

# Urban, Marek

---

## Myśliciele żydowscy XX wieku - Hannah Arendt (1906-1975)

---

Studia Redemptorystowskie nr 5, 133-149

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Urban CSsR

Papieska Akademia Teologiczna – Kraków

WSD Redemptorystów – Kraków

## MYŚLICIELE ŻYDOWSCY XX WIEKU – HANNAH ARENDT (1906-1975)

„Żyła swoją myślą, a myśl kształtowała jej życie (...). Była figlar-  
na, dowcipna, kobieca, a zarazem bardzo inteligentna i niezwykle  
wykształcona” – Hannah Arendt. Takimi słowami charakteryzo-  
wał ją i wspominał w swej autobiografii amerykański krytyk liter-  
acki, a zarazem jej przyjaciel Alfred Kazin<sup>1</sup>. Należy ona bez wątpienia  
do najważniejszych przedstawicieli myśli żydowskiej XX wieku.  
W swym wnętrzu została głęboko dotknięta przez Holokaust, a kwestia  
tożsamości żydowskiej w sposób nader wyraźny stała się właśnie jej  
udziałem. Doświadczyła losu ściganej emigrantki, zasymilowanej,  
świeckiej, areligijnej Żydówki. Radykalność bycia kobietą łączyła  
z dumą i wyniosłością bycia właśnie Żydówką<sup>2</sup>. Utrzymywała kontakty  
z najwybitniejszymi przedstawicielami inteligencji niemieckiej i żydow-  
sko-niemieckiej swoich czasów. Byli wśród nich choćby Martin Heideg-  
ger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Walter Benjamin, Paul Tillich, Herman  
Broch, Kurt Blumenfeld, Raymond Aron czy Mary McCarthy. Śmiało  
można także mówić o jej „przyjaźniach” z postaciami historycznymi,  
takimi jak Immanuel Kant, Moses Mendelssohn, Róża Luxemburg czy  
Rahel Varnhagen Levin. W świecie jej myśli ważne miejsce zajmowali  
Marks i Platon, Hegel i Monteskiusz, Nietzsche i Duns Szkot. Z jed-  
nej strony specjalistka od św. Augustyna, z drugiej znawczyni totali-  
taryzmu, poszukująca sensu polityki, ale również snująca refleksję nad  
kondycją ludzką. Wierzyła w wielkie idee i wielkich ludzi, szczególnie  
w wielkich myślicieli. Odwołując się raz jeszcze do słów wspomnianego  
Alfreda Kazina, można powiedzieć, iż filozofia była dla niej „najwyższym  
powołaniem intelektualnym – jako coś nieuniknione, nie tyle zawód,  
ile sposób życia”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> A. Kazin, *Hannah Arendt* (fragment książki *New York Jew*), przełożył J. Zieliński, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12, s. 32, 33.

<sup>2</sup> Pisze o tym przyjaciółka Hanny Arendt Elisabeth Young-Bruehl, która w sposób żywy i dynamiczny opowiedziała o jej życiu. Por. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1984.

<sup>3</sup> A. Kazin, *Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 36.

## 1. Informacje biograficzne

Johanna (Hannah) Arendt urodziła się 14 października 1906 roku w Linden (obecnie dzielnica Hanoweru, Niemcy) w bardzo starej, zamożnej rodzinie jako jedyna córka inżyniera Paula Arendta i jego żony Marty (z domu Cohn). Rodzice byli niepraktykującymi, zasymilowanymi Żydami i socjalistami. Hannah dorastała w Królewcu, rodzinnym mieście rodziców, dokąd wszyscy przenieśli się w roku 1910. Dzięki dziadkowi, którego później bardzo ciepło wspominała w dorosłym życiu<sup>4</sup>, często bywała w synagodze. W ten sposób poznała zreformowany judaizm i choć nie należała do żadnej wspólnoty religijnej, zawsze czuła się żydówką. W roku 1913, kiedy miała zaledwie siedem lat, umarł jej ojciec. Kilka lat później matka wyszła ponownie za mąż. Hannah nie potrafiła jednak zaakceptować ojczyma i swoich dwóch przyrodnych sióstr. Zawsze znacznie wyprzedzała intelektualnie rówieśników. W wieku czternastu lat przeczytała już Kantowską *Krytykę czystego rozumu* i *Psychologie der Weltanschauungen* Jaspersa, a także założyła koło miłośników literatury współczesnej. Z powodu nieporozumień z jednym z nauczycieli w królewieckim gimnazjum przeniosła się do Berlina, gdzie po raz pierwszy zajmowała się pracami Sørena Kierkegaarda. W roku 1924 po powrocie do Królewca zdała eksternistycznie maturę i jeszcze w tym samym roku została studentką uniwersytetu w Marburgu. Przez rok słuchała wykładów z greki, z filozofii u Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna oraz z teologii protestanckiej u Rudolfa Bultmanna. Znajomość z Heideggerem przekształciła się w romans. Studiowała we Fryburgu u Edmunda Husserla, a następnie w Heidelbergu u Karla Jaspersa, z którym łączyła ją potem wieloletnia i owocna przyjaźń. Pod jego kierunkiem w roku 1929 ukończyła rozprawę doktorską na temat pojęcia miłości u św. Augustyna: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Podczas studiów poznała także charyzmatycznego polityka Kurta Blumenfelda<sup>5</sup>. To on „jako działacz ruchu syjonistycznego, mający dużą wiedzę o ideowych, społecznych i politycznych aspektach kwestii żydowskiej, był tym, który obudził w niej dojrzałe i świadome poczucie żydowskości”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000, s. 18.

<sup>5</sup> Arendt poznała Blumenfelda w roku 1926, studiując w Heidelbergu. Jak później często podkreślała, przez całe życie czuła mu się bardzo zobowiązana. Świadomą syjonistkę uczyniły z niej jednak, co sama wielokrotnie powtarzała, dopiero wydarzenia z roku 1933.

<sup>6</sup> Por. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, dz. cyt., s. 24.

W roku 1929 Arendt poślubiła Günthera Sterna, który później zmienił nazwisko na Anders. Razem przenieśli się na rok do Frankfurtu, potem do Berlina. Hannah zajmowała się w tym czasie m.in. studiowaniem biografii Racheli Varnhagen, zasymilowanej intelektualistki żydowskiej z okresu romantyzmu. Postaci tej Arendt poświęciła bardzo wiele czasu i dociekliwych, wieloletnich badań, a ich owocem była książka pt. *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*<sup>7</sup>. Swoją uwagę autorka skupiła głównie na cierpieniach i upokorzeniu, jakie musiała znosić Varnhagen z powodu swego żydowskiego pochodzenia. Badania nad jej biografią stały się dla Arendt pretekstem do refleksji nad przyczynami antysemityzmu w ogóle oraz historią Żydów niemieckich. Zaczęła się także zastanawiać nad swoim w niej miejscem i uświadamiać sobie coraz bardziej własne bycie Żydówką. Nie przyłączyła się co prawda do politycznego syjonizmu, ale zaczęła bronić syjonizmu antyasymilacyjnego. Krótco przed dojściem Hitlera do władzy Karl Jaspers próbował przekonać ją w listach, że powinna czuć się Niemką. Odrzucała jednak te sugestie, twierdząc, iż dla niej Niemcy to język ojczysty, filozofia i poezja, a od reszty musi się dystansować ze względu na swą żydowską egzystencję<sup>8</sup>. Mimo że już w roku 1932 myślała o emigracji, pozostała w Niemczech i zaangażowała się politycznie, pomagając m.in. prześladowanym uciekinierom żydowskim. Już wtedy, w przeciwieństwie do wielu intelektualistów niemieckich (również pochodzenia żydowskiego), była zdania, że reżim narodowosocjalistyczny należy czynnie zwalczać. W roku 1933 opuściła Niemcy, aby przez Karlowe Wary, Genuę i Genewę dotrzeć do Paryża, gdzie ponownie zaangażowała się w działalność żydowskich organizacji emigracyjnych i udzielała się jako działaczka społeczna, a także prowadziła badania naukowe nad antysemityzmem. W 1935 roku odbyła swoją pierwszą podróż do Palestyny. Dwa lata później rozwiodła się z mężem i została pozbawiona obywatelstwa niemieckiego. W 1939 roku udało jej się sprowadzić bezpiecznie matkę z Królewca, a w następnym roku wyszła ponownie za mąż za docenta filozofii Heinricha Blüchera. Po wielotygodniowym internowaniu w obozie w Gurs w roku 1941 przedostała się wraz z matką i mężem przez Marsylię i Lizbonę do Stanów Zjednoczonych.

<sup>7</sup> Pierwotna wersja książki powstała jeszcze podczas pobytu Arendt w Berlinie w latach 1929-1933. Pracowała nad nią później także na emigracji w Paryżu w roku 1938. Ukazała się jednak drukiem dopiero w 1958 roku w Nowym Jorku w wersji angielskiej tłumaczonej z niemieckiego oryginału. Rok później wydano ją również w Niemczech. Oprócz pierwszej konfrontacji z historią żydowską książka zawiera ważne dla myśli Hanny Arendt pojęcia, takie jak: asymilacja, emancypacja, parias i parweniusz.

<sup>8</sup> Por. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, München 2001, s. 52 n.

Pierwszy okres nowego życia upływał w ubóstwie. Rodzina żyła z niewielkiej zapomogi otrzymywanej od syjonistycznej organizacji pomocy dla uciekinierów. Hannę dręczyło poczucie wygnania i emigracji. Na obywatelstwo amerykańskie przyszło jej czekać aż do roku 1951. Bardzo cierpiała z powodu statusu bezpaństwowości, którą traktowała jako wykluczenie ze społeczności ludzkiej w ogóle. Nie myślała jednak o przeniesieniu się do Palestyny. Szybko nauczyła się angielskiego, dzięki czemu mogła zacząć pisać oraz prowadzić konferencje i wykłady w tym języku. Pozbawiona ojczyzny, starała się walczyć piórem. Od października 1941 roku pracowała dla niemiecko-żydowskiego tygodnika „Aufbau” w Nowym Jorku. Jej myśl stawała się coraz bardziej dojrzała, a pierwsze publikacje odbiły się szerokim echem. Pragnęła obudzić świadomość polityczną żydowskiej opinii publicznej i w wielu artykułach domagała się stworzenia u boku aliantów samodzielnej armii żydowskiej. Przyjmowała coraz bardziej krytyczną postawę wobec światopoglądu syjonistycznego i wobec syjonizmu państwowego. Za podstawowe zasady polityki uważała wolność i sprawiedliwość. W swym myśleniu zbliżała się do tez Martina Bubera. Bała się nacjonalizmu, a doświadczenie „Kibbutsim” napełniało ją lękiem. W latach 1944-1946 pracowała dla Conference on Jewish Relations. Później wchodziła w skład kierownictwa nowojorskiego wydawnictwa Shocken Books, by następnie od 1948 do 1952 roku zaangażować się w działalność organizacji Jewish Cultural Reconstruction, której zadaniem było ratowanie i ochrona dóbr kultury żydowskiej<sup>9</sup>. Z ramienia tej organizacji w roku 1949/50 po raz pierwszy po wojnie odwiedziła Niemcy, gdzie ponownie spotkała się z Jaspersem i Heideggerem. Od roku 1952 regularnie wyjeżdżała na kilka miesięcy do Europy i Izraela, odwiedzając krewnych i przyjaciół. Kontakty z nimi rekompensowały jej niezbyt udane małżeństwo z Blücherem, brak dzieci oraz śmierć matki w 1948 roku, z którą i tak nie miała zbyt dobrych relacji.

Po serii licznych wykładów gościnnych m.in. w Princeton, Berkeley, Columbii, Chicago i Harvardzie otrzymała wreszcie w roku 1953 profesurę w Brooklyn College w Nowym Jorku. Przyczyniła się do tego niewątpliwie także popularność, jaką przyniosła jej opublikowana

<sup>9</sup> A. Kazin pisze o Hannie Arendt z tego okresu: „Pod koniec lat czterdziestych, kiedym ją poznał, była płomienną Żydówką, która pracowała dwadzieścia cztery godziny na dobę w małym biurze przy Columbus Circle, w Jewish Cultural Reconstruction. Jej praca polegała na gromadzeniu i zwracaniu niedobitkom gmin żydowskich w Europie bibliotek i przedmiotów kultu, zagrabionych przez hitlerowców”. A. Kazin, *Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 32-34.

w roku 1951 książka *The Origins of Totalitarianism*<sup>10</sup>. Nakreśliła w niej jedną z najbardziej znanych teorii totalitaryzmu. Arendt pracowała nad nią przez kilka lat. Nie obyło się bez problemów z wydaniem<sup>11</sup>. Dzieło to ugruntowało pozycję Arendt jako teoretyka polityki i społeczeństwa. Powiązała w nim warunki powstania dziewiętnastowiecznego totalitaryzmu narodowego z powstaniem antysemityzmu. Jako totalitarne przedstawiła tylko dwa systemy: narodowy socjalizm i stalinizm. Wysznuła tezę, że ruchy totalitarne mogą zawładnąć każdym światopoglądem i ideologią, a przez stosowanie terroru przekształcić je w nową formę państwa. Ukazała również, jak na tle masowego społeczeństwa i rozpadu państw narodowych przez imperializm tradycyjne formy polityczne, szczególnie partie, podporządkowane zostały ruchom totalitarnym z ich nowymi technikami masowej propagandy. Alfred Kazin jest zdania, że „określenie «totalitarny» stało się chętnie używanym straszakiem w rękach polityków różnej maści. Tymczasem Hannah zastrzegła je tylko dla tych zjawisk, które mieściły się w obrębie jej pojęcia zerwania z tradycją. Totalitaryzm jest czymś zupełnie nowym, ustanawia nowe prawa. Hannah widziała go w kategoriach biblijnego upadku. Polityczna struktura hitleryzmu (...) była w jej ujęciu bardziej rzeczywista niż korzenie społeczne i plany dyktatury w Niemczech. Książka *The Origins of Totalitarianism* wzbudziła żywy rezonans wśród pisarzy-intelektualistów swym wszechstronnym rozumieniem przeszłości jako wielkiej tradycji”<sup>12</sup>.

Kolejne lata przyniosły Hannie Arendt dalszą popularność i uznanie. W latach 1963-1967 była profesorem teorii politycznej na uniwersytecie w Berkeley, a 1967/68-1975 w New School for Social Research w Nowym Jorku. Kolejno ukazywały się także jej następne ważne dzieła: *The Human Condition* (1958)<sup>13</sup>, *Vita activa* (1960), *Between Past and Future* (1961)<sup>14</sup>, *On Revolution* (1962/63)<sup>15</sup> czy *On Violence* (1970)<sup>16</sup>. Szczególnym wydarzeniem w życiu Hanny Arendt okazał

<sup>10</sup> W roku 1955 Arendt wydała opracowaną przez siebie, odbiegającą nieco od oryginału niemiecką wersję tej książki, nadając jej tytuł *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Zmieniała i poszerzała swe dzieło właściwie aż do ukazania się jego trzeciego wydania w roku 1966. Wyd. pol.: H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1-2, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa 1993.

<sup>11</sup> A. Kazin wspomina: „Na podstawie jednej nieprzychylniej recenzji pewnego profesora z Harvardu oficyna bostońska, która zawarła była z Hanną umowę, odrzuciła *The Origins of Totalitarianism*. Wydawcy nie zadali sobie nawet trudu przeczytania książki. Zaniósłem maszynopis do Roberta Giroux z firmy Harcourt, Brace, który od razu poznał się na jego wartości, przeczytał z zachwytem olbrzymi tekst w jedną noc i wydał książkę. Zaczęto lansować Hannę. Ale jej przekonanie, że stalinizm jest równie totalitarny jak hitleryzm, było obraźliwe dla marksizujących recenzentów”. A. Kazin, *Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 40.

<sup>12</sup> Tamże, s. 40-41.

<sup>13</sup> Wyd. pol.: H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagocka, Warszawa 2000.

<sup>14</sup> Wyd. pol.: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 1994.

<sup>15</sup> Wyd. pol.: H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991.

<sup>16</sup> Wyd. pol.: H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagocka i W. Madej, Warszawa 1998.

się jej kilkumiesięczny pobyt w Jerozolimie w roku 1961. Jako korespondentka czasopisma „The New Yorker” brała tam udział w procesie oficera SS Adolfa Eichmanna, jednego z głównych organizatorów zagłady Żydów podczas II wojny światowej, odpowiedzialnego m.in. za ich deportacje z terenów okupowanych do obozów zagłady. Owocem pobytu Arendt w Jerozolimie była najpierw seria reportaży, a potem jedna z jej najbardziej znanych i wówczas bardzo kontrowersyjnych książek *Eichmann In Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*<sup>17</sup>, która ukazała się najpierw w USA (1962/63), a krótko potem w RFN.

W latach 1969 i 1970 umierają kolejno wieloletni przyjaciel Hanny Karl Jaspers i jej mąż Heinrich Blücher. Hannah pozostaje aktywna aż do śmierci. Umiera nagle na atak serca podczas przyjęcia w swoim domu 4 grudnia 1975 roku. W przeciwieństwie do innych uczonych nie pozostawiła po sobie żadnego dzieła „wieku dojrzałego”. Jej myśl polityczna ciągle się rozwijała, a cała jej twórczość tworzy zamkniętą całość. Miejsce uprzywilejowane zajmuje w niej filozofia polityczna oraz problem żydowski, problem bycia Żydem.

## 2. Żyd jako parias

Żydowskie pochodzenie było dla Hanny Arendt przez wiele lat źródłem pewnego rodzaju niepokoju. Stanowiło zagadkę i powodowało, że postrzegała świat jako bardzo zawiły i pogmatwany. Mimo że czasem wywoływało to w niej poczucie opuszczenia i bezradności, nigdy jednak nie wyrzekła się swoich korzeni. Kiedy Gershom Scholem w jednym ze swoich listów z 1963 roku zarzucał Arendt między innymi, że trudno mu się u niej dopatrzeć charakterystycznego dla tradycji żydowskiej pojęcia „Ahabath Israel” („miłość do narodu żydowskiego”)<sup>18</sup>, w odpowiedzi wyjaśniała: „Zaskakuje mnie, że napisałeś, iż «traktujesz mnie, rzecz jasna, jako córkę naszego narodu» Prawda polega na tym, że nigdy nie podawałam się za nikogo innego, nie próbowałam też być nikim innym niż jestem, nie odczuwałam również nigdy tego rodzaju pokusy. Równałoby się to stwierdzeniu, że jestem mężczyzną, a nie kobietą, a to byłoby szaleństwem. Wiem – oczywiście – że nawet na tym poziomie istnieje «problem żydowski», ale nie był to nigdy mój problem – nawet wówczas, kiedy byłam dzieckiem. Traktowałam moją żydowskość jako

<sup>17</sup> Wyd. pol.: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.

<sup>18</sup> Por. List Gershoma Scholema do Hanny Arendt, w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 387.

jedną z oczywistych przesłanek mego życia, nigdy też nie kierowało mną pragnienie zmiany lub odrzucenia tego stanu faktycznego”<sup>19</sup>. Co znaczy być Żydem? Czym jest natura żydowska? Oto dla Arendt – zasymilowanej, areligijnej Żydówki niemieckiej – najtrudniejsze pytania. Żydem trzeba się urodzić. Nie jest to jednak to samo, co urodzić się Polakiem, Włochem czy Niemcem, biednym czy ułomnym, kobietą czy mężczyzną. Bycie Żydem, „żydowskość” są zawsze w jakimś stopniu problematyczne. W cytowanym liście Arendt wyznaje, że nigdy nie darzyła uczuciem „miłości” żadnej zbiorowości społecznej czy narodowej, w tym również narodu żydowskiego, co jednak nie oznacza, iż się od niego odcina: „Wielkość narodu żydowskiego objawiała się w tym, że niegdyś wierzył on w Boga, i to w ten sposób, że jego ufność i miłość do Boga górowały nad jego strachem. A teraz ten naród wierzy tylko w siebie? Co dobrego z tego może wyniknąć? Otóż ja w tym sensie nie «kocham» Żydów, ani w nich nie «wierzę» ja jedynie jestem członkiem tego narodu i traktuję to jako rzecz oczywistą i nie podlegającą dyskusji”<sup>20</sup>.

Historyczną, społeczną i polityczną sytuacją Żydów w Europie, szczególnie w Prusach XVIII I XIX wieku, Arendt zaczęła interesować się pod koniec lat dwudziestych. Z przeprowadzonych badań i obserwacji wysnuła wniosek, że podjęta przez Żydów próba asymilacji nie przyniosła im ani pełnego zaakceptowania przez inne narody, ani samoświadomości politycznej. Asymilacja, która byłaby rozwiązaniem wielce pożądanym, okazała się niemożliwa do zrealizowania. Była często tylko formą ucieczki, powierzchownym przybieraniem szat innej kultury, zwykłą fasadą, za którą krył się brak tożsamości i cierpienia duchowe. Pewne nadzieje na powodzenie integracji społecznej przyniósł ze sobą okres Oświecenia, kiedy to Lessing i Herder próbowali niejako pozbawić Żydów statusu narodu wybranego, włączyć ich w nurt „historii rozumnej” i nakłonić do zmiany własnej tożsamości. W kolejnych dziesięcioleciach pojawiali się wybitni, utalentowani Żydzi, którym udało się co prawda zdobyć uznanie zachodnich społeczeństw, ale ich sukces często okupiony był osobistym cierpieniem i prześladowaniem. Należeli do tego grona choćby Moses Mendelssohn, David Friedländer, Hermann Cohen, Theodor Herzl czy Rahel Varnhagen. Byli oni jednak kimś wyjątkowym zazwyczaj wtedy, gdy pozostawali Żydami pomiędzy nie-Żydami, gdy wychodzili poza własne getto i wierzyli w swoją wielkość.

<sup>19</sup> Odpowiedź Hanny Arendt na list G. Scholema, tamże, s. 392.

<sup>20</sup> Tamże, s. 393.



Kluczem do zrozumienia złożonej sytuacji społeczności żydowskich żyjących wśród innych narodów stały się dla Arendt pojęcia *pariasa* i *parweniusza*. Po raz pierwszy swoją koncepcję Żyda-*pariasa* i Żyda-*parweniusza* przedstawiła w książce o Rahel Varnhagen<sup>21</sup>. Na przykładzie jej życia i działalności próbowała ukazać problem iluzoryczności asymilacji żydowsko-niemieckiej. Przedstawiła Varnhagen jako kobietę i Żydówkę, która pragnie zdobyć uznanie i akceptację, próbuje pogodzić swoją żydowskość z otoczeniem. Chociaż jej starania kończą się niepowodzeniem, w oczach Arendt nie jest ona z tego powodu osobą przegraną. Przeciwnie: Varnhagen podświadomie przez całe życie przyjmowała rolę *pariasa*, aby wreszcie jako dojrzała osobowość ponownie odnaleźć swoją żydowską tożsamość. Zrozumiała bowiem, że *parias*, czyli *autsajder*, lepiej potrafi zachować poczucie prawdziwej rzeczywistości niż *parweniusz*, który wiezie niejako żywot pozorów, w świecie jak z maskarady, nie dla niego urządzonym<sup>22</sup>. Varnhagen pozostała Żydówką i *pariasem*, dlatego też, jak uważa Arendt, mogła zająć trwałe miejsce w historii europejskiej.

Zdaniem Arendt, naród żydowski jest *pariasem* wśród innych narodów. *Parias* to dla niej człowiek odrzucony i pogardzany z powodu swojej inności. Żydzi europejscy, nawet jeśli się asymilowali, pozostawali nadal *autsajderami*, ponieważ zazwyczaj nie akceptowała ich większa część społeczeństwa, szczególnie arystokracji i burżuazji. Byli co prawda również tacy Żydzi, którzy doszli do wielkich majątków, przez co awansowali w hierarchii społecznej i z *pariasów* stali się *parweniuszami*, ale awansowi temu towarzyszyły zazwyczaj kłamstwo, obłuda i służalczość, co z kolei nie pomagało w przewyciężaniu statusu nie-lubianego *autsajdera*. *Parweniusz* nieświadomie zaprzeczał swej inności, próbował za wszelką cenę osiągnąć stan jak najdoskonalszej asymilacji, aby zdobyć uznanie rządzącej społecznościami. Już pod koniec XIX wieku radykalni krytycy syjonistyczni zaczęli przeciwstawiać typowi *parweniusza* postawę świadomego uznania własnej inności i bycia odrzuconym. W tym czasie francuski pisarz, dziennikarz i pamfletista polityczny Bernard Lazare (1865-1903) opisał obszernie postać „świadomego *pariasa*” i użył jej do przedstawienia zjawisk zachodzących na obszarze ówczesnego życia politycznego i społecznego. Właśnie od niego i od Maksa Webera<sup>23</sup> przejęła Arendt pojęcie *pariasa* i odniosła je nie tylko

<sup>21</sup> Por. przypis 7.

<sup>22</sup> Por. H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, München / Zürich 1990, s. 209.

<sup>23</sup> Niemiecki socjolog, historyk, religioznawca i ekonomista Max Weber (1864-1920) użył terminu „*parias*” na określenie narodu żydowskiego m.in. w swojej pracy *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-1919).

do czasów minionych, ale także do zmienionej sytuacji historycznej lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku. Nie chce ona jednak ukazywać parweniuszy, takich jak rodziny Rothschild i Rathenau czy Léon Blum. Jej uwaga i sympatia kierują się ku oświeconym pariasom, których przedstawicielami są dla niej na przykład Salomon Majmon, Heinrich Heine, Franz Kafka czy Walter Benjamin. To oni bowiem, nawet jeśli w sposób ukryty, są prawdziwymi kontynuatorami tradycji żydowskiej. Świadomy parias stoi poza społeczeństwem i dzięki tak uzyskanemu dystansowi potrafi lepiej i głębiej w nie wejrzeć. Nie ukrywa się i nie pozostaje bierny, lecz aktywnie działa. Jest zazwyczaj intelektualistą, pragnącym zachować niezależność i godność. Świadomość własnej wartości i tożsamości nie chroni go jednak bardziej przed światem. Wręcz przeciwnie, za próbę pójścia własną drogą, a nie dostosowywania się i asymilacji, płaci często bardzo wysoką cenę: „Najgorzej wychodzą na tym ci śmiałkowie, którzy walczyli o to, żeby emancypacja Żydów stała się tym, czym być powinna, czyli przyjęciem Żydów jako Żydów w szeregi ludzkości, nie zaś przyzwoleniem na małpowanie Aryjczyków czy okazją do odgrywania roli parweniuszy (...). Jednostki te osiągnęły wolność i popularność tylko dzięki sile wyobraźni. Każda z nich podjęła na własną rękę próbę emancypacji – emancypacji swoich serc i umysłów”<sup>24</sup>. Arendt przypisuje pariasom wiele pozytywnych cech, przeciwstawiając je jednocześnie negatywnym cechom parweniuszy: „Wszystkie cenne, lubiane cechy żydowskie – «żydowskie serce» humanitarność, humor, bezinteresowna inteligencja – to cechy pariasów. Wszystkie wady żydowskie – brak taktu, polityczna głupota, kompleksy niższości, zachłanność na pieniądze – to cechy parweniuszy”<sup>25</sup>. Pojęcie pariasa przybierało, zdaniem Arendt, przeróżne formy i ujawniało się w życiu wielu Żydów. Aby w pełni ukazać i scharakteryzować wierny prawdzie historycznej, zróżnicowany charakter narodu żydowskiego posłużyła się czterema figurami pariasa. Byli to: „szlemiel” (Schlemihl) lub „samowładca w państwie marzeń” Heinricha Heinego, „parias świadomy” Bernarda Lazare’a, osobnik podejrzany i nieufny przedstawiony przez Charliego Chaplina oraz „człowiek dobrej woli” Franza Kafki.

<sup>24</sup> H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, tłum. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie”, 1982 nr 12, s. 4.

<sup>25</sup> H. Arendt, *Wir Flüchtlinge*, w: H. Arendt, *Zur Zeit. Politische Essays*, wyd. M. L. Knott, aus dem Amerikanischen von Eike Geisel, Berlin 1986, s. 20. Cytowany artykuł (*My, uchodźcy*) ukazał się po raz pierwszy w 1943 roku w wersji angielskiej *We Refugees* w niewielkim czasopiśmie żydowskim „The Menorah Journal”.

Heine jest dla Arendt jedynym przykładem udanej asymilacji, Żydem, który jednocześnie może z czystym sumieniem nazywać siebie także Niemcem. Dzięki temu, że tworzył w języku niemieckim, czerpiąc przy tym z przebogatej tradycji żydowskiej codzienności, „zapewnił judaizmowi miejsce w szeroko pojętej kulturze europejskiej”<sup>26</sup>. Arendt uważała go za jednego z najbardziej przenikliwych obserwatorów politycznych tamtej epoki oraz bezkompromisowych europejskich bojowników o wolność. Jego „portret narodu żydowskiego i autora jako króla-poety odbiega bardzo od poglądów uprzywilejowanych, bogatych Żydów z wyższych sfer. Odmalowane w nim wesołe, beztrudne zuchwalstwo cechuje prostych ludzi. Albowiem parias, wyłączony poza nawias dobrego towarzystwa, zwraca się w sposób naturalny ku temu, co bawi i cieszy prostych ludzi. Narażony wraz z nimi na ostracyzm społeczny, dzieli również ich radości i smutki, ich przyjemności i kłopoty. W gruncie rzeczy odwraca się od świata ludzi i mody ku otwartej, bezgranicznej hojności ziemi”<sup>27</sup>. Właśnie taka rezerwa i dystans wobec dzieł stworzonych przez człowieka jest dla Heinego istotą wolności pariasa. Wywodząca się z poematów Heinego postać szlemiela stanowi dla Arendt uosobienie jednego z podstawowych typów pariasów. Słowo *Schlemihl* pochodzi od hebrajskiego *She-lù-nu-el*. Nie ma ono co prawda konkretnego znaczenia, ale w języku potocznym używane było na określenie ludzi nieszczęśliwych i niezręcznych, którym nic się nie udawało. Pojęcie to znalazło się także w wielu dialektach niemieckich i oznaczało sprytnego szelmę albo nieudacznika, niezgrabną ofiarę jakiegoś nieszczęścia. Nowego znaczenia nabrało od czasu, gdy niemiecki pisarz okresu późnego romantyzmu Adalbert von Chamisso nazwał nim bohatera swego opowiadania *Przedziwna historia Piotra Schlemihla* (*Peter Schlemihls wundersame Geschichte*, 1814). Jest to historia człowieka, który dochodzi do bogactwa za cenę utraty własnego cienia. Przez wybór, jakiego dokonał, i brak cienia nie tylko pozbawił się na całe życie możliwości oglądania zarysów własnej postaci i dostrzegania swego prawdziwego „ja”, ale także zaczął bardziej rzucać się w oczy innym ludziom, stał się dla nich obcy i podejrzany. Sytuacja Piotra Schlemihla przypomina sytuację wielu Żydów pragnących asymilacji, których tolerowano, ale traktowano raczej jak gości w krajach, w których przebywali. Byli inni, bo jak Schlemihl nie mieli swojego „cienia”. Sztuką, w której celuje szlemiel, jest udawanie: niezadowolony

<sup>26</sup> H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, dz. cyt., s. 11.

<sup>27</sup> Tamże, s. 7-8.

z danej sytuacji próbuje pokazać się innym, niż jest w rzeczywistości, goniąc za iluzjami zewnętrznego szczęścia i sukcesu. Cechą wyróżniającą szlemiela jest wstyd, uczucie, którego doznaje w zetknięciu się z własnym istnieniem i własnym życiem, ale również stan pojawiający się wówczas, gdy przebywa wśród osób, z którymi chciał być, i w sytuacjach, w których chciał się znaleźć. „Szlemielem” jest każdy, kto przywileje i uprzedzenia społeczne przedkłada nad dary natury. Nie jest nim więc parias, lecz parweniusz, często człowiek sprawujący władzę i zajmujący wysoką pozycję społeczną.

Podczas gdy Heine próbował wskazać na podobieństwa między pariasem a poetą, Bernard Lazare przeniósł postać pariasa w sferę polityczną. Jego parias to przeciwnik asymilacji, parias świadomy, wyemancypowany, zbuntowany przeciwko sytuacji, w której się znalazł. Lazare był zwolennikiem występowania żydowskiego pariasa przeciwko parweniuszowi. Dostrzegał bowiem niebezpieczeństwo, jakie grozi pariasowi nie tylko ze strony obcego mu środowiska narodowego, ale również ze strony członków własnego narodu, zajmujących wysokie stanowiska i sprzymierzających się ze sobą. Parias Lazare’a to buntownik, bo gdyby nie chciał nim być, byłby przynajmniej w jakimś stopniu współodpowiedzialny za swoją sytuację. Lazare domagał się, aby „parias raz na zawsze zrezygnował z przywilejów «szlemiela» odciął się od świata fantazji i iluzji, wyrzekł się wygodnej osłony przyrody i zmierzył się ze światem żywych ludzi”, aby zatem „zrozumiał, iż sam jest odpowiedzialny za to, czego doznał ze strony społeczeństwa”<sup>28</sup>. Stało się jednak inaczej: parias Lazare’a nie został buntownikiem, lecz przyjął postawę schnorrera, który, jak mówi Arendt, „przestaje być cokolwiek wart nie dlatego, że żyje w nędzy i musi żebrnąć, lecz dlatego, że wyciąga rękę do tych, z którymi powinien walczyć, i ocenia swoją nędzę według kryteriów tych, którzy do niej doprowadzili”<sup>29</sup>. W ten sposób pariasi nierozzerwalnie złączyli swój los i uzależnili go od bogatych parweniuszy. Arendt uważała, że nie szlemiel, a właśnie schnorrer jest symbolem losu żydowskiego<sup>30</sup>. Pojęcie to pochodzi również od słowa hebrajskiego, którym pierwotnie oznaczano włóczęgę, żebraka, z czasem natomiast człowieka, który otrzymywał lub jadł coś, nie płacąc, co zaczęto powszechnie postrzegać jako typowe zachowanie Żydów. W typologii hebrajskiej schnorrer stał się w tym sensie postacią mityczną,

<sup>28</sup> Tamże, s. 14.

<sup>29</sup> Tamże, s. 16.

<sup>30</sup> Pogląd taki wyraziła m.in. we wspomnianym już wcześniej artykule *My, uchodźcy (Wir Flüchtlinge)* z roku 1943. Por. przypis 25.

na podstawie której wielokrotnie kreowano i oceniano postacie historyczne. W przeciwieństwie do szlemiała, który zawsze czuje się gorszy i chciałby się zmienić, aby pozbyć się poczucia niższości, schnorrer czuje się taki sam jak inni, świadomy równości z bogatym i silnym. Zdarzenia i wypadki, które się im obu przytrafiają, są takie same. Obaj, szlemiel ze swoją ironiczną melancholią, schnorrer z uniżoną przebiegłością, próbują reagować i przeciwstawiać się okrutnej rzeczywistości, w której jednak zawsze pozostają pariasami.

Niewinność szlemiała dostrzegają Arendt również u „podejrzanego osobnika” kreowanego przez Charliego Chaplina w jego filmach. Chaplin był co prawda powszechnie uważany za Żyda, ale nim nie był<sup>31</sup>. Arendt wiedziała o tym, była jednak przekonana, że swoją popularność zawdzięczał właśnie żydowskości. Jak sama mówiła, „ujął w artystycznej formie postać zrodzoną w umysłowości żydowskiego pariasa”<sup>32</sup>. Cierpiał i zwyciężał jak Żydzi, czasami jak Dawid, pokonując swym sprytem i przebiegłością ogromną siłę Goliata. Uosobił pewien żydowski stereotyp w jego szlachetniejszej formie, ukazał „bezcelność biednego «Żydka» który nie uznawał porządku klasowego, bo nie widział w nim ani porządku, ani sprawiedliwości”<sup>33</sup>. Niewinność i zuchwałość Chaplinowskiego małego człowieczka z licznymi wadami nie są już tą samą beztróską niewinnością i nieposkromioną zuchwałością co u szlemiała Heinego. Są raczej objawem zatroskania i zaniepokojenia, rozdźwięku między obowiązującym prawem a przewinieniem jednostki. Mały człowieczek wzbudzał sympatię, mógł też przez wiele lat śmiać się z siebie i swoich niepowodzeń, wywołując uśmiech u innych, dopóki nie nadeszły trudne czasy kryzysu, bezrobocia i narodowego socjalizmu. Wówczas „popularność Chaplina zaczęła gwałtownie spadać, bynajmniej nie z powodu narastającego antysemityzmu, lecz dlatego, że proponowany przez niego model człowieczeństwa stracił sens”<sup>34</sup>.

Parias Franza Kafki nie poszedł żadną z dróg wybranych wcześniej przez pariasów XIX wieku: nie chciał bowiem ani zamykać się i żyć w gronie ludzi takich jak on, dotkniętych tym samym losem, ani uciekać całkowicie w świat piękna przyrody czy sztuki. Żadne z tych rozwiązań nie zagwarantuje mu przetrwania. Jego postawa wobec społeczeństwa jest zawsze agresywna. Jedyłą zaś bronią, z którą „pa-

<sup>31</sup> Chaplin zagrał po raz pierwszy rolę Żyda w *Dyktatorze* z roku 1940. Na ataki nazistów, którzy nazywali go Żydem (np. w nakręconym również w 1940 roku antysemickim filmie propagandowym *Wieczny Żyd – Der ewige Jude*) nie reagował, solidaryzując się w ten sposób z prześladowanymi.

<sup>32</sup> H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, dz. cyt., s. 30.

<sup>33</sup> Tamże, s. 18.

<sup>34</sup> Tamże, s. 20.

rias się rodzi, żeby prowadzić ze społeczeństwem walkę na śmierć i życie”<sup>35</sup>, są, według Kafki, myśl i zdolność do refleksji. Dla Arendt, która wielokrotnie zwracała uwagę na utopijny charakter różnych strategii mających doprowadzić do asymilacji, Kafkowska powieść *Zamek* i jej bohater K. są najlepszą ilustracją wszelkich problemów i dylematów Żydów dążących do niej za wszelką cenę. K., nawet jeśli nie wykazuje typowo żydowskich cech charakteru, próbuje spełnić dokładnie wszystkie warunki asymilacji, stara się być człowiekiem dobrej woli. Jego wysiłki kończą się jednak izolacją, samotnością i wyczerpaniem, mimo że nie pragnął pozornie niczego nadzwyczajnego, lecz tylko tego, co niejako w naturalny sposób należy się każdemu człowiekowi: pracy, domu, żony, rodziny, pozycji społecznej. Zrozumiał, że „realizacja jego planów, uzyskanie podstawowych praw człowieka – prawa do pracy, prawa do użyteczności społecznej, prawa do założenia domu i stania się członkiem społeczeństwa – nie zależą bynajmniej od całkowitej asymilacji z otoczeniem, od nieodróżniania się”<sup>36</sup>. Ta na pozór łatwa, proponowana przez Kafkę droga polegająca na prowadzeniu prostego, uczciwego życia przy jednoczesnej rezygnacji z wszelkich pretensji do wolności i nietykalności osobistej, okazała się niemożliwa do zrealizowania w społeczeństwie tamtego czasu. Rzeczywisty dramat asymilacji polega na tym, że rzeczą niemożliwą dla człowieka, który jest sam, nawet dla człowieka dobrej woli, jest zlikwidowanie wszelkiej przynależności: „Tylko bowiem pośród swego narodu człowiek może żyć jak człowiek, nie skazując się na ostateczne wyczerpanie”<sup>37</sup>.

### 3. Eichmann w Jerozolimie

Momentem przełomowym, który w znaczący sposób wpłynął na zmianę myślenia Hanny Arendt o problemie żydowskim, był wspomniany już wcześniej udział w jerozolimskim procesie Adolfa Eichmanna. Pojmany pod koniec wojny przez aliantów, zdołał zbiec i ukryć się w Buenos Aires. Kiedy w roku 1960 amerykańska prasa opublikowała sensacyjną wiadomość, że wywiadowi izraelskiemu udało się uprowadzić go z Argentyny (po wielomiesięcznych, bezowocnych pertraktacjach na temat ekstradycji), a pół roku później postawić przed sądem, Arendt sama zgłosiła się do czasopisma „The New Yorker”, proponując

<sup>35</sup> Tamże, s. 22.

<sup>36</sup> Tamże, s. 25.

<sup>37</sup> Tamże, s. 30.

przygotowanie reportażu z procesu. Praca nad tymi relacjami, a później nad książką *Eichmann w Jerozolimie* ujawniła wiele faktów, które okazały się całkowitą nowością i zaskoczeniem nie tylko dla niej samej, ale także dla większości czytelników. Wokół tekstów Arendt rozgorzała gorąca dyskusja, a ich autorkę atakowano z wielu podwodów, również w szerokich kręgach żydowskich. Relacje Arendt dalekie są od retoryki. Przeważa w nich obiektywny, prawie surowy ton. Dla wielu osób było to dowodem na jej bezduszość i brak współczucia dla ofiar Holokaustu.

Kontrowersje (m.in. u Hansa Jonasa) wzbudził już sam podtytuł książki i zawarte w nim określenie „banalność zła” użyte w stosunku do zbrodniarza wojennego współodpowiedzialnego za Holokaust. W jednym z listów do Mary McCarthy Arendt wyjaśniała, że wyrażenie „banalność zła” jako takie jest przeciwieństwem pojęcia „zła radykalnego”, którego używała w swej książce o korzeniach totalitaryzmu<sup>38</sup>. Jej zdaniem, jedynym motywem postępowania Eichmanna była niesamowita gorliwość w czynieniu wszystkiego, co mogłoby się przyczynić do jego własnego awansu. Podczas procesu „przepełniał go entuzjazm z powodu tej wyjątkowej okazji «wyrzucenia z siebie (...) wszystkiego, co wiedział» a tym samym zajęcia miejsca wśród najbardziej chętnych do współpracy oskarżonych, jacy dotąd istnieli”<sup>39</sup>. Nie był głupi, lecz bezmyślny, głosił same frazesy, co predestynowało go do bycia jednym z największych zbrodniarzy swoich czasów. Człowiek bezmyślny traci bowiem poczucie odpowiedzialności za zło, które czyni. I to właśnie jest według Arendt „banalne”, a może nawet w pewien żalony sposób „komiczne”. Kiedy znalazła się na pierwszej rozprawie, spodziewała się zobaczyć człowieka-monstrum, z którego emanowałoby zło. Tymczasem musiała stwierdzić, że nawet przy najszczerzych chęciach trudno było dopatrzeć się w nim jakiegś diabelsko-demonicznej głębi. Jego dziwna osobowość jednocześnie gorszyła i fascynowała Arendt. Jej opis pozbawiony jest jednak nienawiści. Eichmann zdaje się być „zaskakująco normalny”. Ukazany zostaje jako człowiek pozbawiony uczuciowości, jako typowy, zdyscyplinowany, mało inteligentny wykonawca rozkazów, pełen banalności, szyderstwa, często nienawiści. Nie splamił sobie rąk, był mordercą z urzędu. Swoje ofiary posyłał na śmierć, siedząc przy biurku, a w czasie rozprawy, jak mówi Arendt, „oskarżenie zmarnowało mnóstwo czasu na nieudane próby udowodnienia, że Eichmann co najmniej raz własnoręcznie dopuścił się

<sup>38</sup> Por. H. Arendt, M. McCarthy, *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*, München 1997, s. 234 (wrzesień 1969).

<sup>39</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 39.

zabójstwa (chłopca żydowskiego na Węgrzech) (...). Materiał dowodowy okazał się bardziej wątpliwy, niż wydawało się podczas procesu, na którym sędziowie przyjęli wersję oskarżyciela wbrew kategoriernemu zaprzeczeniu Eichmanna<sup>40</sup>. Ten szary człowiek stał się aktywnym instrumentem wyniszczenia, „architektem ostatecznego rozwiązania”. Gorliwość, z jaką działał, powodowana była służalczą oraz chęcią doprowadzenia rzeczy do końca. Odczuwałby wyrzuty sumienia jedynie wówczas, gdyby nie wykonał otrzymanego rozkazu. Eichmann ucieleśnia w jakiś sposób nicomość, szyderczy charakter zła. Jest autorem zabójstwa biurokratycznego, abstrakcyjnego, które uwalnia od skruchy i wyrzutów sumienia. Odkrycie w postaci Eichmanna nie jakiegoś diabelskiego monstrum, lecz szarego, uważnego, gorliwego, sumiennego funkcjonariusza jest dla Arendt zaskoczeniem i przywodzi jej na myśl urzędników z powieści Franza Kafki.

Sposób przedstawienia Adolfa Eichmanna i motywów jego działania stał się przyczyną ostrej krytyki skierowanej przeciwko Hannie Arendt. Jeszcze więcej kontrowersji wywołała jednak poruszona przez nią odważnie kwestia postaw Żydów europejskich wobec faszyzmu i zagłady. Wśród ludności żydowskiej dostrzegała bowiem nie tylko ofiary. Opisywała również takie sytuacje, jak choćby ta panująca we Włoszech czasów Mussoliniego, gdzie „nie było prawie żadnej rodziny żydowskiej, której przynajmniej jeden członek nie należał do partii faszystowskiej, gdyż działało się to w czasach, kiedy Żydzi – tak samo jak Włosi – od prawie dwudziestu już lat garnęli się masowo do ruchu faszystowskiego, jako że pracę w aparacie państwowym mogli otrzymać jedynie członkowie tegoż ruchu<sup>41</sup>. Arendt poruszyła również kwestię roli, jaką odegrały tzw. „rady żydowskie” (Judenräte)<sup>42</sup>. Nie wahała się pokazać, iż nie tylko nie organizowały one oporu, lecz stały się narzędziem w rękach nazistów. Ich członkami „byli z reguły cieszący się uznaniem miejscowi przywódcy żydowscy, którym naziści nadawali ogromną władzę aż do chwili, gdy i ich także deportowano<sup>43</sup>. W relacji Arendt wybrzmiewa oskarżenie właśnie wobec ludzi wysoko postawionych we wspólnotach żydowskich, którzy kolaboro-

<sup>40</sup> Tamże, s. 32.

<sup>41</sup> Tamże, s. 229.

<sup>42</sup> „Rady żydowskie” (Judenräte) były wprowadzoną przez hitlerowców w 1939 roku formą administrowania skupiskami żydowskimi w gettach. Ich władza ograniczała się zazwyczaj do wykonywania zarządzeń okupantów, którzy powoływali ich szefów i sprawowały nad nimi zwierzchnictwo. Do zadań rad należały: ewidencja ludności, zaopatrzenie w żywność, węgiel i inne towary, podatki, oświata, życie religijne, pochówki, dostarczanie robotników, organizowanie wysyłki ludzi do obozów pracy, zbieranie i przekazywanie kontrybucji, zbiórka kosztowności, mebli, futer itp. W późniejszym okresie były zmuszone do współpracy przy organizowaniu deportacji do obozów zagłady.

<sup>43</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 151.



wali z prześladowcami. Pomagali bowiem w rejestrowaniu swych rodaków, w umieszczaniu ich w gettach, a następnie w kierowaniu do obozów zagłady. W taki sposób przygotowywane były na przykład listy transportu Żydów z getta w Terezynie w Czechach (Theresienstadt). Bez pomocy Niemcy nie tak łatwo daliby sobie radę z ewidencją ludności żydowskiej, a przez to zginęłoby zapewne o wiele mniej Żydów. Arendt uważa, że „gdyby naród żydowski był istotnie niezorganizowany i pozbawiony przywództwa, zapanowałby chaos, ale liczba ofiar z pewnością nie sięgnęłaby 4,5 do 6 milionów ludzi”<sup>44</sup>. Eichmann również domagał się współpracy od Żydów, którzy rzeczywiście w zadziwiającej mierze mu jej udzielali. W drodze na śmierć ich rodziny rzadko widywali Niemców. Fakt, iż tak niechlubną sławą okryli się głównie przedstawiciele elity żydowskiej, ma szczególnie tragiczny wydźwięk. Jak pisze Arendt: „Dla Żydów rola, jaką przywódcy żydowscy odegrali w unicestwieniu własnego narodu, stanowi niewątpliwie najczarniejszy rozdział całej tej ponurej historii (...). Wszędzie gdzie byli Żydzi, istnieli uznani przywódcy żydowscy, i to właśnie oni, niemal bez wyjątku, współdziałali w ten czy inny sposób, z takiej czy innej przyczyny, z nazistami”<sup>45</sup>. Właśnie te słowa wywołały szczególnie wielkie oburzenie i ostry sprzeciw wśród wielu organizacji żydowskich<sup>46</sup>. Relacja Hanny Arendt nie miała jednak z założenia charakteru antysemickiego. Występowała ona przede wszystkim jako reprezentantka całej ludzkości i pragnęła przedstawić fakty, często wstydliwie skrywane informacje. Pociuszająca i bardzo ważna była dla niej możliwość spotkania się na procesie Eichmanna z przedstawicielami żydowskiego ruchu oporu z czasów II wojny światowej. Jak sama

<sup>44</sup> Tamże, s. 160.

<sup>45</sup> Tamże, s. 151 i 160.

<sup>46</sup> 16 września 1963 roku Arendt pisała do Mary McCarthy, że słyszała, iż Liga Przeciwko Zniesławieniu (Anti-Defamation League – ADL) wysłała okólnik do wszystkich rabinów Nowego Jorku, aby ci podczas kazań w dniu 4 października wystąpili przeciwko niej. Jej zdaniem, cała ta kampania polityczna miała na celu przesłonięcie właściwej wymowy książki o procesie Eichmanna. W swoim liście Arendt wyrażała także poczucie własnej bezsilności wobec wielkiej rzeszy krytyków dysponujących pieniędzmi, zaplecem osobowym i koneksjami (por. H. Arendt, M. McCarthy, *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*, dz. cyt., s. 231 n). Jednak nawet przyjaciele Arendt nie do końca akceptowali jej sposób relacjonowania procesu i rozumienia roli Żydów w eksterminacji członków własnego narodu. Gershom Scholem pisał do niej w swym liście: „Twoja teza, że machinacje nazistów przyczyniły się w jakiś sposób do zatarcia różnicy między oprawcą a ofiarą – teza służąca Ci do atakowania oskarżycieli na procesie Eichmanna – wydaje mi się całkowicie fałszywa i tendencyjna. W obozach istoty ludzkie podlegały systematycznemu upodleniu; jak sama piszesz, zmuszano je do uczestnictwa we własnej eksterminacji i do pomagania przy zagładzie współwięźniów. Czy wskutek tego różnica między oprawcą a ofiarą została zatarta? Cóż za przewrotność. Wygląda na to, że mamy się przyznać, iż Żydzi także mieli swój «udział» w owych aktach ludobójstwa. Toż to typowe *quaternio terminorum*” (List Gershoma Scholema do Hanny Arendt, w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 389). W odpowiedzi Arendt stwierdziła m.in.: „Moje stanowisko przedstawiłam jasno, a jednak widzę wyraźnie, że go nie rozumiałeś. Stwierdziłam, że nie było żadnej możliwości stawiania oporu, ale nie można było nie robić niczego” (Odpowiedź Hanny Arendt na list G. Scholema, tamże, s. 395).

mówiła, „wprawdzie uczestnicy ruchu oporu stanowili mniejszość, maleńką mniejszość, lecz w zaistniałej sytuacji było cudem – jak podkreślił jeden z nich – że owa mniejszość w ogóle zaistniała”<sup>47</sup>. Wydaje się to tym bardziej ważne, że przesłuchania świadków podczas procesu potwierdziły tylko znany już wcześniej fakt, iż „w rzeczywistości zadanie uśmiercania w ośrodkach zagłady spoczywało zwykle w rękach ekip złożonych z Żydów (...). Ale to wszystko było tylko potworne, nie stanowiło problemu moralnego. Selekcję i klasyfikację osób przeznaczonych do pracy w obozach przeprowadzało SS, wykazując szczególną predylekcję do ludzi ze świata przestępczego. Problem moralny zawierał się w tym, na ile prawdziwy był opis Eichmanna dotyczący współdziałania Żydów, nawet w warunkach stworzonych przez Ostateczne Rozwiązanie”<sup>48</sup>.

Arendt zgadzała się całkowicie z końcową decyzją sądu w Jerozolimie. Stracenie Eichmanna było słuszne. Był on bowiem bez wątpienia winien, a kwestia ewentualnego przebaczenia nie została w ogóle postawiona. Arendt stwierdza również, że sam przebieg procesu był prawidłowy, a jej książka stanowi jedynie opis faktów. Podkreśliła to m.in. jeszcze w wykładzie *Osobista odpowiedzialność w czasach dyktatury* (*Persönliche Verantwortung in der Diktatur*), który wygłosiła w Niemczech w latach 1964 i 1965. Jej krytycy i apologety dyskutowali natomiast raczej o problemach filozofii moralnej. Dla wielu Żydów, np. Vladimira Jankélévitcha czy Emmanuela Levinasa, prawo przebaczenia mają tylko ci, którzy sami doświadczyli cierpienie. Arendt zdecydowanie odrzucała ideę winy zbiorowej. Człowiek jest dla niej istotą wolną, odpowiedzialną za własne czyny. Również winą za zbrodnie wojenne obarczyły się zatem określone osoby. Za jedną z ważniejszych lekcji płynących z jerozolimskiego procesu Arendt uznała to, iż bezmyślność i zupełne oddalenie się od rzeczywistości mogą wywołać więcej nieszczęść niż wszystkie złe popędy tkwiące w człowieku razem wzięte. Doszła także do wniosku, że każde, nawet największe zło można osądzić i że nigidzizm nie jest ono radykalne.

<sup>47</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 157.

<sup>48</sup> Tamże, s. 158.