

HOLOCAUST A TAK ZWANA RACJONALIZACJA ŚWIATA NOWOCZESNEGO

Waldemar Bulira

Zakład Filozofii Polityki i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Plac Litewski 3, 20–080 Lublin, waldemar.bulira@umcs.lublin.pl

*Nie wszystkim stuleciom przypisuje się szczególne znaczenie.
Dramatyczny charakter wydarzeń, coraz to szybszy rytm zmian,
jednym słowem: intensywność przeżywania czasu przesądza o tym,
czy stulecie przetrwa w pamięci potomnych jako sensowna całość.
Rzadko które stulecie miało szczęście, bądź też nieszczęście,
być tak właśnie postrzegane.*

Ágnes Heller¹

*To były dzieci z różnych krajów. Wśród nich także dzieci z Polski. Z niektórymi z nich rozmawiałem
i mogłem stwierdzić, że częściowo wiedziały, iż ich rodzice zostali zamordowani. (...)
Do łóżek przymocowane były krzywe gorączkowe. Pamiętam, że każde nosiło
na szyi blaszaną tabliczkę z numerem. [...]. Należy ponadto wspomnieć,
że równoległe do eksperymentów na dzieciach przeprowadzono doświadczenia
na świnkach morskich. W tym celu wewnątrz ogrodzenia baraku postawiono klatkę.
Nawiasem mówić świnki morskie nosiły takie same numery jak dzieci.*

Gerard Pisarski, świadek nazistowskich eksperymentów medycznych
na więźniach obozów koncentracyjnych²

Streszczenie. Artykuł stanowi próbę rekonstrukcji i oceny stanowiska teoretycznego ujmującego holocaust jako rezultat procesów racjonalizacyjnych świata nowoczesnego. Składa się z pięciu części. W pierwszej rozważam rolę rozumu w procesie autokreacji człowieka. W drugiej zastanawiam się nad miejscem nowoczesnej nauki, techniki i biurokracji w realizacji zagłady. Część trzecią poświęcam twierdzeniu Ágnes Heller o niemożności zrozumienia zagłady jako zjawiska pozbawionego sensu. Zastanawiam się wraz z autorką nad sytuacją nowoczesnego człowieka – jedyne źródło sensu stworzonego przez siebie świata. W czwartej części omawiam problem autentycznej pamięci *shoah*. W części piątej zastanawiam się nad problemem zła. Rozważam znaną kwestię banalności i bezmyślności zła.

Słowa kluczowe: holocaust, Ágnes Heller, nowoczesność, postmodernizm, racjonalizacja

¹ Á. Heller, *Requiem dla stulecia*, tłum. K. Leszczyńska, Przegląd Polityczny 2001, nr 51, s. 67.

² Zob. E. Klee, *Auschwitz. Medycyna III Rzeszy i jej ofiary*, tłum. E. Kalinowska-Styczeń, Kraków 2005, s. 163–164.

WSTĘP

Nowoczesność jako pewna formacja historyczno-kulturowa jest zjawiskiem stosunkowo młodym. Jej początki, właściwy czas trwania oraz – jak się niekiedy utrzymuje – koniec przypadają na okres nowożytności i współczesności. Różnie bywa definiowana i oceniana istota nowoczesności. Z jednej strony obserwujemy bezkrytyczne uwielbienie dla wszelkich tendencji modernizacyjnych, co najpełniej obrazuje wiara w oświeceniową ideę postępu; z drugiej zaś, bezpardono-
wą i często ślepa krytykę wszystkiego, co nowoczesne, połączoną z idealizowaniem wartości tzw. tradycyjnego świata. Pomiędzy obiema skrajnościami rozciąga się ogromna przestrzeń stanowisk pośrednich. Można pokusić się o stwierdzenie, że świat nowoczesny ma tyle twarzy, ilu jest jego teoretyków. Jak stwierdza bowiem Zygmunt Bauman, „historię nowoczesności (tak jak każdą inną historię) można opowiedzieć na wiele sposobów”³. Problem w tym, że ów pluralizm idiosynkratycznych teorii nowoczesności skutkuje u ich odbiorców (a najpewniej również i u samych twórców) rosnącą świadomością nieusuwalnej ambiwalencji i permanentnej niedookreśloności przedmiotu badań.

Pomimo wielu różnic dzielących poszczególne ujęcia nowoczesności, zdają się one mieć przynajmniej jedną cechę wspólną: podkreślają rolę, jaką w narodzinach i rozwoju nowoczesności odegrały tendencje do *racjonalizowania* rzeczywistości kulturowej. Wydaje się, że to właśnie to zjawisko, najlepiej bodaj opisane przez Maxa Webera, najpełniej oddaje tkwiącą w nowoczesności ambiwalencję. We współczesnej refleksji filozoficzno-socjologicznej znane jest stanowisko teoretyczne, zgodnie z którym tzw. racjonalizacja świata nowoczesnego doprowadziła do... holocaustu. Zrozumienie fenomenu *shoah* winno być zatem warunkowane uprzednim „odczytaniem” samej nowoczesności.

Postulat zrozumienia holocaustu jako rezultatu postępujących w nowoczesności procesów racjonalizacyjnych stanowi główny problem niniejszego szkicu. Interesuje mnie, czy wyjątkowość zagłady rzeczywiście można wytłumaczyć i utożsamiać z kluczową dla świata nowoczesnego kategorią racjonalności, a jeśli tak, to czym owa racjonalność charakteryzuje się? Chciałbym zrekonstruować ten sposób argumentacji, prezentując kluczowe, najbardziej reprezentatywne dlań stanowiska teoretyczne, jak również pokusić się o jego przybliżoną ocenę. W tym celu dzielę swoją wypowiedź na pięć części. W pierwszych dwóch przedstawiam spojrzenie na genezę holocaustu z perspektywy historiozoficznej, a także zastanawiam się nad rolą, jaką w zagładzie odegrała nowoczesna nauka, technika i biurokracja. Problemy te omawiam w kontekście poglądów Martina Heideggera, Zygmunta Baumana, Hannah Arendt, Ágnes Heller oraz przedstawicieli tzw. szkoły frankfurckiej. Następnie koncentruję się już głównie na stanowisku Heller. Swój wybór uzasadniam tym, iż węgierska autorka twórczo rozwija interesujące nas podejście teoretyczne, ale także tym, że ona sama, jak i

³ Z. Bauman, *Życie na przemiast*, Kraków 2004, s. 7.

jej okazały dorobek naukowy w dalszym ciągu nie są u nas szerzej znane. Dlatego też w części trzeciej i czwartej wyjaśniam jej twierdzenie o bezsensowności holocaustu, a część piątą poświęcam problemowi zła.

WYZWOLONY ROZUM: GENEZA HOLOCAUSTU W UJĘCIU HISTORIOZOFICZNYM

Oryginalna myśl wielu współczesnych myślicieli rozwija się wokół określonej koncepcji nowoczesności. Takie podejście nabiera szczególnego wyrazu w przypadku całego pokolenia tych autorów, którzy bezpośrednio lub pośrednio doświadczyli grozy dwudziestowiecznych systemów totalitarnych. Zrozumienie świata nowoczesnego oznacza dla nich uprzednią konieczność intelektualnej konfrontacji z wyjątkowością totalitarnej zbrodni. Jak pisze np. Ágnes Heller, węgierska filozof, której ojciec wraz z tysiącami innych węgierskich Żydów zginął w Auschwitz w 1944 r.: „Zacząłam od doświadczenia Holocaustu. (...) To doświadczenie wywarło ogromny wpływ na całe moje życie, a zwłaszcza na mój dorobek naukowy”⁴. Intelektualna praca to zatem dla niej obowiązek, rodzaj konieczności, spłaty długu zaciągniętego wobec tych, którzy „nie wrócili”. Fakt przeżycia czasu zagłady obliżuje do podjęcia próby *rozgrzeszenia przeszłości*.

Jak jednak rozgrzeszyć przeszłość w chwili, gdy jej do końca nie rozumiemy? Jak wytłumaczyć i zrozumieć to, że miliony ludzi zostało w bestialski sposób zamordowanych? Czy w ogóle można zrozumieć i wytłumaczyć mord? W jakimś stopniu zapewne tak, o ile poznamy motywację oraz mordercę. W interesującym nas przypadku morderców (mniej więcej) znamy; pozostaje kwestia motywów zbrodni, której okrucieństwo i rozmiary tak kontrastują z powszechnym obrazem oświeconego i pokojowo nastawionego społeczeństwa dwudziestowiecznej Europy. Ten kontrast wywołuje w nas największy niepokój. Zastanawiające bowiem jest to, jak pisze w *Nowoczesności i zagładzie*, książce o składniną znamienym tytule, Zygmunt Bauman, że: „Holocaust pojawił się i był realizowany w naszej nowoczesnej, racjonalistycznej społeczności, na wysokim szczeblu rozwoju naszej cywilizacji, u szczytu dokonań ludzkiej kultury i choćby dlatego jest problemem tej społeczności, tej cywilizacji i tej kultury”⁵.

Pogląd, że wyjaśnienia zagłady należy szukać w samej nowoczesności jest szczególnie popularny wśród autorów wpisujących się w nurt tzw. refleksji postmodernistycznej. Punktem wyjścia tego rodzaju analizy jest założenie, że cechę dystynktywną świata nowoczesnego stanowi jego daleko posunięta racjonalizacja, przejawiająca się w dominacji pewnego rodzaju rozumu/racjonalności. Dla przykładu, u przywoływanego autora *Nowoczesności i zagłady* nowoczesność jawi się jako środowisko skrajnie zracjonalizowane, co przejawia się w wyraźnych ten-

⁴ Á. Heller, *The essence is Good but all the appearance is Evil*, Wywiad z Csaba Polony <http://www.left-curve.org/LC22WebPages/heller.html> (pobrano 30 X 2002).

⁵ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, tłum. F. Jaszuński, Warszawa 1992, s. 13.

dencjach do „porządkowania”/„czyszczenia” rzeczywistości kulturowej. W takim systemie nie ma miejsca na to, co przypadkowe, niezaplanowane. Tym nowoczesność ma zarazem różnić się od przednowoczesności. „Etiologicznym mitem – pisze Bauman – głęboko zakorzenionym w świadomości Zachodu jest budująca historia stopniowego wyrastania ze stadium przedspołecznego barbarzyństwa”⁶. Zgodnie z tym, w epoce nowoczesnej narodził się pewien rodzaj świadomości historycznej, ujmujący ją jako efekt końcowy wzrostu potęgi ludzkiego rozumu. Nowoczesność to bowiem czas, w którym teocentryczny sposób wyjaśniania świata ustępuje miejsca antropocentrycznemu.

Utożsamienie nowoczesności z postępującą racjonalizacją rzeczywistości kulturowej nie jest oczywiście oryginalnym pomysłem postmodernistów. Taką diagnozę wielokrotnie spotykamy w literaturze przedmiotu, chociaż różnie jest ten proces opisywany i oceniany. Nie sposób rzecz jasna przywołać wszystkich głosów w tej dyskusji, ale warto zasygnalizować te najbardziej reprezentatywne (istotne). Wypada zacząć od krótkiego przypomnienia spostrzeżeń klasyka światowej socjologii, Maxa Webera, który, jak się wydaje, swymi pracami funduje omawiany tu sposób teoretyzowania nowoczesności. Jak pamiętamy, Weber mówił o *odczarowaniu świata*⁷. Zjawisko to przedstawiał na przykładzie przemian społecznych, politycznych, ekonomicznych, jakie zaszły w państwach europejskich w epoce nowoczesnej. Zmiany te polegały przede wszystkim na racjonalizacji ludzkiego życia we wszystkich jego wymiarach, dlatego też, jak się często twierdzi, racjonalność świata nowoczesnego ma charakter totalizujący: „oznacza dążenie do perfekcji, do doskonałości, do funkcjonalności, do oczyszczenia [rzeczywistości kulturowej – W.B.] z elementów przypadkowych (...)”⁸. Wynika z tego – mówiąc najprościej – że w nowoczesności to nie tajemne siły, nadprzyrodzone zdolności, czy pozaziemskie atrybuty danego zjawiska decydują o charakterze naszej egzystencji, ale kalkulujący i obiektywny rozum, dzięki któremu możemy uczynić świat klarownym i sprawnie działającym. Najpełniejszym tego wyrazem jest funkcjonowanie biurokracji, czyli „racjonalnej organizacji działalności ludzkiej”, zastępującej „rządy osób rządami bezosobowych zasad”⁹. Jako racjonalistyczny typ panowania biurokracja zasadniczo różni się więc od panowania opartego na charyzmie, czy też warunkowanego tradycją. Cechuje się bowiem daleko posuniętą przejrzystością i skutecznością, co z kolei warunkowane jest rosnącym formalizmem reguł porządkujących działania mieszkańców świata nowoczesnego. Można by rzec, że im bardziej owe reguły stają się formalne, tym bardziej są efektywne. Problem jednak w tym, że aspirując do ujmowania rzeczywistości w sposób możliwie najbardziej ogólny – bezosobowy, biurokracja staje się ślepa na to, co jednostkowe. Z tym właśnie faktem wiąże się naj-

⁶ Tamże, s. 33.

⁷ Zob. np. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 133–152; M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2004, s. 90, 128.

⁸ T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001, s. 390.

⁹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2007, s. 477.

większe niebezpieczeństwo nowoczesnego świata, które sam Weber diagnozował jako stopniowy proces zamykania się nowoczesnego człowieka w *żelaznej klatce* racjonalności, tj. coraz większym uzależnieniu swych poczynań od nieustannie poszerzającego się szeregu instytucji oraz rządzących nimi bezosobowych kodeksów, norm, reguł i procedur postępowania. W konfrontacji z ich wszechogarniającą siłą nowoczesny człowiek staje na z góry straconej pozycji. Jest bezradny wobec wypełniającej je anonimowości; sam zresztą również okazuje się anonimowy. Co istotne, jak tłumaczy Marcin Król, człowiek „nie jest już zatem w stanie kreować wartości i podejmować działań zarazem wolnych i odpowiedzialnych. W konsekwencji to, co ma być dla niego środkiem do realizacji celu, samo staje się celem”¹⁰. Należy podkreślić, że taki opis nowoczesności nie przesądza o jej charakterze: Weber słusznie pokazuje dwie strony zjawiska. Jest zatem świadomy tkwiącej w moderności ambiwalencji.

Z kolei Charles Taylor mówi o nowoczesności jako o czasie *radykałnie świeckim*. Owa radykalność bierze się stąd, że całą rzeczywistość kulturową rozumie się jako wytwór działalności człowieka. Stoi ona więc w opozycji nie tylko do idei boskiego ładu społecznego, ale również do każdego stanowiska ujmującego ją jako coś innego niż artefakt, konstrukcję na wskroś sztuczną. Wyraźnie widać to na przykładzie nowożytnej filozofii polityki, która, w odróżnieniu od myśli przednowoczesnej, wprowadza kategorię mitycznej *umowy społecznej*. Społeczeństwo, państwo, polityka – szerzej: kultura – przestają być w tym ujęciu ukonstytuowane przez porządek metafizyczny (boski, naturalny), ale są tworem zwyczajnie ludzkim. (Za Weberem powiedzielibyśmy więc, że są *odczarowane*.) Ludzie nie poruszają się już w obrębie struktury, która jest im **dana**. Przeciwnie, to sam człowiek **kreuje** swą rzeczywistość. Warunkiem koniecznym zaistnienia kolejnych aspektów rzeczywistości społeczno-politycznej jest zatem uprzednia zgoda mieszkańców nowoczesności¹¹. Nawiasem mówiąc, takie podejście teoretyczne, zdaniem kanadyjskiego autora dominujące w nowoczesności, jest przez nich oceniane w sposób negatywny. W jego przekonaniu skutkuje ono atomizacją nowoczesnego życia, rozkładem więzi społecznych, wygaszeniem uczuć patriotycznych oraz faktycznym wykorzenieniem nowoczesnych jednostek (jednocześnie wiąże się to z utratą przez nie zdolności osądu moralnego), co z kolei oznacza praktyczny zanik wspólnotowości¹².

W jeszcze inny sposób, językiem znanym nam z dzieł historyków, narodziny nowoczesności opisuje Agnes Heller. W *A Philosophy of History in Fragments* metaforycznie stwierdza, że „nowoczesny człowiek identyfikuje się z antycznymi tytanami, jak Prometeusz, a także antycznymi bohaterami jak Sig-

¹⁰ M. Król, *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998, s. 198.

¹¹ Zob. np. Ch. Taylor, *Polityka liberalna a sfera publiczna*, tłum. A. Pawelec [w:] *Społeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, (red.) K. Michalski, s. 19–58.

¹² Zob. C. Taylor, *Atomism* [w:] tenże, *Philosophy and The Human Nature. Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge 1985, s. 187–210.

fried. Prometeusz nienawidził, a Sigfried pokonał bogów”¹³. Wydaje się, że zaproponowany przez Heller sposób narracji o nowoczesności jest niezwykle użyteczny dla naszych rozważań. Spróbujmy go rozwinąć. A zatem, teoretyczny konstrukt, określony tutaj jako „nowoczesny człowiek”, rzucił mitologiczne wyzwanie swemu Stwórcy, zapragnął mu w ten sposób dorównać. Jako narzędzie walki wybrał rozum, a więc tę część swojego jestestwa, która najbliższa jest boskości, sama nie potrafi więc „znieść absolutnej rzeczywistości, tajemniczej, groźnej, nieprzewidywalnej: ziemskiej i Boskiej. Odrywa się zatem od niej w przestrzeń abstrakcyjnych pojęć gromadzących wiedzę, za pomocą której może panować nad sobą i otoczeniem”¹⁴. Tylko to co Boskie może samotnie stworzyć Boską rzeczywistość – raj na ziemi. Chodzi tu zatem o rozum, który staje się absolutnym antidotum na wszelkie ludzkie dolegliwości; który rozjaśnia to, co dotychczas było w cieniu. Ów rozum, jak twierdzi Jan Hudzik, ma stać się motorem napędowym dziejów ludzkiej kultury, historii, cywilizacji. To dzięki właściwej mu zdolności percypowania „napięcia między tym, co **jest**, a tym, co być **powinno**”¹⁵, człowiek posiadał umiejętność krytycznej percepcji rzeczywistości. Od tego momentu posiadał też prawo określenia zarówno dobra, jak i zła. Konsekwencją tego jest możliwość zmiany rzeczywistości naturalnej i społecznej, decydowania o tym, co jest dobre (lub złe) również dla innych.

Czyn Prometeusza rozumiany jest tutaj jako zrównanie człowieka z Bogiem. Odebranie władzy Bogu jest początkiem ludzkiego panowania. Być Bogiem to móc decydować, wybierać, kreować rzeczywistość, rządzić nią. W swej opowieści o nowoczesnym człowieku Ágnes Heller powiada zatem, że jego upodmiotowienie, jego uwolnienie od transcendencji otwiera drogę do... holocaustu. Moment otwarcia to chwila, w której rozum w końcu wypełnił swoją misję. I to wzorowo. Jako ten, który przejął schedę po Bogu, postanowił zapobiec upadkowi człowieka (by być precyzyjnym, chodziło mu o niekontrolowany, „swobodny”, czyli nierozumny, z punktu widzenia rozumu niepożądany upadek). Wraz z odejściem Boga człowiekowi groził zamęt, a jak wiadomo, podstawową „funkcją [rozumu] jest porządkowanie różnorodności/chaosu”¹⁶. Największym wrogiem rozumu jest więc przygodność¹⁷. Incydentalność ludzkiego życia podważała rolę i zasadność dominacji racjonalności – samą swą obecnością niszczyła sielankę „nowego świata”. Stała się wyzwaniem dla racjonalnego działania. Nie istniała przy tym wyraźna granica racjonalnej ingerencji w

¹³ Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford 1993. s. 72–73.

¹⁴ J. Hudzik, *Rozum, wolność, odpowiedzialność. Studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Lublin 2001, s. 10.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem a „Dniem Siódmym” porządku*, Lublin 1997, s. 15.

¹⁷ Na temat przygodności zob. np. Á. Heller, *A Philosophy of History...* s. 1–35; Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995; Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman oraz J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996; O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 119–142; A. Chmielewski, *Kontyngentyzm*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Filozoficzne LXXI, 1992, nr 1317, s. 11–34.

świat. Właściwie należałoby powiedzieć, że taka ingerencja potencjalnie była bezgraniczna. W rezultacie nasz „nowoczesny człowiek” w swym dążeniu do mającego na horyzoncie celu zmierzał, jak się później okazało, prosto do samozniszczenia. Było ono efektem – jak wyjaśnia Zdzisław Cackowski – „totalnego i ostatecznego uporządkowania”. „Monstrualność totalnego porządku” „oznacza kres rozumu, a nawet samego życia”¹⁸.

Jeśli wszystko już uporządkujemy bądź też jesteśmy przynajmniej przekonani o tym, że możemy jutro lub najdalej pojutrze to uczynić, to rozum przestaje być potrzebny. Jego misja z tą chwilą zostaje zakończona – człowiek może wreszcie odpocząć. Świat, który stworzył działa już bez jego udziału. Prometejski człowiek, który sam siebie tłumaczy i sam sobie wystarcza, jako jedyny nadaje sens swoim czynom, jako jedyny może też ich sensu pozbawić. Ostateczne uporządkowanie może oznaczać także *ostateczne rozwiązanie problemu* tych, którzy stawiają jakikolwiek opór jego dziełu stworzenia.

NAUKA, TECHNIKA, BIUROKRACJA... ZAGŁADA

Epoka nowoczesna otwiera przed racjonalnym człowiekiem swe podwoje i staje się dlań dawno oczekiwanym, upragnionym rajem, w którym rozum mógł się dopiero „wykazać”. Nowatorski charakter proponowanych rozwiązań zastanych problemów był niezaprzeczalny. Znaczny udział miała w tym **nauka**: „W nowoczesności – pisze Heller – istnieje jedna dominująca, imaginacyjna instytucja (interpretująca i tłumacząca świat), i jest nią nauka”¹⁹. Pretenduje ona do miana powszechnie obowiązującej ideologii.

Znaczenie nauki w swojej wizji nowoczesności podkreśla także Zygmunt Bauman. Powiada on, że oświecenie wyposażyło naukę „w uprawnienia jedynej przedstawicielki nowej ortodoksji”, naukowców zaś awansowało na „kapłanów i proroków nowego kultu”. I dalej: „W zasadzie wszystko zostało poddane obiektywnej kontroli dociekań, w zasadzie w każdej sprawie można było dojść do naukowej i adekwatnej prawdy”²⁰. Będący w ofensywie scjentyistyczny sposób sankcjonowania świata bez problemu poradził sobie z ostatnimi bastionami przesądu i irracjonalizmu. Co więcej, to właśnie nauka miała od tej pory wyłączne prawo legitymacji świata. Nie zatrzymała się nawet, gdy na jego drodze pozostała jedynie religia i etyka, tym samym pozbawiając się ostatnich podstaw, jakie pozwalały jej na pokojowe współistnienie z człowiekiem. Stała się, by ponownie odwołać się do słów Baumana, „moralnie ślepa i niema. Usunęła wszelkie bariery, które mogły ją powstrzymać w opracowaniu najbardziej skutecznych i gwałtownych metod sterylizacji i pozbawiania życia czy od uznania obo-

¹⁸ Z. Cackowski, *Rozum między...*, s. 23.

¹⁹ A. Heller, *The three logics of modernity and the double-bind of imagination*, Graduate Faculty Philosophy Journal 1999, nr 2, s. 178.

²⁰ Z. Bauman, *Nowoczesność...*, s. 107.

zów koncentracyjnych za wyjątkową i doskonałą okazję do przeprowadzenia eksperymentów medycznych dla rozwoju nauki i – oczywiście – ludzkości”²¹. Cel ten sankcjonował każde posunięcie, choćby miało ono oznaczać zepchnięcie człowieka do roli... zwierząt laboratoryjnych, na których przeprowadza się eksperymenty, co nieznosnie namacalnie obrazuje przywołana już na początku mej wypowiedzi wstrząsająca opowieść polskiego świadka nazistowskich zbrodni o dzieciach-świnkach morskich. Jak pisze Ernst Klee we wstępie do książki *Auschwitz. Medycyna III Rzeszy i jej ofiary*, „Medycyna w czasach narodowego socjalizmu różni się od tego, co było przed nią i po niej tylko jednym: naukowcom wolno wszystko, czego tylko chcą”²².

W międzyczasie nauka zawierała również sojusze. Największym sprzymierzeńcem zakłętego w racjonalności i logice rozumu stała się **biurokratyczna** machina. Miała ona zagwarantować skuteczność działania; to dzięki niej racjonalny człowiek mógł pretendować do miana twórcy uniwersalnego systemu. Jego działanie polegało przede wszystkim na rozwiązywaniu problemów²³, bez względu na ich charakter. Gdy problemem była kwestia szalejącego bezrobocia, urzędnicza machina troszczyła się o miejsca pracy; gdy problemem stawał się brak odpowiedniego wykształcenia obywateli, system rozpoczynał wdrażanie stosownego posunięcia w życie; gdy niektórzy współobywatele zostali określani jako niepożądani w państwie, armia urzędników czyniła należyte kroki w celu (*ostatecznego*) *rozwiązania ich problemu*²⁴. Nie miało znaczenia, co jest przedmiotem działania, ważne było samo działanie, a mówiąc precyzyjnie, jego uniwersalny charakter. Problem w tym, że „regulacja racjonalna, uznana przez mentalność nowożytną za lek uniwersalny na to, co w ludzkim współżyciu niepożądane, okazała się bronią obusieczną. Dewaluuując i paraliżując autonomię jaźni moralnej, łagodzi ona wprawdzie konflikt jaźni z wymogami ładu ponadjednostkowego – ale zarazem – czyni ją bezbronną wobec zła, jakie ów właśnie ład kultywować może

²¹ Tamże, s. 157–158.

²² Zob. tamże, s. 8. W pracy autor przywołuje fragment korespondencji dwóch nazistowskich naukowców zaangażowanych w eksperymenty na więźniach obozów koncentracyjnych. „W Gießen próbowałem znowu – nie wiem, który to już raz – wyciągnąć Dohmena [dr hab. med. Arnold Dohmen – przyp. W.B.] z jego letargu eksperymentów na zwierzętach, byśmy wreszcie doszli do ostatecznego rozwiązania. Dziwne, jak trudno jest uczynić krok od zwierzęcia do człowieka, ale w końcu to ten ostatni jest rzeczą najważniejszą”, s. 254.

²³ Á. Heller, *The three logics...*, s. 178.

²⁴ W tym kontekście Zygmunt Bauman powiada, że nowoczesne państwo, niczym sprawny ogrodnik, usuwa z pielęgnowanego ogródka niepasujące do harmonijnej całości chwasty. Warty przywołania jest również jeden z fragmentów *Eichmannia w Jerozolimie*, w którym Arendt opisuje wspomnianą biurokratyzację procesu zagłady. Pisze o zaangażowaniu w nią takich instytucji, jak Ministerstwo Finansów, Bank Rzeszy (przyjmowanie cennych przedmiotów, „włącznie z zegarkami i złotymi zębami, które co do jednego sortowano” i przekazywano do mennicy państwowej), Ministerstwo Transportu (dostarczało wagonów i dbało o odpowiednie dostosowanie rozkładów jazdy pociągów deportacyjnych), a także o udziale samych Żydów. „Żydowskie rady starszych były informowane (...), ilu Żydów potrzeba do wypełnienia każdego pociągu i sporządzały listy deportowanych. Żydzi rejestrowali się, wypełniali niezliczone formularze, odpowiadali na wielostronicowe kwestionariusze dotyczące posiadanego przez ich majątku (...), następnie zaś gromadzili się w wyznaczonych miejscach zbiórki i wsiadali do pociągu”. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzeczy o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 2004, s. 150.

w imię postępu rozumu, a i z góry rozgrzesza ją za słabość objawioną w kapitulacji”²⁵.

Podobne obawy wyraził swego czasu Martin Heidegger, który z kolei całą winą za holocaust obarczył rozwój nowoczesnej **techniki**. Dla porządku przypomnijmy, że zdaniem autora *Pytania o technikę* nowoczesność zostaje zdominowana przez pewien rodzaj myślenia i wyobraźni o charakterze technologicznym. Technologiczna wyobraźnia *ze-stawia* wszelkie aspekty życia nowoczesnego człowieka²⁶. Chodzi tu właśnie o myślenie według schematu *problem – rozwiązanie*; o myślenie, które w swej skrajnej postaci uprzedmiotawia nawet relacje międzyludzkie, pozwala postrzegać świat i człowieka w sposób, który „wyistacza” „wszystko, czego dotknie”. W wyniku takiego podejścia nawet człowiek może stać się jedynie kolejnym środkiem służącym zaspokajaniu aktualnych potrzeb. W nowoczesności technologiczna wyobraźnia determinuje (*ze-stawia*) każdy aspekt ludzkiej egzystencji, w wyniku czego prowadzi do *zapominania bycia*. Wszelkie działania mieszkańców nowoczesności mają charakter instrumentalny – wszystko traktowane jest „jako zwykłe narzędzie”. W tym też sensie, jak utrzymywał Heidegger, postęp technologii oraz związane z tym rozprzestrzenianie się technologicznego myślenia prowadzić nas może ku zagładzie.

W przedstawionych diagnozach chodziłoby zatem o dominację pewnego rodzaju rozumu, który jest ukierunkowany wyłącznie na skuteczną realizację wyznaczonych celów i przez to właśnie szalenie niebezpieczny. Staje się on bowiem formalny i neutralny – a tym samym nieczuły, pozbawiony zdolności empatii – również wobec samego człowieka, którego wyjątkowość i autonomia mogą stać się niekiedy niepotrzebnym balastem. Jest to więc rozum, który określilibyśmy mianem instrumentalnego, czy też, za Maxem Horkheimerem – rozumem *subiektywnym*²⁷. Ten ostatni, jak tłumaczy Andrzej Szahaj, w przeciwieństwie do rozumu *obiektywnego*, w którego „w centrum zainteresowania (...) znajdują się pojęcia najwyższego dobra i sposoby jego urzeczywistniania”, dąży do instrumentalnego „wykorzystania intelektualnych potencjalności człowieka. W wykorzystaniu owym dominuje model ‘cele – środki’, w którym cele przyjmuje się jako zrozumiałe same przez się, środki natomiast rozpatruje się pod kątem stosowności ich użycia do danych z góry celów”²⁸. W ocenie nowoczesnej techniki frankfurczycy zdają się zatem zgadzać z Heideggerem: hołdują przekonaniu, że nowoczesność została zdominowana przez rozum instrumentalny, ucieleśniony w rozwoju nowoczesnej techniki, którą z kolei możemy obarczyć odpowiedzialnością za *shoah*.

Jednocześnie trudno oprzeć się wrażeniu, że zarówno Heidegger, jak i frank-

²⁵ Z. Bauman, *O nowoczesności TEJ Zagłady – raz jeszcze*, Kultura Współczesna. Teoria – Interpretacje – Krytyka 1993, nr 2, s. 118.

²⁶ M. Heidegger, *Pytanie o technikę* [w:] tenże, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 25.

²⁷ Zob. M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007.

²⁸ A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Warszawa 2008, s. 45, 44.

furtczycy prezentują stanowisko skrajnie jednostronne. Podkreśla to przywoływana już wielokroć Ágnes Heller. Stwierdza ona, że sam sposób postrzegania świata przez pryzmat naukowego *know-how* nigdy nie był do końca groźny. Nowoczesności nie da się bowiem zredukować do jednego aspektu, albowiem cechuje ją wewnętrzny dynamizm i pluralizm aktualizujących się w niej tendencji. Heidegger ma oczywiście rację mówiąc, że my, mieszkańcy nowoczesności, mamy skłonność do kalkulacji, myślenia technicznego (w powyższym rozumieniu), zapomina jednak dodać, że lubujemy się również w rozpamiętywaniu tego, co było. Kult nowości przeplata się u nas z tęsknotą za tym, co przemija. Z jednej strony zajmuje nas chłodna kalkulacja odnosząca się do przyszłości, z drugiej zaś – z rozrzewnieniem spoglądamy w przeszłość. Heller używa tu określenia „podwójne związanie nowoczesności” (*double-bind of modernity*), przez które rozumie sprzęgnięcie *wyobraźni technologicznej z historyczną*. Ta pierwsza wiąże się z naszą sprawnością rozwiązywania problemów, z dążeniem do gromadzenia „wiedzieć jak” i „wiedzieć co”²⁹. Druga korzysta z technologicznych wynalazków pierwszej, choć zwrócona jest w przeszłość. Diagnoza Heller jest następująca: „Niebezpieczeństwo totalitaryzmu pojawia się wtedy, gdy te dwie powiązane ze sobą sfery nowoczesności działają w tym samym kierunku”³⁰. Nowoczesna technologia i biurokracja bywają zabójcze tylko wtedy, gdy zostają wykorzystane w służbie zbrodniczej ideologii.

To samo zjawisko wyjaśnia niezależnie od węgierskiej autorki Zygmunt Bauman. Określa je jako „morderczą” „mieszankę” „typowo nowoczesnych ambicji planowania i inżynierii społecznej” z „typowo nowoczesną koncentracją środków i umiejętności fachowych”³¹. W taki właśnie sposób nowoczesna machina nabiera zbrodniczego charakteru. Oparta na racjonalnych zasadach funkcjonowania biurokracja działa po to, żeby osiągnąć swój cel jak najmniejszym kosztem. Dlatego też zastosowanie komór gazowych w procesie masowego morderstwa jawi się jako „rewelacyjny” pomysł, dzięki któremu jesteśmy w stanie zaoszczędzić czas, pieniądze i energię. W ten sposób powstają „fabryki śmierci”, których produktem jest... potwierdzenie skuteczności puszczanej w ruch maszyny.

Wynika stąd, że jedynym celem, o jakim można mówić w przypadku holocaustu jest zbrodnia sama w sobie. Tak rozumiała go Hannah Arendt. Pisała, że „w obrębie totalitarnej ideologii nic nie może być bardziej zrozumiałe i logiczne; jeśli więźniowie są robactwem, to logiczne jest ich wytrucie gazem; jeśli są zdegenerowani, to nie wolno im pozwolić, aby zarażali społeczeństwo”³². Rządzi tu „tyrania logiczności”. Wszystko podporządkowane jest rozumowi. Holocaust nie potrzebuje świata, nie musi się do niego odnosić. Jego skutki nie wymagają weryfikacji – doświadczenie nie obali logicznego działania. O mocy tego działania w podobnym duchu wypowiada się także Emmanuel Levinas. Polega ono na

²⁹ Á. Heller, *Podzwonne dla Europy?*, Res Publica Nowa 1993, nr 9, s. 6.

³⁰ Tamże, s. 181–193.

³¹ Z. Bauman, *Nowoczesność...*, s. 117.

³² H. Arendt, *Brzemie naszych czasów. Uwagi końcowe*, Przegląd Polityczny 2002, nr 55, s. 131–132.

wysławianiu „poświęcenia dla poświęcenia, wiary dla wiary, energii dla energii, wierności dla wierności, żarliwości dla żaru, jaki wywołuje wezwanie do czynu nieumotywowanego”³³. Takie działanie jest przyczyną zbrodni ludobójstwa. Brak motywów jest jej istotą. Zbrodnia dla samej zbrodni.

W ten sposób również człowiek stawał się *zbędny*. Co więcej, zbędny jest zarówno kat, jak i ofiara, co świetnie pokazała Hannah Arendt w słynnym raporcie z procesu Adolfa Eichmanna. W systemie totalitarnym człowiek został pozbawiony swej „mocy” – wyjątkowości. Tam każdy mógł zastąpić każdego. Człowiek został zredukowany – jak ujmuje to z kolei Bauman – do obiektu „administracyjnych poczynań, do czystych, pozbawionych jakości liczb”³⁴. Dehumanizujący system nowoczesnej administracji jest w tym sensie „doskonały”. Jednostka ztraca w nim swą niepowtarzalność: zamiast niej pojawia się masa, „miliony uciekinierów, robotników przymusowych i więźniów obozów koncentracyjnych”³⁵. To, co ich łączy to „kuriozalna równość”, jak nazywa ten stan Arendt. „W tej równości, w której równie dobrze mogłyby uczestniczyć także psy i koty, widzimy, niczym w lustrze, przerażający obraz zbędności”³⁶.

Zbędność, bezsensowność to pojęcia, które przylegają do okrucieństw zagłady. Przesądzają o jej niezrozumiałości. „Holocaustu nie można zrozumieć” pisze w swej autobiografii Ágnes Heller³⁷. Twierdzi konsekwentnie, że zarówno osoby, które same doświadczyły zjawiska holocaustu, jak i ci, którzy spoglądają na minione wydarzenia z perspektywy czasu dostrzegają jedynie fikcję. „Żadnego wydarzenia historii nie można całkowicie wyjaśnić, jednak holocaustu nie można nawet zrozumieć. Chodzi mi o to, – kontynuuje Heller – że nawet ci, których dotyczył, przeżywali go jako coś pozbawionego sensu i również wspomnienie nie potrafi żadnego sensu w nim odnaleźć”³⁸. Kategoria bezsensowności każe pytać autorkę o to, co tak właściwie się stało? Czy ktoś kogoś zabił? Gdzie są sprawcy i ofiary zbrodni? Gdzie są dowody zagłady? Odpowiedź brzmi – nic, nie, nie ma!

SENS JAKO BRAK SENSU

Heller należy do tych autorów, którzy bronią tezy o niemożności zrozumienia zagłady. Jest to też zarazem teza najbardziej dyskutowana i krytykowana. Nieporozumienia wśród polemistów węgierskiej filozof biorą się jednak, jak się wydaje, przeważnie z powierzchownej recepcji jej tekstów. Spróbujmy wobec tego pokusić się o spokojną analizę problemu, korzystając przy okazji ze spo-

³³ E. Levinas, *Trudna wolność: eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, s. 158.

³⁴ Z. Bauman, *Nowoczesność...*, s. 150–151.

³⁵ E. Voegelin, *Korzenie totalitaryzmu*, Przegląd Polityczny 2002, nr 55, s. 139.

³⁶ H. Arendt, *Brzemie...*, s. 130.

³⁷ Á. Heller, *Der Affe auf dem Fahrrad*, Berlin – Wiedeń 1999, s. 67.

³⁸ Á. Heller, *Pamięć i zapomnienie. O sensie i braku sensu*, tłum. A. Kopacki, Przegląd Polityczny 2001, nr 52–53, s. 22.

strzeżeń także innych filozofów.

Przypomnijmy to, co powiedzieliśmy wcześniej. Zdaniem Ágnes Heller holocaust wyrósł na nowożytnych fundamentach autokreacji człowieka. Problem ludobójstwa jawi się w tej perspektywie jako fakt kulturowy nierozzerwalnie powiązany z rozumem instrumentalnym, który zerwał z transcendencją. W swojej historiozoficznej opowieści Heller wskazuje na pierwszy odruch ludzkiej racjonalności, którym było bratobójstwo. Wszystko zaczyna się od tej biblijnej zbrodni. Jakże symboliczna i wyjątkowa (w dyskursie na temat zagłady) jawi się ta opowieść. Trzymając zakrwawiony nóż nad ciałem swego brata Abła, biblijny Kain podziwiał skutki pierwszego impulsu ludzkiej wolności. Jeszcze przed momentem stał przed dylematem, jaki od tego czasu miał towarzyszyć człowiekowi w jego ziemskiej drodze. Oto on, Kain, od którego pochodzi ludzki ród jako pierwszy zasmakował swobodnego wyboru pomiędzy dobrem a złem. I wybrał złe. „Bóg z pewnością nie zaplanował, że Abel ma stać się ofiarą Kaina”³⁹, opowiada Heller. Pierwszy ludzki głos w sprawie dobra i zła zakończył się tragedią. Teraz ten, który zapragnął stać się człowiekiem (dokonać wyboru) miał ponieść konsekwencje swego czynu. Bratobójcza zbrodnia Kaina dokonuje się już bez udziału Boga. Odtąd Bóg przestaje być gwarancją sensowności świata. Ágnes Heller wnosi stąd, że mamy tu do czynienia w ogóle z *pierwszym pozbawionym sensu opowiadaniem*. Powiada: „nie ma ono żadnego sensu dla samej Biblii, ponieważ Bóg żadnego sensu mu nie nadał”⁴⁰.

Dlaczego nie nadał? Dlatego, że Jego miejsce zajął już wyrachowany, kalkulujący ludzki rozum. On nadał sens – a raczej znaczenie – zbrodni. Ten właśnie fakt różni czyn Kaina od grzechu Ewy, czy też występku Prometeusza. Tych dwoje mitycznych bohaterów działało w świecie, w którym nie można było wyraźnie odróżnić porządku empirycznego od transcendentnego, odpowiednio – wiary (mitu) od poznania, grzechu od przestępstwa. Bez zerwania jabłka z rajskiego drzewa „nie byłoby historii ani ludzkości, ani dobra, ani zła”⁴¹. Opowieść o Kainie jest inna. Ewa postępowała zgodnie z Bożym zamysłem. Ona sama nie decydowała, umożliwiła tylko zaplanowany z góry wybór. To Bóg rozdawał karty w tej grze. Dopiero Kain jako pierwszy skosztował rajskiego jabłka. Dokonał wyboru i został sam. W ten sposób stał się jedynym prawodawcą i sędzią. Od tej pory tylko on może nadawać światu sens.

Sytuacja Kaina oddaje położenie człowieka nowoczesnego, który jest skazany – jak zwykła powtarzać Heller – na wolność, na samodzielne dokonywanie wyborów. Emmanuel Levinas powiada na to, że nieobecność Boga daje człowiekowi szansę. Ale ta nieobecność – jego zdaniem – jest czymś mylącym. To Bóg jest – można by rzec – wielkim Nieobecny. Istota boskości – według autora *Całości i nieskończoności* – polega na tym, że Bóg potrafi odejść. „Zakryć swe

³⁹ Tamże, s. 24.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

oblicze, by wymagać od człowieka – w sposób nadludzki – wszystkiego, stworzyć człowieka zdolnego do odpowiedzi, zdolnego zmierzyć się z Bogiem jako wierzyciel, a nie wyłącznie jako dłużnik”⁴². Heroiczna sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek opuszczony przez Boga czyni z niego źródło wszelkiego sensu.

Z naszych rozważań wynika, że stworzony przez człowieka świat, zwłaszcza jego totalitarne wcielenie, jest światem pełnym co prawda **znaczenia**, ale pozbawionym **sensu**. Dzieje się tak dlatego, że jego istotą jest fikcja, to co abstrakcyjne. Fenomen totalitaryzmu został zbudowany na *braku*. Tylko tak mógł zaistnieć. Nieobecność człowieka jest jednocześnie punktem wyjścia i celem totalnego świata. Kategoria *zbędności* dotyczy każdego i wszystkiego bez wyjątku. *Zbędni* są zarówno kaci, jak i ich ofiary. Istota totalitaryzmu, którą znamy także z diagnoz Arendt czy Józefa Tischnera, jawi się jako próba wyeliminowania człowieka ze świata. Uczynienia go *zbędnym*. Z tego punktu widzenia w Auschwitz nikogo nie zamordowano. Zamordować można jedynie człowieka jako pewną realność, a nie jako brak, niebyt, coś fikcyjnego i zbędnego. Konsekwentnie zjawisko holocaustu jest nieuchwytnie dla ludzkiego umysłu, który potrzebuje i szuka sensu. Dla tego, komu zabrano sens życia oraz sens śmierci, „nie zabrzmi – jak powiada Heller – trąbka eroiki, (...) gdyż istnieje marsz żałobny [jedynie] dla bohaterów, dla wybranych, którzy stawili opór”⁴³.

Jedynie ci, którzy zdołali się przeciwstawić, zachowali sens swej śmierci, a tym samym umarli jako ludzie. Ginęli z bronią w rękę; podjęli nierówną, z góry skazaną na porażkę walkę. To rozpaczliwe zmaganie paradoksalnie było ich wybawieniem. Dzięki heroicznemu zrywowi kwestionowali istotę systemu, który dążył do ich zawładnięcia. Jak sugeruje ks. Józef Tischner, taki człowiek samą swą istotą wykraczał „poza wszelkie kategorie, jakie przygotowała dla niego totalitarna ideologia. [On] jest poza systemem. Ale jego obecność ma wagę Stalingradu. Dowodzi bowiem samym swoim istnieniem, że możliwy jest świat alternatywny w stosunku do świata totalitarnej ideologii”⁴⁴. Tak postawiona diagnoza jest zgodna ze spostrzeżeniami Agnes Heller. Tworząc alternatywę dla totalitarnego systemu, walczący wskrzeszali swoją postawą to, co prawdziwie ludzkie – prawo wyboru. Wybierali własną śmierć. Tylko człowiek może umrzeć. To odróżnia go od zwierzęcia. Ci, którzy zginęli w Auschwitz nie byli w stanie umrzeć. Jako „martwi nie byli w rzeczywistości martwi” – powiada Heller. Kim zatem byli? Tylko tymi istotami, które pozbawiono człowieczeństwa, odbierając im możliwość wyboru. Tymi, które zredukowano do rzędu neutralnych etycznie cyfr, „upiorami, bez nagrobka i daty śmierci...”⁴⁵. Wynika stąd nieubłagana konkluzja, że ... nie ma kogo wspominać. Płacemy po nikim. Pograżamy się w nieznośnej ciszy, jaka pozostała po tych, których obrabowano z sensu. Stąd znamien-

⁴² E. Levinas, *Trudna...*, s. 153.

⁴³ Á. Heller, *A Philosophy...*, s. 76.

⁴⁴ J. Tischner, *Totalitarne wyzwanie. Judaizm i chrześcijaństwo wobec totalitaryzmu dwudziestego wieku*, Res Publica 1989, nr 5, s. 88.

⁴⁵ Á. Heller, *Pamięć...*, s. 25.

na fraza z *A Philosophy of History in Fragments*:

[Żaden] marsz żałobny nie towarzyszy karawanowi ofiar przygotowanej przez człowieka apokalipsy. Nie było ani karawanu, ani nawet trumny czy też grobu. Ofiary były palone i rozstrzeliwane, umierały z głodu, ginęły w gazie. Nie były wybrane i nie było im dane również odwrócenie sądu ostatecznego. Nie spotkała ich ani sprawiedliwość, ani niesprawiedliwość. (...) Ofiary nie mogły się nawet domyślać, dlaczego właśnie one zostały wybrane⁴⁶.

Obrabowano je z twarzy, a bez jej niewinności już nic nie mogło powstrzymać oprawców. Największa zbrodnia ludzkości okazała się nie-zbrodnią, konstataje autorka. Jest to zbrodnia więcej niż doskonała, ponieważ bez mordów, bez ofiary i sprawców.

Nowoczesny człowiek nadał światu znaczenie, ale pozbawił go – także samego siebie – sensu. Stworzył świat bez Boga, świat, w którym tylko on rozstrzyga o tym, co jest dobre, a co złe. *Dobre dla niego*, czyli użyteczne, funkcjonalne, ekonomicznie efektywne. Ten kulturowy zabieg *przewartościowania wartości* Levinas komentuje następująco: „Reakcja ta jest też najzdrowsza dla tych wszystkich, którym dotąd nieco prymitywny bóg rozdawał nagrody, wymierzał kary lub przebaczał grzechy, i w swej dobroci traktował ludzi jak wieczne dzieci. Ale jakiemu dziwacznemu magikowi kazaliście zamieszkać wasze niebo, wy, którzy obecnie oznajmiliście, że jest ono puste? I dlaczego pod opustoszałym niebem szukacie jeszcze sensownego i dobrego świata?”⁴⁷ Takiego świata już nie ma! Bóg już odwrócił głowę, „zakrył swe oblicze”, jak ujmuje to cytowany autor.

Wróćmy do Heller. Pyta ona, co w takiej sytuacji z rozumem, który poszukuje sensu i odróżnia dobro od zła⁴⁸. Co z rozumem w świecie zrationalizowanym, w którym także maszyna nazistowskich zbrodni miała swoją wewnętrzną logikę, kierowała się zasadą ekonomicznej efektywności. Wyobraźmy sobie sytuację, mówi Ágnes Heller, że ktoś (X) decyduje się na eliminację ze społeczeństwa zjawiska prostytucji, które „zanieczyszcza” jego wizję świata. Dążąc do „oczyszczenia” społeczeństwa z plagi prostytucji, X podejmuje pewne działania. Przede wszystkim przekonuje do swych racji znajomych, a następnie (mając już ich akceptację dla swych poczynań) obiera najlepszy sposób rozwiązania problemu. Razem postanawiają powiesić wszystkie prostytutki; swoje plany szybko wprowadzają w życie. Jak widać, konkluduje Heller, takie działania są racjonalne, jeżeli spojrzymy na nie przez pryzmat ich celu (gola-rational, pragmatic-rational)⁴⁹. X przystępując do powieszenia prostytutkę postanowił skorzystać z najefektywniejszego narzędzia, jakie mogłoby mu posłużyć w danej chwili. Dlatego też posłużył się liną. Także i w tym przypadku jego posunięcie jest uzasadnione – użycie liny jest niezmiernie pomocne przy „wieszaniu”. Oszczędza czas i energię. Jest również związane ze stosunkowo niewielkim wydatkiem, jeżeli

⁴⁶ Á. Heller, *A Philosophy...*, s. 76.

⁴⁷ E. Levinasa, *Trudna...*, s. 151.

⁴⁸ Á. Heller, *The Power of Shame*, Londyn, Boston, Melbourne, Henley 1985, s. 74.

⁴⁹ Tamże, s. 153–154.

zwrócimy uwagę na końcowy efekt. Reasumując, poszczególne działania X same w sobie jawią się jako racjonalne. Problem w tym, że „wszelkie typy działań są osadzone w swoistym konglomeracie, serii działań, i jedynie ten właśnie zbiór działań czyni je racjonalnymi, bądź irracjonalnymi”⁵⁰. Dopiero kontekst danego posunięcia pozwala nam na nadanie mu znamion racjonalności. Choć X określił, co jest dobrem (świat bez prostytutki), a co złem (świat tolerujący zjawisko prostytutki), a następnie (działając racjonalnie) urzeczywistnił swój plan – podążając za Heller – nie możemy określić jego działania (w sensie konglomeratu wykonanych posunięć) za racjonalne. A wszystko dlatego, że „żadne działanie nie może być nazwane racjonalnym, nawet jeżeli spełnia formalne kryteria, takiego czy innego ‘typu’ racjonalności, o ile dana seria działań, której jest częścią, narusza ‘normy-i-zasady’ obowiązujące dany świat życia”⁵¹.

Heller zastrzega, że co prawda ocena moralności, legalności, tudzież racjonalności konkretnych problemów „zależy od systemu prawnego, konkretnych norm danego środowiska społecznego, a także ich interpretacji”⁵², to jednak my oceniamy je w kategoriach zarówno prawa, jak i „norm-i-reguł”, jakie konstytuują nasz świat. A takiego wymogu X nie spełnił.

Posługując się przykładem hipotetycznej zbrodni dokonanej przez X, Ágnes Heller oczywiście miała na myśli analogiczne procesy rządzące także logiką holocaustu. W tym przypadku partykularne posunięcia nazistów były racjonalne tylko w tym sensie, że ukierunkowane na osiągnięcie konkretnego celu – *ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej*. Zamiast liną posłużono się komorami gazowymi, nowoczesna technologia zaangażowana została w służbie *nowoczesnych marzeń* (Z. Bauman). Jednak patrząc na to zjawisko jako na wydarzenie osadzone w pewnym kontekście działań, jak sugeruje Ágnes Heller, było ono nieracjonalne w proponowanym przez nią znaczeniu tego pojęcia. Było ono – inaczej mówiąc – **nierozumne, pozbawione sensu**, tzn. faktycznie niezakończonych w świecie moralnych, *przypoitych ludzi* (decent men and women)⁵³. Tylko oni powinni stanowić właściwy kontekst oceny tych wydarzeń. W przeciwnym razie będziemy mówić tylko o abstrakcyjnej, przemyślanej w każdym szczególe maszynie zniszczenia.

„Śmierć sama w sobie nie ma sensu, ale śmierć spowodowana holocaustem miała sens braku sensu”⁵⁴, reasumuje filozof. Ta gra słów odnosi się więc do świata, którego nie można (w określonym powyżej znaczeniu) zrozumieć. Można w nim jedynie cierpieć.

⁵⁰ Tamże, 153.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Myśl o „przypoitych osobach” jako filarach tzw. etyki osobowości, Heller rozwija w licznych tekstach. Zob. np. także, *Dwa filary nowoczesnej etyki*, tłum. J.P. Hudzik [w:] *Wykłady i seminarium lubelskie*, Lublin 2006, s. 13–28.

⁵⁴ Á. Heller, *Pamięć...*, s. 25.

PAMIĘĆ I ROZUM

Dla Ágnes Heller ów „sens braku sensu” stanowi szczególne wyzwanie moralne i intelektualne. Pozwala jej wypracować własną aparaturę pojęciową, m.in. dystynkcje na temat pamięci.

Heller konstatuje więc fakt, że zazwyczaj holocaust akceptuje się „jako fakt historyczny i sprowadza do określonych przyczyn empirycznych, takich jak: kapitalistyczno-imperialistyczne panowanie nad światem, złe popędy, nowoczesna technika, autorytarna osobowość albo wszystko razem”⁵⁵. Bada się przyczyny tego zjawiska, jego sposób działania oraz skutki. Pojawiają się w związku z tym także inne wytwory kulturowe w postaci filmów, wspomnień, powieści, czy też teorii wyjaśniających. Coraz większe zainteresowanie budzi empiryczna, namacalna strona tego fenomenu. Ważne staje się kto zginął, gdzie, ilu było morderców i w jaki sposób wykonano wyrok. Przyjmuje się, że im dokładniej zostaną określone wszelkie okoliczności związane z mordem, tym lepiej. Nowoczesna nauka wymaga precyzyjnych i ostatecznych rozstrzygnięć. Niezaprzeczalnie tego typu prace dotyczą zbrodni holocaustu, jednak nie wypełniają one luki po tych, których te zdarzenia pochłonęły. „Żebyśmy się dobrze zrozumieli – pisze Heller – nie uważam, że takie dyskursy i badania są z zasady fałszywe, nie, mogą niekiedy całkiem sporo wyjaśnić”⁵⁶. Problem jednak leży gdzie indziej.

Autorce chodzi o to, że takie podejście do omawianego zjawiska nie ułatwia nam jego zrozumienia. Zrozumienia – pamiętajmy – w przyjętym przez nią tego słowa znaczeniu. Nie ułatwia, bo ułatwić nie może. Jak powiedziano, zrozumienie czegoś pozbawionego sensu jest niemożliwe. Ogólnie mówiąc dlatego, że mamy skłonność ujmowania „znanzeń”, zamykania się w sieci związków wynikania logicznego, racjonalności myślenia potocznego, utylitarnego... Każda taka przymiarka kończy się jednak ostatecznie otarciem się o fikcję zagłady. Heller nie kwestionuje jednak w całości tego typu kulturowych ekspresji. Są one według niej ważne, ponieważ spełniają rolę impulsu, który może być pomocny w procesie **autentycznego pamiętania shoah**.

Trauma, ból, cierpienie domagają się więc autentycznego pamiętania. Bycia świadkiem. Świadek pamięta holocaust. Nie stara się go zrozumieć. Nie stara się zrozumieć tych, którzy sami nie rozumieli sensu swojego cierpienia. „Ofiary musiały cierpieć i cierpiały, ponieważ były niewinne i nieświadome jakiegokolwiek winy. Do bezsensowności holocaustu należy również okoliczność, że nie istniał nawet pozór winy. Wina ofiar polegała na tym, że egzystowały”⁵⁷. To był ich niewybaczalny błąd. Na takich chwiejnych fundamentach opiera się również pamięć zagłady. Jest to pamięć bezsensu, który jednak należy pamiętać. Pamięć

⁵⁵ Tamże, s. 26.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 25.

o winie i cierpieniu, które nie mają sensu, jest – według naszej autorki – naturalnie „nieznośna”. W innym przypadku mielibyśmy do czynienia z innym zjawiskiem: „Pamięć o Holocauście, która nie jest nieznośna, odnosi się tak naprawdę do czego innego, być może do fikcji Holocaustu”.⁵⁸ Stąd postulat autentyczności pamięci, takiej pamięci, od której można jedynie umrzeć! „Nieznośny ból to bowiem właśnie ból nie do zniesienia: trzeba od niego zginąć jak Paul Celan, Primo Levi, Jean Amery – ofiary, które przeżyły, a w końcu popełniły samobójstwo – czy jak Simone Weil, święta, która od tego umarła. (...) Człowiek, powiedział Nietzsche, jest w stanie znosić cierpienia, jedynie cierpienia bezsensowne są dlań nieznośne. (...) Akt pamięci im bardziej nieznośny, tym autentyczniejszy”⁵⁹.

Heller odnosi się tutaj do słów Kierkegaarda, że człowiek jest wtedy, gdy cierpi. A im bardziej rozpacza, tym bardziej jest człowiekiem. „Gdyby człowiek był zwierzęciem lub aniołem, nie potrafiłby się lękać. Ponieważ jest syntezą, może się lękać, im głębszy lęk przeżywa, tym większym jest człowiekiem”⁶⁰. Dlatego pamięć może być tylko *autentyczna*. Niesie ona ze sobą wizję nieustającego cierpienia. Jest to rozpacz oparta na codziennej praktyce cierpienia. Właśnie praktyka cierpienia, a nie teoretyzowanie na temat *shoah*, powtarza Heller, jest jedynym możliwym podejściem do tych traumatycznych wydarzeń. Teoretyzowanie o czymś oznacza podjęcie próby racjonalizowania tego. O ile w jakimkolwiek innym przypadku jest to możliwe, o tyle wyjątkowość holocaustu wyklucza powodzenie takiego przedsięwzięcia, gdyż istotą pamięci o nim jest *obrona ciszy*. „Chodzi o obronę tego milczenia – przeciwko oburzającemu sentymentalizmowi, w obliczu akademickiego dzielenia włosa na czworo, przeciwko politycznym matactwom i w obliczu natrętnych zamętów”⁶¹. A wszystko dlatego, iż „pamięć teoretyczna, w przeciwieństwie do praktycznej – nawet jeśli wywołuje oburzenie, rozkosz czy niechęć – nie jest związana z cierpieniem. (...) holocaust nie pozwala zmienić postawy praktycznej na teoretyczną”⁶². Pamiętanie *autentyczne* należy do świadka, który *równocześnie* przeżywa bezsensowne cierpienie. On nie próbuje go zrozumieć, on go doświadcza. Dzięki *równoczesności* staje się cierpiącą ofiarą holocaustu i zarazem jakby jego sprawcą. Zdaniem Heller wszyscy jesteśmy sprawcami. Teraźniejszość pozbawiła potomnych podziału na ofiary i sprawców. Pytanie „kto jednak w generacjach potomnych jest ofiarą, a kto sprawcą?” jej zdaniem jest źle postawione. Nie ma bowiem ofiar, ani katów – są tylko sprawcy. Wszyscy stajemy się uczestnikami „misterium wiecznej teraźniejszości (...) [które] nie wie, co to generacje”⁶³. Przed takim faktem stawia nas pamięć autentyczna, gdyż ma ona moc „zbawienia”. Zarówno ofiary, jak i ich oprawcy uczestniczą w jednym i tym samym zdarzeniu. Dlatego zarówno

⁵⁸ Tamże, s.22.

⁵⁹ Tamże, s. 22–24.

⁶⁰ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, Warszawa 1996, s. 157.

⁶¹ Á. Heller, *Requiem...*, s. 72.

⁶² Á. Heller, *Pamięć...*, s. 22.

⁶³ Tamże, s. 26.

jedni, jak i drudzy są tylko sprawcami. Ofiary i kaci są tak samo potrzebni dla pamięci o holocauście. Akt pamięci wymaga tylko sprawców. Sprawcą jest zarówno Kain, jak i Abel. Pamięć holocaustu jednoczy. Dzieje się tak, gdyż autentyczne pamiętanie, które jest istotą każdego misterium, jest wieczną *równoczesnością*. W pamiętaniu dochodzi do zamiany ról. „Należymy do rodu Kaina, ale utożsamiamy się z Ablem, o ile sami nie jesteśmy sprawcami. Żydzi będą się zawsze utożsamiać z ofiarami Holocaustu: byli Ablami. Jednak również potomni narodów-sprawców – poza tymi, którzy sami są sprawcami – utożsamiają się w akcie pamięci z cierpieniami ofiar. Czy istnieją ofiary, które nie są sprawcami?”⁶⁴ Nie. W pamiętaniu istnieją tylko sprawcy.

Akt *równoczesności*, obecny wyłącznie w teraźniejszości i polegający na zamianie ról, umożliwia „wczucie się” w fenomen *shoah*. Autentyczna pamięć stanowi dla współczesnego człowieka postulat, który rysuje się na linii horyzontalnej, a zatem nigdy nie można go w pełni zrealizować (pełnia = śmierć). Jest to jednak postulat dla nas „zbawienny”. Takiej możliwości „zbawienia” nie mieli aktorzy holocaustu. Tylko my, ich potomkowie, dzięki autentycznej pamięci możemy dostąpić katharsis. Tylko my mamy możliwość zamiany ról. Spełniamy niezbędny warunek oczyszczenia. „Ofiarami byli Żydzi, sprawcami Niemcy, Węgrzy, Francuzi itd.; podział obowiązuje po wsze czasy, Abel jest Ablem, Kain Kainem, istnieje niewinność i wina. Naziści chcieli uczynić Żydów Ablem, aby nie pozostał po nich żaden ślad i aby tylko Kainowe plemię przeżyło. Ale dzieci Kaina utożsamiły się z Ablem. A kto cierpi niesprawiedliwość, ten, przynajmniej we własnej historii, zajmuje pozycję Abła”⁶⁵. I w ten oto sposób dostępuje oczyszczenia.

ZŁO

Analizując problem totalitarnego świata, Ágnes Heller odwołuje się do kwestii zła. Jest oczywiste, że rozpatrując fenomen holocaustu, nie można pominąć tego zagadnienia. To właśnie zło Heller traktuje jako fundament totalitarnego systemu. Swoje rozważania opiera na filozoficznym dorobku Hannah Arendt, ale – jak sama przyznaje – znacznie modyfikuje jej stanowisko w tym względzie.

Heller potwierdza diagnozę autorki reportażu z procesu Eichmanna, wedle której zło jest banalne. Stwierdza jednak, że nie jest to wyłącznie wynik bezmyślności – co jednoznacznie podkreślała Arendt. „W niektórych przypadkach to się pewnie zgadza, w innych prawda wygląda przeciwnie. Również dobro czyni się często bezmyślnie. Wielu ludzi, którzy pomagali Żydom, w ogóle się nie zastanawiało, czy to słuszne postępowanie i jakie skutki mogą z niego wynikać. Popelniali swoje dobre czyny równie bezmyślnie jak Eichmann swoje

⁶⁴ Tamże, s. 24.

⁶⁵ Tamże, s. 26.

zbrodnie. W sytuacjach granicznych – konstatuje Heller – działa się najczęściej instynktownie”⁶⁶. Problem polega na tym, jak zdaje się sugerować węgierska filozof, że to nie tylko bezmyślność decyduje o zaistnieniu zła. Zło w jej ujęciu uwarunkowane jest czymś bardziej pierwotnym – wyborem pomiędzy dobrą a złą maksymą. Oddajmy ponownie głos Heller: „istnieją pramomenty rozstrzygnięcia, kiedy można wybrać także zło, które później czyni się, przynajmniej na początku, z rozmysłem”⁶⁷. Są to pramomenty, w których człowiek dokonał wyboru; są one „nadrzędne” w stosunku do następstw samego czynu (wyboru). Gdy Eichmann popełniał zbrodnie, mogły one jawić się jako bezmyślne. Jednak o tym, że zostały określone mianem „złych”, nie decydowała jedynie owa bezmyślność – twierdzi Heller. O tym fakcie zadecydował wybór złej maksymy. Później pozostało już jedynie uczestnictwo we wcześniej ustawionej grze.

W wyjaśnieniu stanowiska omawianej autorki spróbujmy odwołać się do pokrewnej konstatacji Józefa Tischnera: „Patrząc na owoce totalitarnej ideologii (...) osią sporu stało się uczestnictwo. Człowiek Oświecenia okazał się tancerzem, który tańczył wprawdzie dobrze, ale do niewłaściwej muzyki. Kant powiedział: ‘pełnij swój obowiązek’. Ci, którzy byli przekonani, że ‘pełnią obowiązek’, znaleźli się potem na ławie oskarżonych w Norymberdze”⁶⁸. Oni, tak jak Eichmann, mieli za zadanie dobrze tańczyć. Ze swego zadania wywiązali się przerażająco skrupulatnie – spełniali tylko swój obowiązek. W świecie przewartościowanym przez totalitarną ideologię ich działalność była nad wyraz słuszną. System legitymował morderstwo jako przejaw racjonalnego działania. Dlatego oskarżony Eichmann mógł powtarzać, że w swym działaniu kierował się imperatywem kategorycznym Kanta, który w jego rzeczywistości miał moc usprawiedliwiania. W swojej definicji rozumu i racjonalności Ágnes Heller, jak pamiętamy, tłumaczy dlaczego zamknięty krąg totalitarnych powiązań nie stał się fundamentem ziemskiego raj. Był irracjonalny, ponieważ nie uwzględniał kontekstu. Dopiero w zestawieniu z nim Eichmann staje się mordercą, jego postępowanie okazuje się podporządkowane złej maksymie. Dlatego według Heller istnienia zła nie można tłumaczyć wyłącznie bezmyślnością. Przyczyną bezmyślności jest wybór złej maksymy.

Wbrew pozorom, Heller potwierdza Arendtowską opinię o banalności zła. Jej zdaniem pojęcie to wciąż funkcjonuje w filozoficznej analizie holocaustu. Ponieważ dzięki wskazaniu na banalny aspekt zła, możliwe jest zakwestionowanie jego sensu. Tłumaczy: „Arendt używając go chciała powiedzieć, że ci naprawę zli, Hitler i czołowi naziści, którzy sformułowali złe maksymy i przekuli je w praktykę polityczną, nie byli diaboliczni w tradycyjnym sensie: nie było w nich wielkości”⁶⁹. Zdaniem Heller niemożliwe jest istnienie diabła bez Boga. W świecie bez Boga nie ma więc ani absolutnego dobra, ani absolutnego zła. Puste miejsce zostaje

⁶⁶ Tamże, s. 24.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 30–31.

⁶⁹ Á. Heller, *Pamięć...*, s. 25.

wypełnione przez inny rodzaj zła, które, zdaniem węgierskiej filozof, może być jedynie banalne. Gdyby było odwrotnie i gdyby Bóg był nadal przeciwnikiem zła, czyny nazistów posiadałyby **sens**. Tak jednak nie jest i dlatego banalność zła pociąga za sobą **bezsens** holocaustu. Bóg jako jedyny nie bierze udziału w zbrodni. Jako jedyny nie jest sprawcą. Tak należy rozumieć następujące twierdzenie Heller: „Nowoczesne zło nie jest demoniczne. Ale właśnie dlatego, że nie ma wymiaru demonicznego, jego czyny są irracjonalne i pozbawione sensu. Gdyby to demon był przeciwnikiem, Bóg nadałby męczeństwu ofiar sens”⁷⁰.

PODSUMOWANIE

„W naszym stuleciu, Pochód Historii objawił się pod postacią marszu pogrzebowego, granego w takt stworzonej przez człowieka Apokalipsy. Owa Apokalipsa jest jednak jedynie parodią apokalipsy; jako parodia jest zarazem ostatecznym zakończeniem najbardziej ambitnego projektu nowoczesnego człowieka: deifikacji”⁷¹. Kiedy nowoczesny człowiek zapragnął wolności, Bóg odwrócił się od ludzkiego świata. Właśnie na tym polegała jego boskość, że potrafił odejść. Na jego miejscu zdomowił się instrumentalny rozum, który w przeciwieństwie do boskiego planu, jawił się jako gwarant upragnionej wolności. Od tej chwili zadufany w swą jednostronnie pojmowaną racjonalność człowiek przystąpił do pracy – budowy ziemskiego raju. Jednak popełnił jedno istotne uchybienie, które jak się później okazało było brzemiennie w skutki. Otóż człowiek zwyczajnie zapomniiał, że jedynie Bóg może być boski, że nie jemu dane budować raj. Boskie cele może zrealizować wyłącznie Bóg. Działanie człowieka jest jedynie parodią boskości. I to parodią tragiczną, gdyż każda próba stworzenia raju na ziemi prowadzi do powstania piekła.

Dlaczego? Ágnes Heller wyjaśnia, że nowoczesny człowiek wszystko to, co zdobył w walce o miano wiecznego prawodawcy ogranicza się do zdolności nadawania swym pracom znaczeń w ramach wyspecjalizowanych typów i porządków racjonalności, tym samym pozbawiając je **sensu**. Zgotowana przez niego apokalipsa wydaje się być jedynie odbiciem w krzywym zwierciadle oryginalnej boskiej, biblijnej wersji.

Proponowane tu ujęcie holocaustu jest ciekawe i inspirujące. Zagłada jawi się jako nieusuwalny już moment w dziejach nowoczesności. Twierdzenie, że był to moment **konieczny** brzmi bardzo złowieszczo i chyba nazbyt dosadnie. Należy pamiętać, że nowoczesności nie można traktować wyłącznie jednostronnie. Oprócz *shoah*, ma ona i pozytywne cechy: wynalazła wszak np. instytucje liberalno-demokratycznego państwa. Chociaż świat nowoczesny, jak widzieliśmy, ma swoje mroczne strony, to trudno utożsamiać go wyłącznie z tym, co negatywne, mroczne,

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Á. Heller, *A Philosophy of...*, s. 72.

krwawe... Nasza ocena nowoczesności jest nieubłagane ambiwalentna.

Każda epoka ludzkiej historii ma swoje własne wcielenie zła. „Wyprodukowana” przez kainowe dzieci zagłada jest wcieleniem zła nowoczesności, stwierdza Ágnes Heller. Wymownym faktem jest jej ironiczny (a zarazem okrutny) charakter. Parodia jest wszystkim, na co stać nowoczesnego człowieka. Heller zgadza się tu z Hannah Arendt, że parodia ta dotyczy również zła totalitaryzmu. Jego banalność świadczy o niemożności nadania (przez człowieka) sensu sobie i światu. Także swoim wytworom, takim jak holocaust. W świecie, w którym nie ma sensu życie ani śmierć nie ma też miejsca dla człowieka. Totalitarny świat już go nie potrzebuje. Ta *zbędność* jest zarazem celem, jak i rezultatem działania ludobójczej maszyny.

Co pozostaje potomnym holocaustu? Zdaniem Heller nam – dzieciom ofiar i katów z Auschwitz, Majdanka czy Sobiboru przykazana została misja uczestnictwa w wiecznym misterium ich pamięci. Takie podejście jednoczy, pozwala na wieczne i równoczesne przeżywanie nieznośnego cierpienia poprzez ceremonię autentycznej pamięci. Pozwala także zachować w nieskalanej czystości ciszę, jaka unosi się nad nieistniejącymi grobami tych, których obrabowano z sensu. „Przedstawienie europejskiego totalitaryzmu jest parodią Apokalipsy: zamiast sensu, posiada brak sensu, zamiast zrozumienia, niemożność zrozumienia”⁷². Nie starajmy się zrozumieć istoty zagłady, naucza Heller. Pozostańmy tylko świadkami dziejącego się wokół nas wiecznego misterium.

THE HOLOCAUST AND SO-CALLED RATIONALIZATION OF THE MODERN WORLD

Summary. The topic of the paper is the Holocaust seen as the result of the rationalization of the modern world. This paper consists of five parts. In the first one the author discusses role of the reason in the process of modern man's autcreation. In the second one he elaborates on the part of modern science, technology and bureaucracy in *Shoah*. The third part of the article concerns the Ágnes Heller's statement that it is impossible to understand the Holocaust. In the fourth part the author tries to look at the problem of the authentic memory of *The Final Solution* and the last one is a description of the known thesis of the banality and mindlessness of the evil.

Key words: Holocaust, Ágnes Heller, modernity, postmodernism, rationalization

⁷² Tamże, s. 73.