

Piotr DOMKA¹

MYŚL FILOZOFICZNA EMMANUELA LEVINASA WOBEK PROBLEMU HOLOKAUSTU

Emmanuel Levinas urodził się w 1906 r. w Kownie w rodzinie należącej do inteligencji żydowskiej, a zmarł w Paryżu w roku 1996. Na biografii i myśli filozofa w szczególności sposób odcisnęła się historia XX wieku. Doświadczenia II wojny światowej, a zwłaszcza Holocaust, stają się kluczowe dla myśliciela. Jedno z jego podstawowych pytań tego traumatycznego doświadczenia dotyczy tego, jak możliwa jest filozofia po Zagładzie? W refleksji Levinas łączy doświadczenie historyczne z doświadczeniem filozoficznym. Twórczość Levinasa układa się w trzy okresy. Pierwsze prace powstają pod wpływem Heideggera i skrótkowo można je określić mianem ontologicznych. Nowy etap rozpoczyna się już po wojnie i charakterystyczne jest dla tego okresu zainteresowanie metafizyką. W trzecim okresie Levinas kładzie nacisk na relacje międzypodmiotowe jednostek odpowiedzialnych za siebie. Podstawowym pojęciem filozofii Levinasa jest pojęcie Innego. Myśliciel zajmuje się doświadczeniem spotkania *ja* z Innym, w którego trakcie spotykamy się z Nieskończonym. Relacja etyczna, która powstaje pomiędzy *ja* a Innym, buduje się na bezbronności i słabości Innego. Wymaga od *ja* oddania mu sprawiedliwości, a nawet ofiary z siebie. Wzbudza poczucie moralne prowadzące do wyrzeczenia się własnej wolności. Inny jawia się pod postacią śladu. W takim ujęciu relacji z Drugim ujawnia się także odpowiedź filozofa na tragedię Holocaustu lub generalnie – na przemoc ontologiczną. Doświadczenie Innego dokonuje się w spotkaniu z jego Twarzą, która staje się mową. Naga i bezbronna Twarz otwiera na to, co nieskończone. Dzięki epifanii Twarzy Innego spotykamy się z Bogiem. W niej ujawnia się ślad Nieskończonego. Myśl filozofa nie może być zrozumiana bez kontekstu historycznego – doświadczenia Zagłady.

Słowa kluczowe: Twarz, Inny, Holocaust, II wojna światowa, bycie, *il y a*.

1. WSTĘP

Emmanuel Levinas urodził się w 1906 r. w Kownie, a zmarł w Paryżu w roku 1996. Na biografii i myśli filozofa w szczególności sposób odcisnęło się doświadczenie historii XX wieku. Na wstępie rozważań można postawić pytanie: czy biografia myśliciela ma wpływ na jego refleksję filozoficzną? Wydaje się, że w wypadku Emmanuela Levinasa nie sposób odczytywać jego myśli bez kontekstu czasów, w których przyszło mu żyć, i własnego jednostkowego doświadczenia. Sam filozof napisze, że historia jego życia jest „owładnięta przeczuciem i wspomnieniem nazizmu”². Nie można jednak dosyć banalnie stwierdzić, że Levinas, żyjąc w określonym czasie i miejscu, jest świadkiem historii. U źródeł jego zamysłu filozoficznego leży refleksja nad egzystencją; nad wszelkim

¹ Mgr Piotr Domka, Wydział Filologiczny – literaturoznawstwo, Uniwersytet Rzeszowski, ul. Wyspiańskiego 4A, 37-100 Łańcut, tel. 888 021 091, e-mail: piotrekdomka@wp.pl

² E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 314.

doświadczeniem – nie tylko historycznym, ale i etycznym, religijnym, estetycznym i naukowym. Nie można więc jej odczytać bez kontekstów zewnętrznych połączonych z wątkami biograficznymi, które stają się głęboko „znaczące”.

2. FILOZOFICZNE INSPIRACJE

Punktem wyjścia myśli Levinasa jest fenomenologia Husserla. Następnym znaczącym etapem biografii Emmanuela Levinasa są studia uniwersyteckie w Strasburgu – to tam przybywszy z odległej Litwy spotyka się z myślą Henriego Bergsona. „U H. Bergsona E. Levinas odkrywa idee odpowiadające jego własnym niepokojom [...]. Szczególnie inspirująca okazuje się zwłaszcza teoria trwania z jego prymatem w stosunku do jednorodnego, linearnego czasu fizyki, co uwalnia filozofię z naukowego modelu czasu. Ta diachronia czasu rodzi koncepcję czasowości bytu ludzkiego, w którym chodzi o relację miłości i przyjaźni z innym człowiekiem. To dzięki drugiemu człowiekowi «ja» staje się sobą, co pozwala na nowe, dynamiczne pojęcie jego podmiotowości”³.

Najistotniejszym jednak wydarzeniem intelektualnym Levinasa było spotkanie z fenomenologią Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Owocem fascynacji niemiecką myślą filozoficzną jest wybór tematu pracy doktorskiej Levinasa poświęconej Husserlowi. Latem 1928 r. i zimą 1928–1929 r. młody doktorant przebywa na stypendium we Fryburgu. Tam też osobiście spotyka się z bohaterem swojej rozprawy doktorskiej, słuchając jego wykładów o pojęciu psychologii fenomenologicznej i konstytucji intersubiektywności. Ma także możliwość uczestniczenia w seminariach prowadzonych przez Heideggera. Te doświadczenia ukażą Levinasowi możliwości myślenia filozoficznego na podstawie fenomenologii, staną się źródłem inspiracji w kwestiach dotyczących metodologii własnego myślenia. „Zasadniczy punkt mojego rozumowania polega na tym, że odmiennosc innego jest moją odpowiedzialnością wobec niego, ta zaś jest uciążliwa, wymyka się. Oznaką człowieczeństwa jest troska o innego [...]. Bycie odpowiedzialnym za innego to bycie zakładnikiem. Jestem zakładnikiem niezasłużenia, ale to «niezasłużenie» stanowi istotny element odpowiedzialności”⁴.

Sein und Zeit Martina Heideggera z 1927 r. według Levinasa jest jednym z najbardziej znaczących dzieł w dziejach europejskiej filozofii⁵. Odkrycie przez niemieckiego filozofa różnicy ontologicznej pomiędzy byciem i bytem jest przełomowe, staje się również podłożem do sformułowania przez Levinasa własnej koncepcji *il y a*.⁶

Należy tutaj podkreślić, że Levinas nie przyjmuje bezkrytycznie wszystkich założeń Heideggera. Zarzuca Heideggerowi, że poddaje człowieka bezosobowej relacji z byciem bytu. Nie podoba się mu koncepcja człowieka jako *Dasein*, który charakteryzuje się wyłącznie troską o samego siebie. Takie założenie sprawia, że człowiek jest wyłącznie ontologiczny. Jego transcendencją jest wyłącznie wykraczanie poza siebie w kierunku

³ B. Mielec, *Próba oceny myśli teologicznej Emmanuela Levinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków 2000, s. 39.

⁴ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, tłum. K. Kot, Warszawa 2008, s. 50.

⁵ Obok dzieła Martina Heideggera Levinas umieszcza inne dzieła fundamentalne dla rozwoju filozofii. Są to między innymi: *Krytyka czystego rozumu* Emmanuela Kanta, *Fenomenologię ducha* Georga Hegla i *O bezpośrednich danych świadomości* Henriego Bergsona.

⁶ *Il y a* to według Levinasa anonimowe czyste bycie, to coś, co pozostaje po teoretycznym zniszczeniu wszystkich rzeczy, jest to sytuacja niebędąca ani bytem, ani nicością.

bycia. Człowiek jest wyłącznie immanencją. A to przecież transcendencja jest warunkiem człowieczeństwa realizującego się jako bycie-ku-Bogu i bycie-ku-Innemu. Dlatego też ontologia nie może być dla Levinasa filozofią pierwszą.

Podstawowym pojęciem filozofii Levinasa jest pojęcie Innego. Myśliciel zajmuje się doświadczeniem spotkania *ja* z Innym, w którego trakcie spotykamy się z Nieskończonym. Inny jest radykalnie odmienny od *ja*, niesprowadzalny do niego ani żadnego elementu świata. Relacja etyczna, która powstaje pomiędzy *ja* a Innym, buduje się na bezbronności i słabości Innego. Wymaga od *ja* oddania mu sprawiedliwości, a nawet ofiary z siebie. Wzbudza poczucie moralne prowadzące do wyrzeczenia się własnej wolności. Inny zjawia się pod postacią śladu. Ważna jest niesymetryczność relacji *ja* z Innym, który jest nauczycielem-mistrzem. W takim ujęciu relacji z Drugim ujawnia się także odpowiedź filozofa na tragedię Holocaustu czy generalnie – na przemoc ontologiczną.

Doświadczenie Innego dokonuje się w spotkaniu z jego Twarzą, która staje się mową. Jak powiada Levinas, Twarzy nie można ujmować w kategoriach światowych – a więc jej fenomenach, związanych z poszczególnymi jej fragmentami, gdyż to ją uprzedmiotawia. Twarz jest naga i bezbronna i otwiera na to, co nieskończone. Dzięki epifanii Twarzy Innego spotykamy się z Bogiem. W Twarzy ujawnia się ślad Nieskończonego, który wzywa do poszukiwania siebie i kroczenia po swoich śladach.

W 1930 r. Emmanuel Levinas wyjeżdża do Paryża, w którym nawiąże kontakty z tamtejszym środowiskiem filozoficznym. Bierze czynny udział w pracach Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego, wtedy też odkrywa dzieło Franza Rosenzweiga. Od tej pory filozofia tego niemieckiego myśliciela żydowskiego pochodzenia będzie stanowić jedno z istotnych odniesień osobistej refleksji. Najważniejsze elementy filozofii autora *Gwiazdy zbawienia* to zakwestionowanie filozoficznej koncepcji rozumu oderwanego od religii. Filozofia Levinasa przyjmuje zasadnicze tezy myśli Rosenzweiga, pozostając jednak oryginalną koncepcją i proponując własne rozwiązania tych samych kwestii. Przewodnią ideą Levinasa jest wskazanie, że wszelki konflikt pomiędzy człowiekiem, jego wolnością a światem nie jest zewnętrznym doświadczeniem. Ten dramat rozgrywa się we wnętrzu samego człowieka zmęczonego nadmiarem swego bycia. To jest źródło rodzącej się u niego potrzeby ucieczki, potrzeby wyjścia poza siebie samego.

Dojście Hitlera do władzy niepokoi Levinasa. Strach wywołuje także rosnąca fala antysemityzmu, która z Niemiec wylewa się pod koniec lat trzydziestych na Europę. Żydowski filozof w marcu 1939 r. na łamach francuskiej prasy składa hołd zmarłemu papieżowi Piusowi XI, który potępiał dwa rodzące się na oczach świata totalitaryzmy – nazizm i komunizm. „Podstawowym zagrożeniem, na jakie zdaje się wskazywać Levinas w ideologii antysemityzmu, jest odseparowanie rasy żydowskiej od innych ras, uznając ją za gorszą, niższą, nic nie znaczącą, co w dalszej kolejności będzie prowadziło do eliminacji tego niepotrzebnego gatunku ludzi. A więc nie chodzi jedynie o wskazanie niższości pod względem biologicznym, ale niższości pod względem człowieczeństwa, jak zaznacza Levinas. Żydzi mają być tymi gorszymi, a nawet najgorszymi, ze względu na to, że są Żydami. O tym nie decyduje tylko krew. Dla Niemców nie tylko krew określa Żyda jako podgatunek, ale cała jego mentalność”⁷. Filozof zada trudne pytanie, by zaraz postawić na nie odpowiedź: „Czy język antysemityzmu – z żadnym innym nieporównywalny – tak samo znieważa jak inne? Język wyniszczenia, sprawiający, że

⁷ M. Kozak, *Problem zła w filozofii Emmanuela Levinasa*, Kraków 2011, s. 82.

wysławiany w Bycie Bóg musi powrócić do nierzeczywistości [...]. Język, który za pośrednictwem ludzi wybranych do jego słuchania, objawia całej Ludzkości nihilistyczną dewastację, jakiej nie zdołał spowodować żaden inny dyskurs”⁸.

W 1939 roku Emmanuel Levinas, będąc już obywatelem francuskim, zostaje wcielony do wojska. Przeżywa klęskę swojej armii podczas kampanii w 1940 r. Trafia do niewoli, przebywając w stalagach nad Renem, a następnie na terenie Rzeszy w okolicach Hanoweru. W *Trudnej wolności* napisze: „[...] obdzierali nas z naszej ludzkiej skóry. Byliśmy jedynie podludźmi, stadem małp. Tylko cichy szept wewnętrzny, siła i nędza prześladowanych, przypominał nam o naszej rozumnej naturze. Ale na świecie już nas nie było”⁹.

Czas wojennej niewoli jest dla filozofa doświadczeniem szczególnym; doświadczeniem wspólnoty ludzkiej. Jest to przeżycie więzi nie tylko z Żydami, ale też z chrześcijanami. Nabiera ono osobistego wymiaru wynikającego także z faktu, że jego żona i córka zostają ukryte podczas faszystowskiej okupacji w katolickim klasztorze koło Orleanu.

Czteroletni czas niewoli Levinasa zakończył się oswobodzeniem obozu przez aliantów. Bezzwłocznie przedostaje się on do Paryża, gdzie spotyka się z najbliższymi. Jednocześnie odkrywa, jaki tragiczny los spotkał jego rodzinę. Dowiaduje się o śmierci ojca, matki, dwóch młodszych braci, którzy zginęli wraz z całą kowieńską żydowską diasporą. Poznaje także prawdę o Holokauście, w którego wyniku straciło życie sześć milionów Żydów. To traumatyczne doświadczenie jego narodu rodzi obowiązek świadczenia. Wiedza na temat *Szoah* staje się punktem wyjścia do krytyki intelektualnej totalizacji. Obnaża ona zachodni humanizm, który opierał się na racjonalizmie.

Levinas dostrzega również pewien paradoks związany z doświadczeniem Holokaustu – z jednej strony są przywoływane liczne akty odwagi i chrześcijańskiego miłosierdzia wobec prześladowanych, a z drugiej strony morze barbarzyństwa. Szczytowym momentem dramatu judaizmu i chrześcijaństwa jest dla filozofa Holokaust. Po nim rozumienie współczesności nigdy nie może być już takie jak dawniej. Samotność ginących i bierność świata przywołują ważne założenie etyczne w myśli Levinasa – autentyczna religia musi być humanizmem. Musi być metafizycznym źródłem relacji etycznych między ludźmi. Znajdzie to wyraz w jego koncepcji Boga, człowieka i relacji międzyludzkich.

Holokaust to traumatyczne doświadczenie Europy i świata, które nasuwa pytanie o stosunek innych – sąsiadów do prześladowanych. Postawy rządów i społeczeństw, mimo upływu lat, wciąż budzą wiele kontrowersji. Historycy są w zasadzie zgodni, że alianci wobec Zagłady nie mogli zrobić zbyt wiele, ponieważ niemieckie panowanie nad dużą częścią Europy sprawiło, że nawet najbardziej zdecydowana akcja nie zdołałaby ocalić większej liczby ludzi. Niemniej poważne zaangażowanie się w kampanię ratowania ofiar z pewnością ocaliłoby życie setek tysięcy bez narażania potencjału wojennego państw sprzymierzonych. Wielkie mocarstwa, pomimo apeli płynących z Polski za pośrednictwem swoich emisariuszy¹⁰, nie podjęły żadnych skutecznych kroków. Nigdy

⁸ E. Levinas, *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa 2000, s. 137.

⁹ Idem, *Trudna wolność...*, s. 162.

¹⁰ Jan Karski (prawdziwe nazwisko: Koziński) jako kurier państwa podziemnego przekazał członkom rządu RP na uchodźstwie, a następnie politykom brytyjskim i amerykańskim raport o

nie doszło do postulowanego przez społeczność żydowską bombardowania torów kolejowych prowadzących do obozów zagłady i znajdujących się tam krematoriów. Auschwitz nie interesował alianckich polityków.

Niejednoznaczne były także postawy poszczególnych narodów wobec Holokaustu. Postawę większości społeczeństw cechowała obojętność. Istniała także grupa, która zerwała na tragedii ludności żydowskiej. Inną grupę stanowili donosiciele i konfidenti, którzy denuncjowali nie tylko Żydów, ale i ludzi udzielających im schronienia.

Ocena postaw społeczeństw okupowanej Europy i samych Żydów wobec zagłady jest niezwykle trudna i неодноznaczna. „Ostateczne rozwiązanie” powiodło się najlepiej tam, gdzie reżim niemiecki był najbardziej bezwzględny.

Podsumowując, należałoby podkreślić związek etyki, a raczej jej braku, z *Szoah* dokonanego przez Niemców podczas II wojny światowej. „Chcę zacząć od stwierdzenia, że w moim przekonaniu związek między Zagładą a etyką Levinasa jest niewątpliwy. Nie jest to jednak związek między etyką a doświadczeniem, w każdym razie doświadczeniem rozumianym w sposób jakkolwiek empiryczny. [...] Fundamentem mojej tezy jest stwierdzenie, że tak etyka Levinasa, jak i Zagłada mają podwójny charakter. Są oczywiście zjawiskami historycznymi, ale jednocześnie są ponadczasowe. To, co dokonuje się przez wydarzenie Zagłady, to odsłonięcie skrytego charakteru istnienia i jednocześnie odsłonięcie tej etyki, którą wypowiada Levinas”¹¹.

3. SPOTKANIE INNEGO

Jednym z zagadnień poruszanych przez Emmanuela Levinasa jest filozofia Innego. Jest ona związana z relacjami, w jakie wchodzi człowiek. W te relacje może wniknąć zło, które pojawia się na dwóch płaszczyznach:

- 1) pierwsza – moje odniesienie się do mnie samego,
- 2) druga – przestrzeń relacji z innym człowiekiem.

„Polskie słowo doświadczenie składa się z dwóch słówek: do i świadczenie. Pierwsze słówko wskazuje na dążenie, drugie na świadczenie. Wzięte razem znaczą: dochodzenie do świadectwa. Biorąc pojęcie doświadczenie wedle etymologii słowa, trzeba powiedzieć, że dane nam jest tylko jedno rzetelne doświadczenie – doświadczenie w pełnym tego słowa znaczeniu – doświadczenie innego człowieka, spotkanie z nim. Doświadczamy innego, dochodząc do świadectwa, czyli doświadczając zarazem siebie. Wszelkie inne rodzaje doświadczeń – czy to doświadczenie rzeczy czy siebie – są jedynie pomniejszoną odmianą doświadczenia innego”¹².

Lata powojenne są dla Levinasa czasem nawiązywania kontaktów na płaszczyźnie filozoficznej z uczonymi związanymi z chrześcijaństwem. Nie bez znaczenia są także spotkania w Castel Gandolfo, organizowane przez wiedeński Instytut Nauk o

Zagładzie na okupowanych ziemiach polskich z prośbą o udzielenie pomocy mordowanym Żydom. Po latach nazwie on Holocaust drugim grzechem pierworodnym ludzkości.

¹¹ A. Leder, *Trauma i etyka. Myśl Levinasa a doświadczenie Holocaustu*, [w:] Emmanuel Levinas, *Filozofia, teologia, polityka*, red. A. Lipszyc, Warszawa 2006, s. 267.

¹² J. Tischner, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 409.

Człowieku¹³. Dają mu one okazję do nawiązania osobistych relacji z Janem Pawłem II. Sam filozof tak to wspomina: „[...] uczestniczyłem regularnie w spotkaniach filozoficznych w Castel Gandolfo, letniej rezydencji papieża [...]”¹⁴.

Te spotkania są owocne dla obu stron; pozwalają na wnikliwą interpretację religijnych pojęć, które należą do wspólnego dziedzictwa. Środowiska chrześcijańskie dostrzegają wkład filozofa w dialog między religiami. Wyrazem tego uznania są doktoraty *honoris causa* przyznawane mu przez uniwersytety katolickie i protestanckie.

4. DOŚWIADCZENIE BYCIA

Filozofia zajmuje się, zdaniem Levinasa, problemem relacji zachodzących między człowiekiem a byciem. Relacja ta jest wynikiem tego, że podmiot poprzez swoje istnienie znajduje się w jakiś sposób wobec bycia. Podstawowym problemem filozoficznym jest zagadnienie: jak się przedstawia owo pierwsze i oryginalne odniesienie między człowiekiem i byciem – faktem bycia?

Bycie nade wszystko jest anonimowością. Nasuwa się tutaj pytanie: czym dla tego filozofa jest bycie. Bycie ujawnia się na dwa sposoby:

1) Można myślowo dokonać unicestwienia wszystkich rzeczy i po tej destrukcji pozostaje wbrew pozorom nie nicość, lecz fakt nagiego, *że jest*.

2) Byt wyłania się z bycia jako świadomy byt-podmiot.

Jest to narzucający się fakt istnienia, kiedy już nie ma niczego. Jest to istnienie, którego nie można się pozbyć. Koszmar ten Levinas próbuje określić przez fenomen nocy i bezsenności. „W ciemności nocy znikają formy rzeczy, a sama noc [...] bierze wszystko w swe władanie. W nocy znikają rzeczy, znikam także i ja. Lecz to zniknięcie nie zmienia się w nicość: owszem dąży do tego bycia, w którym anonimowo partycypuje, nie biorąc jakiegokolwiek inicjatywy. Owo bycie pozostaje polem sił. Przedstawia się jako ciężące środowisko, które nie należy do nikogo, które jest uniwersalne”¹⁵. Ta ciemność nocy związana jest z brakiem perspektyw i jest to negatywny wymiar fenomenu nocy. Istnieje także strona pozytywna doświadczenia nocy – jest nią niepewność. Niepewność polega na milczeniu, nie jest spowodowana obecnością rzeczy, które znikają w ciemności i nie dają możliwości przygotowania się na ich spotkanie. Fenomen bezsenności jest faktem świadomości. Podmiot czuwa, choć nie istnieje żaden cel czuwania, nie ma żadnej racji skłaniającej do czuwania. Jednak świadomy podmiot nie jest w stanie wyrwać się z istnienia. Może, co prawda, wyzwolić się od wszystkich treści i od wszystkich przedmiotów, lecz pozostanie zawsze anonimowa i ciężąca obecność. W wypadku bezsenności – jak to określił Levinas – nie istnieje już czuwanie bytu-podmiotu: to czuwa sama noc.

Miejszem wyłaniania się bytu jest akt istnienia będący aktywnym wejściem w teraźniejszość. Levinas nazywa go hipostazą. Jeśli sprawimy, że znikają w wyobraźni rzeczy i osoby, nie pozostaje nic, lecz anonimowe bycie. To anonimowe bycie francuski filozof nazwie *il y a*. „W myśleniu Levinasa pojawia się kategoria *il y a*, która cały czas

¹³ Instytut Nauk o Człowieku (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) został założony w 1982 r. przez Krzysztofa Michalskiego, ks. Józefa Tischnera i Hansa-Georga Gadamera.

¹⁴ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, s. 43.

¹⁵ M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzyprzedmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990, s. 42.

będzie obecna, choć nie zawsze widoczna na pierwszym planie. Francuskie *il y a*, nieprzekładalne na język polski i nigdy niezdefiniowane wprost przez samego autora, ale opisywane przez niego za pomocą metody fenomenologicznej, przysparza czytelnikowi sporo problemów interpretacyjnych¹⁶.

Chcąc w jakiś sposób przybliżyć znaczenie i sens *il y a*, trzeba sięgnąć do różnicy ontologicznej określonej przez Heideggera, czyli do rozróżnienia na byt i bycie. *Il y a* pojawia się jako anonimowość, jako nieokreśloność stanu istnienia nieistnienia, który pozostał po destrukcji wszystkiego. Dzięki temu pojęcie *il y a* znajduje się w wyraźnej opozycji do Heideggerowskiego pojęcia *nicości*. Jest to też określenie z gruntu odmienne od sformułowania niemieckiego fenomenologa – *es gibt*.

Trzeba tutaj stwierdzić, że krytyka Levinasa nie dotyczy wyłącznie języka, lecz przede wszystkim filozofii Heideggera. Koncentracja bytu na własnym bycie niesie za sobą negatywne konsekwencje. Troska o własne bycie niszczy relacje z Innym. Zło nazizmu ma swoje źródło w Heideggerowskiej koncepcji bycia. Skupiając się na własnym byciu, nie dochodzi do spotkania z Innym twarzą w twarz, Inny zostaje z boku. Dystansuje się także od Heideggerowskiego traktowania rzeczy napotkanych przez ludzki podmiot w świecie jako przede wszystkim narzędzi. Levinas wprost podkreśla, że nie ujawniło się żadne bogactwo z takiego myślenia w latach 1933–1945¹⁷.

Krytyka Heideggera dokonana przez Levinasa odbywa się na dwóch płaszczyznach:

- 1) pierwsza – krytyka analiz i tez filozoficznych,
- 2) druga – kategorię odrzucenie nazistowskiego zaangażowania filozofa.

Podsumowując: wyrwanie się podmiotu z anonimowości *il y a* oznacza hipostazę. Jest to swego rodzaju narodzenie się podmiotu, który dźwiga swoje istnienie. Istnienie, które właśnie przyjął na siebie, jest mu ciężarem, a także pewnym zadaniem do spełnienia. Wyrwując się z *il y a* podmiot-świadomy byt przyłącza się do świata. Nie ulega jednak jego czarowi, z tego powodu jest samotny. Wyjść z samotności oraz naprawdę wyrwać się z grozy *il y a* pozwoli mu jedynie spotkanie z Innym. To spotkanie z Innym jest relacją spotkania twarzą w twarz i odbywa się w erosie.

5. TWARZ INNEGO

Spotkanie z Innym zaczyna się od spotkania z jego Twarzą. Twarz nazywana przez Levinasa *Visage* nie może być rozumiana w znaczeniu anatomicznym, choć całkowicie nie da się wyeliminować tego aspektu. Twarz jest najbardziej charakterystyczna dla człowieka. Jest widoczna i indywidualna. Składa się z czoła, brwi, oczu, nosa, policzków, ust i brody. Jednak refleksja filozofa poświęcona jest Twarzy zwraca przede wszystkim uwagę na to, czego nie widać i co pozostaje niewidzialne. Twarz decyduje o radykalnym rozróżnieniu pomiędzy światem rzeczy a światem ludzi. Rzeczy nie mają twarzy. Nie mając twarzy, nie mogą zaświadczyć o swojej niepowtarzalności. Człowiek zaś czyni to, odsłaniając swą twarz. Już same stwierdzenia typu: „pokazać swoją twarz” czy „odsłonić twarz” zawierają w sobie sens, „kim naprawdę się jest”. Wskazują na niezwykłą

¹⁶ M. Kozak, *Problem zła w filozofii Emmanuela Levinasa*, s. 134.

¹⁷ Stosunek Levinasa do Heideggera ulega zmianie: pod koniec lat dwudziestych XX wieku, przebywając we Fryburgu, jest pod wpływem jego wykładów, po dojściu Hitlera do władzy i wraz z rozwojem nazizmu zaś źródła tego niewyobrażalnego zła upatruje w filozofii niemieckiego fenomenologa.

rzeczywistość człowieka będącego przy własnej prezentacji i manifestacji. W przeciwieństwie do ludzi, rzeczy są tylko po prostu manifestowane i prezentowane. Dlatego też Twarz nie może być rzeczą, która podlega używaniu, którą zdobywa się i posiada przez pracę. Jest ona znakiem zbliżania się tej rzeczywistości, która jest jednocześnie widoczna i niewidoczna. „Jest całkowicie wyjęta z kontekstu, jedyna i niepowtarzalna, całkowicie poza pojęciami, abstrakcyjna w sensie wyjęcia z horyzontu, nieskończenie transcendentna”¹⁸.

Za absolutną nagością Twarzy, za oczami, które nie mają żadnej osłony i dlatego mogą być wydane na łup przemocy, kryje się etyczny nakaz: „Nie zabijaj!” Inność, która wyraża się w Twarzy dostarcza jedynej możliwej materii dla totalnej negacji. Można zabić tylko byt absolutnie niezależny. Inny, zwany przez Levinasa także Drugim, jest tym bytem, którego ja mogę chcieć zabić. Ludzka twarz wykazuje w ten sposób dziwną dwuznaczność. Jest to dwuznaczność oporu i pokusy. Wyraża bowiem etyczny opór, który zabrania zabijać. W ten sposób zaznaczony jest kres mojej możliwości – a wyrażając się ściślej – swawoli. Twarz podważa samą możliwość niczym nieograniczonych możliwości. Ale z drugiej strony jest to granica „tylko” czysto etyczna. Mogę unicestwić Twarz, ale poprzez jej zabicie unicestwiona zostaje moja moc. Zabity człowiek wymyka się całkowicie spod mocy oprawcy. „Skoro istnieje nie zabijesz, znaczy to, że zabójstwo jest możliwe. Nic łatwiejszego, jak zabić. Twarz sama zaprasza do aktu przemocy. Dlatego właśnie, że zabójstwo jest możliwe, potrzebny jest zakaz: nie zabijesz”¹⁹.

Twarz jest uboga i bezbronna, a zarazem zabrania zabijania. „Nie zabijaj!” to pierwsze słowo twarzy, które staje się jednocześnie poleceniem. W przejawie Twarzy zawarte jest pewne przykazanie, które wypowiada nauczyciel. Jednocześnie jednak twarz bliźniego jest obnażona i bezbronna. Wobec niej ja jako pierwszy mogę wszystko, ale i muszę wszystko. „Poprzez twarz perspektywa spotkania z Innym otwiera dwie możliwości postawy wobec Drugiego: bycia dobrym i bycia złym. Możesz mi pomóc, wesprzeć mnie, podać pomocną dłoń, ale też możesz mnie zignorować, zniszczyć, zabić mnie. To od człowieka zależy, którą drogę wybierze”²⁰.

Twarz Innego jest dana. Jest to pewnego rodzaju epifania Twarzy. W epifanii bowiem ukazuje się cała prawda. To objawienie dokonuje się nie poprzez wiedzę w potocznym tego słowa znaczeniu, ale jest to objawienie prawdomównego wybranemu. Prawdomówny mówi: Nie zabijaj!

6. TWARZ JAKO ŚLAD NIESKOŃCZONEGO

Twarz, która objawia ten imperatywny nakaz, mówi: „Nie czyn tego, co możesz uczynić z każdym innym bytem”. Człowiek bowiem żyje na świecie dzięki zabijaniu. Zabijane zwierzęta i rośliny pomagają mu istnieć. Można powtórzyć za naturalistami, że cała natura dzieli się na zjadaną i zjadającą. Dlatego też wydawać by się mogło, że człowiek może zabić innego jakby przez pomyłkę, nie zauważając różnicy ontologicznej

¹⁸ K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 229.

¹⁹ J. Tischner, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*, [w:] *Filozofia współczesna*, s. 414.

²⁰ M. Kozak, *Problem zła w filozofii Emmanuela Levinasa*, s. 183.

pomiędzy człowiekiem a innymi bytami. Tymczasem jest inaczej – człowiek zabija Innego świadomie, wbrew nakazowi twarzy.

Twarz nosi w sobie najważniejsze znaczenie – jest śladem Nieskończonego w Innym. Nakaz moralny Twarzy staje się nakazem samego Boga. Porządek etyczny powstaje więc nie z inicjatywy człowieka, ale jest absolutnie dany i absolutnie obowiązujący bez reszty. Świat, w którym żyje człowiek, jest miejscem wolności człowieka. Człowiek w imię tej wolności może zaświadczyć o porządku etycznym i wskazać jego źródło. Jego świadectwo jest zawsze pewnym „oto jestem” wobec Boga. Odpowiadając pozytywnie, daje świadectwo i ukazuje chwałę Nieskończonemu, wskazuje na bezwzględny szacunek wobec każdej Twarzy Innego.

Ale także dzięki wolności człowiek nie daje świadectwa, a raczej daje anty-swiadectwo. Anty-swiadectwo jest odmową Bogu i pogwałceniem porządku etycznego. Takim krańcowym anty-swiadectwem i gwałtem na porządku etycznym człowieka był *Holocaust*. Zagłada stała się, według Levinasa, zacieraniem, a nie szukaniem śladów Nieskończonego²¹.

Jedno z najważniejszych dzieł Emmanuela Levinasa *Inaczej niż być lub ponad istotą* opatrzone jest dedykacją: „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”.

Etyczna struktura bytu ludzkiego ma charakter relacji. Jak podkreślał francuski filozof, tylko dzięki spotkaniu z Innym można stać się sobą – podmiotem etycznym. Levinas dostrzega, jaki może być związek między historią a ludzką etyką. Widzi, co zło dziejowe może uczynić z wartościami. Wszystkie zła XX wieku są kolejnymi odsłonami historii. Rasizm, nacjonalizm, narodowy socjalizm, nazizm i Holocaust to kolejne etapy upadku etyki i moralności ludzkości. Gdy wojny i konflikty zawieszały etykę, to II wojna światowa wniosła ją całkowicie. Znieważone zostały najważniejsze bezwarunkowe imperatywy, a moralność została ośmieszona. „Wojna to [...] spojrzenie w twarz innemu, przeciwnikowi, z logiczną kalkulacją, jak inżynier mierzący siły konieczne do niszczenia masy przeciwników; inny staje się masą”²².

Zło ujawniające się podczas *Szoah* swoją przyczynę ma w zerwaniu właściwej relacji z Innym. Ten spotkany Inny nie jawi się już jako ktoś wyższy ode mnie, bo Twarz jego nie jest już dla mnie śladem Nieskończonego, ale staje się bezbronnym – gorszym. Jest sprowadzony do kategorii bytów – rzeczy, które co najwyżej mogą być jedynie obdarzone cechą poręczności. Wolność człowieka nie może się już zrealizować, zanika zupełnie odpowiedzialność za Drugiego. Wolność jest pewnego rodzaju paradoksem – jest nie do obejścia, a jednocześnie przygodna, jest nieunikniona, jednocześnie przypadkowa. Pojawia się Hegłowska dominacja pomiędzy panem a niewolnikiem. Zwycięża poddany zasadom konieczności duch dziejów. Wtedy Holocaust staje się czymś nie tylko nieuniknionym, ale wręcz koniecznym. Dla Levinasa oczywiście taki porządek myślenia wywołuje protest. Pamięć Zagłady jako „myśli dotkliwej” jest pamięcią upadku

²¹ W ten sposób Levinas odpowiada na jedno z najważniejszych pytań związanych z Holocaustem – o nieobecność Boga. Bóg judeochrześcijański jawi się przez ślad.

²² E. Levinas, *Wolność a odpowiedzialność*, cyt. za: M. Kozak, *Problem zła w filozofii Emmanuela Levinasa*, s. 104.

człowieczeństwa. Jest przypomnieniem i przestrogą, a równocześnie otwarciem na dalszą refleksję moralną.

7. WOBEC ZAGŁADY

Wielki nasz rodak i papież Kościoła katolickiego w książce *Przekroczyć próg nadziei* składa hołd żydowskiemu filozofowi: „[...] jeśli chodzi o współczesnych myślicieli, nie mogę powstrzymać się od wymienienia przynajmniej jednego nazwiska. Jest to Immanuel Levinas, reprezentant szczególnego kierunku we współczesnym personalizmie oraz filozofii dialogu. Podobnie jak Martin Buber i Franz Rosenzweig, wyraża on tradycję personalistyczną Starego Testamentu, gdzie tak silnie uwydatnia się stosunek pomiędzy ludzkim ja a Boskim Ty. Bóg, który jest najwyższym prawodawcą, wypowiedział na Synaju z całą mocą to przykazanie: Nie zabijaj!, jako jeden z imperatywów moralnych o charakterze absolutnym. Levinas, który podobnie jak jego współwyznawcy, głęboko przeżył dramat Szoah, daje temu wielkiemu przykazaniu Dekalogu szczególny wyraz. Oto osoba objawia się dla niego poprzez oblicze. Filozofia oblicza to także dziedzictwo Starego Testamentu, psalmów i ksiąg proroków, gdzie tyle razy jest mowa o szukaniu Boskiego oblicza. Z kolei zaś oblicze, jako ludzka twarz, przemawia poprzez każdego człowieka, poprzez każdego skrzywdzonego człowieka, przemawia właśnie słowami: Nie zabijesz mnie! Ludzka twarz i przykazanie Nie zabijaj, skojarzyły się Levinasowi w sposób genialny, stając się równocześnie świadectwem naszej epoki, w której zabijanie człowieka jest tak łatwo dekretowane [...]”²³.

Wypowiedź papieża, udzielona w głośnym wywiadzie, pojawia się w kontekście obrony ludzkiego życia. Jan Paweł II za Levinasem wskazuje przyczyny, które przywiodły Europę do hitlerowskich obozów śmierci i sowieckich łagrów. Chyba najważniejszą z nich jest kultura immanencji, która eliminuje inność i nie ma w niej miejsca na jakąkolwiek transcendencję. W konsekwencji staje się ona, jak zauważa Levinas, kulturą głęboko ateistyczną. Przeciwnieństwem tej kultury postkartezjańskiej może być wyłącznie kultura transcendencji. „Człowiek oświecony, a więc człowiek kierujący się swoim rozumem, odrzucający wszelkie zabobony, przesady religijne, wierny deizmowi lub ateizmowi jako formom czystego rozumu i rozsądku, przegrał. Jego klęską okazał się *Holocaust* – szczegółowo zaplanowany przez ludzki rozum, dokładnie zrealizowany przez racjonalne myślenie człowieka przemysł śmierci na masową skalę”²⁴.

Według Emmanuela Levinasa staje się oczywiste, że granice Zagłady pojawiają się wraz z niepozornym na pozór i drobnym przejawem obojętności wobec drugiego człowieka. Zgodnie z relacją etyczną Inny jest nieskończenie kruchy. Gdy człowiek obcuje z drugim człowiekiem, postrzegając go jedynie jako środek, to gruncie rzeczy zgadza się na jego zniknięcie i śmierć. Twarz Innego staje się wówczas twarzą umierającego, na granicy unicestwienia przez świat. Człowiek, udając, że tego nie widzi, zostawia przestrzeń takim systematycznym projektom jak Zagłada.

Filozofia Levinasa nawiązuje do Holocaustu jeszcze w inny sposób. Filozof opisuje małe drobne uczynki, które składają się na właściwą substancję etyki. Drobne na pozór gesty, których wymaga od człowieka etyka, przypominają jednocześnie sceny z Biblii i

²³ *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin 1994, s. 155–156.

²⁴ M. Kozak, *Problem zła w filozofii Emmanuela Levinasa*, s. 95–96.

konkretne okoliczności Zagłady. Levinasowska relacja etyczna łączy się z doświadczeniem Holokaustu. Etyka powinna zachowywać swoją moc niezależnie od kontekstu ideologicznego i działać w każdym kontekście historycznym. Etyka powinna doprowadzić do odrzucenia nazizmu i zapobiec eksterminacji milionów niewinnych ofiar. Etyka powinna poruszyć umysły każdego; niezależnie od przekonań religijnych i światopoglądowych. Levinas rozumie etykę jako coś niezależnego od sfery myśli i kultury. Wykracza ona poza wszystkie elementy determinujące człowieka w świecie naturalnym, kulturowym i historycznym. Filozof myśli o postawie etycznej jako o tej postawie, którą ludzie wybierali i przy której trwali w mrocznych czasach II wojny światowej, mimo że ich nie wspierał żaden „oficjalny” głos. „[...] wyrwa Zagłady swoim ciężarem uformowała cały nowy porządek, nowy sposób odczuwania, którego stała się osią, kamieniem probierczym. Stała się znakiem bezmiernej i niewytłumaczalnej krzywdy, a każda krzywda znalazła swoje miejsce w polu wrażliwości, którego centrum stała się Zagłada. Każde wydarzenie, a w szczególności każdy konflikt dawał się oświecić tym ciemnym światłem. W tym świetle nie było i nie ma miejsca na racjonalny spór racji – bo żadna racja nie może uzasadnić krzywdy, każda będzie tylko jej niezręcznym racjonalizowaniem”²⁵.

8. PAMIĘĆ I ŚWIADECTWO O HOLOKAUŚCIE

Zagłada narodu żydowskiego stała się więc traumą kultury zachodniej. Nie jest jedynie niewyobrażalnie tragicznym jednostkowym wydarzeniem historycznym. Niemożność zapośredniczenia Holokaustu przez jakąś nadającą sens formułę, która pozwoliłaby śmierci ofiar związać z nadzieją na przyszłość, uderzyła w cały gmach europejskiego racjonalizmu. Żadna, nawet najbardziej szczęśliwa i świetlana przyszłość, nie uzasadnia cierpienia ofiar. Zagłada się dokonała i – według Levinasa – jest wiecznie istniejącym charakterem, który pozostawał w skrytości. Odsłonięcie immanentnie morderczego charakteru bytu jest równoznaczne z odsłonięciem źródłowego charakteru etyki. Ustanowienie przez Levinasa etyki jako pierwszej filozofii pozwala odczytywać jego myśl jako tę, która odnalazła inne zakorzenienie dla racjonalności. Jest to racjonalność aktywna, pełna świadomości moralnej. Levinas nie buduje nowego porządku normatywnego, lecz jedynie odsłania porządek, który istnieje i został dany człowiekowi. Holokaust to radykalne naruszenie owego porządku. Nazizm trudno objąć rozumem i językiem. Mimo tego, a może właśnie dlatego, należy o nim mówić. Pomimo trudności, jakie napotyka język do opisanie ogromu zła, o Zagładzie należy mówić. Levinas podkreśla, że pamięć jest wyznacznikiem podmiotowości człowieka. Pamięć pośród tych, którzy ocalili, i następnych pokoleń być może uchroni świat przed tragiczną powtórką z dziejów. Filozof napisze: „Każdy, kto przeżył hitlerowską rzeź – choćby był Żydem – jest Innym w stosunku do męczenników. Dlatego jest odpowiedzialny i niezdolny do milczenia. Jest zobowiązany [...] do mówienia”²⁶.

W tych słowach Levinas jasno określa swoje stanowisko w kwestii mówienia i pisania o *Szoah*. Uważa, że niemożliwa jest ucieczka od traumatycznych doświadczeń II wojny światowej. Zło, jakie się wydarzyło, naznacza i zobowiązuje każdego z osobna do

²⁵ A. Leder, *Trauma i etyka. Myśl Levinasa a doświadczenie Holocaustu*, [w:] Emmanuel Levinas. *Filozofia, teologia, polityka*, red. A. Lipszyc, s. 269.

²⁶ E. Levinas, *Trudna wolność*, s. 314.

pamięci. Piętno ogromu zła XX wieku zawisło nad człowiekiem w sposób nieredukowalny. Odwrócenie się od tych problemów jest zakazane: „Czy zew ziemi rodzinnej może zagłuszyć krzyki Oświęcimia, które będą rozbrzmiewać aż po kres czasów? Czy ktokolwiek może umyć ręce od tych wszystkich ciał puszczonych z dymem?”²⁷.

Tak więc należy mówić o świecie Auschwitz. Jest to trudne, szczególnie jeśli trzeba tę prawdę przekazać pokoleniom, które nie doświadczyły wojny. Zorganizowana i precyzyjnie skonstruowana machina śmierci, jaką była eksterminacja narodu żydowskiego, jest według Levinasa tylko kolejnym ogniwem w łańcuchu zła. Cały wiek XX naznaczony jest piętnem zła. Te różnorodne nagromadzone przejawy zła sprawiają, że należy o nim mówić. Pojawia się problem: jak o tym powiedzieć? Holokaust jest bowiem nie tylko załamaniem naturalnego porządku świata, ale niezacierałą rysą w strukturze historii i w strukturze metafizycznej. Zorganizowane na niewyobrażalną skalę zło wdarło się w sposób nachalny, jak nigdy przedtem w dziejach. Człowiek nigdy wcześniej, według przekonania filozofa, nie dał się opętać złu w sposób tak nieprzewidywalny, a zarazem i naiwny. Wyrosło ono bowiem ponad ludzkie wyobrażenie, ponad wszelką miarę.

Emmanuel Levinas mówi o trzech fundamentalnych prawdach, które uzmysłowił sobie po tragicznych doświadczeniach II wojny światowej. Są one istotnym wnioskiem i przesłaniem, które zobowiązany jest przekazywać następnym pokoleniom. Stanowią pouczenie i przestrożę. Owe prawdy wyrosłe z tragicznego doświadczenia *Szoah* można streścić następująco:

- 1) Aby żyć po ludzku, trzeba znacznie mniej niż oferują wspaniałe cywilizacje.
- 2) W czasach, gdy wartości są zniszczone, cała ludzka godność jest związana z wiarą w ich powrót.
- 3) Należy przywołać pamięć i na nowo uprzywilejować prawdziwe życie wewnętrzne.

W postawionych wnioskach francuski filozof zdecydowanie obarcza za zło II wojny światowej przesadny dobrobyt materialny połączony ze złudną wiarą w postęp cywilizacyjny i postęp techniczny. Zło nazizmu wynikło między innymi z pewnego przesytu dóbr i pragnieniu ich posiadania. To przecież rasa aryjska potrzebowała „przestrzeni życiowej” do rozwinięcia swojej „tysiącletniej Rzeszy” zbudowanej na „rasie panów”. Prawdziwi silni Niemcy nie czują najmniejszych skrupułów, aby testować swój sprzęt, wynalazki i odkrycia lekarzy na ofiarach Holokaustu. Ten nihilistyczny antysemityzm przyniósł odwrócenie wartości. Pokój, łagodność i dobro przestały się liczyć, zostały zastąpione przez siłę, moc i okrucieństwo, które jakoby miały być składowymi człowieczeństwa. Te cechy nobilitowane przez nazistów doprowadziły do tragicznych owoców czasu Zagłady. Dlatego też, jak postuluje Levinas, trzeba na nowo sięgnąć do tego, co zostało wcześniej zapomniane i wyszydzone. Należy także koniecznie postawić skuteczne bariery, które uniemożliwiłyby odrodzenie się zła. Skutecznym środkiem do tego szlachetnego celu jest postulat pamięci tego, co się wydarzyło, a nigdy nie powinno mieć miejsca i tym bardziej nigdy nie może być zapomniane. Aby to zrealizować, trzeba odnowić i uprzywilejować autentyczne życie wewnętrzne. Dotyczy to nie tylko Żydów, ale też nie-Żydów. Znaczenie życia etycznego opartego na normach i wartościach jest niezbędnym orężem wobec ogromu zła, z którym spotyka się człowiek.

²⁷ *Ibidem*, s. 139.

W momencie zetknięcia się ze złem człowiek musi zawsze przybrać określoną postawę etyczną. Musi wybrać to, co dla niego jest ważne. Ludzka etyka poddana jest wtedy próbie i jest sprawdzianem tego, co należy chronić nade wszystko, co jest bezcenne. Tą wartością bezcenną jest człowieczeństwo.

W *Imionach własnych* ten przenikliwy i wrażliwy filozof napisze, że: „[...] stateczna ludzkość w każdej chwili może być narażona na niebezpieczeństwo, gdy jej moralność zostanie zepchnięta do głębi duszy, gdy jej godność znajdzie się na łasce pomruku subiektywności i nie odzwierciedli się ani nie utwierdzi w jakimś porządku obiektywnym – oto niebezpieczeństwo, na jakie narażony jest honor człowieka”²⁸.

9. JUDAIZM PO SZOAH

Emmanuel Levinas w swoich rozważaniach o powojennym judaizmie przenikniętym doświadczeniem Zagłady podkreśla, że nazistowska nienawiść wobec Żydów oznacza także nienawiść wobec każdej innej osoby, wobec każdego innego bliźniego. Problem Holokaustu włącza w kontekst biblijny – postawy wobec *Szoah* przypominają sceny z Pisma Świętego, te zaś – konkretne okoliczności Zagłady. Filozof rozumie sam judaizm jako odwieczny protest wobec mordu i obojętności – interpretuje Heideggerowskie wyniesienie Miejsca, w którym objawia się tajemnica Bycia, jako współczesny przykład postawy pogańskiej. Według Levinasa, postawa pogańska oznacza chłód wobec tych, którzy do danego miejsca nie przynależą. Dzieje się to przy równoczesnym entuzjazmie wobec tajemnic nieobecności Bycia. Pogaństwo więc oznacza obojętność wobec drugiego człowieka, ponieważ nie dostrzega Innego, skupiając się na własnym byciu. W tym kontekście Levinas stwierdza, że judaizm być może był jedynym, który nakazywał obalanie fałszywych bóstw po to, by mogła pojawić się twarz innego człowieka. Z tej perspektywy judaizm, odrzucając wielbienie Miejsca i Bycia, od samego początku próbował budować nowe fundamenty dla ludzkiego życia. Zawsze był zapobieganiem Zagładzie, która stanowi pewną ludzką potencjalność. Judaizm traktował ją jako pewną możliwość i narodził się jako projekt uchronienia ludzkości przed urzeczywistnieniem tej możliwości. Tak właśnie należałoby rozumieć starotestamentowy zakaz bałwochwalstwa.

Można jednak ulec pokusie, aby Zagładę, która dokonała się w XX wieku na narodzie wybranym, uznać za zjawisko rozpatrywane na poziomie wyłącznie filozoficznym. Jest to jednak bardzo niebezpieczne, gdyż – jak napisze Jean-Michel Salanskis – „[...] w samej Zagładzie jest coś szczególnego – coś, co sprawia, że nie wolno jej umieścić w obrębie filozofii czy nawet dopuścić, by filozofię inspirowała, i to z jakichś innych przyczyn niż ta, że Zagłada stanowi doświadczenie przedfilozoficzne. Takiego stanowiska można by bronić opierając się na dwóch rodzajach przesłanek:

– Po pierwsze, przez wzgląd na pamięć o Zagładzie. [...]

– Po drugie, przez wzgląd na filozofię”²⁹.

Te dwie wymienione przesłanki wskazują, że można ulec zbanalizowaniu pamięci o Holocaulście, co może w konsekwencji doprowadzić do zapomnienia. Z drugiej zaś strony

²⁸ *Ibidem*, s. 136.

²⁹ J.-M. Salanskis, *Myśl Levinasa a Zagłada*, [w:] Emmanuel Levinas. *Filozofia, teologia, polityka*, s. 265.

dyskurs filozoficzny wymaga poziomu racjonalności, a w kontekście *Szoah* trudno mówić spokojnie i bez wzruszeń.

Postawa Emmanuela Levinasa na problem Zagłady jest spojrzeniem z różnych perspektyw, które dostarczają odpowiedzi na pytania filozoficzne. Odpowiedzi te są zwerbalizowane na sposób filozoficzny, zgodnie z metodą i tradycją. Etyka, którą odkrywa Levinas, jest nieuchronnie związana ze świadomością Zagłady. Mimo że myśl filozoficzna Emmanuela Levinasa jest naznaczona tragicznym doświadczeniem Holokaustu, trudno określać go jako zaangażowanego intelektualistę i myśliciela politycznego. Cechowała go pewna intelektualna rezerwa do bieżących wydarzeń. Jednak była ona zwodnicza – historia wtargnęła w jego życie pod postacią narodowego socjalizmu. Celem działania filozofa staje się doszukiwanie się głębokiego sensu wydarzeń, których był świadkiem i uczestnikiem. Chce on doszukać się kulturowych, społecznych, a przede wszystkim filozoficznych i religijnych uwarunkowań tego, co nastąpiło, a zaistnieć nigdy nie powinno. Występując w pozycji świadka, filozof stara się oddzielić emocje od filozoficznej analizy. Przyczyn *Szoah* upatruje między innymi, a może przede wszystkim, w zerwaniu właściwych relacji międzypodmiotowych. Gdy *ja* koncentruje się na własnym bycie, wtedy Inny staje się jedną z rzeczy-przedmiotów. Twarz Innego wręcz zachęca do zabicia; ujawnia bowiem swoją absolutną bezbronność. Byt skierowany na własne bycie nie dostrzega pozafizycznego wymiaru Twarzy Innego, w której ujawnia się Nieskończony. Wydaje się więc nie ulegać wątpliwości, że filozofia Levinasa jest w pewnym sensie teologią. Bóg zachowuje swoją nieskończoną nieobecność. Jawi się jedynie poprzez ślad pozostawiony w Twarzy Innego. Podążenie za Nim to droga ku drugiemu człowiekowi. W tej kwestii pojawia się tu bardzo ważny problem filozofii Levinasa dotyczący godności człowieka.

Podsumowaniem niech będą słowa księdza Bogusława Mielca poświęcone francuskiemu filozofowi: „Żyd z francuskiej diaspory, świadek tragedii swojego narodu, w której stracił najbliższą rodzinę, i równocześnie uczestnik trwającego nieustannie dialogu filozoficznego. Osobiste doświadczenie inności i przemocy, która wszelką odmiennosć usiłowała usunąć poprzez gwałt i przymus, stały się dla niego bodźcem do poszukiwania metafizyki Dobra, która w etycznych relacjach pomiędzy ludźmi upatrywała możliwości godnego bycia w świecie”³⁰.

LITERATURA

- [1] Emmanuel Levinas. *Filozofia, teologia, polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006.
- [2] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, red. J. Filek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- [3] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy, Kraków 1989.
- [4] Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

³⁰ B. Mielec, *Próba oceny myśli teologicznej Emmanuela Levinasa w świetle zasad teologii moralnej*, s. 87.

- [5] Levinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.
- [6] Levinas E., *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- [7] Levinas E., *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004/1–2.
- [8] Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2008.
- [9] Levinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991.
- [10] Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- [11] Gadacz T., *Znaczenie idei Boga w filozofii Levinasa*, [w:] E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Homini, Kraków 2008.
- [12] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- [13] Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzyprzedmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990.
- [14] Kozak M., *Problem zła w filozofii Emmanuela Levinasa*, Wydawnictwo Naukowe UP JP II, Kraków 2011.
- [15] Mielec B., *Próba oceny myśli teologicznej Emmanuela Levinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2000.
- [16] de Saint-Cheron M., *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, tłum. K. Kot, Aletheia, Warszawa 2008.
- [17] Szuchta R., Trojański P., *Holocaust. Zrozumieć dlaczego*, Wydawnictwo IPN, Warszawa 2003.
- [18] Tischner J., *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*, „*Analecta Cracoviensia*” 1986/XVIII.
- [19] Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000.
- [20] Wieczorek K., *Levinas a problem metafizyki*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1992.

EMMANUEL LEVINAS’S PHILOSOPHICAL THOUGHT IN RELATION TO THE HOLOCAUST

Emmanuel Levinas was born in 1906 in Kaunas into a Jewish intellectuals family and died in 1996 in Paris. Events of the 20th century had a significant influence on both his biography and philosophical thought. The experience of World War II, especially the Holocaust, became crucial for him. One of his fundamental questions concerned an attempt to find the answer how it was possible for philosophy to exist after the Extermination. In his thought Levinas combines historical experience with the philosophical one. Levinas' works can be divided into three periods, each of them presenting a different idea of encountering the Other. His first publications were strongly influenced by Heidegger and in short could be described as ontological. The experience of the encounter with the Other is liberation from loneliness. In the next period, which is after the war, Levinas turns to metaphysics - meeting the Other is to have the idea of Infinity. Experiencing the Other comes off in encountering his Face, which becomes speech. As Levinas says, face cannot be described in the world's categories. Owing to the epiphany of the Other's face we encounter God. The face reveals an element of the Eternal, who summons to search for your true self and to follow in his

footsteps. The thought of the French philosopher cannot be understood without historical context – the Holocaust. What is more, it is inseparably connected with Jewish religious thought and may be considered as part of dialogical philosophy trend. This thesis is devoted to relations between Levinas' philosophical thought and the Holocaust.

Keywords: Face, Other, Holocaust, World War II, being, il y a.

DOI:10.7862/rz.2013.hss.26

Tekst złożono w redakcji: czerwiec 2013

Przyjęto do druku: listopad 2013