

PRZEKROCZYĆ INTERESOWNOŚĆ BYCIA  
W STRONĘ BEZINTERESOWNOŚCI DOBRA –  
LÉVINASOWSKA KONCEPCJA  
WRAŻLIWOŚCI ETYCZNEJ

*Wojna jest czynem lub dramatem interesowności istoty.*

Emmanuel Lévinas

W kontekście pytania, co warto, a co się oplaca oraz możliwych motywacji do stawania po stronie prześladowanych i sprawiedliwych, którzy im pomagają, a nie po stronie prześladowujących i kolaborujących ze złem, chcę przybliżyć lévinasowską koncepcję wrażliwości etycznej.

**Wojna jako dramat interesowności**

W swojej filozofii Lévinas opisuje człowieka wrzuconego w rzeczywistości wojny, walki alergicznie reagujących na siebie wzajemnie egoizmów, obiektywnego istnienia wypełnionego interesowną masą, w której nic nie jest za darmo. Każdy element tej masy usiłuje za wszelką cenę przetrwać. Aby z tego tła mógł wyłonić się podmiot ludzki, musi on być inny niż ten byt, który go otacza. Musi być niezamienialny, niepowtarzalny, jedyny, czyli przekroczyć interesowność bycia w stronę bezinteresowności etyki.

Oczywiście możemy powiedzieć, że w pewnym sensie każdy człowiek jest jedyny i wyjątkowy, ale owa jedyność objawia się dopiero w relacji z inną jednością, z jednością innego. Człowiek potrzebuje drugiego, a zwłaszcza innego, aby wobec niego objawić swoje człowieczeństwo.

Lévinas pisze: *Interesowność bycia rozgrywa się jako walka egoizmów, walka jednego z drugim, każdego z każdym, w mnogości alergicznie reagujących na siebie egoizmów, które, walcząc ze sobą, są dzięki temu razem. Wojna jest czynem lub dramatem interesowności istoty. Żaden byt nie może spokojnie doczekać swojej godziny*<sup>1</sup>. Gdy człowiek lub też naród czy państwo trwa w sobie i w swym

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 13.

urzeczywistnianiu się jest zainteresowane jedynie sobą – i tym, co swoje, wówczas „*Esse jest interesse*”. *Istota jest interesownością*<sup>2</sup>, skrajnym synchronizmem wojny, rzeczywistością, w której *wszyscy są ze wszystkimi dlatego, że wszyscy są przeciw wszystkim*<sup>3</sup>. Według filozofa, wojna jest dramatem interesowności i alergicznej nietolerancji, sytuacją, w której *walka wszystkich ze wszystkimi staje się wymianą i handlem*<sup>4</sup>.

Właśnie to zainteresowanie byciem – zdaniem Lévinasa – potwierdziło się podczas II wojny światowej, kiedy w totalnej obojętności twardej rzeczywistości przestano dostrzegać twarz człowieka.

### Przekroczyć interesowność bycia

Ze względu na powyższe filozof uznaje, że człowiek, aby zachować człowieczeństwo, powinien być inny niż byt, powinien być *bez-inter-ess-owny*, wyjść poza płaszczyznę ontologii i wejść w dziedzinę etyki, zwrócić się ku innemu i ku dobru – bo ono, co rozumiał już Platon, jest czymś więcej niż bycie. Francusko-żydowski filozof przypuszcza bowiem, że różnica dzieląca człowieka pogrążonego w wojnie od tego, który cieszy się pokojem, polega na *zadyszce ducha*<sup>5</sup>, która towarzyszy myśleniu o tym, co ponad istotą. Chodzi tutaj o *Ducha jako nosiciela sensu ponad Istotę*<sup>6</sup>, a owym niezbędnym sensem, o który apeluje filozof, jest odpowiedzialność (*obudzenie w sobie odpowiedzialności*<sup>7</sup>) za drugiego człowieka i w konsekwencji za kształt świata.

Warto nadmienić, iż właściwie cała twórczość Lévinasa zrodziła się z jednego podstawowego pytania o to, w którym miejscu został przekroczony próg dzielący nas od przepaści. Jak się mogło zrodzić i rozwinąć oraz jak mogło w końcu zwyciężyć radykalne zło? Już jako 28-letni filozof, w 1934 r., tuż po dojściu Hitlera do władzy, gdy opublikował w „Esprit” „*Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*”<sup>8</sup> – Lévinas był przekonany, że należy odsłonić źródła zła, zdać sobie sprawę z tego, jak bardzo jest ono mocne i szukać możliwości jego przecięcia. Myślę, że należy podziwiać przenikliwość i intuicję polityczną tak

---

<sup>2</sup> E. Lévinas, *Inaczej...*, s. 13.

<sup>3</sup> Tamże, s. 14.

<sup>4</sup> Tamże, s. 13–14.

<sup>5</sup> Tamże, s. 14.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 249.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, „Esprit” 1934, nr 26, s. 199–208. Zob. też: E. Lévinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 5–13.

jeszcze młodego filozofa, którego *notabene* nikt wówczas nie słuchał i nie chciał usłyszeć. Jednak to pytanie, które już w średniowieczu stawiał sobie św. Augustyn, *unde malum* (skąd zło?) nie zrodziło się u Lévinasa dopiero po wojnie, jako reakcja na jej tragiczny przebieg. Medytował nad nim już wcześniej, lecz swój kluczowy postulat sformułował dopiero w ostatnich latach twórczości, gdy opublikował książkę „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”. Doszedł wówczas do wniosku, że to nie bycie jest najważniejsze i nie ono powinno być głównym przedmiotem i zadaniem myślenia, jak twierdził Heidegger. Od troski o bycie istotniejsze jest bowiem spotkanie z innym – tym, którego uważamy za obcego i przez to gorszego, może wręcz zasługującego na wyeliminowanie – i odpowiedzialność za zło, które go spotyka. Ponieważ ubóstwianie bycia może się przerodzić w ontologiczny imperializm, strategię podboju i panowania, egoizmu dążącego do posiadania i poszerzania swojego miejsca pod słońcem, swojej przestrzeni życiowej.

W młodzieńczym eseju, napisanym wówczas, gdy wydarzenia zaledwie zaczynały nabrzmiewać tragiczną w skutkach treścią, Lévinas zawarł dwa główne ostrzeżenia, które moim zdaniem wciąż pozostają aktualne i które właśnie dziś należałoby wziąć pod uwagę i rozważyć, zanim okaże się, że jest za późno. Pierwsze to ostrzeżenie przed nacjonalizmem, a drugie – przed nieograniczonym, opacznie pojętym liberalizmem prowadzącym do skrajnego relatywizmu eliminującego w konsekwencji racje innych oraz całego dziedzictwa idei nieodzownych dla istnienia społeczeństw. Wolność nie jest zwykłą dowolnością, wolność jest trudna – jak napisze potem Lévinas, podkreślając zarazem, że beatyfikacja wolności rozumianej jako dowolność nie wystarcza do tego, by człowiek mógł się wznieść ku autentycznej ludzkiej godności. Albowiem godność nadaje człowiekowi dopiero zdolność wzięcia odpowiedzialności za innego człowieka. Miarą i porządkiem wolności jest odpowiedzialność.

W eseju „Miejsce i utopia”, ogłoszonym po raz pierwszy w z 1950 r. w „Evidences” Lévinas pyta, czy samotna jednostka nie jest *drzewem, które wyrasta nie patrząc na to wszystko, co niszczy i łamie, zagarniając dla siebie pokarm, powietrze i słońce, istotą całkowicie usprawiedliwioną w swej naturze i w swym byciu? Czymże jest jednostka, jeśli nie uzurpatorem? [...] Wrażliwość na innych, a stąd możliwość zaliczenia siebie między nich, osądzania siebie – oto świadomość, czyli sprawiedliwość. Być nie będąc zabójcą [...] a to oznacza wybrać działanie etyczne*<sup>9</sup>. Mówiąc o zabijaniu, filozof ma na myśli także zabijanie słowem, kłamstwem, manipulacją, wzgardą, nienawistną złośliwością. Dlatego tak bardzo podkreśla, że być podmiotem oznacza być wrażliwym na krzywdę prześladowanego.

<sup>9</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991, s. 104.

Owe, pozornie zupełnie absurdalne pytania Lévinasa dobrze wyjaśnia Józef Tischner: *Dla człowieka samo istnienie jest problemem. Jest nim zaś tylko dlatego, że może ono być zarówno istnieniem dobra, ja i istnieniem zła. [...] Istnienie zła jest złe. Tylko istnienie dobra jest dobre. Człowiek ma problem ze swoim istnieniem, pragnie on bowiem, by było ono istnieniem dobra*<sup>10</sup>.

Budując koncepcję podmiotowości, Lévinas próbuje odpowiedzieć na pytanie, jaka powinna być filozofia, aby uniknąć zagrożenia zubożeniem na podstawową sytuację etyczną człowieka wobec człowieka. Filozof uznaje, że powinna to być filozofia wrażliwa na elementarną wartość człowieczeństwa, od samego początku sprzymierzona z etyką – traktowaną współzróżdłowo jako filozofia pierwsza.

Jak zauważa Barbara Skarga<sup>11</sup>, we wspomnianym powyżej artykule „Kilka myśli o filozofii hitleryzmu” Lévinas uznaje, iż filozofia jest drogą do odsłonięcia prawdy historycznej i politycznej. Młody filozof stwierdza, że hitleryzm stanowi niebezpieczeństwo dla ludzkości, dla całości naszej cywilizacji, w tym także dla chrześcijaństwa, że liberalizm ostatnich wieków był apologią nieskończonej wolności, wobec której przestały obowiązywać wszelkie determinacje, łącznie z determinacją własnych grzechów. Apologia ta okazała swój przerażający aspekt, ulegając kłamliwej degeneracji. W takim zdegenerowanym liberalizmie, szczerłość i heroizm stają się niemożliwe, bo wszelkie teorie polityczne i filozoficzne zaczynają być traktowane jako gry, w dodatku gry niezrozumiałe i powodujące w człowieku coraz większe zagubienie. Grozi to absolutnym relatywizmem, w którym w końcu zamiast wzniosłych acz niepewnych, abstrakcyjnych idei, zaczyna się liczyć naturalna więź wzmocniona przez tradycję i więzy krwi, własne korzenie i ziemia przodków, z których czerpie się prawdę życia. W ten sposób – zauważa Lévinas, a za nim Skarga – zrodził się niemiecki nacjonalizm. A nacjonalizm niesie konsekwencje w postaci rasizmu, ekspansji siły zmierzającej do wojny, do podboju świata i do podziału ludzi na panów i niewolników.

Stąd u Lévinasa to rewolucyjne wobec tradycji zachodniej filozofii, stwierdzenie, że dobro jest przed bytem a etyka – przed ontologią.

W zrozumieniu owej różnicy między dobrem a bytem pomaga poetycka metafora francuskiego filozofa Gastona Bachelarda. W książce „Płomień świecy” porównuje on dobro do światła płomienia. Trzonem płomienia jest ogień, który żywi się materią. Jednak powoduje to wyzwalanie światła – które jest *nadwartościowaniem ognia*<sup>12</sup>. Bachelard zauważa, że człowiek *moralnie wchodzi w świat*<sup>13</sup>,

<sup>10</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 148.

<sup>11</sup> B. Skarga, *Po śmierci Emmanuela Lévinasa. Odstąpić kielkujące zło [w:] tejsze, O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, Warszawa 1999, s. 141–143.

<sup>12</sup> G. Bachelard, *Płomień świecy*, Gdańsk 1996, s. 37.

<sup>13</sup> Tamże, s. 38.

nasycając go wartościami. Akt wznoszenia się jest aktem wartości. Tak jak ogień staje się poprzez wznoszenie się ku światłu, tak człowiek staje się, wznosząc się ku wartościom. Świadomość moralna nie jest aktem horyzontalnym, lecz wertykalnym. Płomień stanowi o życiu, ale nie zamyka się w nim, lecz dąży do jego przekroczenia, przewyższenia. Zawarty jest w nim pęd ponadżyciowy, ku wywyższeniu życia ponad życie. Losem płomienia jest przekraczanie swego bytu. Jego światło sięga zawsze ponad niego, stanowiąc świetlisty cel, który, nigdy nie zostanie w pełni osiągnięty. Podobnie lévinasowski podmiot, aby trwać, aby płonąć, musi stale wznosić się ponad siebie.

Warto zauważyć, że myślenie to koresponduje również z filozofią Jana Pawła II, który pisał w książce „Pamięć i tożsamość”: *Wartości bowiem są tymi światłami, które rozjaśniają bytowanie, a w miarę jak człowiek pracuje nad sobą, coraz intensywniej świecą na horyzoncie jego życia*<sup>14</sup>. Jednak dosyć często, prawdopodobnie coraz częściej dzieje się tak, jak opisywał Jorge Luis Borges: *Zajęci roztrząsaniem problemu nieśmiertelności, pozwoliliśmy zapaść nocy, nie zapalając lampy*<sup>15</sup>.

Józef Tischner zaznacza w „Filozofii dramatu”: *Ja aksjologiczne jest, bo jest ważne. Ale nie dlatego jest ważne (ma swą wagę, ma swe znaczenie), że jest. W tym sensie wykracza ono poza ontologię*<sup>16</sup>. Paralelne myśli znajdujemy w książce Jana Pawła II pt. „Przekroczyć próg nadziei”: *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*<sup>17</sup>. A zatem, *przekroczyć próg nadziei to przekroczyć interesowność bycia.*

Właśnie ze względu na to, co powiedzieliśmy powyżej, Lévinas uznaje, że człowiek, aby zachować swoje człowieczeństwo, powinien zwrócić się ku innemu i ku dobru.

## Wojna i pokój

Jest to niezwykle istotne, ponieważ brak etycznej wrażliwości przejawia się szczególnie rodzajem ślepoty, uniemożliwiającej zobaczenie w drugim człowieku ludzkiej twarzy. Może to w konsekwencji doprowadzić do zbrodni, np. do sytuacji, gdy podczas wojny widzi się tylko bezimienną masę, *mięso armatnie* zebrane w bloki i nazwane *wrogiem* czy *obiektem* do wyeliminowania. W filozofii Lévinasa *twarz innego* oznacza głębię podmiotowej wrażliwości, ujrzyć twarz drugiego, to obudzić w sobie wrażliwość etyczną.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 35.

<sup>15</sup> J. L. Borges, *Twórca*, przeł. Z. Chądzyńska, K. Rodowska-Wiesiołowska, Warszawa 1974, s. 11.

<sup>16</sup> J. Tischner, *Filozofia...*, s. 79.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 46.

Przykład takiego przebudzenia do odpowiedzialności przedstawia, przywoływany przez Lévinasa, Lew Tołstoj. Nieprzypadkowo filozof w swej twórczości przywołuje literaturę rosyjską. Może warto przypomnieć, że Emmanuel w dzieciństwie, w domu rodzinnym mówił po rosyjsku, chodził do rosyjskiej szkoły. Jak przystało na Europejczyka, za jakiego się przede wszystkim uważał, łączył w sobie kulturę rosyjską z jej wiecznym poszukiwaniem Boga, kulturę judaistyczną, wyraźną choćby w idei wybrania do odpowiedzialności, uznania odpowiedzialności i sprawiedliwości za wyższe ponad wolność, jak również kulturę niemiecką czerpaną z Heideggera i Husserlowskiej fenomenologii oraz krytycyzm, otwartość i sprzeciw wobec wszelkiemu dogmatyzmowi właściwe kulturze francuskiej.

Otóż w „Wojnie i pokoju” Tołstoj opisuje scenę, w której Mikołaj Rostow podczas bitwy rani uciekającego francuskiego oficera dragonów. Po chwili jednak doznaje niezwykłego zdumienia na widok jego twarzy, która wcale nie pasowała do pola bitwy, ponieważ nie była to twarz wroga. Wśród bezimiennej masy nazwanej wrogiem Rostow zobaczył nagle twarz człowieka. To powstrzymało go przed zabójstwem, ponieważ to, co zobaczył, to nie była tylko *twarz blada i zabryzgana błotem, jasna, młoda, z dołkiem w brodzie i jasnymi niebieskimi oczami*, ale przede wszystkim było to przerażenie drugiego człowieka, które jemu samemu, Rostowowi, ścisnęło serce<sup>18</sup>. *Przecie oni się boją jeszcze bardziej niż my! – myślał. – Więc to jest wszystko, co się nazywa bohaterstwem? I czy ja to uczyniłem dla ojczyzny? Co tu zawinił ten z dołkiem i niebieskimi oczami? A jak się przestraszył! Myślał, że go zabije. I dlaczegóż go miałem zabijać? Drgnęła mi ręka. A dano mi Krzyż Jerzego. Nic nie rozumiem, nic! – biedził się z myślami*<sup>19</sup>. W tej scenie z pola bitwy twarz francuskiego dragona była w istocie obudzoną etyczną wrażliwością Rostowa.

W „Totalité et Infini” Lévinas pisze, że relację twarzą w twarz można jedynie urzeczywistnić, ponieważ jest ona odległością rozpościerającą się w głąb dobroci<sup>20</sup>. Cytując zdanie masona Osipa Aleksiejewicza Bazdiejewa, wypowiedziane podczas rozmowy z hrabią Piotrem Bezuchowem: tego *nie pojmuje się rozumem, lecz pojmuje się życiem. [...] Aby wchłonąć w siebie tę naukę, trzeba oczyścić się i odrodzić swego wewnętrznego człowieka [...]. Dla osiągnięcia tych celów włożono nam w duszę światło boskie zwane sumieniem*<sup>21</sup>.

W filozofii Lévinasa, „twarz” jest prawdą życia i cierpienia człowieka, prawdą jego człowieczeństwa. Przykładem objawienia „twarzy” jest także ukrzyżowanie

<sup>18</sup> L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. 3, przeł. Andrzej Stawar, Warszawa 1979, s. 79–81.

<sup>19</sup> Tamże, s. 81.

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 30.

<sup>21</sup> L. Tołstoj, *Wojna...*, t. 2, s. 86 i 87.

Jezusa, które miało na celu pozbawienie go „twarzy”, a tymczasem w tej scenie Jezus właśnie odsłania swą „twarz”, a tracą „twarz” ci wszyscy, którzy chcieli mieć widowisko. „Twarz” jest tym, co objawia się człowiekowi wrażliwemu na krzywdę drugiego człowieka. *Być Ja* [...] *znaczy właśnie umieć zobaczyć krzywdę skrzywdzonego, czyli twarz*<sup>22</sup> – pisze Lévinas w „Totalité et Infini”. Aby poczuć najtwardszy opór bezbronych oczu człowieka, *najśłabszej i najbardziej odkrytej części jego bytu*<sup>23</sup>, trzeba być wrażliwym na ludzką godność i na ludzką krzywdę. Trzeba umieć zobaczyć nieskończoność cierpienia w „twarzy” człowieka, która wzbudza odpowiedzialną wolność do bycia dobrym. Dla Lévinasa być podmiotem oznacza być wrażliwym na krzywdę innego. Dla ukonkretnienia rozważań filozof przywołuje fragment traktatu talmudycznego „Synhedryn”: *Zostawić ludzi bez jedzenia to grzech, którego nie łagodzi żadna okoliczność; nie stosuje się do niego rozróżnienie na winę dobrowolną i niedobrowolną* – mówi Rabbi Yochanan. *W obliczu ludzkiego głodu odpowiedzialność mierzy się tylko obiektywnie. Nie można jej z siebie zrzucić*<sup>24</sup>.

Jak określił Roland Blum: *Inspiracja Lévinasa ma etyczny rodowód*<sup>25</sup>, dlatego epifania twarzy też jest typu etycznego. Twarz stawia mi pytanie o moją wolność, pozbawiając ją prawa do nieograniczonej samowoli. Moralność zaczyna się wtedy, gdy wolność, zamiast usprawiedliwiać samą siebie, czuje się samowolą i gwałtem. Tłumaczy to J. Tischner, zaznaczając, że *wstyd jest znakiem właśnie obudzonej ze snu wolności*. [...] *Wstydzę się własnej swawoli. Nie chcę być swawolny wobec Drugiego, chcę być wolny. Tę wolność ofiarował mi Drugi i ja jestem mu ją winien*<sup>26</sup>.

Według Lévinasa, warunkiem człowieczeństwa jest nieobojętność na wartość i godność człowieka. I tylko *nieobojętność (la non-indifférence)*<sup>27</sup>, która jest odpowiedzialnością i źródłem wszelkiego współczucia, może zapobiec wojnie i zaprowadzić pokój. Lévinasowski podmiot jest zakładnikiem pokoju, lecz zaprowadza go samotnie, *podejmując „ryzyko bardzo piękne”, wystawiając się na niebezpieczeństwo*<sup>28</sup>. Miarą jego człowieczeństwa nie jest bycie ani śmierć, lecz właśnie owa niemożliwość obojętności. W „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence” Lévinas pisze o potrzebie ludzkiego braterstwa, jako *jeden-strażnikiem-swojego-brata* [...]

<sup>22</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 299.

<sup>23</sup> Tamże, s. 316.

<sup>24</sup> Tamże, s. 236.

<sup>25</sup> R.P. Blum, *La perception d'Autrui* [w:] *La communication. Actes du XV Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Université de Montréal 1971, Montréal 1973, s. 79.

<sup>26</sup> J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2005, s. 175.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 277.

<sup>28</sup> Tamże, s. 278.

*jeden-odpowiedzialny-za-drugiego*<sup>29</sup>. I choć sam miał świadomość tego, że jest to idea utopijna, uważał, że to właśnie ona opisuje ludzką kondycję w świecie „po Auschwitz”, *kiedy intelektualiści czują się zakładnikami nieszczęśliwych mas nieświadomych swojego nieszczęścia, ale pozostają zarazem nieufni właśnie wobec filozofii, którą z pogardą określają jako humanistyczną*<sup>30</sup>.

Nie należy zapominać, że filozofia Lévinasa jest między innymi także filozofią „po Auschwitz” i że przeżycie wojny wzmacnia u filozofa lęk przed „imperialistyczną” ontologią, która podporządkowuje wszystko „totalności” i może prowadzić do totalitaryzmu, przed brakiem szacunku dla człowieka innego, a więc w końcu także dla każdego innego człowieka. Dopiero w tym historycznym i egzystencjalnym kontekście można w pełni zrozumieć lévinasowskie wołanie o sens ponad bytem zainteresowanym przede wszystkim przetrwaniem w swoim byciu, za wszelką cenę, nawet za cenę *uzurpacji całej ziemi*<sup>31</sup>, śmierci i zagłady człowieka.

Moim zdaniem, filozof ma rację, twierdząc, że, aby przeciwdziałać wojnie wszystkich ze wszystkimi, trzeba nadać nowy sens ludzkiej wrażliwości etycznej, dostrzec *wyższość słabego, mocnego swą sprawiedliwością, nad mocnym, pokładającym ufność tylko we własnej sile*<sup>32</sup>, wznieść się ku temu, *co wykracza ponad walkę o siebie i ponad upodobanie w sobie*<sup>33</sup>. Oczywiście, trzeba mieć tutaj na uwadze, że moc, o której pisze Lévinas, nie jest przemocą, a przemoc nie jest mocą.

Myślę, że idea Lévinasa jest ogromnie cenna, jego filozoficzna refleksja jest potrzebna zwłaszcza współczesnemu światu, w którym istnieje ciągle niebezpieczeństwo zbrodniczej obojętności na innego człowieka. Jak już wspominałam, Lévinas jest świadomy tego, że jego filozofia *jest także utopią*<sup>34</sup>, ale ta utopia jest zarazem „*prześwitem*”, *w którym ukazuje się człowiek*<sup>35</sup>. Rozumie to Tischner, gdy pisze: *Nie powinniśmy źle myśleć o utopii. Utopie mówią o człowieku więcej niż niejedna statystyka, a poza tym zawsze w jakimś stopniu kształtują nasz realny świat, czego nie można powiedzieć o statystyce*<sup>36</sup>. W gruncie rzeczy jednak lévinasowska koncepcja wrażliwości etycznej, pomimo wrażenia naiwności czy życzeniowości, *wymyka się zarzutowi utopijności – jeśli utopijność jest zarzutem i jeśli jakiegokolwiek myśli udaje się nie być utopijną*<sup>37</sup>. Nie wystarczy otoczyć się, jak każda istota

<sup>29</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 277.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 6.

<sup>32</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie...*, s. 243.

<sup>33</sup> Tamże, s. 292.

<sup>34</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 303.

<sup>35</sup> E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa, 2000, s. 52.

<sup>36</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 453.

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 303.



*nieuchronnie zazdrosna o swoje trwanie, militarnymi honorami i cnotami*<sup>38</sup> – pisze Lévinas w „Autrement qu’être”. Biorąc pod uwagę zwłaszcza rzeczywistość wojny, uważam, że filozof ma rację, twierdząc, że *bez tego bezmiaru niebywałego sensu nie byłoby nawet tej odrobiny człowieczeństwa zdobiącego ziemię*<sup>39</sup>. W rzeczywistości wojny, niewrażliwość na różnicę między prawdą a kłamstwem, rzeczywistością a pozorem może być bardzo niebezpieczna. I być może lévinasowska heroiczna wrażliwość epistemologiczna i etyczna może ocalić człowieczeństwo i zapobiec rozprzestrzenianiu się wojny.

### Naznaczenie do odpowiedzialności

Lévinas próbuje określić, czym jest człowieczeństwo człowieka – nie w znaczeniu rodzaju, gatunku czy ogólnego pojęcia, ale każdego konkretnego człowieka, który czasami bywa niezrozumiały nawet dla siebie samego, w sobie samym zróżnicowany i sprzeczny, który, jak powiada filozof, nie znajduje w sobie uspokojenia i odpoczynku. Ten wyjątek, jakim jest podmiotowość człowieka, filozof nazywa inaczej niż być (*autrement qu’être*), zaznaczając przy tym, że nie oznacza to ani „być inaczej” (nie oznacza innego sposobu bycia), ani też nie oznacza „nie-być” czy umrzeć, ale *fakt przechodzenia do tego, co inne niż bycie*<sup>40</sup>, czyli do rzeczywistości wyższej od rozróżnienia na byt i nicość, do rzeczywistości ponad byciem i nicością. Najprościej mówiąc, dla Lévinasa podmiotowość to człowieczeństwo człowieka.

Można powiedzieć, że człowieczeństwo jest według niego naznaczeniem do odpowiedzialności. Owo *zdarzenie odpowiedzialności* rozgrywa się w konkretnej epoce historycznej, przede wszystkim w epoce wojny, cierpienia, obojętności i opuszczenia. W pewnym sensie nawet określa ono tę epokę – także naszą epokę rozpadu świata i tylko niejasno przeczuwanych szans. Bo przecież wciąż rozgrywają się wojny i 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. Odpowiedzialność za drugiego – niemożliwość powiedzenia: dość! Teraz zajmuję się tylko sobą samym – może być przeżyta konkretnie i znaleźć wyraz w konkretnie historii. Na przykład w sytuacji zaniepokojenia sytuacją polityczną w świecie, potraktowaną jako próbą ludzkości.

<sup>38</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 304.

<sup>39</sup> Tamże, s. 303.

<sup>40</sup> Tamże, s. 11.

Lévinas nazywa to utopią świadomości i dodaje bardzo serio, że *historia dotyczy tych utopii świadomości*<sup>41</sup>.

Zdaniem filozofa, odpowiedzialność za innych to *podtrzymywanie wszechświata*<sup>42</sup>. W tym sensie, człowiek nie jest tylko jego wytworem, ale właśnie on jako *sub-jectum*, podtrzymuje go w istnieniu. Czytamy u Lévinasa: *Być wolnym to budować świat, w którym można być wolnym*<sup>43</sup>. Oznacza to, że nie można być wolnym bez odpowiedzialności. Filozof buduje koncepcję podmiotu pozbawionego atrybutów siły, władzy, posiadania, który jest *wyzuty ze swojej gniewnej i władczej podmiotowości*<sup>44</sup>, a przez to dowartościowuje delikatność, kruchość, opiekuńczość, troskliwość.

W artykule „Judaizm i kobiecość” Lévinas pisze, że *w wytworach naszej zdobywczej cywilizacji wciąż tkwi nieprzezwycięzalna „surowość”. Ten świat [...] nie nadaje się do zamieszkania. Jest twardy i zimny niczym skały, w których zalegają towary nie mogące zaspokoić: ani odziać nagich, ani nakarmić głodnych; jest bezosobowy niczym hale fabryk i budynków przemysłowych, gdzie wyprodukowane rzeczy pozostają abstrakcyjne, prawdziwe prawdą wyrażalną w cyfrach i wciągane w anonimowy obieg ekonomii, wypływający z uczonych planów, które nie mogą udaremnić klęsk, lecz je przygotowują. Oto duch [...] wyalienowany przez wyprodukowane rzeczy, które stworzył, a które piętrzą się nieujarzmione i wrogie*<sup>45</sup>.

Filozof pisze o możliwości postawienia siebie pod znakiem zapytania i zwrócenia się ku dobru, o zdolności odczuwania winy i wstydu. Wstyd jest relacją tego, co jest, do tego, co pragnąłby, aby było, a to pragnienie jest wyznaczone wrażliwością na wartości. Człowiek wstydzi się nieuctwa, bo ceni wiedzę, może wstydzić się całego siebie, bo nie dostrzega w sobie niczego, co by było zgodne z wyznawanym przez niego systemem wartości. Gdyby je odrzucił, nie czułby wstydu. Stąd mamy bezwstydne słowa i bezwstydne czyny. Można powiedzieć, że bezwstyd jest obojętnością na wartości, podczas gdy wstyd odsłania przed człowiekiem to, czym on jest i ku czemu idzie.

W książce „De Dieu qui vient à l'idée”, w rozdziale zatytułowanym „Od dialogu do etyki”<sup>46</sup>, Lévinas zauważa, że człowieczeństwo człowieka objawia się w dialogu z innym. Przy czym, o znaczeniu i wadze słów nie decyduje wyłącznie słownik stojący na półce, ale konkretna sytuacja rozmowy. W tym znaczeniu

<sup>41</sup> E. Lévinas, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, przeł. M. Jędraszewski [w:] „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 6, 1986, s. 494.

<sup>42</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 195–196.

<sup>43</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 191.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 34–35.

<sup>46</sup> Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 232–234.

mowa jest etyką, *mówić to odpowiadać za drugiego człowieka*<sup>47</sup> – pisze Lévinas w „Inaczej niż być lub ponad istotą”. Początkiem nie jest nawet słowo, ale jakiś ledwo dostrzegalny gest, grymas twarzy, wyraz oczu, coś, co, wydawałoby się, nie ma wyrazistego znaczenia, a jednak kryje w sobie wezwanie do odpowiedzialności. To coś ulotnego przemawia jednak do lévinasowskiego „ja”, sama obecność drugiego mówi mu: Pomóż!, Nie porzuć!, Nie znęcaj się!. Filozof podkreśla, że żywa mowa (*dire*) wyprzedza gotową wypowiedź (*dit*) – to, co już powiedziane, ujednolicone i utrwalone. Jednak przecież człowiek jest nie tylko odpowiedzialny za to słowo, które wypowiada podczas bezpośredniego spotkania z drugim, ale także za to słowo „powiedziane”, w którym przekazuje innym swoją wiedzę i swój obraz świata. Dotyczy to także naukowców, filozofów i innych specjalistów od tego, co „powiedziane”. Naukowiec nie wypowiada prawdy wobec bezosobowego bytu, lecz wobec innych ludzi, uprawianie wiedzy też jest aktem wobec drugiego człowieka. I właśnie dlatego, że ma służyć międzyludzkim stosunkom, filozofia nie jest w stanie oddzielić się od sceptycyzmu. Nie można mówić tylko „sobie”, ale przede wszystkim trzeba mówić „siebie” drugiemu. Rozum nie powinien zajmować się tylko sobą samym i swoimi dziejami – Lévinas odrzuca taki monologiczny rozum – lecz powinien być rozmową. Myślenie mówiące to takie, które potrzebuje innego i nie jest obojętne na skutki, jakie wywoła. Lévinasowska podmiotowość jako inaczej niż być jest właśnie tym mówieniem siebie drugiemu człowiekowi, w którym podmiot, z jednej strony, powinien uważać, aby nie zranić drugiego, a z drugiej strony sam wystawia się na niebezpieczeństwo niezrozumienia i zranienia.

Oczywiście słowa obracają się nie tylko w różnorodnych paradygmatach naukowych, wypowiedane są w różnym nastawieniu emocjonalnym i etycznym, ale także w różnych językach. Myśl formuje się na bazie określonego języka i określonej kultury, a ponieważ mówimy różnymi językami, tworzymy odmienny od innych obraz świata. Te obrazy nie zawsze do siebie przystają, 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<sup>48</sup>. Może dlatego Lévinas tak bardzo podkreśla, że kontakt z żywym człowiekiem jest ważniejszy niż przekazywanie informacji i odbywa się nie tylko w sferze werbalnej, pojęciowej, ale przede wszystkim

<sup>47</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 83.

<sup>48</sup> Zob. R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 35. *Świat był dla mnie zawsze wielką wieżą Babel. Jednak wieżę, 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*. Tamże, s. 49–50.

w sferze etyki, kiedy jesteśmy w stanie dostrzec i uszanować owo inaczej niż być ludzkiej podmiotowości.

### Prawda czynów

Owo przekraczanie interesowności bycia w stronę bezinteresowności dobra dokonuje się w czynach. Jak wszystkie wyznawane przez nas prawdy, ma tylko taki sens i wartość, jaką nadajemy mu własnym życiem. Czyny są ważniejsze od poglądów i w gruncie rzeczy rozum danego człowieka może sięgać tylko tak daleko, jak jego czyn. Na tyle jesteśmy ludźmi, na ile odważymy się czegoś dokonać. Można by powiedzieć za Albertem Camusem, iż *słowa nabierają zawsze barwy czynów albo poświęceń, jakie wywołują*<sup>49</sup>. Jakkolwiek absurdalnie czy naiwnie by to nie zabrzmiało, warunkiem istnienia lévinasowskiego podmiotu jest czynienie dobra dla innego człowieka.

Z filozofii tej wyłania się obraz człowieka, którego podmiotowość zbudowana jest na odpowiedzialnej miłości. Ta miłość jest heroiczna, ponieważ realizuje się mimo sprzeciwu zła. Jest ona również dobrocią na miarę tego zła, jakie dokonało się w historii. Taka dobroć wymaga siły, decyzji i osobistego wyboru. Musi to być dobroć czynna.

Jak podkreślał Janusz Korczak, który – moim zdaniem – jest doskonałym przykładem lévinasowskiego podmiotu etycznej wrażliwości: *Bezczyn jest wynikiem brudnego egoizmu lub skutkiem powierzchownego rozumowania*<sup>50</sup>. A w 1937 r. stwierdzał: *kto dziś je chleb, ten winien dobywać resztę sił, a kto wiele przeżył, widział, doznał, temu nie wolno biernie przyglądać się, gdy ludzkość w tragicznej rozterce szuka drogi – jeśli nie dla przyszłych aż pokoleń, to dla wzrastającego dziś już pokolenia*<sup>51</sup>. W korczakowskich zapiskach z getta znajdujemy podobne słowa: *Rozmyślenia wtedy tylko mają wartość, kiedy po nich następuje czyn. [...] Przyjacieli. Nie towarzyszy rozważań i dociekań – a razem idziemy, wsparci o wspólny czyn*<sup>52</sup>. Korczak był przekonany o potrzebie *czynu wartościotwórczego*, o konieczności przeciwstawiania się złu, czynnej obrony tego, co uznaje się za święte. Można

<sup>49</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Gruze, Warszawa 2004, s. 200.

<sup>50</sup> J. Korczak, *Nędza Warszawy*, „Miesięcznik Kuriera Polskiego” 1901, nr 10, s. 547 [w:] *Janusz Korczak. Dzieła*, t. 3, *Na mównicy. Publicystyka społeczna (1898–1912)*, cz. 1, Warszawa 1994, s. 416. Już w swoim młodzieńczym dzienniku gimnazjalisty Korczak pisał: *I tak nie będę literatem, tylko lekarzem. Literatura – to słowa, a medycyna – to czyny*. J. Korczak, *Spowiedź motyla* [w:] *Dzieła*, t. 6, Warszawa 1996, s. 176.

<sup>51</sup> J. Korczak, *List do Józefa Arnona, 30/III/ 37* [w:] *Listy i rozmyślenia palestyńskie*, wyb. i oprac. B. Wojnowska, Warszawa 1999, s. 35–36.

<sup>52</sup> J. Korczak, *Taką może być twoja droga* [w:] *Janusz Korczak w getcie. Nowe źródła*, Warszawa 1992, s. 189 i 192.

nawet powiedzieć, że poczucie obowiązku czynnego dawania świadectwa prawdzie swojego życia i dochowania wierności wyznawanym przez siebie wartościom było jednym z elementów konstytuujących jego podmiotowość – w tym sensie jest on przykładem podmiotu, opisanego w filozofii Lévinasa.

### **Być człowiekiem to nie utracić nadziei**

Na koniec jeszcze dwa słowa o nadziei. Rozważając to pojęcie, Barbara Skarga zauważyła, że jest ona koniecznym elementem ludzkiego istnienia: *Jest w nas, w naszym byciu, pozwalając jednocześnie na przekroczenie tego bycia. Lévinas pisał o tym, że człowiek, który pogrzeza się w rozpacz, a jest ona przeciwieństwem nadziei, w rozpacz tragicznej, akceptując zło i zbrodnie tego świata, zasługuje jedynie na miano barbarzyńcy*<sup>53</sup>. Nadzieja jest dziełem, którego człowiek się spodziewa jako wyniku swego dobrego, sumiennego działania. Nie pojawia się w pustce, najpierw człowiek pracuje na to, co ją zrodzi. Są dzieła czy wydarzenia, które się jej domagają i do których ona się odnosi. Najistotniejsze jest jednak to, że nadzieja należy do samej istoty ludzkiego istnienia. *Być człowiekiem to znaczy mieć nadzieję*<sup>54</sup> – stwierdza Skarga. Bieg ludzkiego życia wyznacza splot nadziei i rozczarowań. Patrzymy na otaczające nas zło, kłamstwa, zbrodnie i popadamy w zwątpienie. Nadzieja, która w fatalnej sytuacji każe jeszcze wierzyć w możliwość przezwyciężenia zła i wyjścia z matni, wydaje się szaleńcza. Czasami jednak się budzi, nawet jest silniejsza w owych jaspersowskich sytuacjach granicznych, niż w okresach powodzenia i prosperity, ponieważ jest to nadzieja wyzwolenia. Pozwala zrozumieć i jednocześnie dale wołę oporu, czerpie moc z pragnienia zwycięstwa mimo rzeczywistości niedającej szans. W tej heroicznej nadziei człowiek jest sam i z siebie samego musi wykrzesać siłę do walki, niekoniecznie aż o życie, ale, co bywa jeszcze trudniejsze, o zachowanie, ocalenie tego, co dla każdego człowieka najcenniejsze – bo stanowi o jego człowieczeństwie – swej ludzkiej godności. Być może ta nadzieja okaże się złudną, ale człowiek nie może się jej pozbyć.

Można by powiedzieć: po cóż się karmić wielkimi słowami, skoro wszystko zależy od czynów. Powróćmy na ziemię i skupmy się na skutecznych działaniach i mierzmy zamiary wedle sił, a nie odwrotnie. Tak, filozof powinien wziąć te argumenty pod rozwagę, jednakowoż neopragmatyczne myślenie czyni życie żałośnie płaskim i jednowymiarowym. I, jak zauważa Skarga, trudno uwierzyć,

<sup>53</sup> B. Skarga, *Jak pytać o nadzieję* [w:] tejsze, *O filozofię...*, s. 197.

<sup>54</sup> Tamże, s. 192.

że ci, co tak myślą, *naprawdę wierzą, że człowiek potrafiłby zrobić choć jeden krok na tej ziemi bez nadziei?*<sup>55</sup>.

W skrajnym przypadku wyrazem nadziei jest płacz, *płacz anioła*<sup>56</sup>, który jest światłem, czystą przestrzenią nadziei będącej wyrazem zupełnie innego porządku, niż porządek zdrady, kłamstwa i zła. Ów *płacz anioła* można nazwać smutkiem etycznej wrażliwości.

---

<sup>55</sup> B. Skarga, *Jak pytać...*, s. 198.

<sup>56</sup> Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 207.