

Małgorzata Augustyniak

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0000-0002-5958-1992

malgorzata.augustyniak@uwm.edu.pl

Problem zła w myśli Hannah Arendt i Emmanuela Lévinasa

Wstęp

Inspiracją polityczno-prawnej refleksji bywa jakieś mniej lub bardziej jasno określone doświadczenie, wokół którego krąży myśl autora. W przypadku Hannah Arendt (1906–1975) i Emmanuela Lévinasa (1906–1995) było to uczestnictwo w tym samym dziejowym dramacie. Na kolejne jego odsłony patrzyli jako intelektualiści żydowskiego pochodzenia. Perspektywa ta wyznaczyła główny kierunek ich refleksji, która skupiała się wokół kilku kluczowych zagadnień: społeczno-polityczne podłoże narodzin oraz funkcjonowania totalitaryzmu; specyfika wojennego zła, którego najokrutniejszym przejawem był Holocaust; zagadnienie odpowiedzialności, winy, a także możliwości przebaczenia tym, którzy z różną intensywnością i na różnych poziomach tworzyli nieludzką, zbrodniczą strukturę. Zarówno Arendt, jaki i Lévinas uznali, że zgłębienie tych kwestii w pierwszym rzędzie wymaga rozważań z poziomu relacji międzyludzkich, w których dobro i zło nie są abstrakcjami, lecz przejawiają się w człowieku i przez człowieka. Tak rozumiane relacje powstają w wyniku tego, że jedni wobec drugich nie są obojętni, poczuwają się do odpowiedzialności jednych za drugich, gdy jedni odwołują się do pomocy drugich, zanim jeszcze wzajemność i odpowiedzialność zostaną zapisane w bezosobowym prawie¹.

Przywołani autorzy widzieli ułomność mówienia o tragediach ludzkości przez pryzmat generalizujących determinizmów, np. politycznego, historycznego czy biologicznego. Twierdzili, że tego rodzaju ujęcia rozmywają indywidualną odpowiedzialność. Podobnie działa opis aktów bestialstwa, w którym dominują dane ilościowe. Wprawdzie są one ważne, ale w wielkich liczbach

¹ E. Lévinas, *Cierpienie bezużyteczne*, [w:] D. Jałowik (red.), *Filozofia a Zagłada*, Kraków 2021, s. 161.

umykają przeżycia i cierpienia pojedynczej osoby, która doświadczyła zła, znosząc je lub zadając². Ostatecznie Arendt i Lévinas skłaniali się do tradycji nominalizmu, przyjmując, że „człowieczeństwo”, „człowiek w ogóle” nie istnieje jako byty realne. W rzeczywistości mamy do czynienia z urodzonymi w ściśle określonym miejscu, znanymi z nazwiska oraz pochodzenia ludźmi i każdy z nich jest stworzony taki, jaki jest – jedyny, wyjątkowy, niezamienny. A zatem o ile na gruncie filozofii możliwe jest posługiwanie się abstrakcjami, o tyle niedopuszczalne jest to w obszarze polityki, za podstawę której należy przyjąć ludzką wielość³, czyli fakt, „że ludzie a nie Człowiek, żyją na Ziemi i zamieszkują świat”; „jesteśmy ludźmi w taki sposób, że nikt nigdy nie jest taki sam jak ktokolwiek inny, kto żył żyje lub żył będzie”⁴.

W warstwie metodologicznej zarówno Arendt, jak i Levinas wykazywali sceptycyzm wobec tradycji oświeceniowego racjonalizmu i scjentyzmu. Uznawali, że myślenie zdominowane dążeniem do skuteczności i efektywności w znacznym stopniu przyczyniło się do zła, obecnego w XX w. W stuleciu tym rozegrały się dramaty dwóch wojen światowych, prawicowych i lewicowych totalitaryzmów, hitleryzmu, stalinizmu, Hiroszimy, gułagów, ludobójstwa. Zło obecne w tym czasie zostało narzucone w sposób świadomy i w dużej mierze prawnie uregulowany. Sam rozum oderwany od etyki nie był zdolny, by się temu złu przeciwstawić. Stąd też Arendt i Lévinas zwracali uwagę na zasadność uwzględnienia w ludzkim działaniu nie tylko celowościowej racjonalności, ale również intuicji, emocji i wartości, zwłaszcza tych odpowiedzialnych za wrażliwość na cierpienie innego. W tym kontekście uznawali, że nie tyle rozum, co właśnie owa wrażliwość stanowi rdzeń podmiotowości moralnej. W czasie wojennej eksterminacji rozum przestał wyróżniać człowieka, stał się narzędziem do wygrywania walki, maksymalizowania skuteczności w czynieniu zła i zadawania zbędnego cierpienia. Lévinas już w 1934 r. stwierdził, że „źródło krwawego barbarzyństwa narodowego socjalizmu nie tkwi w jakiejś przypadkowej anomalii ludzkiego rozumowania, ani w jakimś ideologicznym nieporozumieniu, (...) źródło to wiąże się z istotową możliwością **Zła elementarnego**, do którego może doprowadzić całkiem dobra logika i przeciwko któremu zachodnia filozofia nie była dostatecznie zabezpieczona”⁵ (wyróżnienie

² Podobne podejście znajdziemy w poezji Wisławy Szymborskiej: „Cztery miliardy ludzi na tej ziemi, a moja wyobraźnia jest jak była. Złe sobie radzi z wielkimi liczbami. Ciągłe ją jeszcze wzrusza poszczególność” – W. Szymborska, *Wielka liczba*, [w:] eadem, *Wiersze wybrane*, Kraków 2012, s. 203.

³ Margaret Conovan stwierdza, że słowem, które należy traktować jako przejaw mądrej reakcji na konkretne, zdecydowanie nowe doświadczenie swojego czasu, słowem, którym Arendt „zasiliła” nasz świat, jest wielość – *plurality* – zob. M. Conovan, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge 1994, s. 280–281.

⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010, s. 25–26.

⁵ E. Lévinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 13.

w oryginale – przyp. M.A.). Również po wojnie Lévinas podtrzymywał swoje zastrzeżenia wobec nauki oderwanej od wartości etycznych – „(...) nauka, która chce ogarnąć cały świat i która grozi mu rozpadem. Nauka, która oblicza rzeczywistość, nie zawsze o niej myśląc, jak gdyby powstawała samoistnie w ludzkich mózgach, bez człowieka, po prostu i zwyczajnie zredukowanego do dziedzin, w których są przeprowadzane działania w wielkich liczbach”⁶.

Fakt Holokaustu zmusił ludzi do postawienia wielu nowych pytań, zwłaszcza tych dotyczących kondycji ludzkiej oraz tego, w jaki sposób zło się rodzi, realizuje, i jak możemy na nie reagować. Wyjaśnienie owych kwestii wzmogło poszukiwania, głównie w obszarach nauk społecznych i normatywnych, w których podjęto ogrom badań nad Holokaustem. Arendt i Lévinas nie kwestionowali zasadności tych poszukiwań, uznawali jednak, że oddziaływanie tragedii II wojny światowej wykracza poza akademicki obszar zainteresowań, że jej „kształt powstaje nie na kowadle historyka, ale w tyglu pisarza”⁷. Przyjęcie takiej postawy znalazło swoje odzwierciedlenie w języku publikacji Arendt i Lévinasa. Ich wypowiedzi angażują nie tylko intelektualnie, ale również emocjonalnie, obecne są w nich liczne metafory, spośród których pewne zyskały rangę haseł funkcjonujących obiegu myślowym⁸. Terminy te lapidarnie i trafnie oddają zasadniczy sens przemyśleń rzeczonych autorów i można je potraktować jako charakterystyczne dla nich znaki rozpoznawcze. U Arendt jest to kategoria „banalności zła”, zaś u Levinasa – „Twarz Innego”.

Czym jest zło Holokaustu?

Zło nie jest niczym nowym w doświadczeniu człowieka, ludobójstwa doświadczyło wiele narodów. Czy w tej perspektywie Holokaust jest czymś wyjątkowym? Na to pytanie próbują odpowiedzieć Arendt i Lévinas. Zastanawiają się, czy rozmiar i formy zła wyrządzonego społeczności żydowskiej sprawiają, że staje się ono złem szczególnym, a jeśli tak, to dlaczego?

Cytowani autorzy są zgodni w ocenie tego, że Holokaustu nie da się z niczym porównać. Bezprecedensowość zrodzonego wówczas zła polegała na tym, że przekroczyło ono granice ludzkiego pojmowania. Nie sposób go uzasadnić,

⁶ Idem, *Antyhumanizm a edukacja*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 301.

⁷ Y.H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i pamięć*, przeł. M. Wójcik, Warszawa 2014, s. 118.

⁸ Na specyfikę języka Lévinasa zwraca uwagę Józef Tischner: „(...) są w filozofii Lévinasa treści, które wymykają się językowej artykulacji. Język ma także swoje granice. Gdyby językiem można było wyrazić wszystko, nie byłoby westchnienia, śmiechu, płaczu. Kto może powiedzieć, że filozofia nie ma prawa korzystać z lez? Jeśli nie można tego powiedzieć, nie należy czynić z języka więzienia dla myśli” – zob. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 6.

ponieważ wszystkie cele utylitarne, nawet te wynikające z bardzo niskich pobudek, nie wyjaśniają intencji działań zmierzających do eksterminacji całej społeczności żydowskiej, niezależnie od przynależności państwowej. Odpowiedzialni za Zagładę arbitralnie przyznali sobie prawo decydowania o tym, kogo można uznać za człowieka, a kto przeznaczony jest do unicestwienia. Jak określiła to Arendt: „Próbujemy zakwalifikować jako zbrodnie coś czego – jak wszyscy czujemy – nigdy żadne tego typu pojęcie nie miało obejmować. Jaki sens ma pojęcie morderstwa, kiedy mamy do czynienia z masową produkcją trupów?”⁹; „Gdy niemożliwe uczyniono możliwym, stało się ono niekaralnym, niewybaczalnym złem absolutnym, którego nie dało się już rozumieć i wyjaśniać za pomocą złych motywów: interesowności, chciwości, zawiści, urazy, żądzы władzy i tchórzostwa. (...) Dlatego nie mamy się w gruncie rzeczy na czym oprzeć, chcąc zrozumieć zjawisko, które stawia nas mimo wszystko w obliczu wszechpotężnej rzeczywistości i łamie wszystkie znane nam zasady”¹⁰.

Lévinas w podobnym tonie wyrażał specyfikę tragedii Holocaustu: „Pośród milionów ludzkich istnień, które spotkała wtedy nędza i śmierć, Żydzi poznali jedyne w swym rodzaju doświadczenie całkowitego opuszczenia. Zaznali kondycji bardziej podrzędnej niż kondycja rzeczy, doświadczenia całkowitej bierności, doświadczenia Męki. (...) Cierpienie dzielone wspólnie ze wszystkimi ofiarami wojny nabrało jedyne w swym rodzaju znaczenia prześladowania rasowego, które jest absolutne, gdyż paraliżuje już w samym zamierzeniu wszelką ucieczkę, z góry odrzuca wszelkie nawrócenie, zabrania jakiegokolwiek apostazji (...) i w ten sposób dosięga samej niewinności istoty przywiezionej do swej ostatecznej tożsamości”¹¹. Zdaniem Lévinasa człowiek nigdy wcześniej nie dał się opętać złu w sposób tak nieprzewidywalny, a zarazem naiwny. Wyrosło ono ponad ludzkie wyobrażenie, ponad wszelką miarę. Dlatego Holocaust trudno objąć rozumem i wyrazić językiem. Nie ma tu miejsca na merytoryczny spór o racje, bo żadna racja nie może uzasadnić krzywdy, każdy argument będzie tylko niezręcznym racjonalizowaniem¹². Niemożność osadzenia Zagłady w jakiejś nadającej sens formule, która mogłaby uzasadnić cierpienie ofiar, podała w wątpliwość opartą na racjonalizmie kulturę europejską.

Autorzy ci, mając świadomość trudności w wyrażeniu i zrozumieniu zła, jakie przyniósł nazizm, uznawali, że mimo to – a może właśnie dlatego – należy o nim mówić. Twierdzili, że pamięć o tych wydarzeniach należy traktować jako zobowiązane wobec ofiar, ale też powinność, która być może zmniejszy ryzyko powtórzenia tego rodzaju tragedii. Podejście to znalazło swój wyraz w zdaniach motta zamieszczonego w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Lévinas

⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 1993, s. 474.

¹⁰ Ibidem, s. 492.

¹¹ E. Lévinas, *Religia dorosłych*, [w:] idem, *Trudna wolność...*, s. 13.

¹² A. Leder, *Trauma i etyka. Myśl Lévinasa a doświadczenie Holocaustu*, [w:] A. Lipszyc (red.), *Emmanuel Lévinas. Filozofia, teologia, polityka*, Warszawa 2006, s. 269.

dedykuje tę książkę w pierwszej kolejności „Pamięci najbliższych spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów”, zaraz jednak dodaje ważne uzupełnienie: „obok milionów istot ludzkich różnych wyznań i narodowości, będących ofiarami tej samej nienawiści do drugiego człowieka, tego samego antysemityzmu”¹³. Tak więc w działalności intelektualnej Arendt i Lévinasa ustawicznie pojawia się aksjologiczna refleksja, która dotyczy nie tylko zbrodni nazistowskich, ale wszelkich przejawów nieludzkości. W ich pismach obecny jest głos ofiar, nie tylko Auschwitz, ale także kapitału, postępu, podjów, a także wszelkich istot społecznie wykluczonych.

Celem artykułu jest wskazanie znaczenia kluczowych kategorii, które służyły wskazanym autorom w wyjaśnieniu i symbolicznej próbie ujęcia niegodziwości, jakiej ludzie doświadczaali i jaką zadawali. Są to wspomniane wcześniej pojęcia: „banalność zła” i „Twarz Innego”.

Arendt – „banalność zła”

Hannah Arendt (1906–1975) była urodzoną w Niemczech Żydówką, co sprawiło, że osobiście doświadczyła tego, czym jest wykluczenie, antysemityzm, wojna, bezpaństwowość, emigracja i związane z nią osamotnienie¹⁴. Po opuszczeniu w 1933 r. nazistowskich Niemiec 18 lat żyła pozbawiona praw obywatelskich i ochrony państwa. Początkowo przebywała we Francji, a następnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie obserwowała funkcjonowanie amerykańskiej demokracji, kształtowanie masowego społeczeństwa konsumpcyjnego, była świadkiem wojny wietnamskiej, protestów studenckich i kampanii obywatelskiego nieposłuszeństwa. Tematy te są obecne w publikacjach Arendt, gdzie dokonała wnikliwej diagnozy procesów społeczno-politycznych, ale jej zainteresowanie ukierunkowane jest też na rolę poszczególnych osób uczestniczących w tych procesach.

Poglądy Arendt trudno przypisać do określonego nurtu filozofii politycznej. Inspirowało ją dziedzictwo historyczne, zwłaszcza starożytność, ale osią jej zainteresowań były współczesne problemy, zarówno te w makro-, jak i mikro-skali. Z jednej strony analizowała tak złożone zjawiska, jak totalitarne reżimy, zimna wojna, konsumpcjonizm, społeczeństwo obywatelskie, a z drugiej strony przyczynkiem do rozważań okazywały się konkretne wydarzenia i osoby, np. Adolf Eichmann czy dzieci w Little Rock, poddane odgórnemu przymuso-

¹³ E. Lévinas, *Inaczej niż być, albo ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 5.

¹⁴ W liście do Karla Jaspersa z 1965 r. H. Arendt stwierdza: „Czuje się jak zwierzę w sytuacji bez wyjścia. Nie mogę nikomu się poświęcić, gdyż nikt nie chce mnie takiej, jaką jestem; każdy wie lepiej ode mnie” – zob. L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, przeł. J. Aleksandrowicz, Warszawa 2008, s. 5.

wi desegregacji¹⁵. Motyw, który jest stale obecny w wypowiedziach Arendt, dotyczy kwestii rozwoju zła. Interesowało ją zwłaszcza wyjaśnienie tego, co sprawia, że zło staje się spoiwem całej struktury prawno-ustrojowej, przenikając wszystkie aspekty życia społecznego oraz jak to się dzieje, że tzw. zwykli, nieprzejawiający zbrodniczych inklinacji ludzie stają się mniej lub bardziej aktywnymi nosicielami tego zła.

Jak wcześniej wspomniano, Arendt skłania się do tradycji nominalistycznej, a więc ostrożnie podchodziła do wszelkich generalizacji. Znajduje to odzwierciedlenie w jej podejściu do problemu winy i odpowiedzialności zbiorowej. Według myślicielki koncepty, które próbują przypisać winę całemu narodowi, są próbą zafałszowania rzeczywistości, prowadzącą do rozmycia indywidualnej odpowiedzialności i wybielenia tych, którzy rzeczywiście mają coś na sumieniu. W totalnej mobilizacji do eksterminacji całego narodu zanika ludzka potrzeba sprawiedliwości. „Tam, gdzie wszyscy są winni, zasadniczo nikt już nie może sądzić. Tej winie odjęto nawet pozór odpowiedzialności, samą choćby aspirację do niej”¹⁶. Hasło „wszyscy jesteśmy winni”, zrazu brzmiące szlachetnie, w istocie posłużyło do rozgrzeszenia winowajców i w pewnym stopniu stanowi deklarację solidarności ze sprawcami zła¹⁷. Abstrakcyjne i całościowe ujęcie winy nie pozwala na miarodajną ocenę narodu, w którym „(...) tak gruntownie zatarto granice dzielące zbrodniarzy od normalnych ludzi, winnych do niewinnych, że nikt nie będzie w stanie orzec, czy ma do czynienia z ukrytym bohaterem, czy uczestnikiem masowych morderstw”¹⁸.

Arendt ujmowała problematykę zła w dwóch głównych wymiarach. Pierwszy dotyczy mechanizmów tworzenia systemowej infrastruktury realizacji zła, na którą składa się m.in. kłamliwa propaganda, terror, instrumentalne wykorzystywanie instytucji edukacyjnych, politycznych i prawnych¹⁹. Drugi wymiar skupia się na pokazaniu zła przejawiającego się u konkretnej osoby, której zachowanie posłużyło Arendt w celu wyjaśnienia mechanizmu narodzin zła

¹⁵ Publikacja, w której Arendt podejmuje ten temat, wzbudziła sporo kontrowersji. Autorka wypowiedziała się w niej o burzliwych wydarzeniach, do jakich w latach 50. doszło w stolicy stanu Arkansas po tym, jak po wyroku federalnego Sądu Najwyższego rozpoczęła się tam – skrytykowana przez autorkę – desegregacja w szkołach publicznych. W bezkompromisowej ocenie Arendt przymusowa integracja jest nie lepsza od przymusowej segregacji, zaś działania podjęte przez rząd to tchórzliwa i podszyta hipokryzją próba przerzucenia na dzieci odpowiedzialności za problem od pokoleń trapiący dojrzałą część populacji Ameryki Północnej. Zob. H. Arendt, *Refleksje na temat Little Rock*, [w:] eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2006.

¹⁶ Eadem, *Zorganizowana winna*, [w:] D. Jałowik (red.), op. cit., s. 15.

¹⁷ Eadem, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, [w:] eadem, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 54, 62.

¹⁸ Eadem, *Zorganizowana winna i powszechna odpowiedzialność*, [w:] J. Jabłkowska, L. Żyliński (red.), *O kondycji Niemiec. Tożsamość niemiecka w debatach intelektualistów po 1945 roku*, Poznań 2008, s. 86.

¹⁹ Perspektywa ta dominuje w następujących publikacjach H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu oraz Propaganda totalitarna*, przeł. A. Rój, Warszawa 1986.

wynikającego z zaniechania indywidualnej władzy sądzenia, samodzielnej refleksji moralnej. W artykule ograniczono się do scharakteryzowania jedynie tego drugiego wymiaru, ponieważ właśnie w tym obszarze Arendt sformułowała swoją słynną wypowiedź o banalności zła. Określenie to pojawiło się w wyniku obserwacji procesu Adolfa Eichmanna, który w 1961 r. został postawiony przed Sądem Okręgowym w Jerozolimie, oskarżony pod 15 zarzutami o to, że „wraz z innymi popełnił zbrodnie przeciwko ludzkości, a także zbrodnie wojenne, w całym okresie sprawowania rządów przez nazistów, a w szczególności w okresie drugiej wojny światowej”²⁰.

Arendt, relacjonująca proces Eichmanna jako reporterka „The New Yorker”, należała do pisarzy, którzy znacząco przyczynili się do kształtowania społecznej świadomości i dyskusji toczących się wokół tego procesu. Autorka podkreślała nieznaną dotychczas, bezprecedensowy charakter zarówno przestępcy, jak i zbrodni, w której zło objawiło się radykalnie odmiennie niż wcześniej. Wywołało to pewne problemy prawne związane z wymierzeniem sprawiedliwości jednemu ze sprawców tego zła²¹. Wątpliwości dotyczyły choćby kompetencji sądu w Jerozolimie. Zadawano pytanie, czy zarzuty przeciwko Eichmannowi powinno się rozpatrywać w oparciu o zasadę terytorialności jurysdykcji Izraela, zważywszy na fakt, że państwo to nie istniało, gdy popełniono zbrodnie, a zatem na jego obszarze nie doszło żadnych zbrodni. Arendt nie kwestionowała jurysdykcji sądu w Jerozolimie z uwagi na naruszenie zasady terytorialności. W jej ocenie terytorialność powinna być postrzegana nie tyle jako koncepcja geograficzna, co wspólnotowa, odnosząca się do przestrzeni między ludźmi zjednoczonych językiem, dziedzictwem, religią, historią, zwyczajami i normami. Jednocześnie jednak autorka skąpała się do postrzegania czynów popełnionych przez Eichmanna jako zbrodni przeciwko ludzkości, popełnionej na narodzie żydowskim. Ujęcie takie kierowało ją raczej w stronę uznania większej kompetencji sądu, który mógłby reprezentować całą ludzkość i działałby na podstawie nowego rozumienia znaczenia „powszechnej jurysdykcji”²².

Innym dylematem była kwestia naruszenia jednych z ważniejszych zasad praworządności: *nulla poena sine lege* oraz *lex retro non agit*. Argumentacja, że Eichmann został oskarżony o czyny, które nie były przestępstwem w momencie ich popełniania, że działał zgodnie z obowiązującym w III Rzeszy prawem oraz że wykonywał decyzje podjęte przez przełożonych, stanowiła ważny element jego obrony. Arendt odrzucała tego rodzaju podejście. W jej ocenie fakt, że oskarżony działał zgodnie z państwowym ustawodawstwem,

²⁰ Eadem, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 2010, s. 30.

²¹ Zob. T. Mertens, *Memory, politics and law – the Eichmann trial: Hannah Arendt's view on the Jerusalem court's competence*, „German Law Journal” 2005, vol. 6, nr 2, s. 407–424.

²² H. Arendt, *Eichman w Jerozolimie...*, s. 338–340.

nie zwalnia go z odpowiedzialności, zarzuty przeciwko Eichmannowi są zatem zasadne. Jednocześnie zwracała uwagę, że podstawową funkcją procesu karnego jest ustalenie stopnia winy oskarżonego, nie zaś wyrażenie ogromu cierpienia ofiar. Podczas procesu Arendt zaobserwowała pewne tendencje zmierzające do przeniesienia uwagi z określenia odpowiedzialności karnej Eichmanna na kwestię moralnego uznania tragedii ofiar. Cierpienie to z oczywistych względów jest niekwestionowalne i należy o nim mówić, jednak według Arendt wypuklanie tego aspektu podczas samego procesu niosło za sobą ryzyko wykorzystania cierpienia ofiar do celów politycznych, w tym wypadku związanych głównie ze wzmocnieniem legitymizacji państwa Izrael. Autorka krytycznie podeszła do próby przekształcenia rozprawy w proces pokazowy²³. Tendencji takiej podczas procesu Eichmanna przeciwstawiali się sędziowie, którzy usiłowali sprostać wymógowi bezstronności. Arendt podkreślała, że wymóg ten nie oznaczał, że sędziowie nie mogli współczuć ofiarom przestępstw lub że nie wolno im wyrazić dezaprobaty dla przestępstwa. Istotą ich bezstronności powinna być zdolność do zajęcia niezależnego, najrzetelniej uzasadnionego stanowiska w kwestii winy lub niewinności. Należy przy tym pamiętać, że proces karny – w odróżnieniu od sprawy cywilnej – nie jest prowadzony z powodu krzywdy wyrządzonej ofierze, ale dlatego, że naruszono normę prawną danej społeczności.

Eichmann pełnił funkcję kierownika referatu B4 w Głównym Urzędzie Bezpieczeństwa Rzeszy. Do jego zadań należała koordynacja deportacji Żydów z zachodniej Europy do obozów koncentracyjnych w okupowanej Polsce. Eichmann bywa określany jako „smutny zawiadowca pociągów śmierci”, „morderca zza biurka”. Dla Arendt stał się symbolem konformistycznej i koniunkturalnej postaci, która nie jest w stanie albo nie chce zrozumieć tego, w czym uczestniczy, która w imię posłuszeństwa, prostych ambicji, kariery zrezygnowała z własnej odpowiedzialności moralnej, dała się zredukować do roli trybiku w zbrodniczej machinie. Dla Arendt, obserwującej proces Eichmanna, zadziwiająca była jego postawa – to, że był on tak zwyczajny, obojętny wobec zdarzeń, w których uczestniczył. Nie kierowały nim jakieś demoniczne instynkty, nie przejawiał morderczych inklinacji, nie identyfikował się jako fanatyczny antysemita. On po prostu realizował polecenia przełożonych z przekonaniem, że właściwie i starannie wykonuje swoją pracę. Jak twierdził, dyskomfort moralny odczuwałby dopiero wtedy, gdyby zlekceważył swoje obowiązki, to znaczy nie posłałby milionów mężczyzn, kobiet, dzieci na śmierć. Nie uznawał swojej winy: „Z zabijaniem Żydów nie miałem nic wspólnego. Nigdy nie zabiłem żadnego Żyda ani nie-Żyda; nigdy nie zabiłem żadnego

²³ Na sali sądowej Arendt widzi takie próby ze strony Gideona Hausnera, prokuratora generalnego, przedstawiciela władz rządowych, który usiłuje sprostać oczekiwaniom izraelskiego premiera Dawida Ben Guriona – *ibidem*, s. 9.

człowieka. Nigdy nie wydałem rozkazu zabicia Żyda lub nie-Żyda, ja po prostu tego nie zrobiłem”²⁴. Jednym z najczęściej powtarzanych przez niego stwierdzeń było: wykonywałem tylko swoje obowiązki, od momentu otrzymania polecenia do wprowadzenia w życie „ostatecznego rozwiązania” nie byłem już panem własnych czynów.

Tak więc Eichmann nie był demonicznym twórcą śmiertelności systemu. Oprócz tego, że z pilnością zabiegał o postępy osobistej kariery, nie kierował się żadnymi nienawistnymi pobudkami. Wykazywał jedynie totalną dyspozycyjność, manifestującą się w łatwości wyrzekania się własnych sądów na rzecz poglądów głoszonych przez masy i przywódców. „W samej jego pilności nie było niczego zbrodniczego, z pewnością nie zamordowałby swego przełożonego, by zająć jego stanowisko. Nazywając rzecz językiem potocznym – on po prostu nie wiedział, co robi”²⁵. Choć nie był głupcem, to był bezmyślny, tym rodzajem bezmyślności, która predysponowała go do odegrania roli jednego ze zbrodniarzy tamtego okresu. Arendt z całą wyrazistością pokazała, do czego może prowadzić brak refleksji moralnej, zaniechanie pojmowanego w Sokratejskim duchu dialogu z samym sobą brak zadawania sobie pytań o to, w jakim stopniu przyczyniamy się do obecnych w świecie nieszczęść. Trud, jaki trzeba włożyć w samodzielne myślenie, wymaga odwagi, konieczne jest wyjście poza wyjścia poza wygodne ramy systemu, potrzebna jest szczerość, która obliguje nas do określenia własnej odpowiedzialności, w czasach i okolicznościach, w których przyszło nam żyć. W tej perspektywie nikt nikogo nie może zwolnić z osobistej odpowiedzialności moralnej²⁶. Jeśli dokonuję uczciwej autorefleksji, to we własnym wnętrzu odpowiadam sobie na pytanie, czy będę mógł żyć w pokoju ze sobą po popełnieniu pewnych czynów, co wiąże się z zachowaniem szacunku do samego siebie. Zaniechanie postulowanej przez Arendt władzy sądenia może poprowadzić nas w stronę największego zła, jakim jest „(...) zło wyrządzone przez nikogo, czyli przez istoty ludzkie, które odmawiają bycia osobami (...), złoczyńcy odmawiający samodzielnego zastanawiania się nad tym, co robią, i także po fakcie niechący tego przemyśleć, to znaczy wrócić do tego i pamiętać (...), tym samym nie ukonstytuowali się w rzeczywistości jako osoby ludzkie. Pozostając uparcie bezosobowym nikim, dowodzą, że są niezdolni do dialogu z innymi, którzy – dobrzy, źli czy obojętni – są przynajmniej osobami”²⁷.

²⁴ Ibidem, s. 31.

²⁵ Ibidem, s. 372.

²⁶ Odpowiedzialność osobista jest różna od odpowiedzialności politycznej, którą przyjmuje każdy rząd za czyny i zaniedbania swoich poprzedników i każdy naród za czyny i zaniedbania ze swojej przeszłości. Jeśli chodzi o naród to „oczywiste jest, że każde pokolenie, poprzez sam fakt pojawienia się w pewnym dziejowym kontinuum, zarówno obciążone jest grzechami ojców, jak i czerpie korzyści z czynów swych przodków. Każdy, kto bierze na siebie odpowiedzialność polityczną, zawsze znajdzie się w punkcie, gdzie może powiedzieć za Hamletem: »Świat wyszedł z formy i mniej to trzeba wracać go do normy!«” – zob. H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza...*, s. 60.

²⁷ Ibidem, s. 140.

Arendt, w oparciu o przykład Eichmanna, pokazuje zjawisko zachodzące w szerszej skali, a mianowicie wycofanie się jednostek z przestrzeni publicznej do sfery prywatnej. Myślicielka traktuje życie prywatne jako obszar zdeterminowany koniecznościami życiowymi; naczelną troską jest tu zapewnienie bytu sobie i swojej rodzinie. Ktoś, kto pozostaje tylko w tej sferze, przejawia niewolniczą naturę, sam siebie pozbawia najwyższych i najbardziej ludzkich zdolności²⁸. Te mogą się rozwijać dopiero w przestrzeni publicznej, która jest miejscem kreacji i realizacji wolności. „Dziedzina publiczna jako świat wspólny zbiera nas razem, ale też, by tak rzec, nie pozwala nam potykać się o siebie nawzajem”²⁹, zatem oprócz reguł łączenia istnieją w nim też reguły rozdzielające ludzi. Przestrzeń publiczna pozwala ludziom w ich wielości i różnorodności działać, tworzyć nowe początki, zawierać porozumienia, składać obietnice. Jest to możliwe dzięki temu, że istnieje zorganizowana, prawnie chroniona przestrzeń do prowadzenia dyskursu i wypracowywania służących wspólnocie decyzji. Przestrzeń ta jest wolna od przemocy, ludzie są w niej dla siebie widoczni, mogą ujawniać swoją unikalność, artykułować swoje racje, ważyć wartości i podejmować uzasadnione etycznie działania. W sferze publicznej wartość pewnych działań zależy od tego, czy są one dobre dla świata, w którym żyją inni. W centrum znajduje się tu świat, nie zaś indywidualne, często egoistyczne „ja”. Zasadą jest tu odpowiedzialność za dobro wspólne, przewyższające dobra partykularne. Wolność wspólnoty politycznej – jak ją rozumie Arendt – nie stoi w opozycji do wolności poszczególnych obywateli, istota tej wolności opiera się na aktywności obywatelskiej, na działaniu ukierunkowanym na innych, jest wyrazem republikańskiego *vita activa*³⁰. Taka wolność nie jest wolnością od państwa, lecz wolnością w państwie, opartą na pokoju, kooperacji, autorytecie prawa, moralności i obyczajach. *Vita activa* jest podstawą republikańskiego ideału, zgodnie z którym aktywne życie polityczne obywateli jest celem samym w sobie i pożądaną formą życia we wspólnocie, do której aspiruje większość jednostek³¹. Arendt dostrzegała, że destruktywny wpływ dla tego rodzaju zaangażowania, a tym samym dla wolności obywatelskiej, mają z jednej strony reżimy totalitarne, z drugiej – wycofanie obywa-

²⁸ Opuśczenie sfery prywatnej wymaga niekiedy dużej odwagi: „Ktokolwiek wkraczał w dziedzinę polityczną musiał najpierw być gotów zaryzykować własne życie, zaś zbyt wielkie umiłowanie własnego życia, stając na przeszkodzie wolności, było niezawodną oznaką niewolnictwa” – zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 56.

²⁹ Ibidem, s. 73.

³⁰ *Vita activa* to „życie ludzkie jako zaangażowanie w robienie czegoś, jest zawsze zakorzenione w świecie ludzi i wykonywanych przez człowieka rzeczy” – ibidem, s. 41.

³¹ Postulaty obywatelskiego zaangażowania w życie wspólnoty są charakterystyczne dla współczesnego renesansu zainteresowania koncepcjami republikańskimi. Tematykę tę podejmuje Quentin Skinner, jeden ze współtwórców i głównych przedstawicieli tzw. szkoły z Cambridge. Zob. Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, przeł. A. Czarnecka, Toruń 2013; idem, *Metoda historyczna i wolność republikańska*, red. J. Grygień, Toruń 2016.

teli, których życie skoncentrowane jest na posiadaniu i pomnażaniu dóbr prywatnych³².

Autorka *Kondycji ludzkiej* często odwoływała się do starożytnych demokracji, w których podstawowy charakter więzi społecznej wyznaczała przede wszystkim partycypacja w życiu wspólnoty. Łączenie dobra własnego z dobrem ogółu postrzegano jako świadectwo rozumnej natury człowieka oraz jego zdolności do przekształcania wspólnoty politycznej we wspólnotę etyczną. Tak rozumiana polityka jest domeną współistnienia i stowarzyszania równych w swej różnorodności ludzi. Jest otwartym na współtworzenie systemem, w którym ludzie w swej wielości mogą żyć razem i zwracać się do siebie za pośrednictwem mowy, w warunkach wolności, którą tylko oni sami mogą sobie nawzajem przyznawać i gwarantować. Inaczej mówiąc, polityka to wszystko, co zdarza się w przestrzeni pomiędzy ludźmi, których cechuje: równość, pluralność, odmienność, zdolność działania i komunikacji³³. Arendt wskazała na ścisłą zależność między powstaniem totalitaryzmu i unicestwieniem dyskursywnego charakteru przestrzeni publicznej, skutkującym utratą społecznej zdolności ustalenia wspólnego sensu.

W takim ujęciu najgłębszym sensem polityki jest wolność³⁴, zaś wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przemocą opartą na monopolu używania siły, tam też mamy do czynienia z końcem działania politycznego. Ustroje oparte na strachu niszczą „substancję ludzkiego bycia razem”, a izolując ludzi od siebie, czynią ich bezradnymi i próbują zniszczyć ludzką polityczność. Również działania wojenne, wymagające bezrefleksyjnego posłuszeństwa, należy wykluczyć ze sfery politycznej. W takim ujęciu wojna jest ewidentnym zaprzeczeniem zasady polityczności.

W ocenie Arendt tym, co najbardziej zamyka ludzi w sferze prywatnej, są zjawiska charakterystyczne dla społeczeństwa masowego. Należą do nich zwłaszcza konformizm i konsumpcjonizm, które prowadzą do „miękkiego zniewolenia”, zdominowania dziedziny publicznej przez ludzi, których aktywność skupia się wokół pracy, nabywania i posiadania coraz to nowych dóbr. Skutkuje to ujednoliconym, schematycznym, bezrefleksyjnym zachowaniem, w którym następuje rezygnacja z podmiotowości moralnej opartej na autonomicznej władzy sądenia. Prymat wartości materialnych i ilościowych sprawia, że

³² Zob. M. Augustyniak, *Fenomeny społeczeństwa konsumpcyjnego w filozofii Hanny Arendt*, [w:] M. Królikowska-Olczak, B. Pachuca-Smulska (red.), *Ochrona konsumenta w prawie polskim i Unii Europejskiej*, Warszawa 2013.

³³ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005, s. 93.

³⁴ „Wolność ta – zarówno jako swoboda oddalenia się i rozpoczęcia czegoś nowego, jak i swoboda rozmowy z innymi i doświadczania różnorodności, jaką zawsze jest świat w swej całości – z pewnością nie była zatem i nie jest celem polityki, to znaczy czymś, co można osiągnąć środkami politycznymi. To raczej treść i sens wszystkiego, co polityczne. W tym znaczeniu polityka i wolność są identyczne wszędzie, gdzie takiej wolności nie ma, nie istnieje też prawdziwa przestrzeń polityczna” – ibidem, s. 157.

głównymi miernikami rozwoju stają się wydajność oraz sukces ekonomiczny. Polityka przestaje być postrzegana jako troska o wspólny świat, zaczyna funkcjonować jako sfera podporządkowana doraźnej użyteczności, zaczyna tracić swą autonomię, staje się działaniem pojmowanym głównie w kategoriach środków i celów obliczonych na osiągnięcie zysku. Na dalszy plan schodzą wartości, takie jak sprawiedliwość społeczna, dobro wspólne, solidarność, zaufanie, życzliwość czy współczucie.

Deprywacyjny charakter prywatności przejawia się też w tym, że ludzie zaczynają przedkładać bezpieczeństwo ponad wolność. Stają się, podobnie jak Eichmann, konformistami z wszelkimi pozorami normalności, z nawykami przyzwoitego męża i ojca, który chce zapewnić dzieciom dobrą przyszłość, dba o swoje zwierzęta, strzyże trawniki, kłania się sąsiadom, jest uprzejmy, wysyła kartki świąteczne, płaci podatki itp. Okazuje się, że rękoma takich ludzi można dokonać zagłady milionów istnień. W swej uległości są oni gotowi za pensję i ubezpieczenie wyzbyć się uczciwości i podmiotowości moralnej. Tak spreparowany człowiek „uczyni dosłownie wszystko, jeśli mu podwyższyć stawkę i jeśli byt rodziny przestanie być bezpieczny. Jedyny warunek, jaki postawi, będzie brzmiał, że zwolni się go całkowicie z odpowiedzialności za własne czyny. Ten sam przeciętny Niemiec, którego naziści mimo najbardziej obłędnej propagandy przez lata nie potrafili skłonić do samodzielnego zabicia Żyda (nawet gdy zupełnie jasno dawali do zrozumienia, że za takie zabójstwo uniknie kary), dziś gładko obsługuje maszyny zagłady”³⁵.

Podsumowując tę część rozważań, należy podkreślić, że dla Arendt, bez względu na to, jakie były tego przyczyny (oportunizm, strach, podporządkowanie się instytucjom i autorytetom), największym przewinieniem człowieka jest rezygnacja w własnej autonomii moralnej, zaniechanie indywidualnej władzy sądenia oraz rezygnacja z osobistej odpowiedzialności za wspólny świat.

Lévinas – „Twarz Innego”

Niewątpliwie wydarzenia z życia Lévinasa, podobnie jak u Arendt, w znaczącym stopniu wpłynęły na treść podejmowanych rozważań³⁶. Autor *Całości i nieskończoności* funkcjonował w kulturze judaizmu w jej wschodnioeuropejskim wydaniu, jednocześnie żyjąc blisko kultury rosyjskiej; studiował we

³⁵ H. Arendt, *Zorganizowana wina...*, s. 19.

³⁶ Szerzej na temat biografii Lévinasa: A.-M. Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, Paris 2006. Tadeusz Gadacz we wstępie do książki Lévinasa napisał: „Filozofia Emmanuela Lévinasa wyrosła na gruncie doświadczeń horroru zła i nienawiści, cierpienia i śmierci milionów ofiar systemów totalitarnych naszego wieku” – T. Gadacz, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 8.

francuskim, ale zarazem protestanckim Strasburgu, odzyskanym przez Francję zaraz po zakończeniu I wojny światowej. Studia kontynuował w niemieckim Fryburgu, gdzie zetknął się z atmosferą poprzedzającą narodziny faszyzmu. Obcowanie z taką różnorodnością kultur sprzyjało typowemu dla Lévinasa wielowymiarowemu postrzeganiu świata i wzmagало jego krytycyzm wobec wszelkich odgórnie podejmowanych prób monopolizacji poglądów. Jednak tym, co najbardziej kierowało uwagę pisarza na zagadnienie zła wynikającego z narzucania jednomyślności, było doświadczenie wojny i Holokaustu. Na tym tle najwyraźniej widać ogrom tragedii, do jakich doprowadził zanik indywidualnej podmiotowości moralnej, braku uznania ludzkiej różnorodności. Wszak istotnym rysem nazizmu było unieważnienie Innego, stosowanie wobec niego różnych form przemocy, łącznie z tą zmierzającą do całkowitej eksterminacji. W tym kontekście znaczące też były bezpośrednie doświadczenia wojenne Lévinasa i jego rodziny. Autor, po opuszczeniu w 1923 r. Litwy i przyjęciu obywatelstwa francuskiego, w 1939 r. został zmobilizowany. Służył w korpusie oficerskim, zaś w 1940 r. został wzięty do niewoli i całą wojnę spędził w obozie jenieckim. W tym czasie jego żonie i córce udało się, dzięki pomocy przyjaciół, przetrwać wojnę w ukryciu. Natomiast cała rodzina, która pozostała w Kownie, straciła życie w tamtejszym getcie³⁷.

Z perspektywy tych doświadczeń Lévinas zbiera głos jako jeden z tych, którzy przeżyli może więc zrelacjonować to, co się wydarzyło, i podjąć nad tym refleksję. Jednocześnie pisarz miał świadomość, że on sam uosabia paradoks świadka znajdującego się w mniejszości tych, którzy ocaleli, ale tylko dzięki temu mają szansę mówić o rzeczywistości nazistowskich obozów zagłady. To, czego sam doświadczył, skłania go do pytania: co to znaczy nadal być człowiekiem, gdy funkcjonuje się w nieludzkich warunkach, gdy jest się odartym ze wszystkiego, gdy nie ma się prawa do własnego ciała, imienia, gdy w zasadzie nie ma się żadnych praw, gdy jest się istotą zamkniętą wewnątrz swojego gatunku, pomimo całego swego słownictwa, istotą bez języka³⁸.

W obozowych realiach zachowanie strażników i lokalnych mieszkańców skazywało jeńców na wykluczenie z grona istot ludzkich. Podczas gdy ich egzystencja odarta była ze znaczenia i wartości, potwierdzenie człowieczeństwa nieoczekiwanie pojawiło się w relacji ze zwierzęciem. Lévinas wspomina sytuację, gdy w obozie pojawił się pies przybłąda, który w szczerości swojego zachowania okazał się być bardziej ludzki niż ludzie: „Pędził marne życie w jakimś zapadłym kącie w pobliżu obozu. Nazwaliśmy go Bobby, egzotycznym imieniem, jak przystoi ukochanemu psu. Zjawiał się na porannych zbiórkach i oczekiwał nas przy powrocie, skacząc i wesoło szczekając. Dla niego nie ule-

³⁷ Idem, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty. Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu, t. 2, Kraków 2009, s. 576–589.

³⁸ E. Lévinas, *Pies a prawo naturalne*, [w:] idem, *Trudna wolność...*, s. 162.

gało wątpliwości – byliśmy ludźmi”³⁹. Pies okazał się „ostatnim kantystą” w nazistowskich Niemczech, dla niego istnienie drugiego człowieka pozostawało czyste i stanowiło cel sam w sobie.

Analizując zło przez pryzmat międzyludzkich relacji, Lévinas stworzył metaforę Twarzy Innego. Odwołuje się ona do fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy światem rzeczy a światem ludzi. Inny (człowiek) jako pierwotne i nieskończone źródło etycznego zobowiązania, wymyka się każdemu „jednorodnemu w sobie”, czyli „Toż-Samemu”, którym może być państwo, władza, inna jednostka⁴⁰. Postulowana przez Lévinasa kultura uznawania różnorodności zwraca się ku temu, co inne, co dąży do uwolnienia jednostki spod panowania zobiektywizowanej całości. Wojna, ze względu na swój totalizujący charakter, jest próbą stworzenia monolitycznej struktury, podporządkowania indywidualnych dążeń jednemu nadrzędnemu celowi. Odbiera człowiekowi jego wyjątkowość i zamyka w anonimowości ogółu, niszczy wszelkie przejawy ukonkretnienia, niepowtarzalności⁴¹. Wojna to wszyscy – ludzie, państwa, narody, religie, nie ma tu miejsca na otwartość, zaciekawienie drugim człowiekiem, zostaje ona zdominowana przez lęk. Wojna poddaje też najpoważniejszej próbie moralność, którą usiłuje zawiesić i ośmieszyć: „Z instytucji i wiecznych zobowiązań zrywa wieczność, a tym samym unieważnia bezwarunkowe imperatywy, stwierdzając ich tymczasowość”⁴².

Inny to ktoś, kto nie jest tożsamy ze mną, ktoś na zewnątrz mnie, kogo nie jestem w stanie w pełni zrozumieć, ale z kim mogę nawiązać kontakt. Ten kontakt wymyka się słowom oraz kategoriom logicznym, lecz właśnie w nim jednostka może uwolnić się spod panowania wszelkich kulturowych determinizmów, przestaje być instrumentem historii, odzyskuje swą niezależność i poczucie pełnej odpowiedzialności. Twarz Innego to symboliczna figura pojawiająca się w bezpośrednim i niejako pierwotnym doświadczeniu spotkania z drugim człowiekiem. Lévinas podkreślał, że doświadczenie Twarzy Innego nie ma charakteru wzrokowego, Twarz nie jest tym samym, co fizjonomia. Jej specyfika polega na tym, że pozawerbalnie „mówi”, „wyraża”, rozkazuje”, „wzywa”. Wszystko są to komunikaty, które Twarz przekazuje przed i poza językiem. Wydaje się, że względnie adekwatnym określeniem byłoby tu „uczucie” lub

³⁹ Ibidem, s. 162.

⁴⁰ „Dla filozoficznej tradycji Zachodu każda relacja między Toż-Samym a Innym, jeśli nie polega już na wyższości Toż-Samego, sprowadza się do bezosobowej relacji w łonie ogólnego porządku. Zastępowanie osób ideami, rozmówcy – tematem, zewnętrżności wezwania – wewnętrznością stosunku logicznego określa filozofię samą. Byty zostają sprowadzone do neutralności idei, bycia, pojęcia” – zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 90.

⁴¹ „Oblicze bytu odsłaniające się w wojnie oddaje pojęcie całości (...). Jednostki sprowadzają się tu do nosicieli sił, które nimi rządzą bez ich wiedzy. Jednostki czerpią z tej całości swój sens (poza ową całością niewidoczny)” – ibidem, s. 4.

⁴² Ibidem, s. 3.

„czucie”, które rodzi się w doświadczeniu Innego, i właśnie to uczucie jest dla Lévinasa głównym źródłem potrzeby sprawiedliwości. Potrzeba ta powinna stale wypływać z uważności ukierunkowanej na dostrzeganie przejawów zła, niezgodę na nie oraz działanie zmierzające do ich usuwania. Sprawiedliwość wobec Innego to w pierwszym rzędzie objęcie nią tego, kto z racji wykluczenia lub innych trudności nie może mówić (nie może być w pełni słyszalny); to dostrzeżenie jego praw, rodzaj zobowiązania wobec inności, w którym ciągle należy stawiać pytania o to, komu w pierwszym rzędzie udzielić wsparcia.

Twarz Innego jest źródłowo znacząca, ponieważ kryje w sobie bezpośredni dostęp do kategorii dobra i zła. Relacja z Twarzą od samego początku jest relacją etyczną, a nie poznawczą. W pismach Lévinasa Twarz przybiera wyraz obcokrajowca, wdowy lub sieroty. Jest nam zatem dana w związku z jakimś rodzajem niedoli człowieka narażonego na niebezpieczeństwo, poniżenie, śmierć. Zetknięcie z Twarzą wymaga odpowiedzi, kto ma pierwszeństwo w swojej bezbronności i słabości, kto wymaga troski. Spotkanie z Innym „(...) budzi myślenie, które jest myśleniem nie o czymś lub o kimś, lecz myśleniem dla, a więc takim, które nie jest wiedzą, lecz poddaniem się, które stawia pod znakiem zapytania mnie samego i budzi we mnie odpowiedzialność”⁴³. Wyzwanie, które wyraża Twarz, choć wymyka się racjonalnym kalkulacjom, to na podstawowym poziomie ma charakter imperatywny w tym sensie, że pozostanie wobec tego wyzwania obojętnym, sprawia, że zatracamy nasze człowieczeństwo. Autentyczne doświadczenie Twarzy daje początek zaangażowaniu, które nie jest przejawem władzy, tylko otwartością na to, co inne, zdolnością do ograniczenia własnego „ja”. Dzięki spotkaniu z Twarzą jesteśmy w stanie wyjść poza samolubną wygodę. Moment, w którym pojawia się u nas poczucie odpowiedzialności za ludzką niedolę, jest momentem narodzin własnego „ja”, własnej podmiotowości moralnej. Z kolei zlekceważenie Twarzy wywołuje dyskomfort wypływający z zaprzeczenia temu, co w nas jest najbardziej pierwotne i prawdziwe. „Twarz bliźniego prześladowuje mnie w swojej nędzy i оголоczeniu. Patrzy na mnie, wszystko w niej dotyczy mnie, nic nie jest mi obojętne”⁴⁴. Twarz wzywa do Dobra, ale tylko tylko od nas zależy jak odpowiemy na to wezwanie, zwłaszcza że pod bezbronnością i nagością Twarzy kryje się też pokusa zawładnięcia Innym, zawłaszczenia przez egoistyczne „ja”.

Twarz wyraża najprostszy a zarazem uniwersalny przekaz: „Ty mnie nie zabijesz, nie zranisz”⁴⁵. Jest to pierwsza odsłona etycznego sensu, który obok najbardziej fundamentalnego zakazu zabójstwa niesie też nakaz bycia dobrym,

⁴³ B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 21.

⁴⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 157.

⁴⁵ Tłumacząc akt zabójstwa Twarzy, Lévinas nadaje temu nie tylko dosłowny, ale też bardziej metaforyczny sens: „zabić nie znaczy jednak tylko zdominować, lecz unicestwić, absolutnie zrezygnować z rozumienia. Zabójstwo jest pokusa zdobycia władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy” – zob. idem, *Całość i nieskończoność...*, s. 233.

nakaz pomocy, wsparcia bliźniego, wzięcie za niego odpowiedzialności. Lévinas pokazuje tu, że istnieje możliwość zaprzestania przemocy względem Innego, jeśli wyzbędzimy się potrzeby panowania, chciwości i wszelkich imperialistycznych dążeń. I choć realnie zabójstwo jest wykonalne, to jednak okazuje się niemożliwe, gdy autentycznie zobaczymy Twarz Innego. „Niemożność uśmiercenia nie jest rzeczywista, lecz moralna”⁴⁶. W tego rodzaju sytuacji ważne jest to, co Lévinas nazwał „spojrzeniem moralnym”, w którym każdy musi samodzielnie wybrać, co jest ważne. Trudu tej decyzji nie zdejmie z nas podporządkowanie się obowiązującemu prawu. Dlatego tak ważna jest świadomość moralna, która aktywizuje się w bliskości z Innym. Świadomości tej nie zastąpi prawo, które wprowadza bezosobowość, zamiast bliskości stwarza dystans związany głównie z potencjałem przemocy. Ponadto instytucje i procedury państwowe oraz międzynarodowe stosunkowo łatwo ulegają politycznym patologiom, stąd też bywają zawodne, a nawet szkodliwe w obliczu takich zjawisk, jak ludobójstwo, terroryzm, dyskryminacja, ksenofobia, nędza. Tymczasem prawdziwe dobro „(...) nie narzuca mi równowagi swoich powszechnych praw, ale wzywa mnie do przekroczenia prostej linii sprawiedliwości, do pójścia dalej – i nic nie może wyznaczyć końca tego marszu. Poza prostą linią sprawiedliwości rozciąga się nieskończona i niezbadana ziemia dobroci, wymagająca wszystkich sił jedynej i niepowtarzalnej obecności. Sprawiedliwość wymaga więc, bym ponosił odpowiedzialność poza wszelką granicą wyznaczoną przez obiektywne prawo”⁴⁷. Lévinas zwraca uwagę, że sprawiedliwość jest możliwa tylko w społeczeństwie, które nie zna rozróżnienia na bliskich i dalekich⁴⁸; ma sens, o ile zachowuje ona ducha bez-interesowności⁴⁹, który ożywia odpowiedzialność międzyludzką za wszystkich bliźnich z tego tytułu, że przynależą do gatunku ludzkiego. Można ją potraktować jako przejaw gościnności przyjmującej drugiego człowieka bez pytania o to, kto na nią zasługuje, a kto nie⁵⁰. Tak więc sprawiedliwość pozostaje relacją osobową, zakładającą istnienie wielu nieredukowalnych, wyjątkowych ludzkich podmiotowości. Wiąże się to z uznaniem Innego jako takiego, uszanowaniem jego odmienności i godności, powstrzymaniem się przed podporządkowaniem go lub wchłonięciem w jakąś jedność czy całość, w obrębie której okazywałyby się ostatecznie tym samym.

W kontekście rozważań o sprawiedliwości warto też zwrócić uwagę, że u Lévinasa pojawia się tendencja do zintegrowania dwóch stanowisk. Pierwsze odwołuje się do pierwotnych uczuć moralnych obecnych u każdego, a ujawniających się zwłaszcza w doświadczeniu Tworzy Innego. Drugie stanowisko postuluje konieczność nadanie uczuciom moralnym zobiektywizowanej formy,

⁴⁶ Idem, *Etyka i duch*, [w:] idem, *Trudna wolność...*, s. 11.

⁴⁷ Idem, *Całość i nieskończoność...*, s. 297.

⁴⁸ Idem, *Inaczej niż być...*, s. 267.

⁴⁹ Idem, *Etyka i nieskończoność...*, s. 56.

⁵⁰ Idem, *Całość i nieskończoność...*, s. 11.

np. w postaci generalnych i abstrakcyjnych norm prawnych. Sprawiedliwość nie może zatem pozostać sprawą prywatną lub sprawą dwojga, musi mieć charakter powszechny, przybrać także formę pozytywnego prawa. Ta uniwersalizacja jest konieczna, choć ma ona też swoją cenę w postaci ustanowienia regulacji obowiązujących anonimową całość, która może przesłonić indywidualną odpowiedzialność, zwłaszcza gdy prawo staje się narzędziem wykorzystywanym w niegodziwych celach.

Ostatecznie Lévinas uznaje, że polityka zawsze powinna być kontrolowana i krytykowana w oparciu o etykę⁵¹. Myśliciel nie zgadza się z założeniem, że realizacją sprawiedliwości powinny się zajmować przede wszystkim „wyższe instancje” typu: państwo, rząd, sądownictwo. Lévinas cofa ideę sprawiedliwości do jej pozainstytucjonalnych korzeni. Porządek prawno-ustrojowy może w najlepszym razie służyć jako narzędzie anonimowej sprawiedliwości, za którą kryje się dominacja jakiejś strony. Tymczasem dla Lévinasa początkiem sprawiedliwości jest właśnie doświadczenie Innego, zauważenie go, zdolność słuchania i odpowiadania, reagowania na jego ekspresję. To również rozumienie milczenia i wola przydania głosu tym, którzy sami mówić nie mogą, ale których krzywdę czujemy. Odpowiadać Innemu, tym bardziej „za Innego”, to nie to samo, co mówić do kogoś. Dialog w ujęciu Lévinasa wiąże się z doświadczeniem bliskości rozumianej jako wychodzenie z siebie w stronę Innego. Relacja z Twarzą niejako samoistnie wzywa do sprawiedliwości, której minimalnym przejawem jest niezabijanie go, niewyrządzanie mu krzywdy i brak chęci podporządkowania, maksymalnym zaś uznanie jego wyższości, podporządkowanie mu się, służenie mu, połączone niekiedy z rezygnacją z własnej tożsamości, zapomnieniem o sobie. Człowiek, który stosuje przemoc, nie wychodzi poza siebie. Dominuje u niego chęć zawłaszczania, w komunikacji dąży do wyartykułowania własnych potrzeb, pozostaje zamknięty w obrębie swej wewnętrzności⁵².

U Lévinasa Twarz Innego łączy w sobie trzy wymiary otwartości. Pierwszy dotyczy jednostek; drugi obejmuje całą ludzkość; trzeci odwołuje się transcendencji pojmowanej jako ślad obecności Boga, który wycofał się, robiąc miejsce dla wolności człowieka⁵³. Tak więc Twarz umożliwia dostęp nie tylko do bezpośredniego doświadczenia drugiego człowieka, ale prowadzi też do wyższych porządków etycznych, odsłaniając perspektywę dobra i zła na poziomie wspólnotowej solidarności oraz na poziomie boskiej wielkości i nieskończoności. W pewnych sytuacjach wybór dobra jest trudny, wymaga bowiem dobrowolnej rezygnacji z pełni wolności, ze względu na zobowiązanie, które wynika

⁵¹ Idem, *Etyka i nieskończony...*, s. 48.

⁵² Idem, *Etyka i duch*, [w:] idem, *Trudna wolność...*, s. 10.

⁵³ Więcej na temat transcendentального i religijnego wymiaru Twarzy: A. Bielik-Robson, *Lévinas, mistyk mimo woli; pojęcie śladu między mistycyzmem a ateizmem*, [w:] A. Lipszyc (red.), op. cit., s. 125–127.

z obecności Innego. Dla Lévinasa „(...) odpowiedzialność za drugiego człowieka jest właściwym ludzkim braterstwem poprzedzającym wolność”⁵⁴. „Moja odpowiedzialność jest nieusuwalna. Nikt nie mógłby jej zastąpić. (...) Odpowiedzialność jest tym, co wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić. To brzemień jest najwyższą godnością tego, co jedyne. Niezastąpionym »ja« jestem tylko o tyle, o ile jestem odpowiedzialny. Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu”⁵⁵.

Żeby podążać za Dobrem, musimy właściwie zidentyfikować jego Istotę. Nie jesteśmy w stanie przyswoić jej z samej obserwacji świata materialnego czy świata idei. Jest to możliwe dopiero w doświadczeniu Innego, dopiero w relacji z drugim człowiekiem budujemy podmiotowość moralną. Lévinas podkreśla, że tym, co wyróżnia człowieka, nie jest budowanie infrastruktury technologicznej, tworzenie intelektualnych systemów czy dzieł artystycznych. Na fundamentalnym poziomie człowiek jest człowiekiem z racji tego, że jest zdolny do rozumienia i realizacji Dobra; jest istotą zdolną do poświęcenia, ofiary (czasami najwyższej) na rzecz Dobra; jest też zdolny umrzeć za to, co niewidzialne⁵⁶.

Podsumowanie

Zarówno Arendt, jak i Lévinas stawiają ważne pytania na temat tego, co się działo zanim doszło do Zagłady, jakie idee wówczas dominowały. Myśliciele wierzą, że zgłębienie tych zagadnień jest nieodzowne, aby zapobiec powtórzeniu Holokaustu czy też jakiegokolwiek innej formy ludobójstwa. W tym celu należy dotrzeć nie tylko do źródeł samej idei, ale także jej psychospołecznych uwarunkowań i sposobów urzeczywistnienia. Jeśli chodzi o przyczyny leżące w sferze kolektywnej świadomości, to przywołani autorzy stwierdzają, że była ona zakorzeniona w błędnych koncepcjach filozoficznych, które w mniejszym lub większym stopniu ideowo legitymizowały działanie zbrodniczych systemów. W tym kontekście Lévinas stwierdził, że od strony ontologicznej wojna odpowiada typowemu dla całej zachodniej filozofii uznaniu strukturalnego prymatu całości nad częścią. Paradygmat ten sprzyja kreowaniu bytów ogólnych, totalności dominujących nad jednostkami. Indywidualni ludzie zostają wówczas podporządkowani całości i sprowadzają się do roli nosicieli sił, które nimi rządzą bez ich wiedzy⁵⁷.

⁵⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 196.

⁵⁵ Idem, *Etyka i nieskończoność...*, s. 57.

⁵⁶ Idem, *Całość i nieskończoność...*, s. 20.

⁵⁷ Za przykład takiej totalizującej filozofii Lévinas uznał system heglowskiej metafizyki, której przesłanie patronowało narodzinom niemieckiego nacjonalizmu w XIX stuleciu – zob. K. Wiczorek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 50–52.

Z kolei Arendt zwracała uwagę na pułapkę tkwiącą w idei postępu, którego głównym wskaźnikiem są kryteria ilościowe, rozwój technologiczny, zysk. Podejście takie sprzyja imperialistycznym, ekspansywnym tendencjom, w których kwestie ekonomiczne, zaczynają wyznaczać główny kierunek polityki. Jednocześnie możemy zaobserwować zanikanie zaangażowania jednostek w kształtowanie wspólnego świata. Jednostki te zaczynają być zbyt pochłonięte własną sytuacją bytową, rozrywkami, konsumpcją, by dostrzec, że mają zdolności polityczne. Stopniowo przeistaczają się w bierną, podatną na manipulację masę, która traci zdolność „bycia w świecie” i „odpowiedzialności za wspólny świat”.

Skrajnym przykładem zaniku odpowiedzialności za wspólny świat jest wojna. Według Lévinasa w stanie wojny „płoną draperie iluzji”⁵⁸. Wojna nieweczy ustalony porządek świata, dekonstruuje otaczającą człowieka rzeczywistość. Moralność zostaje zawieszona, ponieważ czyny ludzkie są w ogromnym stopniu zdeterminowane przez okoliczności zewnętrzne. Odwieczne instytucje i zobowiązania tracą swą trwałość, przestają obowiązywać bezwarunkowe imperatywy etyczne. Tym samym erozji ulega tożsamość jednostek wtłoczonych w tryby maszyny wojennej. Oczywiście w tych ekstremalnych warunkach zdarzają się tacy, którzy mają w sobie moc do spełniania czynów heroicznych, ale są też ci, którzy czują się zwolnieni z człowieczeństwa. Wojenna przemoc wobec tych ostatnich polega w dużej mierze na rozrywaniu osobowej ciągłości, na zmuszaniu tych osób, „(...) by grały rolę, w których się nie odnajdują, by zdradzały nie tylko swoje zobowiązania, ale także samą swoją substancję, by popełniały czyny, które niszczą wszelką możliwość czynu”⁵⁹. W czasie Zagłady uprzedmiotowienie człowieka zachodziło zarówno wobec katów, którzy stawiali się narzędziami systemu, jak i ofiar, traktowanych jako zbędne rzeczy. Intencją Lévinasa, podobnie jak i Arendt, była obrona subiektywności i indywidualności każdej ludzkiej istoty przed intelektualnym i ideologicznym podporządkowaniem jej monolitycznej całości.

Arendt i Lévinas postrzegali możliwość wojny jako stale obecne zagrożenie. Wspólnym im mianownikiem było dążenie do wyrwania jednostek z obojętności. Wiązało się to z uznaniem odpowiedzialności wobec innych i świata. Zobowiązanie to autorzy stawiali wyżej niż jednostkową wolność, zwłaszcza w jej egoistycznym wydaniu. Cytowani myśliciele dość sceptycznie podchodzili do wszelkich odgórnych form realizacji opartych na solidarności wartości wspólnotowych. Rola prawa i instytucji słabnie zwłaszcza, gdy stają się one narzędziem w rękach bezwzględnych, złych ludzi. Ponadto najważniejsze wartości etyczne realizuje się w więzi z innym, w trosce o niego, prawo zaś wprowadza dystans, który często warunkuje sprawiedliwość stopniem bliskości bądź obcości. Pomimo tych zastrzeżeń należy podkreślić, że ani Arendt, ani Lévinas nie negowali fundamentów zasadności funkcjonowania państwa,

⁵⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 3.

⁵⁹ Ibidem, s. 4.

ostrzegali jednak przed bezkrytycznym podporządkowaniem jego polityce. Uznawali, że natura współczesnego świata, zaprojektowana przez instrumentarium legislacyjno-prawne, raczej nie przewiduje obcowania twarzą w twarz z innymi, co ułatwia obojętność wobec różnych przejawów niesprawiedliwości.

Zasadnicza różnica poglądów przywołanych autorów rysuje się w tym, że w ujęciu Arendt główną przyczyną zła jest zerwanie relacji z samym sobą. Relacja ta opiera się na ustawicznym prowadzeniu wewnętrznego dialogu, w którym podejmujemy wysiłek odpowiedzi na pytania np. o to, w jakim stopniu i w jakiej formie przyczyniamy się do występującego wokół nas zła. Jeśli rezygnujemy z refleksji etycznej, oznacza to, że – podobnie jak Eichmann – redukujemy lub eliminujemy własną podmiotowość i odpowiedzialność moralną, co jest równoznaczne z rezygnacją z tego, co stanowi istotę człowieczeństwa. Z kolei Lévinas główną przyczynę zła widział w zerwaniu relacji z tym, co metaforycznie nazwał Twarzą Innego. Autentyczność tej relacji prowadzi do prymatu etyki, w której na plan pierwszy wychodzi troska o innych, zwłaszcza tych dotkniętych jakąś niedolą. Tak więc Arendt podkreślała to, że głos sumienia wydobywa się z wnętrza jestestwa. Wzywający i wzywany do rozmowy jest jednym i tym samym człowiekiem. Z kolei Lévinas wskazywał na rolę, jaką w kształtowaniu sumienia odgrywa spotkanie z Innym. Pierwotnym doświadczeniem człowieka nie jest doświadczenie samego siebie ani rozróżnienie „ja” i „my”, lecz uobecnianie się Innego, który jest na zewnątrz i który rozbija zamkniętość „ja”. Dzięki temu jesteśmy skłonni pomagać, zrezygnować w własnego komfortu i być odpowiedzialnymi również za innych. W twarzy „Drugiego” objawia się również „Trzeci”, reprezentujący człowieczeństwo, braterstwo, wspólnotowość. Bez przestrzegania fundamentalnego, płynącego z Twarzy zakazu „nie zabijaj”, ludzkość nie zdoła wyeliminować kolejnych fal masowych mordów, co niestety znalazło w czasach powojennych i wciąż znajduje swoje tragiczne potwierdzenie. Jak stwierdza Arendt, „jedno wszakże jest pewne: tylko na czujących prawdziwy lęk przed nieuchronną odpowiedzialnością rodzaju ludzkiego można się będzie zdać, gdy zajdzie potrzeba nieustraszonej walki, bezkompromisowej i powszechnej z ogromnym złem, jakie ludzie mogą wyrządzić”⁶⁰.

Wykaz literatury

- Adler L., *Śladami Hannah Arendt*, przeł. J. Aleksandrowicz, Wyd. Książkowe „Twój Styl”, Warszawa 2008.
Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 2010.
Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010.

⁶⁰ H. Arendt, *Zorganizowana wina...*, s. 22.

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Świat Książki, Warszawa 1993.
- Arendt H., *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, [w:] eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Arendt H., *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Arendt H., *Propaganda totalitarna*, przeł. A. Rój, CDN, Warszawa 1986.
- Arendt H., *Refleksje na temat Little Rock*, [w:] eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Arendt H., *Zorganizowana wina i powszechna odpowiedzialność*, [w:] J. Jabłkowska, L. Żyliński (red.), *O kondycji Niemiec. Tożsamość niemiecka w debatach intelektualistów po 1945 roku*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2008.
- Arendt H., *Zorganizowana wina*, [w:] D. Jałowik (red.), *Filozofia a Zagłada*, MOCAK, Kraków 2021.
- Augustyniak M., *Fenomeny społeczeństwa konsumpcyjnego w filozofii Hanny Arendt*, [w:] M. Królikowska-Olczak, B. Pachuca-Smulska (red.), *Ochrona konsumenta w prawie polskim i Unii Europejskiej*, C.H. Beck, Warszawa 2013.
- Bielik-Robson A., *Lévinas, mistyk mimo woli; pojęcie śladu między mistycyzmem a ateizmem*, [w:] A. Lipszyc (red.), *Emmanuel Levinas: filozofia, teologia, polityka*, Inst. Adama Mickiewicza, Warszawa 2006.
- Conovan M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty. Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu, t. 2, Znak, Kraków 2009.
- Gadacz T., *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Homini, Kraków 1994.
- Leder A., *Trauma i etyka. Myśl Lévinasa a doświadczenie Holocaustu*, [w:] A. Lipszyc (red.), *Emmanuel Lévinas. Filozofia, teologia, polityka*, Inst. Adama Mickiewicza, Warszawa 2006.
- Lescourret A.-M., *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris 2006.
- Lévinas E., *Antyhumanizm a edukacja*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Cierpienie bezużyteczne*, [w:] D. Jałowik (red.), *Filozofia a Zagłada*, MOCAK, Kraków 2021.
- Lévinas E., *Inaczej niż być, albo ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2.
- Lévinas E., *Pies a prawo naturalne*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas E., *Religia dorosłych*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas E., *Etyka i duch*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991.
- Mertens T., *Memory, politics and law – the Eichmann trial: Hannah Arendt’s view on the Jerusalem court’s competence*, „German Law Journal” 2005, vol. 6, nr 2.

- Skarga B., *Wstęp*, [w:] idem, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998.
- Skinner Q., *Metoda historyczna i wolność republikańska*, red. J. Grygieńć, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2016.
- Skinner Q., *Wolność przed liberalizmem*, przeł. A. Czarnecka, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2013.
- Szyborska W., *Wielka liczba*, [w:] eadem, *Wiersze wybrane*, Wyd. A5, Kraków 2012.
- Tischner J., *Spotkanie z myślą Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. Nauk. PAT, Kraków 1991.
- Wieczorek K., *Levinas a problem metafizyki*, Wyd. UŚ, Katowice 1992.
- Yerushalmi Y.H., *Zachor. Żydowska historia i pamięć*, przeł. M. Wójcik, ŻIH, Warszawa 2014.

Summary

The problem of the evil in the reflections of Hannah Arendt and Emmanuel Lévinas

Keywords: law, the banality of evil, the Face of the Other, war, responsibility, public space, mass society.

The purpose of this article is to discuss the concepts used by Hannah Arendt and Emmanuel Lévinas to capture the specificity of evil caused by human beings. In Arendt's case, it is the category of "the banality of evil". For Lévinas, it is "the face of the other". The crimes of the Second World War are the basic context of the authors' reflections. They provide the starting point for a deeper analysis of the causes of the disappearance of individual responsibility for the "common world". In a comparative analysis, the article shows some similarities and differences between the above-mentioned thinkers.

What Arendt and Lévinas have in common is their attention to the consequences of neglecting individual axiological reflection. The absence of such reflection leads to uncritical submission to the law of the state. The fundamental difference between the authors discussed is that for Arendt the main cause of evil is the neglect of the relationship with oneself. Lévinas, on the other hand, saw the main cause of evil in the rupture of the relationship with what he symbolically called the face of the other. The authenticity of this relationship underlines the importance of an ethics in which concern for others, especially those who suffer, is paramount.