

HEROIZM ETYCZNY JANUSZA KORCZAKA W ŚWIETLE FILOZOFII EMMANUELA LÉVINASA

Trzeba posłużyć się słowem jako pomostem do rzeczy. [...] Cokolwiek by się rzekło, wskazuje ono na życie człowieka¹.

ks. Józef Tischner

Filozofia Emmanuela Lévinasa zawiera w sobie ideę heroicznej odpowiedzialności za innego. Zdaniem francusko-żydowskiego filozofa, etyczna wrażliwość na innego człowieka jest jedynym ratunkiem przed zagrożeniem płynącym ze strony egoistycznego (imperialistycznego) ja, któremu chodzi jedynie o własne bycie i jego ekspansję. Lévinas uważa, że jeśli ludzkie życie oznacza jedynie usiłowanie przeżycia, nieuchronnie dochodzi do przemocy. Gdy ludzka wrażliwość ogranicza się do wrażliwości na wyłącznie własne cierpienie, wówczas staje się okrutna i zła. Może doprowadzić do samobójstwa albo zbrodni. Dlatego konieczne jest, aby człowiek przemienił swój lęk przed śmiercią w lęk przed zabójstwem, aby lęk o siebie przekuł w troskę o bliźniego. Czytamy u Lévinasa: *Człowieczeństwo lub ludzka psychiczność to powrót do wewnętrznej świadomości nie-intencjonalnej, do nieczystego sumienia, do możliwości lęku, który lęka się o niesprawiedliwość bardziej niż o śmierć i który sprawia, że wolimy niesprawiedliwości zaznawać, niż ją popełniać, a to, co usprawiedliwia byt, przedkładamy nad to, co zapewnia mu trwanie. Być albo nie być nie jest chyba pytaniem podstawowym².*

Ludzkie życie nie ogranicza się do walki o przeżycie

Według Lévinasa, gdy człowiek dąży tylko do tego, by „przeżyć innych”, gdy usiłuje przetrwać za wszelką cenę, wtedy samo jego bycie staje się złem.

Aby zrozumieć tę radykalną myśl, trzeba wziąć pod uwagę kontekst historyczny, w jakim zrodziła się jego filozofia. Warto pamiętać, że książka „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence”, w której przedstawia on swoją koncepcję

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 5.

² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 265.

podmiotowości, dedykowana jest *pamięci najbliższych spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów, obok milionów istot ludzkich różnych wyznań i narodowości, będących ofiarami tej samej nienawiści do drugiego człowieka, tego samego antysemityzmu*³.

Lévinasowska koncepcja podmiotowości jako odpowiedzialności za cierpienie drugiego wypływa z doświadczenia zubożenia i pogardy dla człowieka. Podmiotowość opisywana przez Lévinasa osadzona jest w rzeczywistości wojny, walki egoizmów, obiektywnego istnienia wypełnionego interesowną masą. Każdy element tej masy usiłuje za wszelką cenę przetrwać w swym byciu. Aby z tego tła mógł wyłonić się podmiot, musi on być inny niż ten byt, który go otacza. Z tego względu Lévinas uznał etykę za filozofię pierwszą. Dlatego podmiotowość jest dla niego „etycznością”, ideą moralną: bardziej zadaniem, możliwością i powinnością, niż tym, co „jest”.

Zaznaczmy, że taka postawa jest bliska między innymi personalizmowi Karola Wojtyły, który pisał: *droga prowadzi nie tyle przez byt i istnienie, ile przez osoby oraz spotkanie osób: „ja” i „ty”. To jest podstawowy wymiar bytowania człowieka, które zawsze jest współbytowaniem*⁴. Jak wynika z lektury całej przywołanej tu książki, z której pochodzi powyższy cytat, według Wojtyły *przekroczyć próg nadziei* to przewyciężyć interesowność bycia. Także Lévinas, budując koncepcję podmiotowości, próbuje odpowiedzieć na pytanie, jaka powinna być metafizyka, aby uniknąć zagrożenia ciężącego na całej jej dotychczasowej historii, czyli, jak określa Krzysztof Wieczorek, *zagrożenia obojętnością na podstawową sytuację etyczną człowieka wobec człowieka*⁵. Lévinas uznał, że powinna to być metafizyka wrażliwa na elementarne wartości, od samego początku sprzymierzona z etyką – traktowaną wspólnie i fundamentalnie, jako filozofia pierwsza.

Lévinas uważał, iż ze względu na tragiczne doświadczenia historyczne zachodzi konieczność nowego ugruntowania, usprawiedliwienia, zrozumienia i filozoficznego uzasadnienia podmiotowości ludzkiej. Jego zdaniem trzeba odejść od tej „sobości”, która zażarcie walczy o to, co jest jej własne, która ustawicznie umacnia się w sobie, szukając dla siebie ciągle nowej „przestrzeni pod słońcem”.

Budując koncepcję podmiotu pozbawionego atrybutów siły, władzy i posiadania, podmiotu, który jest *wyzuty przez traumatyzm prześladowania ze swojej gniewnej i władczej podmiotowości*⁶, Lévinas dowartościowuje kruchość, czułość, opiekuńczość, troskliwość i poświęcenie. **W jego filozofii podmiotowość nie**

³ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, s. 5.

⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 46.

⁵ K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 12.

⁶ E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 245.

jest umacnianiem się w sobie, przeciwnie: jest czymś bardzo kruchym, a jednak heroicznym, co powoduje, że człowiek jest jedyny i nie do zastąpienia.

Podmiotowość człowieka zawiązuje się w odpowiedzialności za drugiego człowieka. Mało tego: człowiek nie tylko jest odpowiedzialny za drugiego, on jest tą odpowiedzialnością. Owo *zdarzenie nieograniczonej odpowiedzialności*, jakim dla Lévinasa jest podmiot ludzki, rozgrywa się – podkreślmy to jeszcze raz – w konkretnej epoce historycznej. A jest to epoka wojny, cierpienia, zobojętnienia i opuszczenia. W pewnym sensie także określa ono tę epokę. Wszak filozofia Lévinasa to *filozofia po Auschwitz*. Jednakowoż, co pragnę podkreślić, filozofia ta nie stosuje się tylko do tej minionej epoki. Nikt nam nie może zagwarantować, że Zagłada dokonała się raz i więcej się nie powtórzy. Jakkolwiek prawdziwe bywa porzekadło: *Historia nas uczy, że z historii człowiek nic się nie nauczył*, prawdziwym pozostaje także określenie historii jako nauczycielki życia. Przecież wciąż rozgrywają się wojny i nieustannie człowiek staje przed wyborem pomiędzy troską o siebie a niepokojem o innych. Nawet wtedy, gdy ci inni wcale nie są bliskimi, ale są po prostu ludźmi, którym dzieje się krzywda.

Dla zobrazowania tej sytuacji, przytoczę znamienity fragment rozmowy z Lévinasem. Filozof mówi: *Tym, co myślę, jest to, że nieograniczona odpowiedzialność za drugiego – rozbicie jądra mnie-samego – niemożliwość powiedzenia: dość! Teraz zajmuję się tylko mną samym – rozbicie jądra mnie-samego, może być przeżyte konkretnie i znaleźć wyraz w konkretnie historii. [...] Pewnego dnia, w Louvain, zaprowadzono mnie po konferencji na temat tych idei do domu studentów, który zwie się tam „pedagogią”; zostałem otoczony przez studentów południowoamerykańskich, przeważnie księży, zaniepokojonych przede wszystkim sytuacją w Południowej Ameryce. Opowiadali mi, co się tam działo, jako o najwyższej próbie ludzkości. Zapytali mnie nie bez ironii: gdzie konkretnie spotkałem Tęgo Samego zaniepokojonego o Innego do tego stopnia, iż z tego powodu doznaje się rozszczepienia? Odpowiedziałem: tutaj. Tutaj, w tej grupie studentów, intelektualistów, którzy jednak mogliby zajmować się własnym wewnętrznym doskonaleniem, a którzy jednak nie mieli innych przedmiotów do rozmów, jak kryzys mas Ameryki Łacińskiej. Czyż nie byli zakładnikami? Ta utopia świadomości dopełniła się w sali, w której się znajdowałem. Ze historia dotyczy tych utopii świadomości, ja myślę to bardzo serio⁷.*

Mamy tutaj do czynienia z czymś na podobieństwo utopijnego realizmu. Lévinas stoi na stanowisku utopijnego realizmu, bo wie z własnego doświadczenia, że ten, kto nie wierzy w cuda, w gruncie rzeczy nie jest realistą.

⁷ E. Lévinas, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, t. 6, s. 494.

Z tego, że człowieczeństwo człowieka objawia się w dialogu z drugim człowiekiem, wynika, iż o znaczeniu i wadze słów nie decyduje wyłącznie słownik stojący na półce, lecz także, a nawet przede wszystkim konkretna sytuacja rozmowy. W wymiarze etycznym, dopiero relacja z drugim konstytuuje sens słów. W tym znaczeniu mowa jest etyką, *mówić to odpowiadać za drugiego człowieka*⁸ – zauważa Lévinas. Początkiem tak pojętej mowy może być ledwo dostrzegalny gest, grymas twarzy, wyraz oczu, coś, co, wydawałoby się, nie ma znaczenia, a jednak kryje w sobie wezwanie do odpowiedzialności. To coś ulotnego przemawia jednak do lévinasowskiego „ja”, sama obecność drugiego mówi mu: *Pomóż!, Pokochaj!, Nie porzuć!, Nie znećaj się!*. Filozof podkreśla, że żywa mowa (*dire*) wyprzedza gotową wypowiedź (*dit*) – to, co już powiedziane, ujednolicone i utrwalone. Jednak człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za słowo, które wypowiada podczas bezpośredniego spotkania z drugim, ale także za to *powiedziane*, w którym przekazuje innym wiedzę i swój obraz świata. Dotyczy to także naukowców, filozofów i innych specjalistów od tego, co *powiedziane*. Jak zauważa K. Wóycicki: *Uprawianie najbardziej teoretycznej, systematycznej i abstrakcyjnej wiedzy staje się w świetle rozważań Lévinasa zawsze aktem wobec drugiego człowieka, nie zaś czystym poznaniem. Tym bardziej język metafizyki nie wypowiada prawdy wobec bezosobowego bytu, lecz wobec innych ludzi. [...] Filozofia to dla Lévinasa tylko próba powtórzenia rozmowy, powtórzenie słów, które padają podczas prawdziwego spotkania dwojga ludzi*⁹. I właśnie dlatego, że ma służyć międzyludzkim stosunkom, filozofia nie może być działalnością wyłącznie teoretyczną, oderwaną od życia i aktualnych problemów społecznych, które mogą zagrażać nie tylko mnie, ale wszystkim innym. Nie wystarczy mówić tylko „sobie”, ale trzeba także mówić „siebie” drugiemu. Myśl o konieczności odrzucenia *monologicznego rozumu* znajdujemy między innymi u F. Rosenzweiga, który podkreślał, że rozum nie powinien być *niemą myślą*, zajmować się tylko samym sobą i swoimi dziejami, ale powinien być rozmową, w której objawia się miłość¹⁰. *Myślenie mówiące* to takie, które potrzebuje innego człowieka i nie jest obojętne na skutki, jakie wywoła. Lévinasowska podmiotowość jako *inaczej niż być* jest właśnie takim *mówieniem siebie drugiemu człowiekowi*, w którym podmiot z jednej strony uważa, aby nie zranić drugiego, a z drugiej strony sam wystawia się na niebezpieczeństwo niezrozumienia i zranienia.

Warto zauważyć, że słowa obracają się nie tylko w różnorodnych paradygmatach naukowo-teoretycznych, wypowiedane są w różnym nastawieniu emocjonalnym i etycznym, ale także w różnych językach. Myśl formuje się na bazie konkretnego

⁸ E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 83.

⁹ K. Wóycicki, *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa*, „Więź” 1983, nr 5, s. 26.

¹⁰ Zob. B. Baran, *Z historii „nowego myślenia”* [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1987, s. 9.

języka i określonej kultury, a ponieważ mówimy różnymi językami, tworzymy odmienny od innych obraz świata. Te obrazy nie zawsze do siebie przystają, nie są też zastępowalne. Dlatego, jak podkreśla Ryszard Kapuściński, podejmując dialog, trzeba mieć świadomość, że rozmawiając z innym, obcuje z kimś, kto widzi świat odmiennie niż ja i inaczej go rozumie. *Świat był dla mnie zawsze wielką wieżą Babel. Jednak wieżą, w której Bóg pomieszał nie tylko języki, ale także kulturę i obyczaje, namiętności i interesy, i której mieszkańcem uczynił ambiwalentną istotę łączącą w sobie Ja i nie-Ja, siebie i Innego, swojego i obcego*¹¹. Może dlatego Lévinas tak bardzo podkreśla, że osobisty kontakt z człowiekiem jest ważniejszy niż przekazywanie informacji i odbywa się nie tylko w sferze werbalnej i pojęciowej, ale przede wszystkim w sferze etyki, kiedy jesteśmy w stanie dostrzec i uszanować niezamienialność, niepowtarzalność, owo tajemnicze *inaczej niż być* ludzkiej podmiotowości.

Heroizm etyczny

W poemacie „Obłok w spodniach”, Włodzimierz Majakowski pisał:

*Hej!
Panowie!
Miłośnicy
świętokradztu,
rozbojów,
wojny –
a najstraszniejsze
czyscie widzieli –
twarz moją,
kiedy
jestem
zupełnie spokojny? [...]
I czuję –
„ja”
to dla mnie mało. [...]
Mamo! [...]
Twój syn jest cudownie chory!
Mamo!
Chory na pożar serca*¹².

¹¹ Zob. R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 49–50.

¹² W. Majakowski, *Obłok w spodniach* [w:] *Stu trzydziestu poetów. Wybór poezji narodów radzieckich*, Warszawa 1957, s. 216.

Taki właśnie człowiek, *którego serce żyje tylko wtedy, gdy płonie*, wyłania się z filozofii autora „Trudnej wolności”. Lévinas określa go nawet przy użyciu podobnych metafor: *Tak, jakby najlepszym sposobem przyjmowania światła było płonienie w ogniu, który oświeca*¹³. *Metafory te filozof czerpie z myśli żydowskiej, z „ogrodu judaizmu”*¹⁴. **Podmiotowość lévinasowskiego podmiotu zbudowana jest nie tylko na wrażliwości, ale wręcz na nadwrażliwości etycznej. Za jej sprawą, szczególnie silnie czuje on ciężar świata (jest pod ciężarem świata), a z drugiej strony, zupełnie paradoksalnie, właśnie on, siłą swej słabości, podtrzymuje ten świat.**

Człowiek Lévinasa zawiera w sobie coś, co go rozbija, a rozbijając buduje. Mało tego: właśnie na tym rozbiciu oparta jest sama struktura jego podmiotowości. Filozof pisze: *jedynność odpowiedzialnego ja możliwa jest tylko w opętaniu przez innego człowieka, w bolesnym wstrząsie, jakiego doświadczam poza jakąkolwiek auto-identyfikacją*¹⁵. Odpowiedzialność za innego czy inaczej – *etyczne miłosierdzie*¹⁶, które nazywa on najdosłowniejszym, świętym i najświętszym, a które obawia się nazwać miłością, z tego względu, że słowo to, jego zdaniem, uległo spłyceniu i banalizacji, a jego treść za bardzo się strywializowała – przewyższa własne być albo nie być¹⁷. Zdaniem Lévinasa filozofia jest mądrością owego miłosierdzia. Filozof uczy, że najwyższym dobrem i najwyższym szczęściem człowieka jest pragnienie miłości. Podkreśla także, iż człowiek realizuje dobro, czyniąc wartość z drugiego człowieka. Oznacza to, że dopiero etyczna wrażliwość na człowieka otwiera szansę na miłość, choć niesie ona również ze sobą ryzyko zranienia i zubożenia.

Radykalizm etyki levinasowskiej polega na tym, że podmiotowość podmiotu jest koniecznością miłości przekraczającej granice własnego bytu. Levinasowski podmiot jest miejscem zakorzenienia wymogu etycznego. *Aby na świecie mogła pojawić się równość, istoty ludzkie muszą wymagać od siebie więcej, niż wymagają od drugiego, muszą poczuć się odpowiedzialne za to, od czego zależy los ludzkości, i w tym sensie muszą stanąć poza ludzkością*¹⁸ – pisze Lévinas. Filozof przypuszcza, iż *bycie ja to powstanie takiego punktu we wszechświecie, w którym może się*

¹³ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, s. 31.

¹⁴ Tamże, s. 30.

¹⁵ E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 210. W *Difficile liberté* pisze on także: *W odpowiedzialności za drugiego człowieka tkwi moja niepowtarzalność; nie mógłbym nikogo nią obarczyć, tak, jak nie mógłbym znaleźć sobie zastępcy w chwili śmierci*. E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 28.

¹⁶ E. Lévinas, *Filozofia, sprawiedliwość i miłość. Z Emmanuelem Lévinasem rozmawiają R. Fornet i A. Gomez*, „Midrasz” 2005, nr 11(103), s. 19.

¹⁷ Zob. E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 80.

¹⁸ E. Lévinas, *Trudna...*, s. 23–24.

urzeczywistnić bezgraniczna odpowiedzialność¹⁹, taka, w której nikt nie może mnie zastąpić, z której nikt nie może mnie zwolnić i od której nie mogę się uchylić. Nikt nie może zastąpić mnie jako tego, który zastępuje wszystkich²⁰ – czytamy w książce „Inaczej niż być lub ponad istotą”. Dlatego u Lévinasa podmiot jest określony jako Inny-w-Tym-Samym.

Ów radykalizm doprowadza do tego, że człowiek odpowiada nie tylko za to, co sam uczynił, za swoje przewinienia, za to, co jest dziełem jego wolnej woli, ale odpowiada także za świat, którego nie uczynił. *Mogę być odpowiedzialny za to, czego nie popełniłem, i wziąć na siebie nie swoją biedę*²¹ – konstatuje Lévinas. I dodaje: *Być wolnym to budować świat, w którym można być wolnym*²². Oznacza to, że nie można być wolnym bez odpowiedzialności. Lévinas stwierdza, iż człowiek jest odpowiedzialny *ponad własną wolnością*²³, ponieważ zanim stanie przed wyborem między dobrem a złem, już jest związany z Dobrem, poprzez etyczną wrażliwość na zło, na cierpienie zadawane innemu.

Filozof dochodzi do wniosku, że nie będzie odpowiedzialności, jeżeli każdy będzie obciążał nią „wszystkich”, tylko nie siebie samego. Dlatego, być może, konieczna jest taka koncepcja człowieka i potrzebni są tacy ludzie, których podmiotowość jest odpowiedzialnością za winy drugiego. Lévinas powtarza za Fiodorem Dostojewskim, którego twórczość stanowi jedną z ważnych inspiracji jego filozofii: „Każdy z nas jest winny wobec wszystkich i za wszystkich, a ja bardziej niż inni”, pisze Dostojewski w „Braciach Karamazow”²⁴.

Z drugiej strony jednak, nadwrażliwość etyczna cechująca lévinasowskie „ja” jest tak bezgranicznie radykalna, że aż nieetyczna, tak wzniosła, że wręcz nie-ludzka. Można ją zrozumieć tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że charakteryzuje ona człowieka świętego. Radykalizm Lévinasowskiej etyki jest tak skrajny, że z pewnością byłby nieetyczny, gdyby potraktować go jako postulat normy moralnej.

Wynikałoby z tego, że Lévinas nie opisuje podmiotowości każdego człowieka, ale podmiotowość człowieka nadwrażliwego etycznie. Wskazuje na to choćby stwierdzenie, że *jedynie w ja niewinność można oskarżyć bez absurdu. Oskarżenie niewinności innego, domaganie się od innego więcej, niż jest winien, to zbrodnia*²⁵. Lévinas dodaje także: *mówiąc, że Drugi Człowiek powinien poświęcać się za innych,*

¹⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, Warszawa 2002, s. 296.

²⁰ E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 214.

²¹ E. Lévinas, *Cztery lektury...*, s. 108.

²² E. Lévinas, *Całość...*, s. 191.

²³ E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 207.

²⁴ Tamże, s. 244.

²⁵ Tamże, s. 190.

*domagalibyśmy się ofiary z człowieczeństwa!*²⁶. Podkreślając, iż trzeba wybaczać innym ich inność, filozof chce zaznaczyć, że trzeba wybaczać im także niedowład etycznej wrażliwości. Lévinasowski podmiot lituje się nad tymi, którzy go nienawidzą: *Twarz bliźniego, choć prześladuje jak nienawiść, mocą samej tej nienawiści może stać się godna litości*²⁷.

A zatem, filozof ukazuje świętość ludzkiej podmiotowości. Ale nie po to, żeby wskazać jakąś drogę do zbawienia, lecz aby zrozumieć tragizm człowieczeństwa. Opisuje, jak sam to określa, nawiązując do „Fedona” Platona, *życie ryzykowne, jako „ryzyko bardzo piękne”*²⁸.

Czyn wartościotwórczy

Radykalizm etyczny Lévinasa wydaje się zupełnie utopijny. Najczęściej jest traktowany jako koncept czysto teoretyczny lub wręcz jako konstrukt języka²⁹. A jednak został zrealizowany, a ściślej, antycypowany w życiu i dziele Janusza Korczaka – co oczywiście miało swoją cenę.

Janusz Korczak jest człowiekiem, którego podmiotowość zbudowana jest na odpowiedzialnej miłości. Ta miłość jest heroiczna, ponieważ zrealizowała się mimo sprzeciwu zła. Jest ona także na miarę tego zła, jakie dokonało się w historii.

Możemy powiedzieć, że Korczak jest podmiotem *czynu wartościotwórczego*. Zgodnie z ideałami pokolenia polskich pozytywistów i modernistów, mentorów Korczaka, takich jak Aleksander Świętochowski, Ludwik Krzywicki, Jan Władysław Dawid czy Edward Abramowski, czyn taki w istocie rzeczy jest zawsze indywidualny, wymaga osobistej odwagi, wysiłku, walki i często jest realizowany za cenę cierpienia. Aby go podjąć, trzeba przeciwstawić się presji społecznej, konwencjom, przyjętym powszechnie normom i prawom, pomimo iż właśnie takie czyny są warunkiem solidaryzmu i działania dla wspólnoty. Są one także warunkiem żywotności i rozwoju kultury. Ich podmiotami są jednostki wybitne. Korczak sam zauważa: *jeden człowiek, oddany pracy dla innych, to olbrzym, który może cuda uczynić*³⁰.

Podstawą owego *czynu wartościotwórczego* jest jakaś forma nadziei – choćby nawet tej wyrażającej się płaczem i smutkiem etycznej wrażliwości. W trudnych momentach nawet **płacz** może stać się **przestrzenią** nadziei, wyrazem porządku innego, niż porządek zdrady i resentymentu. Nadzieja jest koniecznym

²⁶ Tamże, s. 215.

²⁷ Tamże, s. 186.

²⁸ Tamże, s. 203.

²⁹ Zob. O. Kaczmarek, *Inaczej niż pisać. Lévinas i antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 2016.

³⁰ J. Korczak, *Karmelki* [w:] *Dzieła*, t. 6, Warszawa 1996, s. 208.

elementem ludzkiego istnienia, a z drugiej strony pozwala przekroczyć owo *lévinasowskie bycie, które rani*.

Jak trafnie określiła Irena Maciejewska, Korczak *rzucił światu wyzwanie czynnej dobroci*³¹. Taka dobroć wymaga wewnętrznej mocy.

Korczakowski *czyn wartościotwórczy* miał wiele płaszczyzn. Była to działalność publicystyczna, twórczość literacka, praca korepetytora i nauczyciela, praktyka lekarska, praca wychowawcy i organizatora, praca redaktora, pedagoga, wykładowcy, praca biegłego sądowego, praca społecznika³². U Korczaka płaszczyzna słowa do tego stopnia przenikała się z płaszczyzną czynu, że można wręcz mówić o korczakowskim *słowie-czynie*.

Zarówno w okresie rządów carskich w Polsce (1898–1904), jak i w czasach pierwszej oraz drugiej wojny światowej, twórczość literacka, publicystyczna, naukowa, wszelka praca na rzecz kultury była formą czynu nie mniej heroicznego, niż rewolucyjna działalność polityczna czy walka zbrojna. Praca dla przyszłości kultury była powszechnie traktowana jako czynny akt przeciwstawiania się barbarzyństwu. Jak podkreślił I. Newerly, *w czasach niewoli i przemocy pokojowa droga twórczej pracy pozornie tylko wydawała się lżejsza i mniej dramatyczna, w istocie wymagała charakteru i heroizmu na miarę tych od dynamitu i pistoletu. A znowuż ci, co wówczas szli z pistoletem i dynamitem osiągnęli niekiedy wyżyny ducha ludzkiego*³³.

W heroicznym czynie życia, działalności i twórczości Korczaka można odnaleźć wszystkie stopnie miłosiernej odpowiedzialności charakteryzującej lévinasowski podmiot etycznej wrażliwości: łaskawość i gotowość pomocy, dzielenie się dobrami, nieustanną służbę, dar z całego życia rozciągnięty w czasie w trosce o życie innego bardziej niż własne, i wreszcie śmierć dla drugiego. Wszystkie te działania budowały jego samego. Budowała go sama możliwość dawania. Dyrektywę moralną Korczaka można ująć w formułę: *jeżeli trzeba, to można, a jeżeli można, to powinno się*. W połączeniu zdań: *nie mogą być dłużej bezwartościowym „nic”, które tylko myśli i bądź co bądź cierpi chyba*³⁴ oraz: *Trzeba [...] – a więc można...*³⁵, zawiera się istota postawy moralnej Korczaka.

³¹ I. Maciejewska, *Pamiętnik Janusza Korczaka* [w:] *Janusz Korczak. Życie i dzieło*, Warszawa 1982, s. 259.

³² Zob. H. Miska, *Działalność praktyczna jako główne źródło wiedzy Janusza Korczaka o dziecku* [w:] *Janusz Korczak. Życie i dzieło*, Warszawa 1982, s. 158–160.

³³ I. Newerly, *O Januszu Korczaku* [w:] *Janusz Korczak. Życie i dzieło. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej (Warszawa, 12–15 października 1978 r.)*, Warszawa 1982, s. 20.

³⁴ J. Korczak, *Dziecko salonu* [w:] *Janusz Korczak. Dzieła*, t. 1, Warszawa 1992, s. 445.

³⁵ *Wiem, że nie znajdę prawdy bezwzględnej, wiem, że po dniach wiary ogarnie mnie znów na czas pewien znużenie i zniechęcenie. Ale rozumiem, że w myślach i uczuciach człowieka nie ma i być nie może ani spokoju, ani jednolitości. A przecież czyny muszą mieć stały kierunek*

W styczniu 1942 r. wyznaje on w liście do pionierów z warszawskiej Organizacji Chalucowej Socjalistycznej Młodzieży: *Chcę, bo kocham. – Chcę, więc umiem. – Chcę, więc mogę – Chcę, bo wierzę. [...] Moja miłość, moja wiedza, moja moc i moja wiara – w wiernej służbie Wam i u Was, w pracy znoej dla Was, w drodze mozolnej do Was i ku Wam. Wiem i wierzę. Jakże piękna jest wiedza, gdy waha się, gdy nie ufa sobie, gdy szuka w sobie i wokół błędu, zaniedbań, nawet nieświadomego kłamstwa. Jakże piękna jest wiara bez wątpliwości, **bez zastrzeżeń, bez obawy, że mogę się mylić**³⁶. A w lutym tego samego roku (1942), w ramach urlopu z Domu Sierot, Korczak podejmuje pracę w Głównym Domu Schronienia, który po przeniesieniu na ulicę Dzielną, na teren getta, stał się *umieralnią dzieci*, Domem Śmierci³⁷, *piekłem na ziemi*³⁸. Podobnie jak Dom Sierot, Sierociniec Dzielna 39 do końca swego istnienia (tzn. do sierpnia 1942 roku, kiedy wszystkie dzieci wywieziono do Treblinki), był pod stałą opieką Korczaka³⁹. 11 lutego oznajmia on w liście do Anny Braude-Hellerowej⁴⁰: *Zdecydowałem zamknąć się w obozie koncentracyjnym dla sierot okrzyczanego na całą dzielnicę Sierocińca Dzielna 39 (jeśli wierzyć alarmom, umiera tam parę dziesiątków dzieci dziennie). – Karkołomne przedsięwzięcie, ale trzeba spróbować zaradzić temu. Nie bardzo wierzę w powodzenie, ale nie można poprzestawać na westchnieniach i okrzykach zgrozy*⁴¹.*

Śmierć jako ostateczny akt odpowiedzialności jest zwycięstwem nad śmiercią

Śmierć Korczaka także była *czynem wartościotwórczym*. **W świetle filozofii Lévinasa, akt jego śmierci był jeszcze jednym, skrajnie radykalnym czynem życia, które od początku oznaczało życie ryzykowne, jako ryzyko bardzo piękne**⁴².

i jednakże natężenie – bo inaczej nic nigdy nie da się zrobić. [...] Trzeba [...] – a więc można... Zob. J. Korczak, Dziecko..., s. 442.

³⁶ J. Korczak [w:] *Janusz Korczak w getcie*. Nowe źródła, A. Lewin (red.), Warszawa 1992, s. 58.

³⁷ Zob.: S. Eliasbergowa, *Czas zagłady* [w:] *Wspomnienia o Januszu Korczaku*, Warszawa 1989, s. 156.

³⁸ Zob. Opinia prof. Ludwika Hirszfelda [w:] *Janusz Korczak w getcie*. Nowe źródła, s. 159.

³⁹ *Poświęca na to kilka godzin dziennie i, podpierając się laską, kuśtyka co dzień do tego gniazda niedoli dzieci i zgnilizny moralnej personelu. Pracę ma syzyfową. Czasem tam nocuje, by lepiej objąć całokształt zadań.* Zob. S. Eliasbergowa, *Czas zagłady...*, s. 256.

⁴⁰ Anna Braude-Hellerowa była w latach okupacji naczelnym lekarzem szpitala im. Bersonów i Baurmanów oraz jego filii na Lesznie 81. Jak pisze A. Szwajger, *umierała z każdym dzieckiem, którego nie można było uratować*. Zginęła wraz z chorymi dziećmi w szpitalu na Gęsiej 6, odmawiając należnego jej numerka życia. Zob. *Janusz Korczak w getcie...*, s. 107–108.

⁴¹ Tamże..., s. 59.

⁴² E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 203.

Korczak, jako lévinasowski podmiot etycznej wrażliwości, żył i dawał sobie do tego prawo wtedy, gdy żył dla innych, nieobojętny na ich cierpienie i na ich umiowanie. W odpowiedzialności za innych, za sieroty, które *nosił na swoich barkach, jak matka dziecię*, odnalazł swoją jedyność, niezbywalność, samą swoją podmiotowość.

Lévinas mówi: *Nie można oddzielić podmiotu od tego wezwania, od tego wybrania, którego nie można się zrzec, ponieważ jest ono bezpośrednio niczym nokautujący cios*⁴³. W świetle tej filozofii to konieczność życia – utożsamiona z koniecznością dobra – kazała Korczakowi pójść na śmierć z wierności cierpiącemu *człowiekowi-dziecku* i własnemu człowieczeństwu. Jak trafnie określił Igor Newerly, swoją śmiercią Korczak *wyznał nieskalaną prawdę swojego życia*⁴⁴.

To była ta najwyższa cena heroizmu. Ale oczywiście, nie jedyna. Nie chodzi przecież tylko o śmierć, ale przede wszystkim o całe to *ryzyko bardzo piękne*, jakim było życie Korczaka.

W kontekście lévinasowskiej filozofii ostateczny akt odpowiedzialności, jakim była śmierć Korczaka, jest zwycięstwem nad śmiercią, ponieważ jest triumfem człowieczeństwa nad bestialstwem, ludzkiego nad nieludzkim. Jest to także zwycięstwo nad śmiercią własnego człowieczeństwa, na której zbudowany jest *Rapax*. Ponieważ ten, kto stara się przetrwać, zabijając człowieczeństwo w innych istotach, doświadcza upadku własnego człowieczeństwa.

Można uznać, że utrzymanie etycznej bliskości z cierpiącym człowiekiem w *laboratorium ludzkiej hańby*, jakim było getto, oznaczało dla Korczaka nie tylko konsekwencję jego życia, ale także jedyną szansę życia. Jak zaznacza wspomniany już A. Lewin, ponieważ *los dzieci stał się jego losem*⁴⁵, tylko będąc z nimi, z umierającymi sierotami, mógł on powiedzieć: *tutaj jestem ciągle jeszcze ja, odpowiedzialny za te dzieci [...]. Mimo wojny, mimo Hitlera i Himmlera, im na przekór*⁴⁶. Dlatego *na Umschlagplatzu [...] Korczak nie miał wyboru moralnego*⁴⁷, *nie dokonywał, nie musiał dokonywać żadnego wyboru*⁴⁸.

Lévinas powiedziałby: Korczak sam był wybrany, wezwany, ponieważ Dobro, Bóg, obowiązek moralny wybrał sobie Korczaka *w anarchicznej przeszłości*, przed wszelką terażniejszością. Od zawsze był on wybrany i w tym wybraniu tkwiło jego życie i jego wieczność. Zdaniem francusko-żydowskiego filozofa dobro jest

⁴³ Tamże, s. 94.

⁴⁴ Zob. I. Newerly, *Wstęp* [w:] *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1957, s. VIII.

⁴⁵ A. Lewin, *Gdy nadchodził kres... Ostatnie lata życia Janusza Korczaka*, Warszawa 1996, s. 23–24.

⁴⁶ K. Dębnicki, *Wielki mit śmierci Korczaka* [w:] *Korczak z bliska*, Warszawa 1985, s. 21. Kazimierz Dębnicki, dzięki możliwościom konspiracyjnym, docierał za mury warszawskiego getta i wielokrotnie rozmawiał z Doktorem, przedstawiając mu różne warianty ewentualnego wyjścia z dzielnicy zamkniętej.

⁴⁷ Tamże, s. 26.

⁴⁸ A. Lewin, *Gdy nadchodził kres...*, s. 23–24.

transcendentne w stosunku do bycia. A jest ono czynem, uczynkiem względem drugiego człowieka. W tej filozofii śmierć dla drugiego jest rodzajem triumfu nad śmiercią, ponieważ prowadzi ku dobru. I właśnie Korczak, jak celnie ujął M. Kondakow, *potwierdził swoją pracą i bohaterską śmiercią, że dobro i człowieczeństwo są nieśmiertelne*⁴⁹.

Korczakowski akt śmierci był aktem szczególnego bohaterstwa – *bohaterstwa etycznego*, ponieważ w ten sposób Stary Doktor uratował człowieczeństwo dwustu dzieci. Myślę, że właśnie do Korczaka najlepiej stosują się słowa Lévinasa: *Lęk i odpowiedzialność za śmierć drugiego człowieka, nawet jeżeli ostateczny sens tej odpowiedzialności za śmierć Innego jest odpowiedzialnością przed Nieubłaganym i, koniec końców, obowiązkiem nakazującym, by drugiego człowieka nie zostawiać samego w obliczu śmierci. Nawet jeżeli [...] w tej konfrontacji i w tym bezsilnym oporze, niepozostawianie drugiego-człowieka-samym polega tylko na tym, że odpowiadam „oto jestem” (me voici) na prośbę, która mnie wzywa. W tym tkwi chyba tajemnica relacji społecznej oraz w najwyższym stopniu bezinteresownej i znikomej miłości bliźniego*⁵⁰. Korczak dowiódł swoim czynem, iż – będąc *ku dobru* – człowiek przestaje być *ku śmierci*, że – jak powiada B. Wojnowska – człowiek *potrafi w miłości ofiarnej zniweczyć samą istotę zła, jaką jest traktowanie ludzi jak rzeczy*⁵¹.

Heroizm etyczny Korczaka – którym była nie tylko bohaterska śmierć, ale dzieło całego jego życia, twórczości i działalności – jest dowodem na to, że człowiek może wznieść się ku temu, *co wykracza ponad walkę o siebie i ponad upodobanie w sobie*⁵². Człowiek jest w stanie przekroczyć wrażliwość na siebie samego w stronę wrażliwości na innego, jest zdolny do tego *najdłuższego oddechu w nieustannym natchnieniu i w nieodwracalnym ostatnim tchnieniu*⁵³, czyli do tego, co, używając biblijnych metafor, można nazwać *spadaniem w górę, w najwyższą otchłań*.

⁴⁹ M. Kondakow, *Oryginalność i aktualność dzieła pedagogicznego Janusza Korczaka* [w:] *Janusz Korczak. Życie i dzieło*, Warszawa 1982, s. 45.

⁵⁰ E. Lévinas, *O Bogu, który...*, s. 263.

⁵¹ B. Wojnowska, *Wczesna...*, s. 54.

⁵² E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 292.

⁵³ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 299.