

Jan Kutnik (Lublin)

Filozofia Emmanuela Lévinasa jako odpowiedź na doświadczenie Zagłady

Pamięć o Zagładzie i problematyka doświadczenia Holokaustu nie dotyczy tylko i wyłącznie badań historycznych. Oddźwięk tragedii, wywołanej ludobójczą polityką III Rzeszy i jej wieloaspektowe konsekwencje są przecież badane praktycznie przez wszystkie nauki zorientowane humanistycznie i społecznie. Dziwić nie może żywe zainteresowanie chociażby ze strony psychologów, i tych którzy sami doświadczyli piekła obozów i przeżyli, jak np. Viktor Frankl¹, czy Bruno Bettelheim², jak i tych, którzy po wojnie starali się zrozumieć i pomóc ocalałym radzić sobie ze stresem porazowym, jak np. Aaron Antonovsky³. Uzasadniania z pewnością nie wymaga także teza, iż zdarzeniem tym, jego historyczną faktycznością i realnością oraz reperkusjami odczuwanymi po dziś dzień, zajmuje się wciąż również i filozofia. Przewartościowanie myślenia o człowieku i jego świecie, jakie nastąpiło w wyniku makabrycznych doświadczeń drugiej wojny światowej znalazło szeroki oddźwięk w różnych formach ludzkiej aktywności twórczej i intelektualnej. Holokaust był zjawiskiem wstrząsającym i bezprecedensowym, rzucającym szpetny i ponury cień na człowieczeństwo, i postawił przed filozofią niezwykle trudne zadanie nadania mu interpretacji.

W ramach dociekań filozoficznych, co również nie powinno dziwić, doświadczenie Zagłady szczególnie zainteresowało przede wszystkim etyków, aksjologów i antropologów. Autorzy różnych nurtów i „szkół” w długi czas po koszmarze masowego mordy starali się uporać z traumą ludobójstwa. Nazwanie, czy też opisanie zła, nosi znamiona społecznej terapii, niezależnie od tego, czy odbywa się językiem sztuki, czy też w dyskursie naukowym. Na styku trzech wymienionych wyżej dziedzin filozoficznych oraz klasycznej metafizyki musiano przewartościować, redefiniować, a być może zbudować zupełnie na nowo – wcześniej, zdawało się dość abstrakcyjny i w tym pewnym specyficznym sensie scholastyczny – problemat teodycei. Filozofowie starali się objąć w racjonalnym dyskursie (mierząc się przy tym z zagrożeniem trywializującej racjonalizacji) niewyobrażalną pustkę po dziesiątkach milionów brutalnie wymordowanych ofiar wojny. Z jednej strony, podejmowali próby by pojąć tę

¹ V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2013.

² B. Bettelheim, *The Informed Heart. Autonomy in a Mass Age*, New York 1971.

³ A. Antonovsky, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*, przeł. H. Grzegółowska-Klarkowska, Warszawa 2005.

ofiara ludzkości, wytłumaczyć i opisać ją. Z drugiej natomiast, podejmowanym zadaniem była „reanimacja” sumienia tych, którzy doświadczyli, patrzeli, cierpieli, także i mordowali, i przeżyli. W tym pierwszym trendzie intelektualnym zdaje się znajdować myśl na przykład Hanny Arendt⁴, kiedy mówiła ona o „banalności zła”. Choć piętno Holokaustu odnaleźć można także w dziełach szeregu innych filozofów na całym świecie, spośród których niektóre tezy, jak na przykład Theodora Adorno⁵, wykroczyły poza sale wykładowe uczelni, zataczając dużo szersze kręgi w kulturze.

Geneza filozofii dialogu – kontekst historyczny

Emmanuel Lévinas był jednym z wielu myślicieli, u którego reakcja na Holokaust, a także osobiste wojenne przeżycia i lęk o najbliższych, znalazły swoją odpowiedź i odreagowanie w rozważaniach filozoficznych, których głównym tematem był rozwój podmiotowości. Sama filozofia dialogu, której był reprezentantem, powstała oczywiście w innym kontekście historycznym, bowiem, niemalże dosłownie, w okopach pierwszej wojny światowej i rodziła się wobec traumy owej „Wielkiej Wojny”. Nim przedstawię w jaki sposób Lévinas starał się okiełznać osobiście bolesne doświadczenie Holokaustu, to wydaje mi się koniecznym, aby w pierwszej kolejności naszkicować krótko kontekst filozoficzno-historyczny myśli dialogicznej *per se*. Nie idzie tu przy tym o to, że Lévinas miał jakieś szczególne prawo prowadzić rozważania o Holokauście, dlatego, że doświadczył go osobiście. To raczej filozofia dialogu, której był przecież prominentnym reprezentantem, stanowi szczególny nurt, gdyż jej właściwym źródłem i początkiem jest myślenie o autentycznie międzypodmiotowej relacji z drugim człowiekiem, a ostatecznym celem wykazanie jego niezbywalnego upodmiotowienia. Czyli jest ona radykalną negacją wszelkiego myślenia polaryzującego i totalizującego, definiującego „panów”, którzy jako swoją „misję dziejową” uznali zapanowanie nad „podludźmi”. Ponadto, jako kolejny istotny powód wskazałbym na to, że jest to wciąż dość współczesny nurt w filozofii żydowskiej, bardzo silnie zakorzeniony w religii i kulturze Izraela. Jej sukces spowodował, że uznaje się ją za jeden z ważniejszych z nurtów filozofii współczesnej jako takiej, tuż obok fenomenologii, egzystencjalizmu, strukturalizmu, czy postmodernizmu. A sam Lévinas należy obecnie do wąskiego grona najczęściej komentowanych i interpretowanych filozofów współczesnych⁶.

Filozofia dialogu powstała tuż po I wojnie światowej, jako myśl silnie związana w swej genezie z wizją człowieka wynikającą ze rdzenia tradycji judeochrześcijańskiej. Co dosyć istotne, jest to nurt filozofii radykalnie teistycznej, gdzie refleksja sil-

⁴ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 2004.

⁵ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

⁶ K. Gurczyńska-Sady, W. Sady, *Wielcy filozofowie współczesności*, Kęty 2012, s. 116-127.

nie i wyraźnie przeniknięta jest zakładaną obecnością i istnością Boga. Niemalże *ex definitione* nie ma ateistycznej lub agnostycznej filozofii dialogu. Od swego powstania rozwijała się ona w pewnym sensie dwutorowo, bowiem dialogizm został podjęty z jednej strony przez myślicieli żydowskich, a z drugiej – chrześcijańskich. W tym drugim przypadku prekursorami byli m.in., austriacki nauczyciel szkolny, Ferdynand Ebner, czy Gabriel Marcel, obaj wplatający w swoje rozważania wyraźnie także wątki egzystencjalne. Dialogizm połączony z judaizmem objawił swoje *credo* na kartach wydanej w 1921 roku *Gwiazdy Zbawienia* autorstwa Franza Rosenzweiga⁷ oraz w opublikowanym dwa lata później *Ja i Ty* Martina Bubera⁸.

Nurt powstał więc i ukształtował się niemalże dwadzieścia lat przed wybuchem II wojny światowej i dekadę przed dojściem Adolfa Hitlera do władzy. Stąd też zdarzenia te, narodziny nazizmu i zagrożenie kolejną wojną światową, nie miały, bo nie mogły mieć, wpływu na istotę głoszonych w jego ramach poglądów. Rosenzweig zmarł w roku 1929, w związku z czym nie doświadczył nazistowskiego terroru. Z kolei fundamentalny traktat Bubera, w 1933 roku był już dziełem liczącym sobie zgoła 10 lat, znanym i szeroko komentowanym. Sam Buber w dwudziestolecie międzywojennym zdecydowanie był autorem co najmniej rozpoznawalnym. Obecnie, być może, jest lepiej znany szerszemu gronu odbiorców bardziej ze względu na swoje religioznawcze badania, poświęcone i promujące chasydyzm, aniżeli za wkład w filozofię dialogu. Wyrósł on w kulturze niemieckojęzycznej, z którą był bardzo blisko i silnie związany, którą uważał wręcz za swoją własną i rodzimą, i to pomimo praktykowania judaizmu oraz znacznego zaangażowania w społeczno-narodowościowe ruchy żydowskie.⁹

Przez stosunkowo długi czas po 1933 roku Buber zdawał się bagatelizować incydenty antysemityczne w Niemczech. Opuścił III Rzeszę ostatecznie i na zawsze dopiero w marcu 1938 roku, miesiąc po swoich 60 urodzinach, migrując na stałe do Palestyny. Dyskryminacja i wykluczenie, którego doświadczał w Niemczech wpłynęły znacznie na postrzeganie przez niego kwestii i konfliktu żydowsko-arabskiego, gdzie był gorącym orędownikiem partnerskiego dialogu między zwaśnionymi społecznościami oraz ostrzegał przed budzeniem się nacjonalizmu żydowskiego. Ze względu na niepopularność głoszonych przez niego poglądów społeczno-politycznych, jak to opisuje m.in. Gerhard Wehr, spotykał się z formami ostracyzmu ze strony swych rodaków, które skutkowały np. trudnościami w rozwoju jego kariery akademickiej.

⁷ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.

⁸ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.

⁹ G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007.

Lévinas o wojnie i Zagładzie

Ze względu na to, że myśl Bubera w roku 1939 była już ukształtowana i pod wpływem wojny nie dokonał on znaczących zmian w swej koncepcji, jak i biorąc pod uwagę fakt, że udało mu się wraz z najbliższą rodziną opuścić Europę przed wybuchem wojny, zdecydowałem się przedstawić zagadnienie Holokaustu w ujęciu filozofii dialogu właśnie na przykładzie twórczości, urodzonego w 1906 roku w Kownie, Lévinasa. Rodzinne miasto opuścił on w 1923 roku i udał się na studia do Francji. W roku 1928 przebywał na stypendium w Niemczech, gdzie pod wpływem zajęć i spotkań z Edmundem Husserlem i Martinem Heideggerem kształtowało się jego podejście do dociekań filozoficznych. Doktoryzował się jeszcze przed wojną w nowej, przybranej ojczyźnie, gdyż przyjął obywatelstwo Francuskie i na Litwę już nie wrócił. Ze względu na nowe obywatelstwo został zmobilizowany w 1939 roku. Służył w korpusie oficerskim i w 1940 roku został wzięty do niewoli i spędził całą wojnę w obozie jenieckim nr 1492. W tym czasie jego żonie Raisie i ich kilkuletniej córeczce Simone udało się przetrwać wojnę w ukryciu. Natomiast cała rodzina, która pozostała w Kownie straciła życie w tamtejszym getcie.¹⁰

Doświadczenia wojenne, lęk o życie żony i dziecka oraz utrata bliskich na skutek okrutnej eksterminacji litewskich żydów, odcisnęły silne piętno na powojennej twórczości filozoficznej Lévinasa. Dlatego to właśnie ją chciałbym potraktować jako egzemplifikację dialogicznego podejścia. Doktorat napisany przed wojną miał charakter historyczny, a oryginalna, nowa myśl, szukająca odpowiedzi na wstrząsający fakt wojny i traumę Zagłady znalazła swój wyraz na stronach wydanej w 1961 roku rozprawy pt. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*.¹¹ Mówiąc ogólnie o Lévinasie, warto jeszcze nadmienić, że był on myślicielem o stylu filozofowania raczej nie „akademickim”, jeśli idzie o preferowaną formę wypowiedzi (choć został profesorem Nanterre i Sorbony). Ważniejsze było dla niego właściwe i drobiazgowo rozpoznanie problemu, rzetelny fenomenologiczny opis, niż wskazywanie dogmatycznych odpowiedzi i rozwiązań. Dlatego wydaje mi się, że w odniesieniu do jego twórczości można metaforycznie stwierdzić, iż dzieła swe świadomie wieńczył raczej trzykropkiem, aniżeli kropką. Przy czym, wywołując efekt pewnego niedopowiedzenia, zdarzało mu się głosić sądy dosyć radykalne.

Systematyzując dociekania Lévinasa należy wyjść od problemu sformułowanego w następujący sposób: nim doszło do Zagłady, pojawiła się jej idea, jakiś pomysł, a zatem, aby zapobiec powtórzeniu *Szoah*, czy też jakiegokolwiek innej formy ludobójstwa, należy rozpoznać wnikliwie genezę tego, co stanowi dla takich aktów czystego

¹⁰ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, t. 2, Kraków 2009, s. 576-589.

¹¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2012.

zła „pożywkę”. Precyzując, aby zrealizować ten cel należy rozpoznać, nie tylko źródła samej idei, ale także psychospołeczne uwarunkowania i przyczyny jej urzeczywistnienia. Jeśli mówimy o przyczynach leżących w sferze idei, czyli zapośredniczonych w określonej ideologii, to tym samym należy poszukać ich w tragicznie błędnych koncepcjach i założeniach filozoficznych, które legitymizowały i sankcjonowały – nie zawsze wprost – zbrodnie tak „prawego”, jak i „lewego” totalitaryzmu.

Bezpośrednie odwołania do Holokaustu rozsiane są przeważnie w różnych miejscach Lévinasowskiej eseistyki¹² i dotyczą one wspomnianego problemu teodycei¹³. Warto w tym miejscu krótko wspomnieć, co kryje się za tym charakterystycznym dla klasycznej metafizyki, terminem, ukutym w osiemnastym stuleciu przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza (choć sam problem był oczywiście obecny w refleksji filozoficznej już od stuleci wcześniej). Określenie tego filozoficznego dylematu pochodzi ze starożytnej greki, od słów *theos* – bóg i *dike* – sprawiedliwość, a rozstrzygane pytanie dotyczy tutaj genezy i możliwości zła. Innymi słowy: jak wytłumaczyć sobie istnienie zła, skoro jest ono tak realnie odczuwalne i doznawane w świecie stworzonym przez dobrego Boga. Wszakże Bóg utożsamiany z dobrem najwyższym nie może być stwórcą zła; a czy to, że zło istnieje nie odbierałoby mu przypadkiem wszechmocy. Z innej strony, teodyceę określa się jako „obronę Boga i boskiej opatrności wobec faktu istnienia zła”. Z tym problemem, tak przecież poważnym dla osób wierzących, w dziejach filozofii starano się poradzić sobie w bardzo różny sposób. Część myślicieli doszukiwała się pewnego rozwiązania tej kwestii w stwierdzeniu, że zło pochodzi wyłącznie od człowieka i jest – delikatnie mówiąc – ogromnie wysoką ceną za najwyższy dar, jaki otrzymał on od Boga w doczesnym życiu, czyli wolną wolę.

Zagadnienia teodycei i istoty zła, wysoce abstrakcyjne i w tym sensie – jak już wspominałem – scholastyczne, nabrały zdecydowanie innego znaczenia po II wojnie światowej i po Holokauście, kiedy bezkresne zło nazistowskiej ideologii doprowadziło do anihilacji milionów i przetrąciło moralny kręgosłup człowieka współczesnego. Ów – niestety – chyba wciąż zrasta się krzywo. Eskalacja przemocy tak czystej, mechanicznej i precyzyjnej, przemocy dla samej przemocy, o tak porażającej, bo totalnej sile rażenia, najpewniej nie miała przecież miejsca nigdy wcześniej w dziejach. Wskazując stosowną referencję w odniesieniu do różnych ujęć teodycei po Holokauście, chciałbym zwrócić uwagę na rozważania Grażyny Osiki, ze studium *Holokaust a teodycea*,¹⁴ by przejść następnie do ujęcia i uwag formułowanych przez samego Lévinasa. Autorka wspominała w nich o rozmyślaniach dotyczących teodycei obecnych w nie-

¹² Zob. P. Domka, *Myśl filozoficzna Emmanuela Levinasa wobec problemu Holokaustu*, „Humanities and Social Sciences”, 2013, vol. XVIII, 20/3, s. 31-46.

¹³ Zob. M. Kozak, *Wojna jako doświadczenie przemocy bycia w myśli Emmanuela Lévinasa*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2014, t. XLII, s. 103-116.

¹⁴ G. Osika, *Kondycja człowieka po doświadczeniu zła radykalnego Holokaustu* [w:] *Holokaust a teodycea*, pod red. J. Diatłowskiego, K. Rąb i I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 81-94.

przetłumaczonym na język polski tekście Lévinasa zatytułowanym „Zbędne cierpienie” (*La Souffrance inutile*, przekł. ang. *Useless Suffering*)¹⁵, konstatując, że jest to kwestia, która po Auschwitz straciła rację swojego istnienia i nie można jej po prostu zasadnie stawiać. Bóg jest dla Lévinasa najwyższą formą Transcendencji, zatem Jego samego nie mogło być w żadnym sensie „przy komorach gazowych” (jest On w swej istocie wszakże „nie z tego świata”). Jak wskazuje na to Tadeusz Gadacz, Bóg w myśli Lévinasa jest tak transcendentny, że aż nieobecny.¹⁶ Choć to tylko jedna strona medalu. Lévinas bynajmniej nie był przecież ani agnostykiem, ani tym bardziej ateistą, i tym samym zauważał, że cała tragedia „metafizyczna”, jaka doprowadziła do idei „ostatecznego rozwiązania”, tkwiła między innymi w tym, że masowo i globalnie przestano Go-Boga dostrzegać w obliczu Innego, Drugiego, stojącego naprzeciwko mnie – człowieka. Przestano dostrzegać i jest to wyjątkowo bolesny historyczny fakt, ujawniający się w dwudziestym wieku właściwie w obu wojnach światowych. Przywodzi on ku kolejnemu i ważniejszemu pytaniu: „tylko dlaczego tak się stało?”.

Ludzie wyrwani ze swej „zwykłej” egzystencji stanem wojny, łatwo redukowali zarówno w sobie, jak i w innych wymiar podmiotowy. Zdaje się, że na taki stan rzeczy kultura chrześcijańskiej Europy faktycznie pracowała najpewniej od stuleci, podtrzymując i utrwalając pewne „błędne pojęcia” w filozofii jako nośniku znaczeń i matrycy ich rozumienia. Wybrzmiewa w tym bardzo mocne oskarżenie, które – w mojej ocenie – jednocześnie nie jest bynajmniej ani rozpaczliwe, ani historyczne. A argumenty na jego poparcie łatwo znaleźć. Faktem jest, że Fryderyk Nietzsche, przykładowo, kiedy głosił „śmierć Boga”, dokonywał przy tym destrukcji obiektywnej hierarchii wartości, która zawsze potrzebuje jakiejś sankcji w czymś absolutnym, niezmiennym, czyli innym od ludzkiej podmiotowości. I o ile, nikt obeznany z jego filozofią nie wywiedzie z niej żadnej nienawistnej ideologii nawołującej do mordu, to niestety – jak się okazało – łatwo było ją zwulgaryzować i wypaczyć w takim właśnie kierunku. Przy czym owo wypaczenie, nieistotne że zupełnie sprzeczne ze swym źródłem, trafiło na uprzednio przygotowany i, u progu dwudziestego wieku, bardzo żyzny już grunt.

Lévinas, polemizując z filozofią „śmierci boga”, głosił śmierć teodycei w jej klasycznej formie po Auschwitz, a nie nieistnienie samego Boga. Aby okiełznać zło absolutne, w swej istocie pozbawione elementarnego sensu i uzasadnienia, należy w sytuacji ekstremalnej postarać się nadać mu pewien sens (czy też – znaczenie). Lévinas poszukiwał tutaj odpowiedzi i kierował swoją uwagę na następujące rozwiązanie: by w sytuacji niewyobrażalnego cierpienia, bezinteresownie dać siebie za Inne-

¹⁵ E. Levinas, *Useless Suffering*, przekł. R. Cohen [w:] *The Provocation of Levinas. Rethinking the other*, pod red. R. Bernasconi i D. Wood, s. 156-165.

¹⁶ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 596-597.

go, ujawniając tym autentyczną odpowiedzialność najwyższego, bowiem „ostatecznego”, stopnia. Faktycznie, jak doskonale wiadomo, w strasznej rzeczywistości obozu, akty takiej najwyższej ofiary miały przecież miejsce. Wówczas właśnie Bóg miałby przezierać poprzez gęsty i lepki ogrom zła. W sedno tego, co starał się uchwycić i wyrazić Lévinas utrafił zwięzłe wybitny polski znawca filozofii dialogu – Jan Andrzej Kłoczowski – który podkreślał, że „teodycea jest próbą usprawiedliwienia Boga, ale przed nami. Natomiast tym, co naprawdę oddaje sprawiedliwość, jest oddanie życia. To jest ślad Boga, który nie będąc obecny w tradycyjny sposób, faktycznie objawia się poprzez czyn człowieka”.¹⁷ W czasie Zagłady, kiedy uprzedmiotowienie człowieka zachodziło zarówno wobec katów (stawali się narzędziami), jak i ofiar (zbędne rzeczy), sposób bycia jednostki podobny był korodującej maszynie. W takich warunkach wzlot i wstąpienie, urzeczywistnione w powziętej decyzji, przekutej dodatkowo w konkretne działanie, na najwyższy możliwy poziom odpowiedzialności związany z darowaniem swojego istnienia za życie Innego, jawił się jako największy możliwy cud.

Taka interpretacja, nadana osobliwej sytuacji ekstremalnie granicznej, znajdowała swój dobitny wyraz w głośnym stwierdzeniu Lévinasa, mówiącym o tym, że rok 1941 to „dziura w dziejach”. Był to rok, w którym hitlerowskie Niemcy starły się ze stalinowską Rosją w wielkim zwarciu dwóch krwiożerczych mocarstw i ideologii absolutnie totalitarnych, w którym nacjonalistyczny imperializm japoński w swym szaleństwie pchnął do wojny praktycznie nieograniczoną potęgę amerykańskiej maszyny gospodarczej; rok, w którym Maksymilian Kolbe przybył do Auschwitz oraz w którym miała miejsce prapremiera *Quatuor pour la fin du temp* Oliviera Messiaena; rok, w którym polscy mieszkańcy Jedwabnego zgładzili swych żydowskich sąsiadów. Lévinas pisał w eseju zatytułowanym „Znaczenie i sens” (*La Signification et le Sens*), że rok ów stanowi właśnie „dziurę w dziejach świata”. Dziurę, która rozszerzając się pochłonęła znaczną część ludzkość w otchłań nicości. Lévinas pisał dokładnie w następujących słowach:

„Rok 1941! Dziura w dziejach. Rok, kiedy wszyscy widzialni bogowie nas opuścili, kiedy Bóg naprawdę umarł albo powrócił do swej nieobjawialności. Osadzony w więzieniu człowiek nadal wierzył w nieobjawioną przyszłość i zachęcał do pracy w czasie teraźniejszym w imię najodleglejszych rzeczy, których teraźniejszość jest najodleglejszym zaprzeczeniem. Jest coś małego i wulgarного w działaniach podjętych dla doraźnych skutków, to znaczy w ostatecznym rozrachunku (...) dla doraźnej naszej egzystencji. I jest wielka szlachetność w energii wyzwolonej z objęć teraźniejszości. Robić coś dla najodleglejszych rzeczy w chwili zwycięstwa hitleryzmu, w głu-

¹⁷ J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 109.

chych godzinach nocy płynącej już bez godzin, to – niezależnie od oceny «występujących sił» – bez wątpienia szczyt szlachetności”¹⁸

Ratunek dla ludzkości – etyka jako filozofia pierwsza

We wstępie do *Całości i nieskończoności* Lévinas wyjaśniał czemu ma służyć pisane przezeń dzieło i wskazywał też pobudki, dla których książka ta została napisana.¹⁹ W tej pierwszej części swej rozprawy analizował fenomen wojny i jej wpływ na kształtowanie ludzkiej egzystencji. Mówił o doświadczeniu wojny, uniwersalizując ją i zamykając w tym pojęciu wszystkie popełnione wówczas ludobójstwa. Nie wyszczególniał w tym fragmencie Holokaustu, ale siłą rzeczy piętno doświadczonej Zagłady odcisnięte zostało tutaj najbardziej. Stan wojny zatem, mający to do siebie, że nicuje, wywraca ustalony porządek świata „na drugą stronę”, dekonstruuje dogłębnie tym samym otaczającą człowieka rzeczywistość. Co się dzieje w sferze moralności określającej istotowo ludzkie jestestwo? Moralność praktycznie zostaje zawieszona, ludzki czyn staje się radykalnie zdeterminowany przez okoliczność i jako niewolny odbywa się *de facto* poza dobrem i złem. Wszelkie imperatywy zostają zawieszane, a tym samym gwałtownej erozji ulega tożsamość każdej jednostki wtłoczonej w tryby maszyny wojennej, czy to żołnierza, czy cywila. Z jednej strony, niewątpliwie też czas wojny wyzwala przecież w człowieku moc do spełniania czynów heroiczych, ale z drugiej strony – ponieważ ten sam czas wojny „zwalnia” ludzi z człowieczeństwa – ci którzy nie potrafili zachować się heroicznie nie mogą być oceniani negatywnie.

Lévinas zauważał, że „oblicze bytu odsłaniające się w wojnie oddaje pojęcie całości, które dominuje w całej zachodniej filozofii”²⁰. Co oznacza to enigmatyczne stwierdzenie? Za co Lévinas krytykuje paradygmat myślenia charakterystyczny dla łacińskiej kultury umysłowej? Jaki jest tutaj związek przyjmowanej „filozofii całości” z wojną? Filozofia europejska jest filozofią strukturalnego prymatu całości nad częścią i filozofią poszukującą racjonalnego uzasadnienia dla takiego oglądu. W tym ruchu dominuje myślenie metafizyczne, czyli stanowiące źródłowo ogólną teorię bytu. A ontologia jako taka, jest wedle Lévinasa ze swej istoty filozofią przemocy i dominacji – poszukuje ona bowiem różnych całości, bytów ogólnych, totalności dominującej nad jednostkowością. Francuski myśliciel podkreślał, że pisze swoje prace, by obronić subiektywność, indywidualność każdej ludzkiej egzystencji przed intelektualnym i ideologicznym zredukowaniem jej do części tkwiącej w jakiejś określonej większej całości. Jeszcze inaczej mówiąc, powszechne i „naturalne” (w sensie – zwyczajne) dla kultury europejskiej myślenie „ontologiczne” prowadzi w nieunikniony sposób do

¹⁸ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie”, 1986, s. 261.

¹⁹ Tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 3-16.

²⁰ Tamże, s. 4.

groźnej wizji, błędnej koncepcji społecznej, która w konsekwencji wiedzie do umniejszenia wartości życia jednostki. Przykładem filozofii radykalnie, skrajnie totalizującej był system heglowskiej metafizyki, której duch kulturowo patronował narodzinom niemieckiego nacjonalizmu w XIX stuleciu.²¹

Czym można i należy zastąpić paradygmatyczne myślenie ontologiczne? Ze względu na udowodnioną wojną kruchość, ale i najwyższą wartość moralności, totalizującą metafizykę należałoby, wedle Lévinasa, zastąpić myśleniem zorientowanym etycznie, czyli w swej istocie mówiącym o dobrym, właściwym, po prostu moralnym, postępowaniu danego człowieka, danej jednostki wobec innej istoty ludzkiej (a zapewne i wszelkiej istoty żywej). W tym sensie, myślenie etyczne zawsze wychodzić będzie od konkretnej jednostki i przyjmowanych przez nią postaw. Aby wprowadzić rozwój społeczeństw na właściwe tory, trzeba „po Auschwitz” nowego myślenia. Inaczej mówiąc - wedle Lévinasa - tylko zmiana myślenia, a nie żadne prawa, czy umowy międzynarodowe (jak to zresztą dobitnie pokazują np. dzieje dyplomacji dwudziestolecia międzywojennego), może zmienić/naprawić zwichrowane totalitaryzmem struktury społeczne. Celem zmian ma być oczywiście trwale utrzymanie pokoju.

Jak go osiągnąć? Potocznie uważa się, że właśnie poprzez dyplomację - ale na fałsz takiego podejścia wskazuje chociażby kasus Monachium 1938. Jak osiągnąć zatem trwałość? Wedle Lévinasa wyłącznie przy pomocy autentycznego nobilitowania znaczenia moralności i refleksji etycznej - bowiem jedynym czynnikiem, który powinien determinować człowieka w każdym czasie, w każdej przestrzeni i okolicznościach, powinien być wytworzony indywidualnie, przez każdą jednostkę, a zakorzeniony w wychowaniu i kulturze człowieka „niezawieszony” imperatyw - „nie zabijaj”. „Nie zabijaj”, fundamentalne przykazanie chrześcijańskiej Europy, w latach 1939-1945 zostało haniebnie odrzucone, zawieszono i to wskutek tego przecież, w sercu tejże Europy, rozpoczął się szaleńczy festiwal zabijania.

Wydaje się, że dosyć jaskrawo i zupełnie naturalnie, wobec tak formułowanych, radykalnych stwierdzeń, powstaje pytanie: czy nie jest to nazbyt idealistyczne myślenie, całkowicie oderwane od ludzkiej, jakże nieidealnej natury? Jak można tutaj bronić tez i obserwacji czynionych przez Lévinasa? Uważam, że trafnie, w tak silny i jednoznaczny sposób, podkreślał on, i jest to zawsze godne akcentowania, że bez przekształcenia, zmodyfikowania relacji do Innego, kwestii pokoju nie można powierzać wyłącznie sferze polityki i dyplomacji. Jeśli wytworzenie relacji interpersonalnych rugujących przemoc w sensie masowej eksterminacji nie jest możliwe w danym modelu społecznym, to wówczas poprzez zmianę sposobu myślenia należy zmienić sam

²¹ Por. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 73; K. Wieczorek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 50-52.

ów model. Zmiana myślenia musi nastąpić oczywiście w skali indywidualnej, ale skutecznie może się to „wydarzyć” jedynie dzięki środkom ponadindywidualnym, tkwiącym zwyczajowo w kulturze. Krótko mówiąc, celem ma tu być wyrugowanie możliwości powstania struktur totalitarnych (w których Lévinas widział większe zagrożenie niż w społecznej atomizacji), wyrugowanie poprzez odrzucenie ontologicznego prymatu całości nad jednostką, w fundamentach myślenia o człowieku i o społeczeństwie, i o ich wzajemnych relacjach.²²

Zarys tego, kreślonego tutaj programu, czy też zaledwie pewne jego dosyć istotne elementy, Lévinas przedstawił już w 1934 roku w profetycznym artykule zatytułowanym „Kilka myśli o filozofii hitleryzmu”, prorokując w nim zbliżającą się wojenną apokalipsę. W tym krótkim tekście wskazywał na konsekwencje płynące z różnych, kolidujących ze sobą wizji człowieka oraz z różnych ujęć relacji między jednostką, a społeczeństwem. Podkreślał tam także znaczenie sposobów myślenia i ich wpływ na kształt struktury relacji interpersonalnych panujących w danym społeczeństwie. W roku 1990 Lévinas uzupełnił ten pisany w młodym wieku, prosty, analityczny tekst o znaczącą uwagę. „Ten artykuł – pisał niemalże 30 lat temu – ukazał się w «Esprit», w czasopiśmie awangardowego postępowego katolicyzmu, w 1934 roku, prawie nazajutrz po dojściu Hitlera do władzy. Artykuł wychodzi od przekonania, że źródło krwawego barbarzyństwa narodowego socjalizmu nie tkwi w jakiejś przypadkowej anomalii ludzkiego rozumowania ani w jakimś przejściowym ideologicznym nieporozumieniu. Przenika go przeświadczenie, że źródło to wiąże się z istotową możliwością zła. Zła elementarnego, do którego może doprowadzić całkiem dobra logika i przeciwko któremu zachodnia filozofia nie była dostatecznie zabezpieczona”²³. Warto w tym miejscu podkreślić, że zwodnicze może być bezrefleksyjne zawierzenie rozumowi, który niestety nie posiada sam w sobie żadnej ochrony przed złem. W czasie wojny i w czasie eksterminacji rozum przestaje wyróżniać człowieka, a staje się jedynie narzędziem do wygrywania walki, skupiając całą swoją „moc obliczeniową” na maksymalizacji skuteczności w czynieniu zła i zadawaniu „zbędnego cierpienia”. Czyny heroiczne dzieją się wówczas całkowicie wbrew rozumowi.

Dalej w przytoczonym powyżej fragmencie Lévinas notował, że współcześnie wciąż aktualne pozostaje pytanie „czy liberalizm wystarczy dla podtrzymania autentycznej godności ludzkiego podmiotu. Czy podmiot osiąga właściwą ludzką kondycję, zanim weźmie na siebie odpowiedzialność za innego człowieka w akcie bycia wybranym, który wynosi go na ten poziom? Bycie wybranym – pochodzące od jakiegoś boga – lub Boga – który nań patrzy w twarzy innego człowieka, jego bliźniego, będą-

²² Por. J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997; R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwość koncepcji E. Lévinasa*, Warszawa 1999.

²³ Przypis w: E. Lévinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004 (1–2), s. 13.

cego pierwotnym «miejscem» Objawienia”²⁴. Lévinas uważał, że człowiek ze swej natury znajduje się pierwotnie w relacji samoodniesienia (istnieje jako Toż-samy), w samotności swojego bycia. W odniesieniu do rzeczywistości pierwotnie zatem dba wyłącznie o swój własny byt. Tak jest z każdym i jest to dla człowieka stan naturalny, dlatego stan ten jest obojętny aksjologicznie i konsekwentnie nie należy go wartościować ani negatywnie, ani pozytywnie. Na takim, najprostszym poziomie egzystencji bardzo łatwo o przedmiotowe traktowanie drugiego człowieka, a tym samym również łatwo o Nielimitowaną przemoc. Podmiot „osiąga właściwą kondycję ludzką”, zatem, dopiero wznosząc się na wyższy poziom bycia, na poziom relacyjny, albo dialogiczny, który konieczny jest do otwarcia płaszczyzny moralnej.

Naturalnym nastawieniem, naturalną postawą egoisty wobec rzeczywistości jest „zagarnianie” (bytu). Ta forma działania obowiązuje na poziomie podstawowym także wobec Innego. Relacja Ja-Ty zredukowana do sfery egoistycznej (albo egoistycznej) ma postać podporządkowywania sobie zbiektywizowanego Drugiego. Absolutne podporządkowanie w relacjach interpersonalnych, które starali się wcielać, realizować Niemieccy naziści nie jest możliwe. Podporządkowywanie sobie losu drugiego człowieka, zagarnianie jego inności, ma bowiem swój kres, swoją ścianę. Najdalej posuniętą próbą tej formy działania jest fizyczna eksterminacja, pozbawienie życia danej osoby, którą próbuje się zawładnąć. Warto podkreślić, co się wówczas dzieje? Podporządkowywany człowiek, w tym samym momencie, przestając istnieć, wymyka się temu, który jest żądny panowania. Zatem potrzeba nie zostaje spełniona, a istnienie Drugiego, bliźniego nie zostaje opanowane. Co nakręcało dalej spiralę mordów. Według Lévinasa każda próba zapanowania nad egzystencją drugiego człowieka jest wyrazem możliwie najwyższej słabości podmiotu, ducha, w tym, który się jej podejmuje.

„Ostatni kantysta”

Puentując powyższe, szkicowe rozważania chciałbym wspomnieć na sam koniec jeszcze o dwóch kwestiach. Mianowicie, w pierwszej kolejności o swoistym wojennym, bardzo osobistym świadectwie Lévinasa. Będąc w obozie pracy on i jego towarzysze z komando dla żydowskich jeńców wojennych, doświadczali dzień w dzień, poza fizycznymi trudami pracy, stałego wykluczenia z grona istot ludzkich. Takie przynajmniej uczucie towarzyszyło im cały czas i w ich odczuciu definiowało wówczas całe ich życie. Ich egzystencja została odarta ze znaczenia i wartości, i tylko – według słów Lévinasa – przeżycia wewnętrzne zdawały się im przypominać mgliście o tym, że jednak, chyba, przynależą do rodzaju istot ludzkich. Stosunek do nich ze

²⁴ Tamże, s. 13.

strony innych, przejawiany przez strażników i lokalnych mieszkańców, skazywał ich na nieistnienie. Dojmujące świadectwo człowieczeństwa przyniósł im dopiero pies przybłąda, który okazał się być w szczerości swego zachowania bardziej ludzki niż ludzie. Lévinas pisał: „pędził marne życie w jakimś zapadłym kącie 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 ulegało to wątpliwości – byliśmy ludźmi”.²⁵ Był to pies – „ostatni kantysta” – czyli żywa istota, dla której istnienie drugiego człowieka zawsze było czyste i stanowiło cel sam w sobie, i nigdy nie mogłoby być potraktowane jako środek, przedmiot.

Drugi wątek, pozwalający podsumować w punkt to, co Lévinas starał się przekazać, zawiera się w motcie otwierającym jedną z jego późniejszych książek, osobliwie zatytułowaną *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Owa myśl przewodnia, która, choć przypisana do tego tekstu, zdaje się bowiem odnosić do i spajać całą jego myśl filozoficzną. To jedno zdanie idealnie oddaje cały radykalizm poglądów Lévinasa, który doświadczenie Zagłady rozszerzał w swej koncepcji na wszystkich ludzi, na każdego Ja i każdego Innego, jacy zginęli kiedykolwiek w wyniku prymitywnej nienawiści. Myśliciel poświęcał bowiem swoje rozważania – co prawda – w pierwszej kolejności „pamięci najbliższych spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów”, dodając jednak zaraz: „obok milionów istot ludzkich różnych wyznań i narodowości, będących ofiarami tej samej nienawiści do drugiego człowieka, tego samego antysemityzmu”.²⁶ Najświętsze „nie zabijaj” niestety jak dotąd nie uchroniło świata przed kolejnymi falami masowego mordu (a pamięć Ruandy, Srebrenicy, czy Darfuru lub Mjanmy jest wciąż tak tragicznie żywa). Zadanie jest więc nadal tak boleśnie aktualne i dlatego, tym bardziej, myśl Lévinasa, jej pielęgnowanie i przywołanie jest tak ważne. Uchylił on bowiem drzwi i dał do ręki doskonałą mapę, wskazującą w jakim kierunku iść by ofiar nienawiści, przemocy i wykluczenia było z czasem coraz mniej i mniej. Odwołując się na koniec do słynnych rozmyślań Lévinasa o epifanii twarzy, należy podkreślić, że obecnie tuż obok wdowy i sieroty odnajdywanej w obliczu Innego należałoby zapewne dostrzec również szczególnie rysy migranta, czy też osoby homo – lub transseksualnej. Trudno, ażeby filozof mógł uczynić coś więcej, aniżeli postawić taki drogowskaz.

²⁵ E. Lévinas, *Pies albo prawo naturalne*, [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, s. 162.

²⁶ Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 5.

Emmanuel Levinas' philosophy being a response to the experience of the Holocaust

Representatives of varied contemporary philosophical movements attempted to deal with the trauma caused by the Holocaust and genocide. The Holocaust left a very substantial mark on the philosophers of Jewish origin. The most prominent trend in contemporary Jewish thought is the classical philosophy of dialogue. The article presents a critical analysis of the influence of the Holocaust experience on the thought of Emanuel Lévinas, the main post-war representative of the philosophy of dialogue. Lévinas, being imprisoned as an officer of the French army, spent the war in a POW camp. Most of his works, created after the war, were marked by the painful shadow of the Holocaust (despite few direct and personal references to the war experience). In his ethical thought, Levinas sought answers to two fundamental questions: 1) how the crime of genocide could have taken place, and 2) how to change thinking patterns and awareness of individuals so that a similar tragedy may never again be repeated. The concept of interpersonal relationships, he expressed, is an excellent practical lesson for each one of us. The popularization of his idea is still valid nowadays. His reflections have lost none of their relevance in the era of pervasive "hate speech" flooding the mass and social media.