się przesadą twierdzenie, że faktycznie wraz z *Endlösung* (i powiązany z nim terminami wspomnianymi poniżej) język ludobójstwa skonstruował specyficzną figurę literacką. Jej cechą charakterystyczną jest to, że denotacja terminu, chociaż logicznie z nim spójna (w zasadzie każdy akt mógłby być nazwany rozwiązaniem), faktycznie mu zaprzecza; że sam termin jest abstrakcyjny i ogólny, ale desyg-

nuje wydarzenie lub obiekt, który jest konkretny i określony; że termin figuratywny ma odciągać uwagę zarówno od tej zmiany, jak i od indywidualnych aspektów swojego odniesienia, ukrywając zatem to, co denotuje (i próbując również zataić fakt samego ukrywania). W ten sposób ukonstytuowana figura retoryczna odbiega w trzech powyższych aspektach od wspólnych celów języka figuratywnego, który jednocześnie uwidacznia - „ujawnia” - pewne konkretne aspekty odniesienia oraz kieruje uwagę na siebie (a nawet na siebie jako figurę retoryczną).

Proponuję po prostu zastosować wobec tego nowego tropu starą nazwę, która nie jest zwykle w ogóle kojarzona z figurami retorycznymi - a mianowicie kłamstwo⁸. Jednak przyczyny przywołania tego terminu powinny być jasne: ponieważ osoba, która jest kłamcą świadomie stwierdza fałsz, a więc (również) wyrażenie językowe stwierdza to, co „wie”, że jest fałszem. Zatem moralną przemoc ukrywa się pod płaszczkiem formy literackiej. Trzeba przyznać, co prawda, że można przewidzieć zastrzeżenia co do tego (i każdego innego) twierdzenia o językowej wersji zasady etycznej. Po pierwsze, język figuratywny jest zwykle postrzegany jako odróżnialny od pozajęzykowych celów mówcy, które można rozumieć dosłownie jako właściwy obiekt osądów moralnych. A zatem mówca lub pisarz może użyć hiperboli i innych środków literackich, ażeby skłamać, ale mimo to uniknąć kłamstwa w obrębie ich samych: to działanie, któremu podporządkowane są słowa podlega w tych przypadkach ocenie moralnej. Co więcej, język figuratywny kojarzony z poezją lub dyskursem fikcyjnym, zamierzony jako ozdobny, twórczo potęgujący aspekty lub przedmioty, które w innym wypadku istniałyby tylko jako niefiguratywne i „dosłowne”, nie jest zwykle osądzany w kategoriach kłamstwa lub oszustwa. Wyrażenie „Achilles jest lwem” nie ma być rozumiane dosłownie; gdyby było, wypowiedź ta byłaby zarówno kłamstwem jak i fałszem. Z drugiej strony, rozróżnienie pomiędzy dyskursem metaforycznym, a moralnym wydaje się niedostateczne dla zrozumienia figuratywnych terminów wyznaczonych przez nazistowskie reguły językowe: ich moralna jakość (to znaczy moralnie problematyczna) jest tak fundamentalna, że staje się częścią samego wyrażenia, będąc włączoną w charakter wypowiedzi. Osoba, która zaprzecza, że zrobiła coś, co faktycznie świadomie uczyniła, kłamie - ale nie język jest kłamcą, lecz mówca. Tu przeciwnie, nazwanie ludobójstwa „ostatecznym rozwiązaniem” zamienia sam ten zwrot w kłamstwo, w takim samym sensie, jak przedstawianie Achillesa jako lwa obnaża ten drugi termin jako metaforę dla każdego, kto tak czy inaczej rozumie dosłowne znaczenie obu pojęć. Figuratywne kłamstwo łączy dwa sprzeczne, dosłowne odniesienia; próbuje również, stwierdzając ten związek, zarówno zaprzeczyć istnieniu sprzeczności, jak i to zaprzeczenie ukryć. (Oksymoron posiada tylko tę pierwszą cechę). Oczywiście

⁸ Zapowiedź tej koncepcji można znaleźć u Harolda Weiricha, *Linguistic der Lüge*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider 1966, s. 34-41, oraz Bertholda Brechta, *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit*, Gesammelte Werke, vol. 18, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag 1967, s. 222-239.

mówca lub pisarz, który wykorzystuje figurę kłamstwa, będzie często, może nawet w sposób konieczny, kłamał w sensie moralnym: język przecież nie mówi się sam. Ale ciągle istnieje rozróżnienie pomiędzy językiem i jego użytkownikiem: kłamstwo, jak i inne tropy lub figury retoryczne przynależą do języka niezależnie od jego indywidualnych zastosowań.

Skupienie dyskusji związanej z językiem ludobójstwa na terminach, którymi nazisci określali sam akt ludobójstwa, wymaga zacytowania tylko jednego z wielu możliwych przykładów; faktycznie istnieje ogólne słownictwo dostarczające szerszych dowodów na rolę figuratywnego kłamstwa. Ważnym tego przykładem jest długa lista słów zastępujących w nazistowskim słownictwie terminy „zabójstwo” lub „egzekucja”. *Sonderbehandlung* („specjalne traktowanie”) jest spośród tych terminów najbliższe powtórzeniu językowych warunków wspomnianych w związku z *Endlösung*⁹, ale i inne „synonimy” mają bardzo podobny charakter. Przykładowo: *entsprechend behandelt* („potraktowane odpowiednio lub właściwie”), *Aussiedlung* („wysiedlenie”), *Umsiedlung* („przesiedlenie”), *Auflockerung* („rozluźnienie”, czyli usuwanie mieszkańców z getta), *Befriedungsaktion* („pacyfikacja”) i *A. B. Aktion*, czyli *Ausserordentliche Befriedungsaktion* (A-B Aktion, czyli „nadzwyczajna akcja pacyfikacyjna”), *Ausschaltung* („wykluczenie”, „wylimowanie”), *Abwanderung* („emigracja”), *Saubereitung* („czystka”, „oczyszczanie”), *Sicherheitspolizeilich durchgearbeitet* („opracowane przez Policję Bezpieczeństwa”) były wszystkie używane w miejsce tradycyjnie przyjętych terminów dla określenia zabójstwa lub egzekucji. Co więcej, terminy te pojawiały się nie tylko w obwieszczeniach skierowanych do Żydów, kiedy intencją było ich oszukanie w celu zminimalizowania prawdopodobieństwa oporu, ale również w kontaktach ze światem zewnętrznym i, co może być jeszcze bardziej znaczące, w komunikacji wewnętrznej pomiędzy wysokimi urzędnikami, którzy bez wątplenia znali (czasami sami byli za nie odpowiedzialni) językowe substytuty określone przez reguły językowe. (Niekiedy oczywiście były używane standardowe, niefiguratywne terminy w komunikacji z każdą z powyższych grup, ale zwykle w kontekście rozkazu obwieszczonego egzekucję osób wymienionych imiennie lub ostrzeżenia przed popełnianiem określonych czynów; rozkazy dotyczące większych i bardziej abstrakcyjnych planów dokonywania zabójstw pod ogólną egidą „ostatecznego rozwiązania” były prawie zawsze formułowane w sposób niejasny i zagmatwany przy użyciu terminów w rodzaju takich, jak odnotowano powyżej).

Ponadto lista podobnych pojęć nie kończy się na tych, które odnoszą się do zabójstw: aparat, który umożliwił takie działania również wymagał dodatkowych metafor. A zatem *Hilfsmittel* („środki pomocnicze”) oznaczało ciężarówki przerobione na

⁹ Pierwsze użycie terminu *Sonderbehandlung* w takim sensie przypisywane jest Heydrichowi w liście z 20 września 1939 roku - skierowanym raczej przeciwko Niemcom niż Żydom (zob. Josef W u 1 f, *Aus dem Lexikon der Mörder: „Sonderbehandlung” und verwandte Wörter in nationalsozialistischen Dokumenten*, Gutersloh, Sigbert Mohn Yerlag 1963, s. 7).

ruchome komory gazowe, w których mordowano ofiary przez utylizację tlenku węgla z silników; były one wciąż używane, nawet kiedy w Auschwitz zbudowano już *Badeanstalten* („łaźnie” lub „umywalnie”, czyli komory gazowe). *Briefaktion* („akcja listowa”) oznaczała zmuszanie nowo przybyłych do obozu do korespondencji z krewnymi bądź przyjaciółmi pozostalymi w gettach lub miastach, aby wywołać pozytywne nastawienie do perspektywy „przesiedlenia”. *Gleichschaltung* („ujednoczenie”, „zrównanie”) - miało zasięg znaczeniowy od zlikwidowania różnorodnych partii politycznych do usuwania ludzi (choć niekoniecznie ich egzekucję) - a w efekcie „wygładzenia” lub „wyrównania” przeszkód.

Użycie tych terminów nie było sprawą chwili czy też indywidualnej pomysłowości; stanowiły one część oficjalnego, chociaż stale zmieniającego się kodu lub zespołu reguł (*Sprachregelungen*) precyzujących słowa, których nie należy używać i wyznaczających terminy zastępcze. Wyraźny przykład tego, jak ustanawiano owe reguły, pojawia się w dyrektywie zapowiadającej użycie terminu *Sonderbehandlung* („specjalne traktowanie”). Rozkaz (datowany 26 września 1939 roku) zawieszają stosowanie reguł, zgodnie z którymi tak zwane „rozkosze wojny” mają zostać przemianowane, a następnie ustanawia skrót „Sb” jako zastępczy dla *Sonderbehandlung* (który już zastępuje „zabójstwo”).

Oczywiście nawet najbardziej pomysłowe planowanie „reguł językowych” nie jest w stanie przewidzieć wszystkich ewentualności i wymaganie słownictwa spójnego z aktem ludobójstwa mogłoby wyczerpać terminy o tyle, że zależało to od języka, który jeszcze nie „pojmował” czy „obejmował” samego aktu. Niezwykłość zjawiska nazistowskiego ludobójstwa ujawnia się również w fakcie, że dla niektórych z jego cech po prostu nie ma - i może nie mogłoby być - odpowiednich terminów, czy to wówczas, czy też w pomysłach późniejszych. Ażeby do nich dojść najpierw trzeba było wyobrazić sobie same wydarzenia - a tymczasem pewne cechy ludobójstwa wyraźnie stwarzają problemy nawet dla wyobraźni. Ważnym przykładem podobnych trudności jest sam termin „ludobójstwo”, który, tak jak zostało to już opisane w rozdziale 1., został ukuty przez Rafała Lemkina na początku lat 40. i był rezultatem wysiłków podjętych w celu nadania nazwy i stworzenia definicji zjawisk, których egzemplifikacją stało się „ostateczne rozwiązanie”. Oczywiście termin „ludobójstwo” nie jest w tym kontekście neutralne i nie zostałby prawdopodobnie przyswojony przez samych nazistów do ich własnej terminologii (zwłaszcza na określenie wojny prowadzonej przeciwko Żydom). Ale inne przykłady, które nie są w taki sposób „stronnicze”, wskazują na zasadniczą trudność w znalezieniu słów na określenie cech nazistowskiego ludobójstwa.

Spośród tych przykładów szczególnie widoczny jest przypadek terminów mających oznaczać status Żydów przebywających w obozach śmierci. Problem związany z nadaniem im nazwy odzwierciedla wyraźnie niezwykle charakter tego zjawiska. Jak wiadomo Żydzi jako społeczność zostali skazani na śmierć rozkazem wprowadzającym w życie „ostateczne rozwiązanie”. (Żaden pojedynczy, wyraźny pisemny rozkaz o takiej treści nie został odnaleziony, co prowadzi do sporów na temat tego, czy

w ogóle taki rozkaz kiedykolwiek wydano lub czy wydał go Hitler oraz, co jeszcze dziwniejsze, czy sam Hider był świadomy wprowadzania w życie „ostatecznego rozwiązania”. Mimo to nie ulega wątpliwości, że taki rozkaz został wydany, i że stał za nim autorytet Hidera)^{10 11}. Jednak było oczywiste, że z powodów „praktycznych” żaden podobny rozkaz - czy też seria rozkazów - nie mógł być wykonany natychmiast, ale wymagał czasu i organizacji; to wszystko razem z innymi „praktycznymi” powodami, jak potrzeba wykorzystania wykwalifikowanych Żydów do pracy, czasami przemawiało za zwłoką we wprowadzeniu rozkazu w życie. A zatem, w obozach zagłady, a jeszcze częściej w obozach koncentracyjnych, tworzyły się niekiedy różnice pomiędzy tymi, którzy mieli być zabijani natychmiast, a tymi których egzekucje odkładano na później. Kiedy ludobójczy wyrok śmierci połączony jest z różnicami w traktowaniu (mimo że tymczasowymi), wyłania się problem znalezienia odpowiedniej nazwy dla wciąż żyjących „ofiarn” takiego rozporządzenia. Zasadniczą kwestią było to, że mieli być traktowani arbitralnie, a celem była ich śmierć, chociaż niekoniecznie natychmiastowa; gdy żyli nie mieli żadnych praw, nawet prawa do określonego „wyroku śmierci”, chociaż faktycznie mogli takowy otrzymać w przypadku podjęcia działań zawierających element nieposłuszeństwa. *Kadavergehorsam* („ślepe posłuszeństwo”)¹¹ - było makabrycznym terminem - znanym z użycia w niemieckiej armii i niebędącym w żadnym razie słowem-kodem - które oznaczało ten wymóg. W rezultacie Żydzi przetrzymywani w obozach nie posiadali praw, które w III Rzeszy zapewniano nawet zwierzętom. Jak więc można ich nazwać? Byli oczywiście „więźniami” (*prisoners*), ale termin ten nie wprowadza rozróżnienia pomiędzy nimi a ludźmi przetrzymywanymi i u t r z y m y w a n y m i w areszcie przez określony okres czasu i następnie, ewentualnie, uwalnianymi. Z tych samych powodów nie byli „pensjonariuszami” (*inmates*) - termin związany z aresztem zapobiegawczym stworzonym częściowo z zamiślem podjęcia pewnych środków służących resocjalizacji. Wiosną 1945 roku, kiedy ciągle jeszcze istniejące obozy (na przykład Buchenwald i Bergen-Belsen) zostały wyzwolone przez aliantów, gazety w Stanach Zjednoczonych (na przykład „New York Times” z 18 i 19 kwietnia 1945) pisały o znalezionych tam „niewolnikach” (*slaves*): zarówno martwych, jak i żywych. Użycie tego wyrażenia opierało się na błędnym założeniu - które w każdych innych okolicznościach byłoby uzasadnione - że główną funkcją obozów była niewolnicza praca. Ale to w sposób oczywisty również wypacza ów opis, bo, chociaż Żydów w obozach wykorzystywano czasami do niewolniczej pracy i chociaż niczym niewolnicy w ekstremalnych warunkach nie mieli żadnych praw do ochrony lub opieki, to głównym powodem, dla którego przebywali w obozach, była nie praca, ale śmierć.

¹⁰ Dla oceny tych twierdzeń zobacz: Fleming, *Hitler* (cyt. w rozdz. 1, przypis 9); oraz J a c k e 1, *Hitler in History* (zob. rozdz. 1, przyp. 9), rozdz. 3; Friedlander, *Historical Wiling* (zobacz rozdz. 2, przyp. 8).

¹¹ Dosłownie „trupia uległość”, „trupie posłuszeństwo” (przyp. tłum.).

W odniesieniu do Żydów w obozach (jak i do tych zamordowanych w innych miejscach) często używa się określenia „ofiary” (*victims*) - ale znowu nazwa ta, chociaż w sposób oczywisty w pewnym sensie precyzyjna, ma swoje konwencjonalne znaczenie i łączy się z indywidualnymi aktami przemocy, a nawet wypadkami i katastrofami naturalnymi, co nie oddaje przesłanek stojących za obozami zagłady. (Nawet odniesienie do indywidualnych „ofiary” zabójstw dokonanych z premedytacją pomija zasadnicze cechy premedytacji i organizacji charakteryzujących ludobójstwo.) Nie mogli oni również być okreśłani mianem „jeńców” (*captives*), co sugerowałoby zarówno, że zostali schwytani po przebywaniu na wolności, jak i że mają przed sobą jakąś przyszłość. Chociaż w ścisłym znaczeniu tego słowa byli oni „skazanymi” (*condemned*) na śmierć, to jednak nie czekali na egzekucję, ponieważ to znowu sugeruje konkretne określenie ich statusu i przyszłego losu, a nie było im to dane, za wyjątkiem może sensu najogólniejszego: głód, choroby i praca ponad siły miały oczywiście zabić wielu Żydów w obozach - ale to nie to zwykle rozumiemy, w terminach prawniczych, przez wyrok śmierci. Termin *Hajtling* stosowany zwykle przez samych nazistów bliski jest znaczeniowo wyrazom „jeniec” lub „więzień”, a zatem również pozostaje czymś w rodzaju eufemizmu. (O tyle, o ile *Hajtling* sugeruje niewolę jako część określonego wyroku lub oczekiwania na wyrok, termin ten był po prostu mylący; bycie Żydem, tak jak definiowali to naziści, było jednoznaczne z wyrokiem.) Naziści mieli wiele symbolicznych, psychologicznych, a także i praktycznych powodów, aby tatuować numery ludziom przebywającym w obozach, ale jedną z konsekwencji tej praktyki było to, że zaczęły one powszechnie służyć jako forma bezpośredniego zwracania się lub odniesienia. Sami ludzie przetrzymywani w obozach wynaleźli dla siebie termin „kacelnik” od liter nazwy *Konzentrationslager* („obóz koncentracyjny”), neologizm, który sugeruje coś nowego w ich sytuacji, ale sam w sobie nie jest opisowy. (Naziści czasami wyraźnie zakazywali nazywania zmarłych „ofiarami” (*victims*) lub nawet „zwłokami”, (*corpses*) ustanawiając termin *Figuren* - „figury” (*Jigures* lub *pieces*), jak w szachach. Wydaje się, że faktycznie nie istnieje żaden termin, który obejmowałby specyficzne warunki narzucone przez akt ludobójstwa, w kształcie obmyślnym przez nazistów, tym, którzy byli jego przedmiotem. Ten sam brak zauważalny jest w związku z czasownikami określającymi samo działanie: „zabijać”, „dokonać egzekucji”, a nawet „mordować” - wszystkie one pomijają szczególny charakter aktu, chociaż oczywiście każdy z nich jest, w pewnych granicach, precyzyjny. A zatem ludobójstwo, jako że bez wątpienia rozszerzało wyobraźnię, na swój własny sposób wymuszając rewizję całej historii czynienia zła, sięgnęło również granic języka, wymagając nowych terminów do opisu tego, co zamierzało i próbowało dokonać.

Co więcej, konsekwencje ludobójstwa dla języka nie ograniczały się do oficjalnych dokumentów lub wypowiedzi ani nawet do wyraźnych decyzji dotyczących reguł językowych, chociaż te ostatnie dotknęły również sfery publicznej. (Przykładowo, Goebbels - 13 grudnia 1937 roku - ustalił, że: „od dnia dzisiejszego słowo *Völkerbund* [Liga Narodów] nie będzie używane w niemieckiej prasie. Słowo to już nie istnieje.”) Istnia-

ła również, jak można się było spodziewać, symptomatyczna językowa „podświadomość”, której skutki objawiały się w standardowych użyciach języka, nawet gdy nie odnosiły się one w ogóle do „ostatecznego rozwiązania” czy innych kwestii militarnych lub politycznych. Inwersja języka, której rezultatem była figura kłamstwa, może nie być tak obrazowa w bardziej powszednich użyciach, jak ma to miejsce w terminach typu *Endlösung*, ale schemat ujawnionego w nich ogólnego stylu pozostaje nie mniej istotny. Mamy tu do czynienia z obrazem ogólnego, społecznego i kulturowego porządku, a nie tylko świadomym dyktatem politycznej lub militarnej woli. Tutaj także istnieją oznaki generalnego celu jednoczesnego racjonalizowania języka i podporządkowania go autorytetowi, to znaczy uczynienia z niego politycznego instrumentu, który w swojej strukturze zawierałby cechy moralnej przemocy, konstytuujące kłamstwo.

W przedstawionym wyżej języku odzwierciedla się życie codzienne ludobójczego społeczeństwa; cechy języka, które można by w związku z tym przytoczyć, obejmują te stosujące się do pewnych aspektów kultury jako całości i te specyficzne dla danego użycia językowego. Powtórzenia, przesada lub monumentalność są często podawane jako charakterystyczne dla „stylu” totalitarnego - i były one rzeczywiście stałą cechą retoryki nazistowskiej (stąd skojarzenie Kennetha Burkę’a, że Hitler przyciągał uwagę publiczności „mocą niekończących się powtórzeń”)¹², a także, na przykład, nazistowskiej architektury, dramatu czy gigantycznych wieców. Te same cechy wybiegały poza język oficjalny, przenikając do powszechnego użycia w dziennikarstwie, literaturze popularnej oraz w podręcznikach szkolnych. Również i w tych mediach styl dominacji panował nad środkami wyrazu; język jawił się jako techniczny instrument mogący służyć celom całkowicie odmiennym, a nawet stojącym w konflikcie z zadaniami bezpośredniego przedstawiania wydarzeń lub przedmiotów.

Środki zaangażowane do wypełniania tych celów obejmowały spektrum zmian rozciągających się od stylu dyskursu figuratywnego do semantyki i składni. A zatem, przykładowo, hiperbola została przyjęta w powszechnym użyciu terminów takich jak *einmalig* („wyjątkowy”), *historisch* („historyczny”), *total* („całkowity”, „totalny”). *Fanatistisch* („fanatyczny”), który wcześniej miał konotacje „szaleństwa” w słownictwie nazistowskim oznaczał cechę godną pochwały (i pożądaną, a więc normalną). Ten sam model powtarzania i hiperboli zastosowano następnie przy świadomych wysiłkach tworzenia efektów obcości: wskrzeszono słowa archaiczne lub „ludowe” - na przykład *Madei* dla *Madchen* („dziewica”), *Sippe* dla *Familie* („stadło”), zaadaptowano pewne słowa obce (np. *Aktion* dla *Untemehmung*). Może się wydawać, że dwa ostatnie przedsięwzięcia stały ze sobą w sprzeczności - jedno było próbą powrotu do

¹² Kenneth Burkę, *The Rhetoric of Hitler 5 „Battle”*, [w:] tenże, *The Philosophy of Literary Form*, Berkeley, University of California Press 1973, s. 217-218. Zob. również Harold D. Lasswell, Nathan Leites, and Associates, *Language of Politics*, New York, G. W. Steward 1949, Introduction; oraz Saul Friedlander, *Reflections of Nazism*, tłum. Thomas Weyer, New York, Harper & Row 1984, s. 50-53.

niemieckiej historii, drugie sięgało poza nią, do obcych źródeł - ale w ogólnym kontekście były one ze sobą całkowicie spójne. Pierwsze, uruchomione przez tajemniczą aurę niemieckiej przeszłości, służyło jako ważny element ideologiczny doktryny nazistowskiej, drugie dostarczało aury technologicznej racjonalności i niepodważalności, którą nazisci chcieli rozciągnąć również na język. A zatem, z jednej strony, powyższe źródła oferowały powab czegoś nieznanego, a także nowego i pełnego mocy, z drugiej zaś przyczyniały się do zmiany historii o pochodzeniu etnicznym w obietnicę spełnienia narodowego przeznaczenia (i raz jeszcze: potęgi). Na bardziej generalnym poziomie z takiego użycia języka wnioskujemy intencję podporządkowania go autorytetowi politycznemu, nawet choćby tylko po to, aby zademonstrować, że to powszechne medium, które często występuje jako twór naturalny, również nie uniknie politycznej dominacji. Nazisci nie tylko stworzyli język dominacji, ale zamierzali również pokazać, że on sam podlegał politycznemu autorytetowi.

Środki, dzięki którym dominacja przybrała formę językową, były wyznaczone w sposób niepozostawiający słuchaczom możliwości innej niż posłuszeństwo skierowanemu do nich mówionemu lub pisanemu słowu. Przykładowo, używanie gier słów i aliteracji w nazistowskich sloganach politycznych przekonywająco łączyło słowa i frazy, które nie miały ze sobą nic (lub niewiele) wspólnego za wyjątkiem samego procesu zapewnienia o czymś. A zatem: *Die Liebe der SS das Leben des Führers umgürtet* („Miłość SS chroni życie Führera”) lub *Das Leben des Führers bleibt nicht eine Wirklichkeit sondern wird zu einer Wahrheit* („Życie Führera nie pozostaje rzeczywistością, lecz staje się prawdą”). Analogicznym przykładem jest użycie konkretnych spójników raczej w celu zaznaczenia połączenia niż rozpoznania powiązanych znaczeń - w takich nic niewnoszących przejściach jak na przykład *und damit* czy *mit diesem* („i dlatego” lub „i stąd”). W tego rodzaju zwrotach nie chodziło o sam akt łączenia, ale o ukonstytuowaną w ten sposób całość (*organisch* czyli organiczną, sam ten termin był uprzywilejowany): czytelnik lub słuchacz miał postrzegać siebie jako część całości. A zatem podobne połączenia prowadziły do coraz większych jednostek, a pozostawiona publiczności alternatywa to albo całkowita akceptacja, albo równie całkowite odrzucenie - ta pierwsza, z punktu widzenia języka była równoznaczna z akceptacją milczenia i nieistnienia. W dyskursie nie istniały luki, które mogłyby zostać wypełnione pytaniami, sprzeciwem czy alternatywną propozycją słuchacza lub czytelnika; pisarz lub mówca przewidywał wszystkie pytania lub, co bardziej charakterystyczne, zaprzeczał możliwości ich zaistnienia; modelowa publiczność miała podzielać opinię autora.

Założenie, że rzeczy lub wydarzenia nie są określone lub dostępne, dopóki nie zostaną włączone w całość dyskursu, uwypukla również praktyka dołączania przyrostków do rzeczowników; dodają one konkretny stan istnienia do odniesień, które w przeciwnym razie można by uznać za konkretne i czynne, a nie za wyrażające jedynie możliwości działania: stąd, na przykład, *Volkheit* („narodowy charakter”), czy *Wehrheit* („obronność”). Owe przyrostki sprawiają, że rzeczy nazywane za ich pomocą pozostają nieokreślone i niepewne - wymagając dla „rzeczywistego” zaistnienia pew-

nego stanu lub kondycji dzielonych z innymi domniemanymi jednostkami, a dostarczanego przez bardziej ogólne i abstrakcyjne źródło. W ten sposób to, co pozornie mogło wydawać się pojedynczym i niezależnym rzeczownikiem, oznaczającym poszczególłą jednostkę lub rzecz, w zasadzie okazywało się częścią większej - tym samym, pojedynczej - całości. Dostrzeżenie w tej całości totalitarnej woli lub jej politycznego ucieleśnienia w państwie nie wymaga już dużej wyobraźni.

Tak zidentyfikowane cechy powtarzały się zarówno w pisarstwie popularnym i nieformalnym, jak i w dokumentach oficjalnych. (Oczywiście biorąc pod uwagę rosnącą kontrolę cenzury, praktycznie wszystko, co publikowano w Niemczech - podręczniki, gazety etc. - po pierwszych latach panowania nazistowskiego reżimu należałoby uznać za oficjalne dokumenty.) Co prawda, potwierdzająca analiza zmian stylistycznych na tym poziomie wymagałaby przestudiowania zarówno osobistej korespondencji i innego nieformalnego pisarstwa nieprzeznaczonego do publikacji, jak i beletrystyki czy poezji, która (z przyczyn literackich, a nie politycznych) odeszła od użyć „normatywnych” dalej niż mogłaby to zrobić jakakolwiek oficjalnie usankcjonowana publikacja. Analiza tych źródeł nie została tutaj przeprowadzona, ale nawet powierzchowne spojrzenie zdaje się potwierdzać występowanie w nich stylistycznej reprezentacji nazistowskiego słownictwa - w naukowej i literackiej prozie oraz w komunikacji osobistej i swobodnej, niepoddanej w ogóle publicznej kontroli, w czymś, co można by nazwać stylem „prywatnym”. Korelacja jest tu przewidywalna, jeśli nie nieunikniona: cechy, które język wytwarza lub których unika, są prawdopodobnie odzwierciedleniem ogólnego społecznego kontekstu, w którym powstały.

Oczywiście kłamstwo, tak jak i inne figury retoryczne podlega analizie, a nawet, jeszcze wcześniej, kontroli samoświadomości, co umożliwia czytelnikowi lub słuchaczowi historyczne umiejscowienie go w kontekście motywów, intencji i konsekwencji. Istnieje też sens, w którym wszystkie wyrażenia, jakkolwiek figuratywne, są pomimo to dosłowne i prawdziwe; chcąc nie chcąc, odsłaniają swoje znaczenia, jak dzieła sztuki odsłaniają techniki wykorzystane do ich stworzenia. „Styl” powszechnych językowych użyć w czasie nazistowskiego reżimu podlegał tej zasadzie nie mniej niż oficjalnie nakazane reguły językowe: jedyną rzeczą, której wola dominacji nie może kontrolować, jest jej pojawienie się postrzegane z zewnątrz - jeśli tylko pozostaje jakieś „zewnątrze”. Widziany z tej perspektywy język ludobójstwa, nawet przy wielości i złożoności aspektów, odsłania intencję uczynienia z języka instrumentu dominacji i fałszu, umożliwiającego w praktyce i w zasadzie dokonanie aktu kwestionującego ideały życia moralnego przez zaprzeczenie istnienia społecznej rzeczywistości języka i leżących poza nim relacji międzyludzkich. Jest to, jak sugerowałem wcześniej, dokładnie to, co zamierzał i osiągnął sam fizyczny fakt ludobójstwa: wola czynienia zła dla niego samego całkowicie niezależnie od praktycznych konsekwencji. Teraz widzimy, że sam język może stać się częścią tego zamierzenia, a nawet jednym ze sprawców. Z pewnością obnaża on umysły, który obmyśliły i zamierzyły ludobójstwo nie mniej niż inne, bardziej oczywiste instrumenty, które zostały użyte za sprawą ludobójczej woli.

Twierdzenie o relacji pomiędzy ludobójstwem a językiem nie jest jednoznaczne z tezą, że przemoc dokonana na języku, nawet na skalę, w jakiej uczynili to naziści, prowadzi w sposób nieunikniony do ludobójstwa. Nie znaczy również, że ludobójstwo było jedyną możliwością w układzie, w którym nastąpiło całkowite odwrócenie wartości obejmujące również język - sposób wyrażania myśli - jako całość. Tego rodzaju zmiany w języku nie są zatem ani konieczną, ani wystarczającą przyczyną, ale nie byłoby nic niezwykłego w takim ograniczeniu przy śledzeniu historycznej przyczynowości w ogóle lub przy próbie identyfikacji źródeł nazistowskiego ludobójstwa w szczególności; w rzeczywistości te ograniczenia byłyby bardziej prawdopodobne w tak subtelnym i rozpowszechnionym aspekcie kultury, jakim jest język, niż w jakimkolwiek innym. Można utrzymywać, że zanim staliśmy się świadomi roli języka jako cechy ludobójstwa, stanęliśmy w obliczu fizycznego aktu zagłady - chociaż nawet i to może oznaczać przemoc dokonaną na języku. Ludobójstwo miało zgładzić umysły wraz z ciałami, a język jest nieodłącznie związany z umysłem, byłoby więc niezwykle, gdyby atak na ciała nie zagrażał również umysłom, gdyby ludobójcza zagłada ludzi, skierowana przeciwko każdemu poziomowi ich egzystencji mogłaby być rozważana bez towarzyszącego jej zamachu na myśli i słowa. Jak każde działanie, tak i czynienie zła wymaga środków - i jeśli działanie jest złożone i głębokie, takie również są służące mu środki. W fakcie, że język niemiecki był tym, który ucierpiał w sposób najbardziej bezpośredni, zawiera się ironia nazistowskiego ludobójstwa, chociaż istnieje ironia jeszcze bardziej ogólna i znana - że czynienie zła dotyka zarówno sprawców, jak i tych, którym chcą oni wyrządzić krzywdę.

Nie twierdzą tu, że rola jaką spełniał język w nazistowskim ludobójstwie jest wyjątkowa w tym poszczególnym przypadku czy też w zjawisku ludobójstwa jako takim. Siły biorące udział w deformacji języka nie mają swojego początku w nazistowskim ludobójstwie ani też nie skończyły się wraz z nim, chociaż istnieje związek, zarówno przyczynowy, jak i koncepcyjny pomiędzy tymi dwoma zjawiskami. I zarówno koncepcja, jak i praktyka języka, które wyłoniły taki przymusowy efekt w nazistowskim ludobójstwie, zdają się następnie żyć swoim własnym dziwnym życiem. Dowody na ten rozwój leżą w zasięgu ręki w prawie każdym doniesieniu prasowym niepozabawionym retoryki politycznej w latach po II wojnie światowej: a więc postrzeganie języka jako technicznego i bezosobowego instrumentu - pogląd, który na poziomie politycznej rzeczywistości jeszcze nie tak dawno temu był radykalną innowacją, stał się naturalny i znany jako coś, co praktycznie uznano za wrodzone językowi i dyskursowi politycznemu, nawet w przypadku instytucji jawnie przeciwnych nazistom i w innych podstawowych kwestiach odległych od ich intencji.

Jest rzeczą pewną, że w porównaniu z innymi aspektami moralnych potworności związanych z nazistowskim ludobójstwem, opisana tutaj inwersja języka wraz z wyniesieniem kłamstwa do zasady dyskursu nie stanowiła najbardziej bezpośredniej i największej krzywdy spośród tych, które zostały wyrządzone. Ale ponieważ zjawisko to nie wystąpiło samo, ale jako część planu totalnej destrukcji, nie jest to zbyt duża

pociecha. Co więcej, tak jak ludzie żyją w terażniejszości dzięki przedstawieniom i w przeszłości dzięki pamięci, tak rola języka w ludobójstwie pozostaje przekonywającą reprezentacją tego wydarzenia w bardziej ogólnym wymiarze. Odnajdujemy w języku (a także i poza nim), i w roli jaką spełniał, pełnię dowodów na istnienie woli czynienia zła, na siłę wyobraźni wspomagającą tę wolę i zdolność do przemocy, która ożywiała te impulsy. Skutki są widoczne w charakterze samego ludobójstwa i w wymaganiach przez nie nałożonych na tych, którzy je obmyślili i wykonali. Jeśli jest prawdą, że ludobójstwo implikuje świadomy wybór zła jako celu, zakładając w akcie mordy konceptualizację grupy i wybór tej grupy jako obiektu, przemoc dokonana na języku w akcie ludobójstwa reprezentuje coś więcej niż zwykłą analogię pomiędzy językiem a ludobójstwem. Nie chodzi tylko o to, że język staje się moralnie winny poprzez figuratywne narzędzie kłamstwa - ale i o to, że same elementy kłamstwa są również faktycznymi przyczynami w umyślnym akcie ludobójstwa. Istnieje w tych elementach odrzucenie zarówno prawdy, jak i historii - o którym dowiadujemy się poprzez nazistowskie reguły językowe, a którego sami naziści byli świadomi. Co więcej, obiekty ludobójstwa - ludzie i język - którym odmówiono prawa do istnienia, są blisko powiązane poprzez swój społeczny charakter. W wypadku języka, podobnie jak i w odniesieniu do ludzi, nie chodzi tu jedynie o poszczególne części lub funkcje, które naruszono, ale o język jako taki, zbiorową całość, zbiorowy przedmiot, *genos* (gatunek) poddany aktowi ludobójstwa.

Nie znaczy to, że wszystkie rodzaje czynienia zła okazują się być jednym i tym samym, że jakikolwiek pojedynczy akt pociąga za sobą wszystkie inne i czyni ze wszystkich winnych - lub, bardziej ściślej, że ludobójstwo i przemoc dokonana na języku są nieodłącznie ze sobą powiązane. Znaczy to jednak, że ponieważ czynienie zła zawsze wymaga ludzkich sprawców, a jego skutkiem są prawie zawsze ofiary w ludziach, bez wątpienia w każdym pojedynczym akcie należy dopatrywać się czegoś więcej niż tylko tego, co on sam wyraźnie oznacza. Zwłaszcza w języku rozpoznajemy moralny status jego źródła; niewiele odróżnia językową reprezentację od tego, co ona sama reprezentuje lub od czynnika, który się za nią kryje. A zatem język ludobójstwa długo po tym jak powstały warunki, które go zainicjowały, wciąż pozostaje wyzwaniem tak dla terażniejszości, jak i dla przeszłości. Byłoby błędem uważać, że historia języka ludobójstwa, bardziej niż inne jego konsekwencje, dobiegła kresu wraz z zakończeniem działań o charakterze fizycznym.

Relacja pomiędzy charakterem a językiem - czy to w przypadku jednostki, czy grupy - staje się jeszcze bardziej wyraźna w tym, co początkowo w tej dyskusji nazwaliliśmy analogią, a co okazało się czymś więcej: charakteryzuje wspólną cechę dominacji, która w imię zasad zrodziła zarówno akt ludobójstwa, jak i instrumentalną rolę przypisaną językowi. Po obu stronach tej analogii różnice oparte na dowodach i moralnej zasadzie ulegają zatarciu; kategorie i różnice obmyślane i zamierzone przez sprawcę mają wydawać się naturalne i konieczne, i samo to jest już częścią zamierzenia. Co więcej, wysiłki te wprowadzają w obręb historii nie tylko język, ale i logikę;

z tym że wprowadzane są nie tylko kulturowe przejawy tych obszarów, ale i „obiekty”, do których te ostatnie wyraźnie się odnoszą. Nie istnieje w języku ani też, ujmując rzecz szerzej, w ludzkości nic, co nie podlega kontrolującej intencji. Wola czynienia zła drogą ludobójstwa jest faktycznie wolą przekroczenia w s z y s t k i c h granic i ograniczeń i intencja ta, obejmująca między innymi i język, wytwarza kłamstwo większego rzędu, niż czyni to użycie języka ściśle związanego z aktem ludobójstwa. W tej uogólnionej konsekwencji moralne kłamstwo staje się absolutne, odmawiając prawdzie figuratywnej reprezentacji w jakiegokolwiek formie, a nawet możliwości istnienia samej prawdy; moralne kłamstwo z zasady wybiera zło jako swoją wartość, co znaczy, że żaden podrzędny cel, który nie jest zły, nie zostanie uznany lub wybrany przez sprawcę ludobójstwa. Dla języka ludobójstwa zmiana jest mniejsza, ale nie mniej zauważalna. W nim kłamstwo staje się figurą retoryczną, podczas gdy wcześniejszym nieodłącznym celem języka figuratywnego, a być może i wszystkich języków, było odkrywanie i podkreślanie, a nie likwidowanie, pomniejszanie czy niszczenie, a już na pewno nie całkowite unicestwienie.

JABES I OCENA HISTORII

Edmond Jabes ma rację, ale błędnie ją uzasadnia. Żydowskie życie i historia są związane z życiem i historią litery, słowa, książki - ale nie, jak twierdzi, z powodu wspólnej tym historiom istoty: obcej i przeganianej, kwestionowanej wszędzie tam, gdzie się osiedlała, niepewnej, wciąż na wygnaniu. Wola przetrwania każdego z nich - Żyda i Pisma - podąża innym i niezależnym szlakiem, silniejszym niż ten, który wyznacza, a następnie przedstawia w swoim własnym piarstwie Jabes. Zbieżność pomiędzy historią narodu i życiem dyskursu wciąż istnieje: tyle - zaskakująco i w rzeczywistości paradoksalnie - ocalało z twierdzenia Jabesa. Jednak zbieżność tkwi w afirmacji i potwierdzeniu, we wspólnej i niezwyklej woli istnienia, a nie w wahaniu, zwątpieniu lub obawie. Nikt nie rozpoznałby tego porządku historii w tym, co Jabes odkrywa przed swym czytelnikiem, a przyczyna tej porażki, najpierw autora, a następnie czytelnika (jeśli ulegnie) towarzyszy pytaniu, które w *Księdze Pytań*¹ pozostaje niewypowiedziane, ale musi być obecne, jeżeli ma ona w ogóle istnieć. Chodzi tu o pytanie, niestety stłumione, czy piarstwo skoncentrowane na nazistowskim ludobójstwie jest jeszcze możliwe pod względem literackim i moralnym.

Skierowanie tego pytania do Jabesa jako jednego z wielu piarzystów, którym można by je zadać, może wydawać się złośliwe: *Księga Pytań* jest konsekwentnie samoświadoma, przemyślana, mocno dostosowana do zasady sprawiedliwości oraz racji języka i historii. Z pewnością jedną część odpowiedzi na to pytanie sugerowaną przez Jabesa warto podtrzymać: piarstwo, dalekie od bycia instrumentem czy neutralnym środkiem, jest działalnością o wymiarze moralnym - a zatem piarzysta, podobnie jak inne osoby zobowiązane do wzięcia odpowiedzialności za swoje czyny, podlega moralnej kontroli w związku z relacją pomiędzy tym, co i jak opisuje: jego piarstwo zawiera w sobie zarówno ocenę charakteru danej tematyki, jak i jej przedstawienie. Innymi słowy, przedmiot danego piarstwa powinien je różnicować na gruncie moralnym nie mniej niż estetycznym; to tu w rzeczywistości leży punkt, w którym zbiegają się dwie kategorie zwykle rozdzielane przez literackie tabu. Dlaczego nie napisać tradycyjnej powieści o nazistowskim ludobójstwie? Z odpowiedzi zawartej w *Księdze Pytań* - z powtarzających się zakłóceń struktury narracyjnej, ciągłych przemieszczeń i zmian

¹ *Le Livre des Questions*, 3 vol., Paris, Gallimard 1963, 1964, 1965. Przytaczane tu cytaty pochodzą z *The Book of Questions*, tłum. Rosemarie Waldorp, Middletown, Wesleyan University Press 1976, 1983.

pozycji tak zwanego autorskiego punktu widzenia, ustawicznego stawiania pytań, które pozostają bez odpowiedzi - dowiadujemy się, że nie wystarczy zrównoważony ton i regularność rodzinnej historii tradycyjnie rządzącej powieścią. Gatunek poświęcony życiu a nawet śmierci na łonie dziewiętnastowiecznej klasy średniej poniósłby po prostu klęskę jako nośnik tematu podającego w wątpliwość samą możliwość społecznej egzystencji.

W konsekwencji tego etycznego naruszenia konwencji literackiej uwidacznia się możliwość istnienia potencjalnych tematów, na które nie sposób pisać. Jeśli bowiem sam temat danego dyskursu ma mieć udział w określaniu jego charakteru, to mogą istnieć tematy nieosiągalne dla dostępnych form literackich - a w rzeczywistości, jeżeli „literackość” jest ściśle związana z podwójnym, a zatem pośrednim efektem reprezentacji, nie mogą one być ucieleśnione w jakiegokolwiek możliwej formie. Przykład pośredniego efektu (*mediating effect*) jest w praktyce szybko widoczny, zamknięty w pytaniu stłumionym przez Jabesa. Jeżeli bowiem widoczny temat dyskursu literackiego chciałby „mówić za siebie” - niczym „fakty” - to wprowadzenie innego, nawet artystycznego, głosu nieuchronnie przytłumiłoby ten pierwszy, stępiło lub odwróciło jego siłę, żeby go ostatecznie pomniejszyć. Na tym właśnie w dużej mierze polega ów zarzut, który Theodor Adorno miał skierować przeciwko możliwości pisania poezji o Holocauście; dla niego *Fuga śmierci* Paula Celana byłaby niemoralna ze względu na sam z a m i a r , a nie z powodu klęski lub sukcesu tej próby.

Rzecz jasna Jabes ocenił tę kwestię odmiennie: dla niego pisanie o Holocauście jest oczywiście możliwe. Jednak kwestia uzasadnienia, konieczności obrony słowa wobec alternatywy milczenia jest mimo wszystko całkiem realna. Co więcej, Jabes potwierdza niezwykle wymagania, jakie stawia potraktowany literacko temat nazistowskiego ludobójstwa, nie tylko poprzez nieokreśloną gatunkowo *Księgę*, ale i przez jej strukturalną gmatwaninę. Stały brak bezpośredniości i jednoznaczności w jego piarstwie nie jest możliwy do zidentyfikowania za pomocą żadnej z typowych figur literackich, charakteryzujących się brakiem bezpośredniości, takich jak alegoria czy ironia; wnioskujemy, że nie są one dostatecznie pośrednie i niejednoznaczne. Zdaje się on faktycznie tworzyć nową figurę literacką, przez którą daje do zrozumienia, robi aluzję, sugeruje to, czego nie da się wypowiedzieć ani zapisać (*Unspeakable or Unwritable*)² - co wspierane jest przez przesłankę, która potwierdza, że o tym, czego się nie da wspomnieć (*Unmentionable*)³, nie można powiedzieć lub napisać niczego, co wyszłoby poza zapis „nazwy”. Nazistowskie ludobójstwo, ujawniając się w życiu dwóch głównych postaci Jukiela (Yukel) i Sary (Sarah), dostarcza ram dla *Księgi Pytań*. Sugerowane lub zadawane w obrębie tekstu „pytania”, relacjonowane wydarzenia, pętle rozwiązywane lub ponownie zawiązywane aforyzmami stale graniczą z tłem tworzonym przez ludobójstwo; jest ono jedną z postaci dramatu. Jednak ani nazistowskie

² Dosł. nie wypowiedział] ne i niezapisywalne (przyp. dum.).

³ Dosł. niewzmiankowlane (przyp. dum.).

ludobójstwo, ani jakikolwiek fragment tworzącej go historii nie zostaje nigdy nazwany lub rozpoznany w jego własnych kategoriach. Dotyczy to zarówno określonych szczegółów, jak i ogólnej ramy, w której się pojawiają. Esesman, numer wytatuowany na ramieniu, żółta gwiazda: wszystko to pojawia się w tekście Jabesa, jednak bez wprowadzenia i bez rozwinięcia. Czytelnik, który nie wie, czym one były lub nie ma słownika, gdzie mógłby odnaleźć ich znaczenie, nie zrozumie słów Jabesa; zorientuje się tylko, że mają mu one (słowa i rzeczy) sprawić ból. Jeśli wymaga się od czytelnika czegoś więcej niż tego uczucia, to on sam musi ten brak uzupełnić; to czytelnik jest tym, który musi dopisać okoliczności, w ramach których rodzą się pytania *Księgi*, okoliczności dotyczące nie tylko faktów, ale i emocjonalnej i moralnej siły, którą ze sobą niosą.

Można się tu domyślić strategii Jabesa. Ekstremalny charakter nazistowskiego ludobójstwa jest oczywisty, nie wymaga dodatkowych wyjaśnień. Można by było przedstawić je za pomocą zwykłych poetyckich lub prozatorskich środków, które - gdyby działały we właściwy sobie sposób - „symbolizowałyby” ludobójstwo, przedstawiałyby cechy, dzięki którym czytelnik mógłby je sobie pełniej wyobrazić lub uświadomić. Jednak w najlepszym wypadku pisarz rozwodziłby się tu nad rzeczą samą przez się oczywistą: jakie zabiegi literackie mogą pełniej „uświadomić” fakty przynależące do tego wydarzenia? W najgorszym, to co napisał, nie dorównywałoby nawet intensywności owych faktów. A zatem piszmy, zakładając pewne wydarzenia, traktujmy jak rzecz oczywistą ich istnienie i ekstremalny charakter - nawet jeżeli oznacza to, że czytelnik sam będzie musiał uzupełnić historyczne szczegóły i wyobrazić sobie reakcje, których sam tekst nie dostarcza. Oczywiście w pewnym sensie w strategii Jabesa nie ma nic niezwykłego: zawsze wymaga się od czytelnika, by wniósł coś w czytany tekst, nawet jeśli jest to jedynie zrozumienie gramatyki i słownictwa. Kiedy jednak wyjdziemy poza ten oczywisty warunek, pytanie o celowość literatury - kiedy od czytelnika wymaga się wykonania pracy pisarza - staje się bardzo pilne. Czyż nie istnieje uzasadniony podział pracy między pisarzem a czytelnikiem? Czy czytelnik zobowiązany jest do uzupełnienia tego, co autor (bez względu na przyczyny) decyduje się pominąć? Mamy uzasadnione powody wątpić, że jeżeli autor nie poda opisu natury wydarzeń - w literackich faktach, emocjach, wartościach - które mają znaczące konsekwencje dla jego utworu, to ciężar wykonania tego zadania zostanie po prostu przeniesiony na barki czytelnika.

Rozumiemy dylemat, przed którym staje Jabes, a także każdy pisarz obierający sobie za temat nazistowskie ludobójstwo. Z jednej strony, bardzo trudne, a może nawet niemożliwe, jest spotkanie „twarzą w twarz” z tym historycznym wydarzeniem, reprezentowanie go. Pozostaje ono zbyt wielkie dla ograniczonego zwierciadła fikcji, zbyt oczywiste dla zadufanych w sobie metafor literackich; językowa reprezentacja jest w każdym razie zbyt duża - stanowiąc przeszkodę - kiedy łączące się w dany temat wydarzenia mówią bezpośrednio i wyraźnie za siebie. Z drugiej strony, pisanie pośrednie z założenia pozostawia zadanie odrzucone przez autora czytelnikowi, który może mieć niewielką nadzieję, że samodzielnie prześledzi drogę od osobistych uczuć

i wyobraźni do literackiej metaforyki. Gdzie zatem ma zostać wykonana praca reprezentacji literackiej?

Dylemat ten, jak już wspomniałem, nie dotyczy jedynie Jabesa; potwierdzają go, milcząco lub otwarcie i w większości w ten sam sposób, inni poważni pisarze zajmujący się tematyką nazistowskiego ludobójstwa. Tak się składa, że wielu z nich również wybiera drogę, którą podążył Jabes - pisania pośredniego i okrężnego. D. M. Thomas, Aharon Appelfeld, Jakov Lind: każdy z nich wymaga, aby czytelnik dostarczył podtrzymującej podstawy i literackich ram faktów i wyrażań - uzupełniając szczegółami oblicze i aurę grozy - za przedstawienie których zwykle w przypadku mniej niedostępnych i bolesnych tematów odpowiedzialność bierze sam autor. Odrotna sytuacja również ma miejsce: spośród pisarzy, którzy doznali niepowodzenia, wielu poniosło porażkę właśnie dlatego, że wręcz nadużyli zabiegów artystycznych - fabularyzacji, symboliki, stosowania figur retorycznych do wydarzeń Holocaustu tak, jakby pisali na jakikolwiek inny temat, dbając jedynie o literackie konwencje i techniki zapamiętane z innej i łatwiejszej sfery przeżyć. Przychodzą mi tu na myśl autorzy tacy jak Elie Wiesel, William Styron czy Leslie Epstein.

Można sprzeciwić się takiemu sformułowaniu powyższego dylematu, że czerpie on swą siłę, opierając się jedynie na ważnej, a niedowiedzianej przesłance, a mianowicie pytaniu, czy pisarstwo na temat Holocaustu (oraz, właściwie, każde pisarstwo) jest lub musi być przedstawieniowe - czy, co w tym wypadku znamienne, jest w ogóle „o czymś”. Jeżeli bowiem można by uniknąć tego archaizmu (który to zarzut już stawiano), tej „nostalgii za obecnością”, zniknie również dylemat, któremu służy on za założenie. Jeśli pisarstwo nie byłoby, nie musiałoby być przedstawieniowe, nie powstałby wówczas problem współmierności pomiędzy literaturą a historyczną, czy nawet moralną rzeczywistością. Istniałyby bez wątpienia inne przeszkody, z którymi musiałby zmierzyć się pisarz: na przykład typowy literacki problem perswazji, autorska potrzeba zawładnięcia wolą czytelnika. Jednak byłby to związek pomiędzy wolą i wolą, a nie pomiędzy nimi (pojedynczo lub razem) i zewnętrznym miernikiem.

Powyższy sprzeciw stanowi oznakę powstałej ostatnio teorii pisarstwa zaproponowanej po raz pierwszy w kontekście szerszym niż ten, z którym stykamy się przy okazji pisania o sytuacjach ekstremalnych. Kiedy Jabes w *Księdze Pytań* próbuje zrewidować literackie konwencje równowagi czy słuszności, jest to wyraźnie załączek owej teorii stanowiącej koło napędowe jego dzieła, które ma zmusić czytelnika do odejścia od możliwych światów fabularyzacji w stronę jednej i niezapśredniczonej rzeczywistości. Konkluzja wynikająca z tej teorii - występująca, na przykład, w koncepcji „pisania nieprzechodniego” Rolanda Barthesa, zgodnie z którą pisarz nie przedstawia ani nie odzwierciedla przedmiotu, ale „pisze siebie” (*wñtes-himself*) - jest skierowana szczególnie przeciwko teorii pisarstwa, która pogłębia dylemat pisania o Holocaustie⁴. Ponieważ „pisanie nieprzechodnie” oznacza nic innego jak pisarstwo

⁴ Roland B a r t h e s, *Style and Its Image*, [w:] Seymour Chartman (red.), *Literary Style: A Symposium*, New York, Oxford University Press 1971.

niereferencyjne i nieprzedstawiające, istnienie świata zewnętrznego w stosunku do dzieła literackiego, a tym bardziej właściwości tego świata nie powinny mieć wpływu na pisanie o nim (a następnie na czytanie). A zatem przedmiot dyskursu jest problematyczny nawet w swoim istnieniu - i tutaj widzimy również cenę pierwszego kroku w buncie przeciwko przedstawialności. Jeśli bowiem odniesienie dyskursu jest uwewnętrznione w osobie samego autora, to są powody, by zastanawiać się nad tym, co dzieje się z wydarzeniem - lub następnie z faktem - które w przeciwnym razie istniałyby niezależnie jako odniesienie dyskursu. Oczywiście, najbardziej wyraźną możliwością jest to, że wydarzenie i fakt, wraz z dyskursem, powinny być po prostu wzięte w nawias, zawieszane: że faktom historycznym należy odmówić ich zwykłego przywileju referencjalności. Ta możliwość jest, rzecz jasna, czymś więcej niż tylko ćwiczeniem w abstrahowaniu: oznacza, że czynniki, które jak zakładano, składały się na historię, są podatne na zawieszenie - a to z kolei znaczy w przypadku pisania o Holocauście zawieszenie lub wzięcie w nawias wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa jako takiego.

Konsekwencją tego rodzaju można postrzegać jako obalenie teorii, z której się wywodzi, chociaż nie wydaje się to przeszkadzać występowaniu tejże teorii. Jednak potrzeba rozważenia tej obiekcji jest tłumiona z powodu pojawienia się trzeciego sformułowania relacji między pisaniem i przedstawianiem. W tej nowej ewentualności Jabes wyraźnie stara się wyjść poza drugą możliwość - „pisania nieprzechodniego” - i różnica ta jest ważna, nawet jeśli zamiar nie zakończył się całkowitym sukcesem. Narracją jest tutaj sam systematyczny rozwój. Jeżeli bowiem pisanie przedstawieniowe jest niewspółmierne do wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa, jeżeli wyjście poza nie w stronę „pisania nieprzechodniego” unika tyranii reprezentacji jedynie kosztem wyparcia się historycznego odniesienia, to wciąż pozostaje do zrobienia jeszcze jeden krok, nie w związku z czymś ani o czymś, ale jednostronnie z wydarzeniami lub w wydarzeniach: a zatem nie pisanie o Holocauście i nie „pisanie siebie”, ale „p i s a - n i e H o l o c a u s t u” (*Writing-the-Holocaust*). Tutaj, w przeciwieństwie do „pisania nieprzechodniego”, temat, a nie autor, jest pisany: w praktyce temat pisze siebie. Głos narracji - o ile w ogóle odwołujemy się do tego, co jest teraz zupełnie wyraźnie antropomorfizmem - jest głosem historii; przedmiot przejmuje na siebie konstruowanie formy i środków w dodatku do literackiej treści.

Podobnie jak i dwie pozostałe koncepcje pisania, tak i ta rewiduje relacje między składniowymi elementami tekstu, a więc w *Księdze Pytań* Jabes pisząc nie na temat, ale pisząc temat (*writing-the-subject*), sugeruje czytelnikowi, że konkretne kwestie - moralne, poznawcze - zamieniają się w literacką formę, są nią. A zatem dla Jabesa akt pisania jest nieodłączny od swego tematu, jest jego bezpośrednią funkcją lub przejawem. Tylko w takim przypadku jesteśmy chyba w stanie zrozumieć wyzwanie, jakie twórczość Jabesa rzuca konwencjom tekstu i oczekiwaniom czytelnika; jedynie wtedy brak bezpośredniości i nieustanne zamazywanie „tematu” skupiają uwagę czytelnika: nie i s t n i e j e temat odrębny od medium, jest tylko wydarzenie, okres historyczny.

Ten zwrot lub trop ma istotne konsekwencje na poziomie teorii dyskursu, jednak jego bezpośrednie następstwa są bardziej dramatyczne, przynajmniej dla twierdzenia znajdującego się w punkcie, który sam Jabes, zdaje się, zagubił. Jeśli Jabes - tu autor jako medium lub nośnik - chce, by temat pisał się sam, by dane wydarzenie przemówiło swoim „głosem”, to czytelnik ma prawo, a nawet obowiązek oceny dyskursu, który słyszy tak, jakby ocenił każdy inny głos twierdzący, że jest samą rzeczywistością. Bez uwzględnienia odrębności lub dystansu, do których zwykle przyznaje się „fikcja”, usprawiedliwiając swą rozbieżność w stosunku do rzeczywistości. Innymi słowy, jeśli to nazistowskie ludobójstwo jest tym, co rzekomo przemawia (a w jego tle charakter żydowskiej historii), to czytelnik jest ze swej strony odpowiedzialny za ocenę autentyczności tego głosu. I jeśli historia Żydów - tak jak siebie samą wyraża - jest w *Księdze Pytań* powiązana z koncepcją lub nawet teorią słowa, która dostarcza głosu, to te dwa czynniki razem, nie prosta analogia, ale również ich treść, muszą być także rozpoznawalne, muszą przekonać czytelnika, że to naprawdę właśnie one są obecne. I to tutaj *Księga Pytań* - teraz „pisanie Holocaustu” - wprowadza czytelnika w błąd, a Jabes, jako medium, jeśli nie jako autor, bierze na siebie ciężar zgłębiania historii.

Na podstawie pisarstwa Jabesa wnioskujemy, że nazistowskie ludobójstwo nie było dla niego niespodzianką, że potwierdziło jedynie to, co on już, może od zawsze, wiedział. Był to przecież kolejny moment, poważniejszy, ale poza tym niewyróżniający się, w nieustannym kontrapunkcie żydowskiej historii: groźba nadciągającego końca tej historii. „Bycie Żydem” - twierdzi *Księga Pytań* - „oznacza konieczność usprawiedliwiania swojego istnienia. Oznacza wspólne bezsenne noce, znoszenie tych samych obelg. Rozpaczliwe poszukiwanie boi, pomocnej dłoni. Oznacza pływanie, pływanie i pływanie po to, by nie utonąć”. Innymi słowy, ludobójstwo nie było dla Żydów wynalazkiem dwudziestego wieku. Żyli długo w jego cieniu, faktycznie było ono częścią ich pierwotnej koncepcji samych siebie, sposobem, w jaki się określali i postrzegali. Jeżeli weźmiemy powyższe warunki dosłownie, to dojdziemy również do wniosku, że „Holocaust” nie jest niczym więcej jak przykładem jednego z wielu „holocaustów”, które nadały kształt całej żydowskiej historii. Zrozumiemy wówczas dlaczego *Księga Pytań* porusza się tak swobodnie pomiędzy wydarzeniami z połowy dwudziestego wieku i z wieków wcześniejszych: one wszystkie razem składają się na jedną, faktyczną terażniejszość.

Nie jest też przypadkiem, jak twierdzi Jabes, że to właśnie Żydzi zostali przez historię osadzeni w języku i księgach; że to dzięki Żydom Słowo staje się czymś więcej niż zwykłym instrumentem lub środkiem, ujawnia swą fizjonomię, jest duchem i etosem mówcy. Mamy także zrozumieć, że dla języka również znamienny jest przykład holocaustu, życia nad otchłanią. „Świat istnieje, ponieważ istnieje księga” - zaznacza na początku Jabes, umieszczając rzeczywistość w języku, a następnie twierdzi: „Pytania są skrzydłami słowa”. Konkluzja brzmi zatem: „Judaizm i pisanie są tylko tym samym czekaniem, tą samą nadzieją, tym samym wyczerpaniem”. To z nieobecności, braku, zaczyna się język i to one następnie nieustannie go kształtują i mu

zagrożają. Język ma swój początek w pytaniu, uznaniu niekompletności; dlaczego w przeciwnym razie w ogóle miałby zaistnieć? (Jabes mógł mieć nadzieję, że to pytanie dostarczy dowodu na jego własne twierdzenie).

To niezwykle połączenie historii narodu i natury języka - czy jest symbolem? metaforą? dosłownym połączeniem? - może równie dobrze skłonić czytelnika do milczenia, nawet jeżeli potraktuje je jako fikcję. Byłoby zaskakujące, gdyby dwa niezależnie rozwijające się artefakty, nawet gdyby były małe i elementarne, okazały się swoimi lustrzanymi odbiciami; tutaj, gdzie zharmonizowane ze sobą zostały język - niezwykle wynalazek ludzkości - oraz historia Żydów, w której determinantą jest przypadek, efekt jest oszałamiający, daje poczucie istnienia możliwości, że historia nawet jako całość może przedstawiać w swoich pozornie niezliczonych częściach, śladach, zwrotach tylko jedną rzecz, jeden rodzaj.

Ale uderzającą możliwością jest wszystko to, co Jabes może rozumieć przez swoją analogię, ponieważ jej treść jest tym, co musiał poddać ocenie - i tym, co można ostatecznie zakwestionować i podważyć. Pytania czytelnika mogą równie dobrze wkrazać w pytania tekstu: Czy istnieje powód, by zgodzić się na charakterystykę Żyda jako obcego, *outsidera*, stale prześladowanego - co historyk Salo Baron nazwał z godną uwagi ostrością: „bolesną koncepcją żydowskiej historii” (*lachrymose conception*)? Czy mamy jakikolwiek dowód, by myśleć o języku jak o dzielącej lub obcej istocie, która jest stale zagrożona? Oczywiście nie tylko Jabes głosi takie poglądy. W rzeczywistości postrzegając Żyda jako tułacza, mówi głosem większości, a przynajmniej niedawno istniejącej większości. Przykładowo, taki sam tok rozumowania, paradoksalnie prowadzący do odwrotnych konkluzji, występuje wyraźnie u pisarzy syjonistycznych, którym za punkt wyjścia służy postać Żyda wygnanego, wykorzenionego, wyobcowanego. Dla tych pisarzy odkupienie żydowskiej historii - współczesny mesjanizm - nadejdzie wraz z końcem tego historycznego wygnania, kiedy Żyd „odnajdzie siebie”. Nawet niezwykle analogia pomiędzy Żydem a Pisaniem pobrzmiwa gdzie indziej; u Jacquesa Derridy jest tłem dla umieszczenia „różni” w pisarstwie w punkcie pomiędzy Żydem a Literą: „Sytuacja Żyda” - Derrida gratuluje Jabesowi jego myśli przewodniej - „jest wzorem sytuacji poety, mówcy, pisarza”⁵.

Jednak potwierdzenie wymaga czegoś więcej niż powtarzanie, a w ten sposób doprowadzona analogia staje się historycznie nieproporcjonalna, a poza tym może być po prostu błędna. Poczucie dysonansu pojawia z wielu powodów - historycznego, moralnego a także psychologicznego. Przykładowo, jeżeli w związku z rozwojem koncepcji zapytamy, z czyjego punktu widzenia po raz pierwszy pada określenie obcego lub *outsidera*, to z jednej strony przynajmniej widać, że ów punkt widzenia nie jest obcy. To punkt widzenia osoby znajdującej się w domu, reagującej w sposób bezpośredni na narzucającego się nieznanego, na cokolwiek lub kogokolwiek zakłócają-

⁵ Jacques Derrida, *Edmond Jabes and the Question of the Book*, [w:] *Writing and Difference*, tłum. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press 1978, s. 65.

cych znaną mu sieć relacji i oczekiwań, w ramach których żyje. Jako że samoświadomość zakłada świadomość innych, to świadomość siebie-jako-obcego wynika ze świadomości innych-jako-obcych. Z pewnością ta genealogia jest nie mniej prawdopodobna niż jej alternatywa; zgodnie z nią reprezentacja Żyda jako obcego nie pochodziłaby, nie mogłaby pochodzić, od niego, ale z zewnątrz, dołączając się do tożsamości, którą on najpierw dla siebie wybrał lub znalazł. Jednak ta tożsamość, mocą implikacji, nie miałaby początkowo żadnych cech alienacji lub wyobcowania.

Wszelako w wielu koncepcjach ignoruje się nawet możliwość podobnego porządku rozwoju. Zgodnie z nimi tożsamość żydowska zrodziła się głównie w wyniku konfliktu, wrogości ze strony antysemityzmu, narzuconej Żydom świadomości nieprzewidywalnego charakteru ich egzystencji - krótko mówiąc, w wyniku przeczucia ludobójstwa. Groźba zagłady płynąca z zewnątrz stanowi przyczynę pojawienia się wewnętrznej woli ocalenia, a nawet jeszcze wcześniejszej woli istnienia. To, jak sobie przypominamy, jest przesłanką *Rozważań o kwestii żydowskiej* Sartre'a, w której określenie „Żyd” - dokładnie tak jak określenie „brudny Żyd” - pochodzi rzekomo głównie z zewnątrz; kiedy usunie się zewnętrzną presję wywieraną przez te siły, zniknie również wewnętrzne zaangażowanie w żydowską tożsamość⁶.

Z pewnością piszący o sobie Żydzi często powtarzają podobne poglądy; jednak nawet to dowodzi jedynie, że możliwe jest, iż ludzie mogą wiedzieć o sobie nie więcej, niż narzuci się im z zewnątrz. Nie ma wątpliwości, że pogląd z zewnątrz może zostać przez osobę, której dotyczy, przyjęty jako swój własny, jednak takie przyswojenie jest zwykle kwestią indywidualnej biografii; z pewnością nie jest - nie mogłoby - służyć za wyjaśnienie trwałości istnienia Żydów jako wspólnoty lub grupy. Określenie *outsider* lub „obcy” może być konsekwencją przetrwania - mało jednak prawdopodobne, by było jego motywem lub celem. Co więcej, grożąca nam tutaj sprzeczność jest ostatecznie tak bardzo logiczna, jak psychologiczna: Czy ktoś może najpierw wyprzeć się (siebie lub kogoś innego) po to, by dokonać potwierdzenia? Wyobcowanie lub wygnanie nie może odsłaniać się w pierwszej kolejności jako zapewnienie czy potwierdzenie - i to w tych ostatnich musimy szukać wyjaśnienia najpierw życia, a następnie ciągłości żydowskiej historii.

Stopień wymaganej tu pewności jest tak podstawowy i tak ogólny jak ten wyrażony przez Spinozę - obcego dla wszystkich, odpychanego od nie-Żydów i od Żydów - który napisał w *Etyce*, że „Dążność każdej rzeczy do zachowania swego bytu nie jest niczym innym, jak czynną treścią tejże rzeczy”⁷. Z pewnością, jeżeli w żydowskiej historii wyróżnia się jakaś cecha mogąca służyć za wyjaśnienie korzeni Żydów, a później ich trwania (nawet w opozycji), to odnajdujemy ją w pragnieniu pojedynczego

⁶ Jean-Paul S a r t r e, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przeł. Jerzy Lisowski, Warszawa 1957. Stąd przykładowo stwierdzenie Sartre'a: „Tak więc Żyd jest w sytuacji Żyda dlatego, że żyje w łonie społeczeństwa, które uważa go za Żyda” (s. 68).

⁷ Benedykt de S p i n o z a, *Etyka*, przeł. Ignacy Mysłicki, Warszawa 1991, cz. III, twierdzenie 7, s. 84.

Żyda do istnienia i do bycia Żydem. Co więcej, ten impuls nie jest bliską, ale wtórną wersją pragnienia wywołanego przez niepokój lub lęk, przez poczucie śmiertelności. Jest to raczej pragnienie czegoś dobrze znanego i wyraźnie pożądanego. Czy nowoczesnej świadomości tak trudno jest przyznać, że idea podzielonej jaźni, wyalienowanego ducha powstała niedawno - że obraz Żyda jako odwiecznie obcego sam nie jest odwieczny, jest raczej historycznym mechanizmem skrupulatnie podtrzymywanym ochotniczo przez dziewiętnastowiecznych poetów i filozofów z Niemiec, Francji i Anglii w ich romantycznym pojęciu alienacji? Tak jak syjonizm inspirowany był dziewiętnastowiecznym nacjonalizmem, tak koncepcja Żyda-tułacza i obcego - karmiona była tym samymi, działającymi w tym samym czasie, zewnętrznymi prądami. Ona sama jest w dużej mierze obca.

Kontrast pomiędzy naukami płynącymi z burzliwej i niedawnej przeszłości, a tymi ze starszych i dłuższych okresów historii Żydów ukazuje wyraźnie ciasnotę przedstawionego powyżej poglądu. Biblia hebrajska, nawet przeglądana pobieżnie, ujawnia nie tylko prosty brak wyalienowanej świadomości - swojej bądź innych - ale coś całkiem przeciwnego. Z pewnością nie możemy uznać Psalmisty za wyobcowanego, kiedy śpiewa: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napelnia” (Ps 24, 1). Nie jest też rozdarty wewnętrznie Amos, kiedy besztając Izrael, obiecuje mu przyszłość pełną „pokornego obcowania z Bogiem twoim” (Mi 6, 8). Hiob w gniewie i rozpacz mówi: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje” (Hi 19, 25) - a Hebrajczycy w Synaju, jako lud przemawiający jednym głosem odpowiadają pewnie i chętnie, że „Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24, 7). Od Abrahama do Kohele-ta mamy do czynienia z pewnością, a nie zwątpieniem, stanowczością raczej niż odwlekaniem. Kiedy Izrael wstępuje na złą drogę lub grzeszy, to nie z powodu wewnętrznej udręki lub zwątpienia; jego grzechy to pewność siebie, pycha, zachłanność; są przecież ludźmi dumnymi. Sama proza Biblii hebrajskiej jest tak daleka od niepewności lub obawy o tymczasowy charakter własnej egzystencji (i od prozy Jabesa) jak żaden inny tekst w historii pisarstwa.

Oczywiście biblijny Żyd nawet jeśli jest głównym, to nie jedynym wyznacznikiem długiej historii: wygnanie zaczyna się wraz z końcem opowieści biblijnej - a z nim pojawia się nowy czynnik fizycznego oddalenia i rozdzielenia. Jednak nawet wtedy twierdzenie, że to właśnie owo późniejsze zjawisko wyobcowania stało się dla Żydów siłą napędową, że to fizyczne rozdzielenie, po uwewnętrznieniu, zmieniło się w świadomość i następnie zdominowało ich historię i działalność, jest tak stronnicze, że samo przez się fałszywe. Rabiniczny judaizm i Talmud, migracje i osiedlenie w północnej Afryce i Francji, nawet mury wzniesione wokół średniowiecznego getta: poczucie wykorzenia i rozdzielenia, które niewątpliwie towarzyszy tym zjawiskom, nie utrudnia potrzebnej (i mającej nastąpić) zdecydowanej i nieskomplikowanej świadomości utrzymania silnych i żywych społeczności, które znajdują dla siebie wyraz. Najbardziej wyraźne sformułowanie idei alienacji, nastroju na wygnaniu w literaturze żydowskiej przychodzi wraz z pisarstwem kabalistycznym, a później chasydzkim, jed-

nak należy pamiętać, że kiedy owe tradycje akcentują doktryny utraty i rozdzielenia, *cimcum*, mówią ostatecznie o ludzkości i świecie wyobcowanym od Boga, nie ograniczając się do Żydów. I co bardziej istotne, tradycje te toczą wewnętrzne spory - wirując w szerszym i potężniejszym - oraz całkowicie odmiennie skierowanym - nurcie. Kiedy Jabes pisze, że „każdy Żyd ciągnie za sobą strzępek getta”, otwarcie przyznaje, że nie mówi o historii żydowskiej *s p r z e d* getta; w ogóle nie sugeruje, co jeszcze Żyd może za sobą „ciągnąć”.

W czym zatem Jabes ma rację, błędnie ją uzasadniając? Chodzi o analogię pomiędzy Żydami i językiem, analogię, która może mieć podstawy inne, a nawet sprzeczne z tymi zaproponowanymi przez Jabesa. Przykładowo, jeśli myślimy o potrzebie afirmacji, zarówno w odniesieniu do osób, jak i języka, to czy przesadą jest twierdzenie, że wraz z przymierzem, które po raz pierwszy połączyło Żydów z jedynym Bogiem, definiując ich jako Żydów, język również przyjął nową tożsamość? Nie wiemy z historycznego punktu widzenia, kiedy język osiągnął stopień adekwatny do składania obietnic; w rzeczywistości trudno jest rozstrzygnąć, jakie logiczne, a następnie moralne wymagania muszą zostać spełnione, by zaistniał akt obiecywania; jasne jest, że obie te normy są ściśle związane z werbalnym wyrażeniem samej obietnicy. Jednak wydaje się również pewne, że w momencie, gdy obietnica staje się możliwa - jednocześnie z negatywnym odpowiednikiem tego wydarzenia, odkryciem kłamstwa: zniweczenia przeszłości lub teraźniejszości - język i świadomość, którą reprezentuje, przybierają tożsamość, jakiej nie miały przedtem. Nie można ignorować nietzscheańskiej wersji tej zmiany: składanie obietnicy stanowi pożywkę dla resentymentu, umieszczając wolę w jarzmie przyszłości. Jednak w obu przypadkach obietnica lub przymierze przekształca język jako całość, zmienia go ze zwykłego opisu lub ekspresji - odpowiedzi na bodziec - w twierdzenia zobowiązane wobec czasu, ucieleśniające nie tylko oczekiwania, ale i wolę. Język staje się samoświadomy.

Biblijny Bóg jest tylko słyszany, nigdy widziany; podaje w wątpliwość wszystko, co namacalne. Pisane słowo jest jedynym obrazem zwolnionym z wielu biblijnych zakazów bałwochwalstwa; jako wizerunek ma zasadniczą postać, ale to, co ma w nim największe znaczenie, w ogóle się nie pojawia. Język jest przecież też sposobem rozpedzania tego co obce, otwierania korytarzy pomiędzy ludźmi oraz między nimi a światem. Co prawda, ze słowem wiąże się niebezpieczeństwo, nawet zagrożenie, kiedy mówca lub pisarz ryzykuje siebie, zastępuje twierdzenie jego brakiem. Co więcej, samo słowo jest nieme: raz wypowiedziane lub zapisane nie może odpowiadać za siebie - staje się również obiektem historycznym. I jeśli patrzylibyśmy tylko na te zagrożenia, moglibyśmy rzeczywiście myśleć przede wszystkim o niepewności języka, o jego przypadkowości i wyzwaniu, jakie rzuca milczeniu mimo niewielkich szans na zwycięstwo. (John Dewey zauważył, że język jest cudem, przy którym schodzi na drugi plan cud przeistoczenia - transsubstancjacji). Jednak wszystkie te zagrożenia wydadzą się w rzeczywistości mało znaczące, kiedy porównamy je do groźby istnienia świata bez języka: z pewnością to właśnie w milczeniu spełniłyby się izolacja i przy-

padkowość - prawdziwie wyobcowana egzystencja. A zatem więzi między słowem, wymawiającym je i świadkiem - razem - kształtują afirmację w żydowskiej tożsamości i w charakterze języka. Łączą je również związki, które same są przymierzem, charakterystycznym dla żydowskiej historii.

Jednak *Księga Pytań* występuje przeciwko takiemu spojrzeniu na Żydów i Pismo twierdząc, że Księga - każda książka - składa się z pytań, milcząco, jeśli nie jawnie, w swoich początkach, jeśli nie obecnie: język i słowo, jak mamy rozumieć, zaczynają istnieć jako pytajniki. Taka wersja językowych początków niewątpliwie jest, moralnie i historycznie, przydatną poprawką w stosunku do pseudoantropologii, która przez długi czas przedstawiała owe początki jako wyrażenia wykrzyknikowe lub fatyczne. Czy jednak nie powinniśmy przyrzeć się samej historii, mimo że dowody są skromne i fragmentaryczne? Najstarsze dostępne nam pisma są bardziej prozaiczne niż wykrzykniki lub pytajniki. Składają się głównie z elementów, których często nie da się w ogóle ująć w kategorie gramatyczne lub gatunki literackie; stanowią raczej katalogi lub listy: dostaw, dobytku, bitew, anegdot. Lista jest w praktyce wiele mówiącym „rodzajem”¹¹ literackim: bardziej otwarcie niż prawie wszystkie inne, ujawnia elementy pisarstwa, jego naturalną historię, odtwarzając akt pamięci, znajdując się częściowo w przeszłości a częściowo w teraźniejszości. Lista staje się prawdopodobna - a nawet możliwa - jedynie w momencie nie tyle braku, co nadmiaru: razem ze wszystkim co mówca lub pisarz ma, widzi, zna (takie rzeczy występują na liście) jest jeszcze miejsce na listę (ona sama nie jest na liście). Obfita, niczym nieskrępowana, jest lista środkiem tworzenia domu, bycia w nim. A to, okazuje się, jest tylko preludeum lub znakiem tego, co może zdziałać język poprzez afirmację, zabezpieczanie oparcia tam, gdzie wcześniej go nie było. Z pewnością żadna z tych cech nie obala zarzutu, że lista, traktowana jako literacki wynalazek, jest narzędziem prymitywnym, z którego nie dowiadujemy się nic o dyskursie, czasie gramatycznym i spójnikach, czy formach. Jednak w formie narracyjnej nie ma nic naturalnego lub koniecznego; ona sama jest wynalazkiem. I w praktyce można by, patrząc wstecz, dostrzec równie dobrze listę jako zapowiedź struktury literackiej - jako niedoszłą narrację; do dodania pozostają, i są później dodane, jedynie spójniki.

Czy wystarczy zatem powiedzieć, że sprzeczne poglądy Jabesa na naturę Żydów i języka są po prostu błędne? Problem wydaje się być bardziej kwestią niesłuszności niż błędu. Jabes, sam będąc Żydem na wygnaniu, postrzega wszystkich Żydów jako wygnanych. (Zmuszony jako dorosły już człowiek do szukania nowej ojczyzny, wybrał Francję, nie Izrael; nie mógł sobie wyobrazić żadnego rozwiązania w Izraelu, ponieważ wygnanie dla niego było ontologiczne, nie geograficzne. Czy wybór ten odzwierciedlał również obcość języka Izraela? A zatem obcy poza tym, co już jest obce...). I nawet wtedy język, którego używa - w sobie właściwy sposób, z konieczności język macoszy, staje się niepewny, skomplikowany, także na wygnaniu, nigdy swobodny z normami reprezentacji lub afirmacją teraźniejszości: pisanie, podążając za samym życiem, zamienia się w pytanie. Nie możemy usprawiedliwiać Jabesa, pisząc, że jesteście

my mu winni, jak innym pisarzom i artystom „specjalne względy” - udzielenie pozwolenia poezji lub sztuce na kreowanie swych własnych światów, sprawdzanie jedynie na podstawie ich własnych przesłanek jakości ich indywidualnego zaproszenia do zawieszenia niewiary. Czytanie Jabesa nie może być zbyt dosłowne, ponieważ w propozycji „pisania Holocaustu” (*writing-the-Holocaust*) on sam zgodził się - zastrzegł - że nie powinno się odróżniać faktów od faktów literackich, faktów od fikcji. Dyskurs moralny - czyli taki, który realizował w swym pisarstwie - ma tylko jedno oblicze; w przeciwieństwie do dyskursu estetycznego nie ukrywa się pod żadnymi maskami.

Możemy zatem powiedzieć, że z *Księgi Pytań* dowiadujemy się więcej o Jabesie niż o Żydach, więcej o jego życiu (jako Żyda) niż o życiu Żydów (jako Żydów). I to przenosi nas z powrotem, długą okrężną drogą, do sytuacji pisarza po nazistowskim ludobójstwie. Okazuje się, że pisarz powodowany troską wymuszoną przez pamięć nie może po prostu założyć wydarzeń ludobójstwa w swoim pisarstwie; nie może też, posługując się historią oswojoną, która kształtuje narzędzie, jakim jest pismo, po prostu pisać o tych wydarzeniach. Może, czego próbował Jabes, „pisać Holocaust” - jednak taka możliwość stawia go wobec niezwykle wysokich wymagań: służąc za medium, wzywając swój temat, by przemówił za siebie, sam autor musi być skłonny do poddania się ocenie poprzez ten temat. Kiedy jednak nazistowskie ludobójstwo okazuje się dla Jabesa nie wydarzeniem ani serią wydarzeń, lecz uniwersalną historią, ludobójstwu nie udaje się pisać siebie, a odpowiedzialność za tę porażkę spada na Jabesa, choćby był tylko skrybą.

Jabes jako jeden z nielicznych twórców fikcji literackiej, którzy ośmielili się to zrobić w taki sposób, wziął sobie za temat życie i świadomość Żydów. Zaryzykował więc dużo więcej niż wielu autorów, którym Żydzi służą za styl wypowiedzi (*parole*), a samo życie i jego uniwersalne momenty - jak miłość, rozstania, smutki i przyjemności - dostarczają języka (*lanque*). Jego śmiałość odzwierciedla niezwykle wolę indywidualności literackiej; mogło to zasłużenie pozostać wzorem i wyzwaniem dla autorów i pisarstwa bez względu na obrane przez nich kierunki. Jednak artystyczna odwaga nie strzeże Jabesa przed niebezpieczeństwem historycznego zafałszowania. W tym sensie *Księga Pytań* stanowi dowód, że nawet w sytuacji skrajnej, kiedy pisarz usuwa się w cień, oczekując od swojego tematu, że ten napisze się sam, nie ma ucieczki od rozumienia i oceny historii.

Jedyną przeszkodą w samej możliwości pisania o nazistowskim ludobójstwie jest to, że kiedy fakty mówią za siebie, to co dodaje od siebie autor poprzez zabiegi literackie lub literacką metaforę jawi się jako napuszone, natrętne. Co więcej, można by się zgodzić, że kiedy pisarz „rozwinie” temat nazistowskiego ludobójstwa poprzez generalizację i utworzy z niego symbol, rezultatem będzie jedynie zniekształcenie. Jednak ostatecznie to właśnie robi Jabes - i chociaż zawsze pisze zgodnie z przyjętą zasadą, wprowadzając w życie to, co postrzega jako połączenie moralnej słuszności i środków literackich, sama intencja nie usprawiedliwia jego wizji nazistowskiego ludobójstwa jako egzemplifikacji ogólnego obrazu Holocaustu w historii Żydów. Ponie-

waż jego twierdzenie dotyczące owego ogólnego wzoru jest wyolbrzymione, to jego pogląd na nazistowskie ludobójstwo jako przykład skutkuje zafalszowaniem: nie arbitralnie ani umyślnie, ale jednak. A zatem Jabes ma rację: historia Żydów i życie języka są ze sobą blisko związane. Jednak twierdzenie, że jedno lub drugie jest symbolizowane w nazistowskim ludobójstwie, oznacza nie tylko łączenie, ale zastępowanie historii sztuką - na której to wymianie tracą obie strony.

ROZDZIAŁ 6

PRZEDSTAWIANIE ZŁA: ETYCZNA TREŚĆ A LITERACKA FORMA

Odkąd Platon w *Państwie* po raz pierwszy zarzucił poetom fałszowanie prawdy i wartości moralnych, zarówno w filozofii, jak i w analizach społecznych i pismach krytycznych trwa dyskusja nad relacją, jaka zachodzi pomiędzy etyką a formami ekspresji określanymi obecnie wspólnym mianem sztuki. Malarstwo, muzyka, a przede wszystkim literatura są często obiektami ataku i obrony w związku z ich domniemanymi brakami; kiedy weźmiemy pod uwagę różnice pomiędzy owymi argumentami czy też kontrargumentami, wiek dwudziesty nie różni się ani od wieku XVI, ani od czasów, w których żył Platon. On sam wystąpił wyraźnie przeciwko szeroko rozpowszechnionemu przekonaniu o moralnym autorytecie sztuki, jednak jego sprzeciw wobec przyznania sztuce takiej roli został wkrótce odparty Arystotelesowską obroną poezji również opartą częściowo na gruncie moralnym - i ta rozbieżność stanowisk, chociaż nie zawsze prezentowana w tych samych kategoriach, stale pojawia się na styku dwu dziedzin: historii społecznej i intelektualnej oraz historii sztuki¹.

Na pierwszym poziomie tej dysputy proces reprezentacji literackiej jest postrzegany jako ten, który konstituuje akt moralny. Ponieważ literatura, wedle tego poglądu, ma znaczące konsekwencje moralne, zasługuje na taki sam osąd, jak inne „akty” tego rodzaju. Motywy i obrazy literackie odzwierciedlają podejście autora do reprezentowanego tematu; wpływają również na sposób myślenia i życie czytelników. W obu przypadkach dzieło literackie i jego autor są moralnie odpowiedzialni. Fakt, że pisanie zakłada pracę wyobraźni, mógłby wydawać się czynnikiem sprzyjającym rozdzielaniu aktu pisania od osądu moralnego i jego konsekwencji; jednak tak długo jak rozważamy kwestię odpowiedzialności, wyobraźnia pozostaje tylko jednym spośród wielu elementów związanych z działalnością człowieka. Pisarz jest odpowiedzialny za pracę swojej wyobraźni, nawet jeśli obierze ona kierunek niebędący rezultatem rozmyślnego (w tradycyjnym sensie tego słowa) działania.

¹ Zob. Platon, *Państwo* (2 i 10) i Arystoteles, *Poetyka*, 1448a-1449a, 1451b-1451c. Porównaj również dyskusję nad relacją pomiędzy sztuką i osądem moralnym w kontekście historycznym: Gerald Else, *Aristotle's Poetic*, Cambridge, Harvard University Press 1957; Paul Friedlander, *Plato*, vol. 3, przeł. Hans Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press 1969; Erie Havelock, *A Preface to Plato*, New York, Grosset and Dunlap 1967, szczególnie rozdz. 1, 13, 14; Iris Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Poets*, Oxford, Clarendon 1977, i *Acastos*, New York, Penguin 1986.

Oczywiście uznanie literackiej reprezentacji za przedmiot, który można poddać osądowi moralnemu, nie oznacza, że jego konsekwencje są moralnie szkodliwe lub złe - przy czym obstawał Platon. Należy odróżnić oba powyższe twierdzenia i to właśnie pierwsze z nich tkwi u podstaw niniejszej dyskusji nad relacją pomiędzy literacką a moralną strukturą pisarstwa dotyczącego nazistowskiego ludobójstwa. Jak wykazałem wcześniej na przykładzie konkretnych form dyskursu związanego z nazistowskim ludobójstwem, nawet najbardziej elementarny akt p i s a n i a o tym wydarzeniu - pisanie fabularyzowanego, dyskursywnego czy naukowego; to jest pisanie jako pisanie - jest również zobowiązany do przedstawienia swoimi środkami niesłychanego z moralnego punktu widzenia charakteru tego zjawiska. Pisarstwo dotyczące nazistowskiego ludobójstwa nie wyróżnia się zatem tylko tematyką; jest ono szczególnie przez swoje cechy koncepcyjne, literackie i, wreszcie, moralne.

Teza ta w istotny sposób opiera się na ogólnej relacji pomiędzy moralną „treścią” a literacką „formą”. Przez podkreślanie związku między historycznym faktem i literacką reprezentacją zwraca również uwagę na pewne cechy nieliterackiego tematu, jakim jest nazistowskie ludobójstwo. Jednak nawet i bez powyższych powodów oczywiste jest znaczenie namysłu nad literackimi reprezentacjami tego wydarzenia j a k o p i s a r s t w a . Nikt z tych, którzy obecnie prowadzą refleksję nad nazistowską zbrodnią, nie może nie opierać się na tym, co zostało na ten temat napisane w czasie wojny i po jej zakończeniu (liczba publikacji stale rośnie). Pisarstwo jest obiektywem, dzięki któremu możliwa jest cała nasza obecna wiedza i sądy o nazistowskim ludobójstwie - a faktycznie wszystko, co możemy sobie na ten temat wyobrazić. Bez dowodów, których dostarczyło i bez wspólnoty dyskursywnej, którą tworzy, nawet osobiste doświadczenie lub pamięć byłyby niewystarczające. Jednak dostęp do faktów ludobójstwa za pomocą tego „instrumentu” wymaga zrozumienia jego wpływu na proces reprezentacji, dostrzeżenia tego, jak kształtuje lub wyraża daną tematykę. Akt pisania jest zasadniczą częścią literackiej reprezentacji oraz tego, co ona ujawnia lub sugeruje. W tym sensie pisarstwo dotyczące nazistowskiego ludobójstwa ma dwa tematy; przeprowadzenie refleksji nad jednym warunkuje zdobycie wiedzy o drugim.

1. TREŚĆ FORMY

Pomimo pewnych różnic zasadnicze poglądy w długotrwałej dyskusji nad statusem etycznym reprezentacji literackiej - od platońskiego oskarżenia poetów po wyniesienie sztuki w kantowskim odróżnieniu sądów moralnych od estetycznych i w późniejszej, dziewiętnastowiecznej myśli romantycznej - opierały się na dowodach związanych z treścią literacką. Wedle tych relacji tematy lub idee zawarte w tekstach literackich determinują ich wagę moralną; innymi słowy zawiera się ona w „znaczeniu” literackim wnioskowanym przez czytelników i krytyków z intencji prezentowanych w tekście lub leżących u jego podstaw oraz z późniejszych konsekwencji tekstów

w życiu ich czytelników. Powyższy pogląd ma swoje podstawy w powszechnym sytuowaniu sądów moralnych i znaczeń językowych na zewnątrz literatury - w takim przypadku zazwyczaj utrzymuje się, że intencja lub konsekwencje są głównym, a czasami jedynym źródłem dowodów². Zważywszy na ten precedens, nic dziwnego, że moralny status literatury formułowany jest w podobnych kategoriach, przetransponowany teraz na literacką wersję pytań o to „o czym” jest tekst i jak kształtuje daną tematykę.

Powyższe podejście, jakkolwiek wiarygodne, nie dostrzega tego, że moralne znaczenie można połączyć z formalnymi lub ściśle literackimi cechami tekstu - że literackie środki mogą być funkcją literackiej treści a zatem tego, co tekst stwierdza lub sugeruje. Nie jest przypadkiem, że wcześniej nie dostrzegano takiej możliwości; odzwierciedla to przywiązanie do koncepcji wyraźnie rozróżniającej treść - lub „materię” - od formy. Idea ta jest powszechna zarówno w analizach rozmaitych reprezentacji literackich i artystycznych, jak i innych rodzajów ekspresji społecznej i kulturalnej. W efekcie zastosowania powyższego podziału treść w literaturze stała się elementem wyznaczającym wszelką prawdę twierdzeń związanych z tekstem. Wartości etyczne wraz z innymi komponentami składającymi się na znaczenie literackie postrzegane są jako część treści dzieła. Wynika z tego, że moralny punkt widzenia przypisany tekstowi - bez względu na to, czy wyrażony *explicite* czy na przykład symbolicznie - uważany jest za nieliteracki, pochodzący ze świata wobec sztuki zewnętrznej, nałożony jedynie na literacką rzeczywistość. W skrajnej wersji pojawiającej się w pod hasłem „estetyzm” wywołuje to sprzeczność: ponieważ sztukę w sposób zasadniczy wyróżniają tylko jej cechy formalne, osąd moralny - bez względu na to, czy istnieje wewnątrz dzieła, czy wnoszony jest przez czytelnika lub widza — pozostaje w najlepszym razie nieistotny, w najgorszym traktowany jest jako defekt.

Jeżeli jednak odrzucimy ostry podział na formę i treść, powstaje możliwość rozpatrywania formalnych lub stylistycznych cech tekstu - a także implikacji moralnych - jako elementów jego „treści”. Innymi słowy, literacka s t r u k t u r a staje się twierdzeniem lub ideą, elementem tematu, moralne znaczenie nie jest już obce „literackości” tekstu, ale jest jego częścią. Niniejsza dyskusja nad fikcyjnymi reprezentacjami nazistowskiego ludobójstwa opiera się na tej właśnie koncepcji relacji pomiędzy etyczną treścią i literacką formą. Raz jeszcze należy powtórzyć, że ekstremalny charakter tych wydarzeń jest rzeczą fundamentalną i w sposób nieunikniony wpływa na proces reprezentacji. „Treść” pisarstwa związanego z nazistowskim ludobójstwem jest zawarta w jego literackiej strukturze i to nie przez przypadek lub świadomy wybór autora, ale

² Filozoficzne paradygmaty dwóch koncepcji sądu etycznego można znaleźć u Kanta (np. *Uzasadnienie metafizyki moralności*) i J. S. Milla (np. *Utylitaryzm*). Jeżeli chodzi o rolę rozróżnienia formy i treści w sztuce i estetyce, zob. Monroe Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, New York, Harcourt, Brace and Co. 1958, rozdz. 4 i 5.

w sposób konieczny³. Ograniczenia i możliwości literackiej reprezentacji nakładają się tu na moralny charakter tego, co jest reprezentowane.

Opisanie moralnych cech literatury w odniesieniu do formy nie oznacza, że nie można osiągnąć tego samego celu poprzez analizę skupiającą się na literackiej treści. Jednak rezultaty tradycyjnego podejścia do zagadnienia pozostają problematyczne; najbardziej wyraźne jest to w stale powracających elementarnych pytaniach o moralne konsekwencje czytania literatury. Jak zmienia się życie czytelników dzieł „klasycznych”? Czy czytanie „złej” literatury, w jakimkolwiek z wielu znaczeń tego słowa, jest rzeczywiście szkodliwe? Są ludzie, którzy nie czytają w ogóle. Jakie są tego skutki? Te podstawowe pytania w większości pozostają bez odpowiedzi, czasem ich nawet nie zadajemy⁴. Brak przekonujących dowodów nie przeszkadza stronom w zajmowaniu określonych stanowisk. Urzędnicy i nauczyciele stale podejmują decyzje o cenzurze lub szkolnych programach nauczania, jak gdyby przesłanki takiego postępowania były oczywiste. Ale ich decyzje ujawniają nie tyle intencje czy konsekwencje czytania literatury, co tradycyjne zaangażowanie lub uprzedzenia związane z praktyką społeczną; problem dowodów, czy nawet tego, co powinno być w ich poczet wliczone, pozostaje otwarty.

Niewłączanie cech formalnych literatury w obszar zainteresowań studiów nad jej moralnym statusem jest uwarunkowane historycznie. Ponieważ moralne osądy niezwiązane z literaturą skupiają się na treści działania - to znaczy na widocznym „akcie”, jego intencjach i konsekwencjach - zrozumią, że etyczny status tekstów literackich analizowany jest w takich samych kategoriach. Jedną z konsekwencji podziału na treść i formę wykazuje jednak w sposób szczególny, dlaczego nieadekwatność tego rozróżnienia jako podstawy analiz literackich prawdopodobnie zablokuje osąd moralny. Gdy uznamy, że treść reprezentacji literackiej jest niezależna od jej formy, będzie to oznaczało, że jedna treść może być wpisana w wiele, a może nawet w każdą formę, oraz że ta sama forma literacka może być stosowana do wyrażenia wielu (lub każdej) treści. Zgodnie z tymi przesłankami etyczny status treści tekstu - niezależnie od natury zawartych w nim twierdzeń moralnych - nie miałby żadnego wpływu na zastosowaną formę; jedno (temat) jest całkowicie niezależne od drugiego (na przykład gatunku literackiego lub stylu). Innymi słowy k a ż d a treść może być reprezentowa-

³ Szczególnie ważne w dyskusji nad zagadnieniami „treści formy” są głosy twórców związanych z formalizmem rosyjskim. Zob. np. Boris Eichenbaum, *Aufsätze zur Theorie und Geschichte der Literatur*, przeł. A. Kaemfe, Frankfurt, Suhrkamp 1956; Victor Erlich, *Russian Formalism*, The Hague, Mouton 1955; Jan Mukarovskij, *The Esthetics of Language*, [w:] Paul L. Gervin (red.), *A Prague School Reader*, Washington, D. C.: Georgetown University Press 1964; Valentin N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, przeł. Ladislav Matejka i I. R. Titunik, New York, Seminar Press 1973.

* Zadali je między innymi: Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, New York, Harper and Row 1966; oraz Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, New York, Oxford University Press 1970.

na w k a ż d e j formie literackiej; waga i doniosłość tekstu, włączając w to jego sens moralny, nie ma znaczenia dla jego struktury⁵.

Oczywiście przyjęcie założenia o ostrym rozdziale pomiędzy literacką formą a etyczną treścią stoi w konflikcie z nie mniej powszechnie akceptowanym poglądem o istnieniu związku pomiędzy formą a treścią; zwykle za oczywiste uznaje się, że różnice w gatunkach literackich (na przykład między opowiadaniem i powieścią) wiążą się ze złożonością poruszanej w nich tematyki. Nie prowadzi to jednak do równoległej, choć trudniejszej konkluzji, że struktura formalna może być konsekwencją etycznej treści lub tematyki literackiej lub, na odwrót, że etyczne sądy są zależne od formalnych cech tekstu. Obawa przed oskarżeniem o filisterstwo, o niedostrzeganie cech dystyngtywnych sztuki wypiera moralny wymiar literatury. Większość teoretyków i krytyków nie chce nawet rozważać możliwości istnienia moralnego indeksu cech literackich lub stylistycznych⁶.

Warto również podkreślić, że sam Platon akcentując dysonans pomiędzy wartością moralną a reprezentacją literacką, szukał podstaw dla swoich twierdzeń zarówno w formalnych cechach literatury, jak i w jej treści. Uważał nie tylko, że skutki czytania poezji są moralnie szkodliwe, ale również, iż źródła tej szkodliwości są widoczne w samej strukturze utworów poetyckich. Literatura, podobnie jak inne reprezentacje artystyczne, jest naśladownictwem drugiego stopnia, gdyż imituje to, co już jest imitacją (widzialny świat). Co więcej, falsyfikacja ta pojawia się w reprezentacji: ponieważ wiedza „prawdziwa” jest samoweryfikowalna i nie potrzebuje niezależnych kryteriów, wiedza fałszywa objawia się jako cecha reprezentacji. Tego rodzaju fałszerstwo może być czasami mylone z prawdą, ale źródło błędu nie tkwi w dziele literackim, lecz w odbiorcy; treść dzieła jest obecna w jego formie.

Oczywiście radykalny werdykt Platona przeciwko literaturze nie wynika z uznania jej za podatną na ocenę moralną (która mogłaby być pozytywna raczej niż negatywna). I to jest druga, bardziej ogólna, przesłanka leżąca u podstaw niniejszej dyskusji nad relacją pomiędzy etyczną treścią a literacką formą w pisarstwie o nazistowskim ludobójstwie. Zgodnie z tezą, której zamierzam bronić, pewne ograniczenia, literackie i moralne, są nieodłączną cechą literatury pięknej - powieści, dramatu, poezji - poświęconej nazistowskiemu ludobójstwu. Teza składa się z dwóch części, które opar-

⁵ Zagadnienia związane z synonimią stylistyczną, zob. Berel L a n g, *Towards a Poetics of Philosophical Discourse*, [w:] tenże, *Philosophy and the Art of Writing*, Lewisburg, Bucknell University Press 1983.

⁶ Znaczący wyjątek od tej zasady to estetyka i krytyka marksistowska. Zob. np. Terry E a g l e t o n, *Criticism and Ideology*, London, Verso 1978; Lucien G o l d m a n n, *Toward a Sociology of the Novel*, przeł. Alan Sheridan, London, Tavistock 1977; Frederic J a m e s o n, *The Political Unconscious*, Ithaca, N.Y. Cornell University Press 1981. Ostatnia reakcja przeciwko ahistoryzmowi dekonstrukcji (reakcja wewnętrzna i zewnętrzna) również zmierza w tym kierunku - zob. J. Hillis M i l l e r, *The Ethics of Reading*, New York, Columbia University Press 1987; oraz Tobin S i e b e r s, *The Ethics of Criticism*, Ithaca, N.Y. Cornell University Press 1988.

te są na rozróżnieniu pomiędzy pisarstwem historycznym lub dokumentalnym z jednej strony a figuratywnym i fikcyjnym z drugiej⁷.

Pierwsza część tezy traktuje powyższe rozróżnienie opisowo; stwierdza, że ideały i metody pisarstwa historycznego odgrywają nieproporcjonalnie dużą i znamioną rolę nawet w mehistorycznych narracjach o ludobójstwie (jak powieść czy dramat). Cechą dominującą tego rodzaju pisarstwa figuratywnego jest jego oddanie ideałom prawdy i realizmu historycznego i w konsekwencji posługiwanie się środkami literackimi służącymi realizacji takich właśnie celów.

Część druga tezy - bazująca na tym samym rozróżnieniu - jest wartościująca. Stwierdza, że najważniejsze i przykuwające uwagę, a zarazem najbardziej wartościowe pisarstwo o nazistowskim ludobójstwie pojawia się w formie dyskursu historycznego, a nie w prozie, dramacie, czy poezji. Tym co różni dwa powyższe modele pisania są „moralne korelaty” - czyli punkty, w których przecinają się wartości moralne i literackie, kiedy moralny charakter tematu literackiego narzuca ograniczenia na formalne cechy tekstu. Na tej podstawie można wyciągnąć wniosek, że fundamentalna różnica pomiędzy pisarstwem historycznym a literaturą piękną tkwi w cechach moralnych.

Razem dwie części tezy stwierdzają istnienie związku pomiędzy strukturą literacką a treścią moralną; ponadto, mocą implikacji, stawiają wymaganie moralnego uzasadnienia dla pisania tekstów literackich, szczególnie narracji o nazistowskim ludobójstwie, chociaż, jako że argumentację można dalej rozwijać, również dla tekstów o innej tematyce. Paragrafy drugi i trzeci niniejszego rozdziału prezentują dowody dla obu części tezy, ale niektóre ich aspekty mogą już teraz okazać się pożyteczne. Jeden z nich to refleksja nad „psychologią” tekstu: poczucie wątpliwości, którą wzbudza pisarstwo dotyczące nazistowskiego ludobójstwa, poczucie, że można zakwestionować sam akt pisania na ten temat. Ta samoświadomość objawia się w pewnych cechach stylistycznych, na przykład w odrzuceniu standardowych konwencji literackich, co sugeruje potrzebę odnalezienia innych, bardziej przystających do niezwyklej tematyki lub całkowite podanie w wątpliwość wszelkich istniejących konwencji. Istnieją jeszcze bardziej przekonujące dowody, na przykład, gdy autorzy włączają w swoje teksty wypowiedzi uzasadniające, potwierdzające prawdziwość lub autentyczność relacji, jak gdyby przewidując próby ich podważenia.

U podstaw takiego postępowania leży, pojawiający się następnie w reprezentacjach literackich, moralny status nazistowskiego ludobójstwa jako tematu historycznego, nie literackiego. Prawdą jest, że etycznie znaczące cechy literackiej reprezentacji

⁷ Postulowanie wyraźnego rozdziału pomiędzy dyskursem historycznym a figuratywnym lub fikcyjnym stoi w sprzeczności z wieloma twierdzeniami współczesnej teorii literatury i historiografii (zob. np. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins Press 1973 oraz *Tropics of Discourse*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins Press 1978; Dominie LaCapra, *History and Criticism*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press 1985. Zagadnienia podnoszone przez tę linię argumentacji nie mogą być tu omówione w pełni, ale zasadnicza różnica pomiędzy nimi a bronioną przeze mnie pozycją jest diskutowana w paragrafie 4 niniejszego rozdziału.

są pod pewnymi względami całkowicie niezależne od jakiegokolwiek określonego tematu. Sam akt pisania zakłada, że przekonania autora mają wpływ zarówno na to, co jest opisywane, jak i na czytelników. Co więcej, kiedy moralne implikacje tematu (literackiego) są skrajne, nie powinno dziwić, że cechy reprezentacji muszą zawierać elementy osądu etycznego (choć uzasadnienie dla takiego włączenia wciąż pozostawałoby przedmiotem dyskusji). W pewnym sensie sam fakt pisania odzwierciedla osąd moralny, gdyż sugeruje, że pisarstwo może dodać do tematu coś, co w przeciwnym razie, menapisane, pozostałoby nieujawnione. Dla wielu tematów literackich twierdzenie to, nawet jeśli milcząco obecne, nie wydaje się warte odnotowania lub zakwestionowania. Jednak kiedy temat wiąże się z sytuacją ekstremalną, każdy element reprezentacji, włączając w to sam akt reprezentacji, staje się moralnie znaczący. A zatem na poziomie teoretycznym zaproponowana tutaj teza jednocześnie zakłada i analizuje twierdzenie, że typowe kategorie stosowane w analizie literackiej, takie jak gatunek, punkt widzenia, tropy i figury retoryczne mają zarówno znaczenie moralne, jak i stylistyczne - i że faktycznie te dwa aspekty reprezentacji, często traktowane jako od siebie niezależne, są nieodłącznie ze sobą powiązane.

Oczywiście należy przyznać, że nawet gdyby poszczególne człony ogólnej tezy zostały zaakceptowane - włączając w to niewdzięczne rozróżnienie pomiędzy pisarstwem figuratywnym i historycznym - wciąż można by twierdzić, że jako całość znajduje ona zastosowanie warunkowo i w niektórych tylko przypadkach. Można wykazać, że pisarstwo figuratywne potrzebuje więcej czasu niż historyczne na przyswojenie sobie tematu, a jeśli tak, to wciąż byłoby za wcześnie na ustanawianie ostrych granic pomiędzy różnymi rodzajami pisarstwa o nazistowskim ludobójstwie. Można również utrzymywać, że pewne społeczne uwarunkowania (tło, z którego wyłania się pisarstwo), a nie charakter określonej tematyki, wpływają na akcentowanie wagi dyskursu historycznego raczej niż figuratywnego. Zgodnie z tymi wyjaśnieniami niedoskonałości przypisywane tutaj niehistorycznym rodzajom pisarstwa mogłyby być naprawione przez zmianę warunków zewnętrznych lub po prostu wraz z upływem czasu.

Teza postulująca odrzucenie rozróżnienia pomiędzy formalnymi kategoriami literackimi i etyczną treścią utworów literackich może uznać powyższe zarzuty, nie rezygnując jednak z własnych argumentów. Twierdzenie, że wśród reprezentacji nazistowskiego ludobójstwa dokumentalne i historyczne formy pisarstwa są ważniejsze - bardziej przekonujące moralnie i literacko - niż inne modele pisania, sięga poza analizę konkretnych tekstów do pewnych wewnętrznych cech pisarstwa i dyskursu figuratywnego. Zagadnienia związane z reprezentacją nazistowskiego ludobójstwa ujawniają zatem to, co można nazwać „problemem granicy” skierowanym, zasadniczo i faktycznie, pod adresem pisarstwa. Kiedy Theodor Adorno w swojej najczęściej cytowanej wypowiedzi mówi o „barbarzyństwie” pisania poezji lirycznej po Auschwitz (i mocą implikacji o pisaniu poezji o Auschwitz)⁸ lub kiedy Elie Wiesel stwierdza, że

⁸ Theodor W. Adorno, *Engagement*, [w:] *Gesammelte Schriften*, Frankfurt A. M., Suhrkamp,

wyrażenie „literatura Holocaustu” jest samo w sobie sprzecznością⁹, podają oni w wątpliwość moralne i estetyczne uzasadnienia dla samego aktu pisania o nazistowskim ludobójstwie bez względu na gatunek czy inne środki literackie. Podniesiona tu kwestia dotyczy owego uzasadnienia dla „reprezentowania” tych wydarzeń w ogóle. „Problem granicy” jest stale obecny (*implicite* lub *explicite*) w tym, co napisano o nazistowskim ludobójstwie (i, co nie mniej znaczące, praktycznie we wszystkim, co napisano o tym pisarstwie). Status owego problemu jest przedmiotem rozważań podsumowujących niniejszy rozdział. Jednak aby zrozumieć, jak fakt literacki zamienia się w wartość - i jak podkreślenie znaczenia prawdy historycznej w praktyce literackiej staje się przejawem uprzywilejowanej pozycji pisarstwa historycznego - należy najpierw zobaczyć, na czym owo podkreślanie w praktyce polega. Pierwszym krokiem w wyjaśnieniu zbieżności etycznego sądu i literackiej formy, która to zbieżność jest stałą, wyróżniającą i nieodłączną cechą obu typów pisarstwa, będzie analiza strategii pisarstwa historycznego pojawiających się w figuratywnych narracjach o nazistowskim ludobójstwie.

2. PRAWDA HISTORYCZNA W WYOBRAŹNI LITERACKIEJ

Część opisowa powyższej tezy stwierdza, że pisarstwo figuratywne o nazistowskim ludobójstwie „aspiruje do roli historii”. Uwzględniając nawet fakt historycznej tematyki, nie sposób też nie zauważyć, że adaptacja środków pisarstwa historycznego do reprezentacji „literackich” przypisuje tym środkom niezwykle istotną rolę. Oprócz niezwyklego zaufania pisarstwa figuratywnego o nazistowskim ludobójstwie do rodzajów literackich wyraźnie przywołujących konwencje historyczne (dzienniki, wspomnienia), strategię stosowane w bardziej tradycyjnych, głównych gatunkach literackich (powieść, dramat, poezja) odzwierciedlają tę samą tendencję. Znaczna liczba i różnorodność tych strategii jest przejawem znaczenia przypisywanego celom, którym mają służyć. Wspomniane środki literackie obejmują rewizję konwencji rodzajowych w kierunku dyskursu historycznego, autorskie wypowiedzi w ramach tekstu i poza nim, potwierdzanie historycznej podstawy dla fikcji, obecne w tekście założenia zarówno o określonej historycznej wiedzy jak i niefiguratywnym, moralnym punkcie widzenia

1974, s. 422. Twierdzenie Adorna obejmuje również *Kunst iiberhaupt* - „sztukę generalnie” (423). Rzadziej odnotowywane jest zastrzeżenie Adorna w stosunku do tych wypowiedzi: „Wciąż trwające cierpienie ma także prawo do ekspresji jak maltretowany do krzyku; dlatego raczej mylny byłby sąd, że po Oświęcimiu nie można już napisać żadnego wiersza” (T. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 509).

⁹ Elie Wiesel, *A Jew Today*, przeł. M. Wiesel, New York, Random House 1978, s. 197. Zob. również Gila Ramras-Rauch, *Introduction*, [w:] G. Ramras-Rauch, J. Michman-Melkner (red.), *Facing the Holocaust*, Philadelphia, Jewish Publication Society 1985, s. 3-5.

odbiorcy^{10 11}. Podobne środki zdają się mieć tylko jeden cel: są nośnikami autorytetu - i przypuszczalnie realności - prawdy historycznej.

Odwoływanie się do prawdy historycznej jako pewien zabieg literacki nie jest obce historii literatury pięknej. Co więcej, takie odniesienia pojawiają się nie tylko w dziennikach lub wspomnieniach, ale także w powieści i dramacie, które nie są powszechnie postrzegane jako gatunki dyskursu historycznego. Przykładowo, powieści tak różne jak: *Dziennik roku zarazy* Defoe'a, *Cierpienia młodego Wertera* Goethego czy *Szkarłatna litera* Hawthorne'a stosują konwencje historyczne, które jednak są rozpoznawane przez czytelników jako fikcyjne. Kiedy taki gatunek jak autobiografia zaciera granicę pomiędzy faktem i fikcją, narracyjne „ja” powieści autobiograficznej (jak w *Davidzie Copperfieldzie* Dickensa) próbuje być nośnikiem „prawdy” narracji historycznej w literaturze pięknej. Jest kwestią dyskusyjną, czy samo rozróżnienie na fikcję i niefikcję rozwinęło się głównie w ramach tradycji literatury pięknej; ale nawet bardziej konserwatywne poglądy na historię literatury potwierdzą stałą wzajemną zależność pisarstwa historycznego i figuratywnego¹¹.

Jednak nawet uwzględniając ten model rozwoju waga przywiązywana do prawdy i realizmu historycznego w fikcji literackiej o nazistowskim ludobójstwie pozostaje niezwykła - w mierze, która wskazuje na tematykę jako przyczynę takiego stanu rzeczy. Za dodatkowe świadectwo może służyć pytanie, które nie pojawia się (choć oczywiście mogłoby) w odniesieniu do innych tematów literackich: dlaczego - mianowicie - w świetle ich odwołań do prawdy historycznej pisarze powieści, dramatów i poezji o nazistowskim ludobójstwie nie wybierają po prostu dyskursu historycznego? To pytanie czasami zadają sami twórcy: Leslie Epstein, którego *Król żydowski* jest fikcyjną reprezentacją postaci Rumkowskiego i getta łódzkiego, powiedział (wówczas gdy pisał swą powieść), że „prawie każde naoczne świadectwo Holocaustu jest bardziej wstrząsające i stwarza większe poczucie tego, co działo się w obozach i gettach niż jakakolwiek fikcyjna relacja o tych samych wydarzeniach”¹²; w podobny sposób, na korzyść dyskursu historycznego jako środka reprezentacji nazistowskiego ludobójstwa, mimo własnego zaangażowania w pisarstwo figuratywne, wyraziła się Cynthia Ozick¹³. Co prawda i Epstein i Ozick, a także Adorno - w związku ze swoim bardziej

¹⁰ Pewne wersje tej tezy pojawiają się i gdzie indziej, chociaż nie są łączone z akcentowanym tutaj kontrastem pomiędzy dyskursem figuratywnym i historycznym. Zob. np. Sidra Ezrahi, *By Words Alone: The Holocaust in Literature*, Chicago, University of Chicago Press 1980, s. 25 nn.; Irving Howe, *Writing and the Holocaust*, „The New Republic” (27 October 1986), s. 27-39 (przedruk w: Lang, *Writing* - zob. rozdz. 2, przyp. 8); Alvin Rosenfeld, *A Double Dying: Reflections on Holocaust Literature*, Bloomington, Ind. Indiana University Press 1980, rozdz. 3; James E. Young, *Writing and Rewriting the Holocaust*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1988.

¹¹ Historyczne tło relacji pomiędzy faktem i niefikcją, zob. np. Lennard J. Davis, *Factual Fictions: The Origins of the English Novel*, New York, Columbia University Press 1983, rozdz. 1 i 6.

¹² Leslie Epstein, *The Reality of Evil*, „Partisan Review” 43 (1976), s. 639-640.

Cynthia Ozick, *Concluding Discussion*, [w:] Lang, *Writing* (zob. rozdz. 2, przyp. 8), s. 284.

radykałnym twierdzeniem - złagodzili później te kategoryczne wypowiedzi, ale sam fakt ich zaistnienia jest pewną podstawą dla postawionej tu tezy.

Podkreślanie znaczenia prawdy historycznej jest najbardziej oczywiste w gatunkach literackich spełniających funkcje historyczne i w konsekwencji stojących na granicy dyskursów historycznego i figuratywnego. Głównie chodzi tu o dzienniki, kroniki i wspomnienia; rola, jaką pełnią pośród pisarstwa o nazistowskim ludobójstwie jest sama w sobie znacząca. Ich wysoką pozycję częściowo tylko wyjaśnia fakt dostępności tych form pisarstwu (pamiętniki i dzienniki pisane są w trakcie trwania wydarzeń historycznych, zasadnicza część wspomnień jest dostępna pamięci); odpowiedzialna za nią jest poruszana w ich ramach tematyka. Oczywiście dzienniki i wspomnienia z okresu nazistowskiego ludobójstwa mają szeroki krąg czytelników nie tylko ze względu na ich odwołania do historii; nawet najbardziej powściągliwe i „obiektywne” teksty w ramach tych gatunków ujawniają ekspresję i metaforyczne obrazowanie charakterystyczne dla literatury pięknej.

Dziennik z powodu swojej niezwyklej pozycji (dokładnie w punkcie spotkania się reprezentacji historycznej i literackiej) może służyć jako kryterium oceny dla relacji zachodzących pomiędzy tymi formami reprezentacji a innymi rodzajami pisarstwa. Dzienniki mogą być czytane jako źródła historyczne (np. dzienniki z getta warszawskiego)¹⁴, co więcej praktycznie wszystkie ocalałe dzienniki pisane w okresie nazistowskiego ludobójstwa miały, zgodnie z intencją autorów, służyć takiemu celowi. Ale ciągle zainteresowanie tymi pracami, nawet gdy ich historyczna waga zostaje wyparta przez bardziej gruntowne dzieła naukowe, sugeruje, że spełniają rolę zarówno literacką, jak i historyczną. Ważne jest, aby rozważyć, jak ta kombinacja różnych czynników kształtuje gatunek.

Ponieważ dziennik jest pisany w trakcie trwania wydarzeń, łączy niezapśredniczoną relację z indywidualnym i pełnym ekspresji punktem widzenia autora. W żadnym innym gatunku literackim czy historycznym nie zachodzi podobny związek historycznego momentu z emocjonalnym procesem jego zapisu. Dokumenty publiczne (ustawy, proklamacje, rejestry kościelne, rozkłady jazdy pociągów) są często ważniejszą bazą dla systematycznych opracowań historycznych - ale jako odpowiedź na wydarzenia nie mają siły wyrazu. Historie naukowe dostarczają obszerniejszego i bardziej szczegółowego spojrzenia niż dzienniki, ale same nie są zanurzone w historii. Autor dziennika pisze z dnia na dzień, nie wiedząc, co wyniknie z opisywanych wydarzeń i jaka będzie jego przyszłość - nie jest nawet pewny, czy jego dziennik ocaleje i czy ktoś go przeczyta. W przypadku nazistowskiego ludobójstwa niepewne było prze-

¹⁴ Np. *The Warsaw Diary of Chaim A. Kaplan*, przeł. i red. Abraham I. Katsch, New York, Collier, 1973; fragmenty w polskim przekładzie A. Rutkowskiego i A. Weina: *Księga życia*, „Biuletyn ŻIH” 45-46 (1963); 50 (1964). E. Ringelbaum, *Kronika getta warszawskiego. Wrzesień 1939-styczeń 1943*, wstęp i red. A. Eisenbach, przeł. A. Rutkowski, Warszawa 1983. *Adama Czemiakowa dziennik getta warszawskiego*, oprac. M. Fuks, Warszawa 1983.

trwanie nie tylko jednostek, ale całej zbiorowości. Natężenie tych ewentualności odgrywało integralną rolę przy pisaniu oraz, w sposób bardziej skomplikowany, przy czytaniu dzienników. Co więcej, literacka reprezentacja występująca w dzienniku nie uwzględnia żadnych zmian. Tam, gdzie zdarzają się takie retrospekcje (jak w przypadku ujawnienia wcześniejszego projektu „dziennika” Anny Frank), status dziennika zmienia się radykalnie. Jednak nawet kiedy autor wykracza poza odnotowywanie określonych wydarzeń czy uczuć - na przykład generalizując lub przewidując przyszłość - nie ma to wpływu na status dziennika jako zapisu bezpośrednich i natychmiastowych reakcji na wydarzenia. To również określa relację pomiędzy momentem historycznym i jego obrazem w oczach autora.

Innymi słowy, dziennik jest historycznie i emocjonalnie nie do poprawienia; reprezentuje doświadczenie autora, który zawsze ma ostatnie słowo. Siłę tej autentyczności podkreśla jeszcze bardziej fakt, że dzienniki z reguły czytane są przez osoby posiadające retrospektywną wiedzę o danych wydarzeniach. Z pewnością bardzo istotnym czynnikiem obecnego odbioru dzienników pochodzących z okresu nazistowskiego ludobójstwa jest to, że czytelnik zna skutki serii opisywanych wydarzeń oraz zwykle los samego autora. Wiedza ta stanowi ramę aktu czytania, intensyfikując historyczne twierdzenia tekstu przez kontrast pomiędzy przypadkowością reprezentowanych wydarzeń i nieodwołalnością ich wyniku.

W tym sensie struktura, w której pojawiają się teraz dzienniki z tamtego okresu, sugeruje analogię z relacjami istniejącymi w klasycznej tragedii pomiędzy indywidualną postacią a przeznaczeniem, które narzucają czytelnikowi „podwójne widzenie” (*idouble vision*) charakterystyczne dla ironii dramatycznej. (W *Cieniu pisarza* Philip Roth chce, aby czytelnicy wyobrazili sobie, że Anna Frank przeżyła Bergen-Belsen; ukrywając swoją prawdziwą tożsamość, pojawia się w Stanach Zjednoczonych i planuje zostać pisarką. Wywołany efekt zależy od tego, że zwykle podczas czytania jej dziennika obecne są założenia o d w r o t n e .) ¹⁵ Jednak w przypadku dzienników, w przeciwieństwie do klasycznej tragedii, ironia jest całkowicie wkładem czytelnika - wywołana „naiwnym” zaangażowaniem dziennika. Sam dziennik zawiera treści będące prawdą absolutną - nie w sensie takim, że relacjonowane wydarzenia „rzeczywiście” zaistniały tak, jak to zostało opisane, ale w tym, że twierdzenia autora podlegają samoweryfikacji. Nawet gdyby można było dowieść, że autor się mylił (lub w skrajnej sytuacji - kłamał) dziennik pozostaje bezdyskusyjnie zapisem jego poglądów. W tym sensie zadaniem czytelnika nie jest „wyobrażenie” sobie opisywanych wydarzeń; wszystko, czego się od niego wymaga to zrozumienie słów, jako że są one nawiązaniem

¹⁵ Philip Roth, *Cień pisarza*, przeł. Jan Zieliński, Warszawa 1991. Sam ten kontrast wywołuje problem natury moralnej w związku z tekstem Rotha. Granica pomiędzy ironią i perwersją nie jest może zbyt wyraźna, ale nie znaczy to, że pewne „idee literackie” nie mogą być postrzegane w takich kategoriach. Na temat różnych wersji dziennika Anny Frank, zobacz: *The Diary of Anny Frank. The Critical Edition*, opracowany przez Netherlands State Institute for War Documentation, New York, Doubleday 1989, s. 61 nn.

kontakty z wydarzeniami, o których opowiadają. Drugie znaczenie charakterystyczne dla ironii jest zatem dodane przez czytelnika w formie historycznej wiedzy; dziennik jest ironiczny, ale kiedy jest czytany, nie kiedy jest pisany, o tyle, o ile potwierdzą go historyczne - i pozaliterackie - źródła.

Dzienniki i blisko z nim spokrewnione pamiętniki i kroniki weszły do tradycji literatury pięknej (na przykład *Dziennik* Samuela Pepysa czy *Dzienniki* Boswella). Jednak te przykłady w oderwaniu od oryginalnego kontekstu podkreślają jedynie niezwykły nacisk położony na historyczne realia w omawianych gatunkach, podejmujących temat nazistowskiego ludobójstwa. Możliwe, że ogromne znaczenie dzienników i pamiętników będzie się z czasem zmniejszać, a inne formy pisarstwa dostarczą bardziej trwałego i kompleksowego obrazu wydarzeń. Jeśli jednak nawet coś takiego nastąpi, ich obecna pozycja wymaga wyjaśnień.

Wspomnienia zajmujące równie ważne miejsce pośród pisarstwa o nazistowskim ludobójstwie, chociaż strukturalnie odmienne, są analogiczne do dzienników ze względu na wagę, którą przywiązują do autentyczności historycznej reprezentacji. W przeciwieństwie do dzienników wspomnienia pisane są retrospektywnie i w pewnym „momencie”, a nie w sposób ciągły. Jednak bazą dla nich pozostają dosłowne, niezależne od dyskursu odwołania do wydarzeń. Obecność autora we wspomnieniach jest swobodniejsza i bardziej spójna niż w dziennikach, ponieważ opisywane wydarzenia są kształtowane przez punkt widzenia w określonym „momencie” pisania. (Oczywiście centralną częścią punktu widzenia autorów wspomnień z czasów nazistowskiego ludobójstwa jest ich własne ocalenie.) Jednak nawet perspektywa „teraźniejszości” autora jest w sposób przyczynowy uzależniona od przeszłych wydarzeń, które do niej doprowadziły. Autor wspomnień nie musi rościć sobie praw do sprawienia, by wydarzenia stały się zrozumiałe, ale intencja ich opowiedzenia świadczy przynajmniej o chęci wyjaśnienia obecnego punktu widzenia i pokazania, jak piszące lub mówiące w chwili obecnej „ja” zostało ukonstytuowane w przeszłości. Różnica pomiędzy wspomnieniami i autobiografią jest pochodną literackiej funkcji granic historycznych: wspomnienia dotyczą ograniczonej serii wydarzeń z przeszłości autora, autobiografia obejmuje całość jego życia. I tak na przykład *Czy to jest człowiek?* Primo Leviego opisuje doświadczenia autora od momentu pojmania do wyzwolenia, a *La Tregua* okres pomiędzy wyzwoleniem i powrotem do domu. Przyczynowość wynikająca z chronologii jest w tych wspomnieniach efektywną częścią struktury narracyjnej¹⁶.

Nawet gdy wojenne i powojenne doświadczenia autora zgadzają się z datami jego życia (jak u Saula Friedlandera w *When Memory Comes*)¹⁷, szczególny punkt historyczny raczej niż życie jako całość jest osią, wokół której obraca się narracja: cokol-

¹⁶ Primo L e v i, *Czy to jest człowiek?*, przeł. H. Wiśniowska, Kraków 1978; tenże, *La Tregua*, 1963. Kiedy Levi, pozostając wciąż w obrębie tej samej tematyki, odchodzi od historycznych konwencji - jak w powieści *If Not Now, When?* (przeł. William Weaver, New York, Penguin 1986) - pisarstwo jest całkiem inne i mniej przyciągające uwagę.

¹⁷ Saul F r i e d l a n d e r, *When Memory Comes*, przeł. Helen R. Lane, New York, Avon 1980.

wiek się wydarzyło było nim spowodowane lub przynajmniej z nim związane. Dla autora przeszłość pozostaje w relacji z terażniejszością - jako jej warunek. W przeciwieństwie do dzienników, przeszłość - pozostająca tematem autora - jest we wspomnieniach oddzielona od ich „teraźniejszości”. Przez zwrócenie uwagi na różnicę, ale jednocześnie na zbieżność tych dwóch chronologicznie oddzielonych punktów widzenia, pisarz podkreśla znaczenie historycznych odniesień w swojej narracji.

Taka charakterystyka dzienników i wspomnień może sugerować, że kontekst nazistowskiego ludobójstwa nie będzie miał w ich przypadku szczególnego znaczenia. Jest to częściowo spowodowane odpornością tych rodzajów literackich na wariacje strukturalne, która jest wynikiem ich zasadniczego zaangażowania historycznego. Cechą odróżniającą dzienniki z czasów nazistowskiego ludobójstwa od innych jest temat: po pierwsze, przez spotęgowane poczucie nieprzewidywalności i niepewności związane z opisywanymi wydarzeniami i po drugie, przez troskę autora o ocalenie dziennika. Mogłoby się wydawać, że powyższe cechy muszą mieć inne merytoryczne lub formalne konsekwencje dla gatunku - na przykład, że dzienniki (z czasów nazistowskiego ludobójstwa) powinny być bardziej powściągliwe w odnotowywaniu osobistych uczuć lub, odpowiednio, że powinny kłaść większy nacisk na wydarzenia publiczne. Jednak faktycznie tego typu przesunięcia akcentów wydają się ograniczone. (Widać to wyraźnie w *Kronice getta łódzkiego*, którą współtworzyli różni autorzy. Nawet tutaj, mimo wysiłków zmierzających do zminimalizowania różnic między poszczególnymi autorami i przy gatunku oszczędniejszym niż dziennik, prywatne impresje przemieszane są z opisem faktów publicznych.)¹⁸

Istnieją niewątpliwie dodatkowe powody niezwyklej uwagi, jaką obdarzamy dzienniki, pamiętniki i wspomnienia oparte na wydarzeniach dotyczących nazistowskiego ludobójstwa. Dzienniki i pamiętniki były nie tylko najbardziej dostępnymi gatunkami dla piszących (mogli pisać w każdej chwili, urywkami), ale zostały one również „ukończone” wraz z końcem wojny; po klęsce nazistów wiele z nich znalazło się pośród najwcześniej opublikowanych tekstów związanych z tym okresem. Wspomnienia, jako że ich tematyka była bezpośrednio dostępna autorom, również nadawały się do szybkiego spisania. Jednak te powody nie tłumaczą nieproporcjonalnie dużej roli, jaką pełnią powyższe gatunki w pisarstwie o nazistowskim ludobójstwie - i w jego odczytaniach; ażeby to wyjaśnić trzeba wrócić do problemu tematyki i wywołanej przez nią potrzeby historycznej reprezentacji tych wydarzeń.

Owa potrzeba staje się wyraźniejsza, gdy pojawia się w gatunkach słabiej niż dzienniki i wspomnienia uzależnionych od konwencji historycznej reprezentacji - na przykład w dramacie, który wydał mniej dzieł na temat nazistowskiego ludobójstwa niż inne główne formy literackie¹⁹. Sam ten fakt zasługuje na uwagę; jedyną prawdopo-

¹⁸ Lucjan Dobroszycki (red.), *The Chronicle of the Lodz Ghetto 1941-1944*, New Haven, Yale University Press 1984.

¹⁹ Zob. Alvin Goldfarb, *A Selected Bibliography of Plays of the Holocaust*, [w:] Elinor Fuchs (red.), *Plays of the Holocaust*, New York, Theatre Communication Group 1987, s. 303-310.

dobną przyczyną jest rola „spektaklu” w reprezentacji dramatycznej - w wizualnym przedstawieniu wydarzeń, które, zważywszy na niezwykle charakter nazistowskiego ludobójstwa, mogłyby być odegrane tylko w sposób pośredni lub przez niedomówienie. Pod tym względem tekst pisany, w przeciwieństwie do reprezentacji wizualnej, jest medium zapewniającym dystans i oddzielenie (nawet film poprzez interwencję kamery dostarcza widzom poczucia pośrednictwa, nieobecnego w przypadku sceny). Oczywiście w tradycji dramatycznej natężenie emocji i grozy zawsze było ważne. Ale najbardziej wybitne przykłady, jak *Medea*, *Edyp*, czy *Król Lear*, również pokazują, dlaczego tematyka nazistowskiego ludobójstwa opiera się reprezentacji dramatycznej. Ponieważ dramatowi brak dystansu czy autorskiej interwencji, jego akcja rozwija się poprzez myśli lub zamierzenia indywidualnych postaci, trudność w przedstawieniu wydarzeń „ostatecznego rozwiązania” jako relacji pomiędzy katem i ofiarą poważnie ogranicza możliwości takiej reprezentacji. Związki przyczynowe inicjowane przez świadome oddanie złu postaci, takich jak Jago czy Ryszard III, nie byłyby adekwatną podstawą dramatyczną dla przedstawienia wydarzeń, których egzemplifikacją jest nazistowskie ludobójstwo. W przeciwieństwie do ich decyzji i wypływających z nich konsekwencji, u źródeł nazistowskiego ludobójstwa leży kombinacja wyborów indywidualnych i zbiorowych, decyzji często niewypowiedzianych, która praktycznie blokuje przypisanie ich pojedynczej osobie; zbiorowa ofiara ludobójstwa ma swoją analogię w zbiorowym sprawcy. Oczywiście pewne postaci w hierarchii nazistowskiej były odpowiedzialne za akt ludobójstwa w sposób bardziej bezpośredni niż inne. Jednak centralna postać Hitlera nie może służyć za całkowite wyjaśnienie wszystkich wydarzeń - nie tylko fałszowałoby to historię, ale i wypaczało jej literacką reprezentację. Warto zaznaczyć, że większość autorów figuratywnych bądź historycznych prac dotyczących nazistowskiego ludobójstwa godzi się z tym twierdzeniem.

Reprezentacja dramatyczna musiałaby zatem odzwierciedlić własnymi środkami zaistniałe historycznie rozproszenie przyczyn. Nie jest wobec powyższego zaskakujące, że dwa, jak dotąd najwybitniejsze, dramaty o nazistowskim ludobójstwie skoncentrowały fabułę na postaciach umiejscowionych daleko od głównych źródeł wydarzeń albo na osobach zamieszanych w nie wprawdzie bezpośrednio, ale stanowiących bezimienną grupę historycznych sprawców. Co więcej, ten zbiór dramatycznych postaci stoi „przed sądem” w jednej wersji dosłownie (to jest w sensie prawnym), a w drugiej symbolicznie - co jest bezpośrednim sposobem na zapewnienie obecności historii w reprezentacji, ponieważ jest ona uzależniona od świadectw oskarżonych i świadków definiowanych historycznie. Rolf Hochhuth w *Namiestniku (Der Stellvertreter)* gromadzi dowody (cytowane w „dodatku historycznym” jak w bezpośredniej relacji historycznej) przeciw Kościołowi katolickiemu, a w szczególności papieżowi Piusowi XII, za jego wyrachowaną obojętność wobec losu Żydów pozostających w rękach nazistów. Sztuka, według samego Hochhutha, „trzyma się faktów tak bardzo jak to tylko możliwe”²⁰; przywołanie historycznej reprezentacji było więc z a m i e r z o n e i autor

²⁰ Rolf Hochhuth, *Der Stellvertreter*, [w:] *Dramen*, Reinbek 1972.

osiągnął swój cel. Powracające kontrowersje wywołane kolejnymi inscenizacjami tego dramatu odwołują się do argumentów opartych na wyraźnych lub sugerowanych twierdzeniach historycznych - pochodzą one z jednej strony od obrońców Kościoła, a z drugiej od publiczności popierającej Hochhutha w jego krytyce. W tej dyskusji, jak i w dramatycznej akcji sztuki, wydarzenia nazistowskiego ludobójstwa stanowią tło i domyślny tekst, fikcyjne (lub „wyobrażone”- wedle słów Hochhutha) są pewne partie w dialogach (na przykład rozmowy z udziałem Piusa XII, czy też większość wypowiedzi przypisywanych Kurtowi Gersteinowi). Odniesienia historyczne stanowią zarówno „pretekst”, jak i tekst dramatu.

Dochodzenie (Ermittlung) Petera Weissa posuwa się jeszcze dalej niż *Namiestnik* w swych historycznych implikacjach. Poza kilkoma wyjątkami dialogi sztuki sięgają bezpośrednio do akt sądowych procesu dwudziestu jeden strażników i funkcjonariuszy obozu w Auschwitz, który odbył się we Frankfurcie w latach 1963-1965²¹. Weiss przerabia i opuszcza pewne partie materiału, ale słowa wypowiedane w sądzie zgadzają się mimo wszystko ze słowami wygłaszanymi przez jego postaci. Tutaj również - poprzez instytucjonalną ramę procesu, w którym oskarżeni pojawiają się jako grupa - dramat skupia się na zbiorowości, a nie jednostkach (ostatecznie Weiss mówi o ludzkości w ogóle)²². To, że Weiss odwołuje się do akt sądowych i traktuje je jako materiał dla sztuki, mając na uwadze potencjalną efektywność wykorzystania prawa i sali sądowej w dramacie, jest potwierdzeniem potrzeby „głosu historii” w reprezentacji określonych wydarzeń. Tradycja „dramatu historycznego” jako gatunku obejmuje tragedię grecką, Szekspira i dzieła pisarzy współczesnych, jak Shaw, Brecht i Giradoux. Jednak znaczenie wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa dla sztuk Hochhutha i Weissa jest większe niż waga tła historycznego w innych dramatach - co znowu przyciąga uwagę do tematyki.

Dowody dostarczone przez takie gatunki jak powieść czy poezja mają decydujące znaczenie dla zrozumienia niezwyklej wagi, jaką przypisuje się prawdzie historycznej w literackich reprezentacjach ludobójstwa. W przeciwieństwie do dzienników czy wspomnień powieść nie jest zwykle postrzegana w pierwszym rzędzie jako forma pisarstwa historycznego; jest rodzajem bardziej elastycznym i otwartym na zmiany (na przykład, posiada więcej różnorodnych możliwości kreowania autorskiego punktu widzenia, fabuły i postaci). Jest zatem bardzo znaczące, że w wielu powieściach o nazistowskim ludobójstwie owe możliwości są ograniczone wymogiem prawdy historycznej - fakt szczególnie widoczny w utworach, które pod każdym innym względem

²¹ Peter Weiss, *Die Ermittlung*, Frankfurt a. M. 1965

²² Wypowiedź Weissa: „Postrzegam Auschwitz jako narzędzie naukowe mogące służyć każdemu do eksterminacji kogokolwiek. W takim układzie, zakładając inne okoliczności, Żydzi mogliby się znaleźć po stronie Niemców... *Dochodzenie* jest uniwersalnym ludzkim problemem”. Wywiad przeprowadzony przez Oliviera Clausena, *Weiss/Propagandist and Weiss/Playwright*, „New York Times Magazine” 2 października 1966, s. 132.

ściśle przestrzegają konwencji gatunku. Wydawałoby się, że podkreślanie znaczenia prawdy historycznej będzie tutaj minimalne, okazuje się jednak, że jest wprost przeciwnie. Istnieją inne zarzuty, które można postawić powieściom ze względu na ich uzależnienie od tradycyjnych konwencji gatunku. Jednak w utworach takich, jak: *Der nacht der girondijen* Jakoba Pressera (1957), *Król żydowski* Leslie Epsteina czy *Wybór Zofii* Williama Styrona nieustannie demonstrowana jest troska autorów o prawdę historyczną i to zarówno w ich wypowiedziach „zewnętrznych” odnoszących się do dbałości o „fakty”, jak i w samych utworach, w twierdzeniach wyrażonych *explicite* lub dających się wywnioskować. Przykładowo Presser zaznacza, że celem jego powieści jest ujawnienie „całej prawdy”, Epstein zaś twierdzi, że u podstaw każdego epizodu jego ekspresjonistycznego utworu leżą „realistyczne” źródła (nawet jeśli nie wyłącznie związane z gettem łódzkim)²³. Jak gdyby pisarze byli zirytowani tym, że historia nie jest wystarczająco „historyczna” i postanowili poprzez swoją „fikcję” wypełnić luki świadectw historycznych - ale dla dobra i przez wzgląd na historię, nie fikcję.

Nieproporcjonalnie duża rola historycznego kontekstu - najbardziej widoczna w konwencjonalnych powieściach o nazistowskim ludobójstwie - pojawia się również w utworach, w których historyczne odniesienia kształtują literacką strukturę w sposób bardziej subtelny i pomysłowy. Przykładowo, wiele powieści o tej tematyce ukazuje się pod postacią fikcyjnych dzienników, wspomnień, autobiografii czy „obiektywnych” studiów historycznych²⁴. Trzy tomy trylogii Richarda Elmana - *The Twenty-eighth Day of Ellul*, *Lilo's Diary* oraz *The Reckoning* - przybrały odpowiednio formy korespondencji, pamiętnika i rejestru. *Noc* Elie Wiesela i *La guerre* Marguerite Duras zostały napisane jako wspomnienia, *The Wall* Johna Herseya jako dziennik. W posłowniu do *Treblinka* Jean-François Steiner przytacza swoje badania i wywiady z ocalałymi jako dowód na historyczną solidność pracy; robi to, mimo że kluczowe dowody obejmujące szczegóły w samym tekście podkreślają jego fikcyjny charakter. Powieści autobiograficzne takie, jak trylogia Anny Langfuss (*Les Bagages de sable*, *Saute, Barbara* oraz *Le sel et le saufire*), *Tell Me Another Morning* Zdeny Berger czy *Other People's*

²³ Jakob P r e s s e r , *Breaking Point*, przeł. Barrows Mussey, Cleveland, World 1958, s. 21; Leslie E p s t e i n , *Writing about the Holocaust*, [w:] L a n g , *Writing* (zob. rozdz. 2, przyp. 8).

²⁴ Richard E l m a n , *The Twenty-eighth Day of Ellul*, New York, Scribner 1968; *Lilo's Diary*, New York, Scribner 1969; *The Reckoning*, New York, Scribner 1967; Elie W i e s e l , *Noc*, przeł. E. Horodyska, Oświęcim 1992; Marguerite D u r a s , *The War*, przeł. Barbara Bray, New York, Pantheon 1986; John H e r s e y , *The Wall*, New York, Knopf 1950; Jean-François S t e i n e r , *Treblinka*, przeł. Helen Weaver, New York, Simon and Schuster 1967; Anna L a n g f u s , *The Lost Shore*, przeł. Peter Wiles, New York, Pantheon 1963; *Saute, Barbara*, Paris, Gallimard 1965; *The Whole World Bismstone*, przeł. Peter Wiles, New York, Pantheon 1962; Zdena B e r g e r , *Tell Me Another Morning*, New York, Harper 1961; Lore S e g a l , *Other People's Houses*, New York, New American Library 1964; D. M. T h o m a s , *Białe hotel*, przeł. W. Antałowski, Poznań 1994; Anatoly K u z n e t z o v , *Babi Yar: A Documentary Novel*, przeł. Jacob Guralsky, New York, Dial Press 1967. Na temat kontrowersyjnej relacji pomiędzy *Białym hotelem* i *Babim Jarem* zob. James E. Y o u n g , *Holocaust Documentary Fiction: Novelist as Eyewitness*, [w:] Lang, *Writing* (zob. rozdz. 2, przyp. 8).

Houses Lorę Segal sięgają do narracji pisanej w pierwszej osobie, aby uwidocznic to, co i tak ma być wyrażone w treści: autentyczność wspomnień historycznych w reprezentacji „ja” i w odpowiedzi na charakter przedstawianych wydarzeń. W *Białym hotelu* D. M. Thomas wprowadza do fikcji historyczną dokumentację (część materiałów zapożycza z *Babiego Jaru* Anatola Kuzniecowa - „dokumentu w formie powieści” - kolejnego przykładu na wykorzystanie tej samej strategii), ażeby przekonać czytelnika do figuratywnych aspektów dzieła. *Lista Schindlera* Thomasa Keneally’ego pojawia się jako coś, co - zgodnie z konwencjami literackimi - mogłoby być uznane za biografię, jednak autor uświadamia czytelnikom, że utwór jest jednocześnie fikcją i nie tylko fikcją. Keneally pisze w przedmowie, że „używa struktury i środków powieści, aby opowiedzieć prawdziwą historię”; czyniąc to pragnie „uniknąć fikcji, gdyż zafalszowałaby ona relację”²⁵. W powyższych przykładach nie jest ważne to, na ile utwory te osiągnęły sukces w zbliżeniu się do prawdy historycznej, ale to, że uznały ją za swój cel - ich szacunek dla konwencji dyskursu historycznego jako środka literackiego.

Jednym z najwybitniejszych przykładów takiego pisarstwa są opowiadania Tadeusza Borowskiego²⁶, których siła polega na tym, że odwołanie do prawdy historycznej, chociaż niewypowiedziane, jest niewątpliwe. Status dyskursu jest niejednoznaczny, tropy zachodzą na siebie w takiej mierze, że w praktyce niemożliwe jest zarówno określenie, czy opowiadania są fikcyjne, czy niefikcyjne, jak i zignorowanie tego problemu. Z jednej strony, Borowski wykorzystuje wiele standardowych konwencji pisarstwa historycznego, jak szczegóły chronologiczne i liczby; mają one większe znaczenie dla kształtowania głównych elementów fabuły i postaci niż zwykle bywa to w fikcji. Z drugiej strony, narracja jest ciągła i spójna, co sugeruje fikcyjność; wspomnienia (narracja Borowskiego na pierwszy rzut oka przypomina ten właśnie gatunek literacki) zwykle obejmują również zdarzenia uboczne i przypadkowe, nie troszcząc się o ujednoczony obraz, gdyż w rzeczywistości tak właśnie przebiega rozwój wydarzeń. Pomimo to charakter opisywanych wypadków zdaje się sugerować i potwierdzać historię i przeżyte doświadczenie: jaki inny cel mógłby przyświecać autorowi stosującemu koncepcję zobiektywizowanych do tego stopnia szczegółów? Co więcej, język i symbolika opowiadań są bezpośrednie i spontaniczne w sposób, którego zwykle, mimo najbardziej przemyślnych wysiłków, nie można osiągnąć w dziełach całkowicie fikcyjnych.

Surrealistyczny efekt pisarstwa Borowskiego, w odróżnieniu od surrealizmu zwykle opierającego się na wyolbrzymianiu cech rzeczywistości (u takich pisarzy, zajmujących się tą tematyką, jak Jerzy Kosiński i Piotr Rawicz)²⁷, wynika z braku

²⁵ Thomas Keneally, *Lista Schindlera*, przeł. T. Stanek, Warszawa 1993.

²⁶ Tadeusz Borowski, *Wybór opowiadań*, Warszawa 1993 (tytuł angielskiego przekładu: *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*, przeł. Barbara Veder, New York, Viking 1977).

²⁷ Jerzy Kosiński, *Malowany ptak*, przeł. Tomasz Mirkowicz, Warszawa 1993; Piotr Rawicz, *Blood from the Sky*, przeł. Peter Wileś, New York, Harcourt, Brace and World 1964.

środków pomocnych w określeniu, czy reprezentacja jest „prawdziwa”, czy też nie - do podjęcia tej decyzji zmuszony jest czytelnik. Osiągnięcie takiego efektu (można prawdopodobnie podejmować jedynie próby) jest możliwe tylko tam, gdzie temat literacki jest na tyle niezwykły - jak w przypadku wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa - że wyolbrzymienie go nie jest możliwe. W takich okolicznościach realizm literacki ujawniający zazwyczaj swoją konwencjonalność jest praktycznie nieodróżnialny od dyskursu historycznego i powoduje efekt nie realizmu a surrealizmu. Jak gdyby w przypadku tego tematu presja historii była tak nieubłagana, że wyobrażenia nie jest w stanie jej przekroczyć lub rozwinąć. Innymi słowy wyolbrzymienie jest tutaj realizmem.

Ostatnia grupa powieści świadczy również o nieostrej relacji pomiędzy fikcją i niefikcją w figuratywnym pisarstwie o nazistowskim ludobójstwie, pomimo że nie odwołują się one do standardowych konwencji reprezentacji historycznej i nie ma w nich wyraźnych odwołań do prawdy historycznej; historia jest tu obecna, choć w sposób niewypowiedziany. Dla autorów takich jak Aharon Appelfeld, Edmond Jabes, Jakob Lind czy Cynthia Ozick rola ludobójstwa w strukturze narracyjnej ich utworów jest raczej zakładana niż wypowiedziana. Wydarzenia historyczne są obecne we wrażeniu wywołanym ich nieobecnością, są one sugerowane jedynie pośrednio lub drogą aluzji. Mimo to obecność historii ma wyjątkowe znaczenie: jeżeli czytelnik nie doda jej do tekstu autora, narracja pozostaje niezrozumiała. Przykładowo, w *Badenheim 1939* Appelfelda, życie gości przebywających w Badenheim (tylko w sposób okrężny dowiadujemy się, że są w ogóle Żydami) jest stopniowo ograniczane przez pewne restrykcje²⁸. Jednak nie zmieniają one zasadniczo atmosfery w wakacyjnym kurorcie, a więc czytelnik sam musi zrozumieć status gości i charakter dziejących się na zewnątrz wydarzeń i to on ma przewidzieć los, jaki czeka nieświadomych niczego wczasowiczów. Siła oddziaływania powieści zależy zatem od napięcia pomiędzy tekstem „napisanym” przez czytelnika i uprzednim w stosunku do niego, ale fragmentarycznym szkicem intrygi i postaci, poprzez który autor inicjuje „rękopis” czytelnika. Blisko samego zakończenia powieści, kiedy urlopowicze z Badenheim, z przyczyn wciąż w większości niewypowiedzianych, wsiadają do pociągu udającego się w niewiadomym kierunku, ich główną troską jest czystość wagonów; od czytelnika oczekuje się refleksji nad tą ślepotą, a jest to możliwe dzięki jego pozapowieściowej wiedzy na temat czekającej na nich zagłady. Oczywiście współczesny czytelnik jest zwykle świadomy owych powiązań, prawdą również jest to, że pewna założona wiedza jest warunkiem czytania każdego tekstu. Jednak tutaj wiedza wymagana od czytelnika nie jest

²⁸ Aharon Appelfeld, *Badenheim 1939*[*Badenheim, 'ir nofesz*], przeł. Dalya Bilu, Boston, David Godine 1980), fragmenty: „Akcent” nr 1-2/2000, przeł. M. Adamczyk-Garbowska. Na temat tego aspektu pisarstwa Appelfelda zob. Alan M i n t z, *Hurban*, New York, Columbia University Press 1984, s. 206.

ani powszednia, ani nawet pośrednio związana z reprezentacją; jest centralna wobec tematyki powieści. „Fikcyjny” tekst Appelfeda jest dosłownie zanurzony w historii.

Tego rodzaju wiedza - o fakcie historycznym i jego relacji ze strukturami literackimi odgrywa znaczącą rolę w innych powieściach Appelfeda (np. w *Tzili* czy *The Retreat* oraz w mniejszym wymiarze w *The Immortal Barjuss*)²⁹. W dużej mierze występuje też u Jabesa w *Le Livre des questions*, o czym pisałem w rozdziale 5., oraz u Linda w krótkiej powieści *Soul of Wood*³⁰ i Ozick w *Mesjaszu ze Sztokholmu* (choć nie w innych jej utworach, gdzie problem postawiony jest w sposób bezpośredni, na przykład w opowiadaniu *Szal*)³¹. Rolą historycznych odniesień w tych przypadkach nie jest dostarczenie informacji. Historia, mimo że nieobecna, jest przyczynowo wpłątana w fikcję w podwójny sposób: jako siła motywująca i jako temat przewodni; powieści dotyczą tematyki, która ujawnia się poprzez reakcje innych - postaci literackich a przede wszystkim czytelników. Wydaje się, że tego typu efekt literacki można osiągnąć tylko dzięki wyjątkowości tematu. Szczegóły muszą być wystarczająco ważne, aby znał je bliżej nieokreślony czytelnik; co więcej, historyczna waga tematu musi być na tyle wysoka, aby, z jednej strony, oprzeć się swej własnej transformacji w fikcję, z drugiej zaś służyć jako podstawa dla twórczego ujęcia.

Poezję najtrudniej jest pogodzić z idealnymi założeniami wierności historycznej obecnymi w pisarstwie o nazistowskim ludobójstwie, chociaż trudność ta jest w pewnej mierze wewnętrzną cechą gatunku. Specyfika dyskursu poetyckiego polega na tym, że nawet gdy wiersz odwołuje się wyraźnie do określonego historycznego wydarzenia, odniesienie to traci swą historyczną wagę (zostaje wyrwane z kontekstu) na rzecz znaczenia bardziej rozproszonego i ogólnego. Powszechna trudność w osiągnięciu porozumienia nawet co do tematu utworu poetyckiego jest na to kolejnym dowodem; nie znika ona nawet, gdy historyczne odniesienia są wyrażone *explicite* w samym tekście (na przykład w *Easter 1916* Yeatsa lub *When Lilacs Last in the Dooryard Bloomed* Whitmana).

W zgodzie z powyższym twierdzeniem pozostaje fakt, że poezja, która najwyraźniej dotyczy nazistowskiego ludobójstwa - na przykład *Holocaust* Charlesa Reznikoffa - odwołuje się do udokumentowanych twierdzeń, co przybliży tekst poetycki do prozy dyskursu historycznego; u pisarzy takich, jak Abraham Suckewer (np. *Bunt Pearls*), William Heyen (*Erika* lub *The Swastika Poems*), czy Dan Pagis (*Points of Departure*)³², którzy unikają technik dokumentalnych i odwoływania się do szczegól-

²⁹ Aharon Appelfeld, *Tzili*, przeł. Dalja Bilu, New York, Dutton 1983; *The Retreat*, przeł. Dalja Bilu, New York, Dutton 1984; *The Immortal Barfulss*, przeł. Jeffrey Green, New York, Weidenfeld and Nicholson 1988.

³⁰ Jakov Lind, *Soul of Wood and Other Stones*, przeł. Ralph Manheim, New York, Grove 1966.

³¹ Cynthia Ozick, *Mesjasz ze Sztokholmu*, przeł. Jotel, Poznań 1994; *The Shawl*, „New Yorker” 26 maja 1980, s. 33-34.

³² Charles Reznikoff, *Holocaust*, Los Angeles, Black Sparrow 1974; Abraham Suckewer, *Bunt Pearls: Ghetto Poems*, przeł. Seymour Mayne, Ontario, Mosaic Press 1981; zob. też tego samego

nych wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa, odniesienia są mimo to tak dobitnie sprecyzowane, że często twierdzenia historyczne i poetycka abstrakcja ścierają się ze sobą. Może przesadne byłoby twierdzenie, że odwołania historyczne są wewnętrznie niezgodne z charakterystycznymi dla poezji odniesieniami do uniwersalnych ludzkich doświadczeń - ale napięcie pomiędzy tymi dwoma impulsami istnieje niewątpliwie w wyżej wspomnianych utworach, gdzie konkretne momenty historii jednocześnie mają być częścią tematu literackiego i opierają się takiej transformacji.

W twórczości Paula Celana, prawdopodobnie najwybitniejszego poety spośród tych, dla których wydarzenia nazistowskiego ludobójstwa są artystycznie znaczące, konflikt ten pojawia się z niezwykłą wyrazistością. Z jednej strony, wydaje się oczywiste, że twórcza moc oraz zniewalająca groza tematyki u Celana byłyby uznane, nawet gdyby podczas czytania jego wierszy nie uwzględnić całej wiedzy na temat życiorysu autora. Z drugiej strony, nie można być pewnym, czy wiersze czytane „w niewiedzy” co do jego biografii pozwoliłyby czytelnikom powiązać je z tematyką nazistowskiego ludobójstwa. A może wręcz świadomość tego związku jest niezbędna dla doświadczenia siły tkwiącej w poematach? Na przykład, w *Osice*?³³ Celan dostarcza tylko dwóch nieodokreślonych wskazówek związanych z okolicznościami śmierci matki podmiotu lirycznego: czytelnik dowiaduje się, że została zastrzelona i że stało się to na Ukrainie. Przyczyna śmierci matki pozostaje niejasna i niewypowiedziana i samo to może sugerować rolę olbrzymiej i bezosobowej siły, ale to, czym mogłaby ona być, nie jest sprecyzowane. Pełne zadumy poczucie utraty i pustki w refleksji przemawiającego, zaznaczone drzewem osiki - symbolem miejsca - jest nieodparte, ale nic w tym wrażeniu nie zależy od określonego historycznego źródła odniesienia. (W najbardziej znanym z jego poematów związanych z nazistowskim ludobójstwem *Fudze śmierci* odwołania są bardziej wyraźne - jak w prawdziwych imionach Małgorzata i Szulamit - ale nie jest to sprzeczne z powyższym twierdzeniem.)

Oczywiście czytelnicy poezji Celana zwykle wnoszą w jego utwory informacje pochodzące z biografii autora i ogólnego kontekstu nazistowskiego ludobójstwa. Jednak w przeciwieństwie do wspomnianej wcześniej grupy powieści, gdzie tego rodzaju autorstwo czytelnika jest niezbędne dla zrozumienia utworu, tutaj nie jest ono konieczne. Możliwość autonomii poetyckiej w tym sensie prowadzi do bardziej ogólnej implikacji: im bardziej poetycki jest tekst, tym wyraźniej słabną jego odniesienia ³³

autora *Fun Drei Velten* (Yiddish), Buenos Aires, Society of Writers 1953; William Heyen, *Erika, Poem of the Holocaust*, New York, Vanguard 1984; Dan Pagis, *Point of Departure*, przeł. Stephen Mitchell, Philadelphia, Jewish Publication Society 1981.

³³ Paul Celan, *Utwory wybrane*, przeł. wybrał i oprac. R. Krynicki, Kraków 1988, s. 13. Tekst wiersza: „Osiko, twoje liście lśnią białe w ciemności! / Włosy mojej matki nigdy nie były białe. // Mleczu polny, zieleni się Ukraina. / Moja jasnowłosa matka nie wróciła. // Deszczowa chmuro, zwlekasz w studni? / Moja cicha matka płacze nad wszystkimi. // Kragła gwiazdo, zaciskasz swoją złotą pętlę. / Serce mojej matki zranił olów. // Dębowe drzwi, kto was wyważył z zawiasów? / Moja łagodna matka nie może przyjść” [przeł. Ryszard Krynicki].

do określonych wydarzeń historycznych. Czy *Osika* mówi „o” nazistowskim ludobójstwie? Czy też „o” tragicznej śmierci matki podmiotu lirycznego? Czy opowiada „o” radzeniu sobie z szokiem utraty? Nawet przy czytaniu tekstów przynależnych do gatunków literackich bardziej dyskursywnych niż poezja często występują spory związane ze sprecyzowaniem tematów i „znaczeń”; tego typu trudności pogłębiają się w poezji ze względu na jej tendencję do dehistoryczyzacji nawet całkiem wyraźnych odniesień. Portret jest w pierwszym rzędzie formą sztuk wizualnych, nie literackich, z przyczyny takiej, że o ile w malarstwie określona osoba „siedzi” dla malarza, o tyle temat literacki trudniej jest umiejscowić w jednym - dyskursywnym - miejscu. (W pewnej mierze ma to również wpływ na odczytania portretów wizualnych: w 1988 roku „znaczenie” portretu Holbeina z roku 1530 niewiele ma wspólnego z osobą, która była, i w pewnym sensie pozostaje, jego przedmiotem)³⁴. Jest tak, jak gdyby „ramy” poezji, nawet bardziej niż ramy obrazu, oddzielały dzieło od historycznych powiązań będących jego źródłem.

Poezja Celana wskazuje na ogólny paradoks charakterystyczny dla pisarstwa figuracywnego o nazistowskim ludobójstwie: im bardziej konkretny i bezpośredni jest sposób zajmowania się tą problematyką, tym bardziej ogranicza to literacki lub poetycki charakter pisarstwa. I odwrotnie: im bardziej konsekwentnie figuracywny lub fabularyzowany jest dyskurs, tym większy powstaje dystans pomiędzy nim i twierdzeniami odwołującymi się do konkretnych wydarzeń historycznych. W poezji bardziej niż w innych formach literackich nie słabnie napięcie między tymi dwoma tendencjami. Celan próbuje porzucić jedną z nich na korzyść zrealizowania drugiej nawet w poezji, która jest najściślej powiązana z tematyką nazistowskiego ludobójstwa (napięcie to opisuje w odniesieniu do poezji w swojej mowie *Meridian*^{3a}). Dzieła innych poetów, jak Suckewera, Nelly Sachs i Abby Kovnera, próbujących utrzymać obie tendencje, ujawniają wynikający z tego dysonans - nie z powodu użycia poetyckich figur, lecz z powodu wysiłków zmierzających do połączenia dwóch sprzecznych ze sobą dróg. W tym sensie poezja wyraźniej niż inne gatunki odsłania możliwość, ale i nieosiągalność prób jednoczesnego włączenia i wyrzeczenia się historii podejmowanych przez wszystkie rodzaje pisarstwa o nazistowskim ludobójstwie. ^{31 * 33}

³¹ Problematyka odniesień w literaturze i malarstwie, zob. Joseph M a r g o l i s, *Fiction and Existence*, [w:] tenże (red.), *The Worlds of Art and the World*, Amsterdam, Rodopi 1984; Mark R o s k i 11, David C a r r i e r, *Truth and Falsehood in Visual Images*, Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press 1983. Zagadnienie to jest poruszone (ze szczególnym uwzględnieniem poezji) w wierszu Primo Leviego, którego tytuł brzmi *For Adolf Eichmann*. Primo L e v i, *Collected Poems*, przeł. Ruth Feldman i Brian Swann, London, Farber & Farber 1988.

³³ P. C e l a n, *Meńdian*, przeł. F. Przybylak, [w:] P. Celan, *Utworthy wybrane...*, s. 319-341.

3. MORALNA PRZESTRZEŃ DYSKURSU FIGURATYWNEGO

Uznanie zasadności twierdzenia o niezwyklej roli strategii historycznych w dyskursach figuratywnych o nazistowskim ludobójstwie nie jest jednoznaczne z akceptacją drugiej części postawionej tutaj tezy, że dokumentalne i historyczne pisarstwo o ludobójstwie jest bardziej adekwatne i bardziej przyciągające uwagę — a w konsekwencji bardziej wartościowe — niż utwory literackie na ten sam temat. Można by nawet uzasadniać, że poprzez zaadoptowanie strategii historiograficznych literatura piękna mogłaby połączyć siły dwóch rodzajów dyskursów. Jednak druga część mojej tezy stwierdza coś przeciwnego: a mianowicie, że w przypadku nazistowskiego ludobójstwa podkreślanie roli prawdy historycznej w pisarstwie figuratywnym jest symptomatyczne i bardzo wymowne — jednocześnie odzwierciedla wyzwanie, jakim jest dla reprezentacji literackich ekstremalny charakter tych wydarzeń i potwierdza, że dla takiej reprezentacji środki dostępne dyskursom figuratywnym są niedostateczne. Innymi słowy, pisarstwo figuratywne o ludobójstwie próbuje poszerzyć zakres zwykle używanych środków, ponieważ przy tej tematyce konwencjonalne strategie zawodzą. W tym sensie jest ono „świadome” swoich braków, a świadectwem na to jest przyjęcie niemożliwego do zrealizowania ideału stworzenia formy pisarstwa będącej jednocześnie dyskursem literackim i historycznym.

Linia argumentacji w obecnej dyskusji staje się teraz bardziej teoretyczna niż praktyczna, gdyż pytanie dotyczy tego, co w literackim lub figuratywnym dyskursie mogłoby służyć za wyjaśnienie jego porażki — moralnej i estetycznej — wszędzie tam, gdzie tematem są wydarzenia takie jak nazistowskie ludobójstwo. Pytanie sformułowane jest w języku hipotetycznym: twierdzenie o porażce oparte jest jedynie na fakcie, że pisarstwo figuratywne o ludobójstwie uporczywie stara się zbliżyć się do rodzajów i środków charakterystycznych dla dyskursów historycznych. Próba wyjaśnienia tej sytuacji jest postawieniem pytania o naturę pisarstwa figuratywnego lub o to dlaczego, kiedy jego tematem jest nazistowskie ludobójstwo, następuje przesunięcie w stronę konwencji historycznych. Czego brakuje temu pierwszemu lub co jest dla niego hamulcem w stosunku do drugiego? Odpowiedzi na te pytania sugerują, że to niezwykle przesunięcie nie jest przypadkowe oraz że nie jest ono jedynie konsekwencją wyboru nazistowskiego ludobójstwa jako tematu literackiego. Coś istotnego lub przynajmniej charakterystycznego w relacji pomiędzy kategoriami literackimi i moralnymi wpływa na obie formy dyskursu, wyjaśnia istnienie między nimi wyraźnych różnic.

Analiza dyskursu figuratywnego, którą należy przeprowadzić, nie może oczywiście uniknąć pewnych ogólnych zagadnień teorii literatury, nie wolno jednak zapomnieć, że egzemplifikacją jest pisarstwo o nazistowskim ludobójstwie — oraz samo to wydarzenie — co pozostaje tu zagadnieniem najważniejszym. Postawiona teza nie jest jednoznaczna z osądem krytycznym; jeżeli byłby on z nią sprzeczny — to znaczy, jeśli pisarstwo figuratywne o ludobójstwie miałyby faktycznie silniejszą krytyczną podstawę niż historyczne lub jeśli w praktyce nie byłoby podstaw do czynienia pomiędzy

nimi rozróżnień - w sposób oczywisty świadczyłyby to przeciwko wysuniętej tezie. Jednak dowody wskazują na co innego, a mianowicie - biorąc pod uwagę akcentowanie znaczenia prawdy historycznej w pisarstwie figuratywnym oraz ocenę krytyczną (i porównanie) tych dwóch rodzajów dyskursów - na uprzywilejowaną pozycję dyskursu historycznego. Potrzebne jest dookreślenie tego, co w naturze pisarstwa figuratywnego wyjaśnia lub usprawiedliwia tę konkluzję. Gdyby nie znalazły się dowody, zakładana sprzeczność, jeśli nie byłaby zwykłą pomyłką, byłaby przypadkiem lub kwestią okoliczności. Jednak teza zakłada mocniejszą podstawę dla owego kontrastu zasadzającą się w samej strukturze pisarstwa figuratywnego. Dowody tego rodzaju obejmują trzy aspekty pisarstwa; będą tu przedstawione jako „przestrzeń literacka” (*literary space*), „literackie ukonkretnienie” (*literary particularity*) oraz „literackie uogólnienie” (*literary abstraction*).

(i) *Przestrzeń literacka*. Charakterystyczne występowanie w pisarstwie figuratywnym figur retorycznych (takich jak metafora lub metonimia) i tropów (na przykład ironia lub tragedia) ustanawia literacki obszar lub przestrzeń pomiędzy pisarzem i jego dziełem, pomiędzy pisarstwem a tym, czego ono dotyczy. Bez owej przestrzeni relacja między językiem i tym, co on reprezentuje, byłaby niezapśredniczona; wydarzenie lub odniesienie byłoby słowem. Istotne jest samo znaczenie terminu „trop” - „zwrot” (*tum*) czy „zakręt”/„skręt” (*tuming*) - gdyż sugeruje ono, że wraz z jego zastosowaniem przedstawienie tematu zwraca się w inną stronę. Definicja ta nie zakłada wyższości dyskursu dosłownego (to jest nie uznaje języka figuratywnego za dewiację - odchylenie od norm dosłowności); twierdzi raczej, że pewne strukturalne lub funkcjonalne właściwości tych dwóch dyskursów zamieniają się w różnice natury moralnej.

W ten sposób zdefiniowana przestrzeń istniejąca w dyskursie figuratywnym sugeruje, że relacja pomiędzy tym, co/jak jest pisane i „o” czym jest pisane, jest przypadkowa. Figuratywne zwroty języka pojawiają się w polu alternatywnych możliwości i chociaż nie jest tak, że pisarze dokonują wyboru figury retorycznej, która pojawia się w ich dziele, z utworzonej wcześniej listy alternatywnych możliwości, podejmują jednak pewnego rodzaju decyzje: po pierwsze, decyzję zwrócenia się ku językowi figuratywnemu, a następnie sprecyzowania, które figury zostaną wykorzystane, a które wykluczone.

Odpowiednio, ażeby język figuratywny mógł spełniać swoją funkcję, czytelnik musi zdawać sobie sprawę, że jest on figuratywny i jednocześnie uświadamiać sobie, czego określone figury dotyczą. A zatem zrozumienie metafory oznacza rozpoznanie, że ma być pojmowana metaforycznie (nie dosłownie), oraz zrozumienie jej „treści” i sensu. Poprzez uświadomienie sobie przestrzeni pomiędzy metaforą i tym, czego ona dotyczy - oraz, mocą implikacji, możliwości istnienia alternatyw dla danej metafory - czytelnik również uznaje, że to decyzja lub intencja pisarza kieruje dyskurs w tę, a nie inną stronę. Czytelnik zatem tropi „zwroty” pisarza (niekoniecznie z apro-

bata; metafory mogą być oceniane jako bardziej lub mniej trafne) i rozpoznaje jego działalność jako część samej reprezentacji. (Takie rozpoznanie jest niezbędne dla przypisania pisarzowi stylu; przykładowo, nie ma odwołań do „stylu” natury, ponieważ tam brak jest tego typu działań.)

Dyskurs figuratywny dotyczy tematu istniejącego niezależnie od niego, oznacza to, że dodaje do tematu coś, czego ten ostatni byłby w przeciwnym razie pozbawiony. Rezultat tego uzupełnienia jest jednak czymś więcej niż tylko uszczegółowieniem „pojedynczego” tematu. Założenie, a następnie ujawnienie alternatywnych sposobów przedstawienia tematu staje się częścią reprezentacji. Dodać do tego trzeba osobisty punkt widzenia, który również kształtuje reprezentację. A zatem zwrot figuratywny, bez względu na to, jaki jeszcze ma wpływ na temat literacki, wkracza w samą jego treść, dodając do niej siebie i podejmowane decyzje. Dlaczego pisarz inicjuje taki zwrot? W jaki sposób to, co jest (dzięki niemu) dodane, wpływa lub zmienia temat? Dlaczego czytelnik współpracuje z pisarzem? W odpowiedziach na te pytania pojawiają się moralne cechy przestrzeni literackiej.

(ii) *Literackie ukonkretnienie*. Otwarta w dyskursie figuratywnym przestrzeń pomiędzy autorem i tekstem oraz tekstem i jego odniesieniem natychmiast się wypełnia - w wyborze tej a nie innej figury retorycznej i w możliwościach składających się na ową figurę. Proces ten z powodu istnienia ramy alternatywnych możliwości różni się od stwierdzenia faktu historycznego; „ukonkretnienie” wyrażanego punktu widzenia staje się cechą reprezentowanego obiektu. W pewnym sensie wszystkie wypowiedzi są wyrażeniem punktu widzenia; jednak dyskurs figuratywny wyróżnia się tu przez to, że składające się na niego wybory stają się częścią jego figuracji. Czytelnik nie tyle zauważa czy patrzy na metaforę, co przez nią. Zjawisko stylu literackiego, połączenia konsekwencji i indywidualności wyborów pisarza, które czynią jego pisarstwo charakterystycznym tylko dla niego - jest najbardziej istotnym dowodem na to, że reprezentacja siebie jest częścią figuracji. To, czym dana figura jest - jakie ma znaczenie - zawarte jest zatem w punkcie widzenia ucieleśnionym w niej samej.

(iii) *Literackie uogólnienie*. Dzięki temu samemu mechanizmowi, przez który istnienie przestrzeni figuratywnej dostarcza sposobów na indywidualizację, inicjowana jest reakcja przeciwna temu ograniczeniu - lub bardziej dokładnie: wychodząca poza nie. Zwrot w stronę figur literackich objawia się w polu alternatywnych możliwości i relacja wybranej figury do pozostałych ewentualności ma skutek generalizujący. Efekt ten znany jest z roli, jaką pełnią bardziej wyraźne środki kompozycyjne: skupiają one uwagę na temacie, wyodrębniając go z kontekstu, jednocześnie wyróżniając i biorąc w nawias jego wyjątkowość. Dyskurs figuratywny „separuje” temat reprezentacji - i wraz z tym oddzieleniem rozpoczyna się proces generalizacji przypominający formą ruch w kierunku uniwersalizacji przypisany poezji w arystotelesowskim odróżnieniu jej od historii. W dyskursie historycznym udokumentowane twierdzenia unie-

możliwiają lub przynajmniej powstrzymują generalizację, w przeciwieństwie do poezji, gdzie alternatywne możliwości są stale obecne (nawet jeśli się je odrzuca). W dyskursie figuratywnym wraz z powstaniem dystansu pomiędzy wybraną figurą a jej odniesieniem uruchamia się proces wnioskowania i generalizacji, który staje się częścią tekstu. Nie znaczy to, że „ludzkość” lub „istota ludzka” mają pełnić funkcję tematu wspólnego dla wszystkich dyskursów figuratywnych - jednak podobna implikacja jest obecna wszędzie tam, gdzie powstaje przestrzeń figuratywna.

Powyższe trzy „uwarunkowania” pisarstwa figuratywnego, chociaż nie zawsze nazywane w ten sposób, często są przytaczane przy okazji formułowania różnic pomiędzy dyskursem figuratywnym i historycznym³⁶. Wymagają one pełniejszej analizy, jednak nawet przedstawiony tu krótki opis ujawnia podstawę twierdzenia o istnieniu uderzającej różnicy pomiędzy dyskursem figuratywnym dotyczącym nazistowskiego ludobójstwa a dyskursem historycznym i niefiguratywnym o tej samej tematyce. Jeśli, zgodnie z konkluzjami rozdziału 1., ludobójstwo skierowane jest przeciwko jednostkom, które nie są przyczyną tego aktu i jako jednostki, i jeżeli zło reprezentowane przez ludobójstwo odzwierciedla świadomą intencję czynienia krzywdy przyjętą jako zasadę działania - w konceptualizacji grupy i w decyzji o jej unicestwieniu - wtedy wychodzą na jaw wewnętrzne ograniczenia dyskursu figuratywnego w przedstawianiu ludobójstwa. Z wyżej wymienionych powodów reprezentacja figuratywna personalizuje wydarzenia bezosobowe i zbiorowe, a dehistoryzuje i generalizuje wydarzenia określone i przypadkowe. Wyraźnie występuje tu nieunikniony dysonans. Próba personalizacji - lub, jak w tym przypadku, tylko dodania czegoś - do tematu, który (historycznie) łączy cechy bezosobowe z zakwestionowaniem koncepcji granic moralnych, jawi się jako jednocześnie nieuzasadniona i wewnętrznie sprzeczna. Nieuzasadniona, gdyż indywidualizuje tam, gdzie temat z natury jest zbiorowy, sprzeczna, ponieważ ustala granice tam, gdzie sam temat im zaprzecza. W rezultacie temat jest przedstawiony fałszywie - a gdy zafałszowane aspekty mają zasadnicze znaczenie, maleje jego ranga. Poprzez uznanie możliwości alternatywnych, figuratywnych perspektyw, pisarz podkreśla proces reprezentacji i swoją osobę jako elementy reprezentacji - co jest dalszą redukcją tego, co dla tematu, jakim jest nazistowskie ludobójstwo, pozostaje sprawą podstawową; poza tym „perspektywa” indywidualna jest w najlepszym wypadku niestosowna. Wydaje się, że znaczenie pewnych tematów może być zbyt szerokie lub głębokie, aby pozostawiać je indywidualnemu punktowi widzenia,

³⁶ Zob. np. Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*, Berkeley, University of California Press 1973; Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1957, *The Critical Path: An Essay on the Social Context of Literary Criticism*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1971; Frederic Jameson, *The Prison - House of Language*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1972; Louis O. Mink, *Historical Understanding*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1987.

zbyt ekstremalne i zbyt istotne, aby można było utrzymać koncepcję istnienia wielu możliwości. Pod takim naciskiem założenie o iluminacji zwykle przyznawane aktowi pisania (j a k i e g o k o l w i e k pisania) zaczyna tracić swoją siłę.

Owe moralne konsekwencje pojawiają się konkretnie w samym procesie figuratywnym. Ze względu na to, że figuracja narzuca poszczególny punkt widzenia, nie tylko to, co jest przez niego postrzegane, ale sam status j a k o punktu widzenia konstytuuje temat. Innymi słowy dyskurs jest spersonalizowany; pisarz narzuca swoją osobę. I bez względu na jego motywy pewne konsekwencje owego narzucenia są nieuniknione. A zatem cechy tematu literackiego są przefiltrowane przez głos autora i przekazywane z perspektywy spersonalizowanej wraz z akcentem na wykorzystane przy tym środki ekspresji. Kiedy temat literacki pozostaje otwarty na tego rodzaju artykulację - jak w poezji lirycznej, gdzie temat jest osobisty i emocjonalny - kształtowanie go z perspektywy autorskiego punktu widzenia może ujawnić cechy widoczne tylko dzięki środkom ekspresji. Jednak tam, gdzie bezosobowość i abstrakcja są zasadniczymi cechami tematu, jak w przypadku nazistowskiego ludobójstwa, indywidualizacja „zaprzecza” tematowi - literacki odpowiednik niekonsekwencji logicznej ujawnia się we wspomnianej już wcześniej dysproporcji w korelatach moralnych. Sentymentalizm i patos, na co często zwracano uwagę, stanowią wadę wielu powieści i utworów poetyckich dotyczących nazistowskiego ludobójstwa. I pomimo że przyczyny pojawiania się dysproporcji pomiędzy emocjami i faktami mogą być zrozumiałe w przypadku tej tematyki, to za te niedociągnięcia należy wziąć odpowiedzialność zarówno moralną, jak i literacką.

Nie jest to bez znaczenia, nawet jeśli owe braki odzwierciedlają głównie osobiste cechy autorów. Przy niektórych tematach egoizm lub próżność ujawniające się w pisarskich środkach wyrazu są moralnym i literackim naruszeniem. Co więcej, „natręctwo” autora wskazuje inne, wspomniane wcześniej, efekty figuracji. Ponieważ poprzez owo natręctwo temat jest personalizowany, stylizowany - p r z e n o ś n y - nieunikniona staje się implikacja, że mógłby być on reprezentowany na wiele innych sposobów, a zatem nie istnieje dla niego żadna konieczna ani nawet faktyczna podstawa. Innymi słowy, figuratywne potwierdzenie istnienia alternatywnych możliwości sugeruje brak ograniczeń: ż a d n a możliwość nie jest wykluczona. I chociaż dla pewnych tematów literackich tego rodzaju otwartość może być usprawiedliwiona lub nawet pożądana, dla innych oznacza moralne i koncepcyjne zafalszowanie.

Inna wersja tych samych zarzutów pochodzi w sposób bardziej bezpośredni z „literackiego uogólnienia” - procesu generalizacji uruchamianego przez akt figuracji. Tam, gdzie określony historyczny charakter tematu jest sprawą zasadniczą, konsekwencją abstrahowania od tej specyfiki - przykładowo przez przedstawianie nazistowskiego ludobójstwa w kategoriach zła ogólnego - jest zniekształcenie tematu. Wewnętrzne powiązanie pisarstwa figuratywnego z generalizacją stwarza moralny dylemat, gdyż nie każdy temat może być przedstawiany w taki sposób. Widz teatralny, który skacze na scenę, aby ratować zagrożoną ofiarę, myli sztukę z historią: postacie

dramatyczne mają być czymś więcej niż tylko sobą i taka jest funkcja struktury literackiej zdefiniowana w terminach samej sztuki. I dokładnie tak, jak proces wnioskowania literackiego może zostać wypaczony przez widza teatralnego, który nie potrafi odczytać artystycznej generalizacji w pojedynczej postaci, tak rozległa przemiana historii w sztukę może być zafałszowana, gdy generalizująca rama sztuki narzuca jest na określone momenty historii. Oczywiście każda jednostka lub grupa stanowiąca nieliterackie źródło literackiego tematu pozostanie w pewnym sensie wyjątkowa. Jednak nie każdej jednostce lub grupie przypisana jest historyczna rola lub konkretny los z powodu takiej specyfikacji. Jest to cecha wyróżniająca proces ludobójstwa, a następnie jego reprezentację. A zatem środki reprezentacji literackiej, które w pewnych przypadkach generalizują określone wydarzenia, nie wypaczając ich, kiedy indziej narażają się dokładnie na ten zarzut.

Oczywiście każde przedstawianie zła może w sposób zrozumiały wywoływać ogólną refleksję na temat jego natury. Co więcej, pewne figuratywne reprezentacje indywidualnego zła są zarówno estetyczne, jak i moralnie pociągające (znów Jago lub Szatan). Jednak w tych generalizujących reprezentacjach zło pojawia się jako cel i idea indywidualnej wyobraźni lub woli; trudniej jest znaleźć literacką reprezentację zła, za którą odpowiedzialna jest wola zbiorowa - zło tego rodzaju jest, jak wskazują dowody, rzadkością. Cechą charakterystyczną literatury jest jej indywidualność, toteż wszędzie tam, gdzie sprawą dla tematu zasadniczą jest bezosobowość powodów i przyczyn, estetyzacja i indywidualizacja źródeł oznacza zafałszowanie i błędne przedstawienie tematu. Zważywszy na relację pomiędzy dyskursem figuratywnym i jego tematem reprezentacja określonego historycznego wydarzenia w kategoriach literackich lub figuratywnych jest w sposób nieunikniony narażona na osąd moralny; impuls do zapanowania nad historią lub przynajmniej wyrażenia jej w dyskursie figuratywnym wymaga uzasadnienia. I jeśli jest to ogólny warunek, który ma być spełniony przez proces reprezentacji literackiej, to pisarstwo figuratywne dotyczące nazistowskiego ludobójstwa napotyka trudność dodatkową związaną z „nieprzedstawialnością” pewnych cech tych wydarzeń.

Owe „nieprzedstawialne” cechy obejmują kilka elementów związanych z historycznym charakterem tego literackiego tematu. Najważniejszy z nich pojawia się w działaniach występujących w obrębie struktur narracyjnych. Działania owe kształtują fabułę literacką w fikcji narracyjnej i dramacie. Mechanizm form narracyjnych podtrzymywany jest dzięki motywacjom pojawiających się w nich postaci - ważne jest nie tylko to, co robią w danym tekście, istotna jest także ich „prehistoria”, czyli kim byli i co robili do momentu, w którym tekst się zaczyna. A zatem narracje fikcyjne są oceniane, przynajmniej w minimalnym stopniu, zgodnie z kryteriami prawdopodobieństwa i spójności - oba oparte są na pozaliterackich przesłankach mówiących o ludzkich motywacjach i postępowaniu. Narracyjne reprezentacje zakładają więc indywidualne działania wcześniejsze od tych, które przedstawione są w ich ramach. Niewielka jest liczba tekstów, w których takie działania nie występują - świadczy to

O ich znaczeniu. Przykładowo, we wszystkich literackich reprezentacjach szaleństwa obłąd osadzony jest w bardziej podstawowej ramie racjonalności i wyboru; w zwierzęcych bajkach i alegoriach podstawą tematyczną jest ostatecznie człowiek; nie ma „zwierzęcych” powieści lub sztuk - ponieważ nie występuje tu wolność konieczna dla zaistnienia działań kształtujących fabułę.

Założenie dotyczące ludzkiej działań nie może być spełnione w pisarstwie o nazistowskim ludobójstwie ze wspomnianych już powodów. Żydzi byli ofiarami nie dlatego, że działali jako jednostki, nie mogli również, w kategoriach aktu ludobójstwa, w żaden sposób wpłynąć na przeznaczoną im przyszłość. Uszlachetnianie tej podstawy przez nadanie jej charakteru działań indywidualnych dla potrzeb narracyjnej fabuły i postaci oznacza wprowadzenie fundamentalnego zniekształcenia: ta zakładana wiedza nie może być bazą dla narracji w reprezentacji literackiej. Trzeba oczywiście przyznać, że w kategoriach historycznych ofiary ludobójstwa, które stanęły przed groźbą unicestwienia, mogły i faktycznie reagowały na nie indywidualnie; można argumentować, że w tym momencie stawały się podmiotami działającymi, które następnie - w fakcie historycznym i potencjalnie w reprezentacji literackiej - mogły działać i motywować struktury narracyjne. Co więcej, w pewnym sensie pisanie zawsze zaczyna się „od środka”: coś dzieje się przed rozpoczęciem narracji literackiej. Można by zatem utrzymywać, że fakt ludobójstwa może pojawiać się jako „dany” w rozwoju fabuły literackiej - w poprzedniej części rozdziału odwoływałem się do kilku pisarzy, którzy polegają na tym założeniu, w celu uniknięcia bezpośredniej reprezentacji przyczynowości uwikłanej w ich narracje.

Jednak w tym przypadku temat literacki jest ściśle powiązany i uzależniony od tematu historycznego; relacja ta zachowuje ważność również w tym, co „wydarza się” przed rozpoczęciem fabuły literackiej. Tutaj też pisarstwo o nazistowskim ludobójstwie staje w obliczu wydarzeń, w których działania indywidualne, przynajmniej u jednej ze stron, nie odgrywały zasadniczej roli. Żydzi nie byli ofiarami w konsekwencji swoich własnych decyzji czy wyborów. Byli przedmiotem - nie podmiotem - ludobójstwa, co oznacza, że narracyjnej fikcji na temat nazistowskiego ludobójstwa nie jest dostępna żadna literacka podstawa dla tego głównego źródła dyskursu. Pod tym względem pisarstwo figuratywne o nazistowskim ludobójstwie jest nieodzownie arbitralne, jako że od samego początku nie ma oparcia w choćby tylko częściowo suwerennej definicji stworzonej przez głównych protagonistów, czyli przez ofiary. W przypadku nazistów podstawę tę stanowi jedynie to, co może powiedzieć nam ich wybór dogmatycznego i bezosobowego zła jako określonej motywacji. Prawdą jest, że niektórzy pisarze fikcji i historii czasami zaznaczają, że rola ofiar jest dla Żydów w ich historii zasadnicza lub że poprzez zbiorowe działanie czy wrodzone dyspozycje byli oni odpowiedzialni za skierowane przeciwko nim rozporządzenie o ludobójstwie. Ale nawet jeśli takie twierdzenia mogłyby uniknąć oskarżeń o literacką arbitralność, zniekształcenia, które narzucają na podstawę historyczną, pojawią się w reprezentacji literackiej. Wymóg konsekwencji i koherencji nie zaczyna się wraz z repre-

zentacją literacką, lecz wcześniej: w punkcie, w którym ta ostatnia spotyka się z historią.

Co więcej, opisanie działań sprawców nazistowskiego ludobójstwa w narracjach figuratywnych nie jest mniejszym problemem niż opisanie działań ofiar. Oczywiście, motywy poszczególnych nazistów różniły się i różnice te mogłyby się pojawić w ich literackiej transformacji w postaci fikcyjne. Ale jeśli, jak już powiedzieliśmy, nazistowskie ludobójstwo obejmuje świadome zaangażowanie w zło jako zasadę istniejącą niezależnie od psychologicznych motywów poszczególnych sprawców, to i tutaj literacka reprezentacja napotka trudności. Niewiele postaci literackich wybiera zło przez wzgląd na nie samo i niezmiennie postaci te otoczone są mitologiczną aurą (znów Szatan Milтона). Przyczyny tego są w zasadzie nawet bardziej historyczne niż literackie. Jaka historię można opowiedzieć o osobie, której tożsamość - w reprezentacji lub poza nią - jest tak stała, że gotowi jesteśmy przyjąć, iż żadne wybory lub decyzje nie motywują jej poczynań? Historycznie rzecz ujmując, nawet najbardziej niesławni złooczyńcy starali się postrzegać siebie jako jednostki działające na podstawie uzasadnionych przyczyn i celów, które zgodnie z przyjętymi przez nich samych kryteriami wyjaśniały ich uczynki. Kiedy zaangażowanie w zło jako zasadę umiejscowione jest w sieci biurokratycznej i technologicznej przyczynowości, która jeszcze bardziej zaciemnia rolę działań indywidualnych, wybór odpowiedniej reprezentacji literackiej jest proporcjonalnie ograniczony. Jedną z niewielu i wciąż najbardziej wymowną reprezentacją nazisty jako zbrodniarza to postać Eichmanna w pracy Hanny Arendt - historycznej raczej niż fikcjonalnej - której argumentacja przemawia za „banalną”, a nie radykalną czy umyślną naturą zła. I tutaj znowu historyczna reprezentacja niezależna od roli subiektywnych działań jest w stanie lepiej i bardziej wiarygodnie niż dyskurs figuratywny podjąć próbę wyrażenia cech nazistowskiego ludobójstwa.

Może się wydawać, że naszkicowane w terminach teoretycznych słabości dyskursu figuratywnego mają charakter aprioryczny, że pomijają przykłady indywidualne (faktyczne i możliwe). Ponadto różnice w jakości widoczne między różnymi rodzajami pisarstwa o ludobójstwie wskazują, że zaznaczone tu ograniczenia dotyczą pewnych rodzajów pisarstwa bardziej niż innych: tutaj również różnice są całkowicie rzeczywiste. Jednak postawiona teza nie zaprzecza m o ż l i w o ś c i istnienia literackich (i moralnych) wartości w takich pracach. Stwierdza jedynie, na gruncie zarówno zasad, jak i praktyki (w każdym razie nie *a priori*), że podkreślanie znaczenia prawdy historycznej w pisarstwie o nazistowskim ludobójstwie ma podstawę w samej strukturze literackiej; a zatem dla takiego pisarstwa ryzyko - koncepcyjne, moralne, literackie - wzrasta wprost proporcjonalnie do dystansu oddzielającego je od tego ideału. Logiczną implikacją tego poglądu jest twierdzenie, że żadna reprezentacja literacka nazistowskiego ludobójstwa nie ucieknie przed podobnym ryzykiem lub prawdopodobieństwem porażki bez względu na to, jak bardzo byłaby autentyczna i przekonująca. Fakt istnienia wartościowych utworów literackich na ten temat nie oznacza, że są one kontrprzykładami; można przyjąć, że mieszczą się one na jednym końcu *continuum* i mimo

wszystko podlegają moralnemu osądowi; częścią tego, co ujawniają jest przypadkowość, a nawet arbitralność własnych osiągnięć.

Generalna zasada, do której odnosi się ta konkluzja, jest dużo szersza. Kiedy Hegel na początku dziewiętnastego stulecia zwiastował „śmierć” sztuki, uczynił to w imię rozumu, który rzekomo miał spowodować, a następnie odnotować jej koniec. Jakkolwiek osądzać ten szczególny werdykt, to niesie on ze sobą ważną konsekwencję identyfikacji sztuki jako fenomenu zależnego od uwarunkowań historycznych nie tylko w określonych momentach swojego istnienia, ale w całej swojej historii. Stwierdzone tu ograniczenia dyskursu figuratywnego pozwalają na mniej rozległe, ale pokrewne twierdzenie: dla określonej tematyki literackiej dyskurs figuratywny może być niewłaściwym, a faktycznie zupełnie nieodpowiednim medium. Kiedy problem tego, co może być reprezentowane w sposób imaginacyjny lub literacki zostanie raz uznany za istotny powstaje grunt dla utworzenia systematycznej ramy dla dyskusji. Konceptyjnie jest to duży krok, gdyż wyklucza bardziej powszechny pogląd, że wszystkie tematy są nie tylko literacko możliwe, ale i r ó w n i e możliwe.

W świetle ostatnich uwag można stwierdzić, że zagadnieniem głównym jest tutaj, zgodnie z twierdzeniami Platona, potrzeba moralnego uzasadnienia dla literatury i sztuki jako takich, a nie tylko dla pisarstwa figuratywnego dotyczącego pojedynczego tematu, nawet tak obciążonego moralnie jak nazistowskie ludobójstwo. Bez wątplenia postawiona tu teza ma wpływ na powyższe twierdzenie, ale bezpośrednie implikacje wypływające z tej relacji opierają się na refleksji związanej z pisarstwem o nazistowskim ludobójstwie bardziej niż na zagadnieniu ogólnym. Powraca tu przekonanie, że analiza owej ekstremalnej sytuacji, daleka od wyciągania pochopnych wniosków, ujawnia znaczące aspekty powszechnego doświadczenia i rozumienia. Jeśli ludobójstwo wyróżnia się spośród aktów wystawionych na osąd moralny - ze względu na bezosobowość przedmiotu i dogmatyczną wolę czynienia zła ze strony sprawców - to można stwierdzić, że reprezentacja figuratywna pomniejsza moralne rozumienie tych wydarzeń, nie dlatego, że zdarza się to w niektórych reprezentacjach, ale dlatego, że jest to nieuniknione. Ta równowaga (a właściwie jej brak) nie musi dotyczyć każdego utworu literackiego, a na pewno nie dotyczy ich wszystkich w jednakowym stopniu. Z drugiej strony, potwierdzone tutaj ograniczenia dyskursu figuratywnego pozwalają na wysnuć przynajmniej jeszcze jednego, ogólniejszego wniosku: w relacji pomiędzy reprezentacją i jej tematem nieuniknione jest pojawienie się problemu moralnego statusu formy literackiej. Ponieważ reprezentacja literacka pośredniczy pomiędzy tematem i czytelnikiem, proces reprezentacji staje się moralnie odpowiedzialny za konsekwencje, jakie może mieć dla obu stron - i namysł nad pisarstwem figuratywnym na temat nazistowskiego ludobójstwa jest istotną refleksją nad tymi relacjami.

4. PISAĆ CZY MILCZEĆ

Dyskusja o różnicach - koncepcyjnych, literackich i moralnych - pomiędzy pisarstwem figuratywnym i historycznym nie kieruje generalizujących uwag przeciwko całemu pisarstwu o nazistowskim ludobójstwie, które jest źródłem powstawania wspomnianego wcześniej „problemu granicy”. Sprzeciw ten w większości ze swoich przejawów jest koncepcyjny raczej niż moralny i podkreśla, że zjawisko nazistowskiego ludobójstwa pozostaje poza ludzkim pojmowaniem, opiera się zrozumieniu; kolejny więc wniosek wskazuje na to, że w s z y s t k i e reprezentacje tych wydarzeń, zarówno te stworzone przez historyków, jak i pisarzy, są skazane na porażkę. Oskarżenie to nie podaje jednak w wątpliwość intencji leżących u podstaw pisania ani nie wyrasta z dyskusji nad ograniczeniami określonego medium, jakim jest reprezentacja literacka. Wskazuje raczej na nieprzezroczystość tematu i jego niedostępność zarówno rozumowi, jak i wyobraźni. Nie uciekną przed tym nawet reprezentacje, które przyznają, że ograniczenia stanowią ich część; te, które utrzymują, że zdołały je przezwyciężyć, oprócz ujawnienia ograniczeń są dodatkowo winne zafałszowania. Pod tym względem dyskurs figuratywny wraz ze swoimi niedociągnięciami nie różni się od innych tekstów, w tym historycznych; niepowodzenie reprezentacji nie jest tu bowiem skutkiem relacji pomiędzy określoną formą dyskursu i jego tematem, lecz wynika z natury tego ostatniego i problem ten jest wspólny wszystkim formom reprezentacji.

Jak zobaczymy, sam opis wydarzenia jako niezrozumiałego lub niewytłumaczalnego jest często figurą retoryczną; aporia, skrajny przykład hiperboli, tylko potwierdza, że słowa nie mogą przekazywać ani obejmować danego wydarzenia³⁷. Ponieważ pojemność języka wzrasta wraz z doświadczeniem, przedstawianie wydarzenia za pomocą środków podających w wątpliwość język i rozumienie ma potwierdzić jego nadzwyczajną naturę; cel ten jest widoczny w licznych przypomnieniach o niemożliwości zrozumienia nazistowskiego ludobójstwa. Jednak podobne twierdzenia często pojawiają się jako części tekstów mówiących szczegółowo o pewnych aspektach nazistowskiego ludobójstwa. Jest to oczywiście dowód na figuratywny charakter takich wypowiedzi; przynajmniej coś w ich temacie, jak wnioskujemy, jest zrozumiałe i dostępne reprezentacji.

Nie znaczy to, że wszystkie twierdzenia o niemożności wyrażenia nazistowskiego ludobójstwa są figuratywne. Zależy to od kontekstu; przykładowo wypowiedź George'a Steinera „świat Auschwitz znajduje się poza mową i rozumem”³⁸ była zamierzona jako dosłowna (choć Steiner później zmodyfikował swoje słowa). Nawet jednak tego typu dosłowne wypowiedzi wciąż zostawiają miejsce na znaczące różnice w interpretacji ich znaczeń. Kiedy więc Raul Hilberg, autor jednego z najważniejszych studiów na temat nazistowskiego ludobójstwa, mówi o „historycznej niepojmowalności”

³⁷ Zobacz Arthur Q u i n n, *Figures of Speech*, Salt Lake City, Gibbs M. Smith 1982, s. 36.

³⁸ George S t e i n e r, *Language and Silence*, New York, Atheneum 1966, s. 123.

tego wydarzenia, ma na myśli to, że nie było wystarczających przyczyn, w kategoriach racjonalnego interesu własnego, dla decyzji i działań nazistów, których rezultatem było ostateczne rozwiązanie³⁹. Ponieważ, według niego, tego rodzaju przyczyny są niezbędne dla historycznego zrozumienia zjawisk, nazistowskie ludobójstwo na Żydach jest w tym sensie niewytłumaczalne - chociaż nie znaczy to, że inne formy wyjaśniania (na przykład psychologiczne lub ekonomiczne) są pozbawione sensu.

Inny, ale również dosłowny sens twierdzenia o niezrozumiałości pojawia się w analizach religijnych lub teologicznych; tutaj nazistowskie ludobójstwo rozpatrywane jest w kontekście problemu istnienia zła w świecie kierowanym przez sprawiedliwego i wszechmocnego Boga - zagadnienie znowu formułowane jest jako „Jak to było możliwe?”. W tym kontekście, niezrozumiałość ludobójstwa interpretowana jest jako przejaw niemożliwości pojmowania tych wydarzeń przez ludzi, chociaż ta konkluzja nie byłaby - nie mogłaby być - prawdziwa w ramach szerszej struktury boskiej woli i rozumienia. (Kiedy tezę o teodycei rozszerzymy o jej logiczne implikacje, zjawisko ludobójstwa staje się nie tylko zrozumiałe, ale i uzasadnione - wniosek ten stwarza problemy dla jej autorów). Jednak dla węższego zagadnienia reprezentacji widoczne są konsekwencje dosłownego twierdzenia o niepojmowalności, które wskazują na ludzkie ograniczenia autora (i czytelnika), a nie na wewnętrzną nieprzejrzystość tematu lub na związaną z tym nieodpowiedniość sposobów reprezentacji⁴⁰. Wydarzenia ludobójstwa w kategoriach l u d z k i e g o pojmowania są niezrozumiałe (a zatem i niewyraźalne), chociaż nie byłoby - nie mogłoby być - to prawdą z perspektywy rozumienia boskiego.

Postawiona tu teza, rozpatrująca ograniczenia pisarstwa figuratywnego o nazistowskim ludobójstwie nie jest jednak powiązana z jakimkolwiek ogólnym twierdzeniem o niezrozumiałości lub niewyraźności. Opisane ograniczenia są związane z formami reprezentacji literackich i nawet nie dotyczą ich wszystkich w równym stopniu. Zgodnie z ostatnimi twierdzeniami niektórych teoretyków może być tak, że charakterystyczny dystans i strata rozdzielają wszystkie literackie reprezentacje od tego, co jest ich tematem, a mianowicie, że język jest zawsze niedookreślony. Jest oczywiste, nawet poza tą teorią języka, że dyskurs nie jest i d e n t y c z n y ze swoim tematem. Jednak ogólne twierdzenia o niepojmowalności nie odnoszą się specjalnie do jakiegokolwiek szczególnego tematu dyskursu, a przedmiot niniejszej dyskusji stanowi dystans między dyskursem i jego tematem, nakierowany na związek pomiędzy etyczną treścią a formą literacką w konkretnym przypadku nazistowskiego ludobójstwa. Trzeba przyznać, że jeśli, zgodnie z poglądami Platona rozpatrywanymi w rozdziale 2., zło jako takie jest niezrozumiałe i konsekwentnie nie poddaje się reprezentacji, to wszyst-

³⁹ Raul H i l b e r g, *Concluding Discussion*, [w:] Lang, *Writing* (zob. rozdz. 2, przyp. 8), s. 274.

⁴⁰ Zob. np. Eliezer B e r k o w i t z, *Faith after the Holocaust*, New York, Ktav 1973; Emil L. F a c k e n h e i m, *The Jewish Return into History*, New York, Schocken 1978; Elizabeth S c h u s s l e r F i o r e n z a, David T r a c y (red.), *The Holocaust as Interruption*, Edinburgh: T. & T. Clark 1984.

kie próby pisania o nazistowskim ludobójstwie będą skazane na niepowodzenie. Nie byłoby wtedy nic wyjątkowego w tym szczególnym temacie. W każdym razie dyskusja nad poglądami Platona (rozdz. 2.) opierała się głównie na dowodach ujawnionych poprzez wydarzenia nazistowskiego ludobójstwa. Jeżeli pogląd, że zło jako takie jest niewytłumaczalne, zostanie odrzucony, nieodpowiedniość pewnych form reprezentacji zła będzie wynikać z ich szczególnych cech - z tematu, środków przedstawiania lub relacji pomiędzy nimi.

Przynajmniej dwa pytania, zasadnicze dla przedstawionej tu tezy, nie zostały jeszcze postawione. Pierwsze dotyczy pisarstwa figuratywnego o nazistowskim ludobójstwie, a konkretnie powszechnej uwagi, jaką zróżnicowana publiczność poświęca temu pisarstwu. Czy, gdyby postawiona tu teza była zasadna, reakcja na tego typu pisarstwo byłaby aż tak żywa? (Nie podlega dyskusji fakt, że jest ono bardziej popularne niż teksty „historyczne”.) Druga kwestia dotyczy logicznej podstawy tezy, szczególnie w zakładanym rozróżnieniu pomiędzy pisarstwem figuratywnym i historycznym. Można zadać pytanie, czy dyskurs historyczny nie jest również figuratywny? Czy nie wykorzystuje tych samych figuratywnych zwrotów, które przypisane są literaturze? Z pewnością istnieją mocne dowody na rolę struktur narracyjnych i dyskursu figuratywnego w pisarstwie historycznym, które tylko uzupełniają bardziej podstawowy fakt, że niezmienne pojawiają się alternatywne, historyczne wersje „tego samego” wydarzenia. Czy zarzuty skierowane tutaj przeciwko powieściom, dramatom i poezji o nazistowskim ludobójstwie nie dotyczą z równą siłą pisarstwa historycznego?

Pierwsze z tych pytań odzwierciedla zagadnienie szersze, a dotyczące tego, co generalnie przyciąga uwagę czytelników do literatury. Nie ma tu jednak miejsca na rozpatrywanie tej kwestii, o ile niezwiązana jest bezpośrednio z pisarstwem o nazistowskim ludobójstwie. Trzeba przyznać, że istnieją pewne uzasadnienia dla „literatury Holocaustu” wynikające z bardziej ogólnego poglądu na znaczenie literatury jako takiej. Warto jednak odnotować, że te uzasadnienia, kiedy dotyczą szczególnie pisarstwa figuratywnego o nazistowskim ludobójstwie, doprowadzają dokładnie do punktu, w którym zaczynają powstawać obiekcje skierowane przeciwko podobnej twórczości. Tak więc, na przykład, Lawrence Langer odnajduje w „sztuce o okrucieństwie” wartość tworzenia „rzeczywistości wyobrażonej posiadającej autonomiczną dostojność i formę”, która pozwala na percepcję „dosłownego” świata, „którą umysł zwykle ignoruje lub której chciałby uniknąć”⁴¹. Leslie Epstein widzi w tym pisarstwie zdolność „stworzenia więzi, poczucia związku myślowego pomiędzy czytelnikiem i każdym aspektem świata ocalonego dzięki wyobraźni”; podkreśla on „osobliwe poczucie odpowiedzialności”, które powieściopisarz może zaszcześcić lepiej niż historyk czy teolog⁴².

⁴¹ Lawrence Langer, *The Holocaust and the Literary Imagination*, New Haven, University Press 1975, s. 30.

⁴² Epstein, *Writing about the Holocaust* (zob. przyp. 23), s. 264.

Żadna z powyższych wypowiedzi nie sugeruje, że powieściopisarze odkrywają nowe fakty o ludobójstwie, jego przyczynach i sposobach przeprowadzenia. Langer odwołuje się do roli „spotrzeżeń”, do której pisarz poprzez własną reakcję przyciąga uwagę, a której inni nie dostrzegali (przynajmniej dopóki nie wskazał im takiej ewentualności); Epstein kładzie nacisk na możliwość dzielenia świadomości lub tożsamości, co dyskurs historyczny ma rzekomo utrudniać. Oba poglądy odzwierciedlają szersze teorie związane ze zdolnością literatury do oddziaływania na czytelników i, jak sugerowałem już w tym rozdziale, teorie te mogą zostać zakwestionowane. Jednak propozycje Langer’a i Epsteina stają w obliczu bardziej bezpośredniej trudności przez to, że zaakcentowane przez nich cechy literatury mogą być obciążeniem, a nie, jak twierdzą, pozytywnym osiągnięciem, tam gdzie w grę wchodzi temat nazistowskiego ludobójstwa. Można na przykład przyznać, że literatura generalnie umożliwia dostęp do tych aspektów doświadczenia, które w innym przypadku pozostałyby skryte i których czytelnik mógłby tym samym nie dostrzec. Przykładowo, ludzkie motywacje są w niej przedstawiane w mierze niedostępnej zwykle dla innych rodzajów pisarstwa, a wyjaśnieniem tego stanu rzeczy są wymogi charakterystyczne dla samej literatury. Z powodu konwencji nakazującej im ukazanie ciągłości życia postaci literackich powieściopisarze, w większym stopniu niż to robią (lub mogliby robić) historycy, przedstawiają psychologiczny porządek przyczyn i skutków i to bez względu na to, czy istnieją dowody historyczne mogące je potwierdzić.

Jednak fakt, że ten aspekt reprezentacji literackiej przyciąga czytelników, nie oznacza, że podstawy dla podobnego rodzaju zainteresowania są zawsze uzasadnione - i rzeczywiście można tutaj wyciągnąć wniosek przeciwny do konkluzji Langer’a i Epsteina, w przypadku, gdy odnosi się do szczególnej tematyki nazistowskiego ludobójstwa. Indywidualna świadomość jest dokładnie tym, czego brak w akcie i idei ludobójstwa. Narzucenie jej w reprezentacji, a także uwikłanie w to osoby autora doprowadza do koncepcyjnego i moralnego zniekształcenia tematyki. Nie chodzi tylko o to, że w większości *quasi*-historycznych fikcji o ludobójstwie dialogi lub indywidualne motywacje czy postaci są „wymyślone” w celu utworzenia ciągłej narracji tam, gdzie, biorąc pod uwagę brak historycznych dowodów, możliwa byłaby jedynie kronika (na przykład *Treblinka* Steinera czy *Lista Schindlera* Keneally’ego) - ale o to, że literacki subiektywizm jest być może niewłaściwy jako podstawa reprezentacji. Wydaje się, że jest to bardziej ogólna implikacja komentarza Adorna skierowanego szczególnie przeciwko literackim reprezentacjom faszyzmu: „Nieprzedstawialność faszyzmu wynika stąd, że ani w nim, ani po stronie obserwatorów nie ma już podmiotowej wolności. Całkowite zniewolenie można rozpoznać, nie można go przedstawić”⁴³. Szczególnie ważny jest tutaj nie fakt, że w fikcjonalnych reprezentacjach ludobójstwa poszczególne opisy lub wypowiedzi mogą być nieweryfikowalne lub fałszywe - chociaż zdarza się to często

⁴³ Theodor A d o r n o, *Minima Moralia: refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 170.

i zwykle jest destrukcyjne⁴⁴. Bardziej fundamentalne niż kwestie historyczne są zagadnienia literackie i moralne: to, że literatura zakłada indywidualizację i subiektywność w przedstawianiu postaci i ich działań oraz to, że reprezentowanie pewnych tematów w tych kategoriach jest zafalszowaniem. Nie znaczy to, że takie reprezentacje są niemożliwe, ale że w procesie reprezentacji ujawni się moralne napięcie w ramach tematu literackiego oraz pomiędzy nim a tematem historycznym.

Oczywiście zawsze pozostaje możliwość pojawienia się moralnego i literackiego geniuszu, który może przekroczyć te i inne wewnętrzne ograniczenia. Historia literatury dostarcza godnych uwagi przykładów takich osiągnięć i mimo że nawet najważniejsze utwory o nazistowskim ludobójstwie być może nie spełniają tych standardów, może się wydawać, że przewyżniają ograniczenia pokazane tutaj w formie generalnej zasady. Jednak nawet rozpoznanie tej możliwości w przypadku takich twórców, jak Celan, Borowski czy Appelfeld, nie musi podważać głównego założenia zaproponowanej tu tezy. Dzieje się tak dlatego, że nie istnieje sprzeczność pomiędzy przyznaniem literaturze odpowiedniej wagi a podtrzymywaniem twierdzenia, że żaden pisarz nie jest wolny od moralnego i literackiego ryzyka, kiedy nazistowskie ludobójstwo staje się tematem jego pisarstwa. Pozostaje pytanie, w jakiej mierze pisarze są w stanie uniknąć tych niebezpieczeństw, można jednak domniemywać, że nawet w najlepszym razie nie uciekną od nich całkowicie i że ich pisarstwo musi być odczytywane jako odpowiedź na te niebezpieczeństwa.

Drugie pytanie postawione na początku tego paragrafu dotyczy uprzywilejowanej pozycji przypisywanej tutaj dyskursowi historycznemu w relacji do pisarstwa fikcyjnego i figuratywnego. Twierdzenie to jest oparte na dowodach świadczących o ograniczonych możliwościach dyskursu figuratywnego w przypadku niektórych zagadnień i tematów. Nie znaczy to jednak, że pisarstwu historycznemu nie można postawić tych samych zarzutów. Bez dowodów, które musiałyby wykazać, że dyskurs historyczny jest niefiguratywny w przynajmniej niektórych, zasadniczych aspektach kompozycji, ostatnio przeprowadzane analizy przypisujące figuratywności fundamentalną rolę w narracyjnej - a zatem i literackiej - strukturze dyskursu historycznego pozostawałyby w mocy⁴⁵. Niepowodzenia natury moralnej i literackiej, które zgodnie z prezentowaną tu tezą są charakterystyczne dla pisarstwa figuratywnego, mogłyby zatem z tych samych powodów dotyczyć i dyskursu historycznego.

Istnieje jednak różnica pomiędzy przyznaniem, że reprezentacja historyczna stosuje środki narracyjne i figuratywne, a potwierdzeniem tezy mocniejszej, głoszącej, że dyskurs historyczny, podobnie jak inne gatunki literackie, jest w sposób zasadni-

⁴⁴ Chociaż krytycyzm na tym poziomie może również prowadzić do zbytnej dosłowności; na przykład sprzeciw Alvina Rosenfelda wobec *The Portage of A. H. to San Cristobal* George'a Steinera: „Dlaczego wszystko kończy się... przemówieniem Hitlera? Dlaczego Hider ma ostatnie słowo?” (*Imagining Hitler*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1985, s. 98).

⁴⁵ Zob. Hayden White, *The Contents of the Form*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins Press 1987; M i n k, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, [w:] *Historical Understanding* (zob. przyp. 36).

czy od tych środków uzależniony. W momencie odrzucenia tego ostatniego stwierdzenia - jako charakterystyki reprezentacji historycznej - pojawia się kontrast pomiędzy dyskursem figuratywnym i historycznym - a fakt, jakim są wydarzenia nazistowskiego ludobójstwa, służy (tutaj, ale również i w szerszym wymiarze) za podstawę tego kontrastu. Może być prawdą, że nie istnieją „nagie” - to znaczy występujące bez środków użytych do ich reprezentacji - fakty historyczne; może być również prawdą, że każde pisarstwo (figuratywne i historyczne) powoduje powstanie tego, co nazwaliśmy tutaj przestrzenią figuratywną. Jednak nie zaprzecza to możliwości reprezentacji pozostającej w bezpośredniej relacji ze swoim przedmiotem - która w praktyce, jeśli nie z założenia pozostaje bezpośrednia i niezmienna. To właśnie ta możliwość jest punktem węzłowym rozróżnienia między dyskursem historycznym i figuratywnym.

Dowody mogą pochodzić z kilku źródeł, ale dla potrzeb tej dyskusji konieczny jest tylko jeden: fakt nazistowskiego ludobójstwa. To tutaj, jeśli w ogóle, różnica pomiędzy twierdzeniem i zaprzeczeniem - a na innym poziomie między historią i figuratywnością - jest wyraźna, nie tylko pod względem epistemologicznym, ale i moralnym. Odrzucenie w tym punkcie ostrego rozróżnienia pomiędzy dyskursem historycznym i figuratywnym oznacza, oprócz innych implikacji, że odniesienie do nazistowskiego ludobójstwa jest jedynie jednym z kilku możliwych figuratywnych opisów „faktu”, który nie istnieje poza takimi opisami - lub, w jeszcze radykalniejszej postaci, uznanie możliwości, że ludobójstwo się nie zdarzyło, że nie było - nie jest - faktem. Tego typu implikacje nie wymagają właściwie rozwinięcia; wydaje się oczywiste, że chodzi tu o zagadnienie istnienia faktów jako takich i o możliwość ich poznania. Potworność zaprzeczenia ludobójstwu jest proporcjonalna do potworności jego zaistnienia; rozpoznanie tej proporcji staje się zatem częścią składową proponowanego tu rozróżnienia pomiędzy dyskursem historycznym i figuratywnym.

Ostatnie twierdzenie nie znaczy, że nie można zaprzeczyć zaistnieniu nazistowskiego ludobójstwa; dokonało tego kilku pisarzy, nazywanych często „rewizjonistami”⁴⁶. W pewnym sensie zaprzeczenie to jest bez znaczenia: nie zdobywa wielu wiarygodnych zwolenników, zwłaszcza wśród historyków. Jednak w kontekście tej dyskusji jest ono ważne z powodów wykraczających poza założenia metodologicznego sceptycyzmu, które mogą być wykorzystane do zakwestionowania k a ż d e g o twierdzenia historycznego - chodzi tu na przykład o argumenty, że „fakty” mają społeczne lub ideologiczne pochodzenie lub, że dla poszczególnej grupy danych prawie zawsze możliwe są opisy alternatywne. Biorąc pod uwagę te zagadnienia, zaprzeczenie nazi-

⁴⁶ Do najszerzej znanych prac tego typu należą: Arthur R. B u t z, *The Hoax of the Twentieth Century*, Torrance, Calif.: Noontide Press 1977; Robert Faurisson, *Memoir en defense: Contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire*, Paris: La Vieille Taupe 1980 - tom zawiera przychylne wprowadzenie Noama Chomsky'ego; Paul R a s s i n i e r, *Le Drame des juifs europeens*, Paris: Les Sept Couleurs 1964; oraz Serge T h i o n, *Verite historique ou ventepolitique?*, Paris, La Vieille Taupe 1980. Zob. również analizy prac rewizjonistów: Nadine F r e s c o, *The Denial of the Dead: On the Faurisson Affair*, „Dissent” 1981, s. 467-483; i Pierre V i d a l - N a q u e t, *Les Juifs, la memoire et le present*, Paris, Maspero 1981.

stowskiemu ludobójstwu nie różni się od odrzucenia jakiegokolwiek innego, ogólnie uznanego twierdzenia historycznego. Jednak to zaprzeczenie jest inne, a różnica wiąże się z moralnym znaczeniem faktu ludobójstwa (a zatem i jego odrzucenia). Nie chodzi tu o to, że dowody empiryczne dla potwierdzenia faktu ludobójstwa są pełniejsze lub bardziej nieodparte niż w przypadku jakiegokolwiek innego wydarzenia historycznego, ale o to, że konsekwencje potwierdzenia tego faktu lub jego odrzucenia dodają do owych dowodów swoją wagę. Na tej podstawie nie będzie przesadą teza, że zaprzeczenie ludobójstwu jest w praktyce zaprzeczeniem istnienia faktów - i, w pewnej mierze, historii.

Niewątpliwie to ta konkluzja stała za opublikowaną przez grupę trzydziestu czterech historyków francuskich odpowiedzią na poglądy rewizjonistów - te ostatnie streszczają się w odrzuceniu twierdzenia, że komory gazowe w obozach zagłady były - lub nawet, że mogłyby być - używane do zabijania ludzi. Po krótkim historycznym szkicu przedstawiającym rozwój operacji „ostatecznego rozwiązania” historycy skierowali swe konkluzje przeciwko rewizjonistom:

Każdemu wolno interpretować zjawisko hitlerowskiego ludobójstwa zgodnie z jego filozofią... Każdemu wolno użyć do tego celu takich czy innych sposobów wyjaśniania; każdemu wolno, do pewnych granic, wyobrażać sobie lub marzyć, że te potworne fakty nie miały miejsca. Niestety wydarzyły się i nikt nie może im zaprzeczyć bez urągania prawdzie. Nie powinniśmy pytać o to, jak takie masowe morderstwa mogły być technicznie możliwe do przeprowadzenia. Były technicznie możliwe, ponieważ faktycznie miały miejsce. To jest obowiązkowy punkt wyjścia dla każdego historycznego dochodzenia na ten temat... Nie jest możliwa debata nad istnieniem komór gazowych⁴⁷.

Wypowiedź ta daje podstawę do połączenia moralnych i epistemologicznych cech rewizjonistycznego zaprzeczenia. Jeśli kiedykolwiek istniał fakt „dosłowny” - niedostępny dla alternatywnych sformułowań, wśród których są zarówno twierdzenia potwierdzające, jak i negujące; jeśli moralne implikacje znaczenia faktów wymagałyby dowodu - to mamy z tym do czynienia właśnie tu: w idei i akcie nazistowskiego ludobójstwa. Zaprzeczenie w tym przypadku nie tylko urąga prawdzie, ale i możliwości istnienia prawdy jako takiej - debata jest „niemożliwa”. I to ostatecznie uzasadnia zarówno rozróżnienie pomiędzy dyskursem historycznym i figuratywnym, jak i wyprowadzone z niego twierdzenie o słabościach tego ostatniego. Nie jest wykluczone, że to właśnie nazistowskie ludobójstwo umożliwia rozróżnienie między dyskursem historycznym a reprezentacją literacką i jej przestrzenią figuratywną, może nie w sposób wyjątkowy, ale pewny.

Uprzywilejowana pozycja, jaką cieszy się dyskurs historyczny, nie jest przypisana innym formom dyskursu krytycznego lub teoretycznego, na przykład socjologiczemu czy filozoficznemu. Niektóre z nich utrzymują, że są również nie figuratywne i bezpośrednie w swoim przedstawianiu faktów. Ale nawet pomijając kwestię, czy można dowieść tego twierdzenia (samo w sobie może być figuratywne), owe formy dyskursu⁴

⁴⁷ „Le Monde”, 21 luty 1979, s. 23.

ujawniają przynajmniej jedną cechę charakterystyczną, która obecna w pisarstwie figuratywnym uznana została za zniekształcającą tematykę ludobójstwa. Chodzi tu o proces uniwersalizacji, który jest powszechnie kojarzony bardziej ze studiami teoretycznymi niż z ekspresją literacką. Dominujący ideał eksplanacyjny w socjologii proponuje ogólne rozumienie aspektów zachowania będących przedmiotem studiów - rozumienie, które może być przeniesione z jednego kontekstu do innego lub przynajmniej umieszczone w ogólnym schemacie kultury lub ludzkiego postępowania. A zatem zainteresowanie nawet najbardziej szczególnymi przypadkami równa się zainteresowaniu ich uogólnionymi cechami, które są uprzednie wobec samego wydarzenia.

Podporządkowanie tego, co szczególne, temu, co uniwersalne, charakteryzujące dyskurs teoretyczny zwykle powoduje, że wydaje się, iż „uteoretycznienie” tematu wydaje się obojętne dla całego procesu - jak gdyby k a ż d y temat mógł być traktowany w ten sposób. Jednak twierdzenie to wydaje się generalnie fałszywe, a szczególny przykład pisarstwa o nazistowskim ludobójstwie wykazuje jego fiasko przynajmniej tam, gdzie w grę wchodzi ten właśnie temat. Przykładowo, Bruno Bettelheim w *The Informed Heart* bada wzory reakcji więźniów obozów koncentracyjnych w kategoriach psychologii Freuda⁴⁸. Na tym de, stwierdza Bettelheim, pojawia się bliskie podobieństwo pomiędzy tożsamością przybieraną przez więźniów obozów koncentracyjnych a powrotem do infantylnych zachowań w klasycznej formie nerwicy. Ci, którzy uniknęli tych zmian, według Bettelheima, byli w stanie to zrobić dzięki uświadomieniu sobie wywieranej na nich presji, a następnie przeciwstawieniu się jej przez zrozumienie - czyli przez „uświadomione serce”. Krytyka powyższej analizy nie koncentruje się na tym, że rozpatrywanie przykładów zachowań w obozach koncentracyjnych w ramach ogólnej teorii nie może prowadzić do dających się potwierdzić wniosków, ale na tym, że nawet gdyby dało się takie konkluzje wyciągnąć, ich trafność byłaby w praktyce przypadkowa. Narzucenie teorii wymaga przekładu języka dowodów na jej własne kategorie, które dla pewnych wydarzeń po prostu nie istnieją. W tym sensie teoria narzuca raczej, a nie ujawnia to, co jest następnie formułowane w ramach jej konkluzji. W swojej krytyce Bettelheima Terrence Des Press zwraca uwagę na niewspomniane przez autora *The Informed Heart* a występujące w obozach zachowania altruistyczne i współdziałanie. Nie twierdzi on, że praca Bettelheima jest niedostatecznie ogólna, ale że sama forma czy też struktura analizy jest problematyczna, innymi słowy, że tak rozumiana teoria cierpi na wewnętrzną „ślepotę”⁴⁹.

⁴⁸ Bruno Bettelheim, *The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age*, Glencoe, 111. Free Press 1960. Krytykowana tu metoda prowadzi gdzie indziej do jeszcze bardziej zaskakujących odpowiedzi na zjawisko Holocaustu: „Z powodu natury procesu psychologicznego, jego koncentrowaniu się na libidalnych i agresywnych popędach, psychoanalicy znajdują się w wyjątkowej pozycji, aby pokierować naszymi próbami przewycięzania tkwiącego w nas olbrzymiego destruktywnego potencjału, to znaczy ostremu i nieuśmierzonemu pragnieniu przemocy” (Steven A. L u e i and Paul Marcus [red.], *Psychoanalytic Rejlections on the Holocaust*, New York, Ktav 1984, s. 5).

⁴⁹ Terrence Des Press, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*, New York, Oxford University Press 1976.

Richard Rubenstein, pisząc o innych aspektach doświadczeń w obozach, stosuje kategorię „śmierci Boga” w swoich rozważaniach o możliwości wierzeń religijnych „po Auschwitz”⁵⁰. Łącząc w ten sposób odmowę zaangażowania religijnego z nazistowskim ludobójstwem, Rubenstein podciąga indywidualność wydarzenia pod ogólną abstrakcję. Historia ulega dramatyzacji i uniwersalizacji; nazistowskie ludobójstwo jest tu wyjątkowe, ale nie indywidualne. Podstawą wszystkich tego typu twierdzeń jest zaprzeczenie indywidualności w celu jej pozornego podkreślenia. Tak długo jak pojawienie się zła jest testem na istnienie Boga, nazistowskie ludobójstwo nie różni się od nieokreślonej liczby innych przejawów zła w większości mniej skrajnych niż ludobójstwo. Wnioski Rubensteina są raczej konsekwencją metody niż wynikiem pominięcia w analizie pewnych elementów materiału dowodowego.

Powyższe przykłady podkreślają podatność reprezentacji nazistowskiego ludobójstwa na zniekształcenie podczas procesu generalizacji. Podobne teorie wykluczają możliwość falsyfikacji i zaprzeczają szczególności nawet tych wydarzeń, które mają reprezentować. Ta cecha wyjaśnień teoretycznych nie stwarza trudności, gdy „teoretyzowany” temat od samego początku nie ma cech szczególnych; faktycznie podatność przedmiotu badań na generalizację w tym sensie jest podstawowym założeniem w naukach przyrodniczych. Jednak tam, gdzie wyjątkowość jest zasadniczą cechą tematu - sama koncepcja „ogólnego wyjaśnienia” może być poddana w wątpliwość - w tym również punkcie osąd praktyczny odchodzi od teoretycznego. Osąd praktyczny - wnioskowanie prowadzące do moralnych nakazów i aktów - różni się od teoretycznego właśnie stosunkiem do koncepcji generalizacji. Koncentruje się na wyjątkowości decyzji lub wydarzenia; historyczne uwarunkowania tematu dyskursu moralnego - fakt, że każdy osąd jest związany z kontekstem historycznym - oznaczają, że próba uniwersalizacji tych czynników pozbawia je treści. To, że z cech nazistowskiego ludobójstwa można wyabstrahować twierdzenia teoretyczne lub uniwersalne, nie jest sprzeczne z tezą, że takie twierdzenia są wobec tematu moralnie niewłaściwe; są one od siebie tak dalekie jak fizjologiczne cechy człowieka od jego osobowości lub moralności.

Ostatnie uwagi odsyłają nas do powrotu do zagadnienia pisarstwa jako sposobności do wydania osądu moralnego. Kiedy pisarstwo jest postrzegane jako akt odpowiedzialny za „wpływ”, jaki ma na tematykę i czytelników, ekstremalność nazistowskiego ludobójstwa związana z jego historyczną i nieliteracką istotą powoduje - powiększa - ryzyko, na które narażona jest jego reprezentacja literacka. Co więcej, ocena reprezentacji literackiej zależy nie tylko od tego, jak traktuje ona swój przedmiot, ale i od alternatywnych rozwiązań, spośród których została wybrana, a które mogłyby w oczach krytyków zawierać reprezentację inną, bardziej w danym przypadku wskazaną. Najbardziej radykalną alternatywą jakiegokolwiek reprezentacji nazistowskiego ludobój-

⁵⁰ Richard Rubenstein, *Ajter Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill 1966.

III. HISTORIE I LUDOBÓJSTWO

stwa nie jest reprezentacja odmienna lub sprzeczna, ale możliwość niepisania, to znaczy decyzja pisarza o zachowaniu milczenia. Możliwość ta dostarcza minimalnego, ale rozstrzygającego kryterium, poprzez które może i powinien być oceniany całości kształt pisarstwa o ludobójstwie, kryterium sformułowanego w formie pytania: czy milczenie nie byłoby bardziej wskazane, bardziej wartościowe niż to, co zostało napisane? Żaden pisarz nie mógłby podać w wątpliwość sensu tego pytania: stawka, jaką stanowi pisanie, jest tu proporcjonalna do wagi tematu.

Prawdą jest, że kryterium to, w bardziej ogólnej formie, można zastosować do każdego rodzaju pisarstwa. Jednak dla większości tematów literackich istnieje oparte na domniemaniu założenie faworyzujące wkład, jaki dana reprezentacja może wnieść do zagadnienia; jedną z moralnych konsekwencji wydarzeń takich jak nazistowskie ludobójstwo jest to, że podaje ono w wątpliwość zasadność założeń opartych na tym domniemaniu. Test, jakim jest uznanie milczenia za alternatywną możliwość, nie oznacza oceny pisarstwa opartej po prostu na braku lub zaprzeczeniu jego wartości. Milczenie może również „przemówić”, ponieważ zarówno to, co ono mówi, jak i to, czego nie mówi, zamienia się w środek uczczenia lub upamiętnienia zmarłych. Rytuał ten sprawia, że milczenie jest wciąż nieodpartym kryterium oceny pisarstwa o nazistowskim ludobójstwie; pisarstwo bowiem będzie zawsze oceniane jako efekt wyparcia wartości milczenia.

Kiedy teolodzy piszą o naturze lub woli Boga jako niezrozumiałej lub niewysłowionej, jest to przede wszystkim stwierdzenie koncepcyjnej niewspółmierności świadczącej o trudnościach przedstawienia Boga w ludzkiej myśli i języku. Tradycja teologiczna dołożyła wszelkich starań, aby pokazać jak głębokie są owe ograniczenia; przykładowo Majmonides zwrócił się ku językowi „teologii negatywnej” (pokazującej czym Bóg nie jest), a św. Tomasz ku językowi analogii: możemy mówić tylko o tym, do czego porównać można Boga. Jednak rozdzźwięk pomiędzy wydarzeniami nazistowskiego ludobójstwa a pisanem o nich nie jest koncepcyjny, ale moralny. W sensie historycznej złożoności nazistowskie ludobójstwo nie różni się kwantytatywnie od innych wydarzeń na wielką skalę obejmujących wiele krajów i masy ludzi. Różnica tkwi w samym zjawisku ludobójstwa - odbija się w dysonansie pojawiającym się, kiedy akt pisania jest oceniany przez pryzmat tego, jak oddziałuje na czytelników a jednocześnie na tematykę - co w obu przypadkach jest zagadnieniem moralnym. Ryzyko porażki stale nam tutaj towarzyszy.

LUDOBÓJSTWO I KANIOWSKIE OŚWIECENIE

W historii filozofii milcząco, ale stale obecne jest założenie mówiące o tym, że idee mają swoje konsekwencje wpływające nie tylko na to, jak pojmujemy historię, ale i na sam jej przebieg. Tak więc etyka koncentruje się na rozważaniach i wyborach, opisach dobrego i sprawiedliwego życia oraz na propozycjach takiego postępowania, aby je zrealizować. Zgodnie z tą tezą filozofowie nie mogliby bez oporów porzucić nadziei, że czytelnicy zaczną działać i żyć inaczej po przeczytaniu ich tekstów. Podobne intencje nie mogłyby jednak ignorować faktu, że jednostki lub grupy często nie postępują zgodnie nawet ze swoimi własnymi ideami, nie mówiąc już o takich, które zostały im zaproponowane przez kogoś innego; ale przynajmniej nadzieja wpływania na życie innych i na kreowanie odmiennych sposobów postrzegania świata jest stałą przesłanką etyków i filozofów. Jest to widoczne nie tylko u tak „praktycznych” nauczycieli etyki jak hebrajscy prorocy czy Sokrates, ale i u twórców systemów filozoficznych jak Spinoza lub Kant, którzy celowo odizolowali się od swoich środowisk. Nawet tam, gdzie kładzie się mocny nacisk na wiedzę przez wzgląd na nią samą, przywołuje się ten cel: odkryte prawdy mają prowadzić tych, którzy je poznali, do zgodnego z nimi postępowania.

Jednak pomimo założenia o możliwych konsekwencjach koncepcji moralnych i refleksji teoretycznych, kwestia faktycznej roli idei w oddziaływaniu na indywidualne lub społeczne zmiany oraz przebiegu takiego procesu pozostaje niejasna; właściwie zagadnienie to było ogólnie ignorowane jako zbyt wąskie lub zbyt szerokie: wąskie, jeśli dotyczyło działań jednostki (w zgodzie z ideami lub przeciwko nim); szerokie, jeśli pytano, jak idee, w odróżnieniu od innych czynników, wpływają na przebieg historii świata. Trudności w odpowiedzi na to ostatnie pytanie, które znajdzie się w centrum naszej obecnej dyskusji, odzwierciedlają problem odkrywania przyczyn wydarzeń historycznych w ogóle. Nawet objaśnienia oparte na czynnikach ekonomicznych lub geopolitycznych, które łatwiej niż idee dają się ująć w liczbach, rzadko kiedy są ostateczne (np. sprzeczne interpretacje rewolucji francuskiej)¹. Co więcej,

¹ Różnice te rozciągają się od odmówienia Rewolucji Francuskiej jej „rewolucyjności” (Alfred Cobban, *The Myth of the French Revolution* [London: H. K. Lewis, 1955]) przez twierdzenie, że była to normalna część ogólnego procesu zmian społecznych (Jacques Godechot, *France and the Atlantic Revolution of the Eighteenth Century*, przeł. Herbert H. Rowen [New York: Free Press, 1965]), po ściśle sprecyzowanie (w dużej mierze) ekonomicznych przyczyn i skutków przedstawionych przez Georgesa Lefebvre’a w *The French Revolution*, przeł. Elizabeth Evanson (New York: Columbia University Press, 1962).

trudność w określeniu przyczynowej roli idei wydaje się być z konieczności większa niż w przypadku innych czynników ze względu na problematyczną relację pomiędzy jednostką a procesem, w trakcie którego społeczna lub polityczna grupa podejmuje swoje decyzje - czyli „myśleniem grupowym”. Tego ostatniego, jeżeli w ogóle istnieje, nie można traktować jedynie jako odmiany myślenia jednostkowego; mimo że myśli i działania jednostek mają niewątpliwie swój wkład w myśli i działania grupy, to pytanie o to, jak taki proces przebiega, wciąż opiera się próbom wyjaśnień nawet u tych autorów, którzy są głęboko przekonani o jego historycznej roli.

Pomimo to od pisarstwa historycznego wymaga się nieustannie dostarczania wyjaśnień przyczynowych, gdyż bez takich relacji pisanie historii byłoby ograniczone do podstawowego gromadzenia kronik lub do narracyjnych „opowieści” z „zamazaną” linią pomiędzy faktem a fikcją. Pojawianie się ostatnio podobnych koncepcji historiografii² związane jest niewątpliwie z niezadowolającymi rezultatami podejmowanych prób dostarczania wyjaśnień przyczynowych - jasne jest jednak, że pojawiające się alternatywy, bez względu na ich inne osiągnięcia, nie wykluczają ani możliwości, ani (co istotniejsze) potrzeby wyjaśniania. Historyczne pytanie „dlaczego?” pozostaje bez odpowiedzi, ale dalej nas nurtuje.

Prawdą jest, że istnieją pochodzące z różnych kierunków (np. od historyków marksistowskich lub psychohistoryków) próby, które ograniczają problem wyjaśniania historycznego przez wykluczenie z niego jakiegokolwiek roli idei na podstawie przesłanki, że są one odzwierciedleniem lub przejawem bardziej fundamentalnych przyczyn; przy takim założeniu wszelkie odniesienia do idei jako przyczyn historycznych byłyby niemożliwe. Zagadnienia wywołane przez taki punkt widzenia wykraczają poza przedmiot obecnej dyskusji, ale nawet powierzchowna ocena wykazuje jasno, że podobny pogląd angażuje pewną formę redukcjonizmu, który nie oferuje żadnego satysfakcjonującego wyjaśnienia dowodów opartych na domniemaniu faktycznym. Oczywiście twierdzenie, że idee mają swoje konsekwencje, jest dosyć powszechne i z pewnością pewne decyzje i sądy są często oparte na tym założeniu. Jednak o wiele bardziej wymowny jest fakt, że wydarzenia historyczne, w których jako podmioty działające pojawiają się ludzie, pozostałyby niezrozumiałe jako celowe lub intencjonalne, dopóki nie rozpoznalibyśmy w nich pewnych form koncepcyjnych. Oczywiście podobne wydarzenia nie występują wyłącznie jako idee, ale za ich pomocą są stale definiowane wewnętrznie lub, jeszcze wyraźniej, retrospektywnie; forma koncepcyjna jest w tej mierze cechą charakterystyczną wydarzenia lub działania - i miałyby to miejsce, nawet gdyby nie istniał żaden dowód, że określona idea lub ich zespół był w pełni odpowiedzialny za wynik jakiegokolwiek poszczególnego wydarzenia lub czynu.

To ogólne twierdzenie nie pociąga za sobą wniosku, że idee powinny cieszyć się uprzywilejowaną pozycją wśród przyczyn wydarzeń historycznych. Znaczy to jednak,

² Zob. np. Dominiek L a C a p r a , *History and Criticism* (cytowany w rozdz. 6, przyp. 7); W h i t e , *Tropics of Discourses* (zob. rozdz. 6, przyp. 7).

że tam gdzie wydarzenia naznaczone są działalnością ludzką, bez względu na to, czy idee są zamierzone lub przytaczane jako przyczyny, czy też nie, istnieje domniemana podstawa, aby włączyć je w postępowanie wyjaśniające; wykluczenie ich, przynajmniej początkowo, równa się dopominaniu o odpowiedź na pytanie, dlaczego stało się to, co się stało. Ponieważ ludzie niezmiennie odwołują się do określonych przyczyn, wyjaśniając lub opisując swoje postępowanie (nie ma w tym przypadku znaczenia, że wypowiedzi te są czasami mylne lub zwodnicze), to wydarzenia historyczne w bardziej ogólnym sensie, jeśli angażują ludzkie działania, mają formę idei, która retrospektywnie służy jako reprezentacja elementów składających się na dane wydarzenie. W takim sensie historia jest racjonalna - nie w *d e t e r m i n o w a n i u* myśli lub praktyki, ale jako refleksja lub reprezentacja. Co więcej, dopóki nie uznamy, że formy wydarzeń historycznych są w pewien sposób ucieleśnieniem idei, trudno będzie nam zrozumieć, czy wyobrazić sobie owe wydarzenia. Oczywiście spełnienie tego warunku nie rozwiązuje problemu utożsamienia określonych idei z przyczynami lub źródłami, ale przynajmniej przyznaje, że pytanie o historyczną rolę idei ma swoje uzasadnienie.

Próby opisanie struktury idei, mających wpływ na nazistowskie ludobójstwo, napotyka kilka pytań natury ogólnej związanych z przyczynowymi związkami genealogii idei. Pytania te zostaną tutaj podporządkowane rozważaniom dotyczącym historycznych konsekwencji określonego zespołu idei, które charakteryzują myśl Oświecenia, a zawarte są w pisarstwie Kanta. Dowodzenie istnienia w jego pisarstwie, lub szerzej, w myśli Oświecenia pewnych koncepcyjnych lub ideologicznych źródeł nazistowskiego ludobójstwa może początkowo wydawać się tautologią lub absurdem. Z jednej strony, o tyle, o ile dane idee mogą zostać uznane za przyczyny historyczne, pozycja Oświecenia na rozstajach nowoczesnej europejskiej historii społecznej i intelektualnej zapewniłaby mu automatycznie odegranie roli w późniejszych wydarzeniach: w tej mierze mamy do czynienia z tautologią. Z drugiej strony, zawężenie tego bardzo ogólnego twierdzenia, utrzymywanie, że istnieją bezpośrednie powiązania lub implikacje, iż określone motywy myśli oświeceniowej nasuwają na myśl wydarzenie nazistowskiego ludobójstwa - wydaje się naciąganiem dowodów do granic wytrzymałości. Trzeba by pominąć okres 150 lat, licznie zaistniałe czynniki (ekonomiczne, geopolityczne, psychologiczne - w dodatku do elementów ideologicznych) oraz niezmiernie istotne moralne i społeczne idee Oświecenia, którym zawdzięczamy samo określenie „prawa człowieka”. Odnalezienie poza tym wszystkim wkładu Oświecenia w wydarzenie tak w swoich podstawach nieprzejrzyste i tak moralnie nieludzkie oraz jawnie „meoświecone” jak nazistowska wojna przeciwko Żydom musiałoby zostać poparte czymś więcej niż tylko zbiorem tendencyjnych dowodów.

Jednak zarysowane tutaj stanowisko plasuje się pomiędzy dwoma powyższymi ewentualnościami, z sugestią pierwszą w formie analogii, że pewne idee wyraźnie widoczne w Oświeceniu dają się rozpoznać w koncepcyjnej strukturze nazistowskiego ludobójstwa; i drugą, że chociaż relacja pomiędzy tymi dwoma momentami historycz-

nymi nie jest bezpośrednią relacją przyczynowo-skutkową (to znaczy jedno n i e p o c i ą g a za sobą drugiego), to Oświecenie ustanowiło grunt dla historycznej możliwości zaistnienia lub przyczynowego wywołania nazistowskiego ludobójstwa. A zatem pojęcia przypisane tutaj Oświeceniu są widoczne w zasadzie ludobójstwa opisanej we wcześniejszych rozdziałach. Oczywiście inne idee, a nawet odmienne opisy przywołanych tu idei są również zgodne z tą linią rozumowania (niektóre z nich przytoczę); związane są z tym też - może jeszcze bardziej bezpośrednio - przyczyny materialne całkiem innej natury. Ale mimo to pozostaje problem ustalenia implikowanego lub przyczynowego związku; to że może istnieć analogia pomiędzy ideami Oświecenia a pewnymi aspektami struktury ideologicznej zakładanej w nazistowskim ludobójstwie samo w sobie nie świadczy o powiązaniach historycznych pomiędzy nimi.

Można przyjąć tych kilka zastrzeżeń, wraz z tym oczywistym, że nigdzie w myśli oświeceniowej, u Kanta, ani u nikogo innego, może z wyjątkiem bardzo niejasnych wypowiedzi³, nie narodziła się idea lub praktyka ludobójstwa przeciwko Żydom ani komukolwiek innemu. Jeśli zgodzimy się na powyższe zastrzeżenia, wciąż pozostaną nam dwa inne, ułożone na przeciwnym biegunie argumentacji. Pierwsze z nich jest kwestią dowodów opartych na domniemaniu faktycznym: nazistowskie ludobójstwo wydarzyło się w tym samym kontekście myśli europejskiej, dla której, w połowie XX wieku, Oświecenie pozostało ważnym ośrodkiem wpływów intelektualnych i przekształceń społecznych - dalej aktualnym ideałem. Sprawa druga jest tezą bardziej konkretną i kontrowersyjną: chodzi o to, że struktura ideowa, w której osadzony był akt nazistowskiego ludobójstwa, angażowała - w y m a g a ła - kilku koncepcji stanowiących trzon myśli oświeceniowej. Twierdzenie wypływające z kontekstu sugeruje ogólną możliwość związku pomiędzy okresem Oświecenia a ideami i praktyką nazistowskiego ludobójstwa (oczywiście jeśli idee w ogóle mogą służyć za przyczyny historyczne); twierdzenie implikowane ma na celu sprecyzowanie określonych elementów w tej relacji. Jest oczywiste, że same idee nie ogroziły nazistowskich obozów śmierci drutem kolczastym i nie postawiły komór gazowych. Jednak nie mniej oczywiste jest, że działania te nie stanowiły jedynie pracy rąk. Związane z nimi były przeróżne powody i przyczyny niemające z tą ostatnią nic wspólnego; idee były jednym z ich ważniejszych źródeł, a pomiędzy nimi znajdowało się wiele takich, którym Oświecenie nadało najpełniejszy, a pod pewnymi względami najbardziej przemyślany kształt.

³ To zastrzeżenie nie jest jedynie wyrazem akademickiej ostrożności. Trzeba wziąć pod uwagę na przykład wypowiedź Fichtego przeciwko nadawaniu Żydom praw obywatelskich: „Jedynym sposobem nadania im obywatelstwa byłoby obcięcie im głów w ciągu jednej nocy, aby wymienić je na takie, które nie zawierają żadnych żydowskich idei” (*Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* [1793].) Nie można też pominąć ukrytej groźby w haśle „Żydzi” zredagowanym przez W o l t e r a w *Dictionnaire philosophique*. Jeżeli Żydzi nie będą chcieli porzucić swojej przeszłości, sugeruje Wolter, chrześcijańska przeszłość, w której zostali „spaleni jako ofiara całopalna” może powrócić.

1. KANTOWSKIE OŚWIECENIE

Kant nie jest być może najbardziej typowym czy reprezentatywnym, ale prawdopodobnie najbardziej znaczącym myślicielem Oświecenia, zarówno ze względu na jego późniejszy wpływ na historię idei, jak i na systematyczny rozwój tematów fundamentalnych dla myśli tej epoki. Co więcej, świadomie przedstawiał siebie jako adwokata „oświecenia” - zarówno samego procesu i jako okresu; to połączenie czynników pozwala uznać go za co najmniej ważnego rzecznika myślenia oświeceniowego i również, co będę tu sugerował, wywodzącej się od tej epoki późniejszej linii myślenia.

Oddanie Kanta zarówno „oświeceniowi”, jak i Oświeceniowi, najwyraźniej sformułowane jest w jego eseju z 1784 roku, zatytułowanym *Co to jest Oświecenie*. Sam esej jest krótki i pobieżny; zawiera kilka tez rozwiniętych pełniej w innych pracach filozofii krytycznej Kanta, koncentrując się szczególnie na bliskiej relacji pomiędzy teoretycznymi zasadami uniwersalności i racjonalności a zagadnieniami praktycznymi dotyczącymi moralnych decyzji i działania. Znaczenie tej relacji dla myśli oświeceniowej oraz jej wpływ na późniejsze, czasem nawet antyteletyczne, sformułowania tej samej relacji będą głównym tematem naszej dyskusji.

W powyższym eseju Kant odnosi się do terminu „oświecenie” jako do procesu, a nie osiągniętego już wyniku ostatecznego. „Czy żyjemy obecnie w oświeconej epoce?” - pyta - „Odpowiedź brzmić będzie: Nie! ale w epoce Oświecenia”. (58) A zatem proces trwa i nie jest zakończony; jego główną cechą, według Kanta, jest oferowana przez oświecenie ucieczka spod intelektualnej „kurateli”, ucieczka, która zależy od używania - wyróżniającej człowieka - zdolności jego rozumu: „Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem - tak oto brzmi hasło Oświecenia”. (53)

Postrzegane w kontekście długiej tradycji racjonalizmu wezwanie do intelektualnej autonomii nie jest czymś zaskakującym, ale ważne jest, co konkretnie ma na myśli Kant, czemu chce zaprzeczyć, a co potwierdzić. Z jednej strony, odrzuca on roszczenia do uprzywilejowania zinstytucjonalizowanej wiedzy teoretycznej lub moralnej; chodzi tu o wysuwane przez struktury hierarchiczne, takie jak Kościół, pretensje do pozostania autorytetem, ale i bardziej ogólnie, o odwoływanie się do tradycji i historii bez względu na formy instytucjonalne, jakie może ono przybierać. Poleganie na tego typu autorytetach zewnętrznych odzwierciedla „niepełnoletniość” jednostki, którą Oświecenie ma przezwyciężyć; w tym wcześniejszym stanie nieudowodniona pozostaje rola jednostki jako istoty w pełni racjonalnej. W przeciwieństwie do tego, możliwość, która otwiera się „teraz” (Kant odwołuje się tutaj do fundamentów położonych przez polityczny i intelektualny rozwój, jaki dokonał się w dekadzie poprzedniej) jest intelektualną niezależnością, w której jednostka realizuje swą zdolność do samodzielnego myślenia bez mediacji instytucji czy odwoływania się do historii, na których wcześniej polegała. (Tak Kantowi, jak innym pisarzom epoki Oświecenia nasuwa się ⁴

⁴ Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 53-60.

tutaj analogia, w której okres przedoświeceniowy jest dzieciństwem, Oświecenie zaś przejściem do dorosłości.) Kant nie poświęca zbyt wielu słów temu, że rozum, który człowiek jest teraz w stanie w pełni wykorzystać, stanowi uniwersalną zdolność ludzką, ale tylko dlatego, że twierdzenie takie, z jego punktu widzenia, może być traktowane jako oczywiste. Oświecenie otwiera się dla każdego, kto polega na swoim rozumie (to właśnie oznacza bycie oświeconym), stanowiącym naturalną ludzką zdolność, w praktyce definiującym rodzaj ludzki. Ten ostatni fakt nie zapewnia powszechnej zgody we wszystkich zagadnieniach, z którymi zmierzy się rozum ludzki w bliskiej przyszłości, jednak na dłuższą metę nie tylko zdolności umysłu, ale i osiągnięte przez niego konkluzje będą miały wymiar uniwersalny. A zatem wnioski te będą identyczne dla każdego, a występujące w ramach rozumu wariacje i różnice są bez znaczenia.

Nawet w tej skondensowanej relacji na temat niezależności intelektualnej Kant zwraca uwagę na jedną z form osądu, która może nie osiągnąć tak silnej autonomii, a mianowicie formę podporządkowaną autorytetowi politycznemu. Kant czyni tu rozróżnienie pomiędzy „prywatnym” a „publicznym” wykorzystaniem rozumu, przyznaje, że istnieją ograniczenia w pierwszym przypadku i jednocześnie potwierdza możliwość oświecenia w drugim:

[...] publiczny użytek ze swego rozumu musi być zawsze wolny i tylko taki użytek może doprowadzić do urzeczywistnienia się Oświecenia wśród ludzi; natomiast prywatny użytek może być często bardzo ograniczony, a mimo to nie stanowić jakiejś szczególnej przeszkody dla postępu Oświecenia. (55)

Oczywiście Kant nie próbuje ograniczeń istniejących przy prywatnym użyciu rozumu, ale nie określa ich tutaj jako zło konieczne, a faktycznie wcale nie uznaje ich za zło. Ich uzasadnienie wydaje się podyktowane względami ostrożności:

Byłoby oczywiście rzeczą bardzo szkodliwą, gdyby oficer, któremu przełożony coś polecił, chciał na służbie głośno zastanawiać się nad pożytecznością czy celowością tego rozkazu; obowiązkiem jego jest słuchać. Nie można mu jednak - i to całkiem słusznie - zabronić, by jako uczonec nie pisał o błędach w dziedzinie służby wojskowej i uwagi swe przedkładał publiczności do oceny. (55)

Zgodnie z powyższym, należy odróżnić prywatną rolę oficera od jego roli publicznej, a w pewnych przypadkach dać preferencje pierwszej nad drugą. Powstaje pytanie, na jakiej podstawie Kant przeprowadza granicę pomiędzy prywatnym a publicznym posługiwaniem się rozumem, chociaż jego własne zastosowanie podobnego rozróżnienia jest konsekwentne (a więc raz jeszcze: „Obywatel nie może odmówić płacenia nakładanych nań podatków” (55)). Sam Kant został później upomniany przez króla Prus, Fryderyka Wilhelma II, za poglądy na temat religii wyłożone w *Religii w obrębie samego rozumu* (1793) i można dowodzić, że jego późniejsze publiczne milczenie na temat kwestii religijnych mogło pozostawać w sprzeczności z jego własną zasadą rozróżnienia tego, co prywatne i publiczne⁵. Jednak mimo to nie ulega wątpli-

⁵ Na temat tych zagadnień z biografii Kanta, zobacz: Hans Reiss (red.), *Kant's Political Writings*, New York, Cambridge University Press 1970, s. 2.

wości, że samo to wielokrotnie powtarzane rozróżnienie jest wyrazem bardziej fundamentalnej, teoretycznej lub praktycznej, koncepcji rozumu, który według Kanta należy całkowicie do domeny publicznej i - szczególnie w przeciwieństwie do rozumu prywatnego - jest uniwersalny i niezależny od okoliczności historycznych. Dwie ostatnie cechy są ze sobą powiązane: warunkiem wstępnym dla osądu, który ma być uniwersalny, jest to, że nie może być on skrępowany przez historyczny szczegół lub stronniczość. Te cechy osądu pojawiają się wielokrotnie w epistemologicznych, etycznych a nawet estetycznych pracach Kanta. We wszystkich tych dziedzinach autonomia, która ma się realizować przez osąd, sugeruje historyczną i kulturową przyczynowość jako rzecz nieistotną. Jeżeli osąd jest „oświecony”, w sposób konieczny wykracza poza kontekst historyczny, który w przeciwnym razie mógłby mieć na niego wpływ. Wykluczenie historii z tła osądu dobrze pasuje do jego pierwszoplanowego ostatecznego charakteru: tam gdzie pojawia się różnica zdań dotycząca osądu, nigdy nie jest to koniec problemu, ponieważ zgodnie z regułą osąd ma być *j e d e n*, bez względu na przeszkody, które trzeba przezwyciężyć, aby go osiągnąć.

Pokrewne cechy uniwersalności i niezależności od kontekstu historycznego są widoczne w Kantowskiej koncepcji sądu etycznego jako rozumu praktycznego, a zwłaszcza w tym, co zostało nazwane zasadą uniwersalizacji. Jest ona w sposób zwięzły sformułowana w pierwszej (z trzech dostarczonych przez Kanta) wersji imperatywu kategorycznego: „Postępuj tylko według takiej maksymy, co do której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁶. Zgodnie z powyższą zasadą, decyzja moralna ma być podejmowana na podstawie odpowiedzi na pytanie, czy dla każdego innego podmiotu działającego w takiej samej sytuacji, zasada rządząca jej postępowaniem mogłaby również obowiązywać innych. Tak więc - w przykładzie dostarczonym przez Kanta - sprawdzamy naszą skłonność do składania obietnic, co do których wiemy, że nie możemy ich dotrzymać, analizując potencjalny czyn jako powszechnie obowiązujący: czy jest możliwe, by *w s z y s c y* składali obietnice, wiedząc, że nie będą mogli ich dotrzymać? Jeśli, konkluduje Kant, obietnica jest niemożliwa bez „sprzeczności”, nie możemy jej złożyć w przypadku, którym zajmujemy się w teraźniejszości.

Komentatorzy Kanta często zwracają uwagę na istotną trudność w stosowaniu imperatywu kategorycznego, która pojawiają się przy próbie ustalenia, czy określony akt poddaje się uniwersalizacji⁷. Kant jednak mówi bardzo wyraźnie o tym, jak mamy nie podejmować decyzji, a mianowicie nie odwoływać się do konsekwencji danego czynu. Powinienem dotrzymywać swoich obietnic, ponieważ w przeciwnym razie ludzie przestaną mi ufać lub zaczną postępować podobnie i będą się czuli usprawiedliwieni:

⁶ Immanuel K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, Kęty 2001, s. 38.

⁷ Zob. np. T. C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative*, Oxford, Clarendon Press 1968, s. 15-18; Keith W a r d, *The Development of Kant's View of Ethics*, New York, Humanities Press 1972, s. 107-118.

takie powody odwołują się do kryteriów podyktowanych rozważą lub „hipotetycznych”, które mogą być nieodparte na innym gruncie, ale nie dostarczają, w opinii Kanta, podstawy m o r a l n e j . Test osądu moralnego jest, według Kanta, analogiczny do testu sprzeczności logicznej: składanie obietnicy, kiedy jest się świadomym niemożliwości jej dotrzymania, jest samo w sobie sprzeczne, przez to że unieważnia nie tylko określoną obietnicę, ale i strukturę obietnic jako takich. Ta ocena różni się fundamentalnie od innej, odrzucającej osąd na podstawie tego, że konsekwencje podobnego aktu - gdyby „każdy” go czynił - byłyby szkodliwe. Ten warunek jest dla Kanta moralnie nieistotny.

To, że Kant odwraca się od konsekwencji aktu w stronę jego logiki lub formy ma ważne następstwa dla samej procedury uniwersalizacji. Chociaż mogą istnieć przypadki (jak ten przytoczony powyżej), w których warunki związane z decyzją moralną są jednoznaczne i mogą zostać poddane testowi uniwersalizacji, w wielu decyzjach natury moralnej wyraźnie mamy do czynienia z dwiema r y w a l i z u j ą c y m i z e s o b ą powinnościami lub dwoma dobrami, i każde z nich, jeśli byłoby rozpatrywane z osobna, mogłoby prawdopodobnie poddać się uniwersalizacji. W takich przypadkach powstaje problem, jak dokonać wyboru pomiędzy dwiema sprzecznymi „powinnościami” na podstawie formalnej zasady imperatywu kategorycznego. Ponieważ Kant wykluczył konsekwencje jako moralnie nieistotne, nie możemy podejmować decyzji biorąc je za podstawę - nawet przy założeniu, że wszystkie inne warunki są jednakowe - ale nie jest jasne, czy można znaleźć inną bazę, która uniknęłaby podobnych odniesień. Sam Kant dostarcza godnego uwagi przykładu takiej trudności (fakt, że nie postrzega jej jako trudności, podkreśla jedynie wagę zagadnienia) w eseju *On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives (O rzekomym prawie do kłamstwa z miłości bliźniego)*⁸. W przytoczonym tam głównym przykładzie, chodzi o podanie miejsca pobytu osoby, którą człowiek proszący o te informacje chce zabić. I w tej sytuacji również, twierdzi Kant, test uniwersalizacji wykazuje, że należy mówić tylko prawdę: usprawiedliwienie kłamstwa w tym przypadku oznaczałoby usprawiedliwienie go wszędzie tam, gdzie byłoby to możliwe - i, co więcej, przyjęcie odpowiedzialności za to, co się później wydarzy, a będzie rezultatem kłamstwa. Można by pomyśleć (choć sam tekst ostatecznie to wyklucza), że to, co Kant tu zakłada, to nie brak zobowiązań w stosunku do ofiary złych intencji osoby trzeciej, ale to, że zobowiązania te ustępują obowiązkowi mówienia prawdy. Jednak w tej interpretacji, nie mniej niż w innej bardziej prawdopodobnej, zasada uniwersalizacji przynosi jednoznaczny werdykt na temat tego, co należy zrobić; a zatem początkowo skonstruowana sytuacja, w której podmiot działający wahał się pomiędzy dwoma kierunkami działania, jest z tego punktu widzenia błędna. Czyn, na który się ostatecznie decydujemy, może być - m a b y ć - poddany uniwersalizacji; cokolwiek, co, jak mogłoby się wydawać,

⁸ *On a Supposed Right To Tell Lies from Benevolent Motives*, [w:] *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works*, przeł. Thomas K. Abbot, London, Longmans, Green and Co. 1948, s. 361-365.

stracimy z powodu takiego a nie innego osądu, w momencie kiedy ten ostatni zostanie sformułowany, staje się nieistotne. Nie istnieje też konflikt pomiędzy dwiema współzawodniczącymi ze sobą powinnościami, tylko zastosowanie się do moralnego prawa z jednej strony lub zaniechanie zrobienia tego, z drugiej.

Można by nie zgodzić się z konkluzją Kanta i twierdzić, że istotna maksyma, różna od tej, na którą się powoływał, zobowiązywałaby podmiot działań moralnych do uniemożliwienia skrzywdzenia osoby trzeciej, bez względu na źródło tej krzywdy lub, ewentualnie, nakazywałaby naruszenie zasad - które w przeciwnym razie byłyby moralnie wiążące - wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi życie ludzkie. Kant jednak wyraźnie wyklucza takie ewentualności, wyjaśniając to jedynie częściowo, w przypadku grożącego morderstwa, faktem, że za „zło”, które prawdopodobnie nastąpi, będzie odpowiedzialny morderca. W dodatku do leżącej u podstaw swojej analizy mocnej koncepcji moralnego indywidualizmu - tylko „aktywny” podmiot jest ostatecznie odpowiedzialny - Kant bowiem w praktyce zaprzecza również, że jego (lub kogokolwiek innego) osąd może być postrzegany jako mniejsze zło. Gdy tylko wyznaczona zostanie zasada, na podstawie której mamy dokonać określonego osądu, możemy chcieć postępować i działać tylko w zgodzie z nią. Podmiot działający nie dokonuje więc wyboru pomiędzy dwiema powinnościami (w takim wypadku jedna zostałaby poświęcona), ale pomiędzy dobrem, które spełnia się w potwierdzonej zasadzie i złem lub sprzecznością, które pociąga za sobą postępowanie odmienne. Gdy tylko rozum praktyczny podejmie decyzję, nie ma powodów, by postąpić inaczej - a to, jak można by zaoponować, z trudem odpowiada powszechnemu doświadczeniu, w którego ramach z reguły osadzone są decyzje natury moralnej.

Podobne trudności z zastosowaniem imperatywu kategorycznego pozostają jak najbardziej istotne dla tematu naszej obecnej dyskusji, gdyż zwracają uwagę na centralną rolę zasady uniwersalizacji i jej dalsze, „zewnątrzne” konsekwencje. Są one wyraźnie widoczne dzięki „drugiemu sformułowaniu” imperatywu kategorycznego, w którym Kant dokonuje przesunięcia punktu ciężkości testu uniwersalizacji z moralnej woli osądu na status podmiotu działań moralnych. Tak więc w drugim sformułowaniu Kant instruuje podmiot działający: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁹. Wymóg uniwersalizacji jest tutaj zachowany: k a ż d a osoba ma być traktowana w należyty sposób; a zatem każdy akt wpływający na daną osobę musi najpierw zastosować się do wymogu uniwersalizacji, bez względu na określoną treść. W ten sposób Kant łączy test uniwersalizacji z cechami wyróżniającymi istotę ludzką jako taką (i jako cel sam w sobie); ponieważ to od tych cech - to znaczy *noumenu* lub ponadhistorycznej jaźni - uzależnione są roszczenia człowieka do jego statusu moralnego jako podmiotu działającego. Również na tej podstawie istoty ludzkie są, w swojej zasadniczej naturze, z definicji do siebie podobne. Jakiegokolwiek różnice sprzyjające

⁹ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 46.

tworzeniu rzekomych rozróżnień między ludźmi są zatem, w najlepszym razie, moralnie nieistotne; w najgorszym, o tyle, o ile mogą utrudniać proces uniwersalizacji - są moralnym obciążeniem. Zasada uniwersalizacji pojawia się więc znowu w lekko zmiennej formie: człowiek powinien opierać swoje działania na danej zasadzie o tyle, o ile można ją poddać uniwersalizacji, ponieważ również on sam jest „uniwersalizowany”. Tak więc:

[...] każda istota rozumna jako cel sam w sobie musi móc uważać siebie zarazem za powszechnie prawodawczą ze względu na wszelkie prawa, jakim by kiedykolwiek mogła podlegać, ponieważ właśnie stosowność jej maksym do prawodawstwa powszechnego wyróżnia ją jako cel sam w sobie^{10 11}.

Status człowieka jako celu samego w sobie jest zatem zakładany w zdolności do uniwersalizacji; wyraźnie w mocy pozostaje też odwrotność: każdej istocie można odmówić bycia „celem samym w sobie”, jeżeli nie będzie posiadała zdolności do uniwersalizacji. Podmioty działające w wymiarze moralnym powinny być traktowane podobnie i jako cele same w sobie, ponieważ są podobne - równoważnościowe z powodu tego, kim są i określając tym samym, czym jest wartość moralna.

Głównym zatem motywem tego rozumowania, zarówno w przypadku podmiotu działającego, jak i formy jego działania, jest ideał uniwersalizacji. Z jednej strony, jest to twierdzenie, że uniwersalizacja stanowi warunek wartości moralnej nadrzędny wobec nieistotnych różnic w okolicznościach; z drugiej strony, że formalna zasada uniwersalizacji sama jest wartością, która się ucieleśnia w podmiocie działającym. Połączenie tego, co można by nazwać kategoriami formalnymi i konkretnymi jest prawdopodobnie najbardziej wyraźne w pewnych skrajnych przykładach przytoczonych przez Kanta, które właśnie dzięki swojej krańcowości ujawniają, że w jego koncepcyjnym schemacie zasada uniwersalizacji jest elementem fundamentalnym (zarówno formalnym, jak i faktycznym). Jeden z tych przykładów dotyczy relacji między płciami. W tym miejscu, w dodatku do kilku innych zastrzeżeń moralnych Kant zwraca uwagę na (rzekomo) nieodłączne naruszenie zasady uniwersalizacji: „Płciowość daje początek uprzywilejowaniu jednej płci nad drugą [...] i prowadzi do hańbienia tejże płci poprzez zaspokajanie żądz¹¹. Ponieważ podstawą seksualizmu (Kant wyraźnie mówi tu tylko o heteroseksualizmie) jest różnica w innym - różnica, moralnie niemożliwa do zniesienia - cokolwiek, co z niej wynika powoduje „hańbę”. Według Kanta, zaspokajanie popędu płciowego dla celów innych niż prokreacja będzie instrumentalne - instrumentalne, ponieważ niepełne, a niepełne ponieważ „osąd”, na którym opiera się zaspokojenie, nie podlega uniwersalizacji.

¹⁰ Tamże, s. 54. Lub raz jeszcze: „Człowiek znajduje w sobie rzeczywiście władzę, która się różni od wszystkich innych rzeczy, a nawet od niego samego, jako ulegającego pobudzeniu przez przedmioty - a władzą tą jest rozum”. Tamże, s. 68.

¹¹ *Lectures on Ethics*, przeł. Louis Infeld, London, Methuen 1963, s. 164.

Drugie i nie mniej zaskakujące zastosowanie zasady uniwersalizacji, zgodne z tą samą linią argumentacji, pojawia się w *Anthropology*, gdzie Kant poddaje krytyce moralny status przyjaźni: „Przyjaźń jest skupieniem przychylnych uczuć na jednym podmiocie i jest bardzo przyjemna dla tego, w czyją stronę uczucia te są skierowane, ale jest też dowodem na brak ogólności i dobrej woli”¹². A zatem i przyjaźń z powodu swej niepełności - która wyraźnie jest od niej nieodłączna (Kant nie dowodzi istnienia tej cechy, ale wydaje się, że tylko z tego powodu, iż jest ona dla niego oczywista) - budzi wątpliwości natury moralnej. I znowu zasada uniwersalizacji jest czynnikiem motywującym wnioski Kanta, i to ona zastosowana do partykularyzmu przyjaźni pozostawia tę ostatnią bez moralnego uzasadnienia.

Może wydawać się, że powyższe twierdzenia na tyle różnią się od powszechnego opisu wartości moralnych, by wzbudzać pytania nie tylko o specyfikę przytoczonych przykładów, ale i o całość koncepcyjnej struktury poglądów Kanta na rozum praktyczny. Jednak tym, co ma najbardziej bezpośredni związek z naszą dyskusją, jest konsekwencja, z jaką owe wnioski wynikają z zasady uniwersalizacji; wydaje się, że nie ma sposobu na uniknięcie konkluzji, które w swych przykładach osiągnął sam Kant, dopóty, dopóki zasada ta pozostaje przesłanką działań moralnych. Oczywiście często wykazywano, że zasada uniwersalizacji nie może być stosowana do k a ż d e j decyzji lub aktu (decyzja danej osoby o założeniu niebieskiej koszuli przypuszczalnie nie musi spełnić kryterium uniwersalizacji). Jednak nawet, gdy odłożymy na bok podobne rozważania (wraz z trudnościami w zadecydowaniu o tym, kiedy - zgodnie z kategoriami Kanta - zasada uniwersalizacji ma być stosowana, a kiedy nie), to pozostaje fakt, że o tyle, o ile oceniamy stosowalność tego kryterium, to stale prowadzi ono do wniosków w rodzaju tych już przytoczonych. Rozpoznajemy z przykładów dostarczonych przez Kanta, że w wypadku, gdy dany akt zderza się z autonomią podmiotu działającego, doktryna uniwersalizacji zakłada równość, lub jeszcze mocniej, tożsamość podmiotów - do tego stopnia, że tam, gdzie równość napotyka na jakieś ograniczenia lub utrudnienia - co wiąże się z samym aktem - ten ostatni staje się moralnie podejrzany.

Wykluczenie z procesu osądu etycznego rozważań natury historycznej jest również następstwem silnego pragnienia uniwersalizacji. Podmiot działając sam lub pod wpływem kogoś innego, ma być całkowicie niezależny od jakichkolwiek konkretnych wydarzeń lub wpływów historycznych. W tym sensie uniwersalizacja jest nie tylko horyzontalna, stosując się do wszystkich współczesnych ludzi, ale i wertykalna, obowiązując

¹² *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, przeł. Mary J. Gregor, The Hague, Martinus Nijhoff 1944, s. 31. W „Friendship” w *Lectures on Ethics* (200-209) Kant przedstawia bardziej pozytywną wizję przyjaźni, która mimo to pozostaje dwuznaczną w momencie, gdy dotyczy zagadnień określonych przez wypowiedzi w *Anthropology*. Zobacz też podobnie niejednoznaczną obronę pozycji Kanta przeprowadzoną przez H. J. Patona w *Kant on Friendship*, „Proceedings of the British Academy” 42 (1956), s. 46-66.

ich niezależnie od osobistej przeszłości i unieważniając różnice w ich kulturowym pochodzeniu lub wykształceniu. Kant czasami sugeruje możliwość zakorzenionych historycznie warunków w zasadzie uniwersalizacji. Przykładowo:

Człowiek [...] wychowany przez Cyganów tak, że nawyk złego postępowania stał się koniecznością jest [moralnie] odpowiedzialny w mniejszym stopniu¹³.

Jednak w swoich tekstach dotyczących sądów etycznych, a także kognitywnych i estetycznych, Kant kładzie daleko większy nacisk na ich uniwersalną stosowalność, całkowicie niezależnie od kontekstu powstania lub od osobistej historii człowieka, do którego osąd się kieruje. Wydaje się, że to również wynika z zasady uniwersalizacji: tak długo jak w centrum zainteresowania znajduje się zastosowanie imperatywu kategorycznego, indywidualne lub grupowe różnice są w najlepszym wypadku bez znaczenia, w najgorszym zaś stają się utrudnieniami lub przeszkodami, które muszą zostać przewyciężone i Kant w swej etyce i estetyce często sugeruje, jak można ten cel osiągnąć.

Wspomniana została jedna znacząca kwestia, w której Kant wydaje się zgadzać na ograniczenie swojej koncepcji uniwersalizacji. Chodzi tu mianowicie o jego pogląd na rolę państwa. Mogłoby się wydawać, że o ile obowiązki należy osądzać w kategoriach uniwersalności, to nie ma uzasadnienia dla przywiązywania lub podporządkowywania ich określone mu rządowi lub zbiorowi praw. Kant z wielu powodów nie wyciąga takiego wniosku, ale owe przyczyny ujawniają i ponownie zaznaczają jego priorytety w taki sposób, jak zostały tutaj opisane. W swoim eseju zatytułowanym *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny* Kant argumentuje na rzecz światowej federacji narodów, która egzekwowałaby posłuszeństwo od państw mniejszych:

Dla państw pozostających między sobą w jakichś stosunkach nie może istnieć wedle rozumu inny rodzaj wyjścia z bezprawnego stanu, rodzaj zawierający w sobie same wojny, jak tylko ten, że podobnie jak konkretne jednostki zechcą wyrzec się i one dzięki (bezzładnej) wolności i pośpieszą poddać się publicznym ustawom przymusu i w ten sposób (zawsze prawdziwie rosnący) utworzą stan narodów (*civitas gentium*), który by w końcu obejmował wszystkie ludy ziemi^{14 15}.

Trzeba przyznać, że nawet w tej wypowiedzi nic nie wskazuje na to, że naród ma być usunięty, lecz Kant rozwija i podkreśla wyraźniej ten punkt:

Ale ponieważ tego również według idei prawa narodów absolutnie nie chcą, tak więc w miejsce owej pozytywnej idei jakiejś republiki świata (jeśli nie wszystko ma być stracone) wejść może w rachubę jedynie negatywny surogat odwołujący się do wojny istniejącego i wciąż dalej poszerzającego się aliansu i powstrzymać prąd wrożej skłonności unikającej prawa, jednakże z nieustannym niebezpieczeństwem jej wybuchu [...]"¹⁶.

¹³ *Lectures on Ethics*, 64.

¹⁴ Immanuel Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. Feliks Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 47.

¹⁵ Tamże, s. 47-48.

Występuje tu naród, ale owo „występowanie” pozostaje również - całkiem wyraźnie - wymuszonym i ograniczonym ustępstwem, a przyczyna tego ograniczenia jest bardziej znacząca niż ono samo. A zatem również „patriotyzm i kosmopolityzm” są, według Kanta, zgodne jako ideały, z oświeceniowym wskazaniem na - jak można było przewidzieć - to drugie i z wyraźnym odróżnieniem obu terminów powyższej kombinacji od „szaleństwa” nacjonalizmu. Kant przyznaje zatem, że w kontekście Oświecenia istnieje napięcie pomiędzy impulsem do „uniwersalnych praw człowieka” a nacjonalizmem, który historycznie był w dużej mierze konsekwencją tego samego uniwersalistycznego impulsu¹⁶. W każdym razie nie ma wątpliwości co do rozpoznania przez Kanta dwóch stron owego napięcia i co do strony, do której on sam się głównie skłaniał. To właśnie temat i teza uniwersalizmu występująca w akcie osądu i w samym działaniu została włączona w swej późniejszej formie w strukturalną ramę zjawiska ludobójstwa.

2. KONCEPCYJNA ANALOGIA I POWSZECHNA ZASADA

We wstępie do dyskusji o Kancie przyznałem, że może istnieć wątpliwość związana z poglądem na Oświecenie i uznaniem tego filozofa za postać reprezentatywną lub typową dla owej epoki. Jednak wydaje się jasne, że podobne obiekcje mogą powstać w przypadku innych, prawdopodobnych przedstawicieli - Voltaire'a, Diderota, Hume'a, Lessinga i może być to spowodowane faktem, że Oświecenie jest zbyt zróżnicowane w swych powiązaniach i metodach, aby mieć jednego modelowego reprezentanta. Co więcej, trudność ta pogłębia się z powodu pojawiania się ataków na poglądy oświeceniowe, które są praktycznie z owymi poglądami zbieżne i czasami podejmowane (jak w przypadku Fichtego) przez postaci skądinąd z Oświeceniem utożsamiane. (Norman Hampson posunął się nawet do sugestii, że „reakcja przeciw Oświeceniu poprzedziła większość znaczących prac samego Oświecenia”)¹⁷.

Jednak nawet biorąc pod uwagę złożoność zagadnienia, należy zauważyć, że tematy pojawiające się w myśli Kanta powtarzają się - *explicite* lub w formie założenia - w innych oświeceniowych sformułowaniach i faktycznie nie sposób rozpoznać lub opisać Oświecenia bez odniesienia do owych tez. Pomędzy nimi koncepcyjnie fundamentalny jest impuls do uniwersalizacji razem z implikacjami związanymi z „praktycznym” - tj. moralnym i społecznym - osądem i teorią natury ludzkiej. Oczywiście w samej oświeceniowej koncepcji uniwersalnej lub podstawowej natury ludzkiej nie ma nic, co wyróżniałoby ją filozoficznie. Wyróżniająca i charakterystyczna dla myśli oświeceniowej jest relacja pomiędzy określoną koncepcją a jej egzemplifikacją w prak-

¹⁶ Zobacz George M o s s e , *Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism*, [w:] Eugene Kamenka (red.), *Nationalism*, New York, St. Martins 1976.

¹⁷ Norman H a m p s o n , *The Enlightenment*, New York, Penguin 1982, s. 187.

tyce etycznej i politycznej. W relacji tej, co ujawniła dyskusja na temat Kanta, uniwersalizacja funkcjonuje jako faktyczna i formalna podstawa. Z jednej strony podmioty działające definiowane są w kategoriach pewnych powszechnych lub uniwersalnych cech charakterystycznych, z drugiej zaś, sprawdzianem dla każdego poszczególnego sądu etycznego jest zasada jego uniwersalizacji. Prawa jednostki - czyli to, czego może ona oczekiwać od innych - zależą zatem od uznania (z dwóch stron: w samej jednostce i w jej osądach dotyczących innych ludzi) istnienia uniwersalnego „ja”.

Powyzszy warunek nie oznacza, że jednostki zasługują na moralny szacunek tylko wtedy, gdy działają w przepisowy sposób (kryminaliści również muszą być traktowani jako podmioty działające; to dlatego Kant zajął skrajne stanowisko, w którym zemsta, a nie rehabilitacja jest jedyną moralną podstawą kary). Jednak aby określić status „ja” jako „ja”, musi najpierw zostać spełniony wymóg powszechności lub uniwersalizacji w jednostce, a ocena tego zależy w przynajmniej takim samym stopniu od analizy zewnętrznej lub publicznej, co od osądu introspektywnego, który przecież nie może być obiektywny. W ten sposób koncepcja uniwersalnej istoty (i uniwersalnego osądu) zmierza ku standardowi uniwersalnego postępowania na bazie osądu. (A zatem Kant pisze: „[...] ponieważ właśnie stosowność jej [jednostki] maksym do prawodawstwa powszechnego wyróżnia ją jako cel sam w sobie”)¹⁸. Zasada uniwersalizacji nie stanowi więc jedynie środka stosowanego przez jednostkę; zdolność do moralnej uniwersalizacji, którą można oszacować jedynie przez ocenę czynów mających ją za swoją podstawę, jest tym, co konstituuje podmiot działający.

Jak już wspomniałem, wymóg uniwersalizacji wspiera się skrajną wersją indywidualizmu, zgodnie z którą każde „ja” jest w pełni i nieodłącznie konstituowane przez elementy swojej własnej powszechnej natury. Teoria umowy społecznej, według której rządy powstają dzięki wyraźnej lub milczącej zgodzie obywateli, uosabia polityczne założenia Oświecenia. Znowu należy powtórzyć, że nie wszyscy myśliciele oświeceniowi podpisywali się pod tą teorią (na przykład Hume był jej surowym krytykiem, a Kant uznawał umowę społeczną nie za historyczną, lecz za praktyczną ideę rozumu)¹⁹. Jednak nawet tam, gdzie proponowano alternatywną historyczną podstawę dla rozwoju struktur politycznych, ciągle utrzymywano, że samo państwo może wprowadzić jedynie instrumentalną, a nie zasadniczą różnicę w życiu swoich obywateli, którzy pozostaną niezależni od historii politycznej i kulturowej. Bez względu na to, co członkostwo w danej grupie lub państwie ofiarowuje jednostce lub dla niej robi, to i tak nie tworzy jej jako osoby; „naturalne” prawa człowieka i zasady postępowania, które pośredniczą pomiędzy owymi prawami i jego obowiązkami, są zatem historyczne i niezależne od jakiegokolwiek szczególnego kontekstu. Wynika z tego, że tożsamość grupowa - religijna, społeczna, polityczna - pozostaje przypadkowa i jest za-

¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 54.

¹⁹ David Hume, *Of the Original Contract*, [w:] *David Hume's Political Essays*, red. Charles Hendel, New York, Liberal Arts Press 1953, s. 43-63. Zob. też R e i s s, *KanPs Political Writings...*, s. 29-30.

wodna wszędzie tam, gdzie istnieje, a ponieważ powstaje przede wszystkim w odpowiedzi na praktyczne potrzeby, zawsze może ulec zmianie pod wpływem nakazu potrzeby lub rozumu. Zasada uniwersalizacji jest w tym sensie zarówno wertykalna, jak i horyzontalna: historia nie pociąga za sobą żadnej zasadniczej różnicy w charakterze, a więc Hume mógł pewnie odpowiedzieć na pytanie, które sam postawił: „Chciałbyś poznać uczucia, motywacje i bieg życia Greków i Rzymian? Studiuj usposobienie i działania Francuzów i Anglików”²⁰. Nie mogą istnieć znaczące różnice.

Zatem dwie powyższe tezy - dążenie do uniwersalizacji ze względu na naturę ludzką i jako zasadę moralnego i teoretycznego „postępowania” oraz autonomiczne, niehistoryczne (a więc i nieempiryczne) „ja” - które są centralne dla myśli Kanta pozwalają łączyć go z głównymi tematami oświeceniowymi nie tylko w jego bezpośrednim kontekście historycznym, ale i z punktu widzenia myśli późniejszej, dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej. Oczywiście istnieją różnice między poszczególnymi myślicielami Oświecenia dotyczące podstaw istnienia tych zasad oraz wyprowadzanych z nich implikacji: pod tym względem powstały łatwe do przewidzenia różnice poglądów pomiędzy materialistami, takimi jak d’Holbach czy Diderot, a krytykami materializmu jak Kant. Jednak główne tematy są stałe i skuteczne, wtedy gdy znajdują zastosowanie w praktyce politycznej lub społecznej i gdy kierują się na poziom idei. Nietrudno też zrozumieć znaczenie, jakie do nich przywiązywano. W bezpośrednim kontekście społecznym były to tezy radykalne z powodu wagi, którą wcześniej posiadał precedens historyczny i hierarchia społeczna. Wobec instytucjonalnej krytyki różnych odmian *ancien regime*, którym Oświecenie było przeciwne, wezwanie do równości i braterstwa miało mieć - i faktycznie miało - siłę wyzwolenczą: wystarczy tu wspomnieć o rozbrzmiewających echem w kolejnych krajach Europy hasłach rewolucji francuskiej. (Moglibyśmy tu przywołać węższy przykład wstrzemięźliwego Kanta, przeciwnego z zasady wszystkim rewolucjom, a jednak skłaniającego się do pochwały tej jednej i jej fundamentów położonych przez Rousseau, który spoglądał na Kanta z portretu zawieszzonego w jego gabinecie).

Powtórzmy raz jeszcze, pod względem ideologicznym Oświecenie było siecią różnorodnych, czasami niespójnych koncepcji i owa różnorodność dotyczy też wpływów, jakie miało zarówno w swoim obrębie, jak i, jeszcze wyraźniej, w swoim następstwie. Jednak nawet w tej różnorodności omówione powyżej tematy - formalna zasada uniwersalizacji wraz z nabytą przez nią siłą konkretnej treści oraz ahistoryczna i aspołeczna definicja „ja” - odgrywają stałą rolę. Prowadzą one również do antyempirycznego, a więc w sumie subiektywnego kryterium moralnych osądów. Później, podobnie jak inne tematy oświeceniowe, tak i te skierują się w kilka różnych stron wywołując i podsycając trendy romantyczne, mając swój wkład w rozwój i wzrost znaczenia

²⁰ Trzeba przyznać co prawda, że Hume gdzie indziej modyfikuje to ahistoryczne twierdzenie (porównaj np. *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. Anna Hochfeld, Warszawa 1975, rozdz. 5, część 2).

nauk społecznych w dziewiętnastym wieku, wynajdując cały wachlarz uzasadnień dla rodzącego się nacjonalizmu - i wreszcie, zgodnie z postawioną tu tezą, dostarczając koncepcyjnych ram, które pojawiły się w formie idei w zjawisku ludobójstwa.

Podkreślając ostatni z tych punktów, powyższa argumentacja nie zakłada istnienia zbiorowego „umysłu”, który wymyślił i zaangażował się w pewne doktryny, a następnie również w ich logiczne implikacje. Nie zakłada też, że nawet jeden umysł sformułował lub zaplanował wzór idei, a następnie wyciągnął wnioski, które jakoby przetrwały w strukturalnej ramie ludobójstwa. Ponieważ sprawca czynu nie jest świadom swoich intencji w żaden uprzywilejowany sposób (to znaczy, że może być nieświadomy własnych intencji lub mylić się co do tych, które potrafi określić), tak też przyczynowość idei ma formę zewnętrzną, niezakładającą świadomego przejęcia. Stawiam tezę, że pośród koncepcyjnych założeń tkwiących u podstaw zjawiska ludobójstwa powtarzają się pewne charakterystyczne i kluczowe zasady Oświecenia, które zatem warunkują jego późniejsze wystąpienie. Tematy wyróżnione w oświeceniowej myśli Kanta rzutują na późniejsze wydarzenie najpierw jako kategorie koncepcyjnej analogii, a następnie (co będzie tematem dalszej części rozważań) poprzez przyczynowy proces „afiliacji”, w którym ustalone zostają powiązania pomiędzy pewnymi powszechnymi wspólnymi tezami ideologicznymi.

Wzajemnie się umacniające skłonności do uniwersalizacji i osądu, rozpatrywane w sposób schematyczny - jako przyczyny - sprzeciwiają się wszelkim roszczeniom do partykularyzmu, tym bardziej, że roszczenia te opierają się na gruncie historycznym. Osąd teoretyczny lub moralny jest dla Oświecenia przekonujący jedynie w teraźniejszości; zatem jakiegokolwiek twierdzenie na rzecz historycznego wpływu, mogącego ten osąd utrudnić lub popierać istnienie różnic, nad którym ze względu na uniwersalistyczne wymogi nie ma żadnej kontroli, staje się natychmiast podejrzanym. Nie ma tu miejsca - ponieważ nie istnieje rozumowe uzasadnienie - dla historycznych różnic lub dla historycznego „ja”. Jedynym kompromisem, który można by wypracować i uznać istnienie wyjątków od ideału uniwersalnego „ja” lub rozumu, jest potraktowanie tych ostatnich jako nieistotnych lub przypadkowych, podobnie jak dzieje się to w kwestiach upodobań. Co więcej, nawet one są w zasadzie możliwe do poprawienia (gust podlega przecież kształceniu); w każdym razie w porównaniu z obiektami innych form osądu przedmioty związane z gustem są stosunkowo mniej ważne. (Można wykazać, że sam Kant jest głównym, teoretycznym źródłem izolowania sądów estetycznych od innych form sądów w myśli dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej.) Jakiegokolwiek bardziej fundamentalne twierdzenia na rzecz partykularyzmu związanego z „ja” czy z sądem mogą - lub dokładniej - powinny być odrzucone; tak długo jak się utrzymują, ich miejsce jest poza zasadami sądu. Dokładna odpowiedź na tego typu naruszenia, a także ustalenie tego, kiedy one zachodzą i w jaki sposób możemy się o tym przekonać, musi opierać się na kryteriach formalnych (takich jak imperatywy kategori czny) - ponieważ nie istnieje nic innego, na czym możemy polegać. Jednak owe kryteria formalne, zgodnie z wcześniejszą sugestią, nie dostarczają k o n k r e t -

n e j podstawy wymaganej przez osąd dla podjęcia decyzji o wyłączeniu lub włączeniu pewnych grup. Ostatecznie zatem podstawa dla takiego sądu jest niedostępna, niepoznawalna środkami zewnętrznymi nawet po przeanalizowaniu wzorów postępowania oraz nieokreślona wewnętrznie, ponieważ po pierwsze, kryteria sądu są zawsze niedookreślone i po drugie, sam sprawca nie może nigdy być uznany za prawdziwie bezstronny (tj. uniwersalnego) sędziego swoich własnych intencji. W tym sensie wyrażenie, a następnie oszacowanie działalności moralnej, poczynając od oceny własnego charakteru moralnego, muszą być postrzegane jako problematyczne; nieodzwonnie pojawia się tu możliwość arbitralności. Konsekwencje tej możliwości osiągają pełnię w momencie, gdy jednostka lub grupa ma jakoby przekroczyć granice definiujące uniwersalną domenę; zasady pierwotnie wyartykułowane w ramach sfery uniwersalistycznego ideału nie mają już dłużej zastosowania. Możliwe stają się radykalnie odmienne uniwersum moralne, które mimo to może być zgodne z tym pierwszym, ponieważ w każdym przypadku zmienili się zarówno uczestnicy, jak i zasady.

Konsekwencje wynikające ze zbieżności tych tematów w życiu politycznym i obywatelskim w dziewiętnastym stuleciu są w pewnej mierze możliwe do przewidzenia. Przede wszystkim widać je wyraźnie w historii „emancypacji” Żydów w tym okresie, a w sposób mniej oczywisty, lecz poważniejszy i stały, utrzymują się w tle późniejszego zjawiska ludobójstwa. Wzrasta, podkreślona przez rozwój nacjonalizmu, presja, by opierać prawa człowieka na wartościach powszechnej i uniwersalnej racjonalności, określanej i podzielanej w obrębie grupy pełniącej rolę gospodarza i odpowiadającej za tę definicję. W związku z tym, każda próba podtrzymania różnic ocenianych (z zewnątrz bądź ze strony tych, którzy są inni) jako fundamentalne, w przeciwieństwie do przypadkowych, takich jak usposobienie (choć w skrajnych poglądach nazistowskich te przypadkowe cechy stały się również zasadnicze), może być tylko potępiona jako sprzeczna z racjonalnymi i moralnymi ideałami powszechności. A zatem, z jednej strony, zgodnie z oświeceniowymi ideałami, emancypacja i tolerancja są ofiarowywane „człowiekowi” - wszystkim ludziom - ale, z drugiej strony, ich sprecyzowanie, to jak mają być stosowane, pozostaje niedookreślone, a zatem nie ma sposobów wspierających (lub obalających) jakikolwiek szczególny werdykt. Ta luka zwiększa presję, aby ci, których oferta dotyczy, byli postrzegani i postrzegali samych siebie jako część grupy głównej; w takim przypadku jest nawet zrozumiałe, że prawa obywatelskie powinny rozciągać się tylko na tych, którym się to uda.

Takie podejście wydaje się ujawniać inną, aczkolwiek złożoną, wersję etnocentryzmu, który jest przecież powszechną cechą historii społecznej i mógłby być łatwiej przeanalizowany dzięki kategoriom psychologicznym związanym z uprzedzeniami niż poprzez struktury moralne czy metafizyczne. W przypadku Oświecenia mamy jednak do czynienia ze znaczącą różnicą przy pojawieniu się tego zjawiska. Odróżnia je ona od innych, bardziej powszechnych form opozycji pomiędzy grupą panującą w danym kraju a obcymi lub mniejszościami. W następstwie rewolucji francuskiej w krajach Europy wzrosło gwałtownie pragnienie rozciągnięcia obywatelstwa, a zatem i obywa-

telskiej siły samostanowienia - a więc oświecenia - na przedstawicieli poszczególnych narodów. Przyznanie praw obywatelskich na podstawie odziedziczonego statusu, klasy lub posiadanej własności zostało zatem w zasadzie, jeśli nie zawsze lub szybko w praktyce, odrzucone. Emancypacja i oświecenie oparte na koncepcji uniwersalnego „ja” oznaczają jednak również, że wymaga się, by przyjęło ono nową rolę, integralną z życiem danej społeczności; jest zatem zobowiązane do odrzucenia partykularnych zobowiązań - a przynajmniej tych, które nie wytrzymują analizy dokonanej przez „rozum” - które w przeciwnym razie potwierdziłyby zróżnicowanie tożsamości jednostek lub grup.

Religia jako taka była oczywistym celem krytyki oświeceniowej, chociaż występują tu istotne różnice. Przykładowo, pisarze oświeceniowi, biorąc pod uwagę ich postawę wobec instytucji chrześcijaństwa, często kroczyli niełatwą drogą, z jednej strony zaangażowani w krytykę silnej tradycji historycznej i ciasnoty poglądów w każdym miejscu, gdzie mogły się pojawić, a z drugiej, hamowani innymi zasadami obejmującymi relacje pomiędzy religią i państwem, a także czasami względami ostrożności. A zatem oświeceniowy antyklerykalizm, chociaż zasadniczo nie może być podawany w wątpliwość, był czasami przytłumiony, gdy w grę wchodziło chrześcijaństwo²¹. Jeżeli zaś chodzi o Żydów, nie istniały żadne podyktowane ostrożnością powody dla ukrywania ogólnej krytyki ich religijnego zaangażowania albo praktyk lub oprócz tego, bardziej konkretnych zarzutów, które na gruncie Oświecenia mogły być skierowane przeciwko judaizmowi. Faktycznie prawdopodobne jest, że część oświeceniowej wrogości w stosunku do Żydów była odzwierciedleniem niechęci do chrześcijaństwa, której nie można było tak łatwo wyrazić. Jednak poza tymi okolicznościami, nieuniknione jest twierdzenie, że myśl oświeceniowa dodała swoje własne powody, aby zakwestionować przyjęcie Żydów do nowych postoświeceniowych struktur społecznych lub politycznych. Podstawowym zagadnieniem jest tutaj sposób, w jaki owe powody jednocześnie odzwierciedlają pewne idee oświeceniowe i zapowiadają ideologiczną strukturę przyszłego ludobójstwa. Bowiem to Oświecenie dostarczyło „uzasadnienia” dla antysemityzmu, wykraczającego daleko poza odrzucenie religii chrześcijańskiej jako takiej, uzasadnienia opartego na zasadzie kierującej reakcją oświeceniową przeciwko całej nieoświeconej przeszłości: chodzi o to, że wraz z otworzoną dla nich możliwością wolności i równości, wszyscy obywatele nowego porządku zostali zobowiązani do przy-

²¹ Mamy tu do czynienia z analogią ze stanowiskiem wobec Kościoła katolickiego przyjętym przez nazistów. Chociaż postawa nazistów wobec chrześcijaństwa nie mogłaby być przez nikogo podana w wątpliwość (i to nie tylko z tego względu, że korzenie chrześcijaństwa tkwią w judaizmie), to ich frontalne ataki na Kościół były rzadkie; kiedy się zdarzały, były prawie zawsze skierowane przeciwko jednostkom, na określonym gruncie, całkiem oddzielnie od ogólnych zagadnień podejmujących status religii. Polityka ta wyraźnie odniosła sukces, przynajmniej kiedy weźmiemy pod uwagę uchylenie Kościoła od konfrontacji z nazistami, nawet wtedy, gdy w grę wchodziło życie duchowieństwa (nie mówiąc już o życiu innych osób). Ten aspekt nazistowskiej polityki, zobacz: Jacob Kat z, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*, Cambridge, Harvard University Press, s. 315-320.

jęcia tych ideałów poprzez wyrzeczenie się różnic charakteryzujących (jako przyczyny lub skutki) okres kurateli, pod którą poprzednio się znajdowali. Wybór podtrzymywania różnic kultu, obyczaju - a zatem, w gruncie rzeczy, tożsamości - w obliczu oferty powszechności mógł służyć za dowód, że została ona źle zrozumiana.

W rzeczywistości w swej powszechnej obronie tolerancji niewielu było myślicieli epoki Oświecenia, którzy by nie modyfikowali tej zasady tam, gdzie w grę wchodził Żydzi. Sam ten fakt byłby znamienny przy ocenie Oświecenia w związku z jego ideałami; staje się on jednak bardziej znaczący w świetle dowodów, że taka postawa wobec Żydów nie była przypadkiem lub prostym powrotem do wcześniejszych uprzedzeń, lecz zrodziła się w wyniku doktryn samego Oświecenia. Przykładowo, według Kanta, judaizm nie osiągnął nawet statusu prawdziwej religii, ponieważ jego praktyka pozostaje całkowicie zewnętrzna, jest „kultem” rytuałów i obrzędów, niemotywowanych racjonalnie, ale „heteronomicznych” rezultatów zewnętrznych nakazów²². W tym sensie, religijne praktyki judaizmu są całkowicie usunięte z dziedziny moralności, która nie mogłaby mieć heteronomicznej podstawy. W przypadku Voltaire’a nawet pomijając konwencjonalne obelgi, które chętnie przejmował z przeszłości (na przykład w swych odniesieniach do Żydów jako „najbardziej ze wszystkich narodów godnych pogardy [...] bandytów, wywrotowców”), można zobaczyć, jak działają tezy uniwersalności i ahistorycyzmu. Żydzi, według niego, byli tak zobowiązani - lub gorzej, oddani - obskuranckiej tradycji, że istniała mała szansa na to, że mogliby ją porzucić. Oni sami byli nietolerancyjni: dowodem na to była uporczywość, z jaką zachowywali swoją odrębność. Bez względu na to, co jeszcze mogłaby pociągać za sobą zasada tolerancji, nie powinna, według Voltaire’a, dotyczyć tych, którzy sami jej nie akceptują. (Fakt, że nic nie zdawało się wynikać z tej rzekomej nietolerancji ze strony Żydów, na przykład pod względem społecznych zakłóceń, wyraźnie nie miał dla Voltaire’a znaczenia). Co więcej, zakres dyskursu przesuwają się tutaj z abstrakcyjnego poziomu zasad na dużo bardziej powszednie momenty społecznej wymiany. Tak więc dobrotnik Hume napisał do prezesa Kompanii Indyjskiej w liście, który w sposób oczywisty miał być serdeczną rekomendacją (28 sierpnia 1767): „Pozwól mi polecić twojemu patronatowi, P. [Isaaca de] Pinto, którego ośmielam się nazywać moim przyjacielem, chociaż jest Żydem”²³.

Należy tu zaznaczyć, że opinie takie jak te przytoczone powyżej nie były przez ludzi epoki Oświecenia kierowane tylko przeciwko Żydom i że dla niektórych z nich (zwłaszcza dla Lessinga) Żydzi byli nawet wyłączeni z tego, co w innym razie powracało jako ogólny klimat dla uprzedzeń wobec odmienności i partykularyzmów²⁴: wo-

²² Zob. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, Kraków 1998; zob. też na ten temat Nathan Rotenstreich, *The Recurring Paltem: Studies in Anti-Judaism in Modern Thought*, London, Weidelfeld and Nicolson 1963, rozdz. 2.

²³ Cytat za: Richard H. Popkin, *Hume and Isaac de Pinto*, [w:] William B. Todd (red.), *Hume and the Enlightenment*, Austin, University of Texas Press 1974.

²⁴ Zob. na ten temat, na przykład Tzvetan Todorov, *The Conquest of America*, przeł. Richard

bec Indian amerykańskich, ale także europejskich osadników w Nowym Świecie; wobec Cyganów; „obcokrajowców”, a w pewnych przypadkach nawet wtedy, gdy cudzoziemcy byli obywatelami innych krajów Europy. Można by utrzymywać, że podobne uprzedzenia dają się interpretować bardziej zyczliwie jako odpowiedź na nowe możliwości otwarte przez zasady równości i uniwersalności: ludzie o pochodzeniu, które poprzednio nie było nawet uznawane, teraz byli przynajmniej rozpatrywani przez pryzmat tych zasad. Jednak historyczne usprawiedliwienia tego rodzaju są ostatecznie mniej nieodparte niż fakt ciągłego krytycyzmu wobec różnic i tkwiącej u jego podstaw ideologicznej struktury; tutaj praktyka wykluczania koegzystuje z zasadą tolerancji, a nawet wydaje się, że jest przez nią wywołana.

W społecznej lub koncepcyjnej strukturze akcentującej równość praw jako funkcję równości ludzi, indywidualne i grupowe różnice stają się *a fortiori* podejrzane, a prawa, które „normalnie” byłyby im przypisane - problematyczne. A zatem, to co zaczyna się jako deklaracja tolerancji, okazuje się być nie akceptacją różnorodności w jej własnych kategoriach, lecz tolerancją dla różnic w obrębie marginesów wyznaczonych przez określoną koncepcję rozumu. Dla każdego, kto znalazł się poza tymi marginesami, kwestia stopnia - czyli tego jak daleko poza nimi się znajdują - ma niewielkie znaczenie: zasadniczym staje się fakt, że dana osoba lub grupa została wykluczona. Nie określa to automatycznie *konsekwencji* takich decyzji i faktycznie „zakres” praw, jakie miały być przyznane Żydom stał się tematem dyskusji zarówno w Oświeceniu, jak i później. Przykładowo, Fichte i Friedrich Ruhs uważali, że powinny ich dotyczyć elementarne „prawa ludzkie”, ale nie obywatelskie: pierwotna Deklaracja Praw Człowieka podpisana w Paryżu 27 sierpnia 1789 nie obejmowała Żydów (ani też protestantów). Dla obu tych grup potrzebna była dalsza legislacja²⁵. Jednak bardziej zasadniczy niż poczynione zalecenia szczegółowe jest fakt, że same zasady nie dostarczają środków dla rozstrzygnięcia takich kwestii. Odnoszą się one do praw i obowiązków tych, którzy znajdują się całkowicie w obrębie domeny obywatelstwa (i w tej mierze, człowieczeństwa). Umieszczenie kogoś poza jej granicami jest otwarciem drogi dla arbitralności, nie tylko w kwestii pierwszej oceny tego, kto ma prawo do tożsamości obywatelskiej, ale i w późniejszej, związanej z tym, jak traktować tych,

Howard, New York, Harper and Row 1984, s. 247-254. Miarą tego, jak głęboko zakorzenione były owe postawy wraz z „racjonalnymi” zasadami tkwiącymi u ich podstaw, może być wypowiedź Johna Locke'a pochodząca z jego *Listu o tolerancji* (przeł. L. Jachimowicz, Kraków 1963, s. 11): „Nikt bowiem z ludzi nie rodzi się jako członek jakiegoś określonego Kościoła. W przeciwnym razie religia ojców i przodków prawem dziedzictwa przechodziłaby na każdego razem z włościami i każdy by wiarę zawdzięczał swemu pochodzeniu. A przecież nie można wymyślić większej od tego niedorzeczności”. Nie chodzi tu o pogląd Locke'a na to, czym religia powinna być, ale o to, że odrzuca on *a priori* stanowisko, które w żadnym razie nie jest niezwykle, i które dokładnie odpowiada koncepcji religijnej tożsamości obecnej w judaizmie.

²⁰ Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, New York, Columbia University Press 1968, s. 339. Zobacz też Katz, *From Prejudice to Destruction*, s. 77.

którzy są tego prawa pozbawieni²⁶. (Nawet argument Kanta za utrzymaniem proporcji pomiędzy przestępstwem i karą ma swoje źródło w tezie niezależnej, a być może nawet niezgodnej z tezą imperatywu kategorycznego.) Konceptje formalne, takie jak imperatywu kategorycznego lub racjonalnej woli nie dostarczają żadnej konkretnej pomocy w sprecyzowaniu tego, jak rezultaty ich własnych aplikacji mają być oceniane poza domeną, dla której zostały sformułowane.

W etyce teleologicznej, takiej jak arystotelesowska, pewne praktyczne zalecenia można wykluczyć na podstawie pożądanego celu; jeśli, na przykład, umiar jest uznawany za cnotę, oczywiste jest, że pewne typy postępowania w sposób bardziej prawdopodobny niż inne prowadzą do osiągnięcia tego celu i samo to ustalenie podlega publicznej dyskusji i osądowi. Co więcej, nacisk na cel lub wynik pozwala na wybór środków, ponieważ mogą istnieć alternatywne sposoby osiągnięcia jednego celu. Jednak tam, gdzie środek jest pojmowany również jako cel, gdzie etyka jest „deontologiczna”, pojawienie się różnorodności lub pluralizmu albo jako cechy osądu, albo w przedmiotach podlegających ocenie, staje się podejrzane. I chociaż pewne odmienności mogą zostać ostatecznie ocenione jako etycznie lub politycznie nieistotne, ciężar dowodu spada zawsze na same różnice lub na tych, w których je odnaleziono. Początkowe założenie jest przeciwko nim i nie istnieją żadne formalne sposoby przewyższenia go lub rozstrzygnięcia, jakie wynikną z niego konsekwencje.

Zarysowane w ten sposób konceptje wyznaczają analogię pomiędzy elementami ucieleśnionymi w „zasadzie” ludobójstwa - jak została ona opisana w rozdziale 1. - a strukturalną formą zawartą w koncepcjach uniwersalnego „ja” i ahistorycznego, uniwersalizującego osądu, które zostały tu zaproponowane jako podstawowe tematy myśli oświeceniowej. W koncepcyjnej ramie zakładanej w zjawisku ludobójstwa podkreślone jest kluczowe rozróżnienie pomiędzy członkami danej grupy, którym przypisane są pewne prawa z racji tego członkostwa a jednostkami niebędącymi członkami owej grupy, których człowieczeństwo jest skutkiem tego podane w wątpliwość, a ich „prawa” stają się kwestią sporną. Ponadto, jeżeli prawa, o których mowa (i stąd definicja grupy), są fundamentalne - na przykład kiedy taka definicja może rozróżniać ludzi od podludzi - wykluczenie z pierwszej grupy oznacza praktyczny brak kontroli nad określaniem statusu (lub praw) wykluczonych. Samo to nie gwarantuje poważnych konsekwencji takiego wykluczenia, ale oznacza, że w zasadzie nie istnieją granice tego, co może ono przynieść. Fakt różnicy staje się w praktyce opartym na domniemaniu faktycznym uzasadnieniem dla jakiegokolwiek reakcji.

Jednym z wniosków dyskusji o ludobójstwie z rozdziału 1. było to, że naziści, nawet kiedy już doszli do władzy w 1933 roku, nie wyznaczyli sobie ani koncepcyjnie, ani

²⁶ Talmon argumentuje, że „totalitarna demokracja” - lewicowa i - jak w nazizmie - prawicowa - przyswoiła „zbyt perfekcjonistyczną postawę” wobec wartości osiemnastowiecznego liberalnego indywidualizmu (który w innym przypadku ewoluowałby w wersję koncepcji wolności Johna Stuarta Milla). Twierdząc, że „zbyt perfekcjonistyczna postawa” wbudowana jest w samo to stanowisko. Zob. Jacob T a l - m on, *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, Praeger 1960, s. 249.

praktycznie, celu ludobójstwa - ale że rozwijał się on w kilku etapach, z których każdy był najpierw przez nich ustalany, a następnie kolejno przekraczany. Najbardziej znaczącym etapem w tym procesie było pozbawienie obywatelstwa Żydów niemieckich w ustawach norymberskich z 1935 roku - krok, wraz z którym naziści rozpoczęli całkiem konkretnie wprowadzać w życie opisaną tu koncepcję. Gdy tylko Żydzi zostali formalnie wykluczeni z organizmu politycznego - na podstawie tego, że z powodu swojej natury nie mogli ubiegać się o prawa obywatelskie - przestały w zasadzie istnieć ograniczenia w możliwych działaniach skierowanych przeciwko nim, nawet jeśli, ściśle rzecz ujmując, musiało upłynąć pięć lub sześć lat zanim sięgnięto po najskrajniejszy z tych kroków - ludobójstwo.

Kolejno osiągnięte w tym okresie etapy były konsekwencją pojawiających się możliwości i braku sprzeciwu pochodzącego z innych źródeł zarówno w samych Niemczech, jak i poza ich granicami; gdy tylko ów proces się rozpoczął, i naturalnie w obliczu braku oporu, nie istniał żaden powód, by go zatrzymać w którymkolwiek określonym momencie. I jeśli proces ludobójstwa rozpoczął się, a nawet był uzasadniany w stosunku do Żydów niemieckich, których jako pierwszych formalnie pozbawiono obywatelstwa, ażeby zapewnić sobie „legalność” dalszych, skierowanych przeciwko nim środków, to uzasadnienie ludobójstwa Żydów, którzy nigdy nie byli niemieckimi obywatelami i co do których utrzymywano, że są dla tych obywateli zagrożeniem, mogło być jeszcze mocniejsze. Nie istniały żadne ograniczenia w postaci jakichkolwiek moralnych lub politycznych zasad, które mogłyby temu zapobiec; rozmaite międzynarodowe konwencje wojenne określające sposoby traktowania ludności cywilnej lub jeńców wojennych obowiązujące na mocy kombinacji milczącego porozumienia oraz siły opinii publicznej i międzynarodowej zostały po prostu pominięte, gdyż zasady te nie były stosowane tam, gdzie chodziło o Żydów, a opinia publiczna i tak miała pozostać obojętna. (Jeśli chodzi o tę drugą kwestię, naziści mieli oczywiście całkowitą rację przynajmniej w odniesieniu do okresu, kiedy podejmowane były kluczowe decyzje.) Może przesadą byłoby twierdzenie, że ponad dwa miliony radzieckich jeńców wojennych (oraz mniejsza liczba jeńców polskich, brytyjskich i amerykańskich) zostało zamordowanych, ponieważ ludobójstwo na Żydach unieważniło konwencje, które inaczej mogłyby ich chronić; jednak z pewnością uzasadnienie, na jakie naziści powoływali się w przypadku ludobójstwa, „usprawiedliwiało” również naruszenie innych konwencji. Ponieważ w przypadku ludobójstwa dokonanego na Żydach nazistom nic nie zostało zabronione ani też oni sami niczego nie wykluczyli, zasada nieograniczonego przekraczania zasad z łatwością dawała się rozciągnąć na inne, a w pewnym sensie na wszystkie, prawa.

3. AFILIACJA IDEI

Naszkicowana w poprzednim paragrafie analogia pomiędzy pewnymi tematami oświeceniowymi a koncepcyjną ramą zjawiska ludobójstwa nie stanowi jeszcze dowo-

du na istnienie pomiędzy nimi związku przyczynowego i trudność w ustaleniu takiego powiązania jest wyraźnie większa niż w ustaleniu samej analogii (przecież *ja* i *ś* podobieństwo może istnieć pomiędzy jakimikolwiek dwoma wydarzeniami). Przedstawiona tu relacja jest zatem silniejsza niż analogia lub podobieństwo, chociaż mniej wyraźna niż bezpośrednia, fizyczna przyczynowość. Będę ją nazywał „afiliacją”, w której pewne cechy jednej struktury ideowej pojawiają się powtórnie jako cechy struktury drugiej i późniejszej, w obu pełniąc podobną, motywującą rolę i łącząc je w konkretnych, historycznych okolicznościach. W przypadku zestawionych tutaj dwóch struktur ideologicznych impuls do uniwersalizacji lub totalizacji jest kluczowy - po pierwsze dla pojmowania jednostkowego „ja” w kategoriach ogólnej definicji, wykluczającej zatem konkretne i historyczne różnice; a następnie dla oparcia definicji owego uniwersalnego „ja” na kryteriach formalnych, które jednak nie mogą być sztywno stosowane. Tak długo jak terminy „ludzki” lub „racjonalny” są definiowane ahistorycznie bez odwołania się do historycznych podstaw, na których oparte są tak pojęcia jak ich odniesienia, pozostaje możliwość definicji i moralnych implikacji, będących w swych praktycznych zastosowaniach w najlepszym przypadku arbitralnymi, w najgorszym zaś, jak w przypadku definicji nazistowskiej, służącymi jako pretekst do ukrycia innych celów. Sposobność dla zaistnienia takiej arbitralności rzuca się w oczy w nazistowskiej koncepcji determinizmu rasowego i w jej zastosowaniach, na przykład z jednej strony w nazistowskich prześladowaniach „aryjskich” Cyganów na tej samej podstawie rasowej niższości, którą zastosowano wobec Żydów, i z drugiej strony, w przekształceniu Japończyków w „honorowych” aryjczyków na mocy arbitralnej decyzji. (Jeszcze dziwniejszy przykład to nazistowska decyzja, że Karaimi nie są „naprawdę” Żydami - werdykt, który ocalił członków tej niewielkiej społeczności.) Kryteria stosowane w tych przypadkach zależały od zasad praktycznych, dla których sama koncepcyjna struktura i tak nie dostarczyła żadnych takich czy innych podstaw; wszystkie konkluzje pozostałyby w pewnym sensie spójne, nawet gdyby były mniej rażące od tych faktycznie osiągniętych.

Przekonanie o uniwersalistycznej definicji „ja” jest samo w sobie niekonsekwentne, ponieważ implikuje, że pojęcie ludzkości nie opiera się na zasadzie wyłączności, ale jednocześnie daje wyraźnie do zrozumienia, że nie nadaje się ono do zastosowania bez kryterium wykluczania (bez tego kryterium nie istniałoby nic, co nie byłoby „ja”). A zatem owa definicja występuje jako zasada formalna; kiedy jednak przychodzi do jej zastosowania, czyli rozróżnienia pomiędzy jedną a drugą grupą lub osobą, zmienia się ona w konkretną, a następnie arbitralną normę. Ten proces nie jest ani przypadkowy, ani też błędną interpretacją zasady. Tam, gdzie zaleca się ideał uniwersalności jako abstrakcyjną i formalną normę, nie ma miejsca na uznanie, że ludzie żyją i działają w ramach grupy lub jako jednostki nie (lub nie tylko) w sposób abstrakcyjny i ogólny, ale historyczny i konkretny. Co więcej, tam gdzie decyzja społeczna i ocena etyczna w obrębie ustalonego moralnego uniwersum dyskursu zależą ostatecznie od indywidualnej intencji podmiotu działającego, która nie podlega weryfika-

cji, nie jest możliwy żaden test lub sprawdzian tych decyzji poza samym testem przystosowania; ktokolwiek narusza to, co jest skądinąd społecznym konsensusem, umieszcza samego siebie poza społecznością i jest narażony na ryzyko.

Powstałe w ten sposób niebezpieczeństwo jest bardziej fundamentalne niż to, co Mili nazwał „tyranią większości”, gdyż na podstawie podobnej zasady jednostki lub grupy mogą zostać wykluczone w taki sposób, że odmawia im się nawet statusu mniejszości. Ponieważ kryterium dyskryminacji jest jako takie zwolnione od historycznej lub empirycznej analizy, własności przypisane grupie przy stosowaniu tego kryterium są równie nieosiągalne i nie podlegają dyskusji. Pod pozorem rozumu stosowana w ten sposób zasada może osiągnąć to, co chce, w przypadku decyzji dotyczących nie tylko poszczególnych praw, ale także samego ich zalecania. Wynikająca z tego arbitralność ujawnia się nie tylko w przytaczanych tutaj wnioskach osiągniętych przez nazistowską pseudonaukę o rasach, ale również w pozornie przypadkowych zwrotach wytyczających drogę prowadzącą do „ostatecznego rozwiązania”. Mogłoby się na przykład wydawać, że istnieje olbrzymia niewspółmierność pomiędzy faktem, że we wrześniu 1941 roku, ponad osiem lat po dojściu do władzy, naziści doszli do wniosku, że od tego czasu niemieckim Żydom należy zabronić korzystania z publicznej komunikacji w godzinach szczytu, a faktem, że pięć miesięcy później konferencja w Wannsee formalnie rozpoczęła eksterminację Żydów jako takich. Jednak w kategoriach pozbawionej treści zasady leżącej u podstaw rozumowania prowadzącego do tych konkluzji, bezsensowność łączenia tych dwóch kroków jest tylko pozorna.

Twierdzenie o relacji, zwanej tu afiliacją, pomiędzy tematami oświeceniowymi a strukturalnymi założeniami zjawiska ludobójstwa jest czymś więcej niż tylko tezą negatywną mówiącą, że nie istnieje pomiędzy nimi niezgodność, chociaż należy przyznać, że nawet to byłoby znaczące. (Andre Glucksmann pisze: „Nie powinniśmy oskarżać wielkich myślicieli o zorganizowanie obozów koncentracyjnych, ale raczej o to, że ich nie zdezorganizowali zanim jeszcze powstały”)²⁷. Dla pewnych moralnych lub teoretycznych przekonań niektóre potencjalne „transformacje” pozostają nieprawdopodobne, gdyż - biorąc pod uwagę cele praktyczne - są niemożliwe. Trzeba jednak przyznać, że ograniczenie to stosuje się dużo częściej do społecznych następstw warunków ekonomicznych lub materialnych niż do roli idei, na przykład, prowadzenie wojny zakłada istnienie pewnych zasobów, bez których decyzja o jej rozpoczęciu byłaby mało prawdopodobna (poza tym, po prostu nieracjonalna). Jednak związek pomiędzy ideami a ich konsekwencjami może być podobnie proporcjonalny, zarówno wtedy, gdy występują pojedynczo, jak i „zbiorowo”, nawet jeśli jest to najbardziej wyraźne na tym pierwszym (indywidualnym) poziomie. Przykładowo, może byłoby przesadne twierdzenie, że zważywszy na teoretyczne idee Johna Dewey’a dotyczące eksperymentowania i pluralizmu, nie mógłby się on związać politycznie z faszyzmem,

²⁷ Andre Glucksmann, *The Master Thinkers*, przeł. Brian Pearce, Nowy York, Harper and Row 1980, s. 96.

ale z pewnością byłoby to dla niego niemal niemożliwe. Można, sprawdzając to twierdzenie, porównać tę potencjalną relację w przypadku Dewey'a z analogiczną możliwością w przypadku Heideggera. Ta różnica w wielkości prawdopodobieństwa sprowadza się, na poziomie idei, do testu spójności.

Jednak, powtórzmy, to nie tylko brak niespójności charakteryzuje zarysowaną tu relację pomiędzy dwiema strukturalnymi ramami. Mamy w niej do czynienia z mocniejszym powiązaniem i główną tego ilustracją jest pokusa uniwersalizmu, kiedy to naziści narzucili swoją uogólniającą definicję „ja” i swoje domniemane prawo domagania się uznania tej definicji grupie, która obstawała przy swojej własnej odrębności. Fakt, że naziści byli nacjonalistami, odwołującymi się również do germańskich koncepcji narodu, nie jest, jak mogłoby się wydawać, sprzeczny ze znaczeniem przypisywanym tutaj zasadzie uniwersalizacji. Nie chodzi tylko o to, iż naziści ciągle podkreślali, że myślą zawsze o swoim miejscu w odniesieniu do wszystkich innych, ale o to, że zasada uniwersalizacji była stosowana wszędzie tam, gdzie mieli władzę; w praktyce włączyli ją w obręb nacjonalizmu. Czyniąc to, pragnęli zastąpić historię przez pewną wersję rozumu, narzucając ją, w przypadku Żydów, grupie, dla której, ich zdaniem, historia była nieodłącznie związana z tożsamością. W momencie, gdy ta opozycja stała się wyraźna, nie było już miejsca na kompromis - w każdym razie nie dla Żydów, ponieważ nie było nic, co mogliby zrobić z przypisaną im tożsamością, i nie dla nazistów, gdyż stosowana definicja była ich definicją.

Zasadniczym zagadnieniem dla historii idei jest tutaj nie to, czy naziści mogli nadać ideom, które sobie przywłaszczyli i zastosowali dla własnych celów, inną formę lub czy mogli odrzucić je całkowicie (zarówno jedno, jak i drugie jest oczywiście możliwe), ale czy wnioski, jakie wyciągnęli, były w jakiś sposób w owe idee wpisane lub w nich zawarte i czy były tak pojmowane (jako idee) przez samych nazistów. Przedstawione tu rozumowanie daje twierdzącą odpowiedź na oba powyższe pytania: w odniesieniu do zjawiska ludobójstwa naziści postanowili działać zgodnie z ideą oraz, jeszcze wcześniej, „mieli” ideę rozwijającą się w dokonywanych przez nich wyborach na już istniejącej podstawie. Indywidualne lub grupowe idee wcielane są w życie na wiele sposobów. Z jednej strony, ów proces może się rozpocząć przejściem idei bezpośrednio z wcześniejszego kontekstu, z drugiej zaś, wywołaniem idei odwrotnej, stojącej w sprzeczności z oryginalną. Pomiędzy tymi skrajnościami występuje możliwość pośrednia, w której implikacje drzemiące we wcześniejszych ideach podlegają wyobrażeniu i potwierdzeniu - stają się jawne. Tego typu rozwinięcie może nastąpić jednocześnie z działaniem, w którym dana idea się ucieleśnia, ale nawet wtedy służy jako sposób „posiadania” idei. Postrzegana z tej perspektywy afiliacja idei nie musi być uświadomiona, podobnie jak intencje nie muszą być wyraźne i w pełni pojmowane zanim zaczną się zgodzić z nimi działać. Uwarunkowanie to, jak sugerowałem w rozdziale 1., jest cechą intencjonalności ludobójstwa, gdyż idea ludobójstwa może być pod pewnymi względami równoczesna z samym aktem lub nawet w stosunku do niego późniejsza. Jednak i w takich okolicznościach idee zachowują swoją tożsamość

jako idee i swoją potencjalną rolę jako przyczyny - a związana z tym odpowiedzialność spada na tych, którzy je posiadają i zgodnie z nimi działają. Przesadą byłoby twierdzenie, że naziści świadomie i jako grupa wydali wyrok śmierci na europejskich Żydów, gdyż wydedukowali go z przesłanek, które na długo przedtem zapowiedziały abstrakcyjną definicję „ja” oraz że Żydzi zostali następnie z tej definicji wykluczeni - i te dwa czynniki zakończyły się ostatecznie „zasadą” ludobójstwa. Jednak alternatywne postrzeganie owego procesu jako ujawnienia w późniejszym momencie tego, co we wcześniejszych ideach było uśpione, może reprezentować historyczne powiązanie pomiędzy nimi bez jakiegokolwiek racjonalistycznego założenia; proces ten polega na wyniesieniu na powierzchnię tego, co było przedtem obecne jako wewnętrzne i ogólne uwarunkowanie.

Zaproponowane tutaj twierdzenie na rzecz ograniczonej nawet formy związku przyczynowego poprzez afiliację pomiędzy strukturalnymi elementami Oświecenia i zjawiskiem ludobójstwa budzi kilka poważnych zastrzeżeń - a przede wszystkim takie, że sami naziści utrzymywali, iż stoją w ostrej sprzeczności z ideałami oświeceniowymi i tak też byli generalnie postrzegani przez innych. Trafność tego argumentu jest wyraźna przy typowych sformułowaniach tych ideałów. Przykładowo, Peter Gay pisze, że myśliciele oświeceniowi nawołują do „społecznego i politycznego porządku, który byłby świecki, racjonalny, humanitarny, pokojowy, otwarty i wolny”²⁸. Trudno jest postrzegać III Rzeszę, nawet w jej własnych kategoriach, nie mówiąc już o innych, jako wyrazicielkę podobnych celów. Co więcej, naziści jawnie atakowali zasady Oświecenia oraz tradycję humanistyczną, w której miało ono swoje korzenie. Nazistowski teoretyk i apologeta Ernst Kriek pisał:

idea humanizmu [...] jest osiemnastowieczną zasadą filozoficzną wynikającą z uwarunkowań tego okresu. Nie ma sensu, by obowiązywała nas - żyjących w innych okolicznościach i innych czasach²⁹.

List o „humanizmie” Heideggera jest mniej bezpośredni niż wypowiedź Krieka, ale jego implikacja jest tak jasna jak innych tekstów Heideggera (włączając w to, ale w żaden sposób do niego nie ograniczając, jego niesławne przemówienie inauguracyjne z 1933 roku jako rektora uniwersytetu we Freiburgu) i rzeczywiście świadczy o ataku na oświeceniowy humanizm, a szczególnie na zasadę „tolerancji”³⁰. Ponadto, kiedy klasyfikuje się nazistowską ideologię wśród zbioru dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych idei, postrzega się ją powszechnie jako reakcję przeciwko Oświeceniowi - kładącą nacisk na intuicję i namiętności w przeciwieństwie do rozumu, na nostalgię za

²⁸ Peter G a y, *The Enlightenment*, vol. 1, New York, Knopf 1969, s. 397.

²⁹ Cyt. za: Max W e i n r e i c h, *Hitler's Professors*, New York, YIVO 1946, s. 6.

³⁰ Martin H e i d e g g e r, *List o „humanizmie”*, przeł. Józef Tischner [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1995; por. też *„The Self-Assertion of the German University”: Heidegger's Rectoral Address*, przeł. Karsten Harries, „Review of Metaphysics” 38 (1985), s. 470-480, oraz *On the Essence of Truth*, [w:] Krell, *Martin Heidegger*, s. 113-142.

przeszłością przeciwko „modernizmowi”, przedkładającą zbiorową tożsamość nad indywidualną autonomię lub odpowiedzialność³¹. Wszystkie te koncepcyjne cechy nie mówią nic o faktycznej polityce nazistów, która była jeszcze bardziej odległa od ideałów oświeceniowych. Jakikolwiek byłyby przyczyny lub uzasadnienia, podawane innym przez nazistów, oczywiście jest, że nie czuli się zobowiązani wobec nowego zbioru konwencji moralnych i społecznych, które pojawiły się w postoświeceniowej Europie i które, jakkolwiek słabe tak w swoich sformułowaniach, jak i w publicznej co do nich zgodzie, zapewniały przynajmniej powierzchowną więź między narodami (i były uznawane przez niemieckie rządy przed dojściem nazistów do władzy). Nawet gdyby Oświecenie wypowiedało się mniej zdecydowanie niż faktycznie to czyniło o tolerancji, równości i rozumie, twierdzenie o związku pomiędzy tymi zasadami i działaniami nazistów byłoby problematyczne.

Takie zastrzeżenia są w pewnym sensie niezaprzeczalne - ale istnieją one raczej obok postawionej tu tezy niż dostarczają argumentów przeciwko niej, opiera się ona bowiem na wewnętrznej strukturze idei, a nie na tym, co można o nich powiedzieć. Powtórzmy raz jeszcze, dowody oparte na domniemaniu faktycznym przypominają o potrzebie takiej analizy: jeżeli nie postrzegamy nazistowskiego ludobójstwa jako aberracji lub szaleństwa czy jako wyrwy w historii - a istnieją zarówno historyczne, jak i logiczne argumenty przeciwko podobnej tezie - jedyną możliwą alternatywą jest umiejscowienie tego wydarzenia w relacji z jego historycznymi poprzednikami. Co więcej, owe dowody nabierają większej mocy w przedstawionej tu afiliacji pomiędzy koncepcyjną przyczyną a skutkiem. Zgodnie z powyższymi sugestiami, ślad idei może być wyraźny w jej następstwach lub „skutkach” w formie mniej jednoznacznej niż bezpośrednia inkorporacja (oczywiście nie taka relacja wchodzi tutaj w grę) lub sprzeczność. Istnieje trzeci sposób, w którym idee trwają poprzez uporządkowanie koncepcyjnej przestrzeni zajętej następnie przez ich implikacje lub afiliacje. W takim przypadku mamy do czynienia z projekcją oryginału, która chociaż nie wchłania go bezpośrednio, to sprawia, że pewne jego cechy, zachowując swe pierwotne formy, pojawiają się w innym, całkiem odmiennym kontekście. Ekstremalność występująca w owym późniejszym kontekście może być tłumiona w formach wcześniejszych; jest również prawdą, że to co utajone nie zawsze musi znaleźć swą formę wyrazu. Jednak tam, gdzie podobna ekspresja nie budzi wątpliwości, testy spójności i znaczenia wskazują drogę do jej źródła.

Jest to ostatni z zaproponowanych tu typów związków pomiędzy przytoczonymi zasadami Oświecenia a koncepcyjną strukturą zakładaną w zjawisku ludobójstwa. Abstrakcyjne, ahistoryczne „ja” przyjęte przez Oświecenie jako ideał człowieczeństwa pociąga za sobą (w swojej odwrotności) pojawienie się implikacji, że historyczna

³¹ Zob. Emanuel L e v i n a s, *Difficile Liberie*, Paris, Albin Michel 1976, s. 357-364; George M o s s e, *The Crisis* (zob. rozdz. 1, przyp. 7), s. 13; Leszek K o ł a k o w s k i, *Genocide and Ideology*, [w:] Lyman H. Legters (red.), *Western Society after the Holocaust*, Boulder, Colo.: Westview Press 1983, s. 19-20.

różnica (a tym bardziej historyczna definicja tożsamości) będzie podejrzana; zasada uniwersalnego rozumu lub osądu sugeruje, że podstawa, na której opierają się takie rozróżnienia może, a nawet powinna, zostać zakwestionowana: nie tylko każdego można osądzić poprzez jedno kryterium, ale konsekwencje bycia włączonym lub wyłączonym na jego podstawie nie mają ograniczeń w kategoriach zasady uniwersalizacji. „Odmiennosc” Żydów została przez nazistów oceniona jako fundamentalna - i nie istniało nic, co mogłoby powstrzymać podjętą później decyzję dotyczącą skutków owego osądu: nie było „powodu”, aby nie zniszczyć tej odmiennosci. Oczywiście sami naziści byli „partykularni” w swoim nacjonalizmie i w podkreślaniu różnic pomiędzy nimi a innymi narodami i rasami. Jednak ważniejsze niż nazistowski upór przy tworzeniu sobie własnej pozycji jest to, że ich przekonanie o partykularyzmie było znamienne sformułowane w kategoriach zasad uniwersalnych. Louis Dumont zwraca uwagę na istniejący dla nazistów kontrast pomiędzy wartościami, takimi jak *Allgemeinheit* („uniwersalność”) i *Gesamtheit* („całość”, „totalność”), z którymi związana była ich wersja indywidualizmu, a wąskim i egoistycznym indywidualizmem ograniczającym, zgodnie z ich poglądami, inne rasy (szczególnie Żydów)³².

Takie ujęcie koncepcyjnej afiliacji nie oznacza, że każdy oddany pierwotnym zasadom przewidziałby lub, nawet jeśli tak, to zgodziłby się z wnioskami, które miały z nich zostać wyciągnięte później. Innymi słowy, nie istnieje tu implikacja, że przyszłość zrealizowana w nazistowskim ludobójstwie nie mogłaby obrać innego kierunku. Afiliacja nie jest równoznaczna z nieuchronnością; to co jest ukryte nie musi stać się jawne. Bardziej problematycznym zagadnieniem staje się to, czy prawdopodobne jest, z jednej strony, istnienie relacji pomiędzy pierwotnie wyróżnionymi zasadami a ich następstwami w kategoriach transmisji historycznej oraz, z drugiej strony, ich przemieszczenia się z jednego kontekstu do innego w kategoriach ogólnej wolności idei. Zważywszy na określone zasady pierwotne i historyczny brak neutralizującej presji, opisany związek dostarcza koncepcyjnej ramy dla transformacji pierwotnych zasad w założeniach ludobójstwa.

Powyższa teza nie sugeruje, że żadne inne idee nie były zaangażowane w koncepcyjną ramę zjawiska ludobójstwa w ogóle lub nazistowskiego ludobójstwa w szczególności; w rzeczywistości oczywiste jest, że zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku, inne idee (związane lub nie ze wspomnianymi zasadami oświeceniowymi) mogły odegrać lub odegrały znaczące role. Przykładowo, S. H. Bergmann sugeruje, że „kiedy zadamy sobie pytanie, jaka filozofia utworowała drogę nazizmowi, będziemy musieli odpowiedzieć, że była to ta filozofia dziewiętnastowieczna, która - pod wpływem błędnych i mylących wpływów zaczerpniętych z metod stosowanych w naukach przyrodniczych - nauczyła człowieka postrzegać ludzkość jako gatunek zoologiczny i próbowała wyeliminować przepaść pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem”³³. Przytoczo-

³² Louis Dumont, *Essays Individualism*, Chicago, University of Chicago Press 1986, s. 163, 167.

³³ S. H. Bergmann, *Can Transgression Have an Agent?*, „Yad Yashem Studies” 5 (1963), s. 14.

ny powyżej motyw biologiczny pojawia się w nazistowskiej ideologii w koncepcji rasowego dziedziczenia (które rozciągało się na cechy fizyczne, ale również na osobowość czy charakter); w eugenicie (a tym samym i eutanazji), opierających się na teorii ras; w podtrzymywanej przez nazistów wersji społecznego darwinizmu; a nawet w biologicznych metaforach chorób przywoływanych jako uzasadnienie dla ludobójstwa dokonanego na Żydach. Nie istnieje jednak sprzeczność pomiędzy przypuszczalnym znaczeniem tego zbioru idei a zasadami wyeksponowanymi poprzednio; jeżeli uniwersalistyczne koncepcje „ja” i osądu zostaną uznane za centralne, okaże się, że inne idee są z nimi zgodne.

Jednak pomiędzy powyższymi ideami a przytoczonymi tezami oświeceniowymi zachodzi relacja silniejsza niż sama zgodność lub logiczność. Przykładowo, wydaje się jasne, że kierunek obrany przez dziewiętnastowieczne teorie biologiczne zwieńczone teorią ewolucji, różnic rasowych i przekazu genetycznego wiele zawdzięczał oświeceniowemu ideałowi historii jako procesowi postępu - a ten ostatni powiązany był z koncepcją rozwijającego się i potencjalnie uniwersalnego rozumu. Prawdą jest, że szerokie powiązania tego typu stają się w pewnym momencie tak powszechne, że aż trywialne. Jednak kiedy koncepcje ahistorycznego „ja” i uniwersalistycznego osądu są łączone z materializmem takich postaci epoki Oświecenia jak La Mettrie i d Holbach (a nawet, trzeba dodać, markiz de Sade), rośnie prawdopodobieństwo przypuszczalnego pokrewieństwa między moralnymi ideałami oświeceniowymi a dziewiętnastowiecznymi teoriami biologicznymi, a wraz z tym również ich późniejszego zbliżenia w koncepcji ludobójstwa.

To, że nie sposób wiarygodnie oszacować procesu afiliacji, nie oznacza, że pewnych założonych powiązań nie można uznać za mało prawdopodobne lub problematyczne. Ważny przykład mogą stanowić powszechne odwołania - widoczne zarówno u teoretyków nazistowskich (takich jak Alfred Rosenberg i Alfred Baumler), jaki u niezależnych komentatorów - do Nietzschego, jako tego, który miał ideologiczny wpływ na nazizm³⁴. Ten związek jest najczęściej przywoływany przy odniesieniach do przekładu Nietzscheańskiej koncepcji *Urbmensch* na doktrynę ariańskiej „rasy panów” i nie można odmówić im podobieństwa w tym sensie, że obie przedstawiają pewne jednostki jako w sposób naturalny nadrzędne wobec innych, zarówno pod względem władzy, jak i wartości. Jednak brak analogii pomiędzy tymi dwoma stanowiskami, nawet w relacji do tego jednego twierdzenia, jest kluczowy, szczególnie w przypadku teorii rasistowskiej, która stanowi zasadniczą część światopoglądu nazistowskiego. Status *Urbmensch* dla Nietzschego całkiem wyraźnie pozostaje niezwiązany z rasą lub dziedziczeniem. W rzeczywistości, dopóki rozpatrywana jest teoria genetyczna, Nietzsche był lamarkistą i w każdym razie to jednostka, a nie grupa lub gatunek stanowiła

³⁴ Zobacz na przykład Alfred Baumler, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, [w:] *Studien zur deutschen Gesittesgeschichte*, Berlin, Junker i Dannhaupt 1937.

podstawę jego teorii⁵⁰. Kiedy połączymy to z faktem ponawianych przez Nietzschego ataków na antysemityzm - który był w jego czasach zjawiskiem wystarczająco powszechnym, aby przytaczał go jako dalszy dowód na poparcie swojego poglądu o zasadniczej niemieckiej „głupocie” - staje się oczywiste, że uznanie go za źródło autorytetu dla ideologii nazistowskiej jest błędne.

Z pewnością jednak fakt, że to właśnie Nietzsche, a nie Schiller czy Goethe (lub Kant) zostaje interpretowany w ten sposób, chociaż zrozumiały, nie jest przypadkowy. „Nie można sfalszować wszystkiego” napisał Derrida w związku z późniejszą historią „tekstu Nietzschego”⁵⁶. Argument ten nie jest bardziej nieodparty, kiedy dotyczy idei niż wtedy, gdy związany jest z technologią, której twórcy zwolnieni są z odpowiedzialności za to, w jaki sposób używane są ich wynalazki, bez względu na ich własne pierwotne intencje. Jednak osąd dotyczący doniosłości idei, mimo że trudny, pozostaje nieunikniony, a niektóre konkluzje są więcej niż tylko prawdopodobne. Fakt, że krzesło może być wykorzystane jako broń, nie jest dowodem na to, że „idea” krzesła jest źródłem lub „przyczyną” ataku, w którym zostało ono użyte: utajenie nie jest odpowiednikiem logicznej możliwości. Pod tym względem krzesło różni się od bomby, której podstawową funkcją jest niszczenie (lub zagrożenie zniszczeniem). Oczywiście nadużycie nie mniej niż afiliacja ma swoje przyczynowe konsekwencje i, powtórzmy, nie zachodzi prosty związek pomiędzy tymi dwoma zjawiskami. Jednak w przypadku historycznych następstw poglądów Nietzschego chodzi o przykład nadużycia, a nie dedukcji, czy nawet, przy zaproponowanej tu definicji, afiliacji. Wnioski wyciągnięte ze stanowiska Nietzschego są niezgodne z przesłankami leżącymi u jego podstaw. Wyobrażeniowa rekonstrukcja wydarzeń prowadzących do nazistowskiego ludobójstwa bez nazwiska lub obecności Nietzschego nie wymusza prawie żadnych innych zmian w tym procesie. Kontrastuje to ostro z rezultatami takiego samego eksperymentu zastosowanego do kilku innych idei i myślicieli, których nieobecność pociągnęłaby za sobą znaczące rewizje w procesie oświeceniowej afiliacji - a nawet może w jej ostatecznych wynikach.

W związku z tym procesem należy wspomnieć o jeszcze jednym, dalszym zagadnieniu metodologicznym. Z twierdzenia o określonym związku przyczynowym między pewnymi ideami wynika, że gdyby o d m i e n n a idea zastąpiła „przyczynę” (wszystko inne pozostaje bez zmian), wynik byłby również odmienny. Testem na to twierdze-

⁵⁰ Zobacz na ten temat: Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1967, s. 294-295.

Jacques Derrida, *The Ear of the Other*, przeł. Peggy Kamuf, New York, Schocken 1985, s. 24. Podkreślone przez Derridę twierdzenie nie jest przyjęciem bardziej zdecydowanego stanowiska na temat natury owego związku. Derrida najwyraźniej się od niego powstrzymuje z powodu „ciągle otwartych konturów epoki... Nie sądzę, żebyśmy jak dotąd wiedzieli, jak myśleć o tym, czym jest nazizm” (EAR, s. 31). W każdym razie nie znajdujemy u Nietzschego czegoś, chociażby przybliżonego do tego, co napisał Goethe w dziele *Wilhelm Meister*. „Nie tolerujemy wśród nas żadnego Żyda. Jak moglibyśmy pozwolić mu na uczestnictwo w najwyższej kulturze, skoro odrzuca on jej źródło i tradycję”.

nie jest rozpoznanie hipotezy alternatywnej - innej przyczyny, która spowodowałaby odmienne konsekwencje. Powtórzmy, czynniki inne niż idee - przyczyny ekonomiczne, psychologiczne, geopolityczne - bez wątpienia również wpłynęły na wystąpienie nazistowskiego ludobójstwa⁷. Jednak o tyle, o ile dana idea lub grupa idei figurują tam jako czynniki przyczynowe, powinna istnieć możliwość zaproponowania innych, które być może doprowadziłyby do odmiennych konsekwencji.

Ponieważ opisana tu afiliacja idei koncentruje się na roli uniwersalizacji w osadzie oraz ahistorycznej koncepcji uniwersalnego „ja”, schemat alternatywny pociągałby za sobą zmiany w tych właśnie czynnikach. Zatem jedna z takich możliwości nieodłącznie wiązałaby historyczną lub społeczną tożsamość z naturą ludzką - w przeciwieństwie do ahistorycznej „istoty” - sugerując, że powiązana z tym koncepcja praw człowieka zależałaby nie od dostosowania się wszystkich ludzi do jednego ahistorycznego ideału, ale od nieokreślonej liczby możliwych ideałów. To, co się tutaj pojawia, nie jest rozszerzoną wersją tolerancji, ale jej wertykalną rewizją na gruncie twierdzenia, że przynajmniej niektóre różnice społeczne nie są przypadkowe (by miały podlegać zasadzie tolerancji w sensie przemykania na nie oczu), lecz są decydującymi aspektami indywidualnej tożsamości. Prawa obywatelskie nie byłyby przyznawane jednostce w zamian za podporządkowanie się wymuszone definicją uniwersalnego „ja”, ale w imię jednostkowej lub grupowej samorealizacji, która mogłaby równie dobrze ujawnić znaczące wariacje lub różnice w tym procesie.

Oczywiście nawet w przypadku tej alternatywnej zasady tolerancji mogłoby dojść do dyskryminacji lub ucisku - kiedy większość narzucałaby coś mniejszości lub gdyby dwie grupy, o stosunkowo równej sile, weszły ze sobą w konflikt; jednak takie przypadki nie byłyby wywołane istnieniem samej zasady, pozostałyby aberracją. Ideał stanowiący podstawę owej alternatywnej wersji, z bazą w uwarunkowanym historycznie i społecznie „ja”, byłby antyutopijny, przeciwny poglądom o możliwości osiągnięcia doskonałości przez człowieka oraz uniwersalistycznym standardom natury ludzkiej i społeczeństwa, na którym owe poglądy się opierają. Fakt, że oświeceniowa wersja podobnych doktryn jest tylko jedną spośród wielu w historii myśli społecznej, nie powinien przesłaniać trwałości istnienia tradycji przeciwnej, w której dominują poglądy pluralistyczne. Być może najważniejsze jej sformułowanie pojawia się w Arystotelesowskiej koncepcji zbiorowości politycznej, która rozpoznaje fundament historyczny w podstawie struktur politycznych lub społecznych z implikacją wynikającą z pluralizmu zarówno fundamentów, jak i struktur. Metodologicznej podstawy dla obrony etycznego i politycznego pluralizmu dostarcza przeprowadzone przez Arystotelesa wyraźne rozróżnienie pomiędzy rozumem teoretycznym i praktycznym, zgodnie z którym cechą tego drugiego jest właśnie niespełnianie wymogu uniwersalizacji wymaganego przez ten pierwszy.

⁷ Richard Rubenstein proponuje wersję tego ostatniego w *The Age of Triage* (Boston, Beacon Press 1983).

Trzeba co prawda przyznać, że elementy uniwersalistyczne pojawiają się również w *Polityce* Arystotelesa oraz w innych jego pismach (jak *Etyka nikomachejska*). Chodzi tu jednak nie tyle o kwestię konsekwencji w pisarstwie Arystotelesa, ile o ujawnienie projektu uniwersalizacji alternatywnego do oświeceniowego. Zarówno u Arystotelesa, jak i - co bardziej dla obecnej dyskusji znaczące - u kilku współczesnych autorów zajmujących się etyką i teorią społeczną, którzy wykorzystują w swoich pracach ową alternatywną podstawę, wyraźnie postawiona jest możliwość istnienia poglądu pluralistycznego³⁸. Samo to nie dowodzi jeszcze zalet tej czy innej możliwości, dodaje jednak wagi twierdzeniu, że skoro oświeceniowe tezy nie prowadziły w sposób nieuchronny do rozpoznanej tu „afiliacji”, istniała możliwość tez i idei alternatywnych - zarówno wtedy, jak i teraz.

4. UNIWERSALISTYCZNY ROZUM I PARTYKULARNA HISTORIA

Oprócz szczególnych trudności, na które zwróciliśmy uwagę w dotychczasowych rozważaniach, można zgłosić sprzeciw natury ogólnej, że przemawiając w imieniu historii dyskurs pozostaje ahistoryczny. Bo nawet założenie, że wydarzenia historyczne przybierają formę idei i że figuruje ona zarówno w strukturze Oświecenia, jak i zjawiska nazistowskiego ludobójstwa, nie oznacza postawienia pytania, dlaczego owa forma w swej faktycznej historii miała takich właśnie sprawców i cele. Dlaczego ludobójstwo wydarzyło się w Niemczech, skoro zasady przypisane tutaj myśleniu oświeceniowemu były szeroko rozpowszechnione w całej Europie? I dlaczego - co pozostaje pytaniem powiązaniem z poprzednim lub też może być postawione niezależnie — spośród wielu różnych grup, które mogły zostać wybrane, to właśnie Żydzi stali się jego celem? Ponieważ połączenie obu kwestii jest kluczowe dla zjawiska ludobójstwa, podjęcie tego zagadnienia staje się nieuniknione; to że odpowiedź będzie musiała pozostać problematyczna, nie umniejsza jej znaczenia.

Jak już tutaj przyznaliśmy, wymóg przedstawienia w wyjaśnieniu historycznym warunków koniecznych i wystarczających jest żądaniem niemożliwym do spełnienia. Twierdzenie, że historia jest niedookreślona, zarówno w skali ruchów masowych, jak i na poziomie indywidualnym, ma swoje uzasadnienie choćby tylko w niepowodze-

^{HR} Na przykład: MacIntyre, *Ajier Virtue* (zob. rozdz. 2, przyp. 17), szczególnie rozdz. 4-6; Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press 1985; Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge, Harvard University Press 1983, s. 143-154. Thomas Nagel w *The View from Nowhere* (New York, Oxford University Press 1986) zajmuje stanowisko pragmatyczne raczej niż arystotelesowskie, jednak pogląd „z nikąd” przez niego krytykowany blisko przypomina ten, przeciwko któremu wypowiadają się inni wymienieni tu autorzy. Co więcej, należy odnotować podobieństwo pomiędzy tymi propozycjami a innymi, dokonany ostatnio głównie w naukach społecznych, próbami rozpoznania cech charakterystycznych struktur politycznych i społecznych sprzyjających pojawianiu się ludobójstwa. Zob. np. Wallimann, Dobkowski, *Genocide* (zob. rozdz. 1, przyp. 1), część I.

niach wszystkich podejmowanych w przeszłości prób wykazania, dlaczego dane wydarzenia historyczne musiały przybrać taki a nie inny obrót. W tym sensie przesadą byłoby utrzymywanie, że ludobójstwo musiało mieć nazizm u swoich źródeł, jak i stwierdzenie, że poszczególni naziści nie mieli żadnego wyboru w swoim postępowaniu. Oba powyższe twierdzenia uniemożliwiałyby przypisanie jakiegokolwiek moralnej odpowiedzialności i jest to tylko jedno, chociaż główne, spośród wielu zastrzeżeń, co do ich prawdopodobieństwa. To, że ludobójstwo jest zarówno ideą, jak i aktem - a dokładniej jest ideą *w* działaniu - stanowi dalsze uzasadnienie tej argumentacji. Jeśli zapytamy kogoś, bez względu na to, czy jest to jednostka, czy grupa, dlaczego „ma” jakąś ideę i następnie zgodnie z nią postępuje, zwykle możliwe jest wskazanie pewnych źródeł świadomie lub nieświadomie zaangażowanych w ten proces. Takie odniesienia pozostaną jednak co najwyżej prawdopodobne, stopień prawdopodobieństwa zaś będzie odwrotnie proporcjonalny do nowości owych idei oraz przerwy między przeszłością a teraźniejszością, jaką reprezentują. Najbardziej radykalne lub „oryginalne” zmiany są z definicji najmniej przewidywalne - i zasada ta stosuje się zarówno do idei i aktów etycznych lub politycznych, jak i innowacji naukowych czy artystycznych.

Nie oznacza to, że nazistowskie ludobójstwo mogłoby z powodzeniem mieć innych sprawców, że zainicjowanie go byłoby równie możliwe dla Anglików, Francuzów lub Amerykanów (czy też, że tak samo prawdopodobne byłoby, że nie wydarzy się ono wcale). Badania na temat III Rzeszy wskazują wystarczająco wyraźnie na grupę czynników, które odróżniają historię Niemiec w dziewiętnastym i na początku dwudziestego wieku od historii innych krajów, włączając w to rozmaite ograniczenia materialne i założenia instytucjonalne leżące u podstaw zjawiska nazizmu i ludobójczej wojny. Ekonomiczne i polityczne potrzeby wpływające na sytuację Republiki Weimarskiej, przyczyny leżące w obrębie społecznej i instytucjonalnej struktury Niemiec, które wcześniej miały swój udział w wybuchu I wojny światowej, definicje państwowych i społecznych klas w Niemczech Bismarcka, które wszystko to poprzedziły - stanowią tylko najbardziej podstawowe z wyróżniających czynników odgrywających następnie rolę w polityce i działaniach III Rzeszy³⁹. Jest jednak również oczywiste, że łańcuch przyczyn konstruowany wokół tych elementów pozostaje niedookreślony, o ile ma spełnić wymóg dostarczenia wyjaśnień dla zaistnienia Niemiec hitlerowskich: zakładane przyczyny nie są same w sobie wystarczające dla takiego skutku. Wiele podobnych, jeśli nie identycznych, czynników można odnaleźć w innych krajach, ale nawet jeśli pominiemy tę okoliczność, w samej historii Niemiec nie istnieją wystarczające dowody na poparcie tezy, że skutek (tutaj: nazistowskie ludobójstwo dokonane na Żydach) w sposób konieczny był rezultatem cytowanych wyżej przyczyn.

Zob. np. Gordon A. Craig, *Germany 1866-1945*, New York, Oxford University Press 1978; David C. 11 e o, *The German Problem Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press 1978.

Można co prawda dowodzić, że niedookreślenie charakteryzuje wszystkie wyjaśnienia historyczne i stosuje się nawet do bardziej ograniczonych i prostych form, jakimi są biografie opisujące szczegóły historii życia pojedynczej osoby. Tutaj również każdy skutek odwołuje się do dodatkowej lub uprzedniej przyczyny i łańcuch przyczyn jest zarówno nieskończony, jak i niewystarczający w każdym momencie „dedukcji” danego wydarzenia biograficznego. Ale nawet jeśli jest to cecha charakterystyczna historiografii w ogóle, to ma ona szczególną wymowę w przypadku nazistowskiego ludobójstwa. Dzieje się tak częściowo z powodu wyrugowania czynnika interesu własnego, który zwykle w dużej mierze wpływa na każdą próbę wyjaśnień historycznych. Kwestia dyskutowana w rozdziałach 1. i 2. „Dlaczego naziści zrobili to, co zrobili?” stale napotyka na fakt, że na swój godny uwagi sposób nazistowskie ludobójstwo pozostawało w bezpośrednim konflikcie z „interese własnym” nazistów. Jeśli nawet nie było tak od początku, to ostatecznie nazistowska wojna przeciwko Żydom zmniejszyła szansę na niemieckie zwycięstwo w prowadzonej przez nich wojnie ogólnej - i stosunkowo wcześniej stało się to oczywiste prawie dla każdego, kto świadomie te dwie wojny ze sobą zestawiał. Jest bez wątpienia coś w twierdzeniu, coraz częściej forsowanym przez kilku historyków niemieckich, że różne podejmowane niezależnie od siebie decyzje zbiegły się, aby nadać impetu nazistowskiej polityce ludobójstwa⁴⁰. Jednak uznanie tego faktu za czynnik nie stanowi dowodu na to, że nie istniała w tej polityce nadrzędna intencja lub że polityka ta nie była zatwierdzona właśnie jako polityka nawet wtedy, gdy działała na niekorzyść zwycięstwa, a wręcz przetrwania Niemiec w ogólnej wojnie⁴¹.

Kiedy dodamy powyższe uwagi do wcześniejszych rozważań, z jednej strony, o niemożliwości udowodnienia istnienia jakiegokolwiek konieczności wymuszającej nazistowskie ludobójstwo oraz, z drugiej strony, o tym, że połączenie aktu i idei nie było przypadkiem ani kwestią okoliczności - pozostałe możliwości wyjaśnień gwałtownie się kurczą. Powracamy tu w istocie do przytoczonych uprzednio cech ludobójstwa: do tego, że w nazistowskiej wojnie eksterminacja została przez sprawców utrzymana jako

⁴⁰ Zob. np. Martin B r o s z a t, *Hitler and the Genesis of the Final Solution*, „Yad Vashem Studies” 13 (1979), s. 61-98; oraz *Plaidoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus*, „Merkur” 39 (1985), s. 373-385; M o m m s e n, *Die Realisierung des Utopischen* (zob. rozdz. 1, przyp. 8), s. 381-420. Zob. też: Arno J. M a y e r, *Why Did the Heavens not Darken?: „The Final Solution” in History*, New York, Pantheon 1988.

⁴¹ Rozważmy, na przykład, wypowiedź Himmlera w liście do Ganzenmillera, sekretarza stanu w Ministerstwie Komunikacji Rzeszy z 23 stycznia 1943 roku: „Zdaję sobie dobrze sprawę z ciężkiego położenia kolei i tego, czego się zawsze od nich wymaga. Pomimo to jestem zmuszony apelować: proszę o pomoc w dostarczeniu pociągów”. Cyt. za A r a d, *Bełżec* (zob. rozdz. 1, przyp. 15), s. 133. To, że wchodząca tu w grę stawka była całkowicie jasna, jest niewątpliwe dzięki stanowisku, jakie zajął Goring (w dużej mierze przegrał) w argumentacji przeciwko Heydrichowi: „Dużo ważniejsze jest dla nas wygranie wojny niż wprowadzenie w życie polityki rasowej” (Werner P r a g, Wolfgang J a c o b m e y e r (red.), *Das Diensttagebuch des deutschen Generalgouverneurs in Polen 1939-1945*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1947, s. 336).

podstawowa zasada oraz że wybrali ją i działali zgodnie z nią, nie zważając na konsekwencje własnych decyzji dla innych swoich celów. Oczywiście jest, że warunki ekonomiczne miały swój wpływ na politykę nazistów przed i w trakcie dwunastoletniego okresu ich rządów i bez wątpienia okoliczności te dotyczyły Niemiec szczególnie, a w każdym razie bardziej bezpośrednio i poważnie niż innych krajów w tym samym okresie. Lecz nawet one nie przesądzały o tym, co nastąpiło - fakt ten pozostawia tylko jedną możliwość wyjaśnienia, a mianowicie, że nazistowskie ludobójstwo było intencjonalne i wynikało z pewnej decyzji: naziści postąpili tak a nie inaczej, gdyż zarówno tego chcieli, jak i dokonali takiego wyboru. W kategoriach historycznych konkluzja ta może wydawać się uproszczona lub moralizatorska, a nawet ahistoryczna. Jednak być może wyłania się ona z historii samego nazistowskiego ludobójstwa i pojawia się wtedy, gdy alternatywy okazują się dużo bardziej problematyczne zarówno na historycznym, jak i moralnym gruncie.

Druga ze wspomnianych wyżej kwestii jest w sposób mocno ironiczny paralelna do pierwszej. Oczywiście Żydzi nie wybrali ani nie zdecydowali o swoim losie ofiar ludobójstwa. Wydaje się jednak jasne, że narzucona im w tym ludobójstwie rola nie była przypadkowa ani niezwiązana z historycznymi wyborami, poprzez które kształtowali oni i potwierdzali swoją tożsamość. Wniosek ten staje się bardziej nieodparty, kiedy zestawimy go z jedyną możliwą alternatywą, taką mianowicie, że decyzja leżąca u podstaw nazistowskiego ludobójstwa była przypadkowa i że z równym prawdopodobieństwem mogła zostać skierowana przeciwko jakiegokolwiek innej ze znacznej liczby znanych Niemcom i dających się wyodrębnić grup. Pogląd ten, jak już wspomniałem, ma swoich obrońców i stosowany jest albo w historii antysemityzmu w ogóle, albo konkretnie w odniesieniu do nazistowskiego ludobójstwa. *Rozważania o kwestii żydowskiej* Sartre'a, pisane w kontekście wydarzeń II wojny światowej, uosabiają postrzeganie tych wydarzeń w kategoriach syndromu „kozła ofiarnego”, zgodnie z którym sprawcy działań antysemickich kierowali się głównie ogólnym pragnieniem oskarżenia i ukarania kogoś, aby uciec przed ich własną wolnością i odpowiedzialnością i obojętny był im konkretny obiekt, na który projektowali swoje pragnienie⁴². Wedle tego poglądu wybór Żydów był arbitralny; ani antysemityzm w ogóle, ani jego skrajna postać, jaką osiągnął w nazistowskim ludobójstwie, nie wynikały z określonego kontekstu czy koniecznych uwarunkowań.

Sartre reprezentuje wybitnie ahistoryczny pogląd na wydarzenie o niezwykle gęstym podłożu historycznym (wystarczająco ahistoryczny, aby doprowadzić go do zignorowania nawet tych dowodów, które mogłyby służyć poparciu jego twierdzenia - na przykład faktu, że naziści mieli również plany ludobójcze wobec Cyganów). Ponieważ Sartre sięga do koncepcji osobistej „złej wiary”, którą wcześniej rozwinął w *Bycie i nicości*, antysemityzm, zgodnie z jego poglądem, nie odzwierciedla nawet historii sprawy, nie mówiąc już o historii ofiary. W tym sensie teza Sartre'a wybiega poza

⁴² S a r t r e, *Rozważania* (zob. rozdz. 5, przyp. 6).

stwierdzenie, że naziści postąpili tak a nie inaczej, ponieważ dokonali takiego właśnie wyboru; Sartre nie podaje żadnego powodu dla jakiegokolwiek wyboru w obrębie wyboru i w rzeczywistości akt decydowania, jako całość, objawia mu się jako sam w sobie niepowiązany z powodem. Jest tylko pragnienie znalezienia obiektu, który można obarczyć winą, ucieczki przed odpowiedzialnością wolności osobistej - a następnie sam akt.

Prawdą jest, że podawanie w wątpliwość tego lub podobnych wyjaśnień nie oznacza, że są one nietrafne. Syndrom kozła ofiarnego pojawia się w wielu momentach historycznych i długa historia antysemityzmu zawiera bez wątpienia między innymi i ten impuls. (Można przypuszczać, że historia tego syndromu rozpoczęła się właśnie, zgodnie z relacją biblijną, wraz z pierwszym wyborem kozła ofiarnego). Jednak twierdzenie, że jest on wystarczającym powodem lub przyczyną antysemityzmu, oznacza redukcję wielkiej złożoności historycznych i racjonalnych przesłanek do pojedynczej kategorii psychologicznej lub wolicjonalnej - ograniczenie, które w założeniu i w rzeczywistości jest mało prawdopodobne. Co ważniejsze, odmawia to historycznej roli lub tożsamości wszystkim innym oprócz jednostki lub grupy odpowiedzialnej bezpośrednio za akt - i kiedy dotyczy to nazistowskiego ludobójstwa wydaje się oczywiste, że mamy do czynienia z przeinaczeniem aktu i decyzji leżących u jego podstaw⁴³.

Pozostaje jednak faktem, że w obliczu rozmaitych nakazów narzuconych im z zewnątrz (czasami również akceptowanych w obrębie grupy), Żydzi po Oświeceniu, niewiele mniej niż przed nim, zachowali tożsamość określaną na swój własny sposób - ten stan musiał wystawiać na poważną próbę jakikolwiek nakaz uniwersalizmu. Jeśli żydowska tożsamość byłaby jedynie funkcją religii lub wyznania, mogłaby stać się w obliczu pochodzących z zewnątrz środków przymusowego nawrócenia lub wygnania jak w całej historii chrześcijańskiego antysemityzmu. (Znaczące jest, że pomimo innych istotnych różnic pomiędzy nazistowskim a chrześcijańskim antysemityzmem, naziści przyjęli od niego jeden z tradycyjnych środków, a mianowicie, wygnanie.) Jeśli natomiast partykularyzm żydowski byłby wyłącznie etniczny lub kulturowy, sprawa również mogłaby być rozwiązana: w swojej postoświeceniowej postaci religijne nawrócenie zostało zastąpione świeckim odpowiednikiem - asymilacją. Jednak naziści sami obmyślili kategorię partykularyzmu - rasę, która ustaliła tożsamość żydowską jako biologiczny „fakt”. W tej sytuacji żadna z tradycyjnych odpowiedzi nie była wystarczająca. Ponieważ asymilacja mogłaby łagodzić etniczne różnice, stała się wręcz niebezpieczna, gdyż proces ten byłby nadal transmisją cech biologicznych. Asymilacja, do której już doszło w przeszłości, była dla nazistów ciągłym problemem zarówno na

⁴³ Max Horkheimer i Theodor Adorno w *Dialektyce Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, prezentują skrajną wersję tej tezy. Nie tylko więc „Wodzowie mogliby wymienić antysemicką deskę platformy równie łatwo jak ludzkie zespoły można z jednego miejsca na wskroś zracjonalizowanej produkcji przenieść na inne” (s. 230), ale i dana grupa ofiar „może zająć miejsce morderców [...] gdy tylko poczuje w sobie siłę normy” (s.192). Nie jest jasne, jak Horkheimer i Adorno godzą taki pogląd ze swoim własnym atakiem na oświeceniową „abstrakcję” i ahistorycyzm.

gruncie praktycznym, jak i na gruncie „zasad”. Ustawy norymberskie z 1935 roku, zgodnie z którymi wystarczyło trzech żydowskich przodków, ażeby w pełni potwierdzić żydowską tożsamość - istniały również mniej surowe warunki kulturowe - były rewizją wcześniejszego (1933), surowszego *Arierparagraph*, stanowiącego, iż jeden żydowski przodek daje wystarczające podstawy do wykluczenia z kategorii „aryjczyków”. (Arbitralność takiej definicji nie uniemożliwiła zastosowania ogólnej „zasady”). Co więcej tam, gdzie w grę wchodziło biologiczne zjawisko rasy, wygnanie - poza tym, że było „niepraktyczne” - nie stanowiło lepszej alternatywy niż asymilacja: zgodnie z analogią choroby rzekome rasowe zagrożenie ze strony Żydów było - nadal zagrożeniem wszędzie tam i tak długo, jak pozostawałoby oni przy życiu.

Można argumentować, że to specyficzna rasowa definicja partykularyzmu stworzona przez nazistów, a nie sprzeciw wobec niego w imię uniwersalizmu, doprowadziła ich do wymyślenia „ostatecznego rozwiązania”. Jednak, jak już sugerowałem, oba te poglądy nie są od siebie niezależne w rozwoju nazistowskiego ludobójstwa. Pędowi ku uniwersalizacji towarzyszył, najpierw w sposób utajony, a następnie jawny, wymóg wykluczenia i odrzucenia partykularyzmu - czego konkretnym przejawem dla nazistów było umieszczenie żydowskiej tożsamości w opozycji do tożsamości niemieckiej. Co więcej, nic w tym zbiorze intencji nie stanęło w zasadzie na przeszkodzie najbardziej skrajnej represji wobec skazanego na wykluczenie partykularyzmu; ostatecznie ludobójstwo miało tę samą podstawę.

Istnieje jeszcze jedna gorzka, ale niezaprzeczalna ironia w historii nazistowskiego ludobójstwa, a mianowicie fakt, że w nazistowskim antysemityzmie koncepcja rasy posiadała cechy analogiczne do żydowskiej koncepcji ich własnej tożsamości. Nawet jeszcze przed konfrontacją z modernistycznym i zsekularyzowanym rozróżnieniem między religią a kulturą Żydzi nie postrzegali siebie jedynie jako członków grupy religijnej definiowanej względami doktrynalnymi ani tylko jako grupy etnicznej lub kulturowej. Obowiązujące reprezentacje żydowskiej tożsamości kładły nacisk na połączenie tych dwóch elementów. Takie połączenie nie było czymś wyjątkowym w starożytnym lub średniowiecznym chrześcijańskim świecie, ale nawet wtedy kojarzono je z Żydami, a wraz ze wzrastającym znaczeniem postoświeceniowego rozróżnienia między religijną a świecką tożsamością stawało się to zagadnieniem coraz bardziej palącym: Żydzi nawet wtedy utrzymali swą odrębność, która zdawała się podawać w wątpliwość ideał uniwersalizmu. Zakwestionowanie to było przejawem szerszego zjawiska: wszyscy Żydzi zbyt wyraźnie poddawali próbie to, co mógł tolerować pęd ku uniwersalizacji, oddzielony od historii i radykalnie poszerzony. Nie czyniło to ludobójstwa na Żydach czymś nieuniknionym, jednak oznaczało, że to, iż Żydzi stali się obiektem nazistowskich ataków i ostatecznie ludobójstwa, było czymś więcej niż historycznym przypadkiem, że „wybór”, którego dokonali naziści, był umyślny w tym samym sensie - i tym samym akcie - co intencja, która następnie do niego dołączyła, by unicestwić Żydów jako grupę.

Tendencja uniwersalistyczna jest wyraźna w obrębie samego judaizmu, najpierw w jego historycznych początkach w monoteistycznym przymierzu, a następnie w skie-

rowanej ku przyszłości mesjanistycznej wizji świata, w którym wszyscy ludzie i wszystkie narody zostaną zjednoczone. Jednak ta uniwersalistyczna perspektywa umieszczana była stale w konkretnym kontekście z implikacją, że jeśli uniwersalistyczny ideał ma być zrealizowany, stanie się to z powodu tego, co dzieje się w obrębie samej historii, ponieważ jednostki i poszczególne grupy są w to zaangażowane. A zatem ironia staje się jeszcze bardziej wyraźna, gdyż Żydzi zostali zamordowani w imię uniwersalizmu, który był w stanie tolerować wiele innych rzeczy z wyjątkiem tego jednego - fundamentu - od którego zależą wszystkie inne historyczne twierdzenia, włączając w to nawet te dotyczące uniwersalnej sprawiedliwości i uniwersalnego rozumu. Chodzi tu o prawo jednostek lub grup do swojego własnego życia.

ROZDZIAŁ 8

SYJONIZM PO LUDOBÓJSTWIE

Po co w ogóle pytać o syjonizm po nazistowskim ludobójstwie? Czy nie jest tak, że to judaizm musi odnaleźć miejsce dla tych wydarzeń w historii religii i kultury - na przykład w swoich sądach o sprawiedliwym Bogu, czy bardziej ogólnie, we wciąż obecnej woli trwania przy szeregu tradycyjnych przekonań czy zobowiązań, pośród których syjonizm jest ważnym co prawda, ale tylko jednym z wielu? Tak, oczywiście - ale nie można zaprzeczyć, że pod względem historycznym to właśnie syjonizm splótł się z działaniami nazistowskich Niemiec bardziej niż jakikolwiek inny społeczny nurt judaizmu i to w takim stopniu, że - tak jak w niedawnej przeszłości - zależność ta wciąż będzie wpływać na definicję żydowskiej tożsamości w przyszłości. Związek ten jest silny i przejmująco ironiczny, a częściowo tak bliski jądro niedawnej historii Żydów, że prawie załamuje się „podwójne widzenie” charakterystyczne dla ironii. Cóż więcej można zrobić, niż przyznać, a następnie jak w obliczu strasznego wypadku odwrócić wzrok od faktu, że nazistowskie ludobójstwo przyczyniło się do dalszego rozwoju syjonizmu bardziej niż jakiegokolwiek inne wydarzenie w historii współczesnej? Z pewnością istnieją mocne i bezstronne dowody na to, że bez nazistowskiego ludobójstwa państwo Izrael, podstawowy cel dla syjonizmu, prawdopodobnie w ogóle by nie powstało, a jeśli nawet, to mogłoby szybko przestać istnieć. W rzeczywistości nawet gdy fakty związane z ludobójstwem były już powszechnie znane - kiedy narody świata, włączając w to te walczące z nazistami, zostały ostro skrytykowane za zaniebdania, za to, że jako świadkowie chętniej obserwowali morderstwa dokonywane na milionach ludzi, zamiast umożliwić im imigrację lub zmodyfikować strategię prowadzenia wojny - nawet wtedy, decyzja z listopada 1947 roku, w której Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych zagłosowało za podziałem Palestyny i ustanowieniem państwa żydowskiego, nie była jeszcze przesądzona. Wystąpiło też kilka niespodziewanych okoliczności politycznych, które miały swój udział w zaistniałej różnicy poglądów. W praktyce można mieć pewność, że gdyby nie nazistowskie ludobójstwo, gdyby nie obecność setek tysięcy „dipisów” (*displaced persons*) pozostałych po wojnie w Europie, napływ wielu z tych uchodźców do Palestyny, wyrzuty sumienia z powodu przeszłych zaniedbań, na które pozwoliły sobie narody, zaniechawszy środków zaradczych, mogących niewiele kosztować - gdyby zatem nie te wszystkie czynniki prawdopodobne jest (jak tylko prawdopodobne może być wszystko inne spośród kompleksu historycznych przyczyn i skutków), że decyzja światowej wspólnoty zatwierdzająca istnienie żydowskiego państwa w Palestynie nie zostałaby podjęta, a przynajmniej nie

w tym czasie. Samo szalone twierdzenie Eichmanna, który uznał siebie za syjonistę, wystarczy, by nie zatrzymywać się nad tym dłużej i uznać nieprawdopodobną zbieżność w historii, która połączyła ze sobą syjonizm i nazistowskie ludobójstwo. Po dwóch tysiącach lat rozproszenia, przymusowego życia w krajach, które nie były „ich” krajami, Żydzi zostali zaprowadzeni z powrotem do Syjonu. Stało się to, jeśli nie całkowicie, to w przeważającej mierze poprzez akt ludobójstwa, który pochłonął jedną trzecią narodu, a gdyby trwał dłużej, z pewnością doprowadziłby do wymordowania wszystkich¹.

Jeżeli byłby to jedyny związek pomiędzy syjonizmem a nazistowskim ludobójstwem, to więc ta mogłaby być postrzegana jako odosobniony moment historyczny, a może jako naturalna katastrofa czy wyłom w poza tym regularnym i przewidywalnym porządku. Jednak ów związek i konsekwencje, do których doprowadził, okazały się faktycznie częścią trwającego dłużej konfliktu, odzwierciedlającego stale obecne w żydowskiej historii napięcie pomiędzy wolą syjonizmu, dla którego jedna, określona ziemia stała się ogniskiem pamięci i dążeń, a wysiłkami diaspory silnej w swej wierze, że dokonała istotnej syntezy żydowskiej religijnej i świeckiej egzystencji poza Syjonem. Mediacja między tymi dwoma sprzecznymi nurtami absorbowała znacząco żydowską myśl i kulturę, czego symboliczną zapowiedzią była biblijna „obietnica” ziemi, obietnica, która miała stracić swe osadzenie w przyszłości tylko dwa razy (i nawet wtedy jedynie tymczasowo) w całej długiej historii żydowskiej: raz, kiedy Żydzi po wyjściu z Egiptu faktycznie wkroczyli i zamieszkali na owej ziemi, a drugi raz w okresie Drugiej Świątyni. Próby rozwiązania tego napięcia były rozmaite w różnych okresach historycznych, ale stale oscylowały od stanowczego odrzucenia syjonizmu - w dziełnastowiecznej zreformowanej koncepcji judaizmu jako religii „protestanckiej” bez zinstytucjonalizowanego centrum duchowego, nie mówiąc już o politycznym czy terytorialnym do wyciągniętego przez syjonistów wniosku, że napięcie to jest niczym innym jak sprzecznością, że wraz z ustanowieniem państwa żydowskiego życie w diasporze stanie się niezrozumiałe i że bez ziemi i jej zasiedlenia dalsze istnienie Żydów jako Żydów będzie niemożliwe.

To ostatnie twierdzenie odnalazło rzekomo dla siebie dowody w nazistowskim ludobójstwie. Dla syjonistów, ale i dla innych kierujących się odmiennymi motywami i ideologiami, nieuniknione stało się pytanie o to, jak coś takiego mogło się wydarzyć. Syjoniści w stopniu nawet większym niż pozostali skłaniali się do surowego wniosku, że przynajmniej w pewnej mierze początkowa sytuacja ofiar, a następnie ich reakcje na już trwające ludobójstwo, były czynnikami sprzyjającymi jego wystąpieniu i rozwojowi. Rozumowanie to wydawało się początkowo prawdopodobne, niemal niewinne: skoro Żydzi z jakiś powodów stali się ofiarami ludobójstwa, więc również z jakiś powo-

¹ Zobacz David Horowitz, *The Holocaust as Background for the Decision of the United Nations to Establish a Jewish State* oraz Yehuda Bauer, *The Holocaust and the Struggle of the Yishuv as Factors in the Establishment of the State of Israel*, [w:] *Holocaust and Rebirth*, Jerusalem, Yad Yashem 1974.

dów (może związanych z ich ówczesną sytuacją) proces ich systematycznej eksterminacji był możliwy. Co więcej, najprostsza interpretacja tych wydarzeń - prosta ponieważ nie wymaga innych dowodów oprócz niezaprzeczalnego faktu, że ludobójstwo się wydarzyło - wskazuje na niemoc Żydów, gdyż z pewnością zapobiegliby zagładzie, gdyby tylko byli w stanie. Wytlumaczenie tej niemocy narzucało się samo: to z powodu swojej tożsamości Żydzi byli traktowani jak obcy - zależny i słaby - naród w Europie, a zatem to pewien model tożsamości dostarczył poniekąd środka, a może nawet i okazji do antysemityzmu. W rezultacie pojawia się wniosek, że nazistowska eksterminacja Żydów była potwierdzeniem - przestępczym, strasznym, ale mimo to faktycznym - syjonistycznej analizy życia w diasporze. Z pewnością dla politycznych syjonistów, w szczególności tych o zapatrywaniach socjalistycznych, ale również tych o innych przekonaniach politycznych i moralnych, dowody były niepodważalne. To, że Żydzi w swej marginalnej i wykorzenionej egzystencji przyjęli tożsamość - zajęcia, rolę, obraz samych siebie - które sprawiły, że stali się niezdolni do spontanicznego i niezależnego działania, zamieniły ich w karykatury burżuazji (już stanowiącej karykatury pełnych istot ludzkich), pozbawiając ich praktycznej skuteczności klasy robotniczej lub politycznego znaczenia klas rządzących; to, że byli najpierw zmuszani, a następnie przyzwyczajali się do życia zgodnie z regułami ustalonymi przez innych, w warunkach ciągłej zależności; to że nigdzie nie istniało państwo żydowskie, które mogłoby reprezentować ich we wspólnocie narodów: wszystko to, punkt po punkcie, stanowiło z jednej strony racjonalne podstawy dla idei syjonistycznych, z drugiej zaś, całkiem konkretną listę okoliczności umożliwiających prawie kompletną realizację nazistowskich zamierzeń².

Następny krok w takiej argumentacji wychodzącej z przeszłości ku teraźniejszości i przyszłości był oczywisty. Dowody z okresu nazistowskiego ludobójstwa mogą służyć potwierdzeniu syjonistycznej diagnozy żydowskiego życia w diasporze, lecz mówią nie tylko o tym, jak można było uniknąć zagłady i strat, ale i o przyszłości, a więc co może lub powinno się jeszcze zdarzyć. To, co zostało potwierdzone, było, krótko mówiąc, dyrektywą dla przyszłej żydowskiej egzystencji: państwo narodowe jest potrzebne - konieczne, jeśli nienieuniknione - a Żydzi, może jako robotnicy, którzy mogliby w ten sposób uniknąć słabości burżuazji, ale na pewno jako obywatele narodu wybranego, tworzonego i bronionego przez siebie samych, mogą liczyć na życie całkowicie bezpieczne tylko w jego granicach, we własnym domu.

² Raul Hilberg w pierwszym wydaniu *The Destruction of the European Jews* (Chicago, Quadrangle 1961) poszerzył to rozumowanie o pogląd o „wyczekującej uległości” która (rzekomo) doprowadziła Żydów do uczynienia samym sobie tego, co było zagrożeniem zewnętrznym, włączając w to sam syjonizm; ten ostatni jawi się Hilbergowi jako forma sublimacji, żydowska odmowa bezpośredniej konfrontacji z teraźniejszością (zob. s. 14-17, 666-669). Kategorie te pojawiają się w poprawionej edycji książki (zob. rozdz. 2, przyp. 9 powyżej), s. 23-24, chociaż z pewnym przesunięciem akcentu; rola Izraela jest teraz uznana również za przykład „mechanizmu ucieczki” (s. 1193).

Teraz wiadomo już, że na kilku etapach tej argumentacji istnieją luki i to nie tylko z powodu skrótowości przytoczonego tutaj wywodu. Niektóre z nich są na tyle poważne, iż można podać w wątpliwość cały tok rozumowania; prawie wszystkie mają konsekwencje wybiegające poza samą argumentację. Warunki jednej z takich konsekwencji są tak bardzo obciążone, że łatwo przeoczyć fakt, iż jest ona tylko wariacją głównego tematu. Bowiernie mocne i budzące niepokój twierdzenie da się rozpoznać jako następstwo najbardziej fundamentalnej tezy syjonizmu, mianowicie, że europejscy Żydzi byli w sporej mierze odpowiedzialni za własną zagładę, ponieważ gdyby zrozumieli i działali - politycznie, ekonomicznie i duchowo - zgodnie z alternatywą przedstawioną im przez syjonizm, nie staliby się w ogóle ofiarami Hidera. Nie żyliby w Europie lub gdyby żyli, nie wybrano by ich na ofiary lub też gdyby ich wybrano, to ich opór w gettach i obozach śmierci byłby dużo silniejszy. Innymi słowy historia nazistowskiego ludobójstwa byłaby całkiem inna - a prawdopodobnie w ogóle nie byłaby historią ludobójstwa³.

Nie rozważamy tutaj kwestii, jak żydowskie reakcje na nazistowskie ludobójstwo - występujące najpierw w formie zagrożenia, a później faktycznego unicestwienia - wpłynęły na jego przebieg. Jednak dwa elementy, których zignorować nie sposób, pojawiają się w licznych dyskusjach na ten temat. Pierwszym z nich jest fakt, że doszło jednak do znaczących i istotnych aktów otwartego oporu żydowskiego, zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego, a ponadto, że było ich więcej i były bardziej złożone niż zostało to stwierdzone w pośpiesznie wydanym werdykcie, a szczególnie w straszliwym porównaniu - które miało swój udział w sformułowaniu owego werdyktu - o Żydach idących na śmierć „jak owce prowadzone na rzeź” (straszliwe nawet jeśli słuszne, a jeszcze gorzej jeśli fałszywe)⁴. Twierdzenie o istnieniu oporu wymagałoby rozważenia nawet przy zastosowaniu wąskiej definicji oporu jako bezpośredniej akcji fizycznej; byłoby zaś jeszcze mocniejsze, gdyby, jak sugerują badania nad zjawiskiem oporu, wąską definicję poszerzyć o opór niebezpośredni a nawet symboliczny. To, że nazistom udało się wymordować dwie trzecie Żydów Europy i Rosji, jest zwykle uznawane za dowód, że żydowski opór był rzadki, a w każdym razie nieskuteczny - jednak powinno być oczywiste, że wniosek tego typu nie ma sensu bez oceny warunków, w jakich ów opór musiał być podejmowany.

³ Hannah Arendt przedstawiła najbardziej skrajną (i najsilniej krytykowaną) wersję tej tezy (w *Eichmann w Jerozolimie* - zob. rozdz. 1, przyp. 19), rozdz. 7.

⁴ Zobacz np. Lucien Steinberg, *The Jews Against Hitler*, tłum. Marion Hunger, London, Gordon & Cremonesi 1978; Isaiah Trunk, *Jewish Responses to Nazi Persecution*, New York, Stein and Day 1982; oraz A. Zwi Bar-On, *The Jews in the Soviet Partisan Movement*, „Yad Vashem Studies” 4 (1960), s. 167-189. Istnieje oczywista różnica pomiędzy osądem używającym tego sformułowania retrospektywnie, a wypowiedziami żydowskich partyzantów z tamtego okresu, których intencją było uzyskanie poparcia dla oporu - jak w proklamacji Zjednoczonej Organizacji Partyzanckiej [*Fareynikte Partisaner Organisatsye* - założona 23.01.1942 r. w Wilnie, na Litwie. Celem działania była zbrojna walka, sabotaż i współpraca z innymi grupami partyzanckimi - przyp. tłum.] wzywającej do rewolty w Wilnie z 1 września 1943 roku, opublikowanej w Arad et al., *Documents* (zob. rozdz. 3, przyp. 7), s. 433.

Drugi istotny fakt wynika z porównania: ogólnie rzecz biorąc, reakcja Żydów nie różniła się od reakcji wielu innych ofiar nazistowskiej machiny zagłady, z pewnością nie tylko tych, którzy znajdowali się w obozach koncentracyjnych i obozach zagłady, ale także poza nimi. Członkowie innych grup, którzy znaleźli się w obozach śmierci, zdawali się reagować na proces zmierzający do ich zamknięcia i wymordowania w taki sam sposób jak Żydzi - najpierw z nadzieją na odroczenie wyroku, następnie - rzadko - stawiając otwarty opór, najczęściej jednak ulegli i prawie zawsze z uczuciem niedowierzania w los, który stał się ich udziałem. Zamordowanie ponad dwóch milionów jeńców radzieckich (którzy byli przecież wystarczająco sprawni, by zostać żołnierzami), półtora miliona jugosłowiańskich cywili, masakra we francuskim miasteczku Oradour, unicestwienie czeskiej wioski Lidice - te wydarzenia o różnej skali i inne podobne towarzyszyły nazistowskiemu ludobójstwu na Żydach; tutaj również otwarty opór był niewielki. Co więcej, w przeciwieństwie do Żydów, ofiary należące do innych grup znajdowały się często na swojej rodzinnej ziemi, w otoczeniu rodaków i znajomego środowiska. Czymkolwiek było to, co miało sprawić, że Żydzi byli jakoby „niezdolni” do obrony, nie może służyć za wyjaśnienie zachowania innych grup, a zatem sensowne jest założenie, że potrzeba całkiem innego wytłumaczenia, by zrozumieć tę dość powszechną reakcję na nazistowski aparat eksterminacji.

A zatem zarzut utrzymujący, że to życie w diasporze w sposób szczególny wpłynęło na niezdolność Żydów do reakcji na nazistowskie zagrożenie, traci dużo ze swego krzywdzącego charakteru. W rzeczywistości wszystkim, co pozostaje z tego oskarżenia, poza twierdzeniem, że duża ilość ludzi nie była (a może nie mogła być) przygotowana do reakcji na groźbę masowej eksterminacji, jest to, że Żydzi byli w Europie obecni - a przez to mogli stać się obiektem ludobójstwa. Owa redukcja początkowej tezy stwarza różnicę wybiegającą daleko poza interpretację wyłącznie żydowskiej historii, ponieważ unieważnia twierdzenie, że Żydzi byli w pewnej mierze twórcami Hitlera, że sprawili, iż stał się „możliwy” - co jest logiczną konkluzją stwierdzenia, że mieli udział w swojej własnej zagładzie, a zatem w realizacji głównego celu Hitlera.

Przede wszystkim fakt, że Żydzi byli obecni - a zatem „dostępni” - nie wyjaśnia, dlaczego w ogóle zostali przez nazistów wyznaczeni. Faktycznie zagadnienie to jest bardzo rzadko poruszane w opracowaniach dotyczących historii żydowskiej, a nawet w standardowych historiach antysemityzmu; jest również tłumione w pracach łączących te historie z historią syjonizmu, prawdopodobnie dlatego, że jakiegokolwiek wyjaśnienie, którego mógłby dostarczyć syjonizm, byłoby powiązane ze słabością cechującą (rzekomo) Żydów przebywających na wygnaniu: nie tylko wpłynęłoby to na żydowskie reakcje na groźbę ludobójstwa, ale miałyby, przez swe wcześniejsze przejawy, udział w źródłach tego zagrożenia⁵. Co więcej, nawet mniej obciążone ideologicznie

⁵ Surowa lekcja z zakresu ideologii tkwi w dostrzeżeniu zbieżności pewnych sformułowań teorii syjonistycznej z wypowiedziami antysemickimi. Owa zbieżność rozciąga się nawet na używanie wspólnych metafor, a w szczególności w oskarżeniach Żydów żyjących w diasporze o „pasożytnictwo”, wysuwanych przez A. D. Gordona i Y. H. Brennera) lub o „choroby” (Max Noradau). Na temat używania

próby zajmowania się tą kwestią są tak komplikowane przez historię społecznego i religijnego antysemityzmu, który ciągnie się od Ojców Kościoła, poprzez rozwój nacjonalizmu w XIX wieku, po ekonomiczną historię Europy po I wojnie światowej, że i one są, i bez wątpienia pozostaną, częściowe i niezadowalające. Jednak uznanie podobnych trudności nie ma decydującego znaczenia dla relacji pomiędzy syjonistyczną analizą żydowskiego życia w diasporze a żydowską odpowiedzią na nazistowskie ludobójstwo. Bez względu na to, jaka byłaby odpowiedź na pytanie, dlaczego antysemityzm przyjął taką a nie inną formę, to, co pozostaje teraz z syjonistycznego założenia, że żydowskie reakcje na nazizm są potwierdzeniem przesłanek syjonistycznego ideału, nie jest niczym więcej niż twierdzeniem, iż gdyby Żydzi nie wierzyli, że mogą mieszkać w Europie (zasymilowani lub nie), nie staliby się ofiarami ludobójstwa. To bliskie tautologii twierdzenie stanowi niewielkie wsparcie dla wywodzącego się z tych samych przesłanek wniosku, że żydowska egzystencja możliwa jest jedynie w żydowskim państwie. Z całą pewnością przynajmniej dwie inne konkluzje są bardziej oczywiste i nie mniej trafne: że zamierzone barbarzyństwo umożliwiające przez nowoczesną technologię i gorliwą biurokrację posiada zdolność do czynienia wielkiego zła oraz że ludzie - z powodu rozwiniętych przez siebie konwencji lub może z racji swojej natury - są lub przynajmniej byli nieprzygotowani do tego, by przewidzieć lub obronić się przed owym barbarzyństwem.

Te dwie konkluzje nie stanowią odpowiedzi na pytanie, dlaczego to właśnie Żydzi stali się głównym obiektem nazistowskiego ludobójstwa, ale ważne jest uznanie, że zaproponowana odpowiedź na to pytanie jest inna - a w rzeczywistości antytetyczna - od tej oferowanej przez syjonizm; chodzi tu o twierdzenie, że pewne charakterystyczne działania Żydów na wygnaniu służyły jako pobudka dla początków i rozwoju nazistowskiego ludobójstwa. Pogląd ten został również zawłaszczony przez różne ideologie i podciągnięty pod ogólniejsze wyjaśnienia zjawiska antysemityzmu - na przykład w twierdzeniu, że Żydzi byli atakowani przez nazistów, gdyż podali w wątpliwość autentyczny charakter kultury chrześcijańskiej lub, że etyczne ideały żydowskiej egzystencji stanowiły stałe zagrożenie dla nacjonalizmu z jednej strony oraz - wręcz przeciwnie - dla internacjonalizmu, z drugiej⁶. Podobne stwierdzenia nie pomagają też w uporządkowaniu wątków rozmaitych psychologicznych i materialnych przyczynowości.

Nie trzeba jednak poddawać tych wyjaśnień analizie, by potwierdzić jedno z ich założeń, które równie dobrze mogłoby być całkiem niezależne: a mianowicie, że żydowskie życie w diasporze, a szczególnie w tych krajach Europy, gdzie skoncentrowało się nazistowskie ludobójstwo, dalekie od jałowości czy osłabienia, faktycznie było

tych terminów przez pisarzy antysemitycznych, zob. B e i n, *The Jewish Parasite* (cyt. w rozdz. 1, przyp. 14), s. 3-40. Brenner pisał, że „nie akceptują nas nigdzie - i może mają rację”, a Jacob Klatzkin mówił o „służności antysemityzmu”.

⁶ Zob. np. George S t e i n e r, *The Long Life of Metaphor: An Approach to 'the Shoah'*, „Encounter” 48 (February 1987), s. 55-61, przedruk [w:] Lang, *Writing*.

aktywne, wydajne i twórcze - a dotyczyło to zarówno wspólnot żydowskich, jak i ich wkładu do kultur, w których były osadzone. Po nazistowskim ludobójstwie trudno jest sobie wyobrazić, jak teraz wyglądałaby historia Żydów europejskich, gdyby ci, którzy zostali zamordowani, mogli przeżyć swoje życie, wychować następne pokolenie i podtrzymać rozwój żydowskiego i świeckiego życia w ośrodkach takich, jak Wilno, Warszawa, Wiedeń czy Berlin. Niekwestionowany koszmar obozów zagłady sprawił, że trudno wyobrazić sobie życie, które mogłoby trwać w miejscach faktycznie zaistniałej śmierci - i to również jest rzeczywistością i trwałą stratą. Bez względu na to, co jeszcze możemy powiedzieć o żydowskim życiu w diasporze, bezdyskusyjny pozostaje fakt, że jej historia przyczyniła się do rozwoju struktur kultury żydowskiej oraz (zwłaszcza od czasów emancypacji, ale i wcześniej) miała wkład w rozwój kultury świeckiej. Nie ma powodu, by sądzić, że uległoby to zmianie, gdyby nazistowski atak na Żydów nie nastąpił. Zatem również i to świadectwo zaprzecza jednostronnej syjonistycznej diagnozie narodu ogarniętego niemocą z powodu rozproszenia⁷.

Innymi słowy, nazistowskie ludobójstwo dalekie od potwierdzenia czy wyjaśnienia konkluzji syjonistycznych pozostawiło kwestię relacji pomiędzy syjonizmem i judaizmem jeszcze mniej klarowną niż była przedtem. Co więcej, jeśli jak wskazują dowody, żydowskie reakcje w obliczu ludobójstwa nie były odmienne od reakcji nie-Żydów, nic nie stanowi dowodu na to, że życie w diasporze miało obezwładniający wpływ na kulturę i moralność. Zatem z twierdzenia, że Żydzi byli w jakiś sposób odpowiedzialni za skierowane przeciwko nim działania, pozostaje wyłącznie tautologia mówiąca, że gdyby nie było Żydów w Europie w roku 1933 lub nawet w 1939, to nie znaleźliby się w zasięgu Hitlera. Jest to argument popierający polityczny syjonizm nie bardziej niż twierdzenie, że Żydzi - a także, jak można zakładać, wszyscy inni, którzy mieli się stać ofiarami nazistów - powinni być na tyle przewidujący, aby dołączyć do wcześniejszych fal emigracji zmierzających z Europy do innych krajów - do Stanów Zjednoczonych czy Ameryki Południowej nie mniej niż do Palestyny. Nawet owo wiarygodne, chociaż w żadnym razie nie oczywiste, stwierdzenie, że samo istnienie państwa Izrael powoduje, iż ataki na Żydów znajdujących się poza jego granicami są mniej prawdopodobne, nie rozwiązuje kwestii związanej z tym, jaki powinien być być stosunek Żydów - jako jednostek - do syjonizmu przed ludobójstwem (poza tym,

⁷ *Szlilat ha-galut* - „negacja” lub „oczernianie diaspory” - jest wystarczająco powszechnym pojęciem pisarstwa syjonistycznego, aby stać się określeniem zinstytucjonalizowanym. Oprócz gotowości tego poglądu do odmawiania zarówno żydowskiej, jak i świeckiej kulturze diaspory jej osiągnięć, ignoruje się tu fakt, że wyobraźnia i energia pochodzące z tego źródła zainicjowały i podtrzymywały sam ruch syjonistyczny. Achad Ha-Am, w swoim eseju z 1909 roku, gdzie fraza *Szlilat ha-galut* użyta jest jako tytuł, przewiduje krytykę tej postawy. Por. Arthur Hertzberg (red.), *The Zionist Idea* (cyt. w rozdz. 4, przyp. 3), s. 270-281. Eliezer Schweid argumentuje, że *Szlilat ha-galut* jest nieodłączne od syjonizmu, chociaż może przyjąć mniej lub bardziej ostrą formę (w jego przypadku jest ona ostra: zob. *Shtay Giszot URayon 'Szlilat ha-gola,'* [w:] *Ha-tzionut*, Tel Aviv, Kibbutz Hameuchad 1984. Zob. również krytykę pozycji Achada Ha-Ama za to, że nie posunął się jeszcze dalej w akcentowaniu pozytywnej roli diaspory, Jacob Neusner, *Stranger at Home*, Chicago, University of Chicago Press 1981, rozdz. 12.

że ogólnie rzecz ujmując, powinni byli być bardziej rozważni) lub jak powinni postępować teraz, po ludobójstwie⁸.

Powyższe argumenty nie rozstrzygają tej kwestii, nie oznacza to jednak, że na nią nie oddziałują. Z pewnością istnieją konsekwencje relacji pomiędzy Żydami a syjonizmem wypływające z faktu ludobójstwa. I chociaż pod pewnymi względami są one jednoznaczne, pod innymi, nie mniej ważnymi, podkreślają jedynie jej tradycyjnie problematyczny charakter. Przykładowo, co staje się coraz bardziej oczywiste, istnienie państwa Izrael nie tylko nie porządkuje roli syjonizmu w żydowskim życiu i kulturze, ale przez swoje powiązanie z nazistowskim ludobójstwem znacznie ją komplikuje. Powstanie Izraela oznaczało, że po raz pierwszy od dwóch tysięcy lat syjonistyczny ideał był osiągalny dla większości Żydów: możliwe stało się życie w państwie żydowskim. Miało to rozładować tradycyjne napięcie, zapewniając dostęp do tego wymiaru żydowskiego życia, które przypisywało sobie biblijny i kulturowy autorytet. Jednak to, co faktycznie się pojawiło, było nie tyle rozwiązaniem, ile powtórzeniem pierwotnej kwestii, i to w dużo bardziej problematycznej formie. Ci Żydzi, którzy bez przeszkód mogli przenieść się do Izraela, w znakomitej większości odmówili, tam zaś, gdzie nie mieli wolnego wyboru - głównie w Rosji - dowody wskazujące na decyzję, którą by podjęli, gdyby mieli taką możliwość, są w najlepszym wypadku niejednoznaczne; sam Izrael w chwili obecnej boryka się ze zjawiskiem emigracji wielu swoich obywateli. Bez względu na to, czego wyrazem jest państwowość Izraela, ewidentnie nie dostarczyła jeszcze przekonującej odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy judaizmem a syjonizmem i o miejsce, jakie w tej relacji powinna zająć ziemia lub państwo Izrael. Różnica w zaangażowaniu pomiędzy Żydami, którzy nie wybrali życia w państwie żydowskim a tymi, którzy to zrobili, zdaje się być, jeśli w ogóle istnieje, mniej wyraźna teraz niż miało to miejsce wcześniej, przed jego założeniem, ponieważ obecnie większość Żydów rzeczywiście może dokonywać prawdziwego wyboru⁹.

Oczywiście można zaprotestować, że fakt, iż Żydzi spoza Izraela (a także niektórzy jego obywatele) nie dostrzegają odpowiedzi danej przez państwo żydowskie na problem żydowskiej tożsamości, nie oznacza, że tej odpowiedzi tam nie ma. Tak jak

⁸ Mówię tutaj o „wiarygodności” twierdzenia, ale jego przeciwieństwo jest równie prawdopodobne, a mianowicie założenie, że istnienie Izraela powoduje, iż ataki na Żydów w diasporze są nie mniej, ale bardziej prawdopodobne, poprzez podsycanie oskarżenia o podwójnej lojalności. To ostatnie stanowiło element poglądów antysemitycznych przed 1948 rokiem, ale fascynacja antysemityzmu nacjonalizmem mogła wzrosnąć z powodu wyzwania, jakim był rywalizujący nacjonalizm (por. Jacob K a t z, *From Prejudice to Destruction* [zob. rozdz. 7, przyp. 21], rozdz. 26). To kolejna ironia w historii syjonizmu, że ten sam duch nacjonalizmu, który miał swój wkład w rozpowszechnienie się antysemityzmu, dostarczył również wzorca dla skierowanych przeciwko niemu reakcji syjonistycznych.

⁹ Jeden sposób przedstawiania tej kwestii istnieje w stwierdzeniu, że wraz z powstaniem Izraela nie mogą istnieć syjoniści występujący w „pierwszej osobie”, a jedynie w „trzeciej”. Innymi słowy, ktokolwiek, kto miał skłonności do mówienia „Jestem syjonistą” nie może nadać temu znaczenia, żyjąc poza granicami Izraela - a w Izraelu byłoby to zbyteczne. Ben Gurion wyraził to prościej: „Syjonistów już nie ma”. Zob. M. I. U r o f s k y, *We are One: American Jewry and Israel*, New York, Doubleday 1978, s. 288-289.

europiejscy Żydzi mylili się, wyobrażając sobie, często nawet po 1933 roku, że mogą nadal prowadzić „normalne” życie jako Żydzi i jako obywatele, tak ten sam rodzaj iluzji może być w chwili obecnej odpowiedzialny za postawy Żydów żyjących w Europie lub w Stanach Zjednoczonych. Oczywiście tę sprawę rozstrzygnie historia, ale to, co jest ważniejsze obecnie - ponieważ mimo wszystko każdy Żyd jest zmuszony do osądzenia tego stwierdzenia w teraźniejszości - to sposób, w jaki argument ten sprowadza syjonistyczne tezy do rady o zachowaniu rozwagi, która jest niezupełnie przekonująca nawet na swoich własnych warunkach. Możliwość zagrożenia Izraela ze strony sił zewnętrznych, prowadzącego do konieczności walki o przetrwanie, jest wyjątkowo przykra, lecz realna (odnoszę się tu do współczesnego Izraela, nie do sytuacji, która mogłaby zaistnieć wraz z powrotem wszystkich Żydów, co zwiększyłoby jeszcze to zagrożenie.) W tej mierze, w jakiej ideał syjonistyczny jest zasadniczo polityczny i w tej, w jakiej opiera się na przesłance, że żydowskie państwo narodowe lepiej niż jakakolwiek inna alternatywa (lub nawet jako jedyna spośród alternatyw) zapewnia bezpieczeństwo swoim obywatelom przed obcymi, a szczególnie antysemitycznymi zagrożeniami, współczesna rzeczywistość polityczna znów sugeruje, że twierdzenia syjonistyczne są wątpliwe. Innymi słowy, nie istnieją niezbite dowody czy poważne kontrdowody na założenie, że Izrael zapewni swoim obywatelom bezpieczeństwo lepiej niż Stany Zjednoczone czy kraje Europy Zachodniej; z pewnością jest to jeden spośród wielu czynników skłaniających Żydów do odmowy emigracji do Izraela, kiedy mają taką sposobność („odmowa” jest w większości przypadków zbyt mocnym określeniem; dużo częściej taka opcja nie jest rozważana na poważnie).

Co więcej, bez względu na to, czy poczucie względnego politycznego bezpieczeństwa poza granicami Izraela jest fałszywe czy nie, podkreśla ono praktyczny słaby punkt w linii argumentacji, w której syjonizm jest w gruncie rzeczy, czy nawet w dużej mierze, polityczny w swym charakterze. Ponieważ argument polityczny jest oparty w przeważającym stopniu na apriorycznym fundamencie odwołującym się często do nacjonalizmu - w tym sensie, że Żydzi nie mogliby mieć zapewnionej wolności, bezpieczeństwa czy „samostanowienia” nigdzie poza państwem żydowskim (jak Włosi w państwie włoskim czy Algierczycy w algierskim) - zatem jeśli istnieją dowody na niezależność i bezpieczeństwo Żydów w innych krajach albo na brak bezpieczeństwa Żydów żyjących w państwie żydowskim, syjonistyczne tezy ulegają osłabieniu. Tymczasem istnieją pewne dowody na oba powyższe zjawiska. Może być tak, że zachodnie, liberalne demokracje w obecnym kształcie są źle przygotowane do obrony grup mniejszości narodowych mieszkających w ich obrębie lub że same mogą stanowić pożywkę dla zagrożeń związanych z istnieniem mniejszości; jednak ciężar dowodów, jeśli nawet nie obala w pełni takiej możliwości, jest co najmniej niejednoznaczny - tak jak występuje również (na innym gruncie) przeciwko pogładowi, jakoby rzekome zagrożenia izraelskiego bezpieczeństwa nie były ostatecznie poważne. Jeśli nawet syjonizm po nazistowskim ludobójstwie oparł swoje rozumowanie na sensownym gruncie samoobrony, to jest ono jednak dalekie od oczywistości.

Oczywiście ta ostatnia konkluzja nie świadczy przeciwko politycznym uwarunkowaniom syjonizmu, skoro jednak, zgodnie z wcześniejszą sugestią nawet nazistowskie ludobójstwo nie dodało ciężaru argumentom przemawiającym za syjonizmem politycznym jako wyłączną lub podstawową koncepcją tego prądu, to wydaje się, że możliwość, iż inne wydarzenia historyczne będą bardziej w tym względzie skuteczne, jest niewielka. O tyle, o ile syjonizm kieruje się pobudkami politycznymi, by przeprowadzić analizę nazistowskiej zagłady Żydów, zdaje się być przykładem szczególnej obrony opartej na częściowych, a nawet tendencyjnych dowodach, które wywołują tyle samo pytań, ile dają odpowiedzi. W zasadzie niewiele odróżnia ten pogląd od syjonizmu związanego z kolejną skrajnością - polityką ducha, gdzie powrót do Syjonu opiera się na mesjanistycznych nadziejach i obietnicy odbudowy Świątyni. W obu tych poglądach podstawy dostarczają jednostkowa wiara i zaangażowanie - i jakkolwiek oba są pociągające w tym co głoszą, to ich rzecznicy zdają się chętnie ignorować historię, łącznie z samą historią syjonizmu, oraz trzecią alternatywę, którą owa historia ujawnia.

Dla syjonizmu politycznego z jednej, a dla mesjanistycznego z drugiej strony, syjonizm obraca się wokół jednego centrum, którym jest państwo Izrael lub Nowa Jerozolima. Diaspora jest, prawem kontrastu, tymczasowa i ułomna - i z podania w wątpliwość tej koncepcji wylania się trzecia alternatywa. Nie jest ona nowatorska, chociaż, podobnie jak inne, zmodyfikowana pod wpływem nazistowskiego ludobójstwa. Historia tego poglądu wymaga cofnięcia się przynajmniej do początku XX wieku. Od swego zarania miała kilku znaczących orędowników, chociaż jako koncepcja binarnego syjonizmu, gdzie Izrael i diaspora wzajemnie się popierają i rozwijają, stała była spychana na marginalną pozycję. Prawdą jest, że ideał „kulturowego syjonizmu” wiążący się głównie z nazwiskiem Achada Ha-Ama rozkwitł po raz pierwszy w czasach, kiedy polityczne istnienie państwa Izrael było w najlepszym wypadku nieprawdopodobne i można by argumentować, że właśnie to było przyczyną, dla której Achad Ha-Am chętnie zadowolił się pojęciem „bipolarności”, zgodnie z którym Syjon jako centrum jednocześnie popierałby diasporę i korzystał z jej zasobów, i w którym diaspora zostałaby ostatecznie uznana za stały element żydowskiej egzystencji¹⁰. Jednak nie ulega wątpliwości, że za postawą Achada Ha-Ama stało coś więcej niż tylko chęć przekształcenia konieczności w zaletę; było to przekonanie, że judaizm, a nawet syjonizm, który miał dwa źródła: jedno w Izraelu (tj. ziemię żydowską), drugie w diasporze, może równie dobrze posiadać żywotną skuteczność i energię, możliwe że nawet w stopniu większym, niż gdyby jedno z owych źródeł nie istniało. Dla Achada Ha-Ama było jasne, że centrum będzie znajdować się w Syjonie. Jest również oczywiste, że

¹⁰ Zob. np. *The Jewish State and the Jewish Problem*, [w:] Hans Kohn (red.), *Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings and Akad Ha'am*, New York, Schocken 1962, s. 66-89; oraz *Ha-Tzionuth Ha-Medinith*, [w:] *The Writings of Ahad Ha'am*, s. 135-140.

owa koncepcja „duchowego centrum” całkowicie niezależnego od (a w pewien sposób stojącego w opozycji do) struktury politycznej, nie mogłaby być łatwo przełożona na praktykę (nawet w kategoriach samego Ahada Ha-Ama). Jednak tym, co jest dla tej koncepcji kluczowe i samo stanowi część owego nacisku na „duchowe centrum” to uznanie, że geograficzne lub polityczne „zgrupowanie” samo z siebie nie rozstrzygnęłoby problemów związanych z żydowską tożsamością lub z syjonizmem.

Istnieje, co prawda, wiele problemów z koncepcją bipolarną, włączając w to pytanie, czy jest to w ogóle koncepcja syjonistyczna¹¹. Jednak wydają się one łatwiejsze do rozwiązania niż trudności, zarówno praktyczne, jak i teoretyczne, które towarzyszą alternatywnej monistycznej teorii syjonizmu. Wydarzenia ostatniego półwiecza - syjonizm podczas i po nazistowskim ludobójstwie - wzmacniają siłę owego kontrastu i pogłębiają cień podejrzeń, które ludobójstwo nakłada na bardziej standardowe poglądy. Podawanie w wątpliwość koncepcji bipolarnej z tego powodu, że uznaje ona znaczenie żydowskiej egzystencji poza Izraelem - co jest zwykle punktem wyjścia ataków na tę pozycję - jest z góry wypaczeniem dyskusji, ponieważ zakłada w teorii, ale i w praktyce, że to na Żydów w diasporze spada główny (w rzeczywistości nie do udźwignięcia) ciężar udowodnienia tej tezy. Teoria, która po prostu zakłada, że problemy w określaniu charakteru żydowskiego istnienia poza Izraelem nie odnoszą się również (pośrednio lub bezpośrednio) do egzystencji wiedzianej w jego granicach, opiera się na niedowiedzionych przesłankach. Są to te przesłanki, z którymi musi się zmierzyć jakakolwiek koncepcja syjonizmu - czy i w jakiej mierze egzystencja staje się bezproblemowa dla tych Żydów, którzy przenieśli się do Izraela. Często spotykane założenia tego rodzaju wydają się wyraźnie błędne, dlatego że, po pierwsze, pewne zagadnienia związane z żydowskim istnieniem dają się całkowicie oddzielić od kwestii „miejsca” i po drugie, nawet wśród problemów z tym związanych wiele jest udziałem Żydów żyjących zarówno w Izraelu, jak poza jego granicami.

W rzeczywistości dla jednego z tych wspólnych problemów zasada bipolarności jest jeśli nie warunkiem koniecznym to przynajmniej pożytecznym krokiem w stronę dostarczenia rozwiązania. Istnienie żydowskich wspólnot poza Izraelem - postrzegane nawet w kategoriach ściśle politycznych - jest faktycznie korzystne do tego stopnia, że można dowieść, iż dobre strony tej sytuacji przeważają nad alternatywą, którą byłoby ich zbiorowe przeniesienie się do Izraela. Taki pogląd daleki jest od podawania w wątpliwość lub pomniejszania znaczenia istnienia państwa żydowskiego. Poważne uzależnienie Izraela od żydowskich wspólnot diaspory jest tylko jednym z aspektów owej relacji, chociaż również i na tej podstawie można twierdzić, że wskazane jest, aby Żydzi spoza Izraela podtrzymywali swą egzystencję, nawet gdy - z punktu widzenia politycznego syjonizmu - oznaczałoby to poświęcenie samych sie-

¹¹ Tak więc, przykładowo, Yehuda Bauer stwierdza, że „dla dobra Izraela jako dobrze prosperującej całości, potrzebna jest żywotna amerykańsko-żydowska Diaspora” (w: Moshe D a v i s (red.), *Zionism in Transition*, New York, Arno Press 1980, s. 259).

bie¹². Nawiązuję tutaj nie tylko do finansowego i politycznego wsparcia przekazywanego Izraelowi przez żydowskie wspólnoty diaspory, ale do znaczenia, jakie ma dla Izraela ich wkład społeczny i kulturowy: przejawem tej relacji są niebagatelne zobowiązania izraelskich instytucji - naukowych, technologicznych, artystycznych, a nawet religijnych - wobec żydowskich, nieizraelskich źródeł na całym świecie. Można argumentować, że odzwierciedla to raczej obecne okoliczności historyczne niż długoterminowy bądź nierozzerwalny związek oraz, że te okoliczności nawet w swej obecnej formie mają mniejsze znaczenie niż przeniesienie wspólnot diaspory do Izraela — gdyby takowe nastąpiło. Nieprawdopodobieństwo takich przenosin nie jest ani jedynym, ani najsilniejszym argumentem przeciwko pogładowi, że syjonizmowi lub żydowskiej tożsamości najlepiej przysłużyłby się masowy powrót Żydów do Izraela.

Twierdzenie, że Izrael, państwo lub ziemia, potrzebuje diaspory, że rola żydowskich społeczności spoza Izraela jest integralnie powiązana z jego rolą jako taką, opiera się w każdym razie na czymś więcej niż tylko kulturowych lub materialnych okolicznościach, które, przynajmniej w tym momencie, wskazują na podobną konkluzję. Jeśli więź pomiędzy Żydami a Syjonem jest nie tylko polityczna, jeżeli „obietnica” ziemi wymaga niesienia świadectwa o obietnicy i o ziemi, to przynajmniej w pewnym sensie nie ma znaczenia, gdzie żyją Żydzi. Jako że z obietnicą wiąże się nakaz wspólnego obowiązku i religijnej celowości osiąganych sposobami, w których „przestrzenna” lub polityczna tożsamość nie odgrywa szczególnej roli, Żydzi mogą go wypełniać bez względu na to, gdzie się znajdują. Go więcej, jeżeli chodzi o te aspekty żydowskiego zaangażowania, to Żyd żyjący w Izraelu może być równie daleki od tego, co zakłada ideał syjonistyczny, jak Żyd żyjący w Etiopii lub Argentynie, ponieważ, powtórzmy, fizyczne lub też polityczne właściwości miejsca lub państwa nie wyczerpują warunków obietnicy. Poza tym dla Żydów izraelskich istnieje zawsze szczególne niebezpieczeństwo błędnego uznania samej ziemi za rzekome uosobienie obietnicy. (Polityczny, *quasi*-religijny ruch na rzecz „Wielkiego Izraela”, który wywiera teraz silny wpływ na myśl izraelską, chociaż niewątpliwie pozostaje jedną z wersji doktryny syjonistycznej, nie jest z pewnością jej konsekwencją. Nie jest nawet spójny ze wszystkimi jej wersjami.)

Istnieje również - stanowiące drugą skrajność - niebezpieczeństwo odwrócenia specyfiki syjonizmu w uogólnioną abstrakcję lub narzędzie heurystyczne. To, co zostało tu powiedziane, nie ma na celu wyznaczenia syjonizmowi roli metafory niedoskonałości lub historycznej skończoności - w sensie takim, że mógł skupiać uwagę Żydów tylko wtedy, gdy pozostawał nie zrealizowany. Ta koncepcja - powiązana z tradycyjnym mesjanizmem i do niego równoległa - miała psychologiczne znaczenie

¹² Nawet ta koncepcja „wspólnej tożsamości” może łatwo ulec wypaczeniu. Przykładowo, Eliezer Schweid pisze, że „dopóki cały lud żydowski nie mieszka w swej ojczyźnie, wszystkie części narodu dzielą po równo zalety ziemi ojczyźnej i wady diaspory” (D a v i s, *Zionism*, s. 245). Jeśli jednak, jak sugerowałem, coś więcej pozostaje do podziału dla obu stron, wówczas to, co proponuje Schweid, nie jest podziałem „równym”.

w poglądach na syjonizm podtrzymywanych przez wielu Żydów w diasporze przed utworzeniem państwa Izrael i w pewnej mierze utrzymuje się ona nadal. (Dla Żydów, dla których autentyczny powrót do Syjonu wymaga nadejścia Mesjasza i odbudowy Świątyni, ta metaforyczna rola ciągle jest istotna, nawet jeśli żyją obecnie w Izraelu.) Istnienie i dostępność Izraela zmniejszają rolę tego czynnika w syjonistycznej idei oraz naruszają równowagę tradycyjnych koncepcji syjonistycznych i statusu diaspy. (Tutaj znowu pojawia się nieoczekiwany związek pomiędzy syjonizmem a nazistowskim ludobójstwem, ponieważ wydaje się prawdopodobne, że stała uwaga, jaką diaspora poświęca „Holocaustowi” jest częściowo spowodowana faktem, iż jest on „bipolarny”, tzn. dotyczy tak samo Żydów z Izraela, jak i spoza niego; wyjaśnia to również dlaczego upamiętnianie nazistowskiego ludobójstwa zastępuje obecnie w pewnej mierze rolę odgrywaną wcześniej przez syjonizm w kulturze diaspy.)

Oczywiście to zachwianie równowagi może sugerować głębszą możliwość, taką, że syjonistyczna idea i diaspora owocnie ze sobą współlistniały, ponieważ ta pierwsza zajmowała uprzywilejowane pozycje; zmiana jaką tutaj opisałem, mogła utrudnić raczej niż zwiększyć szansę bipolarności. Innymi słowy, można utrzymywać, że dotychczasowe uprzywilejowanie w myśli syjonistycznej Syjonu nad diasporą było konieczne dla wspierania tego, co było faktycznie wzajemną między nimi relacją i zmiana pierwszego członu mogła tę relację zaburzyć. Jeżeli ocena diaspy jest ogólnie, jak opisał to Achad Ha-Am „subiektywnie negatywna, lecz obiektywnie pozytywna”, to obecnym zadaniem dla syjonizmu, opartym na zasadzie bipolarności, byłoby przewyciężenie subiektywnie negatywnego postrzegania diaspy - poglądu dotychczas powszechnego - jak stwierdził Achad Ha-Am - zarówno w diasporze, jak i w Izraelu - bez zmiany jej znaczenia jako obiektywnie pozytywnego. Wydaje się, że nie istnieje żadna wewnętrzna przyczyna, dla której nie można by tego celu osiągnąć - ale to stwierdzenie dalekie jest od zapewnienia gwarancji dla takiej możliwości - dokładniejsza analiza tematu wciąż czeka na swych badaczy.

Oczywiście, powyższa propozycja nie określa sposobów istnienia bipolarnej raczej niż monistycznej relacji pomiędzy diasporą a Izraelem. Potrzebny jest pełniejszy opis tego, jak wspólnoty diaspy mogłyby współistnieć i tworzyć wzajemny układ z Izraelem, coś więcej niż tylko stwierdzenie, że taka relacja jest możliwa i wskazana lub nawet, że z historycznego punktu widzenia w rzeczywistości już funkcjonuje (choć to ostatnie jest z pewnością istotne). To zagadnienie jest zbyt szerokie, abyśmy mogli się nim zająć w tym miejscu i faktycznie tak blisko związane z przewidywaniami dotyczącymi przyszłej sytuacji Żydów w Izraelu i poza nim, że jakakolwiek recepta, bez względu na to jak szczegółowa, byłaby niewątpliwie niewystarczająca i prawdopodobnie błędna. Jednak zarys takiej relacji pojawia się w powyższych odniesieniach do kulturowego syjonizmu Achada Ha-Ama, który, zgodnie z jego sugestiami, pozostaje spójny z innymi pierwotnymi koncepcjami syjonizmu poprzedzającymi w większości polityczne wersje późnego wieku dziewiętnastego. Bez wątplenia we wszystkich tych opisach, pomimo różnic w konkretnych interpretacjach, jest mowa o szczególnej relacji

istniejącej w obrębie judaizmu pomiędzy ludem a ziemią Izraela: w tym sensie syjonizm, z centrum w Syjonie, jest nieodzowny. I chociaż żydowska tożsamość w dużej mierze pozostaje niedoktrynalna, uprzywilejowanie ziemi Izraela byłoby zaliczone jeśli nie w poczet najbardziej podstawowych zasad (przykładowo nie jest ono zawarte w prawie Majmonidesa), to na pewno do zbioru niedaleko odbiegającego od nich swym znaczeniem. Kwestia dokładnego zrozumienia tej relacji (nawet stwierdzenie, że powinna być pojmowana dosłownie, nie jest bardzo pomocne) jest stałym problemem, którego złożoność uwypuklają nadmierne uproszczenia politycznego syjonizmu. To, co jest wspólne dla głównych historycznych przekazów obejmuje szacunek dla początków wspólnoty i dla więzi umiejscowionej ściśle w czasie i przestrzeni, ale mimo to nie jest ono wyłącznie konwencjonalne lub polityczne. Te przesłanki wskazują na czynnik, który rozróżniłby zagadnienie żydowskiej tożsamości od kwestii doktrynalnych przekonań, z jednej strony, a nacjonalizmu lub innych, głównie politycznych, systemów, z drugiej. Te warunki są minimalne i niesatysfakcjonujące, ale mimo to potwierdzają elementy subiektywizmu i partykularyzmu zalecane zazwyczaj przez syjonizm.

Istnieje oczywiście w żydowskiej tradycji impuls przeciwny twierdzeniu na rzecz partykularyzacji, daleki od samej idei określonego umiejscowienia (nawet metaforycznego) więzi religijnych i kulturowych. Impuls ten skierowany jest nie tylko przeciwko zaściankowemu nadużyciom - przykładowo, w tyradach Proroków, przeciwko tym, którzy kładą nacisk na literę prawa kosztem ogólnych zasad sprawiedliwości społecznej - ale również ma swój własny pozytywny charakter uniwersalizując, a zatem i uzewnętrzniając praktyki judaizmu. Judaizm reformowany bez wątpienia wyolbrzymia ten aspekt, błędnie przedstawiając go jako „profetyczny judaizm” (jak gdyby twierdzenia Proroków były po prostu antynomiczne, podtrzymujące ducha prawa przeciwko jego konsekwentnie represyjnej literze); ale nie ma również wątpliwości, że to co może być w ten sposób wyolbrzymione pozostaje mimo wszystko rzeczywiste. Jest to forma łącznika między tą i drugą, partykularną stroną tradycji, co może ujawnić nieuchronną i uzasadnioną pozytywną rolę diaspory.

Wydaje się, że istnieje istotna różnica pomiędzy koncepcją judaizmu skierowanego do wewnątrz, a zatem koncentrującego swe przywiązanie wyłącznie na ziemi Izraela i zrodzonych przez nią religijnych i kulturowych instytucjach, a koncepcją, w której ten pogląd łączy się z innym, zwróconym w przeciwnym kierunku, zajmującym się otaczającym światem i w ten sposób przekładającym to, co przychodzi z zewnątrz na tkankę tradycji żydowskiej. Historyczna odrębność tej tradycji jest niezaprzeczalna i syjonizm, bez względu na to jak rozumiany, pozostaje z nią związany; ani nakazy żydowskiego prawa religijnego, ani tożsamość narodu nie mogą być przekształcone w metafory lub wyabstrahowane ze swych treści bez towarzyszących temu procesowi zniekształceń. Co więcej, ważny element tej odrębności stanowi ziemia oraz (w mniejszym stopniu) idea autonomicznej na niej egzystencji. Jednak specyfika judaizmu nie jest tylko kwestią praktyki czy działania. Bez względu na to, jaki byłby w judaizmie

nacisk na praktykę lub prawo jako niezależne od „przyczyn” czy nawet idei, nie oznacza to, że nie istnieją zasady ogólne, które mają swój udział w tejże praktyce. Z pewnością przesadą byłoby twierdzenie, że jedynie żydowska egzystencja poza Izraelem reprezentuje czy też udziela głosu uniwersalistycznemu i skierowanemu na zewnątrz impulsowi w ramach judaizmu, zapewniając mu konkretną obecność na całym świecie; lub że bez pojawienia się uniwersalistycznego impulsu, mocą implikacji, zaprzeczona zostałaby idea transcendencji. Nie może być jednak wątpliwości, że historycznie rzecz ujmując, diaspora miała swój wkład w owe idee i że tak długo jak istnieje, może taką działalność kontynuować. To w takim właśnie sensie żydowska wspólnota w obrębie państwa Izrael ma swoich sprzymierzeńców w żydowskich wspólnotach żyjących poza jego granicami - obie zbiorowości są zaangażowane we wspólny projekt, który następnie oddzielnie wspiera każdą z nich. Jest prawdopodobnie przesadą przekonanie, że judaizm (a zatem bezpośrednio lub pośrednio syjonizm) potrzebuje diaspory, ale nawet bardziej umiarkowane stwierdzenie o zgodności lub kompatybilności czy współzależności pomiędzy nimi ma istotne konsekwencje¹³.

Oczywiście istnieje jeden Izrael i wiele innych krajów, gdzie żyją wspólnoty diaspory i żaden z nich nie liczy się dla żydowskiej tożsamości tak, jak liczy się sam Izrael. Jednak wyobraźmy sobie przez moment nagłe zniknięcie owych społeczności (nie z powodu kataklizmu, ale może wskutek przeniesienia się ich do Izraela). Czy nie zmieniłoby to, pomijając model geografii politycznej, samej koncepcji żydowskiego zaangażowania i działania? W takim samym stopniu, w jakim wydarzenie to byłoby spełnieniem części tradycyjnych aspiracji, wymusiłoby ono również zmiany w innych aspektach teoretycznej i moralnej struktury tożsamości żydowskiej. Konsekwencje takiego „myślowego eksperymentu” winny być traktowane poważnie. Samo tylko powstanie państwa Izrael i możliwości, jakie to otworzyło, zmusiło Żydów z diaspory do przemyślenia, czym od tego momentu będzie dla nich syjonizm, tak więc ta druga możliwość może spowodować płynące zarówno z Izraela, jak i spoza jego granic uznanie zasadności istnienia diaspory. Izrael i diaspora mogą być teraz postrzegane jako integralne z syjonizmem i motywujące go. Metaforyczne analogie powyższej relacji (zewnątrz - wewnątrz) odwołujące się do związku szprych w kole do jego piasty są zbyt skondensowane, by oddać złożoność dwóch składników relacji pomiędzy diasporą a Izraelem, ale pomocne przy określeniu rodzaju relacji, którą pociąga za sobą pojęcie bipolarności. Jeżeli oba elementy są konieczne, rozmowa o tym, który jest bardziej potrzebny, ma coraz mniejsze znaczenie.

Powyższe komentarze nie podają w wątpliwości znaczenia państwa Izrael dla syjonizmu i judaizmu, szczególnie że cechy, które obejmuje ta relacja, są nie tylko natury

¹³ Jedną z nich pojawiała się w nie całkiem jednoznacznej, lecz mocno dyskutowanej deklaracji ratyfikowanej na XXIX Kongresie Syjonistycznym w 1978 roku stwierdzającej, iż „kontynuacja żydowskiego życia w diasporze jest rzeczywistością, syjonizm zaś stara się wzmocnić żydowskie życie i samorealizację”.

politycznej, ale również moralnej, religijnej i kulturalnej. Nawet gdyby miało to być tylko przywrócenie do życia języka hebrajskiego, tej pełnej wyrazu nici przewijającej się przez historię Żydów nie tylko instrumentalnie, ale namacalnie - dług żydowskich wspólnot żyjących poza Izraelem byłby już niezaprzeczalny; owo odrodzenie ma poważne konsekwencje dla żydowskiej edukacji religijnej i klasycznej tak w diasporze, jak i w żydowskiej kulturze popularnej. Jeżeli doda się do tego inne widoczne aspekty żydowskiej wiedzy i świadomości, które zostały rozwinięte lub zainicjowane dzięki istnieniu Izraela (na przykład praktyczne ożywienie studiów nad historią żydowską), przeszłe i nieustające znaczenie tego państwa dla diaspory będzie oczywiste, bez względu na ocenę politycznych elementów syjonizmu.

Należy jeszcze zaznaczyć, że nawet gdyby ten rozwój nie mógł mieć czy też nie miałby miejsca bez Izraela i nawet jeśli Żydzi mieszkający poza Izraelem nie mieliby w nim swego udziału (żadne z tych stwierdzeń nie jest całkowicie prawdziwe), ciągle jeszcze nie byłoby wystarczającej podstawy dla ogłaszania przez Izrael niezależności diaspory, a jeszcze mniej dla propozycji, by niezależność taka była jedynym celem, w stronę którego powinny zmierzać jej wysiłki i istnienie. Sama różnorodność stylów, za pomocą których diaspora przemawia i przeformułowuje wspólne pojęcia i praktyki, jest jej wkładem w żydowską tożsamość, jednak czymś jeszcze ważniejszym, chociaż obfitującym w niebezpieczeństwa i groźby niepowodzenia, jest usytuowanie diaspory pomiędzy judaizmem (i Izraelem) a światem i to, co z tej pozycji przekazywała w przeszłości w obu kierunkach. Diaspora rozpatrywana w tych kategoriach nie jest jedynie metaforą dla uniwersalizmu, ale aktywnym środkiem, który do niego prowadzi; jest zatem również skierowana w stronę syjonizmu, o tyle, o ile jest on również częścią bardziej ogólnej idei żydowskiej tożsamości.

Można się sprzeciwić zarysowanej tutaj koncepcji bipolarnej, twierdząc, że jednoczesne patrzenie w dwóch kierunkach nie przypomina w ogóle syjonizmu. W praktyce jawi się to jedynie jako ratyfikacja uznanego przez większość za problematyczne *status quo* (za przykład może służyć satyryczna definicja syjonizmu jako zaangażowania kogoś w to, by wysłać do Izraela kogoś innego). Z pewnością taki sprzeciw jest łatwy do zakwestionowania, ponieważ uprzywilejowuje jedną koncepcję syjonizmu z wyłączeniem innych, podczas gdy tu chodzi o kwestię, czym syjonizm może być współcześnie i czy zawiera tradycyjnie dominujący wizerunek siebie samego jako asymetrycznego, skierowanego wyłącznie w stronę Izraela.

Zastrzeżenie to jest tym trudniejsze do obrony, że zachęca do zalecania zmian, a jest mało prawdopodobne, że nastąpią one jedynie dlatego, że zostały zalecone. Jeżeli poprzez *status quo* zarzut ten odwołuje się do koegzystencji Izraela i diaspory, to w rzeczywistości relacja ta jest jednocześnie faktem oraz w proponowanej tu koncepcji perspektywą. Tak długo jak diaspora jest postrzegana (przez siebie samą i przez innych) jako z gruntu wadliwa, jej cel będzie definiowany przez pryzmat jej charakteru, a jeszcze wcześniej, przez pryzmat istnienia Izraela. Sam - skoncentrowany na sobie - Izrael będzie skłonny do przyjęcia tego za swoją przesłankę. W przeciwi-

stwie do tego, w przypadku bipolarności zakłada się definicję innego i wspólnego celu, w którym wzajemna relacja pomiędzy tymi dwoma biegunami staje się nie mniej ważną cechą syjonizmu niż to, co każdy z nich dostarcza niezależnie od siebie. Z pewnością pozostaje to spójne z tradycją, w której nawet syjonizm nie jest, lub jest nie tylko, celem samym w sobie, lecz jedną spośród kilku idei, która tak jak pozostałe służy również jako środek w obrębie bardziej ogólnej struktury tożsamości i więzi. Jedynie poprzez takie rozumowanie stwierdzenie, że istnienie Izraela wzmacnia wspólnoty diaspory w ich woli pozostania w takiej formie, staje się prawdą, jaką jest z historycznego punktu widzenia, a nie sprzecznością, którą staje się w monistycznych poglądach syjonistycznych¹⁴.

Wszystko to przypisuje żydowskiej diasporze zarówno poczucie celu, jak i środki konieczne do podtrzymywania jej udziału w podwójnych wysiłkach, jednak pochopte byłoby lekceważenie możliwości, że zakończą się one niepowodzeniem, gdyż asymilacja może do tego stopnia osłabić wolę diaspory, iż doprowadzi do sytuacji, w której z praktycznego punktu widzenia okaże się, że Żydzi powrócili do Syjonu - ponieważ żaden z nich poza nim nie pozostanie. (Ben Gurion użył mocnej metafory „pocałunek śmierci”, aby opisać atrakcyjność i pokusę tej siły przyciągania). Trudno poddać ocenie podobne prorocтва, ponieważ dowody za i przeciw oraz zagadkowy fakt przetrwania diaspory przez ponad dwa tysiąclecia (włączając w to prawie dwa wieki „emancypacji”), w wielkiej różnorodności społecznych i kulturowych kontekstów nie pochodzą z układu okoliczności dokładnie takiego jak obecnie. Jest prawie tak, jakby stanowisko przyjmowane w tej kwestii było częścią szerszej decyzji o ułożeniu czyjegoś życia, a nie było od niej wcześniejsze. Nie powinno zatem zaskakiwać, że ci, którzy argumentują za zdolnością diaspory do przetrwania, skłaniają się ku życiu w niej, a ci co do tego sceptyczni - nie (choć owe fakty biograficzne powinny być właściwie całkiem niezależne od prorocत्व). Ten ostatni punkt jest istotny, gdyż równoważy rzekomo naukowe (ale wprowadzające w błąd) przewidywania o zniknięciu diaspory na skutek asymilacji - nie dlatego, że nie posiadamy dowodów, ale dlatego, że nie możemy być pewni, jak je zinterpretować. Zwraca też uwagę na inny problem, a mianowicie na fakt, że przyszłość judaizmu, w diasporze czy Izraelu, związana jest nie tylko z sytuacją Żydów, ale również z miejscem religijnych i kulturalnych wartości oraz idei we współczesnym świecie. Różnica między judaizmem a innymi religiami nie uwalnia go od ulegania wpływom historycznym, a więc politycznych, społecznych i kulturalnych zmian, jakie oddziałują na inne religie. W takiej mierze jak każda religia, która staje w obliczu wzrastającej presji pochodzącej z groźnej hegemonii technologii i sekularyzacji, skutki owych procesów z pewnością będą - a nawet już są - odczuwane w judaizmie i syjonizmie (i w fundamentalistycznej reakcji na tę presję), nie tylko

¹⁴ Zobacz dyskusję dotyczącą współczesnych poglądów na status diaspory - większość z nich stoi w opozycji do prezentowanego tutaj stanowiska - Arnold E i s e n, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1986, rozdz. 7.

w diasporze, ale również w Izraelu. Biorąc pod uwagę to wyzwanie, można wyciągnąć wnioszek, że judaizm bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje różnorodnego i pochodzącego z obu źródeł wsparcia.

Zatem to są przyczyny, dla których idea syjonistyczna może i powinna być elementem żydowskiej egzystencji w Izraelu i poza jego granicami. Przyczyny te zachowują oczywiście aktualność obecnie w połączeniu z istnieniem Izraela jako w przeważającej mierze państwa żydowskiego, które jest ojczyzną trzech i pół miliona Żydów. Zgodnie z powyższymi rozważaniami jest oczywiste, że zagrożenie jego egzystencji byłoby w sposób nieunikniony zagrożeniem dla Żydów mieszkających poza jego granicami, nie tylko z powodu możliwości zaistnienia efektu *domina* (choć jest on możliwy) i nie tylko z powodu wspólnej tożsamości (dotyczyłoby to Żydów bez względu na miejsce zamieszkania), ale ponieważ w definicji wspólnoty jako całości jest ono jednym z dwóch podstawowych źródeł. A zatem, Izrael stanowczo powinien pozostać centrum zainteresowania i troski Żydów żyjących gdzie indziej, ponieważ relacja między nimi jest wzajemna. Z drugiej strony, związek Izraela z żydowską diasporą jest podyktowany czymś więcej niż tylko rozważaniem jego własnej tożsamości, zaangażowanie i zasoby są z nią połączone. A zatem ostatnia dyskusja o „prawie” Żydów spoza Izraela do zabierania głosu w sprawach polityki lub charakteru izraelskiego społeczeństwa często błędnie interpretuje to zagadnienie. Jest oczywiste, że nieizraelscy Żydzi nie są obywatelami Izraela, nie służą w izraelskiej armii, nie głosują w wyborach itd. Jednak to, że mają oni prawo interesować się tym, co dzieje się w Izraelu (a także co przydarza się Izraelowi) wydaje się również oczywiste. Z pewnością argument, że Żydzi z diaspyry powinni być zaangażowani w sprawy Izraela, lecz mają wyrażać to jedynie przez popieranie partii politycznej, która akurat w tym momencie rządzi w Izraelu, ma niewiele na swoją obronę, oprócz tego, że byłoby to życzenie jakiegoś izraelskiego ugrupowania. Poglądy takie jak Shloma Avineri’ego¹⁵, który w relacji z diasporą przypisuje „normatywną” rolę wyłącznie Izraelowi, podkreślają jedynie podział, zgodnie z którym diaspora ma tylko obowiązki i żadnych praw, w przeciwieństwie do Izraela, mającego wszystkie prawa i żadnych wobec diaspyry zobowiązań. Nie ma żadnego powodu, by wierzyć, że taki brak równowagi jest korzystniejszy - lub sprawiedliwszy - z punktu widzenia koncepcji tożsamości żydowskiej, niż wtedy, gdy dotyczy rządów politycznych w ogóle.

Snując refleksje o syjonizmie w terażniejszości (i dla przyszłości), odbiegliśmy daleko od punktu wyjścia niniejszej dyskusji: postrzegania syjonizmu po nazistowskim ludobójstwie. Jednak z wyjaśnionych na początku powodów nasze rozważania miały dotyczyć następstw owego wydarzenia dla syjonizmu, bez względu na to, dokąd by nas to zaprowadziło. Z tego, co zostało powiedziane, mogłoby się wydawać, iż nazistowskie ludobójstwo obiektywnie niewiele zmieniło w charakterze syjonizmu. Jednak sam ten fakt okazuje się znaczący, gdyż wydarzenie było ekstremalne; wyma-

¹⁵ Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, New York, Basic Books 1981.

ga to zrozumienia, tak jak w przypadku odkrycia struktury, która pozostała nieporuszona w trakcie trzęsienia ziemi. Sposób, w jaki nazistowskie ludobójstwo wkracza w dzieje syjonizmu i nie tworzy z niego zjawiska czysto historycznego lub politycznego, mocno określa, czym syjonizm powinien i może jeszcze być. O zbrodniach nazistowskiego ludobójstwa należy nieustannie opowiadać, a prześledzenie historii syjonizmu w dwudziestym wieku jest ważnym sposobem opowiadania o tym wydarzeniu i nie ulega to wątpliwości ze względu na przejmujące zetknięcie owych zjawisk. Każdy, kto odnajduje w tym kontakcie łatwy morał, że pewne dobro może wynikać nawet z wielkiego zła, dyskredytuje swój własny wniosek - nie można jednak kwestionować, że nazistowskie ludobójstwo miało wpływ na praktyczny przebieg historii syjonizmu i na koncepcje tego, czym miał on podobno być. Z pewnością pojawia się tu wyraźnie konkluzja, że opisywanie syjonizmu tylko w kategoriach politycznych oznacza pojmowanie państwa Izrael wyłącznie jako pomnika upamiętniającego przeszłość lub jako schronienia na przyszłość - a to nie wystarczy do utrzymania narodu, religii, kultury a prawdopodobnie nawet i państwa. Istnieje jednak pewna alternatywa.

MÓWIENIE - PISANIE - NAUCZANIE. INSTYTUCJE PAMIĘCI

1. INSTYTUCJE JAKO PAMIĘĆ

Mija 45 lat od zakończenia nazistowskiego ludobójstwa. Dobiegły końca cierpienia, udręka i śmierć milionów jednostkowych istnień. I natychmiast przeszłość zaczęła przesuwać się ze sfery pamięci w stronę historii. Historia ta, co zrozumiałe, była w pierwszych latach głównie historią milczenia. Dostępne były dowody, takie jak nazwiska, liczby i daty. Jednak służą one abstrakcji, a niedawna przeszłość nie dawała do niej łatwego dostępu; w każdym razie nie istniały wymierne jednostki bólu, straty i przekreślonej przyszłości, poprzez które bezpośrednio tego, co miało miejsce, mogłaby zostać przekształcona w refleksję. Ci, którzy stanęli w obliczu śmierci i ocalili dzięki połączeniu przypadku i woli przetrwania; ci, którzy zaplanowali i dokonywali ludobójstwa, ażeby następnie zobaczyć jego koniec w swej własnej kłesce; ci, którzy jako świadkowie obserwowali, czasami obojętnie, czasami z życzliwymi intencjami, ale nawet wtedy pełni wątpliwości uniemożliwiających działanie — wszyscy oni znaleźli się w tym momencie w sytuacji, kiedy niewiele można było powiedzieć, kiedy nic, co mogłoby nadać jakiś kształt przyszłości, nie wydawało się prawdopodobne lub nawet możliwe, kiedy istniała jedynie realność zagłady.

Nie jest więc zaskakujące, że pierwsze lata od zakończenia wojny były głównie latami milczenia, kiedy ocalali, których ludobójstwo dotknęło bezpośrednio, skorzystali ze sposobności pozostawienia za sobą wrzawy utworzonej z tak wielu różnych głosów, że razem mogły brzmieć mniej jak polifonia, a bardziej jak hałas. Jakaś część tego początkowego milczenia była kwestią wyboru: ocalali zatrzymali się dla nabrania oddechu, aby spojrzeć z niedowierzaniem na obietnicę przyszłości; obserwatorzy doświadczyli wstydu pod koniec tragedii, w której nagle odkryli siebie jako aktorów; sprawcy ludobójstwa mieli nadzieję, że zapomną lub, częściej, że zostaną zapomniani. Jednak wiele z tego milczenia było odruchem, bezgłośnym krzykiem: historii nagle zabrakło słów.

Wszelako ten niemy krzyk, najbardziej bezpośrednia i konkretna odpowiedź, minął szybko. Życie - nawet gdy ugina się pod ciężarem masakry - zdaje się być skazane na mówienie, szczegółowe opowiadanie, wspomnienia i refleksje, a następnie również poza tymi impulsami na udzielanie odpowiedzi na pytania zadawane przez

nowe pokolenie poszukujące swego własnego głosu; wszystkie owe roszczenia indywidualnych jednostek znalazły swój wyraz. A zatem ocalali odnaleźli słowa, początkowo stonowane, często w nowych i obcych dla siebie językach, jednak zawsze, nawet w chwilach wahania, pod niezwykle przymusem: było coś, co wiedzieli i musieli przekazać innym. To, co widzieli, było dla oczu niewiarygodne, a zatem sięgnęli po potwierdzenie ze strony opinii publicznej, jak gdyby jedynie to mogło przynieść środki dla zrozumienia strasznej i wyobcowanej rzeczywistości, która w nich tkwiła. Świadkowie również, poniewczasie, próbowali robić, co mogli, pytając - często w sposób wrogi, rzadko niewinnie, czym spowodowane były te wydarzenia lub jak można było do nich dopuścić. Naukowcy sięgnęli po pióra. I tak zaczęły powstawać kroniki, ekspozycje, narracje - a wraz z nimi prace umysłu i wyobraźni oraz tezy i hipotezy, oskarżenia i zaprzeczenia, osądy. Kultura zmieniła indywidualną pamięć w systematyczne formy wyrazu: aksjomaty wyjaśniania historycznego, kompilacje danych statystycznych, narzędzia fikcji i poezji, aspiracje podsumowań teologicznych. Następnie te pojedyncze wątki, ciągle jeszcze odosobnione z powodu źródeł tkwiących w indywidualnej świadomości, przekształciły się w instytucje o większym i zbiorowym zasięgu: prawa i procesy sądowe, muzea, biblioteki, centra naukowe, kursy, konferencje, pomniki z brązu i kamienia. Indywidualna pamięć, wyobraźnia i świadomość - czasami bezpośrednia, czasami doznawana pośrednio - zaczęła się organizować.

Zasięg tych przekształceń jest zrozumiały na poziomach osobistym, socjologicznym i refleksyjnym; biorąc pod uwagę wagę wydarzeń było to nieuniknione. Nie mogło być w każdym razie żadnych wątpliwości co do społecznego uzasadnienia instytucjonalizacji wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa: proces instytucjonalizacji wydaje się naturalny nawet w przypadku zjawisk historycznych mniejszego kalibru, dla uczczenia jednostkowej śmierci i życia, na które wydano wyrok. Kiedy zaczęły się pojawiać instytucje upamiętniające nazistowskie ludobójstwo, zwiększył swe nasilenie drugi aspekt tego zjawiska, który ma nawet takie samo uzasadnienie, a o którym mówiono „znieszczenia Holocaustu”. Wraz z przeformułowaniami oraz abstrahowaniem wywołanymi wydarzeniami nieprzezroczytymi poprzez swój ciężar gatunkowy lub grozę, została otwarta droga prowadząca do rozmaitych zafalszowań: przez samouzasadnienia forsowane stale przez teorie i ideologie, przez indywidualne i kulturowe sentymentalizmy odnajdywane w zwrotach ku przeszłości w celu uniknięcia dotkliwej terażniejszości, przez pokusę wyrównania starych porachunków, przez rywalizację pokrzywdzonych o uznanie ich krzywd. Jeżeli dodamy to do zrozumiałych uchybień związanych z brakiem taktu i troski, wynik jest łatwy do przewidzenia. Choć należy zaznaczyć, że znieszczenia Holocaustu nie są tak skrajne, jak mogłyby być, to jednak dowody na jego naruszanie i wykorzystywanie pozostają oczywiste: w retoryce politycznej kierującej zarzut ludobójstwa lub nazizmu w stronę aktów, które, choć bez wątpienia okropne, ani nazizmem, ani ludobójstwem wyraźnie nie są, w projektach literackich i filmowych pokazujących ten temat w konwencji melodramatu lub romansu, w artystycznych lub muzycznych pokazach urządzanych jak towa-

rzyskie uroczystości, w wielu odmianach „holocaustowego biznesu”, od których osoby zajmujące się nazistowskim ludobójstwem nie potrafią lub nie chcą się odciąć; w ekstremalności twierdzenia, iż nazistowskie ludobójstwo w ogóle nie miało miejsca - niesprawiedliwości zbyt rażącej, aby mogła być tylko pogwałceniem. Prawdopodobieństwo takich zniekształceń będzie towarzyszyło wszelkim procesom instytucjonalizacji, uwypuklając jedynie bardziej fundamentalną kwestię: czy moglibyśmy zaprzeczyć, że dla pewnych tematów lub zagadnień cena ta jest zbyt wysoka? Czy czasami nie powinniśmy upierać się przy całkowitym odrzuceniu instytucjonalizacji? I czy w sposób najbardziej bezpośredni nie dotyczy to wydarzeń lub tematów o tak dużym moralnym znaczeniu, że nawet nieznaczne wypaczenie byłoby karygodne?

Zagrożenie zniekształceniami w następstwie nazistowskiego ludobójstwa dotyczy nie tylko największych instytucji, ale sięga indywidualnych twórców lub nauczycieli, chociażby jedynie poprzez ich uzależnienie od „instytucji” języka i literatury. Pewne aspekty tych instytucji zostały przeanalizowane i powinno być już oczywiste, że zagrożenia wynikające z ich deformacji nie dotyczą jedynie ich samych. Wpływają one na instytucjonalne lub społeczne ograniczenia otaczające twórcę. A zatem pisarz, który wyobraża sobie, że uniknie presji zniekształceń instytucjonalnych, szybko zmienia zdanie, gdyż on również - w momencie dopracowywania swej pracy - uzależniony jest od redaktorów, wydawców i publiczności, placówek edukacyjnych, zasobów bibliotecznych i fundacji. W ten sposób zaczyna realizować cele, które mogą być całkowicie niezgodne z jego własnymi, a nawet jeśli tak się nie dzieje, to owe czynniki są wciąż obecne jak nieproszeni, lecz stali goście.

Możliwość, że wywodzące się z tych źródeł zafałszowania będą cechą charakterystyczną wszystkich przypadków instytucjonalizacji, nie daje podstaw do konkluzji, że należy je po prostu zaakceptować jako cenę, którą trzeba zapłacić. W każdym razie problem takiej akceptacji mógłby powstać jedynie w następstwie wcześniejszego - uprzedniego do niej - zagadnienia celu przekładu wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa na nowe formy historii, któremu miałby służyć proces instytucjonalizacji. Fakt instytucjonalizacji jest niezaprzeczalny, widoczny w bibliotekach i muzeach, kursach na uniwersytetach i konferencjach, publicznych obchodach i pomnikach. Wydaje się, że samo pisanie historii jest najbardziej bezpośrednią, instytucjonalną formą, którą przybiera pamięć indywidualna, kiedy rozpoczyna się proces obiektywizacji i możemy, cofając się i badając różne rodzaje ekspresji, pojmować je jako łączny dowód zwrotu od pamięci w stronę historii.

Przyczyny owego zwrotu - spekulatywne, jak zwykle w tego typu rozważaniach, występują w pewnych jego przejawach. Z jednej strony, służy on wielokrotnemu powtarzaniu i ciąglemu odtwarzaniu pamięci subiektywnej, z drugiej, jest środkiem obiektywizacji - formą wypowiedzi zbiorowej, która dostarcza zewnętrznego spojrzenia na indywidualne i subiektywne sposoby wyrazu i w ten sposób łączy je wszystkie razem. Można wykazać, że ani zbiorowa, ani indywidualna ekspresja nie byłyby w ogóle możliwe poza procesem instytucjonalizacji; w tym sensie pamięć zbiorowa jest rów-

niez wcześniejsza od indywidualnej. A zatem instytucjonalizacja nazistowskiego ludobójstwa nie tyle symbolizuje wewnętrzną świadomość zbiorową, co jest jej przyczyną. Zgodnie z sugestią poczynioną w rozdziale 1. niniejszego tomu owa świadomość, w swoich reprezentacjach ludobójstwa, rozciąga się również na instytucje, które na pozór zdają się nie mieć wiele wspólnego z tym zjawiskiem. Konwencja Organizacji Narodów Zjednoczonych w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa jest oczywistym przykładem instytucjonalizacji w następstwie nazistowskiego ludobójstwa; jednak inne mniej wyraźnie związane z nim przykłady, które również nie przyjęłyby swojego obecnego kształtu, gdyby nie było nazistowskiego ludobójstwa, wylaniają się z tego samego procesu. Odnosi się to do każdej historii, nie tylko do żydowskiej lub niemieckiej. Tutaj, jak i w swoich innych przejawach, pamięć jest nierozzerwalnie związana z praktyką społeczną; stanowi ważną część „duszy”, której praktyka społeczna potrzebuje i którą tworzy, aby w ogóle funkcjonować.

Pewne rozważania i analizy dotyczące nazistowskiego ludobójstwa pojawiły się prawie natychmiast, w czasie trwania samych wydarzeń. Jednak dopiero dekadę później stało się ono tematem narracji naukowych i przedmiotem nauczania. Jeszcze później, szczególnie po wojnie 6-dniowej z 1967 roku, „Holocaust” przyjął ogólnie uznaną publiczną formę, jaką posiada do dzisiaj. Pośród przyczyn tego „opóźnienia” (sugerującego nieuchronność przerwania ciszy, chociaż nie ma powodu, żeby zakładać, iż historia zawsze ostatecznie przemówi) przynajmniej jedna zdaje się być nieunikniona: tylko wtedy (to znaczy niedawno) i, spoglądając w przyszłość, przez niedługi okres czasu ci, którzy przetrwali nazistowskie ludobójstwo, dostrzegli zanikającą sposobność do zdania relacji z tego, co jako „ocalali” widzieli i wiedzieli, oraz w rzeczywistości z tego, co „ocalenie” mogło znaczyć dla tych, którzy przeszli przez ludobójstwo i dla kultury, w której miało ono miejsce. Niewątpliwie te niepewne przewidywania, dodając uznanie przyszłości do ciężaru przeszłości, wyjaśniają niedawne rozbudzenie świadomości i bardziej jednomyślne przywoływanie pamięci instytucjonalnej do wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa. Jest również zrozumiałe, że w momencie, kiedy indywidualna świadomość uzna swoje ograniczenia, pamięć jednostkowa powinna jak najbardziej świadomie zwrócić się w stronę historii. A zatem pragnieniem historii i innych instytucji pamięci jest wyjście poza indywidualną pamięć i miejsce, wywołanie przyszłości w imię przeszłości, kiedy zniknie rozróżnienie pomiędzy przeszłością a teraźniejszością — to znaczy, kiedy nie będzie już ocalałych. Instytucjonalizacja, która przyjdzie potem, przyniesie poczucie nieprawdopodobieństwa, a nawet arbitralności, ponieważ jej zadaniem, między innymi, jest tworzenie pamięci subiektywnej. Jest mało prawdopodobne, by pojawiły się instytucje lub monumenty niezainicjowane przez pamięć o wydarzeniach, które mają upamiętniać.

Spośród założeń leżących u podstaw powyższych uwag najbardziej centralnym jest to, że pamięć nawet jednostkowa, ale, co bardziej pewne, zbiorowa, jest świadoma i pozostaje kwestią wyboru. Nie musimy utrzymywać, że każdy akt włączania lub wyłączenia z pamięci jest dobrowolny, aby uznać, że wielka część jej mocy pochodzi

z uświadomienia sobie swoich własnych zdolności. Wybiórczość pamięci jest celowa nawet wtedy, kiedy może wydawać się przypadkowa nie tylko w tym sensie, że pewne rzeczy powinny zostać zapomniane (to też przecież część modelu pamięci) - ale w takim stopniu, w jakim znaczenia społeczne i językowe odzwierciedlają kształty pamięci. W przeciwieństwie do wyobraźni, pamięć i cechy osobistej tożsamości, które od niej zależą, odznaczają się intencyjnością. Monumenty wzniesione wyraźnie w celu upamiętnienia - nagrobki, stele, pomniki, budynki - są najbardziej namacalnymi symbolami form pamięci, pozostają jednak bardziej dostępne w swoich odsłonach niż inne jej „decyzje”. Szczególnie wyraźne jest w nich skupienie kilku źródeł upamiętniającego znaczenia: kroniki, to jest wyznaczenia upamiętnianego zdarzenia lub osoby; interpretacji tego, co ma być upamiętniane (a zatem wypowiedzi na temat wartości, z których upamiętnienie wyrasta); następnie kombinacji intencji i konieczności - skierowanej jednocześnie w przeszłość i przyszłość oraz mającej w tym połączeniu definiować rolę pamięci w kategoriach jej skutków. Przewidywanie skutków (obejmujące również poczucie tego, co wydarzyłoby się bez nich) bardziej stanowczo wskazuje na przyszłość niż przeszłość; to tam monumenty realizują swe cele lub ponoszą klęskę - i również poprzez tę funkcję wskazywania instytucjonalizacji pamięci poświadczają wymownie kluczową rolę instytucjonalizacji w ogóle. Bowiem zgodnie z naszą definicją pomnika są nimi również instytucje jako świadectwa pamięci społecznej i zbiorowej, a pod pewnymi względami jako jej najpotężniejsze nośniki. Nie wszystkie instytucje chętnie potwierdzają swój historyczny charakter (niektóre, dla własnych celów całkowicie mu zaprzeczają); co więcej, tylko nieliczne powstają wyraźnie w celu upamiętnienia, pretekstem zwykle jest analiza przeszłości, odpowiedź na określone problemy. Mimo to historia ujawnia się przez nie w tak pewny sposób, jak warstwy wyrobisk archeologicznych odsłaniają ślady zaginionej cywilizacji. A zatem odwoływanie się do „instytucjonalizacji Holocaustu” nie jest - nie powinno być - pejoratywne. Ta możliwość zapewnia większą łączność przeszłości z przyszłością, niż mogłyby to spełnić jakiegokolwiek indywidualne wysiłki pamięci, chociaż one również nakładają brzemień historii na świadomość społeczną, która - bez nich - chętnie uwolniłaby się od tego ciężaru.

Ważne jest zatem, by w metalowych czy kamiennych pomnikach przedstawiających wizerunki ofiar nazistowskiego ludobójstwa lub w bardziej abstrakcyjnej postaci instytucji społecznych ukształtowanych także przez to wydarzenie, rozpoznać wspólne źródła i cele. Co więcej, częścią tego celu jest zaprzeczanie lub odrzucanie alternatywy, którą dla obu tych form byłoby zapomnienie lub milczenie. Bez wątplenia jest prawdą, że dla pewnych wydarzeń milczenie jest uczciwą i dobrą odpowiedzią - może najuczciwszą i najlepszą. Jednak milczenie może również podlegać instytucjonalizacji - zważywszy na gwarancję trwałości poprzez tłumienie lub wyparcie. Jednak taka odpowiedź historii i pamięci na wydarzenia nazistowskiego ludobójstwa byłaby większą deformacją niż cokolwiek, co zrodziły lub jeszcze mogą stworzyć instytucje dyskursu, indywidualnego lub zbiorowego, wraz ze swymi potencjalnymi przeinacze-

niami. Krytyka wypaczeń Holocaustu - wykorzystywania, sentymentalnego przedstawiania, zniekształcania faktów - bez oceny sytuacji, dla której są one alternatywą - też prowadziłaby do zafałszowania. Ta sama potworność zbrodni, która sprawia, że deformacje są moralnie karygodne, sprawia też, że są możliwe do zniesienia. We wszystkich instytucjach zajmujących się nazistowskim ludobójstwem mamy do czynienia z obiema stronami tego zjawiska. Prawda wygląda tak, że nie możemy uniknąć żadnej z nich.

2. NAUCZANIE O HOLOCAUŚCIE

Większość nauczycieli akademickich zaprzeczyłaby, że zajęcia, które prowadzą, mają cokolwiek wspólnego z etyką, nie mówiąc już o tym, że oni - jako nauczyciele - mogliby zostać oskarżeni o indoktrynację, czyli wpajanie uczniom i studentom swojego systemu wartości. Jednak oni również, pomimo tej powściągliwości, jawnie reprezentują pewne postawy etyczne, które stają się częścią sugestywnego „bagażu” wynieszonego ze szkoły przez ich uczniów. Nie może być inaczej, ponieważ za każdym razem, kiedy nauczyciel odpowiada na pytanie (lub odpowiedzi unika), jest to jednocześnie wypowiedź dotycząca rozumienia jego własnej roli, ideałów edukacji i tego, jak studenci - to znaczy ludzie w roli studentów - powinni być traktowani.

W hierarchii milcząco prezentowanych tym sposobem postaw, ideał tolerancji i związanego z nim pluralizmu zajmuje wysoką pozycję. Powtarzająca się jako motto wyższej edukacji fraza „bezinteresowne poszukiwanie wiedzy” jest symbolem tych jakości, sugerując, że każde stanowisko lub postępowanie zasługuje na uwagę; że różnice w poglądach są nie tylko prawdopodobne, ale mile widziane; że kiedy kończą się dowody lub argumenty, sprzeczne sądy i gusta muszą współistnieć bez względu na konsekwencje; że rozumowanie moralne i praktyczne zaczyna się dopiero tam, gdzie kończy się wiedza teoretyczna (to jest, bezinteresowna) - i że są one całkiem od siebie niezależne. Esej Johna Stuarta Milła *O wolności*, który stanowi zarówno symbol jak i źródło dużej części współczesnej myśli politycznej i moralnej, postuluje tolerancję nie tylko jako cnotę obywatelską, ale i ideał intelektualny i etyczny: nieprawda jest cenna dla głoszenia prawdy. Jest zatem tak, jak gdyby prawda dla własnego dobra łagodziła swe twierdzenia, aby zostawić pożywkę dla swych antagonistów. Nic nie może być całkiem wykluczone, niczego nie wolno pozostawić bez pewnych praw.

Nawet pobieżne spojrzenie na historię społeczną i polityczną od wieku XVIII pokazuje, że walka przeciwko zaściankowości i ustalonej hierarchii wartości o miejsce dla tolerancji i pluralizmu była ciężka i często nie zauważamy faktu, że wartości te mają swoją cenę. Stało się to dla mnie przytłaczająco jasne, kiedy po raz pierwszy wprowadziłem temat nazistowskiego ludobójstwa na zajęciach uniwersyteckich; od tamtego czasu powtórzyło się to kilkakrotnie w tych samych okolicznościach. Nie istniał dla mnie wtedy pewniejszy dowód na różnicę pomiędzy nauczaniem etyki a nauczaniem o etyce, pomiędzy rolą filozofa a rolą profesora filozofii.

Pierwszą z tych sytuacji była dyskusja nad dwiema książkami na niewielkim seminarium dla studentów pierwszych lat. Chodziło o prace: *Eichmann w Jerozolimie* Hanny Arendt oraz *Słonecznik: opowieść i komentarze* Simona Wiesenthala. Arendt w swoim studium o „banalności zła” wychodzi od opisu procesu Eichmanna w 1961 i cofa się do wydarzeń, które do niego doprowadziły. Wiesenthal zwraca się do kilku pisarzy - filozofów, teologów, prawników - o osąd odpowiedzi (i propozycje ich własnych), jakiej udzielił - w czasach kiedy był więźniem obozu koncentracyjnego - umierającemu esesmanowi proszącemu go o „przebaczenie” okrucieństw, których dopuścił się na Żydach w miasteczku na froncie wschodnim. Przedstawiłem te dwie książki razem z innymi lekturami z historii, filozofii i literatury jako serię refleksji nad naturą zła. Myślałem, że źródła te dostarczą różnych poglądów i zarysów koncepcji związanych z etycznym (i nieetycznym) działaniem. Przewidując dyskusję nad tymi zagadnieniami z grupą studentów, która sama w sobie była zróżnicowana, byłem pewny przynajmniej wspólnego punktu wyjścia: że w przypadku tych tekstów i roli, jaką odgrywa w nich zło i krzywda, my - studenci i nauczyciel wraz z autorami - wspólnie uznamy wystąpienie zła, zjawiska, które następnie będziemy próbowali zrozumieć.

Jednak założenie to zderzyło się bezpośrednio z rzeczywistością seminarium, przede wszystkim w trakcie dyskusji nad dwiema pracami, które nazistowskie ludobójstwo na Żydach obrały za swój temat. W przypadku książki Arendt, najsilniejsza reakcja studentów skupiła się na samym procesie Eichmanna. Czy nie był nielegalny? Czy Izraelczycy nie ponosili winy, nie byli moralnie odpowiedzialni, być może tak samo jak Eichmann, uprowadzając go, stawiając przed sądem, a następnie wykonując wyrok? Często reakcją na książkę Wiesenthala było odrzucenie samego pytania: esesman działał jako żołnierz, jego zachowanie zostało ukształtowane przez wykształcenie i ćwiczenia przygotowujące do zawodu, a zatem problem wybaczenia nie powinien w ogóle istnieć. Nie może być tu mowy ani o odpowiedzialności, ani o winie. Nie istnieją środki na rozwiązanie sporów moralnych między narodami i kulturami. Esesman robił to, w co w tym czasie wierzył, że powinien być robić - i to była cała sprawa, o tyle, o ile osąd moralny miałby w ogóle być tu przywołany, szczególnie z dystansu czasu i miejsca.

Należy tu wspomnieć, że odpowiadający w ten sposób studenci nie byli nonszalanccy czy obojętni. Byli inteligentnymi, „dobrymi”, czytającymi sumiennie studentami; prawdopodobnie zdecydowali się zapisać na seminarium, bo powodowało nimi zainteresowanie, a nawet zaangażowanie w tematykę skrótowo przedstawioną na liście jako „Pojęcie zła”. Jednak, kiedy zjawisko zła faktycznie się pojawiło, studenci - ku mojemu wielkiemu zaskoczeniu - byli po prostu na nie ślepi, zastępując to, co leżało wyraźnie przed ich oczami, zbiorem niewyraźnych surogatów. Dylemat - dylemat moralny - wymuszony przez studentów na ich nauczycielu był w tym momencie przytłaczający. Z jednej strony, ich reakcja była dość uczciwa: czytali książki i inne lektury, z których znali ogólny zarys faktów dotyczących wydarzeń nazistowskiego ludobójstwa; pytania, jakie zadawali, były jako pytania racjonalne i szczerze. Studenci

zatem, w pewnym sensie, zapracowali na swoje wątpliwości i to na zasadzie tolerancji, zgodnie z którą przebiegało moje własne szkolenie, i w którą byłem zaangażowany, co znaczyło, że zagadnienia, jakie podnieśli, zasługiwały na poważną, wyważoną i stonowaną dyskusję. Z drugiej strony, tutaj fakty mówiły za siebie: były jednostronne, stronnicze i wcale nie tolerancyjne. Oczywiście sama Arendt zwracała uwagę na zagadnienie legalności procesu Eichmanna - jednak ostatecznie dla niej również to Eichmann i jego działalność, a nie jego proces zostały postawione przed sądem. Wiesenthal rzeczywiście prosił swoich czytelników o ocenę odpowiedzi, jaką dał umiarkowanemu esesmanowi (odwrócił się w milczeniu, odmawiając przebaczenia), ale (prosząc o osąd) nigdy nie podawał w wątpliwość charakteru okoliczności, w których ta prośba się pojawiła. „Patrzcie na nich!! Czy nie widzicie, o czym piszą?” - jakaś część mnie chciała krzyknąć, potrząsnąć siedzącymi przede mną z jak najlepszymi intencjami, przyzwoitymi, inteligentnymi, młodymi ludźmi, co do których zakładałem, że nieprawdopodobne jest, by mogliby jako grupa usprawiedliwiać podobne poczynania, nie mówiąc już o tym, że mogliby ich sobie życzyć.

Faktycznie krzychałem, ale nie bardzo. Głównie pocilem się z gorąca, które nie wynikało z prawdziwego wysiłku, ale z konieczności jednoczesnego poruszania się w dwóch sprzecznych kierunkach. Tolerancja? Pluralizm? Oczywiście. Ale nie pomagają one wyjaśnić sytuacji, która była tak wyraźnie jednostronna. Błaganie? Przeklinanie? Cóż, bez wątplenia. Jednak nie byłyby one zrozumiałe w zestawieniu z oczekiwaniami pielęgnowanymi w studentach przez całą ich edukacyjną przeszłość - tolerancyjne zawieszenie niewiary, charakterystyczne, akademickie gromadzenie poglądów.

Zmusiłem się - w tamtej chwili szybko, potem trochę wolniej - do podjęcia próby zrozumienia, w jaki sposób czytelnik tych dwóch książek mógł na początku, a nawet i później, wyciągnąć takie wnioski jak moi studenci. Jak, zważywszy na poczyniony przez Arendt opis Eichmanna i jego historii, czytelnik niemający skłonności do faworyzowania ani jego, ani czegokolwiek związanego z nazizmem czy też upodobania (co chętnie zakładałem) nawet do łagodniejszych odmian antysemityzmu mógł najpierw rozważać legalność samego procesu? Jak, odpowiadając na prośbę o radę w osądzeniu esesmana, czytelnik mógł sprzeciwić się samej idei wydawania sądu?

Oczywiście studenci przedstawili różne przyczyny wyciągnięcia takich właśnie konkluzji i rozmaicie dowodzili też swego stopnia zaangażowania. Jednak podobieństwa w ich odpowiedziach ujawniły pewną prawidłowość, która według mnie była niczym innym jak niechęcią do uznania konieczności narzucanej wraz z moralnym wyborem - impulsem do zastąpienia tych wymagań względami tolerancji i zrozumienia. Tam gdzie, jak w przypadku esesmana, wydaje się, że nie ma sposobu na ocenę jego postępowania bez potępienia i wykluczenia, odrzuca się, deprymuje samą możliwość osądu: nie ma w odniesieniu do niego ani przyczyn, ani środków - taka powinna być nasza konkluzja. Tam gdzie, jak w sprawie Eichmanna, trudniej uniknąć oceny moralnej, pozwólmy przynajmniej, by dotyczyła ona również i tych, którzy doprowadzili

go przed sąd, a może ludzkości w ogóle: czy Eichmann był rzeczywiście tak bardzo różny od nas? To, co obudziło podobne reakcje, może być najlepiej zrozumiane jako rozszerzenie reguły tolerancji: od zasady rządzącej relacjami między ludźmi do zasady kierującej osądami w obrębie jednostki. Przykładowo, tolerancja pojawia się po raz pierwszy u Milla jako ideał społeczny: ludzie (inni nie mniej niż ja sam) mają prawo do samookreślenia, wyboru zawodu, przyjaciół, a ostatecznie nawet swojego własnego charakteru, bez względu na to, jak dobry lub zły się on okaże. A zatem żadnej ewentualności nie powinno się wykluczać z wyprzedzeniem (oprócz tych narzuconych z zewnątrz, które szkodzą zdolności wyboru). Jednak później ideał ten, przeznaczony pierwotnie dla relacji międzyludzkich, zaczął się uwewnętrzniać - jak gdyby jednostka próbując być uczciwą i sprawiedliwą, odczuwała obowiązek postrzegania siebie samej na wzór społeczeństwa, jak gdyby miała wyrzec się własnego sprawstwa, uznać wszystkie możliwości i odmówić wydawania osądów lub dyskryminowania na gruncie ustalonym przez zasadę tolerancji, a więc takim, że wszystkie potencjalne działania mają równe prawa.

Oczywiście odwołując się do zasady tolerancji, można wyciągnąć dokładnie odwrotny wniosek: to właśnie z powodu wolności postępowania ludzie są odpowiedzialni za swoje wybory i różnice pomiędzy nimi i możliwymi alternatywami. Jednak wyciągnięcie takiej konkluzji, a następnie ocena postępowania, do którego zasada tolerancji początkowo dostarcza środków, wymaga współpracy z całkowicie inną regułą, czymś dodatkowym do zasady tolerancji, a właściwie czymś, co znajduje się już poza nią. Tu musiałaby być podstawa, w której jednostka mogłaby szukać potwierdzenia swej wyjątkowości, rezygnując w rezultacie z prób zachowania wszystkich możliwych alternatyw. Zasada tolerancji dostarcza podstaw dla uniwersalności i włączenia, lecz jeśli mamy dokonywać wyborów pomiędzy alternatywami, musimy mieć do dyspozycji regułę bardziej fundamentalną. Wydaje się jasne, że uznanie takiej zasady było dla moich studentów czymś obcym, jakimś wypaczeniem.

Prawdą jest, że kiedy zdesperowany poprosiłem studentów o wyobrazenie sobie siebie w miejsce Żydów zagrożonych ludobójstwem, ich odpowiedź była szybka i pewna: oczywiście działaliby - by się sprzeciwić, a nawet zaatakować machiną przeznaczoną do ich zagłady. (I dlaczego - to pytanie pewnie samo się nasuwało - Żydzi nie działali bardziej energicznie w swojej obronie? Ale było ono jedynie potwierdzeniem naiwności, nie zasady.) Jednak obstawali przy tym, że nie był to wniosek oparty na zasadzie, ale instynkt samoobrony. A zatem utrzymywali, że można zrozumieć powody, dla których ludzie stawiali opór i potępiali - jednak było to dalekie od twierdzenia lub demonstrowania racjonalnego uzasadnienia stawiającego w stan oskarżenia tych, przeciwko którym wymierzona była ta reakcja; przecież oni również byli ofiarami okoliczności.

Wydawało mi się jasne, że te wymuszone, nieprzemysłane konkluzje ucieleśniały dylemat formułowany bardziej ogólnie poprzez milczące założenia leżące u podstaw całej instytucji edukacyjnej - uniwersytetu - którego małą częścią było nasze semina-

rium. Nie chodzi tu o to, że tolerancja i pluralizm nie są autentycznymi wartościami, ale o to, że one same jako takie nie mogą pełnić roli moralnego osądu lub postępowania. (Odkładam tu na bok możliwość hipokryzji i fakt, że powoływanie się na tolerancję i pluralizm jest często przykrywką lub środkiem dla partykularnych interesów). To czego uczą tolerancja i pluralizm to głównie, jak *nie* wybierać i *nie* dyskryminować; choć istotne jako moralne lekcje bezinteresowności i wyrzeczenia się dominacji nie oferują one podstawy dla wyborów pozytywnych, które muszą być dokonane często w tym samym momencie. Ten brak odczuwany jest szczególnie ostro przy dokonywaniu wyborów moralnych, ponieważ bez nich nie byłoby ani samookreślenia, ani definicji indywidualnego „ja”.

Czy istnieją więc zasady pomocne przy wykluczaniu alternatyw lub poszukiwaniu wyjątkowości? Oczywiście ludzie działają i komunikują się tak, jak gdyby je znali, jak gdyby ograniczona wspólnota interesów istniała w ramach większej wspólnoty - ludzkości, jak gdyby poszczególne osoby miały pewne określone obowiązki, a zatem również i grunt dla moralnego wyboru. To wielokrotnie powtarzane „jak gdyby” jest wszystkim, co potrzebne, by wymusić uznanie istnienia innych reguł w dodatku do zasad pluralizmu i tolerancji, może nawet w stosunku do nich wcześniejszych. Należy pamiętać, że musi istnieć miejsce, z którego tolerancja może się rozprzestrzeniać i nie jest ono, jak historia lub teoria, przypadkowe. Nielatwo stać się indywidualnością, panem takiego zespołu, nie jest to jednak niemożliwe i wybory konieczne do osiągnięcia tego nie są ani przypadkiem, ani rezultatem traktowania równo wszystkich możliwości. Indywidualna osoba nie jest bynajmniej hipotetyczna.

Wiedziałem lepiej od moich studentów, że ich reakcje wyszły daleko poza ich własne historie, że to co im zarzuciłem jako możliwy przykład moralnej ślepoty (wciąż jedynie „możliwy”, tak więc styl tolerancji stale dominuje) miało szersze, społeczne korzenie; że seminarium, w którym brali udział i za które byłem odpowiedzialny miało te same niedoskonałości. Nadzieja na przedstawienie w klasie wykładowej umyślności i trwałości zła, zestawianie nazistowskiej eksterminacji ze światami *Króla Leara*, Dostojewskiego, Hioba, markiza de Sade, Platona; mówienie o rozmaitych formach zła jak o rozmaitych formach sztuki: czy nie jest to również potwierdzeniem ideału moralnej neutralności, ignorowaniem nieuniknionych ograniczeń indywidualnej decyzji moralnej? Wydaje się, że pedagogiczny dylemat odzwierciedla inną, wspomnianą już, ogólną antynomię. Ponieważ nauczyciel - jest mu to wpajane jako zawodowy obowiązek - ma przekazać studentom nie tylko swoje - „uniwersalnego” obserwatora - oddanie bezinteresownej refleksji, lecz ma być dla nich również źródłem oznak wyjątkowości, dostarczyć im wzoru dokonywania moralnych wyborów lub twierdzeń, którego trudno byłoby szukać gdzie indziej. W praktyce ma im zapewnić doświadczenie we wszystkim: jednostronności, stronniczości i indywidualności. Nawet kiedy fakty mówią za siebie, publiczność musi być w stanie słuchać - a przeszkolenie w umiejętności generalizacji słabo przygotowuje do uchwycenia indywidualności lub wymaganych przez nią decyzji.

Te dwa wymogi - szacunek dla wielu, oddanie jednemu - niełatwo pogodzić, mimo że w pełni zgadzamy się z każdym z osobna, niezależnie od siebie. Co więcej, jeżeli któryś z nich jest lekceważony lub odrzucany, ten drugi zniekształca się, powiększa, staje się niebezpieczny. Wydaje mi się, że instytucje edukacyjne wraz z nauczaniem „wielości” i uniwersalności są obecnie niechętne, prawie niezdolne do zerknięcia się z „jednostkowością” i indywidualnością. Nauczanie o moralnej skrajności, takiej jak nazistowskie ludobójstwo, gdzie fakty (jeśli gdziekolwiek to właśnie tutaj) mówią za siebie, również ujawnia ten brak równowagi - kiedy my, teraz, na uniwersytetach, ale prawdopodobnie w ogóle, w naszej kulturze, nie jesteśmy w stanie wydawać wielkich lub małych osądów moralnych lub choćby o nich mówić. Przejawiamy wolę uniwersalizacji, rodzi się jednak pytanie o to, co mamy uogólniać - a przecież to w odpowiedzi na to pytanie sąd moralny kończy się i zaczyna.

3. BADANIA NAD HOLOCAUSTEM

Zagadnienia wywołane propozycjami instytucjonalizowania Holocaustu na uniwersytetach amerykańskich przypominają pod wieloma względami kwestie powstałe w związku z innymi niedawnymi propozycjami kursów lub programów studiów etnicznych i regionalnych. Jednak mamy tu również do czynienia z ważnymi a nawet jaskrawymi różnicami, które wpłynęły na dyskusje nad statusem „studiów nad Holocaustem” (na uniwersytetach i generalnie w nauce) i warto się nad nimi zastanowić. Każda z takich dyskusji porusza w sposób nieunikniony kwestię instytucjonalnego charakteru samego uniwersytetu (oraz cech, jakie są wspólne dla uniwersytetu i innych instytucji społecznych). Co więcej, ponieważ uniwersytet jest często postrzegany jako mikrokosmos w obrębie społeczeństwa lub kultury, rola jaką wyznacza studiom nad Holocaustem będzie również wskazywać na znaczenie owych wydarzeń w historii i - bardziej ogólnie - pamięci społecznej.

Pytania, a często oskarżenia padające pod adresem studiów nad Holocaustem są łatwe do przewidzenia: czy nazistowskie ludobójstwo nie jest tematem zbyt wąskim, aby mogło stanowić przedmiot zainteresowania nauki i nauczania na uniwersytecie? Czy można kwalifikować pojedyncze wydarzenie, a nawet serię wydarzeń, dotyczących głównie historii niewielkiej grupy ludzi w krótkim okresie ich dziejów jako dziedzinę wiedzy? Czy nazistowskie ludobójstwo, postrzegane jako całość, nie obejmuje tak różnych obszarów społeczeństwa i kultury (np. ekonomii, religii, socjologii, nauk humanistycznych, teorii politycznej), by opierać się zwykłym naukowym kategoriom (nie mówiąc już o możliwości nauczania tego tematu jako pojedynczej „dyscypliny”). Powstaje również pytanie, czy powinny, a nawet czy mogą istnieć profesury, katedry, wydziały, instytuty, programy lub centra badań nad Holocaustem; czy nie stoją one w konflikcie z bezinteresownością w poszukiwaniu wiedzy, którą uniwersytety głoszą jako swój ideał? Czy nie służą one głównie szczególnym interesom znajdującym się

całkowicie poza uniwersytetem - religijnemu lub politycznemu zaangażowaniu, przeciwko którym uniwersytety prowadziły nie tak dawno temu walkę o swą autonomię?

Wydaje się oczywiste, że do takich pytań należy podchodzić sceptycznie, że one same mogą zostać podane w wątpliwość. Większość z tego, co stwierdzają lub sugerują, nie jest przypuszczalnie prawdą, a już na pewno nie oczywistością - i dotyczy to również założeń, na których się opierają. Przykładowo, jedno z owych założeń opiera się poglądem, że fakt, iż nazistowskie ludobójstwo jest zagadnieniem społecznym, stanowi argument przeciwko przyznaniu mu miejsca w uniwersyteckich programach nauczania. Jeżeli bowiem, jak głosi tradycja akademicka, uniwersytet ma być chroniony od otaczającego go świata interesów, gotowego do wykorzystania do własnych celów jakichkolwiek obecnych w nim oznak tendencyjności, należy wykluczyć z programów nawet te tematy, które w innych kontekstach byłyby intelektualnie znaczące.

Jednak ta formalistyczna definicja roli uniwersytetu jest w sposób oczywisty błędnie pojmowana w jego własnych pretensjach do występowania w roli historycznego autorytetu. W rzeczywistości, jeżeli jakikolwiek fakt z przeszłości uniwersytetu jest bezsporny, to ten, że legitymizacja tematu czy dyscypliny akademickiej lub naukowej była przede wszystkim funkcją społecznych i kulturowych - a nawet praktycznych - interesów, a dopiero potem wyrazem kwestii akademickich i naukowych otaczających owe interesy. Stałą cechą instytucjonalizacji uniwersytetu jest to, że historyczny aspekt jest często tłumiony w jego „teoriach”; ujawnienie tego w związku z kwestią legitymizacji studiów nad Holocaustem jest również przywołaniem innych, stosunkowo bezspornych dziedzin badawczych, które pozostawiły już daleko za sobą sprzeczności towarzyszące ich początkowemu pojawieniu się na uniwersytecie. Gdyby ktoś powiedział dziewiętnastowiecznemu rektorowi uniwersytetu amerykańskiego, że jego dwudziestowieczny następcą będzie podpisywał dyplomy ze stopniami naukowymi z zarządzania, tańca, wychowania fizycznego, malarstwa lub dziennikarstwa, byłby on - bo rektor byłby z pewnością mężczyzną - nie tyle krytyczny, co pełen niedowierzania. Nie widziałby jednak nic dziwnego w fakcie, że większość przyznanych przez niego stopni naukowych odebrałyby osoby duchowne oraz że on sam prawie na pewno byłby duchownym (i to nie dowolnego wyznania). Jeśli cofniemy się myślą do średniowiecznych korzeni uniwersytetu we Włoszech i Hiszpanii, nie zmieni się nic w jego charakterze; tutaj również były wydziały medycyny, prawa i teologii pobudzające do zdobywania wyższej wiedzy; żaden z nich nie był wolny od silnych pobudek społecznych i praktycznych.

Prawdą jest, że powyższe twierdzenia dotyczące historii uniwersytetu są różne od pytania, czy cele, które w ten sposób go kształtowały, były uzasadnione. Jednak wtedy to, co wchodzi tutaj w grę to dużo więcej niż sam status badań nad Holocaustem. W takim przypadku wystarczy jedynie odnotować fakt, że od czasu swoich instytucjonalnych korzeni uniwersytet jest blisko związany z historycznymi interesami i praktycznymi potrzebami wyrastającymi z kontekstu, w którym został osadzony. Zgoda na

to nie oznacza, że propozycje programów badawczych na uniwersytecie nie są (lub nie powinny być) poddawane analizie, ale jedynie to, że kryteria stosowane w tym procesie są coraz mniej uczciwe i mniej klarowne, niż sugerowałoby to standardowe twierdzenie o naukowej bezinteresowności. W rzeczywistości zasada bezinteresowności służy często odrzucaniu pytania brzmiącego cynicznie w kontekście dyskusji akademickiej, a w szczególności zagadnienia badań nad Holocaustem, ale mimo to kluczowego dla zrozumienia, jak podejmowane są decyzje na uniwersytecie oraz decyzje społeczne w ogóle. Pytanie to brzmi *Cui bono?* (Na czyją korzyść?) - a odpowiedzi na nie, w tym kontekście, dostarczają mu uzasadnienia. Nie ma wątpliwości, że dyskusje nad instytucjonalizacją badań nad Holocaustem na uniwersytetach, podobnie jak spory o *womens studies*¹, *black studies*² lub bardziej konwencjonalne *area studies*³ są w dużej mierze prowadzone pomiędzy tymi, którzy wierzą, że obecność owych zagadnień w świadomości obywatelskiej i naukowej powinna być podtrzymywana a tymi, którzy temu zaprzeczają. Ci ostatni zwykle argumentują, że kwestiami związanymi z tymi dziedzinami bardziej owocnie lub właściwie zajmowano by się gdzie indziej - co przynajmniej niekiedy jest sposobem powiedzenia, że nie zasługują one w ogóle na uwagę.

Znalezienie miejsca na uniwersytecie dla dyscypliny lub dziedziny jest zatem również, a nawet przede wszystkim, formą społecznego uprawomocnienia lub instytucjonalizacji; jest mało prawdopodobne, żeby ta strona ich funkcji nie była również częścią świadomego celu. Jeżeli się z tym zgodzimy, uzasadnienie dla badań nad Holocaustem rozciągnie się również na pytanie o status, jaki osiągnęłyby one poza uniwersytem - o ich moralne i praktyczne uzasadnienie oraz miejsce w dużej grupie idei społecznych, wśród których rola uniwersytetu jest tylko jedną z wielu. Odrzucenie takich kwestii jako niezwiązanych z naturą uniwersytetu jest zaciemnianiem historii samej nauki, odmową przyznania, że nie tylko mówi ona o historii, ale także ulega jej wpływom. Bez wątplenia powstają pojedyncze problemy, które zdają się być bezinteresowne, niezależne od historycznych zmian w kulturze i świadomości, jednak kiedy przyjrzeć się im bliżej, to i one również ujawniają swe instytucjonalne źródła, związki i kontekstowe przesłanki. Ostatnie dokonania w dziedzinie historii nauki - rozpoczynające się od przyznania, że nauka ma swoją historię - dostarczyły uderzającego przykładu roli instytucjonalnej potęgi i przeszkód w legitymizacji kwestii „akademickich”; wcześniej współczesnej nauce i technologii dobrze służyło przekonanie, że istnieją poza historią. A zatem pytania o to, co składa się na dziedzic-

¹ *Womens studies* - studia kobiece lub studia nad badaniem kobiet (przyp. tłum.).

² *Black studies* - określane także jako *African American studies* - interdyscyplinarne badania prowadzone nad historią, kulturą i polityką Afro-Amerykanów (przyp. tłum.).

³ *Area studies* - obszar studiów obejmujących kulturę, stosunki społeczne, tradycję i praktykę polityczną, religię i obyczaje krajów Bliskiego i Dalekiego Wschodu lub „studia regionalne czy etniczne” (przyp. tłum.).

Tarfon w *Mądrości Ojców* ostrzega, że „dzień jest krótki a pracy wiele [...] a Pan Domu pogania”, nie wyjaśnia, na czym polega praca, która musi być wykonana oraz dlaczego ważne jest, by wymóg został spełniony; uznaje, że jest to oczywiste. Rodzajnik określony, którego tutaj używa jest wymowny i jasny tak w odniesieniu do pracy jak gospodarza. Nikt nie powinien mieć żadnych wątpliwości.

INDEKS NAZWISK

- Abbot Thomas K. 180
Abel, bibl. 18, 47
Abraham, bibl. 125
Adamczyk-Garbowska Monika 11,148
Adorno Theodor 118, 137, 138, 139, 164,
208
Amery Jean 67
Amos, bibl. 125
Anscombe G. E. M. 47
Antalowski W. 146
Appelfeld Aharon 9, 120, 148, 149
Arad Yitzhak 41, 103, 206, 214
Arendt Hannah 46, 69, 85, 86, 164, 214,
237, 238
Arens Richard 29
Arystoteles 81, 92, 131, 203, 204
Ashton E. B. 78
Avineri Shlomo 228
- Bar-On A. Zwi 214
Baron Salo 123
Barthes Roland 16, 120
Bass Alan 123
Bauer Yehuda 30, 33, 40, 85, 86, 212,
221
Baumler Alfred 201
Beardsley Monroe 133
Bein Alex 40, 42, 216
Benton Gregor 101
Berger Zdena 146
Bergmann S. H. 200
Berkowitz Eliezer 162
Berta Tony 29
Bettelheim Bruno 168
Bilu Dalya 148, 149
Bismarck 205
- Bloom Solomon F. 91
Blumenthal Nachman 100
Bobko Aleksander 191
Bormann Martin 103
Borowski Tadeusz 147
Boswell 142
Brandeis Louis 101
Bray Barbara 146
Brecht Bertold 106, 145
Brenner Y. H. 215
Broszat Martin 35, 63, 206
Burkę Kenneth 111, 155
Butz Arthur R. 166
- Calleo David 205
Carrier David 151
Castiglioni Arturo 42
Celan Paul 118,150,151
Cerde Carlos 29
Chandhuri Kalyan 29
Charny Israel W. 33
Chartman Seymour 120
Chomsky Noam 166
Clausen Olivier 145
Cleckley Hervey 72
Cohen Avner 37
Craig Gordon A. 100, 205
Crankel J. 30
Cruikshank Charles 102
Czerniaków Adam 85, 140
Czyngis Chan 33
- Dadrian Vahakn N. 33
Daube David 87
Davidson Donald 72
Davis 222

- Davis Lennard J. 139
 Davis Moshe 221
 Davis Robert 29
 Dawidowicz Lucy 35, 40
 Defoe Daniel 139
 Derrida Jacques 123, 202
 Des Pres Terrence 9, 168
 Dewey John 126, 197
 Dickens Charles 139
 Diderot Denis 185, 187
 Dobkowski Michael N. 29, 30, 33, 47, 204
 Dobroszycki Lucjan 143
 Domańska Ewa 11
 Dostojewski Fiodor 240
 Downie R. S. 76
 Dumont Louis 200
 Duras Marguerite 146
- Eagleton Terry 135
 Eberhardt Helmut 60
 Eichenbaum Boris 134
 Eichmann 41,46,101,159, 212, 237, 238,
 239
 Eisen Arnold 227
 Eisenbach A. 140
 Elman Richard 146
 Else Gerald 131
 Elster John 72
 Epstein Leslie 120, 139, 146, 163, 164
 Erlich Victor 134
 Esh Shaul 100
 Ezorsky Gertrude 86
 Ezrahi Sidra 139
- Fackenheim Emil L. 9, 162
 Faurison Robert 166
 Faye Jean Pierre 100
 Feig Konnilyn G. 65
 Fein Helen 33
 Feldman Ruth 151
 Fest Joachim 35, 40
 Fichte Johann Gottlieb 176, 185, 192
 Fleming 50, 63, 109
 Frank Anna 141
 Frank Hans 102
- French Peter A. 78
 Fresco Nadine 166
 Freud Sigmunt 168
 Friedlander 109
 Friedlander Henry 100
 Friedlander Paul 131
 Friedlander Saul 9, 35, 40, 63, 66, 70,111,
 142
 Friedman Philip 89
 Fryderyk Wilhelm II 178
 Frye Northop 155
 Fuchs Elinor 143
 Fuks M. 140
- Ganzenmuller 206
 Gay Peter 198
 Gens Jacob 89
 Gerstein Kurt 145
 Gervin Paul L. 134
 Gilbert Rodney Y. 29
 Giradoux 145
 Glucksmann Andre 196, 197
 Glueck Sheldon 53
 Goebbels Joseph 110
 Goethe Johann Wolfgang 139, 202
 Goldfarb Alvin 143
 Golding Martin 76
 Goldmann Lucien 135
 Gordon A. D. 215
 Goring 101, 102, 206
 Gourevitch Victor 9
 Green Jeffrey 149
 Gregor Mary J. 183
 Gross Hymann 53
 Guralsky Jacob 146
 Gurion Ben 218, 227
 Gutman Yisrael 89
- Ha-Am Achad 101, 217, 220, 221, 223
 Hallie Philip L. 9, 66, 70
 Hampshire Stuart 204
 Hampson Norman 185
 Harries Karsten 198
 Hartman Geoffrey H. 79
 Havelock Erie 131

- Hawthorne Nathaniel 139
 Hegel Georg W. Friedrich 83, 160
 Heidegger Martin 197, 198
 Hendel Charles 186
 Hersey John 146
 Hertzberg Arthur 101, 192, 217
 Herzl Theodor 101
 Heydrich 84, 86, 100, 107, 206
 Heyen William 149, 150
 Hilberg Raul 64, 65, 86, 102, 104, 161,
 162,213
 Himmler Heinrich 29, 41, 49, 63, 64, 69,
 101, 206
 Hiob, bibl. 125, 240
 Hider Adolf 35, 40, 43, 47, 49, 51, 63,
 69, 102, 109, 111, 144, 165, 214,
 215, 217
 Hochfeld Anna 187
 Hochhuth Rolf 100, 144, 145
 Hoess 7 3
 Hofstadter Albert 9
 Hoggart Richard 134
 Holbachd' 187,201
 Holbein 151
 Holton Gerald 66
 Horkheimer Max 208
 Horodyska E. 146
 Horowitz David 212
 Horowitz Irving L. 30
 Howard Richard 192
 Howe Irving 139
 Hudson Robert P. 42
 Hume David 185, 186, 187, 191
 Hunger Marion 214

 Infeld Louis 182
 „Iwan Groźny" 73

 Jabes Edmund 117, 118, 119, 120, 121,
 122, 123, 125, 126, 127, 128, 148,
 149
 Jackel Eberhard 35, 109
 Jacobmeyer Wolfgang 206
 Jameson Frederic 135, 155

 Jaspers Karl 78
 Jotel 149

 Kaemfe A. 134
 Kahan David 89
 Kain, bibl. 18, 47
 Kamenka Eugene 185
 Kamuf Peggy 202
 Kant Immanuel 74, 81,133,173,175,176,
 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
 185, 186, 187, 188, 191, 193, 202
 Kaplan Chaim A. 140
 Kasztner Rudolf 91
 Katsch Abraham I. 140
 Katzjacob 190,192,218
 Katz Steven T. 34
 Kaufmann Walter 202
 Keneally Thomas 147,164
 Kierkegaard 15
 Klatzkin Jacob 216
 Klee Ernst 51
 Koch Robert 40
 Kogon Eugen 70
 Kohelet, bibl. 125
 Kohn Hans 220
 Kolnai Aurel 76
 Kołakowski Leszek 199
 Kopernik Mikołaj 82
 Kosiński Jerzy 147, 148
 Kovner Abby 151
 Kraemer Joel 9
 Krell David 198
 Kren George M. 70
 Kriek Ernst 198
 Krońska I. 177
 Krynicki Ryszard 150
 Krzemieniowa Krystyna 138
 Kuper Leo 30, 33
 Kurkowska Magdalena 76
 Kuznetzov Anatol 146, 147

 La Mettrie 201
 LaCapra Dominik 136,174
 Landman A. 177
 Lane Helen R. 142

- Lang Ariella 9
 Lang Berel 9, 11, 37, 63, 78, 135, 139,
 146, 216
 Lang David M. 33
 Lang Helen S. 9
 Lang Jessica 9
 Lang Sara Stamm 5
 Langer Lawrence 163, 164
 Langfuss Anna 146
 Laquer Walter 64
 Lasswell Harold D. 111
 Laughlin Henry B. 71
 Lee Steven 37
 Legarde Paul 42
 Legters Lyman H. 199
 Leibnitz Gottfried Wilhelm 99
 Leites Nathan 111
 Lemkin Rafal 30, 31, 33, 36, 108
 Lessing 185, 191
 Levi Primo 66, 142, 151
 Levinas Emanuel 199
 Lifton 51, 70, 71, 73
 Lifton Robert J. 50
 Lifton Robert L. 69
 Lind Jakov 120, 148, 149
 Lisowski Jerzy 124
 Locke John 192
 Luel Steven A. 168
 Lynd Helen Merrell 62

 Lukasiewicz M. 162, 206

 Macfarlane Alan 66
 Mache Ulrich 9
 MacIntyre Alasdair 74, 204
 Majmonides 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94,
 170, 224
 Manheim Raplh 149
 Marcus Paul 168
 Margaliot Abraham 89
 Margolis Joseph 151
 Marr Wilhelm 35
 Marrus Michael 61, 63
 Mara Karl 101
 Mara Leo 66

 Matejka Ladislav 134
 May Larry 78
 Mayer Arno J. 206
 Mayne Seymour 149
 Mengele Josef 73
 Meyerhoff Hans 131
 Michman-Melkner Joseph 138
 Mili John Stuart 133, 201, 196, 236, 239
 Miller J. Hillis 135
 Milton John 52
 Milton Sybil 100
 Mink Louis 0. 155, 165
 Mintz Alan 148
 Mirkowicz Tomasz 148
 Mitchell Stephen 150
 M'Naghton 53
 Mommsen Hans 35, 206
 Morris Herbert 62
 Mosse George L. 35, 185, 199
 Mukarovsky Jan 134
 Murdoch Iris 131
 Musmanno Michael 61
 Mussey Narrows 146
 Myers Gerald E. 34
 Myślicki Ignacy 124

 Nagel Thomas 204
 Neusner Jacob 217
 Newton 82
 Nietzsche 201, 202
 Noradau Max 215
 Nozick Robert 74

 Osgood C. E. 71
 Oshry Ephraim 89
 Ozick Cynthia 139, 148, 149

 Pagis Dan 149, 150
 Parken David 66
 Pasteur Louis 40
 Paton H. J. 183
 Pawelec Tomasz 247
 Pawelczyńska Anna 50
 Pearce Brian 196
 PearsD. F. 72

- Pepys Samuel 142
 Pinto Isaac de 191
 Pius XII 144, 145
 Platon 55, 56, 57, 81,130, 132, 135,160,
 162, 163, 240, 245
 Popkin Richard H. 191
 Porat Dina 91
 Prag Werner 206
 Presser Jakob 146
 Przybylak Feliks 151, 184

 Quinn Arthur 161

 Ramras-Rauch Gila 138
 Rank Otto 72
 Rappaport Leon 70
 Rashdall Hastings 76
 Rassinier Paul 166
 Rawicz Piotr 147, 148
 Reiss Hans 178, 186
 Reitlinger Gerald 101
 Reznikoff Charles 149
 Ringelbaum E. 140
 Robinson Jacob 86, 89, 90
 Rosenbaum Bert 72
 Rosenbaum I. J. 89
 Rosenberg Alan 33, 34
 Rosenberg Alfred 201
 Rosenfeld Alvin 139, 165
 Rosenfeld Sidney 67
 Rosenfeld Stella P. 67
 Rosenthal Abigail 66
 Rosenthal Raymond 66
 Roskill Mark 151
 Rotenstreich Nathan 9, 34, 40, 86, 191
 Roth Philip 141
 Rousseau 187
 Rubenstein Richard 169, 203
 Ruhs Friedrich 192
 Rumkowski 85, 91, 139
 Rutkowski A. 140

 Sachs Nelly 151
 Sadede 201,240
 Sartre Jean-Paul 35, 124, 207, 208

 Saussure de Ferdynand 98
 Scarry Elaine 66
 Schiller Leon 202
 Schussler Fiorenza Elizabeth 162
 Schweid Eliezer 217, 222
 Seeskin Kenneth 9, 34
 Segal Lorę 147
 Seidel Eugen 100
 Seidel Ingeborg 100
 Sendicka Katarzyna 76
 Sereny Gitta 45, 60
 Shaw George Bernard 145
 Sheridan Alan 135
 Shlonsky Tuvyai 9
 Shue Henry 66
 Siebers Tobin 135
 Skolnikoff Eugene 66
 Słomczyński M. 52
 Smith Bradley F. 64
 Smith Roger W. 9, 33
 Sokrates 81, 173, 244
 Sommers Christine Hoff 74
 Sonne Harry 72
 Spinoza Benedykt (Baruch) de 81, 124, 173
 Stahl Gary 9
 Stamelman Richard 9
 Stanek T. 147
 Stangl Franz 45, 73
 Steinberg Lucien 214
 Steiner George 100, 161, 164, 165, 216
 Steiner Jean-François 146
 Strawson P. F. 76
 Styron William 120, 146
 Suckewer (Sutzkever) Abraham 149, 151
 Swann Brian 151
 Szapiro Awraham Duber Kahan 89, 90, 92,
 93
 Szekspir William 145, 244
 Szostkiewicz Adam 46

 Tal Uriel 30
 Talmon Jacob 193
 Thigpen Corbett H. 72
 Thion Serge 166
 Thomas D. M. 120, 147

- Tischner Józef 198
Titunik I. R. 134
Todd William B. 191
Todorov Tzvetan 192
Tomasz z Akwinu 170
Tomaszewska A. 61
Trący David 162
Trunk Isaiah 84, 85, 214
Tytus 33
- Urofsky M. I. 218
- Veder Barbara 147
Vidal-Naquet Pierre 166
Volosinov Valentin N. 134
Voltaire (Wolter) 176, 185, 191
- Waldorp Rosemarie 117
Wallimann Isidor 29, 30, 33, 47, 204
Ward Keith 179
Wartenberg Mścisław 179
Wartofsky Marx 9
Weaver Helen 146
Weaver William 142
Wein A. 140
Weinreich Max 198
Weinrich Harold 106
Weiss Peter 145
Weizsacker Richard von 79
- Weyer Thomas 111
White Hayden 9, 136, 165, 174
Whitehead Alfred North 36
Whitman 149
Wiesel Elie 120, 137, 138, 146
Wiesel M. 138
Wiesenthal Simon 76, 237, 238
Wiles Peter 146, 148
Williams Bernard 204
Williams Raymond 134
Williams T. C. 179
Winston Richard i Clara 35
Wiśniowska H. 142
Wittgenstein Ludwig 47
Witwicki Władysław 56
Wolniewicz Bogusław 47
Wolter zob. Voltaire
Wulf Josef 107
Wyman David 41
- Yachil Leni 9, 51, 102
Yeats 149
Young James E. 139, 146
- Zannis Mark 29
Zieliński Jan 141
Ziębińska-Witek Anna 11, 13
- Żelazny M. 177