

Joanna Tokarska-Bakir
Instytut Sławistyki, Polska Akademia Nauk

Hannah Arendt i badanie antysemityzmu. Antysemityzm jako totemizm

Skrucha to coś dla małych dzieci.

Adolf Eichmann¹

W *Gorgiaszu* Sokrates wylicza trzy warunki porozumienia. Są to: wstępne uzgodnienie rozumienia podstawowych kwestii (*eunoimia*), wolność od uprzedzeń, czyli wzajemna przychylność (*eunoia*), oraz szczerłość (*parrhesia*) [Platon 1922: 85]. W czasach, gdy szczerłość została podważona przez psychoanalizę, a wolność od uprzedzeń przez rehabilitującą przesady hermeneutykę, cała nadzieja pozostaje w uzgodnieniu podstawowych kwestii.

Nie będzie to proste z powodu wielości perspektyw zbiegających się w twórczości Hannah Arendt. Moglibyśmy ją nazwać filozofką historii, gdyby sama nie wyrzekła się tego miana, określając się „czymś pomiędzy historykiem i publicystą” [Wasserstein 2009: 13]. Autorka jej biografii intelektualnej, Michelle-Èrène Brudny [2010: 12], nazywa ją po prostu „pisarką”, ale krytycy, tacy jak Bernard Wasserstein [2009: 13], nie bez racji sytuują Arendt w trójkącie nauki, dziennikarstwa i debaty publicznej. W jej przypadku te trzy cechy zasiłały się nawzajem: nauka przyniosła Arendt

1 Sformułowanie to padło 13 lipca 1961 roku w Jerozolimie, w krzyżowym ogniu pytań podczas dziewięćdziesiątego szóstego posiedzenia sądu w czasie procesu Adolfa Eichmanna [cyt. za: Stangneth 2017: 668].

prestiż, dzięki któremu badaczka uzyskała głos, jakim w akademii, poza Marią Curie, nie dysponowała chyba żadna kobieta; jej kunszt dziennikarski ułatwił przyswajanie tez, które w naukowej formie byłyby niestrawne, zaś kamerą pogłosową stały się kontrowersje w debacie publicznej.

Do popularności Arendt przyczyniły się najbardziej dwie okoliczności: pleć i sprawozdanie z procesu Adolfa Eichmanna. Pleć sprawiła, że Arendt, uosabiająca oczekiwania wielu kobiet, choć sama daleka od feminizmu², stała się jego ikoną. Natomiast sprawozdanie jerozolimskie uwikłało ją w tyle kontrowersji i dostarczyło takiego rozgłosu, że żaden agent literacki nie był jej już potrzebny.

Wszystko to zaowocowało z jednej strony kultem Arendt w kręgach, które uznały ją za „heroinę”, z drugiej zaś opinią „awanturnicy” w środowiskach wobec nich opozycyjnych [Yakira 2010, cyt. za: Sznajder 2010: 425]. Strona pierwsza uznawała Arendt za wyrocznie nawet wówczas, gdy popełniała błędy rzeczowe, a druga nie zgadzała się z nią nawet wtedy, gdy jej hipotezy potwierdzały badania empiryczne. Opowiedzenie się za Arendt lub przeciw niej częściej oznaczało deklarację tożsamości niż zabranie głosu w rzeczowej dyskusji.

Wielu traktowało ją protekcyjnie, jakby się jej bali albo ją podziwiali, jak Czerwonego Piotrusia, który tak dobrze nauczył się mówić (przypomnijmy, że bohater *Sprawozdania dla akademii* Franza Kafki jest małpą). Prawdopodobnie obie te przyczyny wpłynęły na sposób, w jaki do Arendt odnosił się Raymond Aron, promotor przekładu *Korzeni totalitaryzmu* na francuski, o którego załęknieniu filozofka napomyka w jednym z listów [cyt. za: Laqueur 2001: 62]³. Aron pisze o niej tak: „Mimo słabych stron książki [*Korzenie totalitaryzmu* – J.T.B.], które bywają bardzo iry-

2. Czego najsłabszym wyrazem było poparcie przez nią zakazu noszenia dżinsów na uniwersytecie [Laqueur 2001: 49]. Bardziej dobitne świadectwa konserwatyzmu jej poglądów podaje Brudny [2010: 99-100].
3. Przyczyn tego lęku, który podobno odczuwał też Manès Sperber, możemy się tylko domyślać. Tym niemniej w swojej recenzji *Korzeni totalitaryzmu* Raymond Aron napomyka też, że „nie zdając sobie z tego sprawy, pani Arendt przybiera ton absolutnej wyższości, gdy osądza rzeczy i ludzi” [cyt. za: Laqueur 2001: 61].

tujące, siła i subtelność przeprowadzonych analiz muszą w końcu oczarować nawet źle nastawionego czytelnika” [cyt. za: Brudny 2010: 91]. Do podobnych konkluzji dochodzi Margarete Canovan, która stwierdza, że wprawdzie nie zgadza się niemal ze wszystkim, co Arendt napisała o totalitaryzmie, ale mimo to jej książka „zachowuje wartość dzieła sztuki, żywego i zachwycającego, intensywnie refleksyjnego, Nawet gdy zawodzi jako historia, zachowuje swą wartość jako refleksja” [cyt. za: Laqueur 1979: 73]. Także Paul Ricoeur, zwykle tak krytyczny, w obliczu dzieła Arendt był oniesmielony: „Im bardziej analiza się rozgałęzia, tym większa staje się zagadkowość dzieła” [cyt. za: Brudny 2010: 92].

Obsesyjny charakter zainteresowania filozofką powraca i dziś, co ukazuje rosnąca sprzedaż *Korzeni totalitaryzmu* w internetowej księgarni Amazon, gdzie książka rywalizuje z *Rokiem 1984* George’a Orwella. Arendt jest też prawdopodobnie jedyną przedstawicielką swojej profesji (mam na myśli zarówno filozofki, jak i filozofów), której książka adresowa wzbudziła zainteresowanie wydawców; *Das private Adressbuch Hannah Arendt: 1951-1975* została wydana przez Christine Fischer-Defoy [2007]. Psychoanalityk François Noudelman [2015: 3] mówi w jej kontekście o „obrazach, zwrotach i wyrażeniach, które [we współczesnej globalnej debacie – J.T.B.] odgrywają rolę fetyszy”. Każdy je zna, mało kto zadaje sobie trud, by się nad nimi zastanawiać. I słusznie – refleksja pozbawia fetysz siły.

Aby fetyszizm nie zdominował pośmiertnych losów myśli Arendt, potrzebna jest zatem dobrze ugruntowana krytyka. Tylko ona może przełamać monotonię sporu, w którym, jak pisze Brudny [2010: 121], po obu stronach nieustannie „powracają te same argumenty, jak gdyby wcześniej w ogóle nie zostały sformułowane” – co stanowi charakterystyczny *modus operandi* ideologii.

1. Głos pierwszy: Walter Laqueur

Spśród zasługujących na uwagę krytycznych głosów o Arendt wybieram tekst z roku 2001, ze zbioru Stevena Aschheima, *Hannah Arendt in Jerusalem*, zatytułowany *The Arendt Cult. Hannah Arendt as Political Commentator* [Laqueur 2001; cyt. za: Aschheim,

red. 2001: 47-64⁴]. Jego autorem jest Walter Laqueur, długoletni dyrektor londyńskiej Wiener Library, znany z opublikowanego dwadzieścia lat wcześniej w czasopiśmie „Encounter” pionierskiego artykułu *Re-reading Hannah Arendt* [Laqueur 1979: 73-79]. Laqueura, świadka historii, nieco młodszego od Arendt, ale obrażającego się w zbliżonych kręgach, drażnił despotyzm filozofki, za którym nie zawsze szły przekonujące argumenty. Na dowód przytaczał opinie profesjonalnych filozofów, takich jak Izajasz Berlin i Stuart Hampshire, twierdzących, że rzadko zdarzało się w naszych czasach, by „z czegoś tak nieznacznego uczyniono tak wiele [przeł. – J. T.B.]” („seldom in our time has so much been made of so little, not because they violently disagreed with Hannah Arendt, but because they found them devoid of originality, depth and a systematic character”) [Laqueur 2001: 48]. Twierdził, że Arendt, będącej zarówno ekspertem, jak i sędzią we własnej sprawie, zdarzały się wypowiedzi ignorujące osobisty partykularyzm, który tak chętnie wytykała innym (do tego wątku, który Laqueur podniósł jako pierwszy, powróć w finale artykułu).

W tym samym duchu wypowiadała się Brudny [2010: 130], twierdząc, że trybem, który filozofka uruchamiała w swoim piarstwie, było „krytyczne orzekanie”, sugerujące pozycję uprzywilejowanego obserwatora, co jednak trudno pogodzić z zauważalnymi ograniczeniami percepcji badaczki, nieuchronnymi w przypadku każdej wiedzy historycznej (perspektywizm). „Kategoryczność jako tryb i aforystyczność jako gatunek tłumaczą po części, dlaczego jej twórczość musi wywoływać tyle kontrowersji” – uważa Brudny [2010: 4].

Uwagi te dotyczą głównie *Korzeni totalitaryzmu*, a więc książki, w której Arendt swoje tezy raczej forsowała, niż starała się uzasadnić. Wasserstein [2009: 13] napisze później, że apodyktyczna proza Arendt nie tyle posługuje się perswazją, ile „prasuje przed sobą wszystko jak jakiś niepowstrzymywalny retoryczny walec”. Zdaniem Brudny [2010: 84] specjaliści od Arendt, dla których to właśnie jej pisma stały się bodźcem do zgłębiania historii Żydów, ryzykują,

4 Pierwodruk został opublikowany w roku 1998 w czasopiśmie „Journal of Contemporary History” [Laqueur 1998].

że w czasie krótszego lub dłuższego kontaktu z jej dziełem przechwycą te nieścisłości, i że nie kwestionując jej argumentacji, ani jej nie problematyzując, zaczną naśladować tok myślenia samej Arendt. Na przykład swój wykład o historii emancypacji z *Korzeni totalitaryzmu* Arendt przedstawia jako analizę czy też obiektywny opis, gdy tymczasem jest to jej własna interpretacja, miejscami bardzo stanowcza i mocno polemiczna, tak charakterystyczna dla jej sposobu ujmowania zagadnień i dla jej stylu.

Podobną opinię biografka wyraża na temat najbardziej kontrowersyjnych tez filozofki, takich jak oskarżenia pod adresem judenratów⁵: „[...] powtarzanie tak rozpowszechnionego oskarżenia Żydów o bierność powinno opierać się na poważnych badaniach i na historycznej analizie, a nie na autorytarnym stwierdzeniu” [Brudny 2010: 57]. Tymczasem, jak wynika ze szczegółowych studiów nad problematyką judenratów – przywołajmy poważaną monografię Izajasza Trunka [1972], *Judenrat. The Jewish Councils of Eastern Europe* – wszelkie uogólnienia w tym zakresie są pozbawione sensu [Laqueur 2001: 78; Wasserstein 2009: 14; Brudny 2010: 123]. Choć wysuwanie hipotez w tej dziedzinie jest ryzykowne, pozwolił sobie na to jeden z poważanych historyków Zagłady, Saul Friedländer, który stwierdził, że gdyby judenratów nie było, „wielce prawdopodobne że ostateczny rezultat [Shoah – J.T.B.] niewiele by się różnił od tego, który znamy” [Brudny 2010: 123].

Mieliśmy jednak mówić o Laqueurze. Krytykował on filozofkę za impulsywność ocen, jak choćby nieprzynoszący jej zaszczytu atak na Raula Hilberga [2014 (1961)⁶], z którego *The Destruction of the European Jews* korzystała przecież swobodnie [Brudny 2010: 122]⁷, pisząc *Eichmanna w Jerozolimie*. Nie przeszkodziło jej

5 „Dla Żydów rola, jaką przywódcy żydowscy odegrali w unicestwieniu własnego narodu, stanowi niewątpliwie najczarniejszy rozdział całej ten ponurej historii” [Arendt 1998: 153].

6 W nawiasie okrągłym podaję datę pierwszego wydania.

7 Brudny [2010: 88] uważa, że Arendt zapożyczyła też od Franza Neumanna, autora książki *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme 1933-1944*, pojęcie imperializmu rasowego.

to w negatywnym zrecenzowaniu tej monografii dla Princeton University Press [Hilberg 2012] oraz w nazwaniu jej autora (w prywatnej korespondencji) „tak głupim”, że „nie trafiłby do chlewika”⁸. Podobnie niefortunne (bo oparte na niezrozumianym cytacie z Hilberga) było nazwanie rabina Leo Baecka, szanowanego ostatniego przewodniczącego wspólnoty Żydów niemieckich, „żydowskim Führerem” [Wasserstein 2001: 14; Brudny 2010: 122]. Po proteście historyka Hugh Trevor-Ropera Arendt usunęła to określenie z angielskiej wersji *Eichmanna...* (pozostawiła je jednak w wydaniu holenderskim). Innym przykładem kontrowersji stała się polemika filozofki z mediewistą Normanem Cohnem zawarta we wstępie do *Korzeni totalitaryzmu* [Arendt 2012b: 18 (przyp. 1)]. Trudno uwolnić się od myśli, że była to zarazem napaść na Żyda, który okazał słabość, mówiąc o „odwiecznym antysemityzmie”, czego Arendt nie tolerowała. Problem w tym, że zaatakowała wówczas kogoś, kto (przynajmniej w zakresie mediewistyki) zdecydowanie przewyższał ją wiedzą.

2. Eichmann i Niemcy

Jest zdumiewające – pisze Laqueur – że przy wszystkich wadach charakteru i warsztatu Arendt odniosła sukces akurat w Niemczech, które nie słyną przecież z upodobania do awangardy. W zakresie holdów, jakie jej tu oddawano, pobiła na głowę wszystkich niemieckich kolegów filozofów razem wziętych, może z wyjątkiem Immanuela Kanta, który ma uliczkę niemal w każdym niemieckim mieście. Laqueur [2001: 48] pisze z przekąsem (jest rok 2001):

O ile wiem, koleje niemieckie nie wpadły dotąd na pomysł, by jakimkolwiek pociągowi nadać imię Maxa Webera. Podobnie też Lufthansa żadnego ze swych samolotów nie nazwała

8 „As for the historian Raul Hilberg, she wrote privately that he was «pretty stupid» and the first chapter of his book «wouldn't pass muster in a pigpen» This is her way to acknowledging her debt to Hilberg's pathbreaking study, *Destruction of the European Jews* (1961). This book provided the conceptual basis of her *Eichmann in Jerusalem*, notwithstanding that she had earlier written a critical reader's report on Hilberg's manuscript for Princeton University Press” [Wasserstein 2009: 14]. Cytaty z listów Arendt za: Wasserstein 2009: 14.

chyba imieniem Schopenhauera, Nietzschego czy Hegla [przeł. – J.T.B.]⁹.

Krytyk wypomina Niemcom modę na bezkrytyczne cytowanie Arendt, nawet tych fragmentów, w których filozofka myli się w sposób niewątpliwy. „Praktycznie wszyscy niemieccy autorzy zdawali się sądzić, że ma rację w tym, co pisze o procesie Eichmanna” – konkluduje Laqueur [2001: 48], zbulwersowany tym dziwnym unisono.

Z tą bezkrytyczną niemieckojęzyczną jednością zerwała dopiero – w 2. dekadzie wieku XXI! – wybitna historyczka i filozofka Bettina Stangneth [2017 (2011)], która w książce *Eichmann vor Jerusalem* prezentuje przytłaczający materiał zaprzeczający portretowi bezmyślnego urzędnika stworzonemu przez Arendt. Oto kluczowy fragment tej polemiki:

Hannah Arendt pisała o „dość miernym intelekcie” Eichmanna i o jego „mglistej świadomości” filozoficznych wymiarów problemu posłuszeństwa [zob. Arendt 1987: 173-174 – J.T.B.]. Jej śladem poszli nie tylko historycy, kwitując wypowiedzi Eichmanna jako paradoksalne brednie, pseudofilozofię i kuriozalne „uwagi na marginesie”. Było to jednak pochopne, a przede wszystkim niebezpieczne. Arendt oparła swój pogląd na ledwie kilku konstatacjach Eichmanna, jakie padły podczas przesłuchania i procesu [który, dodajmy, osobiście obserwowała ledwie przez pierwsze dwa tygodnie, podczas gdy proces zaczął się 11 kwietnia, a zakończył 12 grudnia 1962 roku – J.T.B.]. Nie znała jego dłuższych dywagacji na ten temat. Nie wiedziała o jego notatkach, sporządzonych w Izraelu, w których szczegółowo pisał o swoim „zamiłowaniu do Kanta”, ani o sporze, jaki stoczył z radykalnym teologiem, Williamem L. Hullem na temat filozofii religii. Dziś teksty te są nam znane, wtedy jednak były dla obserwatorów procesu niedostępne, podobnie jak inne źródła. Hannah Arendt nie mogła wiedzieć,

9 Jest to oczywiście aluzja do tego, że w Niemczech imię Arendt nadawano wszystkim, co bywa publicznie nazywane, nie tylko ulicom i szkołom, ale także pociągom i samolotom.

że Eichmann ostatnie słowo, jakie zamierzał wygłosić przed sądem, sformułował niemal całkowicie w duchu Immanuela Kanta, zanim mu adwokat ten pomysł wyperswadował¹⁰. Trafnie zauważyła, że Eichmann pozował na studenta filozofii. Tyle że wniosek wyciągnęła błędny, przypisując tę pozę przede wszystkim fircykowatej próżności, niedostatecznej sile argumentacji i brakowi wiedzy filozoficznej. To, że akurat ktoś, kto sam uprawia filozofię, często jest nieskłonny do przyjmowania jakiegokolwiek innej myśli, zapewne również odegrało rolę w tym, że Hannah Arendt uznała swoją konkluzję za jedynie słuszną. [Stangneth 2017: 269]

A przecież już taśmy nazisty Willema Sassena, od maja 1961 roku, a więc już miesiąc po rozpoczęciu procesu Eichmanna, publikowane m.in. przez „Life” i polski tygodnik „Polityka”, a pięć dekad później zweryfikowane przez CIA [Passent 2007], ujawniły zakres pomyłki Arendt co do osobowości idealnego urzędnika, rzekomo niezdolnego do osądzenia rozkazów, które otrzymywał¹¹. Ów błąd oceny kompetencji ujawnia się szczególnie w kontekście własnych wypowiedzi Eichmanna. Prezentował się w nich nie tylko jako „ostrożny biurokrata”, ale także jako „fanatyczny wojownik o wolność krwi, z której się wywodził”. Usatysfakcjonowany zamordowaniem „dziesięciu milionów Żydów”, ubolewał, że choć mógł i powinien, nie działał więcej¹².

- 10 Tu przypis Stangneth [2017: 269]: „Faksymilia przereadowanego ostatniego słowa w wersji faktycznie wygłoszonej są od 1996 nawet łatwo dostępne, znajdują się bowiem w książce Zvi Aharoniego i Wilhelma Dietla” [zob. Aharoni, Diets 1998: 255-261].
- 11 Z braku miejsca mogę tu tylko wspomnieć o jednej z najwcześniejszych refutacji poglądów Arendt na proces Eichmanna u Jacoba Robinsona [1965] w *And the Crooked Shall Be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, a także o jednej z najbardziej przekonujących: u Davida Cesaraniego [2004] w *Eichmann. His Life and Crimes*.
- 12 Zob. wypowiedź Eichmanna cytowaną przez Marka Lilę: „Ostrożny biurokrata, tak, to byłem ja... lecz do tego dochodził fanatyczny wojownik o wolność krwi, z której się wywodziłem... Dobro mojego narodu jest dla mnie świętym nakazem i świętym prawem... Powiem szczerze, że zabiliśmy 10,3 miliona Żydów i byłbym zadowolony... gdybyśmy zupełnie eksterminowali wroga... Spełniliśmy zadanie dla naszej krwi, dla naszego narodu, dla wolności narodów, gdyby-

Czy – z jednej strony – ma rację Laqueur, który uważa, że paliwem niemieckiego entuzjazmu dla Arendt była ulga, iż radykalne zło, tak boleśnie wyeksponowane w *Korzeniach totalitaryzmu*, w *Eichmannie w Jerozolimie* skryło się w cieniu banalnego biurokraty średniego szczebla? „Złoczyńca znika lub staje się tak banalny, że niewart naszej uwagi. To podręczny o mentalności księgowego. W ten sposób nawet Hitler zmienia się w nudnego filistra” – konkluduje Laqueur [2001: 64].

Ale jest też druga strona tezy Arendt o banalności zła¹³, której Laqueur nie docenia. Jej sformułowanie nie pasuje może do osobowości Eichmanna, ale odnosi się do rzeszy przeciętnych nazistów, których w ten sposób nagle wydobyto z cienia¹⁴. Inspirację Arendt widać w uruchomionej przez nią linii poszukiwań, rozpoczętej badaniami Stanleya Milgrama nad posłuszeństwem wobec autorytetu. Przypomnijmy, że eksperymenty Milgrama przeprowadzono w trakcie procesu Eichmanna w sierpniu i wrześniu 1961 roku, czyli – choć to tylko korelacja czasowa – równoległe do publikowanych na bieżąco sprawozdań Arendt.

W kręgu jej myśli lokuje się też eksperyment więzienny Philipa Zimbardo oraz – w logicznej konsekwencji badań Milgrama i Zimbardo – takie dzieła, jak Christophera Browninga [2000] *Zwykli ludzie. 101. Policijny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce* czy Daniela Goldhagena [1999] *Hitler's Willing Executio-*

śmy wyeliminowali ten najperfidniejszy lud świata... Moją winą jest to... że idea realnej, totalnej eliminacji nie mogła zostać zrealizowana... Byłem niewłaściwym człowiekiem na tym stanowisku, gdzie doprawdy mogłem i powinienem był uczynić więcej” [cyt. za: Serafin 2014].

- 13 Zaczepniętej, jak wiemy, z opowiadania Josepha Conrada [1911]. Interesującą analizę dotyczącą Freudowskich precedensów myśli Arendt zawiera publikacja Coline Covington [2012].
- 14 Zob. cierpką wypowiedź historyka Zagłady Christophera Browninga [2013] z „The New York Review of Books” na temat ustaleń Arendt o Eichmannie: „Arendt grasped an important concept but not the right example”. Zob. też analogiczne uwagi Abrama de Swaan [2015]: „Her model might, however, fit the countless minor middlemen of the Holocaust: the administrators in the civil registry who passed on the names of the prospective victims, the local police who rounded them up, the engineers who transported them in cattle cars, the contractors who built the gas chambers and supplied the extermination camps... most of the, indeed, were in some sense banal”.

ners. Do tych inspiracji odwołuje się również Zygmunt Bauman [1992] w *Nowoczesności i Zagładzie*.

Milgram [cyt. za: Blass 2004: 269] nie zaprzeczał związkowi swoich badań z tezą Arendt:

Po tym, gdy byłem świadkiem, jak setki zwykłych ludzi poddały się autorytetowi w naszych eksperymentach, muszę przyznać, że koncepcja banalności zła Hanny Arendt jest bliższa prawdy niż można by sobie wyobrażać. Zwykli ludzie, którzy rażą prądem innych ludzi, czynią tak [...] nie ze względu na drzemiącą w nich skłonność do agresji, ale z poczucia obowiązku. Takie wnioski wynikają z naszego studium: zwykli ludzie, wykonujący swoją pracę i pozbawieni szczególnej wrogości do kogokolwiek, mogą się przekształcić się w trybiki niezwykle destrukcyjnego procesu [przeł. – J.T.B.].

Jednak, jak zobaczymy dalej, z tego, że Milgram zgodził się z Arendt, nie wynika jeszcze wcale, że Arendt zgodziłaby się z Milgramem.

3. Bernard Wasserstein

W roku 2008 w holenderskim Radboud Universiteit w ramach Hannah Arendt Lectures profesor historii Bernard Wasserstein wygłosił nietypowy wykład o patronce sesji. Rok później wykład ten pt. *Blame the Victim. Hannah Arendt among the Nazis: the historian and her sources* został opublikowany w czasopiśmie „Times Literary Supplement” [Wasserstein 2009] i wzbudził trwające do dziś kontrowersje. Uważam, że każdy, kto wypowiada się o walorach twórczości historycznej Arendt powinien zapoznać się z tym mało znanym tekstem.

Wasserstein do debaty o Arendt wprowadził staranną analizę źródeł, na których badaczka oparła się w *Korzeniach totalitaryzmu*. Udowodnił, że w osądzie Laqueura, iż Arendt „dla własnego dobra powinna czytać mniej literatury antysemitycznej”, [Wasserstein 2009: 14], było więcej racji, niż chcieliby przyznać krytycy, których to oburzyło.

Przeanalizowawszy odwołania w drugiej sekcji *Korzeni totalitaryzmu* do myśli Johna Atkinsona Hobsona, który pisał

o żydowskich drapieżcach finansowych w Afryce Południowej, „zagłębiających kły w trupach swoich ofiar” [Sznajder 2010: 424; Staudenmaier 2012], czy szesnaście odsyłaczy do nazistowskiego historyka Waltera Franka, którego Arendt považala „ze względu na [rzekomą – J.T.B.] staranność doboru źródeł i metod” [Heiber 1966; Rupnow 2009], Wasserstein wykazał, że do słownika filozofki przeniknęły głęboko antysemityczne argumenty tych autorytetów, co zaowocowało takimi określeniami, jak „pasożyt” [Wasserstein 2009: 14-15; zob. też Arendt 2012a: 91]¹⁵ czy „fanatyk”¹⁶. Ze wszystkich odwołań do Franka najbardziej szokujące jest chyba stwierdzenie – cytuję za Wassersteinem, w cudzysłowie wewnętrznym cytata z Franka za Arendt – „że niemiecki Minister Spraw Zagranicznych, Walther Ratenau, był «ostatnim Żydem, który zawdzięczał swoją dominację na scenie narodowej międzynarodowym koneksjom żydowskim»” [Wasserstein 2009: 14]. Wasserstein przypomina, że dokładnie te właśnie powody („iż był międzynarodowym żydowskim zdrajcą, a nie niemieckim patriotą”) stanowiły motywację prawicowego zamachowca, który go zastrzelił.

Do listy skazań można by dorzucić jeszcze dzieła zacieklego przeciwnika emancypacji Żydów, Heinricha Paulusa i jego jermiadę o *Żydowskiej segregacji narodowej*, którą Arendt cytuje bez zastrzeżeń [Staudenmaier 2012: 160-161].

Wasserstein [2009: 14] zauważa, że Arendt generalnie poświęcała zbyt

- 15 Warto w tym kontekście przytoczyć następującą opinię Bernarda Wassersteina [2009: 14-15]: „W niemieckim wydaniu *Korzeni totalitaryzmu* z roku 1955, przygotowanym i przejrzanym przez samą Arendt, pisze ona, że w czasach sprawy Dreyfusa Żydzi próbowali «wypierać się żydowskiego pasożytnictwa, przybierając maskę urażonej niewinności na długo zanim ta rola została im przypisana poprzez ponury, nieludzki brak winy i odpowiedzialności obozów zagłady». W wydaniu amerykańskim filozofka wykreśliła to zdanie [przeł. – J.T.B.]” [zob. też Staudenmaier 2012: 159-160].
- 16 W liście do Karla Jaspersa Arendt pisała: „Dopóki oba narody nie zdecydują się opuścić swoje faktyczne terytorium, pojedynczy Żyd nie będzie w stanie porzucić swojej fanatycznej nienawiści, nie bardziej niż pojedynczy Niemiec pozbyć współwiny, narzuconej mu przez nazistów [przeł. – J.T.B.]” [cyt. za: Dietz 2000: 89]

wiele uwagi identyfikacji i zarysowaniu cech czegoś, co nazywała „typem żydowskim”, który zresztą bez skrupułów uprzedmiotawia. Żydzi bywali u niej „ignorantami”, [osobnikami – J.T.B.] „zaślepienymi”, „przeczulonymi”, skłonnymi nadmiernie często odwoływać się do „państwa”. Charakteryzowało ich „zamknięcie społeczne”, „szczególna skłonność do tworzenia klik”. Wykazywali „wieczne niezdecydowanie”. Byli ludźmi przyciągającymi szczególną antypatię, ponieważ jako jedyni spośród wszelkich grup, „głosili osławioną zasadę separacji”. Jej niechęć nie kierowała się wyłącznie przeciwko żydom religijnym, których nazywała „potencjalnymi zdrajcami”. Z pogardą odnosiła się do zachłannego patrycjatu, piętnowała „w najwyższym stopniu głupie rozumowanie” asymilantów, ubolewała nad „krótkowzrocznością syjonistów” prawicy, centrum, lewicy oraz Żydów niesyjonistycznych [przeł. – J.T.B.].

Jednym słowem – nietatwo było zostać Żydem, który podobałby się Arendt. Jak łatwo się domyślić, Wasserstein [2009: 13] nie miał dobrego zdania o „pismach żydowskich” Arendt, a *Korzenie totalitaryzmu*, rozpoczynające się od osobliwego wykładu o antysemityzmie jako głównym problemie europejskiej historii, uznał za „teatralną próbę sprowadzenia wszystkich spraw świata do własnego punktu widzenia” autorki.

Uważał, że światowy sukces tej książki został spowodowany dwoma czynnikami. Pierwszym była jej użyteczność w okresie zimnej wojny. Wówczas, pomimo oczywistych braków tej pracy i kulejącej argumentacji, zarówno pojęcie totalitaryzmu, jak i zrównanie jego dwóch wariantów: nazistowskiego i sowieckiego¹⁷ odegrało ogromną rolę propagandową¹⁸. Drugim czynnikiem sukcesu

17 W zasadność tego porównania powątpiewa również Enzo Traverso [2014 (rozdział *Rewolucje*)].

18 Egzemplifikacją krytyki historycznej *Korzeni totalitaryzmu* może być następujący fragment cytowanego artykułu Wassersteina: „Popularność dzieła Arendt [*Korzenie totalitaryzmu* – J.T.B.] więcej zawdzięczała sposobowi, w jaki ujmowało ono współczesne zainteresowania, szczególnie poczucie winy za imperiaлизм, niż naukowym walorom książki. Prezentowana [w *Korzeniach totalitaryzmu* – J.T.B.] dynamika zmiany historycznej była niejasna i stanowiła mieszaninę wyjaśnień strukturalnych, społeczno-psychologicznych i spiskowych. Autorka

książki była współbieżność *Korzeni totalitaryzmu* z narastającym na Zachodzie „poczuciem winy za imperializm”. Wasserstein sądzi, że Arendt wybrała konflikt pomiędzy cywilizacją a barbarzyństwem, wzięwszy za wzór historyków od Herodota do Edwarda Gibbona, natomiast dzięki chwytliwości tematu, stanowiącego zasadniczy topos historiografii Zachodu, skazana była na sukces.

4. Zło radykalne i zło nieradykalne

Historyk wskazuje jednak na paradoksalną konstrukcję *Korzeni totalitaryzmu*, podzielonych, jak wiadomo, na trzy sekcje. Do kwestii tytułowej Arendt dociera dopiero w części końcowej, nazwanej właśnie *Totalitaryzm*, w której mowa o państwie policyjnym i xx-wiecznych odmianach despotyzmu. Zaprezentowana w niej psychospołeczna analiza obozów koncentracyjnych i świata totalnego panowania stanowi, zdaniem Wassersteina [2009: 14], najbardziej przekonującą część tego dzieła. „Arendt upiera się przy moralistycznym oglądzie totalitaryzmu, stanowiącego «zło rady-

była ignorantką w dziedzinie ekonomii politycznej, dyplomacji i strategii wojskowej, niewiele też wiedziała o mechanice procesu politycznego w krajach, o których pisała. Odrobina dowodów, jakie przedstawiła, rozděła w barwne balony generalizacji” („The popularity of Arendt’s work owed more to the way it locked on to contemporary preoccupations, especially Western guilt over imperialism than to the book’s scholarly qualities. Her conception of the dynamics historical change was confused, a mishmash of the structural, the social-psychological, and the conspiratorial. She was painfully ignorant of political economy, diplomacy and military strategy and had little grasp of or interest in the mechanics of political process in the states about which she wrote. She snapped up unconsidered trifles of evidence, and inflated them into richly coloured ballons of generalizations”). Jak to ujął Leonard Krieger, jej kolega z Uniwersytetu Chicagowskiego: „[...] [filozofka – J.T.B.] wyprowadzała esencje z hipostaz, opartych na tendencjach absolutnie nienadających się do uniwersalizacji [przel. – J.T.B.]” („she selected «the most universalizable tendencies for the purpose of hypostazing them into essences»”). Wasserstein przypomina, że w minionych dekadach pojęcie totalitaryzmu jako kategoria analityczna zostało przez znawców przedmiotu, takich jak Ian Kershaw czy Hans Mommsen, odrzucone i nie jest już wykorzystywane jako narzędzie pojęciowe pozwalające zrozumieć nazistowskie Niemcy, z kolei Sheila Fitzpatrick wskazywała jego nieadekwatność do badania stalinizmu. Michael Geyer zwracał uwagę na mechaniczność modelu przedstawionego przez Arendt i konkludował, że „nie opisuje on, nie mówiąc w ogóle o tym, że nie wyjaśnia, rzeczywistości historycznej” [cyt. za: Wasserstein 2009: 15].

kalne, charakteryzujące się tym, że obce są mu wszelkie znane nam motywy ludzkiej nikczemności»”.

Ogromnym zawodem stał się więc dla autora recenzji *Eichmann w Jerozolimie*. W tej pracy zło zostaje zbanalizowane, zderadykalizowane, czyli, wedle wykładni etymologicznej, pozbawione korzeni (łac. *radix* – korzeń). Arendt [2010: 402-403] informuje krótko: „Zmieniłam zdanie [...]. Uważam obecnie, iż zło nigdy nie jest «radykalne», a tylko skrajne”¹⁹. Filozofka przemawia tu jako wierna naśladowczyni św. Augustyna, który wyłącznie dobru przypisywał status bytowy.

Nie tylko Wasserstein zareagował na takie *dictum* rozczarowaniem. Bo właściwie co robi Arendt, gdy piętnuje Eichmanna jako wykwit zła nieontologicznego? Wbrew temu, czego moglibyśmy oczekiwać, podążając za interpretacją Milgrama, Arendt, mówiąc, że Eichmann jest banalny, wydaje się typować go na „kulturowego barbarzyńcę”, kogoś poniżej jej własnego statusu. Gdy sarkastycznie zauważa, jak śmieszne były „heroiczne zmagania Eichmanna z językiem niemieckim, nieodmiennie kończące się jego klęską”, i gdy wydrwiwa jego „biurokratyczny żargon”, który „stał się jego mową dlatego, że doprawdy nie był w stanie wypowiedzieć zdania, które nie byłoby komunalem” [cyt. za: Kristeva 2007: 154], nie mówi, że Eichmann „to jeden z nas; uwaga, każdy może znaleźć się na jego miejscu” – stwierdza coś wręcz przeciwnego: ten człowiek nie jest taki jak my, *Unseinander*. On nie potrafi jeść nożem i widelcem!

„Myślenie jest cechą dystynktywną człowieka” – to kluczowy zarzut Arendt pod adresem Eichmanna – „bez niego bowiem nie sposób odróżnić dobra od zła” [Serafin 2014]. Tym orzeczeniem – pisze Andrzej Serafin [2014] – nazista, jako człowiek „bezmyślny”, zostaje poniekąd pozbawiony człowieczeństwa,

zaś etyka – rozumiana na kantowską modłę – [...] ugruntowana na samym tylko rozumie. Jak grząski jest to grunt, nieraz zdążyliśmy się przekonać. Etyka bezwarunkowej wzajemności,

19 W korespondencji z Gershomem Scholemem w języku niemieckim – *radikal* [zob. Wodziński 1998: 238].

lex talionis, ukazuje tu swoje janusowe oblicze. On odczłowieczył nas, więc my odczłowieczymy jego²⁰.

W efekcie tego zabiegu nas, ludzi kulturalnych, jego zbrodnia już nie dotyczy.

Z powyższym wywodem Arendt definitywnie rozprawia się Stangneth w *Eichmannie sprzed Jerozolimy*. Uważa, że w świetle „dokumentacji argentyńskiej” – jak nazywa olbrzymi materiał dowodowy, określany mianem taśm Willema Stassena – nie do utrzymania jest teza o języku Eichmanna jako dowodzącym „niezdolności do mówienia” osadzonej w „niezdolności do myślenia” [Arendt 1987: 64]. Wywodów Eichmanna w żadnym wypadku nie można uznać za „bezsmyślną gadaninę” – jest to bowiem konsekwentny dyskurs, implikujący spójny system myślowy. Tworzą go być może „sądy bez miary i umiaru”, ale wyraźnie stanowią one przejaw kantowskiej władzy sądzenia. „Tym, czego tu brakuje, nie jest podbudowa w postaci argumentów, lecz zasadniczy krytycyzm wobec struktur totalitarnego myślenia” [Stangneth 2017: 325] – i dopiero ewentualnie z niej wynikająca korekta przyjętego podejścia dogmatycznego.

Mężczyźni dyskutujący w salonie Sassena chcą pozostać konsekwentni ze względu na władzę, jaką mogą dzięki temu sprawować nad sobą i innymi. Stała się ona celem samym w sobie. [...] Ten język obnaża załamanie cywilizacji, które pozwoliło narodowym socjalistom popełniać straszliwe zbrodnie [...]. Systematyczny masowy mord nie jest po prostu sumą przypadkowych błędnych kroków i pojedynczych przykładów

20 Dalszy ciąg wywodu Andrzeja Serafina [2014]: „Na podobnym rozumowaniu opiera się werdykt, wieńczący reportaż Arendt, który wyzwolił lawinę oburzenia: «Podobnie jak oskarżony popierał i wprowadzał w życie politykę wyrażającą niechęć do zamieszkiwania na Ziemi wspólnie z narodem żydowskim i kilkoma innymi narodami – jak gdyby oskarżony i jego zwierzchnicy mieli jakiegokolwiek prawo decydować o tym, kto ma, a kto nie ma zamieszkiwać na świecie – tak samo i my doszliśmy do przekonania, że od nikogo, to znaczy od żadnego członka rodzaju ludzkiego, nie można oczekiwać, by pragnął zamieszkiwać Ziemię wspólnie z oskarżonym. Z tej to – i tylko z tej – przyczyny oskarżonego należy powiesić»”.

sadyzmu, lecz następstwem z gruntu perwersyjnego myślenia politycznego. [Stangneth 2017: 326]

5. Światowość

Wycofanie określenia „radykalny” (od *radix* – korzeń) z osądu Eichmanna oznacza wprawdzie tylko postawienie kropki nad i, ale w słowniku Arendt to określenie ma znacznie szerszą wymowę. Dostęp do tej nadwyżki znaczenia umożliwia wyjątkowa, rzadko wspomniana książka Pierre’a Bourdieu [1991], *The Political Ontology of Martin Heidegger* (*Polityczna ontologia Martina Heideggera*).

Rozpoczyna się ona od stwierdzenia, że „niewiele jest systemów intelektualnych mocniej zakorzenionych w czasie i przez ten czas naznaczonych niż to, co Benedetto Croce nazwał «czystą filozofią» Heideggera” [Bourdieu 1991: 1]²¹. Im bardziej jej admira-torzy siłą się na oddzielenie tej filozofii od społeczno-kulturowych warunków jej produkcji, tym skuteczniej warunki te przejmują kontrolę nad tym, co chciałoby uchodzić za „czyste myślenie”. Wywód ten z pewnością odnosi się też do filozofii Arendt.

Poszukiwanie korzeni stanowiło obsesję modernizującej się kultury europejskiej przełomu XIX i XX wieku. Możemy tu tylko zasygnalizować godną uwagi karierę tej metafory u Heideggera i Arendt, bo nawet pobieżne jej prześledzenie wykraczałoby poza zakres niniejszego przedsięwzięcia²². Poprzestaśmy na zacy-

21 W tym kontekście warto przytoczyć wypowiedź Sheili Benhabib [Benhabib 1996: 56] o Herbercie Marcuse, który bynajmniej nie uważał Heideggerowskiego *Bycia i czasu* za dzieło „fundamentalne i przekraczające historię, lecz za implicitną socjologię Weimaru, i zwiastun świata w rozsypce”, czyli za werbalizację i przemieszczenie niezreflektowanych przez autora nastrojów momentu historycznego, w którym żył.

22 „Wykorzenie jest charakterystyczne dla wszystkich organizacji opartych na rasie” [Arendt 2012b: 283]. „Osamotnienie, sfera działania wspólna dla terroru, istoty rządów totalitarnych oraz dla ideologii i logiczności, przygotowujących jego katów i ofiary, ściśle się wiąże z wykorzystaniem i zbędnością, co było prze-kleństwem nowożytnych mas od początku rewolucji przemysłowej. [...] Być wykorzystanym oznacza nie mieć w świecie miejsca uznawanego i gwarantowanego przez innych; być zbędnym oznacza, że się w ogóle nie należy do świata” [Arendt 2012b: 665; por. Weil 1961]. O światowości i korzeniach w świetle epoki pisała Benhabib [1996 (rozdział *The Public Sphere of Totalitarianism*)], natomiast

towaniu opinii Bourdieu [1991: VIII], że charakterystyczna dla heideggeryzmu krytyka niezakorzenia stanowi „sublimację nowoczesnego antysemityzmu, zamaskowaną jako przeciwdziałanie alienacji, [przeł. – J.T.B.]” zwalczanej przez literaturę *Blut und Boden*. Francuski socjolog uważa, że można wręcz mówić o specyficznym habitusie volkizmu, *Heimatkunde* i antymodernistycznego *Stimmung*, którego elitarną artykulacją stała się filozofia Heideggera.

Te nastroje były dobrze znane młodej adeptce filozofii, która w czasach uniwersyteckich rozpisывała się o mistyce „miejsca, osady, leża, ziemi, siedziby” w *Elegiach duinejskich* [Brudny 2010: 39] i jak wielu asymilowanych niemieckich Żydów symbolikę volkistowską uznawała za własną. Gdyby do romantycznego ruchu *Wandervogel* (Wędrownych ptaków [zob. Mosse 1972: 225-248; Laqueur 1984]) przyjmowano żydowskie kobiety – może miałyby szansę zetknąć się w nim z młodzieńcem Eichmannem?

Wydaje się, że przebudzenie Arendt jako Żydówki, która w oczach rodaków znad Renu nigdy skądinąd nie stanie się w pełni Niemką, nastąpiło dość późno, możemy tylko zgadywać kiedy. Jak zauważa Wasserstein [2009: 15]:

Jej niezachwiane twierdzenia o żydowskiej historii nie opierały się na żadnych poważnych studiach nad tematem w jej wcześniejszym życiu, które było pozbawione edukacji żydowskiej albo takich wpływów kulturalnych. W Marburgu, Heidelbergu i Freiburgu w latach dwudziestych studiowała filozofię, teologię protestancką, filologię klasyczną i napisała rozprawę o św. Augustynie. W związku z taką formacją intelektualną trudno się dziwić, że przyswoiła elementy przekonań pewnych niemieckich teologów dziewiętnastowiecznych, uważających historię Żydów za formę historii zbawienia (*Heilsgeschichte*), która, właściwie analizowana, może wyjawiać prawdę o dziejach ludzkości. W ich przekonaniu historia Żydów w ścisłym sensie tego słowa dobiegła końca w chwili zniszczenia żydow-

Christian Ingrao [2013: 143] toczył mikrohistoryczną polemikę z tezą Arendt o atomizacji społeczeństwa generowanej przez reżimy totalitarne.

skiej niezależności po powstaniu Bar Kochby (132-135 n.e.) i wraz z rozszerzeniem się wczesnego chrześcijaństwa.

Pierwszą pracą z zakresu praktycznego antysemityzmu, realizowaną przez Arendt na zlecenie syjonisty Kurta Blumenfelda tuż przed opuszczeniem Niemiec, był projekt klasyfikacji obraźliwych zwrotów antysemickich,

formułowanych w mniej eksponowanych gremiach, a więc w rozmaitych towarzystwach, wszelkiego rodzaju związkach i organizacjach zawodowych, wszystkich możliwych czasopi-smach fachowych. [Arendt 2002: 49]

Rzecz nigdy nie ukazała się drukiem, ale musiała zaowocować przełomem w rozwoju Arendt, której habilitacyjna książka o Rachel Varnhagen sama nie była wolna od antysemickich passusów. Tak w każdym razie oceniał ją Karl Jaspers, pisząc w liście do autorki z 23 sierpnia 1952 roku, że praca ta stanowi prawdziwą „żyłę złota dla antysemitów [przeł. – J.T.B.]” [Laqueur 2001: 58].

Wprawdzie w tekście z roku 1946 Arendt odcięła się od Heideggerowskiego uzusu „ludu” i „ziemi” jako pojęć „mitologizujących”, które „mogą jedynie wieść poza filozofię ku jakimś naturalistycznym przesądom” [cyt. za: Brudny 2010: 98], ale jej krytyka nie była ani wystarczająca, ani trafna. Nie mogła być, skoro za jedno ze źródeł totalitaryzmu uznała samotność [Arendt 2012b: 665], tę zaś powiązała ponownie z ... brakiem korzeni.

Sposobem na rewizję Heideggerowskiego *Mit-sein* była w jej przekonaniu „światowość”, która obok „życia”, prawa do „nowego początku”, „ziemi” i „wielości” została w *Kondycji ludzkiej* [Arendt 2011] uznana za warunek możliwości człowieczeństwa. Ale mimo korekt, w tle tej nowej koncepcji wciąż pobrzmiwa dawna „przynależność” (*Zugehörigkeit*), głębokie, kluczowe pojęcie Heideggerowskiej ontologii rozumienia. Wprawdzie po przeformułowaniu w duchu praw człowieka staje się ono prawem do posiadania namacalnego „świata” („pozwalającego ludziom identyfikować się z nim, tworzyć osobistą tożsamość, a także uzyskiwać status społeczny i polityczny” [Bueno-Gómez 2016: 206]), niemniej szybko wyjawia swoją toksyczną zawartość.

6. Plemię nie ma świata

Można się o tym przekonać, gdy okazuje się, kto jest pozbawiony owego „świata”. Otóż nie mają go „plemiona”, a także uchodźcy, masy, motłoch oraz kobiety i mężczyźni zredukowani przez totalne panowanie do roli pracy przymusowej [Arendt 2012b: 278; Bueno-Gómez 2016: 205]. Można się domyślać, dlaczego wymieniono tu tych ostatnich oraz uchodźców. Pozostaje pytanie: dlaczego świata pozbawione są „plemię”, „masa” i „motłoch”?

Przekonanie, że plemię nie ma świata, jest oparte jest na etnocentrycznym uroszczeniu, kwalifikującym niektóre ludzkie istoty jako naturalne, w opozycji do innych, jakoby sztucznych. Zdaniem Arendt przedstawiciele plemion sytuują się na poziomie struktur poddanych totalnej dominacji, tyle że w ich przypadku jest to dominacja natury²³. I odwrotnie, ludzie w kontekstach totalitarnych byłiby wyłączeni ze świata sztucznego i politycznego – czyli ludzkiego – i przekształceni w godnych pożałowania „dzikusów”, którzy „żyjąc bez przeszłości z jej celami i bez przeszłości z jej osiągnięciami, byłiby równie niezrozumiali jak pacjenci z zakładu dla obłąkanych” [Arendt 2012b: 275]²⁴. Podobne rozumienie człowieczeństwa było charakterystyczne dla niemieckiej tradycji *Kultur als Bildung*, a z niego wynikał typowy dla kulturowego imperializmu podział na *Kulturvölker* (ludy kulturalne) i *Naturvölker* (ludy naturalne) [Klausen 2010: 396].

23 „[...] zachowywali się tak, jak by byli częścią przyrody, że przyroda była dla nich niekwestionowanym panem, że nie stworzyli ludzkiego świata, ludzkiej rzeczywistości” [Arendt 2012b: 278].

24 „[...] Podczas gdy tragedia dzikich plemion polega na tym, że mieszkają w otoczeniu niezmiennionej przyrody, której nie mogą opanować, a jednak od jej bujności, czy umiarkowania zależy ich życie, że żyją i umierają nie pozostawiając żadnego śladu, nie wzbogaciwszy w żaden sposób wspólnego świata, to ludzie pozbawieni praw są w istocie cofnięci do szczególnego stanu przyrody” [Arendt 2012b: 419]. Nie jest to jedyny moment, gdy definicję człowieczeństwa Arendt wyznacza jej przynależność klasowa i czas historyczny [zob. Klausen 2010: 394-523]. Należy przypomnieć znamienne dla tej postawy Arendt [2011: 24] przytoczenie przez nią cytatu z Arystotelesa o tych, którzy są naprawdę ludźmi, bo „nieśmiertelną sławę przedkładają nad śmiertelne rzeczy”, w przeciwieństwie do innych, którzy, zadowolając się „wszelakimi przyjemnościami, jakich dostarcza im natura, żyją i umierają jak zwierzęta”.

Pisząc o rozumieniu „światowości” u Arendt, Noelia Bueno-Gómez [2016: 206] przypomina, że nie było ono na Zachodzie czymś odosobnionym, ale poczynając od XVI-wiecznego sporu pomiędzy Juanem Ginés de Sepúlveda i Bartoleméem de Las Casasem, stanowiło raczej element systematycznej ideologii podboju²⁵. I przytacza sformułowaną przez Iris Marion definicję imperializmu kulturowego [Young 1990: 58-59], z którą powinna zapoznać się Arendt:

Doświadczając imperializmu kulturowego to doświadczając, w jaki sposób dominujące znaczenia społeczeństwa czynią perspektywę określonej grupy niewidzialną w obrębie tegoż społeczeństwa, jednocześnie nakładając na nią stereotyp, [w związku z którym – J.T.B.] prezentowana jest ona jako Inny [*the Other*] [przeł. – J.T.B.].

To charakterystyczne dla imperializmu podwójne wykluczenie łączy się zawsze z przeświadczeniem dominujących, że uogólniając własną praktykę i projektując ją na uczynione niewidzialnymi grupy podporządkowane, reprezentują oni całą ludzkość [Young 1990: 58-59, cyt. za: Bueno-Gómez 2016: 206].

Pojawia się pytanie: jak Arendt, sama mająca za sobą doświadczenie wykluczenia, mogła sformułować podobną opinię? Napisać w roku 1958, w szczycie antropologicznego strukturalizmu francuskiego, w kraju Ruth Benedict, Margaret Mead i Franza Boasa, po rewolucji kulturalistów i przełomach w socjologii, że „plemię nie ma świata”, mógł tylko ktoś wyposażony w pancerny status niemiecko-żydowskiej „elity elit”, ktoś, kto uznał, że nie musi się już uczyć.

Wyobrażenie Arendt o „kondycji ludzkiej”, zaszyfrowane w postaci wykluczającej „plemiona”, „masy” i „motłoch” światowości, pozostaje w bezpośrednim związku z koncepcją pod-ludzkiego, „bezmyślnego” Eichmanna²⁶. Tym razem bezmyślna

25 Także Bueno-Gómez przytaczała krytyczne wczesne recenzje z *Kondycji ludzkiej* Arendt [zob. Kedourie 1958; Bennett 1959: 686].

26 W znanym liście Arendt do Jaspersa pojawia się charakterystyczna gradacja: „Na górze sędziowie, najlepsi z niemieckich Żydów. Niżej prokuratorzy, wprawdzie z Galicji, ale też Europejczycy. Wszystko zorganizowane przez policję, od

okazuje się jednak sama filozofka, wielbicielka *Bildung*, Homera i Platona, niezdolna jednak pojąć, czym jest kultura ustna²⁷ i społeczna inność.

Idealizująca filozofię akademicką Arendt nie była w stanie dostrzec bezdroży, na które sprowadzili Europę koncesjonowani myśliciele. W tym miejscu ponownie zacytuje Stangneth [2017: 270]:

„Odrzuciliśmy ubóstwienie myślenia obywającego się bez ziemi i władzy. Widzimy kres usłużnej mu filozofii”, powiedział w roku 1933 człowiek, który nie tylko domagał się „nauki volkistowskiej”, lecz także uważał, że „światłem duchowym narodu” jest moc zachowania w najgłębszy sposób sił, jakie daje ziemia i krew, jako moc, która do głębi pobudza i wstrząsa do najdalszych granic jego jestestwo. Ten człowiek nazywał się Martin Heidegger²⁸.

Arendt nigdy nie doprowadziła do końca krytyki rozbudzonych przez niego nadziei.

7. Antysemityzm

Jako uczennica filozofa, który zarzucał nauce „bez-myślność”, Arendt odziedziczyła jego poglądy na badania naukowe.

Prawdziwe rozumienie zawsze nawiązuje do sądów i uprzedzeń, poprzedzających ściśle naukowe dociekanie i nimi kierujących. Nauka może tylko oświecać, ale nigdy poprzeć

której cierpieć mi skóra, która mówi tylko po hebrajsku, ale wygląda po arabsku. Wśród nich typy całkiem prymitywne. Dadzą sobie narzucić każdy rozkaz. A za drzwiami tłum orientalny, czy też innego półazjatyckiego kraju [przeł. – J.T.B.]” [cyt. za: Aschheim, red. 2001: 59].

- 27 „Z jej punktu widzenia kultury ustne nie mogły dysponować światem w tym samym sensie co piśmienne, bo ustność jest zbyt mało namacalna, by była źródłem referencji [przeł. – J.T.B.]” [Bueno-Gómez 2016: 206]. Por. antropologiczna koncepcja piśmienności [Goody 1986; Bueno-Gómez 2014].
- 28 Cytat z mowy Heideggera wygłoszonej w Lipsku 11 listopada 1933 roku [Schneebberger 1962 (dokument nr 132), cyt. za: Stangneth 2017: 270].

dowodami czy obalić wstępne rozumienie, wzięte za punkt wyjścia. [Arendt 1985: 141]

Tak twierdziła kategorycznie badaczka, swoim zwyczajem nie trzując się dowodzeniem.

Dlatego na zakończenie chciałabym pokazać, jak bardzo myli się Arendt, nie doceniając wyrotowego potencjału nauki, zwalczającej filozoficzne dogmaty. We wstępie do *Korzeni totalitaryzmu* gwałtownie skrytykowała badanie antysemityzmu w perspektywie długiego trwania²⁹. Mówiła, że medytacje nad domniemaną „odwiecznością” tego zjawiska wpływają destrukcyjnie na Żydów, którzy umacniają się w przekonaniu, iż są grupą nieskalanych ofiar, a ofiary, jak to ofiary – najbardziej na świecie chcą uniknąć odpowiedzialności. Wzięcie odpowiedzialności – nawet tam, gdzie jej nie ma – filozofka uważała za sposób na ponowne zakotwiczenie Żydów w historii świata.

Twierdziła, że teza o „odwiecznym antysemityzmie” wykształca w jego badaczach, najczęściej Żydach, postawę „w najbardziej dosłownym sensie bezkrytyczną – nie umieją bowiem zadać pytania o historyczne warunki antysemityzmu” [Arendt 2012a: 59]. Zapowiadała, że w *Korzeniach totalitaryzmu* pokaże, jak to się robi: będą one próbą rozpoznania tego, „co nawet przy wnikliwszym oglądzie budziło przede wszystkim oburzenie” [Arendt 2012b: 23]. Jej zaś chodziło o to, by zrozumieć.

Takie podejście było zgodne z wyznawaną przez filozofkę etyką cnót politycznych, z których, jak wiemy z lektury tekstu *O rewolucji*, wykreśliła litość i współczucie [Arendt 2003: 107-116]. Zastrzec należy, że bynajmniej nie miała na myśli bezdusności, ale raczej poszerzenie inteligibilności (tego, co możliwe do pojęcia) w konfrontacji ze złem. Rozumienie – pisała w *Korzeniach totalitaryzmu* – to

29 „Koncepcja [antysemityzmu jako – J.T.B.] nieprzerwanego ciągu prześladowań, wygnań i rzezi od schyłku Cesarstwa Rzymskiego przez średniowiecze, epokę nowożytną, aż po czasy najnowsze, często upiększona przekonaniem, że współczesny antysemityzm to po prostu zeświecczona wersja ludowych średniowiecznych przesądów jest równie zwodnicza [...] jak odpowiadające jej przekonanie antysemitów o istnieniu od czasów starożytnych tajnej organizacji Żydów” [Arendt 2012b: 18].

nie negowanie tego, co woła o pomstę do nieba, ale badanie i świadome dźwiganie ciężaru, którym obarczyły nas wydarzenia, bez zaprzeczania przy tym ich istnieniu, i bez poddawania się obciążeniu z pokorą, tak jakby wszystko, co się przecież naprawdę zdarzyło, nie mogło się zdarzyć. Krótko mówiąc, to stawianie czoła rzeczywistości, pozbawione uprzedzeń i pełne uwagi, i przeciwstawienie się jej, jakakolwiek może lub mogła [ona – J.T.B.] być. [Arendt 2012b: 23]

W powyższym sformułowaniu niepokojące jest akcentowanie uniwersalnego oporu wobec rzeczywistości bez ujawnienia partykularyzmu tych, którzy przecież zawsze z jakiegoś konkretnego powodu ów opór stawiali. Gdy porównamy przytoczony wywód Arendt z jego historyczną wersją, *work-in-progress* z lat 1938-1939 zatytułowaną *Antysemityzm* [Arendt 2007; Arendt 2012a: 135³⁰], dostrzeżemy, że sformułowania typu „my Żydzi”³¹ zostały z niego usunięte lub zastąpione przez formuły bezosobowe, uniwersalne. Nasuwa się pytanie: czy pod adresem tej praktyki Arendt nie należałoby, wzorem Bourdieu, wysunąć zarzutu fałszywej uniwersalizacji. To, co – w przekonaniu filozofki – miało być panaceum na płacliwość narodu ofiar, przekształciło się teraz w uniwersalną zasadę badania antysemityzmu. Przejęty od Solo Barona postulat zerwania ze „łzawą historią Żydów” (*lachrymosa story*) paradoksalnie zaczął obowiązywać nawet tych, którzy jeszcze nie zdążyli nad nią zapłakać. Teraz już zresztą nie musieli³².

Jaką terapię na historyczną podrzędność Arendt przepisuje Żydom, aby na powrót stali się aktorami politycznymi? Brzemie historii dzieli tu symetrycznie, równo na pół:

30 W tej pozycji tekst w polskim przekładzie.

31 Zob. np. „Zarówno «średniowieczne barbarzyństwo» jak i «nieśmiertelny antysemityzm» pozbawiają nas, Żydów, wszelkiej nadziei” [Arendt 2012a: 82].

32 Dowodów zatarcia przez Arendt partykularności na rzecz podmiotu uniwersalnego dostarcza porównanie wczesnych wariantów eseju o antysemityzmie z opiniami wygłaszanymi w *Korzeniach totalitaryzmu*; por. np. „Jest oczywiste, że współczesny antysemityzm dziedziczy po średniowiecznych przodkach, a co za tym idzie, dziedziczy także ówczesną nienawiść do Żydów” [Arendt 2012a: 80], albo: „Nienawiść do Żydów jest wczesną formą antysemityzmu, jest antysemityzmem uwięzionym w formach religijnych” [Arendt 2012a: 82].

[...] tak jak antysemita ze zrozumiałych względów usiłował wyłgać się z odpowiedzialności za swoje czyny, tak samo Żydzi, atakowani i defensywni, w jeszcze bardziej zrozumiały sposób pragnęli uniknąć swojej części odpowiedzialności³³.

„Bycie ofiarą nie zwalnia z odpowiedzialności”³⁴ – przypomina Arendt, i trudno się z nią nie zgodzić. Ale z wnioskami, jakie wyciąga, już niekoniecznie. Gdy mowa o Zagładzie – pojawiają się judenraty. Gdy w grę wchodzi kapitalizm – w narrację wkraczają żydowscy finansjści w południowoafrykańskim Rundzie i Panamie³⁵.

Dalsze przykłady współodpowiedzialności ofiar znajdujemy w prototypie pierwszej sekcji *Korzeni totalitaryzmu*. „Rytualne morderstwa były igraszką, ale religijna nienawiść, która się za nimi kryła, była prawdziwa” [Arendt 2012a: 85]. „Antysemita zarzut zdrady jest zmyśleniem, ale wiara w niego ma swoje podstawy w [...] sposobie działania asymilacjonistów” [Arendt 2012a: 68] – czytamy.

Konstrukcja dwóch ostatnich twierdzeń sugeruje, że za zasłoną iluzji (pierwsza część zdania) kryje się ziarno prawdy (druga część zdania), z którego wyrasta historycznie zmienny antysemityzm. Opis wydaje się słuszny, ale jest niepełny. Tym, co przemilcza, są podstawowe, oparte na przymusie, relacje władzy, podporządkowujące mniejszość – większości. Czym innym jest dominacja, jaką dysponuje większość, a czym innym reaktywna skarga³⁶ lub wymuszone działanie uciskanych. W wywodzie Arendt, namawiającej do brania odpowiedzialności za historię, obie strony zostają zrównane. Stąd już tylko krok do zrównania zagrożeń wyobrażonych (w antropologii przemocy określanymi mianem *perceived*

33 Ten cytat z *Korzeni totalitaryzmu* przytaczam za Wasserstein [2009: 15] – nie mogłam odszukać go w przekładzie polskim.

34 Zob. przyp. 32.

35 Zagadnienie krytyki oskarżania Żydów przez Arendt i innych o plagi kapitalizmu poruszali Natan Sznajder [2010: 426], a także Shulamit Volkov [1995: 24-26].

36 Nawet tak szokująca, jak *Toledot Yeshu*, sławna średniowieczna „ewangelia getta”, w której Marię przedstawiono jako nierządnicę, poczynając Jezusa w lupanarze z rzymskim żołnierzem, jest przede wszystkim reakcją na ucisk.

threat) z rzeczywistymi, stwarzanymi przez napędzaną tymi wyobrażeniami agresywność [Tokarska-Bakir 2017]³⁷.

Wzięcie odpowiedzialności za coś, czego się nie zrobiło, to przepis na klęskę. To konserwacja nałogu, forma współzależnienia. Oczywistym skutkiem jest samonienawiść – uwewnętrznienie antysemityzmu przez nosicieli piętna – i rozgrzeszenie piętnujących³⁸. Z nauką ma to niewiele wspólnego, więcej z polityką symetrii i wypróbowanymi strategiami przetrwania.

Szczęśliwie dzisiejsze badania antysemityzmu są prowadzone nie w imieniu „Żydów”, których należałoby z czegoś wyleczyć, ale społeczeństw dotkniętych tą chorobą. Wbrew radom Arendt dopiero antysemityzm oglądany w rygorystycznie historycznym kontekście, w kontekście stosunków władzy, a zarazem w perspektywie strukturalnej ciągłości³⁹, ma szansę wyjawić swój sens – jako choroby właśnie. Współcześnie do takiego ujęcia antysemityzmu najbardziej zbliżył się David Nirenberg w książce *Anti-Judaism. The Western Tradition*. Odnosząc się do ewolucji funkcji, w jakich „judaizm” występował w języku nie-Żydów, badacz sugeruje, że był on „nie tylko religią ludzi o określonych wierzeniach”, ale nade wszystkim „zestawem idei i atrybutów, za pomocą których nie-Żydzi nadawali światu sens i krytycznie się do niego odnosili” [Nirenberg 2013: 3].

- 37 Jak pisze Volkov [1995: 26], antysemityzm nie jest bezpośrednią reakcją na realne okoliczności: „Ludzie nie reagują na wydarzenia bezpośrednio. W ramach procesu konceptualizacji i werbalizacji, budują interpretację swojego przeżywania świata i reagują tylko na tę stworzoną przez siebie samych koncepcję rzeczywistości, nie zaś na samą rzeczywistość. Każda interpretacja rzeczywistości jest samodzielnym, twórczym produktem ludzkiego ducha. Nierzadko oddziałuje silniej właśnie wtedy, gdy jest w całości lub części fałszywa”.
- 38 Na temat konieczności uwewnętrznienia antysemityzmu w procesie asymilacji pisali Peter Staudenmaier [2012: 164] oraz autorka niniejszego tekstu [Tokarska-Bakir 2013] za Sanderem L. Gilmanem.
- 39 Trudnym do zakwestionowania przykładem tego ujęcia może być formuła rozwoju antysemityzmu, do której sprowadził go Hilberg w *Shoah* Claude’a Lanzmanna: „Sugerowałbym istnienie postępu logicznego, powolnego dojrzewania aż po to, co można by nazwać kulminacją. Albowiem od dawnych czasów od VI wieku, od V i VI wieku, misjonarze chrześcijańscy powiadali Żydom: «Nie możecie żyć pośród nas jako Żydzi». Świeccy przywódcy, którzy poszli od późnego Średniowiecza ich śladami, zdecydowali więc: «Nie możecie już dłużej żyć pośród nas». Wreszcie nazisci zadekretowali: «Nie możecie już dłużej żyć»” [cyt. za: Lanzmann 1993: 85].

Ujęcie to uderzająco przypomina sposób, w jaki Claude Lévi-Strauss [1962] przedefiniował totemizm, stwierdziwszy, że totem nie służy do jedzenia, ale do myślenia. Trwałość antysemityzmu jako totemu Europejczyków wynikałaby więc z tego, że antysemityzm idealnie się do takiego myślenia nadaje. Problemem jest nie tylko wąty związek, jaki mają z nim realni Żydzi, ale przede wszystkim cena, jaką za utrzymywanie takiego systemu wierzeń płaci całe społeczeństwo.

Bibliografia

- Aharoni Zvi, Dietl Wilhelm (1998), *Operacja Eichmann. Jak to było naprawdę*, przeł. Michał Misiorny, Magnum, Warszawa.
- Arendt Hannah (1985), *Rozumienie a polityka*, przeł. Józef Sieradzki, „Literatura na Świecie”, nr 6, s. 152-154.
- Arendt Hannah (1987, 1998, 2010), *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. Adam Szostkiewicz, Znak, Kraków [wyd. 1: Hanna Arendt (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York].
- Arendt Hannah (2002), *Co pozostaje?*, rozm. przepr. Gunther Gauss, przeł. Jerzy Kałużny, „Przegląd Polityczny”, nr 55, s. 46-56.
- Arendt Hannah (2003), *O rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń, posłowie Piotr Nowak, Czytelnik, Warszawa.
- Arendt Hannah (2007), *Jewish Writings*, red. Jerome Kohn i Ron H. Feldman, Schocken Books, New York.
- Arendt Hannah (2011), *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Aletheia, Warszawa [wyd 1: 1958].
- Arendt Hannah (2012a), *Antysemityzm*, w: tejsze, *Pisma żydowskie*, przeł. Mieczysław Godyń, Piotr Nowak, Ewa Rzanna, wstępem poprzedził i oprac. Piotr Nowak, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa, s. 53-138.
- Arendt Hannah (2012b), *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg i Mariola Szawiel, Łośgraf, Warszawa [wyd. 1: Hannah Arendt (1951), *Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York].
- Aschheim Steven E., red. (2001), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley–London.
- Bauman Zygmunt (1992) *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. Franciszek Jaszuński, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa [wyd. 1: Zygmunt Bauman (1989), *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge].

- Benhabib Sheila (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks–London–Delhi.
- Bennett John W. (1959), *The human condition. Hannah Arendt*, „American Anthropologist”, vol. 61, z. 4, s. 684-688.
- Blass Thomas (2004), *The Man Who Shocked the World. The Life and Legacy of Stanley Milgram*, Basic Books, New York.
- Bourdieu Pierre (1991), *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford UP, Stanford.
- Browning Christopher (2000), *Zwykli ludzie. 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*, przeł. Piotr Budkiewicz, Bellona, Warszawa.
- Browning Christopher (2013), *How Ordinary Germans Did It*, „The New York Review of Books”, vol. 60, nr 11, [dostęp: 20 sierpnia 2020], <https://tinyurl.com/yx9wr9v4>.
- Brudny Michelle-Irène (2010), *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, przeł. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Bueno-Gómez Noelia (2014), *Collective memory and poetic justice in Galicia: A study of the „Coplas del Comandante Moreno”*, „Folklore”, vol. 125, nr 3, s. 286-305.
- Bueno-Gómez Noelia (2016), *A Critical approach to Hannah Arendt's concept of worldiness and its applicability in social sciences*, „Human Affairs”, vol. 26, z. 2, s. 201-211.
- Canovan Margaret (1974), *The Political Thought of Hannah Arendt*, Dent, London [cyt. za: Walter Laqueur (1979), *Re-reading Hannah Arendt*, „Encounter”, vol. 52, nr 3, s. 73-79].
- Cesarani David (2004), *Eichmann. His Life and Crimes*, Heinemann, London.
- Conrad Joseph (1911), *W oczach Zachodu*, [dostęp: 24 maja 2020], <https://tinyurl.com/yalkxghs>.
- Covington Coline (2012), *Hannah Arendt, evil and the eradication of thought*, „International Journal of Psychoanalysis”, vol. 93, z. 5, s. 1215-1236.
- Dietz Mary G. (2000), *Arendt and the Holocaust*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, red. Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, s. 86-110.
- Fischer-Defoy Christine, red. (2007), *Das private Adressbuch Hannah Arendt: 1951-1975*, Koehler & Amelang, Leipzig.
- Goldhagen Daniel J. (1999), *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holocaust*, przeł. Wiesław Horabik, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Goody Jack (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Heiber Helmut (1966), *Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.
- Hilberg Raul (2012), *Pamięć i polityka. Droga historyka Zagłady*, przeł. Jerzy Giebułtowski, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa [wyd. 1: Raul Hilberg (1996), *Politics of Memory. The Journey of a Holocaust Historian*, Ivan R. Dee, Chicago].
- Hilberg Raul (2014), *Zagłada Żydów europejskich*, t. 1-3, przeł. Jerzy Giebułtowski, Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa [The Destruction of European Jews, wyd. 1 amerykańskie – 1961, wyd. 2 poszerz. – 1985, wyd. 3 – 2003].
- Ingrao Christian (2013), *Wierzyć i niszczyć. Intelktualiści w machinie wojennej SS*, przeł. Magdalena Kamińska-Maurugeon, Czarne, Wołowiec.
- Kedourie E. (1958), *A Society of jobholders. The human condition*, „The Manchester Guardian Weekly”, December 11.
- Klausen Jimmy Casas (2010), *Hannah Arendt's anti-primitivism*, „Political Theory”, vol. 38, nr 3, s. 394-523.
- Kristeva Julia (2007), *Geniusz kobiecy. Hannah Arendt. Biografia*, przeł. Jacek Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Lanzmann Claude (1993), *Shoah*, przeł. Marek Bieńczyk, Novex, Koszalin.
- Laqueur Walter (1979), *Re-reading Hannah Arendt*, „Encounter”, vol. 52, nr 3, s. 73-79.
- Laqueur Walter (1984), *Young Germany: A History of the German Youth Movement*, Transaction Books, New Brunswick-London.
- Laqueur Walter (1998), *The Arendt Cult. Hannah Arendt as Political Commentator*, „Journal of Contemporary History”, vol. 33, nr 4, s. 483-496.
- Laqueur Walter (2001), *The Arendt Cult. Hannah Arendt as Political Commentator*, w: *Hannah Arendt in Jerusalem*, red. Steven E. Aschheim, University of California Press, Berkeley-London.
- Lévi-Strauss Claude (1962), *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Lévi-Strauss Claude (1969), *Mysł nieoswojona*, przeł. Andrzej Zajązkowski, PWN, Warszawa.
- Mosse George L. (1972), *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeszy*, Czytelnik, Warszawa.
- Nirenberg David (2013), *Anti-Judaism. The Western Tradition*, W.W. Norton & Company, New York.
- Noudelmann François (2015), *Le génie du mensonge*, Max Milo Éditions, Paris.

- Passent Daniel (2007), *Zbrodniarz na łamach*, „Polityka”, 10 marca, [dostęp: 24 maja 2020], <https://tinyurl.com/y877fbgx>.
- Platon (1922), *Gorgiasz*, przeł., wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki, Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów–Warszawa.
- Robinson Jacob (1965), *And the Crooked Shall Be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, Macmillan, New York.
- Rupnow Dirk (2009), *Racializing Historiography: anti-Jewish scholarship in the Third Reich*, „Patterns of Prejudice”, vol. 42, nr 1, s. 27-59.
- Schneeberger Guido (1062), *Nachlese zu Heidegger*, Verlag: Privatdruck (Suhr, dokument nr 132, Bern).
- Serafin Andrzej (2014), *O najchytrzejszym z podstępów. Glosa do filmu „Hannah Arendt” Margarethe von Trotty*, „Kultura Liberalna”, nr 287, [dostęp: 24 maja 2020], <https://tinyurl.com/y9qyhway>.
- Stangneth Bettina (2017), *Eichmann sprzed Jerozolimy. Uciezka zbrodniarza wszechczasów*, przeł. Barbara Ostrowska, Świat Książki, Warszawa [Bettina Stangneth (2011), *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmoerders*, Arche, Hamburg].
- Staudenmaier Peter (2012), *Hannah Arendt's analysis of antisemitism in The Origins of Totalitarianism: a critical appraisal*, „Patterns of Prejudice”, vol. 46, nr 2, s. 159-160.
- Swaan Abram de (2015), *The Killing Compartments. The Mentality of Mass Murder*, Yale University Press, New Heaven–London.
- Sznaider Natan (2010), *Hannah Arendt and the Sociology of Antisemitism*, „Osterreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft”, vol. 39, nr 4, s. 421-434.
- Tokarska-Bakir Joanna (2013), „Hassliebe”. Żydowska samonienawiść w ujęciu Sander L. Gilmana (część pierwsza: od Hermana z Moguncji do Johannes Pffefferkorna)”, „Studia Litteraria et Historica”, nr 2, s. 27-59.
- Tokarska-Bakir Joanna (2017), *The Polish underground organization Wolność i Niezawisłość and anti-Jewish pogroms, 1945-6*, „Patterns of Prejudice”, vol. 51, z. 2, s. 111-136.
- Traverso Enzo (2014), *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Książka i Prasa, Warszawa.
- Trunk Izajasz (1972), *Judenrat. The Jewish Councils of Eastern Europe*, Macmillan, New York.
- Villa Dana (2000), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, red. Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge.

- Volkov Shulamit (1995), *Antysemityzm jako kod kulturowy*, w: tejże, *Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w. Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie*, red. Barbara Breysach i in., Znak, Kraków, s. 7-41.
- Wasserstein Bernard (2009), *Blame the victim. Hannah Arendt among the Nazis. The historian and her sources*, „Times Literary Supplement”, 9 października, s. 13-15.
- Weil Simone (1961), *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, wprowadzenie Andrzej Wielowieyski, Znak, Kraków.
- Wodziński Cezary (1998), *Światłocienie zła*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław.
- Yakira Elhanan (2010), *Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure*, „Israel Studies”, vol. 11, nr 3, s. 31-61 [cyt. za: Natan Sznajder (2010), *Hannah Arendt and the sociology of Antisemitism*, „Osterreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft”, vol. 39, nr 4, s. 421-434].
- Young Iris Marion (1990), *Justice and Politics of Difference*, Princeton UP, Princeton [cyt. za: Noelia Bueno-Gómez (2016), *A Critical approach to Hannah Arendt's concept of worldiness and its applicability in social sciences*, „Human Affairs”, vol. 26, z. 2, s. 201-211].

Joanna Tokarska-Bakir

Hannah Arendt and the Study of Antisemitism. Antisemitism as Europeans' Totemism

This article is based on the available philosophical and historical Holocaust studies and offers a critical review of the reception of Hannah Arendt's philosophical concepts of antisemitism and Jewish history, including Shoah.

Keywords: Hannah Arendt; Eichmann trial; antisemitism.

Joanna Tokarska-Bakir – antropolożka kultury i religioznawczyni. Pracowniczką Instytutu Slawistyki PAN, członek korespondent PAN. Stypendystka Andrew W. Mellona, Aleksandra von Humboldta, Davis Center for Historical Studies, Princeton University; Marie Curie Fellowship w Institute for Advanced Study w Princeton, Imre Kertész Kolleg Jena. Autorka m.in. *Légendes du sang. Une anthropologie du préjugé antisémite en Europe* (2015; wyd. pol. *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*, 2008), *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939-1946* (2012; wyd. ang. *Pogrom Cries*, 2017), *Pod klątwą. Społeczny portret pogromu kieleckiego*, 2 tomy (2018), *Bracia miesiące. Studia z antropologii historycznej Polski 1939-1946* (2020).