

Teksty Drugie 2005, 4, s. 79-87



„Das ereignis Auschwitz”: ontologia współczesności.

Tomasz Majewski

Das ereignis Auschwitz: ontologia współczesności

Czytelnik polski nie miał jak dotąd możliwości zapoznania się z ważniejszymi głosami toczącej się w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych debaty na temat filozoficznych i politycznych implikacji Holocaustu¹. Książka Alana Milchmana i Alana Rosenberga *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*² przynosi *flashback* tej dyskusji w odniesieniu do najważniejszych punktów sporu: kwestii wyjątkowości i uniwersalności Holocaustu, fiaska „pro-

^{1/} Dotyczy to przede wszystkim głośnych książek francuskich filozofów: Ph. Lacoue-Labarthe *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*; J. Derrida *De l'esprit. Heidegger et la question*, J.-L. Lyotard *Heidegger et „la juifs”*; tegoż *Le Différend*; L. Ferry i A. Renault *Heidegger et les Modernnes*; S. Kofman *Paroles suffoquées*, oraz najważniejszych głosów anglosaskich w debacie, by wymienić: S. Friedländera *Reflections of Nazism: An Essay on Kitsch and Death*; tegoż *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*; Y. Bauera *The Holocaust in Historical Perspective*; D. LaCapra *History and Memory after Auschwitz*, tegoż *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*; B. Langa *Act and Idea in the Nazi Genocide*, tegoż *Holocaust Representation. Art within The Limits of History and Ethics*. Z debatą niemiecką, z uwzględnieniem głosów D.J.K. Peukerta, D. Dinera i J. Habermasa, czytelnik polski mógł się zaznajomić dzięki antologiom: *Historikerstreit. Spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec*, red. M. Łukasiewicz, Londyn 1990 i *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacyjne*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 2000. Z ważniejszych pozycji pełnego przekładu polskiego doczekała się jedynie Z. Baumana *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992 (ang. wyd. 1989), żywo u nas dyskutowana.

^{2/} A. Milchman, A. Rosenberg *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, przeł. L. Krowicki i J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

jektu Oświecenia” i końca idei postępu, „sprawy Heideggera”³ (mającej *pendant* w parę lat późniejszej „sprawie de Mana”), kwestii pamięci i zapominania w sferze publicznej: anamnetycznej solidarności z zamordowanymi, oficjalnego dyskursu historii i problemu „nadmiaru pamięci”, zjawiska „pamięci strauumatyzowanej”, która zamyka współczesnych w pułapce posthistorii⁴.

Dla autorów zagadnieniem nadrzędnym pozostaje związek „technologii” Holocaustu, tj. całości infrastruktury społecznej i technicznej, która go umożliwiła, z wewnętrzną logiką modernizacji. Milchman i Rosenberg Holocaust pojmują jako nowoczesne, wywiedzione z ducha nauki „wydarzenie przekształcające”.

W naszym przywłaszczeniu określenia Dana Dinera *das Ereignis Auschwitz* chcemy zachować Heideggerowskie znaczenie ujawnienia czy nieskrywania, jak również nacisk na pewne inne cechy, które [...] przypisujemy *Ereignis*, cechy które byłyby przesłonięte, gdybyśmy po prostu mówili o wydarzeniu lub zdarzeniu: po pierwsze *postępujący* charakter wydarzenia [...]; po drugie jego *na de jście*, zbliżanie się do nas, coś *przysłał* owoego; po trzecie fakt, że stawką jest tu objawienie – w znaczeniu ujawnienia – czegoś *istotnego*, czegoś *przekształcającego* w jego wpływie na rodzaj ludzki.⁵

Das Ereignis Auschwitz jest tym, co dopiero nadchodzi, zdarzeniem, którego nieujawnione w pełni konsekwencje modelują przyszły, trudny do przewidzenia kształt sfery politycznej. Podniesienie tego wątku w dyskusji jest niewątpliwie największą zasługą obu autorów. Związki „nowoczesności i Zagłady” były już wcześniej wnikliwie rozpatrywane⁶. Tym razem podkreślony został „potencjał

3/ Zastrzeżenie należy też poczynić do „sprawy Heideggera”, mającej w Polsce znaczny oddźwięk. Dyskusja na ten temat rozpoczęła się na łamach „Znaku” 1974 nr 6(24), aby zatoczyć szerszy krąg po ukazaniu się w „Tekstach” 1977 nr 3(33), słynnego wywiadu z filozofem: *Tylko Bóg może nas uratować* (pierwodruk „Der Spiegel” 31.05.1976). Ważną rolę odegrał monograficzny numer „Alethei” 1990 1 (4) pt. *Heidegger dzisiaj*, zawierający szeroki wybór materiałów, w tym głosów z „Le Nouvell Observateur” (1988) oraz z frankfurckiej antologii pod redakcją J. Altwegg *Die Heidegger kontroverse* (1988), a więc wypowiedzi pochodzących z nowej fazy dyskusji, która rozpoczęła się wraz z opublikowaniem książki Victora Fariasa. Z polskich publikacji koniecznie należy wymienić studium C. Wodzińskiego *Heidegger i problem zła* (1994). V. Fariasa *Heidegger i narodowy socjalizm* ukazał się w języku polskim w 1997, z esejem wstępnym J. Habermasa, przedrukowanym za wydaniem niemieckim. Pojawiły się także: J. Young *Heidegger, filozofia, nazizm* (2000), H. Ott *Martin Heidegger. W drodze ku biografii* (1997) i O. Pöggeler *Droga myślowa Martina Heideggera* (2002).

4/ Szerzej o tym fenomenie: A. Leder *Przemoc, krzywda i racjonalność. Whoryzontie myśli Waltera Benjamina*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003 nr 3.

5/ A. Milchman i A. Rosenberg *Eksperymenty...*, s. 12.

6/ R. Hilberg *The Destruction of the Europeans Jews* (1961) New York 1985; Z. Bauman *Nowoczesność i zagłada* (1989), Warszawa 1992; D.J.K. Peukert *Geneza „rozwiązania ostatecznego” wyprowadzona z ducha nauki* (1989), przeł. M. Tomczyk, oraz

transformacyjny” wydarzenia Holocaustu, tj. dokonująca się za jego sprawą redefinicja zasadniczych wyobrażeń przyszłości. Jest bowiem doniosłym faktem, jak to w odniesieniu do ludobójczego uniwersum podkreślała H. Arendt, że cokolwiek wydarzyło się już raz, może wydarzyć się ponownie. Możliwość powtórzenia tego, co, do chwili swego zaistnienia, wydawało się niemożliwe (niwyobrażalne), a zatem nie było częścią prawdopodobnej przyszłości, od momentu, kiedy stało się już rzeczywistością, określa horyzont przyszłości i pośrednio determinuje wszelkie nasze projekty. Ta możliwość powtórzenia jest tym bardziej prawdopodobna, im łatwiejsze będzie w kolejnych generacjach „wyrzucenie z pamięci otchłani zapomnienia i masowej produkcji trupów”⁷. Jak pisał Zygmunt Bauman: „wiemy już, że żyjemy w społeczeństwie tego typu, które umożliwia przeprowadzenie Holocaustu, nie zawiera zaś żadnych środków do zapobieżenia mu”⁸ (podkr. T.M.). W badaniach nad Holocaustem od samego początku chodziło, choć nie od razu to sobie uświadamiano, „o coś znacznie więcej, niż o dług zaciągnięty wobec pamięci milionów zamordowanych, rozliczenie się z mordercami czy scalenie wciąż nie zagojonych moralnych urazów biernych i milczących świadków”. Sama refleksja nad Holocaustem nie jest dostateczną gwarancją zapobieżenia nowej zagładzie, „bez takich badań nie dowiemy się jednak, czy i w jaki stopniu są one prawdopodobne”⁹. Przyszłościowy wymiar Holocaustu to stale otwarta groźba powtórzenia, w niemożliwym do oszacowania zakresie i trudnym do przewidzenia kształcie, jaki implikują współczesne nam biotechnologie i środki informatycznej kontroli. Realność związana z realizacją podobnej możliwości „trwa w zawieszeniu”, jednak fakt, że ta możliwość, zgodnie z określeniem Ernsta Blocha podjętym przez autorów książki, jest obiektywnie realną możliwością, wywiera stałą presję na polityczną teraźniejszość¹⁰. Groźba przyszłości oznacza, gdy stajemy się jej świadomi, konieczność działania na rzecz przemiany obecnego kształtu sfery publicznej. Konieczność ta jest ugruntowana etycznie, a kształt nadchodzącej przyszłości zależy od tego, na ile współczesna refleksja nad przesłankami ludobójczego uniwersum dokonuje dzisiaj przekształcenia idei etycznych i politycznych, wyznaczających ramy ludzkiego współbycia.

Eksperymenty myślowe, w które się wdaliśmy oraz nowe prawdy, jakie mogą one wygenerować, są powiązane z tą właśnie perspektywą przekształcenia naszej

R. Zitelmann *Totalitarna strona moderny* (1991), przeł. M. Tomczyk, w: *Nazizm, Trzecia Rzesza...*, s. 205-234 i 319-343.

7/ H. Arendt *Uwagi końcowe (concluding remarks: The Origins of Totalitarianism)*, przeł. J. Kałużny, „Przegląd Polityczny” 2002 nr 52.

8/ Z. Bauman *Nowoczesność i...*, s. 131.

9/ Tamże, s. 132.

10/ A. Milchman i A. Rosenberg *Eksperymenty...*, s. 14-15.

Roztrząsania i rozbiory

egzystencji, naszego bycia. Ta przygoda obejmuje również możliwe zmiany matrycy społeczno-kulturowej (podkr. T.M.).¹¹

Filozofia podejmująca zadanie przemyślenia Auschwitz jest dla autorów zaangażowaniem, „w którym krytyka i niemożność jej oddzielenia od praktyki, kształtowałaby czynność myślenia”¹². *Das Ereignis Auschwitz* pozostaje zatem wydarzeniem przekształcającym o tyle, o ile samo „myślenie o Auschwitz” oznacza wewnętrzne przekształcenie myślenia (*metanoia*) i wywiedzioną zeń przemianę podstawowych kategorii kultury. Nie przypadkiem przesłanką etycznego obowiązku „przemiany myślenia” pozostaje wskazywana wcześniej **a k t u a l n o ś ć** Zagłady.

Holocaust otworzył drzwi do ludobójczego uniwersum, „świata”, w którym masowa śmierć zadawana przez ludzi staje się cechą konstytutywną życia społeczno-politycznego. Na początku nowego stulecia [...] drzwi te nadal pozostają otwarte.¹³

Myślenie o Auschwitz jest tutaj zatem myśleniem przekształcającym, gdyż podejmuje to, co jest naszą aktualnością, a więc konstytutywnym, choć nienazwanym, moralno-praktycznym i politycznym wymiarem życia.

Nie chodzi tu zatem – by posłużyć się słowami Michela Foucault – o analitykę prawdy, ale o to, co można nazwać **o n t o l o g i ą w s p ó ł c z e s n o ś c i**, ontologią nas samych i, wydaje mi się, że wybór filozoficzny, przed jakim aktualnie stoimy jest taki oto: można optować za filozofią krytyczną, która reprezentowałaby się jako analityczna filozofia prawdy w ogóle, albo też za myślą krytyczną, która przybiera formę **o n t o l o g i i n a s s a m y c h**, ontologii aktualności. Jest to postać filozofii, która od Hegla poprzez Nietzschego i Maxa Webera do Szkoły Frankfurckiej funduje formę refleksji, w ramach której i ja usiłuję pracować.¹⁴

Jest to także ta forma myślenia, w ramach której zapewne sytuują siebie autorzy *Eksperymentów w myśleniu o Holocaustcie*.

Jedną z podstawowych sfer, która pod wpływem refleksji nad Auschwitz zmieniła swój charakter, jest nowożytna forma orientacji w czasie i wspierająca się na niej świadomość historii. Wyzwaniem dla dyskursu historycznego jest bowiem to, co ze względów etycznych, politycznych lub religijnych nie odchodzi po prostu w przeszłość, ale sytuuje się „wertikalnie” wobec historyczno-narracyjnego kontinuum. Holocaust w ten właśnie sposób „wypadł z historii”, pozostając w „transhistorycznym zawieszaniu” z powodu potrójnej motywacji: etycznej, politycznej i religijnej. Permanentnie współczesna, niedająca się pomyśleć jako coś, co przemija

11/ Tamże, s. 21-22.

12/ Tamże, s. 23.

13/ Tamże, s. 12.

14/ M. Foucault *Kant i problem aktualności*, przeł. B. Banasiak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1987 nr 6, s. 75.

i oddala się w czasie, jest Zagłada dla historiografii kamieniem obrazu i wyzwaniem¹⁵. Klasyką argumentację etyczną wykazującą ponadhistoryczność Zagłady w roli „uskoku przecinającego kontinuum historii Zachodu” można znaleźć u Ph. Lacoue-Labarthe w *La fiction du politique* i u J.-F. Lyotarda w *Heidegger et „les juifs”*. Dla tego pierwszego, na którego powołują się Milchman i Rosenberg, Zagłada to cezura, która „będąc wewnątrz historii, przerywa historię i otwiera inną możliwość historyczną albo zamyka wszystkie możliwości historyczne”¹⁶. To stanowisko dopuszcza wszakże nadal obie możliwości zmiany orientacji w historii, jakie wydaje się implikować fakt Zagłady. Lyotard w II części *Heidegger et „les juifs”*, będącej odpowiedzią na książkę Lacoue-Labarthe’a reprezentuje już pogląd, że Zagłada likwiduje w szczególnie sposób przyszłość, nie może bowiem nadejść już nic nowego, nic, co byłoby bardziej aktualne od Zagłady i mogło uczynić ją czymś minionym, co wpisuje się w zastane kategorie historii. Polemikę ze stanowiskiem Lyotarda podjął ostatnio Berel Lang¹⁷. Argumentuje on, że Holocaust raczej „na powrót wrzucił nas w historię”, likwidując „utopię postępu z wpisaną w nią niemoralną wizją historycznego odkupienia”. Konsekwencją Holocaustu jest coraz powszechniejsza świadomość, że zło przeszłości nigdy nie znajduje swojego „usprawiedliwienia” w żadnej z możliwych „szczęśliwych przyszłości”, co oznacza likwidację historiozofii, ale nie historii. Nieprzypadkowo czasy „po Holocaustu” wiążą się z gwałtownym odsłanianiem się przeszłości „sprzed Holocaustu”, tak, jak gdyby owa przeszłość mogła się ujawnić dopiero teraz, po rozmontowaniu metafizyki, która czyniła możliwym metahistoryczny, bezpieczny ogląd horroru historii. Podkreślając, że jest to gorzki owoc Holocaustu, Lang broni dążenia współczesnej świadomości do „bycia wewnątrz historii” przed dyskursem, który wydarzenie Zagłady przekształca w „metafizyczne *residuum*”, pozahistoryczny Absolut. Twierdzi on, że Shoah nie przestanie być misterium zła i źródłem zobowiązania moralnego, jeżeli uznamy jego zasadniczą historyczność. Sama „kwestia zła” stanie przed nami dopiero wtedy, gdy nie zdołamy już przed nią uciec „z wnętrza

15/ Na temat religijnego dyskursu po Shoah zob. rabin B.L. Sherwin *Hagadda Holocaustu*, w: tegoż *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 1995, A. Ravitzky *Wpływ Holocaustu na współczesną ortodoksyjną myśl żydowską*, „ResPublica Nowa” 2001 nr 8. Implikacje wpływające z przyjęcia „transhistorycznej” pozycji Holocaustu dla sfery publicznej i praktyki politycznej w Izraelu omawia Y. Zerubavel w: *The Death of Memory and Memory of Death: Masada and the Holocaust as Historical Metaphors*, „Representations” 1994 nr 45, oraz S. Friedländer *Memory of the Shoah in Israel: Symbols, Rituals, and Ideological Polarization*, w: *The Art Memory: Holocaust Memorials in History*, edited by J.E. Young, The Jewish Museum, New York–Munich, Prestel 1994.

16/ A. Milchman i A. Rosenberg *Eksperymenty...*, s. 12.

17/ B. Lang *The Post-Holocaust vs Postmodern. Evil Inside and Outside History*, w: tegoż *Holocaust Representation. Art within The Limits of History and Ethics*, The John Hopkins University Press, Baltimore & London 2000.

historii”. A niewątpliwie jedną z form takiej ucieczki jest widzenie Holocaustu w kategoriach „transcendentnych” i fiksacja niepozwalająca zobaczyć go jako „części historii zła”, bez nadziei na odkupienie w przyszłym „państwie celów”.

Refleksja nad Holocaustem w jego wymiarze „przekształcającym” prowadzi zatem do odnowienia pytania o relację wolności i konieczności w kontekście stanowienia historii. Jeżeli głębiej zastanowić się nad tezą Milchmana i Rosenberga, to implikuje ona ponowne uruchomienie czasu historii przez zdynamizowanie horyzontu przyszłości. Związany z przyszłościowym wymiarem Holocaustu niepokój oznaczałby wtedy nie likwidację wymiaru historycznego w ponowoczesności, szczególnego rodzaju synchronię wszystkich doznanych w historii krzywd (czyli posthistorię – jak przy okazji podobnych rozważań często argumentowano), ale przeciwnie – otwarty horyzont przyszłości, określany przez terazniejsze obawy oraz przez wyobrażenie pożądanego przyszłości, wyobrażenie zapośredniczone przez racjonalny projekt działania na jej rzecz. To wyobrażenie przyszłości nigdy nie będzie ustabilizowane jako logicznie konieczny kształt tego, co ma nadejść, ale pozostanie etycznie koniecznym kształtem przyszłości, na rzecz którego zobowiązani jesteśmy działać. Przyszłość wypływa tutaj zatem z nowego, Adornowskiego imperatywu kategorycznego, imperatywu, który ustanawia intencję działania skierowaną w przyszłość, po tym, jak ustała wszelka iluzja postępu, zarówno w jej marksistowskim, jak i liberalnym wydaniu.

Takie odnowienie wymiaru historycznego w ponowoczesności (o ile za kres nowoczesności, jak to czynią Lyotard i Lacoue-Labarthe, uznamy Holocaust) cechuje paradoks związany z zaskakującym powtórzeniem, a nie zanegowaniem, zasadniczych przesłanek Oświecenia. Ostateczne zdyskredytowanie Oświeceniowej historiozofii przez fakt zaistnienia ludobójczego uniwersum, podważenie idei immanentnej teleologii Historii, wyrażającej się w prawie dziejowego postępu, nieoczekiwanie odsoniło pierwotną charakterystykę Oświecenia jako intencjonalnego projektu politycznego. Kantowska idea postępu moralnego, mającego się realizować w uniwersalnej etyce i w zgodnych z nią zasadach międzynarodowego prawa, okazała się być o tyle aktualna, o ile została by ufundowana na dobrowolnym zaangażowaniu wolnych, zobowiązanych etycznie podmiotów, których nie determinuje konieczność historyczna, chytryść Rozumu ani teleologia Natury¹⁸. Uświadamiała to sobie Hannah Arendt, gdy konstatowała w *Korzeniach totalitaryzmu*, że „o ile w osiemnastowiecznej wierze w dorosłość człowieka w ogóle tkwi jakiś sens, to polega on na tym, że odtąd człowiek jest jedynym możliwym twórcą własnych praw i sprawcą własnej historii” (podkr. T.M.)¹⁹. Jest to wszakże zadanie, którego nikt dotąd nie podjął i które „przeraża swoim ogro-

18/ Por. H. Arendt *Kant's Political Philosophy* (notatki), Courses University of Chicago, seminar 1970, *The Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, syg. 032255.

19/ H. Arendt *Uwagi końcowe*...

mem”. Oświecenie nie wypełniło bowiem swoich obietnic, zakładając błędnie, że konieczność postępu moralnego i politycznego daje się wywieść z idei natury człowieka. Nikt nie mógł jednak w tamtym czasie przypuszczać, że „po Auschwitz” wiedza człowieka o jego naturze „wzbudzi w nim poważne wątpliwości co do istnienia praw naturalnych”. W efekcie człowiek „nie jest już – jako natura ludzka – żadnym miernikiem – wbrew temu wszystkiemu, co nam podsuwają do wierzenia nowi humaniści”²⁰, a ład polityczny wymaga całkiem nowej podstawy, którą może być tylko wolne, suwerenne ustanowienie prawa na podstawie nowej etyki, a więc swego rodzaju nowy akt założycielski. Tylko największe nieszczęście, jak zaznacza Arendt, mogło nas zmusić do stawienia czoła owemu wyzwaniu.

Rzeczywiste rozmiary naszego nieszczęścia uwidaczniają się w tym, że aby osiągnąć tak prosty cel, jak zapobieżenie morderstwu, jesteśmy zmuszeni do podania w wątpliwość niepodważalnej pewności naszych zasad moralnych, na których spoczywa cała struktura naszego życia i których żaden z wielkich rewolucjonistów, od Robespierre’a do Lenina, nigdy poważnie nie kwestionował. Nie możemy dłużej podzielać przekonania Lenina, że „naród przyzwyczai się stopniowo do przestrzegania elementarnych zasad życia społecznego, które [...] powtarzано przez tysiąclecia”. [...] Wobec tego musimy się starać o coś, co wielkimi *common sense* Edmunda Burke’a wydawało się jeszcze niemożliwe, a mianowicie o „nowe odkrycia [...] w moralności [...] bądź w ideach wolności”²¹ (podkr. T.M.).

Nie od rzeczy będzie wskazać, że powyższy wątek został całkowicie pominięty przez autorów *Eksperymentów w myśleniu o Holocaustie* w ich charakterystyce filozofii Hannah Arendt²². Tymczasem jego podjęcie mogłoby, w zasadniczych dla nich sprawach, wręcz wzmocnić zaprezentowaną w książce argumentację. To, co zostało już powiedziane, implikuje bowiem, że Arendt uważa Holocaust za szczególne, wydzielone wewnątrz historii wydarzenie, które uświadamia ludziom dotychczasowy jej bieg oraz jej potencjalne, niebezpieczne ukierunkowanie. Arendt pojmuje więc Zagładę jako Kantowskie *signum rememorativum, demonstrativum et prorsum*²³, choć nie nadaje mu rysów absolutnego historycznego wyjątku²⁴. Sytuacja „po Auschwitz” oznacza przede wszystkim konieczność nowego początku historii ludzi, w sensie nowego początku ładu politycznego.

Tylko świadomie zaplanowany początek historii, tylko świadomie przekazana w dziedzictwie nowa polityczna wspólnota umożliwi w końcu ponowną integrację tych wszystkich, którzy coraz liczniej są wypędzani z ludzkości i odcinani od dotychczasowych wa-

20/ Tamże.

21/ Tamże.

22/ A. Milchman i A. Rosenberg *Eksperymenty...*, s. 174-195.

23/ Por. I. Kant *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Toruń 2003, II 5, s. 135.

24/ Rozpatruje bowiem od początku jako fenomeny zbliżone Gulag i Auschwitz.

Roztrząsania i rozbiory

runków ludzkiego życia. [...] Prawa człowieka jako koncepcja mogą odzyskać sensowność tylko pod warunkiem, że zostaną na nowo zdefiniowane – jako prawo do podstawowych warunków ludzkiej egzystencji, które zależy od przynależności do wspólnoty ludzkiej; [...] [prawa te] będzie można wprowadzić tylko wtedy, gdy staną się przedpolityczną podstawą nowej politycznej wspólnoty, przedprawną podstawą nowej struktury prawnej, niejako przedhistorycznym fundamentem, na którym historia ludzkości będzie budowała swój istotny sens w podobny sposób, jak to cywilizacja zachodnia uczyniła z jej założycielskimi mitami początku.²⁵

Uczynienie z praw człowieka, praw, które człowiek sam proklamuje i które nie mają żadnych transcendentnych gwarancji, przedpolitycznej podstawy nowego ładu politycznego, implikuje dwie konsekwencje.

Po pierwsze, fundament praw człowieka oznacza ograniczenie suwerennego prawa państw narodowych oraz idące za tym prawo wspólnoty międzynarodowej do interwencji, o ile zachodzi podejrzenie ludobójstwa²⁶. Aktualna sytuacja po Auschwitz, to

pojawienie się ludzkości jako jednej całości politycznej, co czyni ze „zbrodni przeciwko ludzkości” – jak to ujął sędzia Jackson w odniesieniu do procesów norymberskich – pierwsze i najważniejsze pojęcie prawa międzynarodowego. Należy jednak zauważyć, że posługujące się tym pojęciem prawo międzynarodowe [...] wchodzi do tej sfery prawa, która rozciąga się ponad [suwerennymi] narodami. [...] Rosyjskie obozy koncentracyjne, w których wiele milionów ludzi pozbawiono nawet iluzorycznych dobrodziejstw prawa panującego w ich własnym kraju, mogłyby i powinny się stać przedmiotem działania, które nie musiałoby zważać na prawa i reguły suwerenności.²⁷

Po drugie, przemyślenie Shoah i Gułagu – które w refleksji Arendt prowadzi do uchylecia problemu absolutnej wyjątkowości Holocustu, implikując uniwersalizację – nie jest samo dostatecznie skutecznym sposobem na ustanowienie nowego prawa. Jest natomiast niewątpliwie „drogą ku nowej formie uniwersalnej solidarności”.

Ci bowiem, których wykluczono z ludzkiej historii, pozbawiając ich podstawowych elementów ludzkiej egzystencji, potrzebują solidarności wszystkich ludzi, aby zapewnić sobie miejsce w „trwałej kronice ludzkości”.²⁸

25/ H. Arendt *Uwagi końcowe...*

26/ Sh. Weiss *Holocaust i nowy ład międzynarodowy*, referat na konferencji „Pamięć Shoah – współczesne reprezentacje”, Łódź, maj 2003 (maszynopis).

27/ H. Arendt *Uwagi końcowe...* Por. J. Habermas *Prawo międzynarodowe – jego przeszłość i przyszłość*, przeł. A. Kopacki, „Przegląd Polityczny” 2003 nr 62/63.

28/ H. Arendt *Uwagi końcowe...*

Na końcu tych rozważań pojawia się zatem jeszcze raz nowa etyka jako wyraz nowego politycznego początku ludzkiej historii. Jest to etyka uniwersalnej solidarności żyjących, wspierająca się na anamnetycznej solidarności z wszystkimi pomordowanymi. Etyka ta, otwierając horyzont przyszłości, ponownie dynamizuje historię.

Tomasz MAJEWSKI